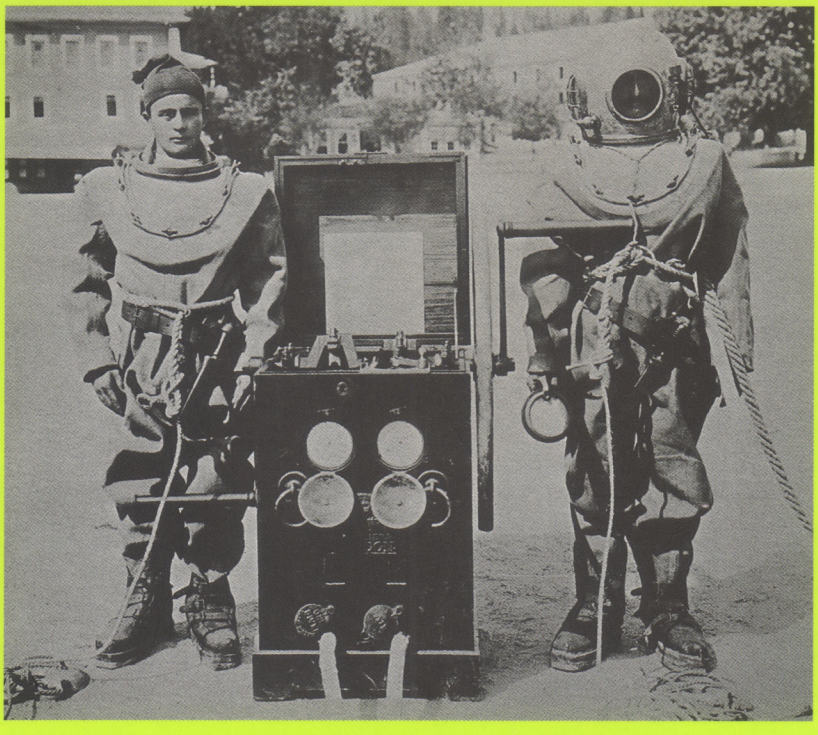
SELİM DERİNGİL

İKTİDARIN SEMBOLLERİ ve İDEOLOJİ

II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)

Çeviren: Gül Çağalı Güven



YKY

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

Selim Deringil (Ottowa 1951). Doktorasını İngiltere'de University of East Anglia'da 1979'da tamamladı. Aynı yıl Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde görev aldı. 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. Abdülhamid Dönemi 1876-1909* başlıklı kitabının 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 kazanmıştır. Yazar halen Boğaziçi Üniversitesi'nde ders vermeye ve Osmanlı tarihi konusunda araştırmalar yapmaya devam etmektedir.

Gül Çağalı Güven AÜ. SBF'ye bağlı Basın ve Yayın Yüksek Okulu'nu bitirdi (1982); Boğaziçi Üniversitesi'nde Son Dönem Osmanlı Sosyal Tarihi master programını tamamladı (1986). 1987-88 arası çeşitli dergi ve gazetelerde muhabir olarak çalıştı. *AnaBritannica* için madde yazdı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi* için Osmanlıca transkripsiyonlar yaptı (1988-90). *Cumhuriyet*'te Çeviri Servisi şefi (1993-94), Aksoy Yayıncılık'ta editör (1997-98) olarak çalıştı. Şu sırada Sistem Yayıncılık'ta İngilizce yayınlar editörü. Tarih (Armstrong'dan *Bozkurt*, Findley'den *Kalemiyeden Mülkiyeye*, Nicole'den *Venedik ve Bizans*), edebiyat (Auster'dan *Cam Kent*), felsefe (Foucault'dan *Kendini Bilmek*) ve iletişim (Marshall McLuhan'dan *Gutenberg Galaksisi*, YKY, 2001) gibi değişik alanlarda çeviriler yaptı.

SELİM DERİNGİL

İKTİDARIN SEMBOLLERİ VE İDEOLOJİ

II. Abdülhamid Dönemi
(1876-1909)

ÇEVİREN:
GÜL ÇAĞALI GÜVEN

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 1712
Tarih -17
Toplumsal Tarih Araştırmaları: 9

İktidarın Sembolleri ve İdeoloji - Abdülhamid Dönemi (1876-1909) / Selim Deringil
Özgün Adı: The Well-Protected Domains:
Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire (1876-1909)

Dizi Editörü: Ekrem Işın
Düzelti: İncilay Yılmazyurt

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Nahide Dikel
Baskı: Şefik Matbaası

1. Baskı: İstanbul, Eylül 2002
2. Baskı: İstanbul, Ekim 2002
ISBN 975-08-0315-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 1999

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
Bilgi Hattı: (0 212) 473 0 444
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://www.estore.com.tr/bulvar/yky

Babam Efdal Deringil'e

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR • 11

SUNUŞ • 13

I. "Padişahım Çok Yaşa!" Abdülhamid Döneminde Sembolizm ve İktidar • 27
II. Şeriatın Osmanlılaştırılması • 53
III. "Emir Bi'l-Ma'ruf Nehiy Ani'l-Münker": İhtida ve İdeolojik Pekiştirme • 77
IV. Eğitim: Tüm Sorunların Çaresi mi? • 101
V. "Kafayı Kanştırıyor ve Heyecan Yaratıyorlar" (Teşviş ve Tehyic-i Ezhan): Misyonerler Sorunu • 119
VI. Osmanlı İmaj Yönetimi ve Hasar Denetimi • 141
VII. Osmanlı Otoportresi • 157
VIII. Sonuç • 173

NOTLAR • 185

KAYNAKÇA • 231

RESİMLER • 241

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

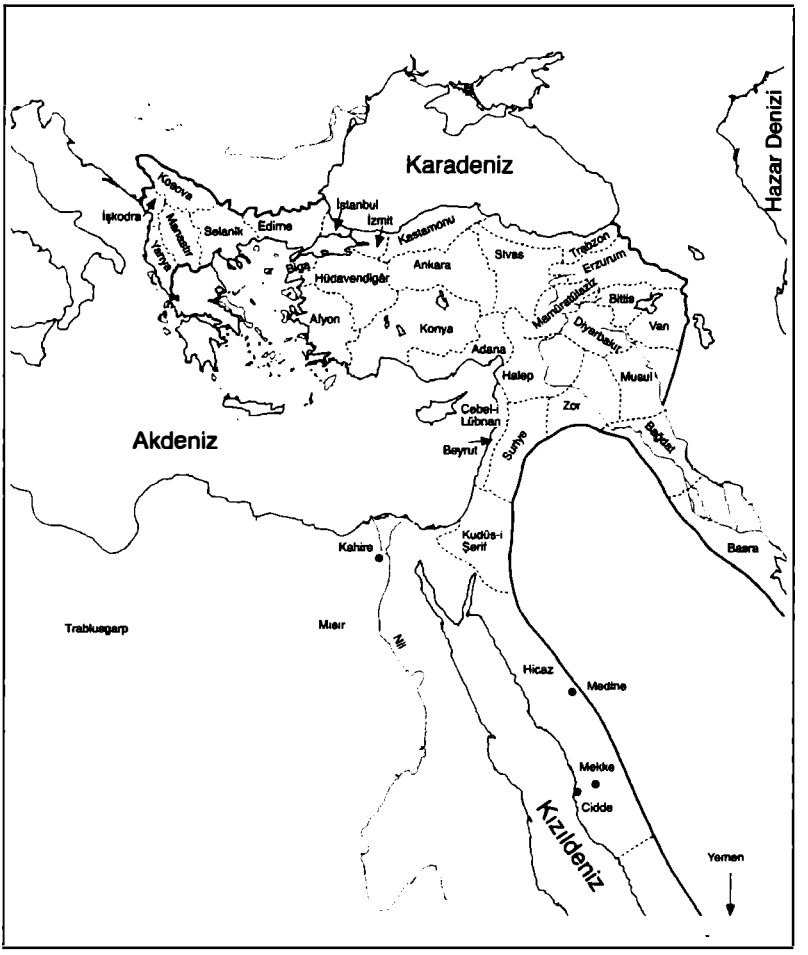
Shakespeare, *Kral II. Richard*, Perde III, Sahne II.

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

Nicolo Machiavelli, *Prens*.

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

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



19. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu eyaletleri.

TEŞEKKÜR

Yardımları, tavsiyeleri, eleştirileri, yüreklendirmeleri ve her şeyden çok da, bana yol gösterme nezaketinde bulunmaları nedeniyle pek çok kişiye şükran borçluyum. İlk ve en derin gönül borcum, "esin perim", tüm zorunlu ayrıntıların planlayıcısı ve ilk okuyucum olarak bu kitaba katkılarda bulunan meslektaşım Selçuk Esenbel'e ait; kendisi olmasaydı, düpedüz bu kitap yazılamazdı. Aynı şekilde, taslakları okumak ve dolaysız eleştirileriyle gösterdiği nezaket yüzünden Daniel Goffman'a ve kendimi çok fazla ciddiye almadığım konusunda bana güvence vermesi nedeniyle Edhem Eldem'e gönülden teşekkür borçluyum. Ariel Salzmann da çok değerli eleştirilerde bulundu ve kafamı arşivlerden kaldırıp, hiç değilse ara sıra yazmanın gerçek dünyasına şöyle bir göz atmamı sağladı. Osmanlı arşivlerindeki arkadaşlığı paha biçilmez olan Caroline Finkel, Londra'ya yaptığım çeşitli ziyaretlerde Andrew Finkel ile birlikte bana lojistik destek verme nezaketini de gösterdi. Feroze Yasamee, büyük bir nezaketle kitabın elyazmasını okudu ve kusursuz bir değerlendirmesini yaptı. Bana özellikle imparatorluk yapılarındaki "ince ayâr" düşüncesi ile bağlantılı anahtar niteliğinde içgörüler veren bir başka dostum ve meslektaşım da Faruk Birtek oldu. Tarihsel ve başka sorunlarda, önümde antropolojik bir bakış açısının ufkunu açan Dru Gladney'e de çok şey borçluyum. Çalışmamla ilgili beni aralıksız yüreklendiren Prof. Dr. Şerif Mardin'le yaptığım tartışmalar için en içten şükranlarımı sunuyorum. Bir başka meslektaşım Engin Akarlı, beni Osmanlıcayı öğrenmeye teşvik eden ve eserleri aracılığıyla II. Abdülhamid dönemine ilgi duymamı sağlayan kişi olmuştur. Aynca Princeton Üniversitesi'nde geçirdiğim dönemde verdikleri destek için Prof. Carl Brown, Prof. Norman Itzkowitz ve Prof. Avram Udovich'e de teşekkür etmem gerekiyor. Aynı bağlamda, II. Abdülhamid dönemine ilişkin bir atölye düzenlemek ve beni Bochum'da konuk etmek konusundaki çabaları nedeniyle Fikret Adanır'a

teşekkür borçluyum. Kendileriyle yaptığım tartışmalardan çok yararlandığım kişileri de saymak istiyorum: Mehmet Genç, İlber Ortaylı, Şevket Pamuk, Nükhet Sirman, Nilüfer Göle, Kemal Beydilli, Ahmet Yaşar Ocak, Ekmeleddin İhsanoğlu, Zafer Toprak, Butrus Abu-Manneh, Hakan Erdem, Cem Behar, Philip Mansel, Gülru Necipoğlu, Nevra Necipoğlu, Cemal Kafadar, Alan Duben ve Gültekin Yıldız. Bunun yanı sıra, bu kitabı adadığım merhum babam Efdal Deringil'e, Osmanlıcayı öğrenmeye başladığım günlerde bana gösterdiği sabır nedeniyle teşekkür borçluyum. Mehmet Genç, İdris Bostan, Nejat Göyünç ve Hayri Mutluçağ'ın, arşiv belgelerini çözmeme yardım etmek için harcadıkları zaman, nezaketin çok ötesine geçti.

Hemen tümüyle bilgisayar cahili biri olarak, büyük bir incelikle bana ayırdıklan saatler için Gülen Aktaş ve Aydın Akkaya'nın yanı sıra, Nadir Özbek ve Emre Yalçın'a da teşekkürlerimi dile getirmeliyim. Gülen Aktaş da haritaları çizdi. Kapak fotoğrafı için, bana Osmanlı çağına ait seçkin fotoğraf koleksiyonunu kullanma hakkını veren Roni Margulies'e teşekkür borçluyum.

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

S. Deringil

SUNUŞ

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

Düvel-i Muazzama emperyalizminin doruğunu oluşturan 19. yüzyılın dönümünde, öteki kadim imparatorluklann tersine, büyük devletlerin ordulanna hakikaten korkulu anlar yaşatabilecek kadar zorlu bir askerî güç olmayı sürdürmekle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu artık çözülüp dağılmaya başlamıştı.[3] Yenilgide bile, "Avrupalı komşulanyla teknik düzeyde rekabet edebilecek düzeydeydi: Plevne, asla bir Tel el-Kebîr ya da Omdurman değildi."[4]

Bu durum, Avrupa kültüründe her zaman olağandışı bir şey olarak kabul

edilmiştir. Sanki olmamış varsayılmıştır düpedüz. Büyük Hint imparatoru sonuç olarak, pudralı perukalı İngiliz beyefendilerin teknik ve malî gücüne karşı yenik düşmemiş miydi? Bir avuç *conquistadores*, toplar karşısında dehşete kapılmış ve atlarla binicilerini "Altı ayaklı ve iki başlı tanrılar" diye tanımlamış olan Güney Amerika yerlilerini korkutup alt etmemiş miydi? Çinli Cennetin Oğlu, muhteşem Zulular ve Mikronezya halkları aynı kadere dûçâr olmamış mıydı? 19. yüzyıla gelindiğinde, dünya halklarının "yönetici" ve "yönetilen" halklar olarak bölünmesi, ne de olsa, son derece "doğal" bir şeydi. Avrupa'da, "yönetici"lerin, biri dışında tümü Hıristiyandı. Müslüman bir imparatorluk olarak milyonlarca Hıristiyana hükmeden, bir tek Bâb-ı Âli vardı. Yüzyıllar geçtikçe, bu durum gitgide daha sinir bozucu olmaya başladı:

> İnsanlığın barışı açısından üzüntü vericidir ki, Türk, görmezden gelinmesi ve neredeyse aynı derecede tahammül edilmesi imkânsız olan bir konumda bulunmaktadır; kökeni, alışkanlıkları ve dini açısından Asyalıların en Asyalısı iken, kaderin bir cilvesiyle, (...) varlığı milyonlarca Hıristiyan için sonu gelmez bir sefalet olacak bir konuma sahip durumdadır.[5]

II. Abdülhamid'e dokuz kez sadrazamlık yapan Said Paşa, şunları yazarken çarpıcı bir karşıtlığı sergiler: "Hıristiyan prenslikler ve devletler arasında tümüyle sıkışıp kalmışız... Devlet-i Âliyye yaklaşık elli yıldır Avrupa devletler ailesinin bir üyesidir..."[6]

Bu çalışma, son dönem Osmanlı Devleti'ni değişen dünya bağlamına yerleştirmeye yönelik bir girişim, dolayısıyla, dünyaya İstanbul'dan bakmak yönünde bilinçli bir çabadır. Son dönem Osmanlı seçkinlerinin çevrelerindeki dünyaya karşı nasıl bir tepki gösterdikleriyle ilgileniyorum.[7] Bu insanların, hem resmî tarih yazıcılarının iftiralarından, hem de Türk sağının mantıksız uçlarındaki "fanatikler"inden olduğu kadar, "Korkunç Türk" imgesinin Batılı mücrimlerinden de kurtarılması zamanının geldiği kanısındayım. Bunun yanı sıra, "hüsn-ü kuruntudan uzak durmayı, kötü haberleri sindirmeyi, kanıt ve mantık sınavlarından geçemeyen hoşnut edici yorumlamaları bir yana bırakmayı" başarabileceğimi umut ediyorum.[8] Kitap bu konuya sadece uzaktan da olsa değinmekle birlikte, söz gelimi, 1890'lardaki Ermeni olaylarını aklamak gibi bir niyetim kesinlikle yok.[9] Bu, meşruiyet tarihi üzerine bir kitap da değil; Weberci meşrulaştırma kavramlarının Osmanlı durumuna uyup uymadığını sormayı amaçlamıyor.[10] Elinizdeki kitap, *uygulanan* meşrulaştırma siyasaları hakkındadır. Dolayısıyla vurgu, son dönem Osmanlı seçkinlerine bir "ses" vermek üzerinde olacak. Osmanlı seçkinlerinin dünya

görüşü neydi? Devlet ve toplumlarının sorunlarını nasıl görüyorlar ve bunlara ne gibi çözümler öneriyorlardı? Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, tıpkı başka yerlerdeki seçkinler gibi, Osmanlı devlet seçkinlerinin de yekpâre olmadığıdır. Devletin hizmetindekiler; klikler, camialar, hizipler ve yozlaşma açısından kendi içinde son derece farklılaşmış durumdaydı. Değişmez kategoriler ve gelişigüzel tanımlamalar, tarihsel açıdan doğru olmayan tek tip tanımlara varmaya yol açmış olmakla birlikte, bazıları daha tutucu, bazıları da ilericiydi.[11] Bu bağlamda, Engin Akarlı'nın sözcüklerinden daha uygunu bulunamazdı: "[Yapmamız gereken] duyduklarımızı eleştirmenin yanı sıra, kendi konumumuza karşı da eleştirel kalarak, tarihsel verilerde korunmuş olan sesleri, gerçek bir konuşmaya dönüştürmeye yönelik bilinçli bir çabaya girişmektir."[12]

Okuyucuya, sözgelimi, Kraliçe Victoria'nın tahta çıkış yıldönümü kutlamaları için düzenlenen protokolde Mısır heyetine Osmanlılara göre öncelik verilmesine karşılık, yapılan Osmanlı protestosuna ilişkin bir tartışma ile Yezidî Kürtlerini Hanefî İslâma döndürmek için Kuzey Irak dağlarına gönderilen bir askerî birlik konusundaki tartışmanın aynı kitapta bulunduğunu görmek, tuhaf gelebilir. Gene de, her iki olay ve bunlara yönelik Osmanlı tepkisi, aynı köklü nedenden kaynaklanıyordu: Osmanlı seçkinleri, dünyalarının, dışardan olduğu kadar içerden de, Windsor Şatosu'nun koridorlarından Irak dağlarına varıncaya değin, her yerden gelebilecek ölümcül bir tehdit altında olduğunu çok iyi anlamışlardı. Bu onları, hem kendi halklarının hem de dış dünyanın gözünde konumlarını meşrulaştıracak siyasalar oluşturmaya zorladı.

Bu kitap, son dönem Osmanlı bağlamı içinde, Carol Gluck'un "egemenliğin ifade edildiği ideolojinin grameri" diye adlandırdığı kavram üzerine bir çalışmadır.[13] Benim iddiam, Osmanlı İmparatorluğu'nun Abdülhamid döneminde kendi içine kapanmış olduğu şeklindeki standart görüşün tersine, her ne kadar gönülsüzce kabul edilen yoksul bir akraba olsa da, modern milletler topluluğuna katılmayı başaran tek Müslüman dünya imparatorluğu olduğu bir dönemde, Abdülhamid çağının hayatî bir noktayı temsil ettiğidir. Bu dönem aynca varoluşuna yönelik içerden ve dışardan yöneltilen –Rus, Avusturya, Alman ve Japon imparatorluk sistemlerinin de yüz yüze kaldığı– meydan okumalara karşı, Osmanlı'nın tepkisini de simgeler.

Osmanlı İmparatorluğu birkaç bakımdan, 19. yüzyıldaki dünya siyasetini belirleyen fay hatlarının çatlakları arasına düşer ve bu, emperyalizm tarihinin yönünü belirlemeyi bugün de sürdürür. İmparatorluk, bir yandan, 20. yüzyılın dönümünde bile, hâlâ hesaba katılması gereken bir güç olmayı sürdürüyordu ve Hindistan'ın prenslikleri ya da Afrika'nın sömürge halklarının tersine, bir kenara atı-

lamayacak bir devletti. Öte yandan, her an ölmesi beklenen "Avrupa'nın hasta adamı" idi. Batılı ekonomik çıkarların adamakıllı nüfuz ettiği ve kronik malî bunalımlara uğrayan bir devletti. Avrupa'da toprak kaybına uğramaya devam ediyordu, gene de 19. yüzyıla gelindiğinde, dünyanın en büyük üçüncü donanma gücüydü; yüzyılın son çeyreğinde ise, İngilizleri kaygılandıracak şekilde, Basra Körfezi boyunca nüfuzunu genişletmeyi fiilen başarabiliyordu.[14] Buradaki can alıcı nokta, Padişah ile Bâb-ı Âli'deki memurlarının, kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesiydi. Kesinlikle çetin koşullar altında çalışarak, gitgide daralan bir çemberin içinde, kendileri için hayatî olan bir manevra alanı yaratmayı gene de başarmışlardı. Bu durum, Osmanlı devlet adamı ile Batılı meslektaşı arasındaki ilişkiyi belirleyen temel dinamiği oluşturdu.[15]

Egzotik Kuşun Peşinde ya da Sarığın Ötesine Bakış

Osmanlı Devleti'ne ilişkin tarih yazıcılığında, Osmanlı konumunun "anormalliği", bu rahatsız edici olguyu "egzotikleştirme"ye yönelik bir eğilimle karakterize olunmuştur. Dünya güç dengesi açısından Osmanlı Devleti'nin tekliği, Batılı tarihçileri, devleti bir "kul yönetimi" şeklinde tanımlamaya zorladı.[16] Caroline Finkel'ın, karşılaştırılabilir dinamikleri görmezden gelen bu basitleştirici modelin ayartıcılığına ve "esnekliği"ne karşı uyarısı son derece yerindedir.[17] Osmanlı toplumunun "kendine has" özellikleri üzerinde durmayı uygun bulan yaklaşımlar, "normal" (yani Hıristiyan) dünyada insanları güdüleyen kâr dürtüsü veya öteki dürtülerin Osmanlı'da nasılsa bulunmadığı varsayımından hareket etmektedirler.[18] Türklerin durduğu yer, en kötüsünden kana susamış tiranlar kalesi, en iyisinden ise oryantal kepazeliğin ahlâksız zevk yuvası olarak betimlenmektedir. Osmanlı Devleti, alter ego, yani nihaî "öteki"dir.

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

> Öylesine müstebid, öylesine keyfî diye betimlenen bu hükûmetin, kendi iradeleri önünde herkese boyun eğdiren II. Mehmed, I. Süleyman ya da II. Selim'in hükümranlıklarından bu yana, artık öyle olmadığı görülüyor. (...) 1703'de, Padişah II. Mustafa'nın askerler ve İstanbul sakinleri tarafından tahtından indirildiğini görüyorsunuz. Yerine geçmek üzere çocuklarından biri değil, kardeşi III. Ahmed seçiliyor. Ardından bu imparator da 1730'da yeniçeriler ve halk tarafından mahkûm ediliyor. (...) Bu mu oryantal despot?[19]

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

Resmî tarih ile solun sahip olduğu konumların tersine, Türk sağı, kendini yüceltme gafletine dalmış durumdadır; Osmanlı Devleti'nin bir şekilde *sui generis* ve hiçbir başka devletle karşılaştırılamayacak bir devlet olduğu yanılsamasını bağrına basmayı sürdürmektedir. İslâma ve "Türk"ün örgütlenme dehasına inanç, kendi kendini bütünleyen ve aşikâr bir varsayımdır. Bu görüşler, özellikle İslâmcı sağın siyasal bir simgesine dönüşmüş olan Sultan II. Abdülhamid'in kişiliği çevresinde odaklanır. Bu kesimin "klasikler"inden olan bir yazarın betimlediği gibi:

> İkinci Abdülhamid, Türkün özü ve temel varlığı yönünden hakkı bellibaşlı bir zümrece gaspedilmiş muazzam bir kurtancılık hüviyetidir...[21]

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

Osmanlı İmparatorluğu konusu, modern Batılı tarihçiler arasında, görüş yelpazesi biraz daha çeşitlenmiş iken, gene de genel anlamda aynı eğilimleri yansıtmayı sürdürür. Osmanlı İmparatorluğu genelde "sürekli olarak bir şeylere maruz

kalan" miskin bir devlet şeklinde görülür. Kuşkusuz, böyle bir bakış açısı, kendisi de 19. yüzyılın bir mirası sayılan "Şark Meselesi" paradigması olarak adlandırılabilecek bir yaklaşımdan doğmuştur.[24]

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

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

Ancak, "Şark Meselesi Okulu", biraz modası geçmiş olmakla birlikte, hiç değilse *bona fide* bilimsel bir geleneğin sonucudur. Osmanlı Devleti hakkındaki Batılı külliyatın en alt sırasındaki kitaplar, şuna benzer ifadelerle doludur: "Müslümanlar denize pek aldırış etmezler"; "Müslümanlar Avrupa dillerine vâkıf olmayı gerçekten başaramazlar"; "Yeniçeriler, düzenli olarak Hıristiyan etiyle beslenmesi gereken çoban köpekleridir."[27] Ya da şöyle cevherler vardır: "1918'e değin Arabistan yarımadası, bir ayak taburesi kadar zekâya ve enerjiye sahip olması nedeniyle Ottoman diye adlandırılan imparatorluk tarafından yönetildi. [Ayakları dayamak üzere yapılan şık ve zarif taburelere *ottoman* adı verilmiştir; ç.n.]"[28] Diğer yandan biraz daha ölçülü bir tavırla bize şöyle söylenir: "Batılı modele göre oluşturulmuş, Galatasaray gibi yeni okullara Müslüman öğrencileri çekme çabaları, 19. yüzyıl boyunca başarısızlığa uğramıştır." İşin aslı, Galatasaray, kuşaklar boyunca önde gelen isimlere dönüşecek olan Müslümanlar yetiştirmiştir. Aynı kaynakta, şu sözleri de okuyoruz: "[İslâm devletlerinde] başkentler sık sık değiştirilmiştir. Tek bir kent uzun süre başkent olarak kaldıysa bile, parçalanmış doğası ve Yeni Saray ile karargâh bölümlerinin eklenmesi, kentin kimlik simgelerini bildirme potansiyelini azaltmaktadır." Kuşkusuz burada pek çok muhteşem kentin, neden kimliği hafifletmekten ziyade, pekiştirici bir etken olmadığı belirsiz kalıyor. Daha önceki genel tarih kitaplarının yazarları, Osmanlı İmparatorluğu'nu yalnızca görmezden gelirken, yakın dönemin "Avrupa merkezci olmayan tarih versiyonu", dengeyi yeniden kurmayı amaçlamakta ve bu süreç içinde büyük hataların, aşırı basitleştirmelerin sürüp gitmesine izin vermektedir.[29] Dahası, "Harem'in Gizemleri", Osmanlı tarihinde temel bir etkene dönüşmekte ve Türkler bir kez daha Avrupa'ya yönelik "medeniyetsiz" bir tehdit olarak resmedilmektedir. Açıktır ki,

Batılı tarih yazıcılığının daha önceki versiyonlan çok daha tercih edilir niteliktedir.

Diğer taraftan, yelpazenin üst kısmında yer alan, Osmanlı birincil kaynaklarını kullanmış bilim adamlannca yazılmış eserlerde bile, "egzotik" öğe, gene de odak noktasına dönüşmektedir. Carter Findley'in, son dönem Osmanlı bürokrasisine ilişkin öncü yapıtı bile, (açıklanmamış) bir "kerametler bahçesi"nde yaşayan derviş-memuru temel alır.[30] Derviş-memur Aşçı Dede, her ne kadar Rus-Japon Savaşı'na ilgi duysa da; vapurlara, tramvaylara binerek tehlikeli bir biçimde yaşasa da, mucizelere inanması ve mürşidi Şeyh Fehmi'nin rehberliğine tam bir inanç beslemesi nedeniyle, bir bakıma oryantal olarak kavranır. Bunun yanı sıra, bize 19. yüzyıl sonunda bir Osmanlı memurunun, herhalde gerçekten anlamadığı ya da anlayamadığı bir Batılı eğitimden geçmiş olması nedeniyle, "kültürel açıdan şizoid bir toplumda" yaşadığı söylenir. Abdülhamid'in kişisel güvenliğiyle ilgili saplantısı, otomatik olarak onu "paranoid", hükümranlığı altındaki devleti de "polis devleti" yapar.[31] Findley'de, "egzotik kuş" arayışı, fiilen amacına ulaşmışa benzer. Osmanlı diplomatlan, her ne kadar uzun bir yol almış olsalar da, hükümdann, "sarayın hayvanat bahçesi için bembeyaz ve konuşan bir papağan alınması" gibi kaprislerini yerine getirmek zorunda olduklan için hâlâ bir soytanlar topluluğundan öteye gidememiş durumdaydı.[32] Bu gözlem, o dönemin saraylanndaki hayvanat bahçelerinin, Prens Albert'ten tutun da, Almanya'daki en önemsiz prense vanncaya değin Avrupa kraliyet ailelerinden çoğunun düşkün olduğu bir moda gerçeğini tümüyle göz ardı eder. Londra sefareti ise, adı rejim muhaliflerine çıkan Osmanlı uyruklannın izini sürmek gibi, oryantal niteliği kuşku götürür etkinliklere düşkündür.[33]

Bir bilimsel dergide yayımlanmış makalesinde, Masami Arai şunlan söyler: "19. yüzyılın başından itibaren (...) Osmanlı reformculannın çoğu, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, imparatorluklannın çeşitli uyruklannndan bir ulus-devlet inşa etmeye niyet etmişe benzer." İnsanın nasıl olup da, bilinçsiz olarak bir ulus-devlet inşa etmeye koyulabileceği bir muamma olarak kalıyor.[34] Arai, bunun ardından kendi kendisiyle çelişkiye düşer: "Şark'ta ilerici bir ulus-devlet inşa etme arzusu o kadar içtendi ki, hiçbir Osmanlı entelektüeli, –Batıcı, milliyetçi ve hatta İslâmcı– hangi ideali benimsemiş olursa olsun, bunu bastıramıyordu."[35] İnsanın bu denli derinden istediği bir şeyi neden bastırmak istemiş olabileceği, ancak Freudcu terimlerle açıklanabilir herhalde.

Osmanlı topraklannda yaşamış bazı çağdaş Batılı yazarlann, egzotiklik arayışının beyhudeliğinin farkında olmalan, ilgi çekici bir noktadır. Bu bağlamda, Leon Cahun'dan uzunca bir alıntı yapmaya değer:

> Şark'ta yolculuk edecek rastgele birine, nc görmeyi istediğini bir sorun: Size, Kudüs'ü, Şam'ı, Lübnan'ın sedir ağaçlarını, daha da ihtiraslı ise, *Binbir Gece Masalları*'nın kenti Bağdat'ı gömek isteycceğini söylcyecektir. Ayrıca bir *saray*, birkaç *odalık*, bir kervan, palmiye ağaçları ve dönen dervişleri de [Mevlevî dervişleri] görmek isteyecektir.[36]

Cahun, bunun ardından, yanılsamalarla dolu potansiyel gezgine, doğru yolu göstermeye koyulur. Kudüs'ün, düpedüz Lourdes'un bir benzeri olduğuna işaret eder. Bugünlerde *saray*, "kaymakamlık binası"ndan daha romantik olmayan bir şeye dönüşmüş, *odalık* ise "oda hizmetçisi"nin dengi olmuştur. Kuzey Anadolu'da, Brötanya ve Normandiya'da yetişen zeytin ağaçlarından daha çok palmiye ağacı yoktur ve "Şark'ın dönen dervişleri, Fransa'nın beyaz hacılarından ne daha fazladır ne de daha ilginç." Öteki kalıplaşmış örneklere gelince: "Benim cici potansiyel gezginim, Şark'taki Hıristiyanlann *reaya* olarak adlandınldıklanna ve zalim *paşa*'lar tarafından *kırbaç*'larla yola getirildiğine inanmaktan geri durmayacaktır." Cahun, *reaya* teriminin düpedüz vergi mükellefi anlamına geldiğine ve Hindistan'da eşdeğeri olan *ryot* sözcüğüyle İngilizceye de uyarlandığına işaret eder. İmparatorluğun "Türk" karakterine gelince:

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

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

Osmanlı Devleti'nde "İnce Ayâr" ve Meşruiyet Bunalımı

Devletlerin tarihinde, hükümdar ile halk arasındaki yerleşik ilişkinin çöktüğü bunalım dönemleri vardır. Büyük Petro "İmparator" rolünü benimsediği zaman,

Rusya'da böyle bir bunalım doğmuştu.[39] Osmanlı İmparatorluğu'nda bu bunalım, II. Mahmud (1808-1839) ile başlayıp, halefleriyle devam ederek Abdülhamid döneminde doruğuna ulaştı.[40]

Osmanlı Devleti'nin çöküşüne ilişkin standart anlayış, 1683'de İkinci Viyana Kuşatması'ndan bir süre sonra başlayıp, imparatorluğun 1918'de çöküşüne kadar devam eden tek yönlü bir süreç olduğu şeklindedir. Gene de, bu teleolojik yaklaşımın modası geçmiştir. Artık imparatorluğun, 17. ve 18. yüzyıllarda, dünyadaki genel gidişin, şimdiye dek kabul edilegeldiğinden çok daha fazla parçası olduğu, pek az kuşku götürür gibi görünüyor.[41] Gelgelelim, Salzmann'ın "Osmanlı Devleti kendi merkeziyetçi siyasalarının bir kurbanı oldu" yönündeki görüşünü paylaşmıyorum.[42] Todorova'nın oldukça şaşırtıcı ifadesine de aynı şekilde tümüyle karşı çıkıyorum: "Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünleşmiş bir toplum yaratamamış olduğu kuşku götürmez; bazı Balkan tarihçilerinin anlayamadıkları nokta, bu imparatorluğun böyle bir bütünleşmeyi başarmak için hiç çaba göstermemiş olduğudur."[43] Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl ortasında gerçekleştirdiği reformlardan sonra, 18. yüzyıl sonlarına oranla daha iyi yönetilmekteydi ve daha güçlüydü; aynca, "19. yüzyıl Osmanlı reformcusu, [kendi misyonu konusunda] 18. yüzyıl reformcusuna göre hiç değilse bir ölçüde daha bilinçli ve programlıdır, en azından daha telâşlıdır."[44]

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

Gel gör ki, devlet nasıl toplumun katmanlarına daha önce hiç olmadığı dere-

cede nüfuz ediyor, halkından hiç görülmedik taleplerde bulunuyor idiyse, toplumda, Jürgen Habermas'ın "meşruiyet bunalımı" veya "meşruiyet eksikliği" adını verdiği, yepyeni gerilimler de yaratıyordu.[48] Bu meşruiyet bunalımı, Osmanlı merkezinin, kendi toplumuyla olan ilişkisiyle de sınırlı değildi. Osmanlılar uluslararası arenada da, 1856'da Kırım Savaşı'na son veren Paris Antlaşması'ndan sonra tanındığı gibi, Düvel-i Muazzama'nın kabul gören bir üyesi olarak kabul edilmek şeklinde elde ettikleri meşru hakkı, tekrar tekrar ileri sürmek zorunda kaldıklarını görüyorlardı.[49] Askerî zaaf bağlamında, diplomasi hayatî bir önem kazandı, tıpkı imparatorluğun nüfusu açısından, "ince ayâr" adını vereceğim süreç gibi.[50] İnce ayâr, Sezar *limes*'i aştığından beri imparatorluk malzemesi olarak kullanılmış, kılı kırk yararcasına yapılması gereken uyarlama, telkin, tatlı dille ikna, korkutma, pohpohlama, yasaklama, izin verme, cezalandırma ya da ödüllendirmeyi –tümü de tam dozunda– gerektiriyordu. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu gibi yapılanmalarda, devlet neredeyse sürekli bir acil durum halinde olduğu zaman, "ince ayâr" fazladan bir önem kazanır, ama aynı zamanda daha da zorlaşır. Bu durumda "ince ayâr"ın, sürekli savunmada kalan bir devletin özelliği olma olasılığının daha yüksek bulunduğunu bile ileri sürmem mümkün.[51] İlle de sevecen ve yatıştırıcı olması gerekmeyen bu süreç, kaba güç ve kan dökmeyi de gerektirebilir, ama ancak son çare olarak. "İnce ayâr"ın en önemli yönü, bunun devletin meşruiyet ideolojisini destekleyen ve devlet siyasasının topluma benimsetilmesini sağlayan bir süreç oluşudur. Meşrulaştırma, devlet siyasasını yapma süreciyle ilgilidir ve Ernest Gellner'ın söylediği gibi, "Eşyanın tabiatına nakşolunmuştur ve daimîdir."[52] Açıkçası bu şeylerin ideal durumudur. İdeal ile güncel olan arasındaki yelpaze, tarihsel kayıtlara yansıdığı şekliyle gerçekliktir. "İnce ayâr"ın hedeflediği üzere, şeylerin "daimî" ve "doğal" durumunun yaratılması, belirli temel formüllerin ve son dönem Osmanlı Devleti'nin resmî mitolojisinin (*mythomoteur*) tecessümü olarak tekrar tekrar dile getirilmesi aracılığıyla gerçekleştirilmek zorundaydı.[53]

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

Tüm toplumlarda, devletin meşrulaştırma ideolojisinin, devlet ile halkı arasında üstü kapalı bir pazarlığın sürdüğü, pek çok açıdan ise bir "tarafsız bölge" niteliği ta-

şıdığı söylenebilir. Abou el-Haj'ın belirttiği gibi: "İdeolojinin çok etkili oluşu, güvenilirliği, kısmen başlaması ve geçerlilik kazanmasında hükümdarlar ile yönetilenlerin çoğunun değilse de, asgari düzeyde bir kısmının katıldığı anlamlı bir söylemin açılışına dayanır.[55] Meşruiyet bunalımı dönemlerinde, bu pazarlık süreci yoğunlaşır. Osmanlı İmparatorluğu da buna bir istisna oluşturmadı ve II. Abdülhamid'in hüküm sürdüğü otuz üç yıl (1876-1909) kritik bir dönemdi; çünkü hem şekillenme hem parçalanma yıllarını, hem yaratıcı hem de yok edici yılları kapsıyordu. Eğitimden, demiryollarına ve askerî reforma, ziraî sulamaya, sınaî altyapının ilk mütevazı başlangıcına kadar değişen çeşitli siyasaların uzun dönemli sonuçları yüzünden şekillendirici yıllardı.[56] Bununla birlikte bu dönem, devletin artık edilgin itaat dahil, tek taraflı ilân edilen bir kurallar düzenine aktif şekilde uymayı talep etmesi nedeniyle, geleneksel toplum dokusunun büyük bölümü açısından parçalanma yıllarıydı da.[57] Aslına bakılırsa, Osmanlı gittikçe artan bir düzeyde Türk kimliği –bu kimlik her ne kadar evrenselci İslâmî terimlerle sarılıp sarmalanmış olsa bile– almaya başladıkça, Osmanlı İmparatorluğu, "millî olarak imgelenen bir topluluk"a doğru çekilmeye başlamıştı.[58] Bunun yanı sıra, devletin temel düşturlarının öncelikle İslâmî açıdan yeniden tanımlanmasıyla da, potansiyel fesatçı ve bozguncu olarak görülen, sayıları hiç de azımsanamayacak Hıristiyan unsurlar üstü örtülü bir biçimde dışlanıyordu. Bu nedenle, söz konusu yılların siyasaları, bu kadar çalkantılı olmayan dönemlerde, farklı inançlara sahip toplulukların hassas dengelerine olanak tanıyan istikrar açısından yıkıcı oldu. Gelgelelim, Osmanlı merkezinin, çeşitli siyasalarını uygulamada felç edici kısıtlamalar altında hareket etmek zorunda olduğunu da vurgulamak gerekir. Bunlardan en önemlileri, her ikisi de gitgide örtüşmeye başlayan iki olgu, malî kaynak eksikliği ile yabancı devletlerin müdahalesiydi.[59]

Kaynaklar

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

bilgi saplantısı olan bir rejimdi; bunun bir sonucu olarak, Yıldız Sarayı Arşivleri, son dönem imparatorluk arşiv koleksiyonları arasında orantısız denebilecek geniş bir yer kaplar.[60] Bunların birçoğu araştırmacılara yakın geçmişte açılan bölümlerde yer alıyor.[61] Kullandığım bazı önemli koleksiyonlar aşağıda verilmiştir:

Yıldız Esas Evrakı (*YEE*)[62]

Yıldız Sarayı belgelerinin ana koleksiyonudur. Dikkat çekici özelliği, dönemin yüksek düzey memurlarından çoğunun evrakının barındırıldığı yer olmasıdır. Bunlar tek sayfalık yorumlardan, özgün ve genel başlıklar altında toplanmış kapsamlı raporlara kadar değişmektedir.

Yıldız Sadaret Hususî Maruzat (*Y.A HUS*)

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

Yıldız Sadaret Resmî Maruzat (*Y.A RES*)

Sadrazam tarafından saraya sunulan ve padişah *irade*'lerine temel oluşturan belgeler koleksiyonudur.

Yıldız Mütenevvî Maruzat (*Y.MTV*)

Başlangıçta bu koleksiyonun askerî sorunlarla ilgili olması düşünülmüşse de, Yıldız arşivinin muhtemelen en zengin koleksiyonlarından biridir ve çok çeşitli başlıklarda geniş bilgi içerir. Bunlar arasında, dinsel anlaşmazlıklar, kabile ayaklanmaları, önemli mevki sahibi yabancılara verilen nişanlar, yabancı devletlerin Müslüman uyrukları hakkındaki polis raporları vb. ile ilgili örnekler yer alır.

Yıldız Perakende Gazeteler

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

Kitap

Bu kitap iki kısımdan oluşuyor. İlkinde, imparatorluk içinde meşrulaştırma siyasalarına getirilen yeni vurgulamalar süreci ele alınırken, ikincisinde, dışarıda istenen imgeyi yaratma çabaları inceleniyor.

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

İkinci bölümde, Abdülhamid döneminde devletin topluma, o zamana kadar görülmemiş bir derecede nüfuz etmesi ve buna yönelik Habermas'cı söylemle, "meşruiyet açığını" kapatmaya yönelik yeni resmî ideoloji üretme süreci incelenmektedir.[64] Bu süreç içinde resmî ideoloji olarak dinin yeniden yorumlanması, Hanefî mezhebinin "resmî inanç" (*mezheb-i resmiyye*) biçiminde öne çıkmasına neden oldu. Aynca, bütün Müslümanlann Halifesi (dünya çapında İslâmî önderlik iddiası) ve Hicaz'daki kutsal mekânların koruyucusu sıfatıyla, padişahın konumunun yeni bir içerik kazanmasını sağladı. İleride gösterileceği gibi tüm bunlar, devlet ideolojisinin laik temelinin, İslâmî kelime dağarcığı ve ideolojik araçlann kullanımı aracılığıyla kurulmasından başka bir şey değildi. Önceki yüzyıllarda, (16. yüzyıldaki Osmanlı-Safavî savaşlarında vurgulanan dönemlerle birlikte) padişahın Halife olarak konumu az çok kabul gören bir durumdu. Bununla birlikte, Abdülhamid hükümranlığına gelindiğinde, o zamana değin görülmedik bir yoğunlukla yönetme ve denetleme arzusu, merkezin rolünün sürekli olarak yeniden tanımlandığı bir duruma yol açtı.[65]

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

Dördüncü bölüm, Abdülhamid döneminde devletin eğitim siyasalarına ayrılmıştır. Vurgunun orta ve yüksek okullardaki seçkinlerin üzerinde olduğu Tanzimat döneminin tersine, Abdülhamid dönemi öncelikle ilköğretimi vurguluyordu. Dönemin bir başka özelliği de, müfredattaki "İslâmî" kapsamın gittikçe daha çok vurgulanmasıydı. Belgeler, Abdülhamid rejiminin, zararlı Batılı etkiler olarak gördüğü unsurları, eğitim sisteminden ayıklamaya çalıştığını gösteriyor.

Beşinci bölüm, aynı zamanda örnek de oluşturan bir düşman üzerinde odaklanıyor: Misyonerlik. 19. yüzyıl son bulurken misyonerlik, Batı'nın fiziksel olduğu kadar ahlâkî üstünlük iddiasının da en önemli özelliklerinden birine dönüşmüştü. Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu, kendisini misyonerlik

karşıtı mücadelenin ön cephesinde buldu. Gene de devlet seçkinleri, kendilerini misyoner tehdidine karşı savunmanın tek yolunun, onunkine benzer taktikler benimsemek olduğunu çok iyi biliyordu.

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

Yedinci bölümde, arzulanan imgeyi sunmak için gösterilen etkin çabalar ele alınmaktadır. "Uygar devletler kulübü" üyelerinin katıldığı tüm kongre ve konferanslarda temsil edilmek, Bâb-ı Âli'nin hayatî kaygılarından birini oluşturuyordu. Bâb-ı Âli, tüm büyük dünya fuarlarında temsil edilmeye özen gösteriyordu. Bu yüzdendir ki, Abdülhamid çağında Osmanlı devlet adamları, *temsil edilme* aracılığıyla elde edilebilecek olan meşruiyet meselesine önem vermişlerdi.[66] Abdülhamid'in, Edward Said'in şu sözlerine katılacağı neredeyse kesindir: "Bu mücadele [imparatorluk için] (...) yalnız askerler ve toplara ilişkin değil, aynı zamanda fikirler, biçimler, imgeler ve imgelemeler ile ilgiliydi."[67] Bunun yanı sıra Abdülhamid rejimi, "biz de sizin gibiyiz" imajını Avrupa'da oluşturmanın peşindeydi. Tıpkı Kayzer, Avusturya İmparatoru ve Çar gibi, Abdülhamid de bir otokrat idi. 1905'de Rusya'nın Japonya tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından, "Padişahın subayları eski düşmanı Rusya'nın yenilgisi dolayısıyla kendisini kutladıkları zaman, bu sonucu kesinlikle kutlanacak bir şey olarak görmediğini, çünkü yalnızca kendisinin ve Çar'ın Avrupa'daki otokrat hükümdarlar olduklarını, bu anlamda Çar'ın yenilgisinin otokrasi ilkesine bir darbe anlamına geldiği yanıtını vermişti."[68]

I

"PADİŞAHIM ÇOK YAŞA!" ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE SEMBOLİZM VE İKTİDAR

Yamada Torajiro konuklarını daima Cuma selamlığına götürmeye özen gösterirdi. 1890'larda Japonların İstanbul'a gelmesi ender rastlanan bir durumdu ve Torajiro, kentin uzun dönemli tek Japon sakini idi. Pırıl pırıl bir Mayıs sabahı, Yamada ve konukları, Saray'a doğru ilerleyerek yerlerini alan Arnavut Suvari Birliği'nin görünümü karşısında büyülenmişlerdi. Bando, Hamidiye Marşı'nı çalarken, güneş mızraklarını parıldatıyordu. Ardından gösterişli üniformaları içinde muhteşem Arap atlarına binmiş Hassa Alayı geldi. Son olarak, valide sultan ile kadın efendinin landolarıyla birlikte, padişah da landosuyla saraydan çıkarak camiye doğru ilerledi. Müezzin tiz sesiyle ezan okumaya başlayınca, padişah arabasından indi ve tüm birlikleri bir ağızdan haykırdı. Konuğu Yamada'ya ne diye bağırdıklarını sorduğunda, şu yanıtı aldı: "Padişahım Çok Yaşa!" diye bağırıyorlar, tıpkı imparatorumuzun önünde "Tenno Heika Banzai!" diye bağırdığımız gibi.[1]

Devletlerarası Rekabette Merasim

Yamada ve konuklarının, Cuma selamlığını doğru bir şekilde "okumaları" bir rastlantı değildir. 19. yüzyıl, St. James Sarayı'ndan Meiji Sarayı'na dek tam anlamıyla standartlaştırılmış merasimler dönemiydi.[2] Japon ziyaretçilerin tanık oldukları sahne, ihtişam ve gösterişin devletler arasında bir rekabet biçimine dönüştüğü

bir dünya bağlamında, Saltanat ve Hilâfet'in simgesel dilinin yeniden canlandırılışından başka bir şey değildi. Bu, Osmanlı ve Japonya gibi ön sırada yer alamayan devletler açısından özellikle önem taşıyordu. John Elliot'un, IV. Philip dönemi İspanya'sına ilişkin tartışmasında, mizahî bir yaklaşımla dile getirdiği gibi: "Bu, siyasal imaj ve propaganda dünyasında işleyen bir çeşit Avis Prensibi gibidir sanki: Ancak ikinci gelenler, daha sıkı çalışırlar."[3]

Aslına bakılırsa Osmanlılar, Avusturyalılar, Ruslar ve Japonlar arasında, imparator kültünü bağdaştıran pek çok ortak tema vardır. I. Nikola'dan (1825-1855) itibaren Rus çarları, resmî Ortodoksluğun tümüyle kamusal bir işlev üstlenerek hizmet ettiği "Rus mitleri sentezi"ni kullanmak suretiyle, halklarıyla doğrudan bir bağlantı kurmaya çalıştılar.[4] II. Abdülhamid'in resmî İslâm'a bakış tarzı da, tamamıyla buydu. Nasıl I. Nikola ve III. Aleksandr "kutsanmış çar" imgesi yarattılarsa, Abdülhamid de fiilen aynı unvanı, yani *zat-ı akdes-i hümayûn* unvanını, seleflerinin hepsinden daha çok benimsemişti. Diğer taraftan "Kutsal Rus Toprağı" ya da "Kutsal Tyrol Toprağı" terimleri, *ism-i mukaddes-i devlet-i âliyye* (Yüce devletin kutsal adı) terimine apaçık denk düşüyordu.[5]

Gerek Rus, gerek Osmanlı örneklerinde, halkla doğrudan bir kutsallık bağı oluşturmak yoluyla, siyasal partiler ve parlamentolar gibi elverişsiz aracılardan uzak durabilme umudu besleniyordu. Özellikle Meiji devlet adamlan, bir yandan siyasal partilerin kaçınılmaz doğuşunu hazırlayıp, diğer yandan da bu siyasal etkinliği imparatora "sadakatsizlik" olarak karalamaları, Carol Gluck'un "siyasetin doğallıktan uzaklaştırılması" olarak adlandırdığı sürecin yaşandığı 1880'ler ile 1890'lann Meiji dönemi Japonya'sında güdülen böyle bir amaca uygun düşüyordu.[6] Japon, Rus ve Osmanlı örneklerindeki temel fark, Japon deneyiminde dinin görece önemsiz bir rol oynamasıydı. Gene de, "imparator ideolojisi"nde (*tennosei* ideoloji) unsurların "sürekli tekrarlanması"nda, imparatorun şahsına neredeyse düşünülmeksizin sadakati odaklama çabası, Rus ve Osmanlı örnekleriyle son derece benzerlik gösteriyordu.[7]

Avusturya örneğinde, Habsburg Hanedanı'nı kuşatan mitoloji, devletin resmî sembolizminin özü olmakla birlikte, 1867'den sonra anayasal bir devletle bir arada yaşadı.[8] Milliyetçiliğin meydan okumasına karşı koymanın yollarından biri, özellikle Viyana Üniversitesi'nde öğrenim görmeye gelen, Avusturyalı olmayan uyruklara öğretmek için resmî bir "Anavatan tarihi" (*vaterlandische geschichte*) yaratmak yoluyla, "İmparatorluk Anavatanı"na bir çeşit mensubiyet duygusu aşılamaya çalışmaktı.[9]

Bu durum, Osmanlı Devleti ile imparatorluklarını meşrulaştırmaya çalışan çağdaşları arasındaki farkları yadsımak anlamına gelmez. Rusya, Avusturya, Ja-

ponya ve Prusya/Almanya, hepsi de yüzyılın dönümünde temsili siyasete benzer bir yapıya sahipti. Osmanlı parlamentosu ise, 1876'daki başlangıç günlerinde fazla canlı bir beden olmamasına karşın, 1909'da yeniden hayata dönünceye dek, Abdülhamid istibdadının sonunu beklemek zorunda kaldı. II. Abdülhamid, ona yakıştırılan "Korkunç Türk" veya "Kızıl Sultan" sıfatlanna rağmen, modern bir monark gibi davranmaya çalışırken, kendi halkından ve tüm dünyadan kopuk yaşamak gibi kendi yarattığı bir handikaptan çekmişti. Aşağıda uluslararası arenadaki bu kopukluğun üstesinden gelmek için yapılan bir artçı savaşın öyküsü anlatılacaktır.

Abdülhamid İdeolojisinde Anlam Düzeyleri

Sultan II. Abdülhamid, Yıldız Sarayı'nın yüksek duvarlannın ardına çekildiği ölçüde büyük bir efsane haline geldi. Gene de, halkıyla arasına bu mesafe koyma süreci, devlet gücüne ilişkin kendi kavrayışının özünde tam bir çelişki yarattı. Abdülhamid rejimi bir yandan Osmanlı toplumunun gündelik yaşamına sürekli daha fazla nüfuz etmeye çalışıyor –üstelik Osmanlı sistemi hükümdarın kişisel görünürlüğünü daima vurgulamıştı–, öte yandan da sultanın güvenlik saplantısı, onun sarayın duvarları dışında çok ender olarak görünmesine yol açıyordu. Bu, onun "pasif bir Halife" olduğuna dair yoğun eleştirilere uğramasına neden oldu. Bunun bir sonucu olarak, padişah efsanesi, onun gücünü ve her yerde hazır ve nâzır oluşunu aralıksız biçimde hatırlatacak bir simgeler sistemi aracılığı ile halkına "yönlendirildi".

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

Bu nedenle onun halkıyla ve dış dünyayla olan iletişimi, bir simgeler dünyası aracılığıyla gerçekleştirilmek zorundaydı. Bunlar neredeyse tümüyle İslâmî motiflere dayanıyordu: "Müslüman Osmanlıların hem üst hem de alt sınıfları seferber edebilen duygusal titreşimi İslâmdan alabiliyorlardı. Rum ve Sırpların millî

simgeleriyle rekabet edebilen simgeler dağarcığını sağlayacak olan kaynak, İslâmdı."[12]

Simgeler aracılığıyla girişilen bu rekabet sürecinde, "mesajın özü"nün geniş çapta halka ulaşması hayatî bir sorundu. Bu bağlamda, Carol Gluck'un Meiji Japonya'sındaki çok benzer bir çabaya ilişkin araştırması geniş bir alıntıyı hak etmektedir:

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

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

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

Seçkinlerin Entelektüel Şartlanması

Bu zihniyetle aşılanan ve bunu işlerliği olan siyasalara dönüştürmesi beklenen kişiler kimlerdi? Tipik bir son dönem Osmanlı bürokrat-devlet adamının, Haliç'e bakan bürosunda otururken aldığı kararların temelini oluşturan bilgiler neler-

di? Öncelikle bu insan, daha çok küçük yaşlardan itibaren İslâm ideolojisiyle doldurulan bir kişiydi. Bununla birlikte. hemen ardından, oldukça dağınık bir şekilde bile olsa, Aydınlanma düşüncelerine de açıktı.[16] Son dönem Osmanlı devlet adamının saplantı noktasına varan temel meşguliyeti *devleti kurtarmak* idi. Bu ana amaç, farklı yollardan ve vurgularla bir dizi çözüm üzerinde değişmiş olarak, çeşitli devlet adamlan tarafından dile getirilir. Diğer yandan Osmanlı devlet adamının düşünceleri üzerindeki önemli bir etki, son dönem Osmanlı-İslâmî devlet yönetiminde bir çeşit mihenk taşı oluşturan İbn Haldun'dur.[17] Bu noktada çok iyi bir örnek, genellikle tutucu olarak kabul edilmekle beraber, 19. yüzyıl "bilimsel tarihi"nden etkilenen ilk önemli tarihçi olan, bir son dönem Osmanlı devlet adamı-tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa'dır.[18]

Ahmed Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin bir kesimini tercüme etmişti; burada İbn Haldun'a "hikâye edileni ancak bir ölçüye kadar kanıtlamayı ve gözden geçirmeyi bilen" bir tarihçi olarak saygı gösterir.[19] İbn Haldun'un, insanın ancak zorlayıcı bir yetkeyle denetim altında tutulabilecek bir vahşi olduğuna ilişkin görüşü ile bu yetkeyi oluşturacak gerekli doğaya (*asabiyya*), ancak bazı halkların sahip olduğu şeklindeki görüşü, Osmanlı hanedanının hükümranlığını meşrulaştırmaya kısmen hizmet etti.[20] Cevdet Paşa, şeriat kurallarının *Mecelle* biçimini alan kodifikasyonunun da sorumlusudur. *Mecelle*, Osmanlı İmparatorluğu'nun halef devletlerinde medenî kanunun bazı yönlerinin temelini oluşturmaya bugün bile devam etmektedir.[21]

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

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

> Fransız İmparatoru III. Napolyon, İtalya mes'elesinden dolayı Avusturya ile muharebe etdiği sırada bir *'Nationalité'*, kavmiyyet mes'elesi meydana koydu. (...) Bu ise bunca yıllardan berü mer'î olan hukuk-ı hükûmete dokundu (...) öteden berü isyana kıyam eden kavimler hakkında hükûmetleri kuvve-i cebriye i'mâ-

liyle âsileri taht-ı itaate getürmeğe hakk u salâhiyetleri olduğu halde, Napolyon bu kaideyi hedm ile yeni bir ka'ide çıkardı. "Ve madem ki Avusturya yedinde bulunan İtalyanlar anı istemiyorlar, o dahi anlardan kefî-i yed eylemelidir" dedi.[24]

Paşa, İngiltere'nin bu ilkeyi onaylamakla birlikte, Rusya'nın kesinlikle reddetmiş olduğunu belirterek sözünü sürdürüyordu. Bu, İtalya'nın birleşmesine yol açmıştı. Bununla birlikte, İtalya'dan birleşmiş bir Almanya ile intikam alındı ve şerir Napoleon, lâyığını buldu.[25] Ahmed Cevdet'in çağdaşı olan Süleyman Hüsnü Paşa da, kendisinin "Avrupa'nın tüm milliyetleri, dilleri ve dinleri birleştirme siyasası" adını verdiği şeyden esinlenmişti. Gelgelelim, "Şeriat buna imkân verseydi bile, (imparatorluğun) mevcut koşullan izin vermezdi..." demeyi de ihmal etmiyordu.[26]

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

Genel olarak söylersek, Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktidar simgeleri dört kategoriye ayrılabilir. Üçü padişah ve sarayıyla ilgilidir. Her şeyden önce, Osmanlı Devleti'nin şânı ve kudretini doğrudan yansıtan kamusal binalardaki armalar, resmî müzik, törenler ve kamusal işler gibi, padişah/halifenin kişiliğinin kudsiyeti ile bağlantılı simgeler vardır. İkinci sırada nişanlar, özel olarak ihsan edilmiş *Kur'an* nüshaları, imparatorluk sancağı ve öteki törensel ziynetler gibi, imparatorluğun cömertliğinin daha özgül ve kişisel tezahürleri gelir. Üçüncüsü, saraydaki İslâmın önde gelen isimlerine ait olduğu öne sürülen hat örnekleri ya da benzer önemde başka malzemeler gibi, dinsel açıdan simgesel maddelerdir.

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

Kamusal Sembolizm ve Tezahürleri

II. Abdülhamid'den hemen önceki selefleri, kamusal yerlerde kral portrelerinin sergilenmesi şeklindeki Avrupa uygulamasını benimsemek yoluyla, "modern" hükümdarlar olarak görünmek uğruna çok çaba harcamışlardı. Bu uygulamayı başlatan II. Mahmud olmuştu. Çeşitli tarikat şeyhleri, onun portrelerini hükûmet dairelerine ve diğer kamusal yerlere asılmalanndan kutsadılar ve bir muhafız bölüğü önlerinden geçerken yirmi bir pâre top atışı yapıldı. Bu uygulama, Abdülmecid (1839-1861) ile Abdülaziz (1861-1876) döneminde de sürdürülen bir gelenek halini aldı.[28] Yine 1850'de, "Sultan Abdülmecid'in üç büyük portresi Mısır'a geldi (...) ve büyük bir geçit resmi ile kentte (Kahire'de) dolaştınldı." Portreler bundan sonra büyük bir debdebe ile kalede sergilendi.[29]

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

Görünüşte, Ortodoks İslâmın put kıncılık gösterisi içinde, Abdülhamid, hükümdann imgesini, aynı amaca hizmet eden *Padişahım çok yaşa!* ibaresinin tek biçimli olarak işlendiği sancaklarla ikame etti.[31] Askerler ve siviller tarafından dile getirilen bu sözler, hükümdara bağlılığı göstermenin çok eskiden beri alışılmış yoluydu. Bununla birlikte, törensel gösteriler de gittikçe artan uluslararası rekabet sürecinin bir parçası olarak daha çok standartlaşarak, Britanya İmparatorluğu'ndaki *Kraliçe çok yaşa!* ya da Japonya'daki *Tenno heika banzai!* sözlerine çok benzemeye başlamıştı.[32] Sözlü ifadeler, bir muhalefet simgesi de olabiliyordu. Padişaha karşı Jön Türk muhalefeti, bu sözleri dile getirmek konusunda olumsuz bir tutum almıştı: Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne talebeleri, kamusal olaylarda bu sözleri bağırmayı reddetmiş veya yalnızca mınldanarak söylemeyi tercih etmişlerdi.[33]

Suiskaste uğrama (1905'de bir girişim olduğuna göre, hiç de yersiz olmayan) korkusuna karşın, Abdülhamid, hükümdann kendisini halka gösterdiği bir tören olarak cuma selâmlığı âdetini sürdürdü. 19. yüzyılda, cuma selâmlıklan, Avrupa örneklerinden esinlenerek, yeni bir törensel gösteriş kazandı.

Diğer taraftan hükümdann modern bir kamusal kişilik olmasına yönelik bu

değişikliğin fiziksel tezahürü, 19. yüzyıl cami mimarîsi idi. Klasik Osmanlı camii, ana binaya daha bir dindışı görünüş kazandıran törensel kamu alanı olarak işlev görecek iki katlı bir yapı eklenmek yoluyla, Avrupaî törensel protokol kullanımına uygun hale getirildi. Aptullah Kuran, selâtin camilerinde padişahın kişisel ibadet odası (*hünkâr mahfeli*) olarak adlandınlan bölümün boyutlannda 18. yüzyıldan itibaren büyük bir artış olduğuna işaret eder: "Padişahın ibadet platformunun veya locasının görünümü ve evrimi, mimarînin önkoşullannın ötesine geçti. (...) Bir gösteriş ve debdebe aracı olarak doğdu."[34] Abdülhamid'in kendi camii olan Yıldız Camii'nin, fiilen ibadet alanına üstün gelen törensel mekânının da eşi benzeri görülmemiş bir büyüme göstererek "Osmanlı mimarî geleneğini topyekûn yıktığı" söylenir.[35]

Cuma selâmlığı ya da sadece *selâmlık*, padişah alayının, göz kamaştıncı üniformaları içindeki Arnavut kökenli muhafız birliği (silahşoran-ı hassa) eşliğinde Yıldız Sarayı'ndan büyük bir debdebe ile ayrılarak Yıldız Camii'ne yönelmesiyle başlardı. Burada, namazın eda edilmesinden sonra, özel memurlar halktan arzuhaller toplardı.[36] Anlaşılan cuma selâmlığı turistler için bir çekim merkezi de oluşturuyordu, çünkü çağdaş anlatılardan biri, İngiliz, Amerikan ya da Almanların arabalarının "selâmlık törenini izlemek üzere Yıldız yokuşunda uzun bir kuyruk oluşturduğunu" betimler.[37] Yabancı konuklar için bir çeşit platform kuruluyor, buradan törenleri izleyip, padişahı selâmlamalarına izin veriliyordu. Aynca elleriyle herhangi bir ani hareket yapmamalan konusunda uyarılıyorlardı; çünkü bu, muhafızlar tarafından bir suikast girişimi olarak anlaşılabilir ve onlar da bu doğrultuda tepki gösterebilirlerdi.[38]

Sık sık gelen izleyicilerden birisi de, selâmlık törenini olağanüstü ayrıntılı betimlemesi nedeniyle özellikle ilginç olan Yamada Torajiro idi. Yamada, padişahın dört atlı arabasıyla camiye geldiğine, ama dönüşte basit bir *calechee* (bir çeşit hafif, atlı araba –ç.n.) binerek, dizginleri de kendisinin ele aldığına dikkati çekiyordu. Hanedanın erkek üyeleri, saray erkânı, önde gelen bürokratlar, yüksek rütbeli zabitler, bu sırayla onun ardında sıralanıyorlardı. Bu, hükümdarın devletin dizginlerini elinde tutmasının simgesel bir temsili olarak kabul edilebilirdi pekâlâ. Torajiro, bundan başka "valide sultan" ile "kadın efendi"nin tören alayına katılarak padişaha camiye kadar eşlik ettiğini, ama kadınlann Cuma namazına katılmadığını İslâmî geleneklere uygun olarak arabalannda kaldığını belirtir. Gelgelelim, avluda bulunan kadınlar bile, İslâmî uygulamadan sapma anlamına geliyordu. Yamada günlüğüne, törenin "artık sendelemeye başlamış muazzam bir imparatorluğun eski şânını yansıtması nedeniyle" son derece etkileyici olduğunu yazmıştı.[39]

Bir seferinde selâmlık, padişahın kişisel yürekliliğini göstermesi için fırsat

oluşturdu. 1905'deki törende bir bomba patlamış ve tören alayında son anda yapılan beklenmedik bir değişikliğin sonucunda padişah yaralanmadan kurtulmuştu:

> "Toz ve kan etrafa dağılınca genel bir panik çıktı. Padişah ellerini kaldırdı ve boğuk sesiyle bağırdı: 'Telaş etmeyin!' Bundan sonra arabasına bindi, dizginleri aldı ve hep bir ağızdan 'Yaşa!' diye bağıran yabancı konukların önünden geçip gitti."[40]

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

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

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

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

İstanbul'da Kumkapı semtinde 1895'de yaşanan Ermeni katliamlarından pek de uzak bir tarih olmayan 1890'lann sonunu anlattığına göre, bir Ermeni olarak Mintzuri'nin bu derecelendirmeye daha duyarlı olması da mümkündür.[43] Betimlediği Türklerin, hanedanın kurucusu Osman Gazi'nin efsanevî babası Ertuğrul

Gazi'nin adıyla anılan alay olduğu neredeyse kesin gibidir. Bu alayın askerleri, Osmanlı Türklerinin mitik kökeni olan Söğüd'den özel olarak seçilirlerdi.[44]

Mintzuri, küçük bir çocukken padişahın Mekke ve Medine'ye gönderdiği armağanlardan oluşan *sürre alayı*'nın yola çıkışından nasıl etkilendiğini de kaydeder. Kutsal Kentler'e gönderilen bu armağanlar, Halife'nin İslâm'ın en kutsal kalesine yönelik himayesinin simgesel bir ifadesiydi. Zengin nakışlı örtülerle süslenmiş develer törensel ihsanları taşıyarak İstanbul sokaklarından ağır ağır ilerlerdi. Bu da son derece ihtişamlı bir tören vesilesiydi ve Mintzuri de, bir tören bandosunun Hamidiye Marşı'nı çalarak sokaklardan geçişini anlatmaktadır.[45]

Abdülhamid'in, devlet ileri gelenlerinin yanına yaklaşmasına izin verdiği ender fırsatlardan biri de, her yıl Ramazan bayramında yapılan etek öpme merasimi idi. Saray görevlilerinden biri tarafından yazılan anılardan, bu törenin nasıl yürüdüğüne ilişkin çok ilginç ayrıntılar elde ediyoruz:

> "Yaver-i padişahîler iki yanında dikilirken, altın nakışlı mendillerini tutarlardı. Bu törende gerçekte etek öpmekten çok, her bir önde gelen grup geçtikçe, bir *biat* (teslimiyet, boyun eğme) işareti olarak mendillerden birini öper ve başına koyardı. Padişah, sadece ulemanın selâmını almak için ayağa kalkardı."[46]

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

Bu kamusal törenlerin çoğunda, yeni ve eskinin, İslâmî ve Batılı geleneklerin önemli bir karışımı söz konusuydu. Selâmlık, İslâmî gelenek ile Batı tarzı protokolün iç içe geçtiği, önde gelen yabancılar ile saraylı kadınların aynı tören mekânında yer aldığı bir olaydı. *Sürre alayı*'na Batılı marşları çalan bir askerî bando eşlik ediyor, *biat* töreninde ise değişen giyim kuşam tarzı görülüyordu.

Resmî İkonografi

Gelgelelim, bu olaylar kuralı bozmayan istisnalar olarak kalıyordu. Abdülhamid, simgeler ve resmî ikonografi bildirilerini Yıldız Sarayı'ndaki inziva köşesinden de pekâlâ yapabiliyordu. 19. yüzyıl sonlarında iktidar ve törensellik üzerindeki yenilenmiş vurgunun en çarpıcı simgelerinden biri hanedan armalanıydı.

Devlet-i Âliyye, Osmanlı Hanedanı'nın armasıyla (*Arma-i Osmanî*) simgeleniyordu. Armanın tasarımı, II. Mahmud tarafından bir İtalyan sanatçıya yaptırılmıştı. II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtına çıktığı döneme gelindiğinde, Osmanlı resmî sembolizminin o denli yerleşik bir parçasına dönüşmüştü ki, padişah 1905'de, anlaşılan tersim edilişinde tekbiçimlilik olmamasına canı sıkılıp, arma içeriğinin ayrıntılı bir betimlemesini istediği zaman, resmî olarak yetkili bir versiyonunun hemen bulunamaması nedeniyle bürokrasi çok zor durumda kalmıştı. Sonunda uzun aramalar ardından bulunarak, içeriği betimlendi.[47]

Ayrıntılı bir layiha ile padişaha, Osmanlı armasının, silahlar ve öteki simgesel nesneler gibi, gerek yeni ve eski, gerek Türk ve İslâmî motiflerden oluştuğu bildirildi. Kalkandaki ana motif, "Padişahların yüce tâcı" idi, onun üstünde tahtaki hükümdarın *tuğra*'sı bulunuyordu. Bunun yanında, biri İslâmî yasayı, yani *Şeriat*'ı, diğeri de öteki modern yasaları (*ahkâm-i şer'iye ve nizamiyeyi câmi kitab*) simgeleyen iki kalın cilt bulunuyordu. Bunların altında adaleti simgeleyen bir terazi vardı. Ana motif, eskinin yeniyi dengelediği simgesel silahlarla kuşatılmaktaydı: Ok ile süngülü piyade tüfeği, eski tarz ağızdan dolma top, modern bir sahra topu, geleneksel bir pala, modern bir süvari kılıcı, vb. Arma-i Osmanî'de aynca, devletin yüce merhametini temsil eden çiçek açan güller ve günlükle dolu bir vazo gibi geleneksel İslâmî-Osmanlı simgeleri de bulunuyordu. Tasarımın tamamının sağ yanında bir kırmızı sancak, sol yanında da yeşil Sancak-ı Şerîf vardı; bunlar Osmanlı saltanatını olduğu kadar, hilâfetin evrensel İslâmî doğasını da simgeliyordu. Tasarımın en alt kesiminde, Osmanlı nişanlarının tam dizisi bulunuyordu. Dolayısıyla, Osmanlı devlet armasının ana temaları, eski ve yeninin, geleneksel ve modernin çevresinde dönüyordu.[48]

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

Geçmişin simgelerini kullanmak yoluyla bugünü meşrulaştırmak yönündeki benzer bir çaba, devlet yıllıklarında (*salname*) Osmanlı soyağacına verilen seçkin yerde de gözlenebilir. 1885'de Bursa vilâyeti için hazırlanan salnamede, Osmanlı hanedanının kökleri, efsanevî Oğuz aşiretine ve buradan da Nuh yoluyla Âdem ile Havva'ya dek geriye götürülür. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın, hanedanın kurucusu Osman'ı nasıl koruduğuna ilişkin resmî hanedan efsanesi, Osmanoğullan'nın "uzmanların araştırmasına göre, dünyanın en eski hanedanlarından biri olduğu ve sonsuza dek süreceği" iddiasıyla, başından sonuna dek hikâye edilir.[50] Böylesi aşikâr resmî kurgu İslâmî saray kasidelerinin kadim bir geleneğidir ama, burada ilginç olan nokta, bu anlatının, bürokratik modernizasyonun bir ürünü olan ve çeşitli nâzırların isimleri, tarımsal üretim ve bölgenin temel coğrafî özellikleri gibi dünyevî verileri ortaya koyan bir devlet yıllığında yer almasıdır. Bu efsanevî soyağacının dahil edilmesi, Woodhead'in, Oğuz aşireti soyunun "ve 15. yüzyılda özellikle popüler olan kurgusal soyağacının", 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde "büyük ölçüde çürütüldüğü" şeklindeki sözleri hatırlanırsa, daha da ilginç hale geliyor.[51] Rivayete dayalı uydurma soyağaçlarının, Osmanlı Devleti'nin büsbütün zayıf göründüğü 19. yüzyılda geri getirilmesine gerek duyulması gerçeği önemlidir. Bu durumda amaç, Osmanlı hanedanının hükümranlığının, bu devletin sürekli ve kaçınılmaz bir özelliği olduğunu vurgulamaktı.

Salnameler, kendi başlarına Osmanlı kuruluş efsanesinin "pompalanışının" bir tezahürüdür. Devlet salnameleri 1846'da yayımlanmaya başlamasına karşın, bunlarda Osmanlı padişahlarının soyağacı 1853'e (H. 1270) kadar yer almayacaktı.[52] Bunun ardından kaybolur, ama 1868'de (H. 1285) yeniden belirir. Abdülhamid döneminde soyağacı, içindekiler bölümünde beşinci sıradan üçüncü sıraya yükselir. Her bir padişah dönemindeki bireysel kayıtlar da, hatırı sayılır ölçüde genişletilir, böylece eski ciltler, doğum ve ölüm tarihleri gibi yalnızca temel verileri sunarken, Abdülhamid dönemindekiler çok daha ayrıntılı hale gelir.[53]

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

2 Temmuz 1889'da, Dahiliye Nezareti, İstanbul'un Beyoğlu semtinde, Moskova'da basılmış "Bizans imparatorlan ve Rus çarlannın yan yana tasvirlerini taşıyan" bazı "levhalann" ele geçirildiğini bildirmekteydi. Bu levhalar, "bazı muzır malumatı havi bir tarih kitabı" ile birlikte İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikliği'ne dağıtılmış olduğu için nâzının dikkatine sunulmuştu.[55]

Bu olay, Rus çarlannın, Osmanlı topraklarındaki tüm Rum Ortodoks uyruklulann hâmisi olduklan iddiasının ve kendileri "Bizans imparatorlannın torunlan" iken, Moskova'nın da "Üçüncü Roma" olduğu şeklindeki düşüncelerine ilişkin imalarının, Osmanlı yetkililerince çok iyi anlaşılmış olduğunun çarpıcı bir kanıtını oluşturur. Bu olay, 1883'de tahta oturan III. Aleksander'ın çarlık döneminde ortaya çıkmıştı. Aynı zamanda çarlığın mistik doğasını da vurgulamış olan Aleksander'ın (Petersburg'dan çok) Moskova merkezli devlet sembolizmiyle tümüyle örtüşmekteydi.[56]

Osmanlı resmî mitolojisi, Osmanlı padişahlannın Roma ve Bizans'ın halefleri olarak konumunu vurguladığı için, Bizanslı geçmiş hassas bir konuydu.[57] 1453'deki fetihten sonra, Osmanlı imparatorluk geleneği kendini kanıtladı. Gülru Necipoğlu, Topkapı Sarayı'nın kasıtlı olarak Bizans akropolisinin üzerine inşa edildiğini göstermiştir.[58] Fletcher'ın da vurguladığı gibi, "Kentin kendisi Roma imparatorluk geleneğinin meşruiyetinin bir simgesiydi, öyle ki Osmanlı hükümdan (...) artık kendisini Sezar'ın simgeleriyle donatmaktaydı."[59] Fetihten sonra camiye dönüştürülen ve Osmanlı sultanı I. Selim'in 1519'da hilâfet kaftanını giymesine sahne oluşturan Ayasofya Katedrali, özellikle önem taşıyordu. Abdülhamid, hilâfet mekânı olarak bu camiye özel bir önem verecekti.[60]

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

Aslına bakılırsa İstanbul, Osmanlı padişahlannın meşruiyetini pekiştirmeyi amaçlayan sembolizmde daima merkezî bir konum işgal etmişti. Gülru Necipoğlu, yeni tahta çıkan bir padişahın, atalannın İstanbul'daki türbelerine yaptığı törensel yürüyüşün bile, onun meşruiyetini ilân etmenin bir aracı olduğunu göstermiştir: "Ölen padişahlann halefleri tarafından inşa ettirilen bu türbeler, mağrur bir soyun kesintisiz devamlılığını vurgulamak yoluyla, Osmanlı hanedanının meşruiyetini ilân etmekteydi."[62]

İstanbul'da türbelerin, Ayasofya'nın ve Peygamber'in Kutsal Emanetleri'nin varlığı, kentin sembolizmine katkıda bulunuyordu. 19. yüzyılın muhtemelen en büyük devlet adamı olan Reşid Paşa, "devletin üç temeli" (*üç rükn-ü devlet*) İs-

lâm, saltanat ve hilâfet olarak belirler; her üçü de Mekke ve Medine ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul'u koruyan Osmanoğulları tarafından sürdürülmekteydi.[63]

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

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

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

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

Bu mesajın bir örneği, Bağdat Valisi tarafından bildirilen, vilayetteki Hindiy-ye Barajı kıyısına dikilecek dikilitaşın kitabesidir. Bu türün oldukça tipik bir örneğini oluşturan dikilitaş, şu ibareyi taşıyordu: "Halifenin kutsal adına ve Onun sonsuz iktidanna bir ziynet olsun diye." Vali, muhtemelen Türkçe olması gereken genel bir iktidar ifadesinden çok, hedef izleyicisinin yerel halk olduğunu gösterecek şekilde, metnin dilini Arapça olarak belirlemişti.[69]

Şerif Mardin, "Anadolu'da bir imparatorluk isminin yaygın kabulünün, II. Abdülhamid dönemini simgelediğine" dikkati çekmiştir.[70] Abdülhamid'in buradaki çabalan, 19. yüzyılda Rus çarlannın Ortodoksluğu kullanarak halklanyla doğrudan gönül birliği kurmaya yönelik çabalanna çok benzemektedir.[71]

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

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

Aynı şekilde, Osmanlı Hanedanı'nın efsanevî iki padişahı olan ve Bursa'ya defnedilen Osman Gazi ile oğlu Orhan Gazi'nin türbelerinin restorasyonu için de hiçbir masraftan kaçınılmamıştı.[75] Bursa, sık sık "Saltanatın beşiği" (*mehd-i zuhur-u saltanat*) gibi özel onurlara mazhar olan bir kent idi.[76] Aslına bakılırsa, Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin "yaradılış efsanesi" üzerine hiç görülmedik bir şekilde yoğunlaştıkça, Osmanlı Hanedanı'nın tarihsel mirası çevresinde gerçek bir "Osmanlı kültü" yaratıldı.[77] Bunun bir bölümü, Osman Gazi'nin babası ve Osmanlı Hanedanı'nın efsanevî kurucusu Ertuğrul Gazi'nin türbesinde her yıl sahnelenen ayrıntılı anma töreni (*ihtifal*) idi. Ertuğrul Gazi'nin, Söğüd'deki türbesi, imparatorluğun puslu kökenlerini yücelten karmaşık bir anıtsal mozoleye dönüştürüldü.

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

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

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

Padişahın, Osmanlı Devleti'nin ilk günlerinin "Türklüğü"ne yönelik yenilenmiş vurgusu, onun "özgün Türk hanedanları"na ilişkin tutumunda da kendini gösterir. Eskiden Adana bölgesindeki bir Türk beyliği olan Ramazanoğullan aşiretini, "saf Türk kanı" taşıdıkları için onurlandırdı. Abdülhamid, aşiretin kadın reisi Emetullah Hatun'u İstanbul'a davet ederek, onun ve maiyetinin Yıldız Sarayı'nda en saygıdeğer konuklarına gösterilen muameleyle ağırlanmalannı sağladı.[85]

Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk günlerine yönelik yenilenen ilgi, hatta saplantı, 1402'deki Timur felaketinden sonra olduğu gibi aşın bunalım dönemlerinde kendini gösteren, hanedanın meşrulaştırılması saplantısına benzetilebilir. Fetret döneminin en güçlü ismi olan I. Mehmed, "değerli kaynaklarının bir bölümünü Söğüd'de bir cami inşa ettirmeye harcamıştı."[86] Tıpkı çok sonraları Abdülhamid'in hissedeceği gibi, I. Mehmed de "temellere" yönelik bir ifadeye ihtiyaç duymuştu.

Trakya ve Anadolu'nun meçhul köy ve kasabalarından, kutsal Mekke ve Medine kentlerine vanncaya değin padişah, cömertliğinin öğrenilmesi için büyük bir gayret gösterdi. Kutsal kentlerde simgesel armağanları özel bir önem kazanıyordu. 6 Nisan 1889'da, birçok şamdandan oluşan bir ihsan-ı hümayûn Kâbe'ye taşındı ve "binlerce müminin bir ağızdan Zat-ı Şâhânelerine uzun bir ömür ve muvaffakiyet dilekleri arasında" Ramazan sırasında yapılan bir törende sunuldu.[87] Bundan başka, her yıl Mekke'de, hac zamanı Arafat ve Mina dağlan arasında iki tören çadın kuruluyordu. Bu çadırlar yalnızca hac sırasında kuruluyor ve yıllık hac mesajı Mina'daki çadırda okunurken, padişahın varlığının simgeleri işlevini görüyordu. Çadırların, hac ibadetinin yerine getirilmesi sırasında heyecan odağı olarak hizmet eden iki tepenin arasına kurulması önemlidir.[88]

Padişah/halifenin, Kâbe'yi örten kutsal örtüyü (Setre-i Şerîf) vermek şeklindeki geleneksel uygulaması aracılığıyla görünürlük daha da pekiştiriliyordu. 6 Eylül 1892'de saraya, üzerine altın sırmayla padişahın adının işlendiği yeni örtünün hazır olduğu bildirilmekteydi. Halen Abdülaziz'in adını taşıyan eski örtünün yerine konacaktı.[89]

Egemenliğin görsel teyidi, gayrimüslim ibadet yerlerine kadar yaygınlaştırılmıştı. 23 Ekim 1885'de, Sadrazam Kâmil Paşa, İstanbul Büyükdere'deki Ermeni Katolik kilisesinin, "II. Abdülhamid'in âdil ve şanlı hükümranlığı sırasında" inşa edilmiş olduğunu ifade eden bir kitabe taşıdığını bildiriyordu. İlginç olan şu ki, bu girişim, "bir Hıristiyan tapınağında ilk kez olduğunu" ifade eden Ermeni başpiskoposuna aitti. Aslına bakılırsa, padişah bütün bunlan nasıl değerlendireceğini bilemedi ve "eğer fazla göze çarpıcı ise, bunun Müslüman halkı rahatsız edeceği" düşüncesiyle, "kitabede hangi sözcüklerin bulunduğunun gizlice araştırılmasını" emretti. Kâmil Paşa, bunun zararsız bir sadakat gösterisi olduğunu ve her halükârda kitabenin ancak birkaç Müslüman gözünün görebileceği iç avluda yer aldığını bildirdi.[90]

Gelgelelim, gayrimüslim resmî yapılann üzerine resmî kitabeler koyulmasının yaygınlaşmasıyla, Abdülhamid'in çok geçmeden çekingenliğinden sıyrıldığı anlaşılıyor. 16 Mart 1894 tarihli bir irade, Üsküp Katolik Başpiskoposu'nun, kendi rezidansına padişahın tuğrasını koyma arzusunun kabul edildiğini bildiriyordu. Kararda, "öteki mezheplerden çeşitli başpiskoposlukların geçmişte 'Tuğra-i Hümayûn' ile bu şekilde onurlandınlmış olması emsali"ne dayandınlarak, bu durumun da uygun bulunmasıyla alınmıştı.[91]

Resmî ikonografinin sergilenebileceği yerin uygunluk sorunu kimi zaman gülünç olaylara neden olabiliyordu; tıpkı kendisini sözüm ona "*saray-ı hümayûn çaycıbaşısı*" olarak sunan İstanbul'daki bir çay evi işletmecisi Manolaki'nin duru-

munda olduğu gibi. Talihsiz Manolaki, bir koyun kurban edip büyük bir ciddiyetle Tuğra-i Hümayûn'u dükkânının üzerine asmış olmaktan dolayı, zaptiyenin tekdirine uğradı. Belediye yetkilileri, bu davranışı, "öteki tüccarlann dükkânlannı Tuğra-i Humayûn'la donatmak için dilekçeler sunmasına" neden olması yüzünden özellikle tekdire müstahak görmüşlerdi.[92] "Majesteleri Kraliçe Victoria'nın çay toptancısı"nın eşdeğeri, Osmanlı Devleti'nin resmî ticaret yıllıklannda yer alsa da, Manolaki'nin bu unvana sahip olmadığı anlaşılıyor.[93]

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

Firmanın görüşü, İstanbul'daki merkez büroya verilmiş olan imparatorluk izninin, doğal olarak taşrada da uygulanabileceği yönündeydi. Nezaretin düşüncesi ise farklıydı: "Bu firmanın çalışanlannın, çoğunlukla ne yaptığı belli olmayan yabancılar (*mechul el ahval bir takım ecanib*) ve aralanndan bazılannın (padişaha yönelen) son ölümcül saldırıya karışmış Ermeniler olduğu anlaşılmıştır." Sorun, "sefaretler meseleyle yakından ilgilenmeye başladığı için" giderek ciddiyet kesbetmeye başlamıştı.[94] Dikiş makinelerinin satışını artırmak için bir reklam hilesi olarak devlet armasının kullanım izni gibi görünüşte önemsiz bir isteğin, Ermeni meselesi gibi önemli bir bunalımla örtüşmesi, dönemin süreğen istikrarsızlığıyla sembolizminin nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

1893'deki Chicago Dünya Fuarı'na gönderilecek fotoğraflan çekmekle görevlendirilen "İmparatorluk Fotoğrafçıları" Gülmez Biraderler de, "dükkânlarını devlet arması" ve *tuğra* ile süsleme izni için başvurdular.[95]

İmparatorluk Tütün Rejisi'nin (1884'de Girit ve Lübnan dışında, Osmanlı sınırlan içinde tütün alım ve imalat rüsumlannı toplama, tütün fabrikası açma imtiyazı 30 yıl süre ile, yıllığı 750,000 altına Osmanlı Bankası, Viyana'da Credit Anstalt ile Berlin'de Banker Blayhrud şirketlerinden kurulu "Müşterekü'l-Menfaa İnhisar-ı Duhan-ı Âliyye-i Osmaniye" veya kısaca "Reji İdaresi" adıyla bilinen şirkete verilmişti -ç.n.) müdürü Louis Rambert, günlüğüne benzer bir olayı kaydetmişti. Osmanlı Gümrüğü, imparatorluk armasını taşıdıkları gerekçesiyle Reji'nin ürünlerini içeren sandıklara el koymuştu. Fransa, Avusturya ve Almanya sefirlerinin işe karışmaları nedeniyle, olay diplomatik bir kriz yarattı. Ancak Rambert,

Reji'nin logosunun bir parçası olarak armayı kullanmaya beş yıl daha izni olduğunu göstermek yoluyla sorunu çözebildi.[96]

Hükümdarlık İhsanının Kişisel Tezahürleri

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

19 Haziran 1892'de Konya vilayeti, Isparta'daki bazı Rum eşrafın, Paskalya yortusu sırasında kiliseye giderken resmî nişanlarını ve üniformalarını giymiş olduğunu bildirmekteydi. Vali, "bu yakışıksız uygulamaya" bir nihayet vermek zorunda kaldığını iftiharla bildiriyordu. (Kendisini çok şaşırttığı kuşku götürmez şekilde) derhal kınanarak, "bu insanların nişanlarını bir gurur ve sadakat jesti olarak taktıkları, dolayısıyla kesinlikle müdahale edilmemeleri" gerektiği talimatı verildi. Açıkça görülüyor ki, yerel memur, Hıristiyanların kilise gibi bir yerde hilâl ve yıldız şeklindeki İslâmî simgeleri göğüslerine takmasından rahatsızlık duymuştu. Üstleri, kendilerinin uygun bulduğu bir uygulamaya müdahale etmesinden dolayı onu azarlayarak hizaya getiriyorlardı.[100]

Alanlar ya da alacak olanlar da nişanları önemsiyorlardı. Paris'teki Osmanlı Sefiri Münir Paşa, Balkan başkentlerinden oluşan bir geziye gönderildiği ve burada nişanlar dağıttığı zaman, olay büyük bir heyecan yaratmıştı. Sofya'daki "Osmanlı Fevkalade Komiseri", Sırp Kralı'nın kızına bir *nişan-ı âli* ve Romanya Kraliçesine *şefkat nişanı* verilmesinin, Bulgar basınında hararetli tartışmalara yol açtığını bildirmişti. Bu, Bâb-ı Âli'nin Balkanlar'da, Bulgaristan'ın çıkarları aleyhine, Sırp ve Romen çıkarlarını desteklediğini gösteren bir tutum olarak kabul edilmişti.[101]

Nişanlann genellikle ödül olarak bir miktar parayla birlikte verilmesi gerçeği, oldukça kuşkulu kişiler tarafından sık sık istenmesi anlamına geliyordu. Profesör Adolphe Strauss bunlardan biriydi. Profesör, Yıldız'a yazdığı mektupta, Macar basınında çıkan makalelerinin padişaha karşı son derece olumlu bir duygu yaratmış olduğunu, öyle ki, Macar parlamentosunda yüksek sesle okunduğu zaman, parlamenterlerin derhal ayağa fırlayarak, *'eljen a sultan!'* (Padişahım çok yaşa) diye bağırmalarını sağladığını ileri sürmekteydi. Profesör işi, çeşitli meslektaşlarının belirli nişanlarla ödüllendirilmesini tavsiye edecek kadar ileri götürüyordu: "Prof. Sigismonde Vajda için Osmanlı Üçüncü Derece Nişanı uygun düşer, çünkü kendisinde Osmanlı İkinci Derece Nişanı zaten bulunmaktadır..."[102]

Nişanlarla birlikte *Kur'an* nüshalarının ya da tören sancaklannın sunulması da, yöneten ile yönetilen arasındaki simgesel diyaloğun bir parçasını oluşturuyordu. Padişahın gönlünü kazanmaya çalıştığı bir unsur da Doğu Anadolu'daki Kürt aşiretlerinin liderleriydi.[103] 11 Eylül 1891'de, Trabzon vilayeti, Erzurum bölgesinin Kürt aşiretlerinin almış olduğu tören sancakları ve *Kur'an*'ların gönderildiği ve bir askerî bando ile şeref kıtasının hazır bulunduğu törenin yapıldığını bildirmekteydi.[104] Sancaklar, Kürt Hamidiye Alaylan için özel olarak İstanbul'da üretilmekte ve masraflan Ceb-i Hümayûn'dan ödenmekteydi.[105]

1918'de, Medine'de kuşatma altındaki karargâhta bile, alay sancaklan ağır başlılıkla süsleniyordu. Askerlere moral vermek üzere, karargâh kumandanı "bayrak kurallan" üzerine bir risalenin kazandığı bir deneme yarışması düzenlemişti. Yazar, Osmanlı Devleti'nin armasını taşıyan bayrakların padişahı selamlamak için alçaltılması gerekirken, *Kur'an*'dan sureler taşıyan bayraklan padişahın selamlaması gerektiğini belirtmekteydi.[106]

Padişahın kişisel koruyucusu olarak hizmet eden üstün nitelikli Ertuğrul Alayı'nın sancağı da 1892'de yenilenmişti. Ceb-i Hümayûn, "dualann, tarih ve öteki ibarelerin Hazine-i Hassa'da örnek olarak muhafaza edilen sancakla aynı olmasını" sağlamak için özel bir özen gösterilmiş olduğunu bildirmekteydi.[107] *Hil'at* ise, simgesel egemenlik uygulamalannda bir başka örnekti. Bu konularda, katı protokol uygulanıyor ve emsal, "kabul gören usul" olarak görülüyordu. 1885'de Şeyh İbn Reşid'e *hil'at* giydirme meselesi ortaya çıktığında, Sadrazam Said Paşa buna itiraz etti. Sadrazamın gerekçesi ilginçti. Said Paşa, Arap şeyhlerine "Hicaz yollarının himayesini sağlamalan" karşılığında para vermenin âdet olmakla birlikte, *hil'at* giydirme onurunun yalnızca Mekke şeriflerine özgü olduğuna dikkati çekmekteydi. Böyle bir onur İbn Reşid'e verildiği takdirde, "şeriflere denk olarak kabul edilmiş olacaktı; bu da devletin ona bağımlı olduğunu ima ederek, Arap şeyhleri arasındaki saygınlığının, devletin nüfuzuna zararlı olacak derecede artırılması" anlamına gelecekti.[108]

Özellikle Arap eyaletlerinde, nişanlar ile "ihsan-ı hümayûn"un öteki simgeleri, "yerel şeyhlerin ve eşrafın gönlünü kazanmak" için kullanılıyordu. Hicaz ve Yemen valiliğini uzun dönem yapmış olan Osman Nuri Paşa şunlan yazmıştı:

> "Göçebeler ve şeyhler adalet âşıklarıdır. Onlarla ilişki kurmanın en iyi yolu, tümüyle dürüst olmak ve verilen sözleri yerine getirmektir. Bu göçebe aşiretlerin kadın ve erkekleri devlet dairelerinde iyi muamele görmeli, şikâyetleri daima dinlenerek, gerekli önlemler alınmalıdır. İçlerindeki ileri gelenlere nişanlar verilmeli ve üstlerine düşülmelidir, çünkü bu halk alâyiş ve ihtişamdan çok hazzeder."[109]

Devlet Koleksiyonlarına Katılan Simgesel Nesneler

Kutsallığı vurgulamanın bir yolu da, saray için, onun koruyuculuğu altında muhafaza edileceği varsayılan simgesel nesnelerin satın alınmasıydı. Bu uygulamanın, bir önceki hükümranlık döneminin son yıllarında da örnekleri mevcuttur. Butrus Abu-Manneh, Mayıs 1872'de, "Peygamberin çanklan"nın Hakkâri'den satın alınmasına ve bunların İstanbul'a gelmesi üzerine yapılan muazzam törenlere dikkati çeker. Bu kutsal eşyanın gelişi sırasında atılan her adımın haberleri basında yer almış ve yol boyunca ortaya çıkan mucizevî olaylar hikâye edilmişti.[110] Bunun bir başka örneği, iddiaya göre, Peygamberin Gassanilerin hükümdarına yazdığı mektup biçimindeki el yazısının bir örneğinin satın alınmasıydı. Bay Perpinyani (herhalde Perpigniani) diye birinden 1875'de edinilen bu yazı örneğinin, Hazine-i Hassa'ya konulması emredildi.[111]

Yabancı milliyetlere mensup şahıslardan satın alınan buna benzer, genellikle de özgünlüğü kuşkulu nesneler, parça parça toplanmaya devam etti. Bu örneklerden bir diğeri de, girişimci Perpinyani'nin 1877'de saraya sunduğu Hz. Ali'nin el yazısı örneği olduğu ileri sürülen bir hattı. Sadrazam Said Paşa, bu nesnenin bir süre önce hazineye devredildiğini belirtiyor ve Perpinyani'nin, Fransız sefaretinin desteğiyle, şimdi başlangıçtaki ücret olan 5000 lira ile ödemedeki gecikme nedeniyle 1000 liralık faiz tutarının ödenmesini, aksi halde hattın iadesini talep ediyordu. Dahası, ödemenin hemen yapılmaması halinde bu parçayı derhal British Museum'a satabileceği tehdidini savuruyordu.[112]

Uzun yıllar sonra, bu sorun hâlâ çözülememişti. 13 Mart 1892'de, nâzırlar hâlâ Fransız sefiri aracılığıyla tekrar tekrar baskı yaparak tam bir başbelâsı olmayı sürdüren Perpinyani'nin "teskin edilmesinden" söz ediyorlardı. Biriken faiz fi-

ilen daha çok tuttuğundan, 5000 liranın uygun bir bedel olduğu kabul edilmekteydi.[113] Ağustos 1893'e gelindiğinde, "parçanın özgünlüğü şüpheli bile olsa, satın alınarak bu tür parçaların ait olduğu Hazine-i Hassa'ya konulması gerektiği" talimatı verildi. Burada apaçık bir dille ifade edilen düşünce şuydu: "Muhtemelen sahte bile olsa satın alınsın." Bunun yapılamaması durumunda, özellikle şu her yere burnunu sokan Perpinyani, British Museum'a gerçekten satacak olursa, bu büyük bir prestij kaybı anlamına gelebilirdi.[114]

Sarayın, bu tür parçalara iyi para ödemeye hazır olduğuna ilişkin haberler, benzer şekilde kuşkulu nitelikteki satıcıları cezbetti. Bunun örneklerinden biri, İstanbul'daki Makriköy'de (Bakırköy) oturan, padişaha Hz. Ali'nin üzengisi olduğunu ileri sürdüğü şeyi sunmak istediğini bildiren bir telgraf çeken Fatma adındaki kadındı. Bu üzengi, kadının iddiasına göre, keramete sahipti: Hamallar yüklerini kaldırmakta güçlük çektikleri zaman, bu üzenginin içindeki su onlara içiriliyor ve böylelikle güçlenen hammallar, yüklerini sırtlarına büyük bir rahatlıkla alabiliyorlardı.[115] Zaptiye Nâzın Nazım Bey, kendisine bu parçayı inceleme talimatı verildiği zaman, biraz kuşkucu bir yaklaşım gösterdi. Kadının, merhum kayınpederinin sözlerinin ötesinde gerçek bir kanıta sahip olmadığını ve üzenginin gözü rahatsız eden bir ejder başı biçimi taşıdığını bildirdi: "O dönemde üzengilerin biçimi bilinmemekle birlikte, Hz. Ali'nin böyle süslü bir üzengi kullanabileceği pek düşünülemezdi." Nazım Bey, üzengiyi süsleyen ibarenin –"Halife Ali'nin üzengisi"– "günümüzde yazılmışa benzediğini" de eklemekteydi.[116]

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

Buna benzer bir diğer örnek, Tahir Efendi'nin olayıdır. Fatma gibi, mütevazı bir gelir düzeyine sahip ve Harbiye Nezareti'nde küçük bir memur olan Tahir Efendi, kendisinin, Peygamber'in "*sersancakdar*"ının torunu olarak belirli gelirlere hak kazandığını ileri süren bir belgeyi öne sürmekteydi. Saray, sorunun incelenmesini ve "gerçekten böyle bir rütbe olup olmadığını araştırılmasını" emretti.[117] Bu tür durumlarda genellikle başvurulan çözüm, Tahir Efendi'nin *bir miktar şey* ile baştan savılmasıdır.

Abdülhamid Döneminde Dil Sembolizmi

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

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

Bu "kodların" yakından incelenmesinden ortaya çıkacak ilk şey, devletin halkına karşı bakışının asla olumsuz olmadığıdır. Halk bir bütün olarak daima iyidir, ara sıra bazı kötü niyetli ve hain unsurlar tarafından kandırılmakta olsalar da, potansiyel olarak daima sadakat göstermeye ehildirler. Bu, ileri sürüldüğü gibi, devletin halkını bir "sürü" olarak görmesi gerçeğinin bir sonucu değildir. Bernard Lewis, 19. yüzyılın akışı içinde, Osmanlı *reaya* teriminin, yerini İngilizce "subject/uyruk" sözcüğünün Osmanlıca karşılığına dönüşen' *teb'a* sözcüğüne bıraktığına işaret etmiştir.[120] Özellikle 19. yüzyılda devletin şiddetle ihtiyaç duyduğu, güvenebileceği halktı. Bütün bir halkı olası bir asiler topluluğu olarak tanımlamak ve bu varsayımla üzerine zor kullanarak gitmek verimli bir hal çaresi olamazdı. Kaldı ki ekonomik durum bu denli pahalı polisiye tedbirlere elverişli değildi.

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

Bu tutum, yalnız Müslüman tebaaya yönelik değildir. Suriye vilayetindeki Hıristiyan nüfus arasında Protestan misyonerlerin etkinlik kazanması üzerine,

halk gene kötü niyetli kişilerce düşünceleri bulandırılan, "*nik ve bed'i fark ve temyize muktedir olmayan sade-dilân ahali*" olarak görülür.[123] Aynı şekilde, Tokat'ın Alevî Kızılbaş halkı, Hanefî mezhebinin öğretilmesi, "aydınlanmanın yüce yolunun" gösterilmesi gereken "*sade-dil kır'a halkı*" (saf köy halkı) olarak betimlenir.[124] Amerikalı misyonerler Konya'da bir okul açma girişiminde bulunduklan zaman, değerlendirme, bunun "bölgede Protestanların etkisini ve sayısını artırmak için Ermeni *sade-dilânını iğfal*" etmeye yönelik bir çaba olduğu yönündeydi.[125] Bizzat halk nâhoş etkinliğe karıştığı zaman, genellikle önderleri suçlanıyor ve bunlar "kafası karışmış veya beyinsiz kişiler" (*sebük-magz takımı*) olarak nitelendiriliyordu.[126] Halk üzerinde tek hıyanet ve bozgunculuk kaynağı Hıristiyan misyonerler değildi. Musul ve Basra vilayetlerinde etkin olan Şiî misyonerler de, "kafaları karıştırmak (*tahdiş-i efkâr*) ve halkı Şiî olmaya çağırmakla" tanınıyorlardı.[127]

Bu kafayı karıştırma veya bulandırma motifi zaman zaman ortaya çıkar. Güncel konularda bile, ihtilâfı kışkırtan sorunların dikkatle ele alınması gerekiyordu. *Malumat* gazetesi Mısır'da yayımlanan İslâm karşıtı bir makaleye reddiye yayımladığı zaman, bu türlü tartışmaların gazete sütunlarında yer alması sıradan insanların "zihinlerini karıştırmak" (*teşviş-i ezhan*) olarak değerlendirilmekteydi.[128] Hasan Kayalı, bu eğilimin Jön Türk döneminde de devam ettiğine işaret etmiştir; 1912'de, "siyasal konularda 'iyiyi kötüden ayırdetmesi' beklenemeyecek din adamlarının seçimler ve siyasetle ilgili sorunlar üzerinde vaaz verdiklerine ilişkin taşradan gelen haberlere binaen, siyasal konulardaki tartışma" yasaklanmıştı.[129]

1918'de Medine'yi savunan kumandan Fahreddin Paşa, dengesizliğine dair söylentiler çıkaran astlarının ihanetine uğradığında, biyografi yazan, bu adamları "beyinleri sulanmış olmakla birlikte, aramızdaki bazı safdilleri kandırmayı başaran kişiler" olarak tanımlayacaktı.[130]

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

Hiç kuşkusuz, nihaî amaç onları "temel unsurun" (*unsur-ı aslî*) güvenilir üyelerine dönüştürmekti. "Araplara uygarlık ve ilerleme getirmek" (*ürbanın temeddün ve terakkileri*) ve "onları yerleşik topluluklara dönüştürmek" (*ürbanın iskanlarını*) saplantısı, Osmanlı memurlarını Irak dağlarından Sahra çöllerine kadar meşgul ediyordu. Osmanlıların Sahra'daki Sünusî şeyhlerinin gönlünü kazanmaya çalışmalarının nedeni, Bedevîlerin "karakterlerini düzeltmek" (*tehzib-i ahlak*) ve "yabanıllıklarını gidermek" (*izale-i vahşet*) idi.[134] Göçebeler, vahşi yaratıklara benzeyen, ancak "doğal vahşet ve nefretlerini" (*tevahhuş ve nefretlerini mucib olmak*) uyandırmamak için idare edilmeleri gereken unsurlar olarak görülüyorlardı.[135]

Güvenilir askerî unsurlar yaratma çabası, sık sık yinelenen bir başka ibarenin kaynağını oluşturuyordu: Halk "*sızıldısızca*" saflarda bütünleştirilmelidir. Bu sözcük, aksi halde dikbaşlı olan toplulukları orduda bütünleştirme sorunu ortaya çıktığında kullanılmaktadır. Kuzey Afrika çöl Bedevîleri, Musullu Yezidîler ve Anadolu Alevîlerine hep bu şekilde davranılmaktaydı. Bu halklar açısından "sızıldama"nın bir sonu yoktu kuşkusuz. [136] Sorun açık bir isyana dönüştüğünde, o zaman onları "cezalandırmak ve benzerlerini korkutmak" (*te'dib ve emsali terhib*)" şart oluyordu.[137]

Okuldan yoksun olmaktan yakınan Tokat Ermenileri örneğindeki gibi, sorun bir şikâyeti olan Hıristiyan azınlıkla ilgili ise, kullanılan ifade genellikle "gönül borcuyla karışık yakınmaları" (*şükran ile memzuc şikâyetleri*) şeklindeydi.[138]

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

Bu ifadeler çok sık olarak, Şerif Mardin'in "tılsımlı" olarak adlandırdığı bir nitelik taşıyor ve yönetici seçkinlerin kendi varoluşlarının meşruiyetine kendilerini ikna etme çabasından kaynaklanan duygularını dile getiriyordu.[140] Bizzat Osmanlı Devleti'nin resmî sıfatlarından birisi olan *Memalik-i Mahrusa-i Şahane* (İyi Korunmuş Topraklar) bile bu zihniyetin bir göstergesiydi; zira trajik gerçek bu toprakların hiç de iyi korunamadığıydı. Devletin dağılma tehlikesinden söz edilen her yerde "*hüda negerde*" (Allah esirgesin) ifadesi, neredeyse Tanrının inayetini harekete geçirmek için gereken sözcüklermişçesine dile getiriliyordu.[141]

Devletin bir başka ismi olan "*Devlet-i Ebed-Müddet-i Osmaniyye*" de, *Roma aeterna* veya "la France eternelle" ibarelerine çok benzer ve aynı "ebedîlik halesi"ne sahip nitelikteydi.[142]

Sonuç

Bir *ancien régime* devletinin yüz yüze kalmak zorunda olduğu herhangi bir toplumsal ve siyasal meşrulaştırma projesinin en hayatî görevi, kendisini "eşyanın doğal düzeni"nin, "şeylerin her zamanki hali"nin bir parçası yapma ihtiyacıdır. Genel olarak halk, eşyanın özgül bir düzeninin tarihsel sürekliliğini kabul ettiği zaman, savaşın yarısı kazanılmış demektir; o zaman yapılması gereken artık statükoyu korumaktan ibarettir. Siyasal merkez, halkı üzerinde yeni ve daha yoğun taleplerde bulunmaya başladığı veya halkın beklentileri değiştiği zaman sorun doğar. Dolayısıyla devlet, Hamidî düzeni, Ernest Gellner'ın "gerçeğin kuralı" olarak adlandırdığı imgeyi sürdürmeye çalıştı. fakat bir yandan da, ancak temel dengeyi değiştirme pahasına harekete geçirilebilecek maddî ve manevî kaynaklan elde etmek için toplumu sıkarak, bu imgeye yeni bir güç enjekte etmeye çalıştı.[143]

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

Hamidî dönem Osmanlı Devleti'nde sorun, artan İslâmî sembolizmin ve "dünyevî ve göksel hiyerarşileri birbirine bağlantılandıran örnek merkez" olarak Hilafete dayanmanın, gerçek iktidann elverişli bir ikamesi olmamasıydı.[145]

II

ŞERİATIN OSMANLILAŞTIRILMASI

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

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

1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Şerifi, padişah tarafından çıkanlan yasanın, hukukun üstünlüğüne saygı göstereceğine dair açık bir bildiri olması nedeniyle, Osmanlı hukuk tarihinde önemli bir köşe taşını oluşturmaktaydı. Bizzat *Tanzimat* terimi, yeniden düzenleme anlamına gelmesi nedeniyle, kendi başına önemlidir.[6] Genel anlayış, bu fermanın şöyle ya da böyle tümüyle Batılı baskının sonucu ve sadrazam Reşid Paşa'nın eseri olduğu yönünde olsa da, son araştırmalar, Osmanlı yönetici çevrelerindeki bir iç dinamiğe işaret eden kanıtlan ortaya koymaktadır: Butrus Abu-Manneh, hep düşünüldüğünün aksine hiç de pasif yapıda olmayan genç padişah Abdülmecid ve onun danışman çevresi tarafından çıkanlan fermanın arka planını oluşturan ilk formülasyonlan inandırıcı bir biçimde ortaya koymuştur.[7] Bu fermanı, Ceza Kanunu (1858), 1869'da seküler (*nizamî*) mahkemelerin kuruluşu, Adliye Nezareti'nin bu mahkemeleri denetleyecek biçimde güçlendirilmesinin yanı sıra, avukatlık mesleğinin başlaması (1879) gibi reformlar izledi.[8] Gelgelelim, bu süreç, ardından gelenlerin temelini hazırlamış olmakla birlikte, burada bizi ilgilendiren, hukukî altyapının kurulması değil. Bu araştırmanın amacı, İslâmın, özgül bir bağlamda nasıl harekete geçirici bir güç olarak kullanılmış olduğunu incelemek.

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı yönetici eliti, o zamana kadar yalnızca itaatkâr bir kitle olması beklenen halklarına karşı yeni bir yaklaşım içine girdi. O noktada kendileriyle, artık aktif desteğine ihtiyaç duyduklan kitle arasında yeni bir ortak payda tesisine giriştiler. Osmanlı Devleti'nin yeniden ele alınan meşruiyet temeli bu ortak paydanın oluşturulmaya çalışıldığı deney tahtası haline geldi. Bu süreç, beraberinde tebaa ile iktidar arasında üstü örtülü bir pazarlığı içeriyordu. Tarafların çıkarlarına, göreli kuvvet ve zaaflarına, tarihsel konjonktüre bağlı olarak, 19. yüzyıl sonu ilâ 20. yüzyıl başı Ortadoğu'sunu yarattı. 1839 Tanzimat reformundan sonra, Osmanlı seçkinleri tebaadan, edilgin bir biçimde emirlere bo-

yun eğmekten fazlasını istemek ihtiyacını gittikçe daha çok hissettiler ve meşruiyet zeminlerini bu doğrultuda değiştirdiler. Sonuç, Hobsbawm'ın "proto-nasyonalizm" (ön-milliyetçilik) adını verdiği olguya çok yakındı.[9]

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

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

Hamidî Dönemi Hanefî Hilafeti

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

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

16. yüzyılda Hicaz'ın fethinden bu yana, Osmanlı meşruiyet ideolojisinin temel taşlarından biri, Osmanlı padişahının "Yeryüzündeki tüm Müslümanların Halifesi" (*Halife-i Müslimin* veya *Halife-i Ruy-i-zemin*) olmasıydı.[13] Halil İnalcık'ın da ortaya koyduğu gibi, evrensel İslâm hükümdarı olma iddiası Kanunî Sultan Süleyman zamanında yeni bir içerik kazandı, çünkü "Süleyman'ın durumunda benzersiz olan, tüm bu [iddialan] yaparken, sahip olduğu muazzam gücün gerçekliğine inanıyordu."[14]

Resmî efsane, Mısır fatihi Sultan I. Selim'in, 1517'de hilâfet unvanını son Abbasî halifesinden aldığını söyler. Ne var ki, efsane kesinlikle tartışılmaz nitelikte değildir. Arnold, bu sözümona aktanmın fiilî temelinin biraz efsanevî olduğuna

dikkati çeker.[15] Lewis, kesin olarak, aktarım öyküsünün "en ufak bir kuşku gölgesi [olmaksızın] uydurma" olduğunu belirtmiştir.[16] İnalcık da olaya, "anlaşılan 18. yüzyılda yaratılmış olan bir efsane" olarak gönderme yapar.[17] Fleischer, "(...) Osmanlı meşruiyeti, gerek İslâmî gerek göçebe siyasal geleneği açısından çok zayıftı. (...) Aslına bakılırsa, başarısını, ideolojiden çok etkililiğe borçlu" olduğunu ifade eder.[18]

Peki o zaman, "etkililiğin" kökten bir biçimde gerilediği 18. yüzyıldan itibaren ne oldu? Konumlannın yalnız dışardan değil, kendi Müslüman halkından gelen tehdide maruz kaldığı bir dünya bağlamında, Osmanlı padişahlan meşruiyetlerini korumayı nasıl başardılar?[19] Yanıt şöyleydi: II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Osmanlı hilafeti, Müslüman uyruklan arasında yeni bir dayanışma temeli yaratmayı amaçlayan önemli bir girişim başlattı. Bu çaba, Habsburglar ve Romanovlar gibi dönemin öteki meşruiyetçi monarşilerinin giriştiği siyasalara çok benzer nitelikteydi. Seton-Watson'ın, "resmî milliyetçilik" adını verdiği siyasa, ideolojik olarak kuşatılmış mülti-etnik imparatorlukların yönetici hanedanları tarafından "millî" motiflerin bir uygulamasıydı.[20] Kendi bağlamında ve kendi tarihsel rengini kullanarak, Osmanlı hilafeti kendisini yeni bir mistik, yeni bir benlik imgesiyle doldurmaya çalıştı. Duguid, Hamidî döneminin "birlik" ve "selâmet" gibi kilit kavramlara yaptığı bu yeni vurguya dikkati çeker:

> III. Selim, II. Mahmud ya da Tanzimat'ın tersine, Abdülhamid döneminde ayırdedici olan, (reform ve değişim siyasasının) tutarlı bir biçimde, daha baskın hissedilen bir ihtiyaca, yani imparatorluğun Müslüman halkı içindeki birliğe göre arka plana itilmesidir. Siyasalar ve öncelikler açısından, 1878 yılı, Osmanlının kendini değerlendirişinde temel bir değişikliği temsil eder.[21]

Abdülhamid'in en korkulu düşmanlarının, yani İngiliz sömürgeci yetkililerin de, "(...) Türkiye Sultanının yeni moda havası, İslâm halifesi..." olduğuna değinmeleri önemlidir.[22]

Abdülhamid, imparatorluk topraklan birbiri ardına koptukça halk arasında yaygınlaşan ümitsizlik hissiyatından yararlanmasını bildi.[23] Durum, Albert Hourani'yi şu yoruma itmiştir: "Avrupa eyaletlerinin çoğunun yitirilmesi, imparatorluğun niteliğini değiştirdi. Bir Müslüman dünyanın siyasal bağımsızlığının son tezahürü olarak, ister Türk olsun, ister Arap, Müslüman uyruklar, eskisinden de yoğun düzeyde, düşmanları tarafından kuşatıldıkları duygusuna kapılmış durumdaydılar".[24]

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

Burada önemli olan 19. yüzyılda devletin meşruiyet ilkesinin, giderek ilahî düzenden kaynaklanan yaygın bir adalet anlayışı olmaktan çıkmış olmasıdır. Artık meşruiyet bilinçli bir şekilde İslâmî öğeler çerçevesinde tanımlanan defansif bir ideoloji halini almıştır. Başka deyişle, Batı'nın getirdiği haksız düzene karşı hakkaniyetin dilini "particularistic" özgül bir ulusal ideoloji olarak tanımlanan İslâmiyet almıştır. Abdülhamid döneminde bilinçli olarak formüle edilen hilâfet kurumunun simgelediği İslâm ulusalcılığını bu çerçeve içinde görmek önemlidir.[25]

Buna ek olarak, Müslüman ve Hıristiyanlann kanun önünde eşit olduklarını ilân etmesinden beri 1839 Tanzimat Fermanı, Şeriat önünde üstünlük konumlarının gitgide zayıfladığını hissetmekte olan Müslümanlar arasında ciddi bir gücenıklik yaratmıştı.[26]

Hanefî mezhebine dayanan "yeni Ortodoksluğun" resmî ideoloji olarak biçimlendirildiği ortam böyle bir ortamdı. İslâm hukukunun Hanefî mezhebi, oldum olası "*mezheb-i resmiyye*" olarak Osmanlı hükümdarlarına en yakın mezhep olmuştu.[27] Bu tercihin nedeni, Hanefîliğin, güçlü ve yetkin bir hükümdarın özgün kutsal Kureyş kabilesinden olmasa bile İslâmı koruması ve Şeriatı yüceltmesi şartıyla tüm Müslümanların halifesi olarak tanınması gerektiği şeklindeki hilâfet yorumuydu.[28] Fleischer, Osmanlı padişahının "Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi" (*zill-ullah fi'l-arz*) olarak resmî unvanının, Türklerin bozkır geleneğini, yüce İslâmî evrensellik özlemlerinin gerçekliğiyle uzlaştırma ihtiyacına dayanan bir ahir zaman icadı olduğuna işaret eder: "Evrensel egemenlik (...) böylesine çarpıcı başarısı Tann'nın inayetinin gözle görülür kanıtı vermesi nedeniyle, meşruiyeti yadsınamayacak, en yüce hükümdarlık biçimidir."[29]

II. Abdülhamid'in hükümranlığında, Osmanlı bürokrat/entelektüelleri açısından, yeni bir emperyal/millî ideoloji arayışının esası olarak temel İslâmî kurumlara, yani Şeriat ve Hilâfet'e yeni bir içerik kazandırma yönünde bilinçli bir girişim ortaya çıktı. Ünlü Hollandalı Şarkiyatçı Snouck Hurgronje gibi bir gözlemci, şu yorumu yapacaktı:

> Zaferleri döneminde Türk devleti tarafından verilen imtiyazlar (...) fethedilen eyaletlerde, Hanefîliğin yanı sıra, yerli inanca bağlı bir yargıcın atanmasını gerektiriyordu; (bu) günümüzde [1856-86] artık gereksiz görülmeye başladı (...) Türk devleti (...) Din hukukunda tek yargıç haline gelen Hanefîlik dışında (...) hepsini bastırmış durumdadır.[30]

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

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

Kalemlerini "resmî mezhebi" savunmak için kullananlar, bunu, yazılı sözün, gazete ve kitapların dünya çapında dağıtımıyla birlikte, daha önce hiç olmadığı kadar geniş bir kamuoyuna ulaşma gücüne sahip olduğunu bilerek yaptılar. Şerif Mardin'in işaret ettiği gibi, resmî olarak onaylanan türden toplumsal mobilizasyon literatürü ve "cep kütüphaneleri" olarak adlandırılabilecek bir yapıtlar topluluğu, 1890'larda, Van gibi ücra yerlere kadar yayıldı.[35] Bu literatürün büyük bölümü, daha geniş bir okur kitlesine ulaşacağı düşüncesiyle, kasıtlı olarak görece basit bir dille yazılmıştı. "Mezheb-i resmiyye", basın aracılığıyla da yaygınlaştınldı.[36] Aynı şekilde, "Türk gazetelerinin tonu ve genel eğilimi, Sultan-Halife'nin, geniş topraklarının en ücra köşelerindekiler de dahil olmak üzere, özellikle alt kesimlere mensup 'gerçek müminlerin' imgelemindeki egemenliğini yoğunlaştıracaktı."[37] Bu tutum, küçük bir Anadolu kentinden kim olduğu bilinmeyen bir din adamının yazdığı eserde örneklendiği şekliyle toplumsal mobilizasyon literatürüne de yansımaktaydı. Bu eserde şu yorum yer alıyordu: "(...) Gazeteler sayesinde, Tek Gerçek Din'in parlak ziyaı, artık İslâmı bilimsel yüce bir din (*fennî bir din-i âlı*) olarak tanımış olan Avrupa'ya dek ulaşmış durumdadır..."[38]

Şeriatın Osmanlılaştırılması

Osmanlı'da siyasî meşruiyet aynı zamanda "Şeriatın Osmanlılaştırılması" olarak tanımlanabilecek bir sürece de dayanıyordu. Osmanlı yönetici seçkinlerinin, şer'î kuralları standartlaştırma ve düzenleme ihtiyacını duymaları olgusu, İslâmî uygulamayı rasyonalize etme ve "doğallaştırma"ya yönelik arzularının bir göstergesidir. Bu tutum, en iyi Ahmed Cevdet Paşa'nın yapıtlarında ve özellikle fıkıh kurallarına ilişkin düzenlemesi olan *Mecelle*'sinde görülür.[39] Bu anıtsal yapıtın girişinde, Cevdet Paşa, "uygar ve gelişmiş ülkelerin" (*medenî ve müterakkî milletler*) medenî yasayla ilgili anayasalara sahip olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, zamanın değişmesi ve medenî kanun ile sivil mahkemelerin (*nizamiye mahkemeleri*) kuruluşu nedeniyle, hâkimlerin artık dinsel hukuka göre eğitilmediğini, ama gene de ona gönderme yapmak zorunda kaldıklarını belirtiyordu: "Şimdi ise her tarafta ulûm-ı şer'iyyede maharetli zevata nedret geldiğinden mehâkim-i nizamiyyede ledelicab kütüb-ü fıkhiyyeye müracaatla hall-i şüphe edilebilecek a'za şöyle dursun, memâlik-i mahrusada kâin bu kadar mehâkim-i şer'iyyeye kâfi kuzat (kadılar) bulmak müşgil olmuştur."[40] Paşa, bundan başka Hanefî kurallarının sistemli bir biçimde düzenlenmemiş ve "dağınık bir halde" olmasından yakınmaktadır.[41] Cevdet Paşa, bu düzenleme çabasının, ilm-i fıkhı güncelleştirme ve onu çağdaş dönemin ihtiyaçlarına uygun hale getirme gereksinimine bir yanıt olduğuna işaret ediyordu. Hanefî fıkıh kurallarının derlemesi, bu nedenle "böylelikle uygulamalarını Şeriat'a uydurabilecek olan tüm memurlar için bir başvuru kaynağı" idi.[42] Şeriat, Brinkley Messick'in dikkati çektiği gibi, böylelikle "açık uçlu" olma özelliğini kaybedecekti; oysa vurgusu, önceden hatın sayılır bir hareket alanı bırakmakta olduğu kadılardaydı. Amaç, aynı zamanda imparatorluğun en uzak köşelerine kadar dağıtılacak ve böylelikle "yasal metin, sıradan insanın, yani yurttaşın yasaya karşı sorumluluğuna yönelik Batılı kavramın habercisi olacak şekilde" kuralların standartlaştırılması idi.[43]

Cevdet Paşa ve çalışma arkadaşları, hukukî uygulamaları standartlaştırmanın peşinde olmalarına karşın, merkezle daha yakın etkili ideolojik bağlantılar oluşturma girişimi, hemen hemen sürekli ayaklanma halindeki Yemen başta olmak üzere, Irak ve Yemen gibi sınırlardaki uzak vilayetlerde genellikle büyük güçlüklerle karşılaştı. Yemen'in vilayet merkezi olan San'a'dan gönderilen, 6 Nisan 1884 tarihli bir rapor, bölgenin önde gelen kadılarından olan Kadı Hüseyin Çağman tarafından hazırlanan bir şikâyet dilekçesine gönderme yapıyordu. Kadının yakındığı pek çok şey arasında, en çarpıcı nokta, İstanbul'un Yemen'deki nizamiye mahkemelerinin sayısını azaltmasına ve halkın adaleti Şer'î mahkemeler-

de aramasına izin vermesine yönelik ricasıydı. San'a'dan gelen dilekçe ve beraberindeki mektup, "(...) Yemen halkı on üç yüzyıl kadar önce Müslüman olduğundan bu yana, adaleti, Şer'î mahkemelerde aramaktadır, bu nedenle, halkın nizamiye mahkemelerini kullanmalannda diretmek gerek yerel ahalinin gerek devletin çıkarlanna zararlıdır..." denilmekteydi. Dahası, bu belgelerde devletin bölgeye "Sadece dinsel güvenilirliği tartışılmaz olanlan" ataması tavsiyesinde bulunuluyordu.[44]

Bununla birlikte, yüzyılın sonlarında bile, merkezin Yemen'deki hükûmet mevkilerine memur bulmakta zorluk çektiği anlaşılmaktadır. Vali, 31 Ekim 1898 tarihli layihasında, alt düzey memuriyetlerdeki münhalleri Yemenliler ile doldurmaya çalışmış olmasına karşın, bu çabasının, "devletin resmî dilini konuşanlann çok az olması nedeniyle" boşa çıkmasından acı acı yakınıyordu.[45]

Gene de Yemen'de, Hanefî ve Şafi'î mezhepleri arasında bir *modus vivendi* oluşmuş bulunmasına ve Osmanlı yönetimi Şafi'î bölgelerin etkin desteğini almasına karşın, yukan Yemen'de onlan "ecnebîler" olarak gören Zeyyidiye imamlannndan kaynaklanan amansız bir düşmanlıkla karşı karşıyaydılar. Messick, Türkler ile Yemen halkı arasındaki ideolojik fay hatlannın, her iki tarafın Şeriat yorumlan ile belirlendiğine dikkati çekmiştir: "Osmanlılar, imparatorluğun şeriatı koruma görevini kararlılıkla savundular ve imamlannkinin önüne çıkarmak üzere yerel olarak biçimlendirilmiş kendi şeriat siyasetlerini seferber ettiler."[46]

19. yüzyıl sonunun en tanınmış Osmanlı vilayet yöneticilerinden biri olan Osman Nuri Paşa'nın hazırladığı geniş bir raporda, vurgu açıkça Osmanlı yönetimi altında dinsel mahkemelerin "uygarlaştıncı" etkileri üzerine yapılmaktadır.[47] Hicaz'ın Arap şeyhlerinden biriyle yaptığı bir konuşmada, Osman Nuri Paşa, şeyhi, "Kanun-ı Arabdan" vazgeçmesi ve şeriatın uygarlaştıncı dairesi içine girmesi yönünde uyarır. Büyüklerinin onayını almadan gizlice kaçan iki genç aşığı öldürmek konusunda yaptıklan tartışmada çok ilginç bir alışveriş ortaya çıkar. Şeyhin ısrarı üzerine sabn tükenen paşa, onu akla davet eder: "Allah sizi ıslah etsün ya Şeyh! Kanun-ı Arab min kable'r-Rahman Kabail-i Araba mahsus olarak inzal mi olundu (gökten mi indi), madem bir hükmü Kur'an'a muhalifdir."[48]

Osman Nuri Paşa, 1888'de, nizamiye mahkemelerinin, adaleti her zaman şer'î mahkemelerde aramış olan "kabailin teneffür ve tevahhuşlannı" mucib olacağını yazacaktı. Bu nedenle, Yemen'de nizamiye mahkemelerinden vazgeçilmesi zorunluydu; aksi halde, "ahalinin celb-i kulûblan" şeklindeki amacın gerçekleşmesi imkânsız olacaktı. Bir başka aynntılı layihada, Osman Nuri Paşa, Hicaz'daki nizamiye mahkemelerini nasıl kaldırdığını ve yerlerine Şer'î mahkemeleri geçirdiğini anlatıyordu.[49] Bundan başka yerel halkın kalbini kazanmaya yönelik çaba-

larını da aktarıyordu: "Yemen'de evvelce teşkil olunan usûl-ü adliyyeyi Ba-İrade-i Seniyye-i Hazret-i Hilâfetpenahî ilga etdirüb yerine Şer'î bir mahkeme teşkil etdim. (...) Kan davalarını ber nesih-i Şer'î Şerif bu mahkemede fasl etdirdiğimden kabail bundan müteşekkir ve minnetdar oldular." Paşa, şeylerin ve şeriflerin nüfuzunun, devletin çıkarlarını gözettiği sürece kullanılmasının, arzu edilen amaçların kan dökülmeden gerçekleşmesi anlamına geleceği için uygun olduğunu da vurguluyordu.[50]

"Osmanlılaştırılmış Şeriat"ın önceliği, dönemin tüm belgelerinde kendini gösterir. 27 Haziran 1882'de, Sadaret Dairesi, Hicaz'daki yasal işlemlerde gereken tüm kurallara uyulması için her türlü özenin gösterilmesi gerektiğini belirten bir layiha hazırladı. Tüm davaların İslâma göre görülmesi ve kabile âdetlerine ancak pek azının bırakılması kararlaştırıldı. Bir Divan-ı Tedkik-i Ahkâm tesis edilerek kadı tarafından yönetilecek, üyeleri de İslâmî *kaza* konusundaki yerel uzmanlardan seçilecekti. İstanbul, Hicaz'a ancak en yetkin kadıların gönderilmesini sağlayacaktı; "Tüm sorunların Şeriatin kutsal ilkelerine uygun olarak görülmesi gerektiği" özel olarak belirtilmekteydi.[51]

Düzenin tecessümü olarak Şeriat, yerel âdetlerle karşı karşıya getiriliyordu: Aynı tutumun, bölgede Osmanlıların yerini alan sömürge rejimlerin siyasasına da yansıması ilginç bir durumdur: "Sömürgecilerin bakış açısından, tek bir hukuk sistemi yaratmak adına âdetlerin ya standardlaştırılması ya da büsbütün ortadan kaldırılması gerekiyordu. Şeriat, Batı hukukuna göre düzensiz kabul edilmekle birlikte, 'âdet' ile karşılaştırıldığında düzenli görünüyordu."[52]

Resmî Mukaddesatı Tekelleştirme Çabası

Son dönem Osmanlı meşrulaştırmasının bir başka çarpıcı özelliği, resmî mukaddesatı tekelleştirme ve denetleme çabasıdır. Bunun en iyi örneği, Kur'an-ı Kerim'in basımı ve ithalini denetleme çabasıdır. 15 Aralık 1897'de Maarif Nâzın Zühdü Paşa, Şeyhülislâmlık makamına, İran ve Rusya tebaası Mümlümanların Kur'an'ın basım ve satışı için resmî başvurular yapmış olduğunu bildiren bir tezkire gönderdi.[53] Nâzır, 1276 yasasının İran'dan gelen Kur'an'ların ithal ve satışını özellikle yasaklamış olduğunu tekrar tekrar dile getiriyordu: "İranlıların Kur'an-ı Kerim nüshalarını Osmanlı topraklarına, özellikle de *Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye*'ye (Kutsal Hilâfet Makamına) getirdikleri gayet iyi bilinmektedir. Bu uygulamanın kesinlikle yasaklanmış olduğunu size hatırlatmaya gerek bile yoktur." Bu doğrultuda, tüm Kur'an'ların bundan böyle resmî matbaalarda basılması kararlaştırıldı.[54]

Sünnî Osmanlı Hilafetinin, Şiîlerce hazırlanmış Kur'an'lardan kuşkulanmaları anlaşılır bir şey olmakla birlikte, aynı yasak, Sünnî Kazan'dan, hattâ İslâmî ilimlerin beşiği olan Mısır'daki el-Ezher medresesinden çıkan Kur'an'lara da uygulanmaktaydı: "Mısır'dan gelen (...) Kur'an'lann ithali de, uzun süredir yerleşik olan uygulamaya göre aynı şekilde yasaktır."[55] Tezkirenin sonraki bölümleri, Osmanlı uygulamasının tarihsel olarak özgül karakterini ortaya koyar:

> "(...) Tedkik-i Mushaf Komisyonu'nun mütalaası vechile ehl-i Sünnetden bulunan matbaacıların bundan memnuiyeti münasib değil gibi görünür ise de (...) yarın yine ehl-i Sünnetden olarak zühur edecek bir Kazanlı veyahud Hindli ve Cezayirliye [veya diğer] tebaa-i ecnebiyyeden mushaf basmak isteyen bir Müslümana karşu açılmış olan bu kapunun kapanması mümkün olamıyacağından ötedenberü Melâm-ı kadim-i Allahî üzerinde dönüb dolaşan bunca efkâr-ı mütenevvia-i ecnebiyyenin şu zaman-ı galeyanında bin üç yüz bu kadar yıldır bir harekesine tebdil tarî olmıyan Kur'an-ı Kerim'in neuz-u billah envayı tahrifata uğramasına ve başka devletce hayal ve hatıra gelmez müşkilâta tesadüf edilmesi..."

Bu nedenle, Kur'an'lann incelenmesi için bir komisyonun (Tedkik-i Mushaf-ı Şerîf Komisyonu) kurulması ve tüm Kur'an basımlannın ancak bu komisyonun onayıyla gerçekleştirilmesi kararlaştınldı.[56]

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

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

"Yabancılara" veya "Osmanlı olmayan Müslümanlara" gönderme yaparken, nâzır, dönemin Osmanlı belgelerinin hepsinde kendini gösteren bir noktayı dile

getirmekteydi: Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tehdit altında oluşu ve bu tehdidin hatın sayılır ölçüde, Osmanlı meşruiyetine meydan okumaya yöneltilmiş olabilecek Hıristiyan yönetimi altında yaşayan Müslümanlardan gelişi. Tam bu noktada, söz konusu belgenin, Batılı oryantalist/sömürgeci çevrelerde "Arap hilafeti" tartışmalarının başlamasıyla yaklaşık aynı dönemde hazırlanmış olduğunu hatırlamakta yarar var. "Belâlı dönemlere" ve "İslâm hakkındaki başıboş" tartışmalara yönelik bu gönderme, Osmanlıların karşı karşıya bulunduklan tehlikeyi iyi değerlendirdiklerinin göstergesidir.

Kur'an'ın çevresindeki yabancı entrikalan ile ilgili saplantının saflık raddesine ulaştığı da bir gerçektir. Bir noktada saray, işi Stockholm'deki Osmanlı sefaretine "Kelam-ı Mukaddes'in kâfirlerin eline geçmesi caiz olmadığından" İsveç ve Norveç'te bulabildikleri tüm Kur'an'ları satın almasını emretmeye kadar vardırmıştı. Sefir oldukça sıkıntılı bir tonda, buradaki tek nüshaların, satışının söz konusu olamayacağını, bunların kamusal kütüphanelerde nadir eser koleksiyoncularına ait bölümlerde bulunduğunu bildiriyor ve "buradaki kamuoyunun Devlet-i Âliyye'ye çok olumlu olmaması, durumu daha da nazikleştirmektedir" diyordu.[58]

Abdülhamid rejiminin ünlü bir muhalifi, düşünür ve Jön Türk Rıza Tevfik de, devletin İslâmî kazâ ile ilgili kitaplann dolaşımı ve içeriğini denetim altına almaya özel bir çaba göstermesine dikkati çekiyor ve Büchner, Darwin, Spencer ve Mill gibi düşünürlerin eserleri gibi çok daha açıkça "zararlı" kitaplann, İstanbul kitapçılarında serbestçe satıldığına alaycı bir dille değiniyordu. Özellikle iğneleyici bir dille, İslâmda hilâfet ve meşru hükûmet ile ilgili temel okul kitabı olan *Mızraklı İlmihal*'in bile, "hükûmetin korkulannın yersiz olmadığına işaret edecek şekilde, İngilizlerin şiddetle eleştirmesi nedeniyle düzmece bir hükûmetle değiştirildiğini" ileri sürer.[59]

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

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

Dolayısıyla, Şeriat gibi, hilâfet kavramı da dinsel olmaktan çok siyasal bir nitelik kazandı. Artık bir Müslüman, hatta bir Sünnî olmak bile yeterli olmuyordu.

Cezayir'in Fransızlarca işgalinin ardından Osmanlı topraklanna sığınmak isteyen Cezayirlilerin durumu bunu açıkça ortaya koyar. Osmanlılara büyük başağnsı veren olay, *darülharb*'den kaçarak Suriye vilayetine göç eden Cezayirlilerin hukukî statüsüydü. Bu unsurlardan bazılan Osmanlı topraklannda Fransız pasaportlarını alıkoyarak yaşıyor, böylelikle Osmanlı topraklarında yaşayan Fransız uyrukların özel imtiyazlanndan da yararlanıyordu. 20 Kasım 1889'da, Bâb-ı Âli, söz konusu Cezayirlilerin ülkeye girişlerinden sonra iki yıl içinde Fransız yurttaşı olarak kalmalan halinde ülkeyi terk etmek zorunda kalacaklannı, aksi halde otomatik olarak Osmanlı yurttaşı sayılacaklarını belirten bir irade çıkardı. Fransız uyruğundaki Cezayirlilerin Osmanlı kadınlarıyla evlenmeleri yasaklanacak ve bu düzenlemeyi çiğneyen tüm Cezayirliler "İranlılara müteallik düzenlemelere göre muamele görecek" ve Osmanlı toprağını terk etmeye zorlanacaktı.[61]

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

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

> "Bu makule teb'a-i ecnebiyye-yi Müslimenin o havali-i mübarekede emlak tasarruf etmelerine nazar-ı bî-kaydî ile bakıldığı takdirde mühr-i eyyam ile arazi-i mukaddesenin kısm-ı azamının ecnebi uhdesine geçirilmiş olacağı ve Avrupalıların mücerreb olan ahval-i siyasiyelerine nazaran bir çok zamanlar iltizam-ı sükun ederek bilahare edna bir vesile ve serişteden istifadeye ve maz-Allah mülken ve maslahaten avakıb-ı vahimiyye tevellid ve tekevvününe kalkışmaları..."[63]

1880'lerde Yemen ve Hicaz vilayetlerinde görev yapan Hicaz'ın uzun dönemli valisi Osman Nuri Paşa da, hükûmetin yabancı Müslümanlann elinde emlak toplanması sorunu karşısındaki gevşek tutumu olarak gördüğü meselede saplantılıydı. Paşa, "bölgedeki (Hicaz) en verimli kaynaklann çoğunun yabancı elle-

ne geçmesi ve bunun, kendi halkımızın yabancıların emrinde çalışması gibi utanç verici sonucundan" acı acı yakınıyordu.[64]

Courtellemont da, "Hali hazırda ticaretin tamamı (kumaş, araç gereç, mamul maddelerin satışı), Cidde ve Mekke'ye yerleşmiş Hintliler ile Cavalıların elinde. Bu insanlar Hollanda Hindistan'ı ve İngiliz Hindistan'ı ile ticaret yapıyor ve kuşkusuz, hatın sayılır kazançlar sağlıyorlar"[66] diye açıklıyor. Courtellemont'un değindiği bir başka etken, "Hintlilerin sahip olduğu, yerel basınla ciddi bir rekabet halindeki sayısız matbaa" idi.[67]

Hicaz'da Osmanlı Olmayan Müslümanlara Karşı Osmanlılar

Osmanlı ve "yabancı" Müslümanlar arasındaki çekişmenin izi, aynı zamanda Hindistan Hükûmeti'nin arşivlerinde de sürülebilir. Kraliçe Victoria'nın Hindistan Kraliçesi olarak unvanı ile Abdülhamid'in Hicaz için *Hadimü'l-Haremeyn* olarak unvanının benzer simgesel mecazla kullanılması ilginçtir. Osmanlı bağlamında bu, Hicaz vilayetinin resmî unvanı olan "yüce hilâfet tâcının mücevheri" (*gevher-i iklil-i hilâfet-i seniyye*) resmî ibaresinde simgesel anlamda vurgulanıyordu.[68] Hicaz'la bağlantılı olarak kullanılan bu unvanın ilginç yönü, bunun Kraliçe Victoria'nın Hindistan İmparatoriçesi olarak egemenliğinin ifadesi olan "tâcın mücevheri" unvanının neredeyse bir yankısı olmasıdır.[69]

Cidde'deki İngiliz konsolosu, 7 Mayıs 1882'de, Müslümanların Hicaz'da mülk edinmesine yönelik yasağının, Hint asıllı İngiliz uyruklularda hatın sayılır huzursuzluklar yarattığını yazmaktaydı. Konsolos, bu yeni durumun, "hali vakti yerinde olanlar İngiliz himayesini feda etmeyi muhtemelen istemeyecek olmalarına ve bu durum onlar arasında da büyük kızgınlığa yol açmakla birlikte" yoksul Hintlilerin Osmanlı tabiyetine geçmelerine neden olmasının pekâlâ mümkün olabileceğine değiniyordu.[70]

Kutsal yerlere yaptığı armağanlar konusunda bile, padişah aynı kıskançlığı göstermekteydi. Cidde'deki İngiliz konsolosu, Ka'be kapısı için Rampurlu bir nevvabın gönderdiği "45,000 rupi değerinde" gümüş bir merdivenin, "Padişahın (...) yabancı bir uyruğun (böyle hediyeler vermesine) karşı olması ve böyle kişilerin bu imtiyaza sahip olmaması yönünde irade göndermesi" nedeniyle geri çevrildiğini, bir ölçüde üzüntülü bir tarzda bildirmişti.[71] Meselenin Osmanlı belgelerindeki yansıması, padişahın dışlayıcılığı konusunda hiçbir şüphe bırakmamaktadır: "Bu tür armağanlar yalnızca, Kutsal Yerlerin Koruyucusu şeklindeki saygın unvanın tek sahibi olan Halifeye aittir. Hiçbir yabancı hükümdar, bu şerefi paylaşma hakkına sahip değildir."[72]

Önemli bir sorun da, hacıların kalışlarını fazlaca uzatmaları, zaten kıt olan kaynaklan tüketmeleri, yerleşmeye çalışan Hintlilerin durumunda, rahatsız edici alternatif bir sadakat odağı yaratmalarıydı. Hac ibadetlerinin sonunda, kent tellalları kervanların yola çıkış tarihlerini bildirerek, insanları ayrılmaya teşvik ederdi. Seçkin bir Hintli nevvab örneğinde: "Kutsal Kent'e sürekli olarak yerleşmek niyetiyle, büyük hazinelerini beraberinde getirmişti. Bir akşam, Harem'de kılınan namazdan sonra, Abd El Montaleb yanına yaklaşarak, keskin diliyle, kalışını uzatmak yoluyla alışılmış uygulamaya karşı gelmesinin nedenini sordu."[73]

Aynı kıskançlık ve kuşku, Rus Müslümanlarına karşı da gösteriliyordu. Kur'an basımına ilişkin ilk olay, Müslüman bir Rus uyruğunun hangi şartlarda Kur'an basımına girişebileceğine dair bir tartışmayla karıştı.[74] İngiliz hükûmeti gibi, Rus hükûmeti de kendi uyruklarının çıkan olarak gördüğü şeyi korumaya çalışıyordu. Mayıs 1894'de, Hacı Mirza Mehmed diye biri, beraberinde Buhara Emiri'nin Hicaz'a gönderdiği bir sandık olduğu halde İstanbul'a geldi. Rus sefareti, "böyle bir tutum, Buhara Müslümanlarının kalbini kırabileceği" için, sandığı açıp muayene etmeksizin nakliye izni vermeleri için Osmanlı gümrük yetkililerine müdahale etti.[75] Osmanlı hükûmeti, pek de inandırıcı olmayan bir durumu kurtarma çabasıyla idare etmek zorunda kaldı: Rus sefareti tercümanı Maksimoff, sandıkta yalnızca değerli kumaşlar bulunduğuna "ve sandığın hiçbir zararlı eşya (*eşya-yı muzırra*) taşımadığına" dair yemin etti.[76]

Bağımsız Müslüman devletlerin hükümdarları da ayrı bir sorun oluşturuyordu. 21 Mart 1891'de, Fas veliahdının, geniş bir maiyetle birlikte hacca gitmek niyetinde olduğu ve "(...) Hicaz ileri gelenlerine pek çok hediyeler götüreceği" bildirildi. Hacca gitmenin, veliahdin dinsel hakkı olmakla birlikte, bu kadar çok armağan taşımasının "siyasal niyetleri olduğuna dair kuşkular doğurduğu" da bir gerçekti. Bu kuşku, Fas hükümdarının "daha önceden Hicaz'da mülk satın almak ve burada bir vakıf kurmak için izin istemek üzere İstanbul'a bir elçisini göndermesi" yüzünden doğmuş olduğu da ifade edilmekteydi. Bu konuda Osmanlı hükûmetinin, Fas üzerinde bazı emeller besleyen Hıristiyan bir devlet olan İspanya'nın yardımını istemekte tereddüt etmemesi de önemlidir. Madrid'deki Osmanlı sefirine, "(...) sorunun gerçeğini öğrenmek için İspanyol Dışişleri Bakanlığı'nda araştırma yapma" talimatı verildi.[77] Bu çekingenliğin arkasındaki neden Fas sultanlarının daima hilafetin kendilerine ait olmasına ilişkin iddialarıydı.[78]

Mısır bir başka sorundu. Resmen hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'nun özel bir vali tarafından yönetilen bir parçası olmasına karşın, yüzyılın ortasından beri Mısır, *de facto* bağımsız bir devlet haline gelmişti.[79] Dahası Bâb-ı Âli, 1882'den beri vilayetin özerkliğine son veren Mısır'daki İngiliz işgalini hiçbir zaman resmen

tanımamış ve kendisini alternatif bir halife ve kutsal kentlerin koruyucusu olarak göstermeye başlayan Hıdiv Abbas Hilmi Paşa'nın çıkarlarını korumaya yönelik İngiliz taleplerinden gittikçe daha çok kaygı duymaya başlamıştı. Genç hıdivi yem gibi kullanan İngiliz konsolusu, mütehakkim Lord Cromer, Hicaz'daki ve Osmanlı Libyası'ndaki Osmanlı-Mısır sınırında Osmanlı çıkarlarını taciz etmeye başladı. Bu, Abdülhamid'in karabasanı olan beşinci kol türünden etkinliğin ta kendisiydi.[80]

Zaman zaman saray, "Mısır Hıdivi'nin, Suriye ve Yemen vilayetlerinin Mısır'la birleşmesine yol açacak ayaklanmalar çıkarmak üzere bu vilayetlere ajanlarını gönderdiğine" ilişkin istihbaratlar alıyordu. "Bu entrikaları durdurmak" üzere gereken önlemlerin alınması için tekrar tekrar iradeler çıkarılıyordu.[81]

Bu bağlamda, Mısır'dan kaynaklanan, en önemsiz anlamda bile olsa padişahın Hicaz'daki saygınlığına zarar verecek her türlü gelişmenin, olabildiğince başından itibaren bastırılması gerekiyordu. 1886 kışında, Mısır'da ortaya çıkan kötü bir hasat, ülkenin Hicaz'a yıllık geleneksel gıda ihtiyacını gönderememe olasılığı yaratması üzerine, bir alternatif olarak Kutsal Topraklar'ın yiyecek ihtiyacının Hindistan'dan karşılanması önerildi. Padişah, "Hicaz'ın yiyecek ihtiyacının Bombay'dan sağlanması, kaçınılmaz olarak bölgedeki İngiliz itibarının artması anlamına geleceğinden, İngiliz entrikalarından biri" olduğunda ısrar ederek, duruma bizzat el koydu.[82]

Sömürgeci devletlerden kaynaklanan tehditlere karşı tepki, Osmanlı merkezinin, o zamana değin imtiyazlı olan bu vilayet ile ilişkisini yeniden değerlendirmesini getirdi. Osman Nuri Paşa'nın uzun bir tezkiresi, tam bu noktada ayrıntılarıyla incelenmeyi hak ediyor.[83] 18 Temmuz 1885 tarihli tezkire, Hicaz ile öteki Arap vilayetlerinde alınması gereken reform önlemlerinin üzerinde uzun uzadıya durur. Paşa, Hicaz, Bingazi ve Yemen'de konuşlandırılan orduların çoğunun, imparatorluğun "ana unsurdan" (*unsur-ı aslî*), "kan vergisi" ödeyen, yani orduda savaşan "Türkler ve Anadolu ahalisinden" oluştuğunu ifade eder. Bu nedenle, Hicaz'ın imparatorluğun düzenli bir vilayeti ve savunmasına halkının da katkıda bulunur hale getirilmesi şarttır.[84] Osman Nuri Paşa'nın 19. yüzyılın aydınlanmacı/modernist etiğiyle dolu olduğu açıktır:

> "Bugün Memalik-i Mahrusa-i Şahane'nin her köşesinde bulunan ahali-yi müslimenin (...) kavmiyyet ve Milliyetleri zail olub da (...) iştirak-ı menafi ile kuvvet peyda ederek mezc-i umumî (genel kaynaşma) husule gelmiş olsa bile bunlar bir şecerenin şah ve ia'sı (ağacın dalları ve budakları) ve Türkler ise kökü ve gövdesi olabilir."[85]

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

Osmanlı padişahının, "Emirü'l-Müminin" olarak Müslümanların gözünde itibar kazanabilmesi için, onların refahını sağlaması gerekiyordu. Bu, her şeyden önce kutsal kentlere yapılan haccın güvenliğini sağlaması anlamına geliyordu.[88] Bunun yanı sıra, hac mevsimi boyunca ekonomik etkileşim açısından adil ve dürüst bir zeminin oluşturulmasını sağlaması anlamına da geliyordu. Kervanlara saldırıp yağmalayan Bedevîlerden tutun da, yerel *mutavvaf*, yani rehberlere kadar tüm Hicazlılar, hacıları kazıklamak konusunda kötü şöhret yapmışlardı.[89] Her yıl İstanbul, deve kiralamayı ve "rehberlik ücreti" olarak fahiş fiyatlar belirlemeyi yasaklayan emirler ve ihtarlar çıkarıyordu.[90] Gelgelelim, sık sık tekrarlanmaları olgusu, suiistimallerin devam ettiğine işaret eder.

Can sıkıcı bir başka konu, Osmanlı olmayan Müslümanlann, hacılann koruyucusu olarak Osmanlı Devleti'nin saygınlığına zararlı görülen bir hareketle, Hıristiyan hükûmetlerin himayesine başvurabilmeleriydi.[91] Devletin, görevini yerine getiriyor olarak görülmesi ve hanlar gibi resmî yapılann inşasının yerel basın aracılığıyla duyurulmasına özen gösterilmesi gerekiyordu.[92] Anlaşılan simgesel iletişim her iki yoldan gerçekleştiriliyordu; kimi zaman Hicazlılann kendileri bir köşk inşa edebiliyor ve bunu "Şeriatın Koruyucusu, itaat ve sadakatin yöneldiği Hayırhâhımızın onuruna" ithaf edebiliyorlardı. Padişahın cülûsunun on altıncı yıldönümü şerefine gerçekleştirilen böyle bir armağan 14 Eylül 1892'de kaydedilmişti.[93]

Hicaz'ın Savunmasına Yönelik Çabalar

1880'lerin başlarından itibaren "Arap hilafeti" tartışmaları yaygınlaştıkça, Bâb-ı Âli, meşrulaştırma ideolojisinin temelinin savunmasına özel bir önem verme ihtiyacı duydu. Bu uğraşın en somut simgesi, Hicaz Demiryolu idi.[94] 1890'larda başlatılan demiryolu, lojistik avantajla simgesel başarıyı birleştirmek umudunda olan Abdülhamid'in en sevdiği projeydi. Projenin yabancı sermaye ve

teknolojiye dayanmak zorunda kalmaması ve her aşamasının tamamlanmasının Türk ve dünya basınında çok iyi duyurulması için büyük çaba gösterdi.[95]

Tasarlanan bir başka önlem, vilayetin kıyısını korumak üzere özel bir "Hicaz Donanması"nın kurulmasıydı. Avrupa tersanelerine, (hem yelken hem de buhar kullanımı ile) işlemesi ucuz, özel olarak inşa edilmiş ve Kızıldeniz ile Basra Körfezi kıyılarında devriye amaçlı kullanılmak üzere kıyı koruma tekneleri sipariş eden bir irade çıkarıldı.[96] Abdülhamid, amcası Abdülaziz'in büyük ve pahalı donanmasını kasıtlı olarak bir kenara atmış olmakla birlikte, kıyı korumaya önem vermekten ve ucuz fakat etkili kıyı savunma teknelerini satın almaktan geri durmadı: "Başka zamanlarda padişahın deniz siyasasının eleştirel gözlemcileri bile, torpido botlarından oluşan bu küçük filonun yeterli olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar."[97]

1880'lere gelindiğinde, imparatorluğun bütünlüğüne yönelik en önemli dış tehdit, son dönem Osmanlı siyasetinin her yerde hazır ve nazır karabasanı, "İngiliz Parmağı" idi. Kimi zaman hayalî, kimi zaman son derece gerçek olan bu etken, bütün hükümranlığı süresince Abdülhamid'in başına bela kesildi. Padişahın en büyük korkularının hedefi, bu korkuların içinde en sık tekrarlanan tema bir "Arap hilafeti" heyulası olmak üzere, uzak ve zarar görebilir nitelikteki Hicaz idi.

Aslına bakılırsa, Osmanlı basını, İngilizlerin bölgede sahip olabilecekleri her türlü tasarıya karşı bir ön propaganda başlatmıştı bile. 1880'lerin başında, Arapça yan resmî *al-Cevaib* gibi gazetelerde, padişahın İslâm Halifesi olarak konumunun Zanzibar ve Umman'da kabul görmesine ilişkin göndermeler sık sık yer alıyordu. Bu İngiliz çevrelerde biraz huzursuzluk yarattı. Zanzibar'daki İngiliz konsolosu, Osmanlı padişahına karşı hiçbir özel saygısının bulunmadığına dair Zanzibar Sultanı'nın kişisel güvencesini almış olduğunu çeşitli fırsatlarda bildirmekteydi: "Ne Zanzibar, ne de Umman vilayeti Osmanlı padişahlarına bağlılık duymuyorlar (...) Şimdi (İstanbul'daki) bazı gazetelerde yapılan bazı kaçamak girişimlerin, siyasal bir amaca –tüm Müslüman dünyasını sözde İslâm Halifeliğinin uyruğu olarak gösterme amacına– hizmet etmek için tasarlandığı açıktır."[98]

Muscat'taki İngiliz konsolosu, Muscat Emiri'ne *al-Cevaib*'deki makaleyi gösterdiği zaman, emirin padişahla herhangi bir yazışma yaptığını inkâr etmiş olduğunu bildiriyordu.[99] Basra Körfezi siyasal danışmanı, bundan başka Umman halkının çoğunlukla İbadî mezhebinden olduğunu, hattâ kimilerinin Vahabîliğe eğilimli bulunduğunu ve bu nedenle Osmanlı iddialarını toptan reddettiğini de belirtiyordu.[100]

Osmanlı-Türk mücadelesine, Arap yanmadasının öteki ucu, 1839'dan beri İngilizlerin elindeki Aden ile Osmanlı Yemeni arasında yer alan sınır bölgeleri de

katıldı.[101] 4 Ekim 1880'de, Aden'deki İngiliz komutanlığı, Osmanlı San'a kumandanının, İngiliz yanlısı bir hükümdar olan Zhali Emiri Şeyh Ali Mukbil'e ait çeşitli köyleri "ele geçirdiği"ni bildirdi. Komutan, emirin topraklan İngiliz ve Türk topraklan arasındaki sınırı oluşturması nedeniyle, kendisine ödenen 50 sterlin tutarındaki "yıllık desteğin" artırılması gerektiğini öne sürüyordu.[102] Birkaç ay sonra, sorun yeniden alevlendi, ve 14 Şubat 1881'de, Aden Komutanlığı, Türkler "fırsat buldukça farklı köyleri ele geçirdiği" için "sınır meselesi"nin kritik bir önem kazandığını bildirdi. Bu, durdurulmamaları halinde, "Egemenliklerinin nerelere kadar uzanabileceğini söyleyememe" gibi bir tehlikeyi getiriyordu.[103] Kuşkusuz, "Türkler" açısından bakıldığında olay, kendilerine ait olanı geri almaktan ibaretti. Komutan, Yemen'deki Osmanlı genel valisi ve Yedinci Ordu müşiri İsmail Hakkı Paşa'dan gelen bir mektubu da raporuna eklemişti. Mektup, yerel halktan bir dilekçeydi: "Perişan olsak (...) ve bir tekimiz sağ kalmasa bile doğruyu söyleyeceğimize ant içeriz ki, bizler Haremeyn'e hizmet eden Bâb-ı Âli'ye itaatsizlik etmeyi hâlâ kabul etmiyoruz (...) Yolumuzu asla İngilizlere çevirmeyeceğiz (...) Hiçbirimiz Müslümanların yolunu değiştirmeyecek ve İngilizlerin yoluna girmeyeceğiz." Bu mektup üzerine harekete geçen Hindistan Genel Valisi, Ali Mukbil'le olan antlaşmayı onaylamaya ve ona ödenen yıllık meblağı 50 sterlinden 100'e çıkarmaya karar verdi.[104]

Hindistan Hükûmeti, özellikle "Türk nüfuzunun Arabistan kıyılan ve Basra Körfezi'nde genişletilmesine yönelik çok uzun zamandır yapılan tasarılar" olarak tanımladıkları girişim konusunda kaygılıydı. Bu, "Basra Körfezi'ndeki çok önemli İngiliz çıkarlarının (...) derhal etkilenebileceği" bir duruma yol açacaktı.[105]

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

Altı ay kadar sonra, padişahın korkulan hâlâ yatışmamış durumdaydı. Kâmil Paşa, bir defa daha asilerin birleşmediğine ve bir deniz harekâtına girişmelerinin olanaksızlığına işaret etti. Paşa, Hicaz'a yönelik gerçek tehlikenin Kızıldeniz'den değil, doğudan, Muscat'tan gelebileceğini ifade etti. Sadrazam, "(...) Bir süreden beri, İngilizler, bizim ihmal ettiğimiz Muscat Emiri ile iyi ilişkiler geliştirmiş durumdalar. Hindistan hükûmetinin onlara silah verdiğine ilişkin her türlü belirti olduğuna" dikkati çekiyordu.[108] İngiliz kaynaklarından elde edilen bilgilerle karşılaştırıldığında, Kâmil Paşa'nın Muscat'taki İngiliz etkinliklere karşı yaptığı uyarının kesinlikle haklı çıktığı söylenebilir.

Resmî Din Militanlığı

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

Abdülhamid döneminde Sünnî Ortodoksluğun altı çizilmesine karşın, padişahın en önemli propaganda silahlarından biri, tasavvuf şeyhleri oldu. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında, Nakşibendî tarikati şeyhi Erzincanlı Hacı Fehim Efendi, Kafkasya seferinde bizzat savaştı.[111] Bir başka Nakşibendî, Ubeydullah Efendi, yerel Kürtleri 2,000 kişilik bir düzensiz birlik olarak örgütlemişti. Aynca Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, Batum cephesinde savaşmıştı. Bu adamlar, okulların kurulması yoluyla "halk arasında birliği sağlamak" konusunda da etkindiler.[112]

Gene de, padişahın mutlak hükümranlığı kuruldukça, başıboş dolaşan şeyhlere, kuşkuyla bakılmaya başlandı. 21 Haziran 1887'de, Ankara vilayetinden, Dağıstanlı denilen Ahmed Efendi'nin Ankara yakınlarında yerleştiği ve 2,000 kadar mürit topladığı bildirildi. Raporda şunlar belirtiliyordu: "Bu sayı artacağa benziyor (...) Bunun arzu edilmeyeceği çok açıktır." Bu nedenle, şeyhin bir maaş bağlanarak Şam'a gönderilmesine karar verildi.[113]

Dinsel ateş ve coşku, bir şeyhin kendisini bağımsız bir bağlılık odağı olarak kabul ettirmediği sürece kabul edilebilir görülüyordu. 1 Aralık 1890'da, ünlü Nakşibendî şeyhi Gümüşhanevî Ahmed Efendi'nin, padişahın buyruğu üzerine soruş-

turulduğu bildirilmekteydi. Saygıdeğer şeyhin oldukça karışık bir geçmişi olduğu belirlenmişti. 1860'lar ve 1870'lerde, Ahmed Gümüşhanevî kendisini Bâb-ı Âli yakınlarındaki Fatma Sultan Camii'ne tayin ettirmiş, burada bir mürit çevresi oluşturmuştu. Bu grup, Gümüşhanevî'yi onaylamayan öteki din adamlarını dövecek kadar Şeyh Ahmed'e bağlanmıştı. Dahası, Fatma Sultan Camii'ne, "sürekli burada oturmak ve Halife'nin sözü geçen camideki odasını, bir çeşit *bekâr odası* gibi kullanacak dereceye kadar" yerleşmişlerdi.[114]

Geçmişte Gümüşhanevî'yi payitahttan uzaklaştırmak için tekrar tekrar uğraşılmış, ama onu bir "ruhsal avuntu" kaynağı olarak gören üst düzey saraylı hanımefendiler sayesinde paçayı kurtarmıştı. Gümüşhanevî, bir tekke kuracağını söyleyerek önde gelen bir hanımdan bin lira almış, fakat Bâb-ı Âli'nin karşısında on altı odalı bir konak yaptırarak, burayı müritleriyle doldurmuştu. Konağın, farklı nedenlerle inşa edilmiş olması nedeniyle kendisinden alınmasından sonra bile, müritleri yavaş yavaş geri dönüp tekrar buraya yerleşmişlerdi. Rapor, bu tür olayların devam etmesini son derece tatsız olarak tanımlıyordu.[115] Gene de, bu rapora rağmen, Gümüşhanevî saray çevrelerine yakın kalmayı başardı ve 1894'deki vefatına kadar tekkesinde vaaz vermeye devam etti. Özel bir teveccüh işareti olarak, Süleymaniye Camii'nin avlusuna gömüldü. Bu özel teveccühün, daha önceki dönemde ortaya çıktığına dair raporda belirtilen durumun ve Gümüşhanevî'nin Tanzimat reformcularına, yani Âli ve Fuad paşalara karşı olarak tanınmasının bir sonucu olması pekâlâ mümkündür. Abu Manneh, Gümüşhanevî'nin öğretisinin, "siyasî iktidara mutlak itaate ve topyekûn sadakate" özel bir vurgu yaptığına işaret eder.[116] Bununla birlikte, eylemi daha çok öne çıkaran ve son derece güçlü olan Halidî/Nakşibendî tarikatı, saray tarafından güvenilmez ve tehlikeli olarak görülüyordu. Şeyh Erbilî Mehmed Es'ad, 1897'de padişah tarafından İstanbul'dan sürüldü ve Abdülhamid padişah olarak kaldığı sürece geri dönemedi.[117]

Padişahın, halkın ancak "onaylanan" din ile karşılaşmasını sağlama çabası, 6 Temmuz 1883'de, şeyhülislâma gönderilen talimatta kendini gösterir. Burada şeyhülislâm, payitahtın camilerinde "sahtekârların" eğitim verdiğine dair sarayın haberler aldığı konusunda uyanlıyordu: "Yalnızca bir sarık sararak Müslüman vaiz kisvesi takınan bu adamlar, dinsel konuların ötesine gitmeye, hattâ bazıları siyasal sorunlarda konuşmaya cür'et etmektedirler."[118] Bundan başka, "iyi ailelere mensup kadınların Bektaşî tekkelerine devam etmeleri ve alkollü içkiler içmeleri" gibi son derece nâhoş gelişmeler bildirilmekteydi.[119]

Ne Ortodoks ne de İslâmın ana akımlarından olmakla birlikte, tasavvuf, merkezin denetimi altında tutulabildiği sürece, sıradan insanların desteğini kazanmak

ve meşruiyeti pekiştirmenin yararlı bir yöntemiydi.[120] Abu Manneh'in, bu konuda yazdığı çığır açıcı makalesinde işaret ettiği gibi: "Sultan Abdülhamid, bu iki seçeneğiyle aynı fikirde gibi görünüyordu (...) Tanzimat dönemi padişahları ise, özellikle Arap vilayetlerindeki sıradan halkla bağlantılar kurmayı ihmal etmişlerdi."[121] Abdülhamid'in "mezheb-i resmiyyesi" Ebulhuda al-Sayyadi, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmad Es'ad gibi ideologlar aracılığıyla yayıldı. Halepli olan Ebulhuda, Rıfaî tarikatına mensuptu ve *Şeyhü'l-meşaih* (Sufi Şeyhlerinin başı) olduğu 1876'dan beri padişahın yakınlarından biri olmuştu. Kuzey Afrika'daki Şazelî-Medyenî tarikatının üyesi olan Hamza Zafir, padişahla daha tahta çıkmasından önce tanışmıştı. Ahmad Es'ad, köken olarak Anadolulu olmakla birlikte, bir din görevlisi olarak Hicaz'a atanmıştı. 1881-82'de Mısır'daki olaylar sırasında, padişahın Urabîcilere gönderdiği özel elçi olarak da işlev gördü.[122]

Ebulhuda'nın temel mesajı Suriye'yi hedef alıyordu ve "kendisine atfedilen 212 kadar kitap ve risale" vardı. En önemli kitabı olan *Da'i al-rashad li sabbil al-ittihad va'l-inkıyad*'daki sürekli mesajı, İslâm halifesi olarak Abdülhamid yönetiminin meşruiyetiydi. Mutlak hükümranlığın meşruiyeti meselesi üzerinde duruyor, bunun bir Türk-Moğol icadı olduğuna dair iddialan yadsıyordu.[123] Bu göreviyle, Ebulhuda, dosdoğru Arap hilafeti kavramına yöneltilmiş bir silahtı. Bu yüzden de, İngiliz işgali altındaki Mısır'da pek az dost edinebildi. Kâmil Paşa, 1899'da, "Mısır basınındaki tüm haince ifadeler, Devlet-i Âliyye'nin son zamanlardaki İngiliz karşıtı siyasetine karşı bir tepki, ve Mısırlı ve Arap halkın Ebulhuda Efendi'ye karşı intikam duygularının bir sonucudur" diyecekti.[124]

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

Yabancıların gözünde, mutasavvıflar kısmen esrarengiz kişilerdi ve padişah üzerindeki nüfuzları son derece meşumdu. Abdülhamid'in en önemli biyograficilerinden biri, "padişahın [Ebulhuda'nın] nebevî güçlerine ilişkin batıl inancı"na gönderme yapar.[126] Döneme ait bir raporda, padişahın "dinsel danışmanları, mevcut kötü yönetimi onaylamasını sağlamak amacıyla, onu korkutmak için ellerinden geleni yapan vicdansız maceracılar" olarak tanımlanırlar.[127] Trimingham

gibi kendini kabul ettirmiş bir otorite bile, Ebulhuda'nın Abdülhamid üzerindeki nüfuzunu "astrolojik" ya da "kehanet nev'inden" güçler aracılığıyla kurduğunu doğruluyordu.[128]

Sonuç

Özetle söylemek gerekirse, Osmanlı yönetici seçkinler, gerek kendi uyruklan gerekse daha genel anlamda halk üzerinde bir Osmanlı kimliği duygusunu beslemeye çalışıyordu. Anthony Smith, "Aristokratik etnik kültürler, kimlikleri statülerinin bir parçasını oluşturduğu için, olduğu gibi kalırlar; kültür ve üstünlük, belirgin bir misyon duygusu yaratmak üzere birleşirler" der.[129] Seçkinler çevresinin kendisi küçük olmakla birlikte, mesajı çok daha geniş tabakalara ulaştı. Şerif Mardin, Doğu Anadolu'nun kırsal kesiminden oldukça mütevazı bir kökenden gelen bir Kürt mutasavvıfı Said Nursî'nin, "kabileler arasındaki iç mezhep çekişmelerini ortadan kaldıracağı ve onları iyi Osmanlı yurttaşlarına dönüştüreceği" gerekçesiyle, Doğu vilayetlerinde laik Osmanlı okullarının kurulmasını ele aldığı bir layihayı padişaha sunmayı başardığına dikkati çekmiştir.[130] Bunlar, toplumsal hiyerarşinin çok daha üst düzeyinde yer alan Süleyman Hüsnü Paşa'nın düşüncelerine çok yakın olan görüşlerdi; Süleyman Hüsnü Paşanın da, Bağdat, Musul ve Basra vilayetleri için benzer tasarılan vardı.[131] 1889'da, Bitlis gibi ücra ve yoksul bir vilayette bile, kent aslında huzursuzlukla çalkalanmasına karşın, "uygarlaşma motifi" mevcuttu.[132]

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

> "II. Abdülhamid dönemi İslâmcılığı (...) Klasik *Osmanlı İslâmı*'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibariyle *modernist* (yenileşmeci) bir akımdır. Bu itibarla görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir."[133]

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

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

III

"EMİR Bİ'L-MA'RUF NEHİY ANİ'L-MÜNKER"[1]: İHTİDA VE İDEOLOJİK PEKİŞTİRME

> Ekim 1892 tarihinde Osmanlı "kuvve-i tedibiyyesi", Kuzey Irak dağlarının güvenlikli yerlerindeki Sincar Dağı'nın eteklerinde bulunan Yezidî köylerine yaklaşırken, bazı Yezidî aşiret reisleri, köyleri esirgenecek olursa, İslâm'a kucak açacakları ve askerleri dağın daha yukarılarındaki diğer Yezidîlere götüreceklerine söz verdiler. Kumandan Asım Bey kabul etti. Çok geçmeden yola koyuldular, Osmanlı askerleri, dar bir dağ geçidini geçerken, kendilerini geçidin her iki yanına mevzilenmiş Yezidîlerin açtığı cehennemî bir çapraz ateş altında buldular. Onları bu pusuya düşüren "kılavuzları", derhal saf değiştirdiler. Yüz Osmanlı askeri öldürüldü ve pek çoğu da yaralandı. Haber, Musul'a 4 Kasım günü ulaştı ve vilayet binalarındaki askerî müzik susturuldu.[2]

Yezidî Kürtler, Abdülhamid dönemi devletinin, ana nüfusa katmaya ve Osmanlılaştırılmış Şeriatı benimsetmeye çalıştığı pek çok gruptan biriydi. Bu görüşlerin benimsetilmesiyle, bu unsurlar asker olarak daha güvenilir hale de geleceklerdi. Gene de, halkı sadece askerlik hizmetine sürmek yeterli olmuyordu. Kısa vadede bu etkili olabiliyordu, ama devletin yeni ideolojik gerekleri, uzun vadede, halkın baskı altına alınmasının yanı sıra, ikna edilmesini de zorunlu tutmaktaydı.[3] Başka bir deyişle, halkın, yönetici iktidarın meşruiyet ideolojisine inandırılması, en azından gönülsüzce de olsa rıza göstermesini sağlamayı gerektiriyordu. Bu, sistemli bir "mehzeb-i resmiyye"ye, yani Sünnî Hanefî mezhebin benimsetilmesi siyasası ile gerçekleştirildi. Bu siyasa, Bedevîler gibi "sözde Müslümanlar" ya da Yezidî Kürtler gibi "heretik mezheplere" mensup unsurları, ana ideoloji akı-

mına eklemleme yönünde uzun vadeli bir çabadan başka bir şey değildi. Resmî olarak Hıristiyanlar ihtida etmeye zorlanmamakla birlikte, belgeler, Hıristiyanlar arasındaki dönme olaylarının bu dönemde arttığına işaret etmektedir. İhtilâl sonrası Fransa'sı, nasıl "köylüleri Fransıza dönüştürmeye" çalışmışsa, Osmanlı seçkinleri de "göçebeleri Osmanlıya" dönüştürmeye çalışırken, yerleşik nüfusun Ortodoksluğunu desteklemeyi de ihmal etmeyecekti.[4]

Osmanlı İmparatorluğu gitgide kullanılabilir insan gücünden yoksun kaldıkça, acil savunma ihtiyaçları, padişahın, savaşabilir erkeklerin son yedeklerini elde edebilmek için nüfusu sıkıştırmak zorunda kalması anlamına gelmeye başladı. Bu bölüm, devletin, nüfuzunun farklı tabakalarına yeni Ortodoksluğu nasıl aşıladığını incelemektedir.

Yezidîler: Osmanlı İhtida Siyasasının Örnek Bir Olayı

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

Yezidî Kürtler, hatırlanamayacak kadar eski dönemlerden beri Doğu Anadolu ve Yukan Mezopotamya'nın dağlık bölgelerinde yerleşiktiler. "Şeytan tapımı" olarak adlandırılan dinleri, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında apaçık egzotizmiyle Şark gezginlerinin çok ilgisini çekmişti.[6]

Osmanlılar açısından, Yezidîler Hanefileştirme aracılığıyla hesaba katılabilecek "sapkın mezheb" (*firak-ı dalle*) idi: "Kürt ama Müslüman olmayan Yezidîler (...) dindar Padişahın zihninde bir anormalliği temsil ediyordu."[7] Bu doğrultuda, o dö-

nemde Doğu Anadolu'da oluşturulmakta olan. Rus Kazak kuvvetlerinden mülhem hafif ihtiyat süvari birlikleri olan "Hamidiye alaylarına" onları da katmanın planları yapılıyordu.[8] 1885'de askerî hizmetten muafiyetleri kaldırıldı ve kur'a efradına dahil edildiler. Gene de, Osmanlı düzenine tam bütünleştirilmeleri çabasının, 1891'in kaderi belirleyen ilkbahar ve yazına kadar beklemek zorunda kalacağı anlaşılıyordu.

18 Mayıs 1891'de, Yezidîleri askerî hizmetlerini yerine getirmeye "ikna etmek" üzere Şeyhan bölgesine gönderilmiş olan Binbaşı Abdülkadir'in başkanlığındaki "heyet-i nasiha", tüm Yezidî reislerini bir araya topladıklarını ve "anlayabilecekleri bir dilde" İstanbul'un kararını kendilerine aktardıklarını bildirdi.[9] Fakat yerel halkın tutumu olumlu olduğu halde, "halklarını her zaman yanlış yollara yönelten ve kendi bencilce amaçlarına hizmet ettirecek şekilde yönlendiren" liderlerinin işbirliğine yanaşmadıklarını belirtiyordu. Bu nedenle, sayılan 150,000 kadar olan bu halkın hesaba katılabilmesi için, liderlerinin elden geldiğince hızlı bir şekilde, imparatorluğun Yezidîlerin yaşamadığı bölgelerine sürgün edilmeleri gerekiyordu.[10] Yezidî önderleri, Binbaşı Abdülkadir'in zalimce yöntemler kullandığından şikâyet etmek üzere İstanbul'a telgraf çektiklerinde, binbaşı bu davranışın bu reislerin, "sadakatsiz doğası"nın bir kanıtı olduğunu yazdı. Yezidî liderlerinin askerî yükümlülüklerini yerine getireceklerine dair kendisine yazılı bir teminat verdiklerini, fakat şimdi sözlerinden dönmeye çalıştıklarını ifade ediyordu. "Bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin, ancak liderlerinin sürgün edilmesi halinde mümkün olacağı" görüşünü tekrarlıyordu.[11]

Bu yazışmadan bir ay sonra, saraya, en belirgin sorun çıkarıcı Şeyhan *mir*'i (reisi), Mir Mirza idi ve onun "sürgün edilmemesi halinde, bu ahalinin inançlarının düzeltilmesi (*tashih-i akaid*) asla gerçekleştirilemezdi."[12]

25 Haziran'da, padişahın yaveri Şakir Paşa durumu Abdülhamid'e değerlendirirken, askerî hizmetin tüm Müslüman uyruklara vâcib olan kutsal bir ödev olduğunu ve halkın herhangi bir grubuna bunun için "özel bir davet gönderilmesi ve yazılı güvence alınmasının" işitilmedik bir şey olduğunu dile getirmekteydi.[13] Paşa bundan başka, askerî hizmete öncelik verilmesi gerektiğini, bir kere ordu saflarına katılmalarından sonra Yezidîlerin "tashih-i akaid" meselesinin ele alınabileceğini de belirtmekteydi.[14]

Gene de, padişahın gözünde, dinsel Ortodoksluğun askerî hizmetten daha önemli olduğu anlaşılıyor: Yezidîlerin ihtida ettirilmesi gerekiyordu. Hakkâri yöresindeki Müslüman Yezidîler gerçekten de Hamidiye alaylarındaki hizmete gönüllü olmuşlardı. Gelgelelim, sarayın görüşü: "bu alaylar Şa'fî mezhebine mensup,[15] dinsel kararlılık ve sadakatleri bilinen unsurlardan oluştuğu için, [heretik] Yezedîlerin onlarla eşit konumda düşünülmeleri söz konusu bile olamazdı."

Temmuz 1891'de, hırslı bir Osmanlı paşası Ömer Vehbi Paşa, "*firka-i ıslahiye kumandanı*" olarak Musul vilayetine atandı. Bununla birlikte, eğilim hâlâ "yumuşak seçenek"ten yanaydı. 13 Ekim 1891'de, Yıldız Sarayı'ndan çıkan bir iradede, çoğunluğun Müslüman olduğu Patrak adlı Yezidî köyünde bir cami ve bir okul inşası için 13,000 kuruş harcandığı bildirilmekteydi.[16]

Ancak 1892 yazına gelindiğinde, Ömer Vehbi Paşa daha dolaysız yöntemlere başvurmaya karar vermişti bile. Temmuz-Ağustos'ta, içlerinden bazılan İslâma çağrıya karşı direnen Şeyhan bölgesindeki Yezidî köylerini dehşete düşürmeyi amaçlayan bir yıldırma programına başladı. Bu köylere akınlar yapıldı ve kesilen kafalar Musul'a getirildi.[17] Bu yıldırma harekâtı, kırk kadar Yezidî liderinden oluşan bir heyetin kente gelmesine neden oldu. 19 Ağustosta, paşa, yerel yönetim meclisini (*meclis-i idare*) topladığını ve kamusal bir törenle Yezidî liderlerini İslâma kucak açmaya çağırdığını bildirdi. Bazıları reddetti ve dayak yediler; içlerinden en azından bir tanesi yaralan yüzünden öldü.[18] Kalanlar, Mir Ali Bey'in önderliğinde, paşa tarafından İstanbul'a büyük bir başarı olarak derhal bildirilen bir törenle Müslüman oldular:

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

Aldığı şedid tedbirlere karşın, Ömer Vehbi Paşa da, Yezidîlerin uzun vadeli sadakatlerini sağlamanın bir aracı olarak eğitimi kullanmak niyetindeydi. Dini kabul etme töreninin *(merasim-i telkiniyye)* ertesi günü, İstanbul'a Yezidî köylerine altı cami ve yedi okulun yanı sıra, hepsi İslâmı benimsemiş olan Şebekli köylerine de beş okul ile beş cami yaptırmak niyetinde olduğunu yazdı.[20]

Paşa, Laliş'deki Yezidî Tapınağı'nın bir İslâm medresesine dönüştürülmesi ve yirmi öğrenciye burada yine devletin maaş bağlayacağı saygın bir Sünnî âlimin yanında öğrenim görmeleri için burs verilmesi gerektiğini de yazmıştı. Bölgedeki okullarda yerel ulemanın istihdam edilmesi önemliydi, çünkü halkın dil ve

ihtiyaçlarına aşinaydılar.21 Vilayet meclisi, muhtemelen paşanın harekete geçirmesiyle, İstanbul'a hemen hemen aynı anlamda, yerel ulema "yöre halkının karakteri ve diline aşina olduklan, siyasal inceliklerin yanı sıra dinsel dogmada da çok deneyimli olduklanndan" yerel ulemanın kullanılmasının yerinde olacağına yönelik bir telgraf çektiler. Bu formül ya da benzer çeşitlemelerinin (*emzice ve elsine-i mahalliye aşina ve dekayık-ı siyasiyyeye dana ve hakayık-ı diniyyeye vakıf...*), heterodoksiye karşı alınan önlemlerle ilgili Osmanlı belgelerinde sıklıkla yinelendiğine işaret etmek gerekiyor.22

Bu noktada, yumuşak seçeneğin bir kenara atılmamasına karar verildi ve 26 Ağustos'ta Osmanlı Meclis-i Vükelası. Ömer Vehbi Paşa'dan alınan bir telgrafı tartıştı. paşa bu telgrafta, önde gelen Yezidîlerin İslâmı kabul etmek yoluyla gösterdikleri olumlu davranışın nişanla ödüllendirilmesini öneriyordu. Paşa, bu reislere nişan takılır ve bir aylık bağlanırsa, "imparatorluktaki tüm Yezidîlerin yanı sıra İran ve Rusya'dakileri de İslâm'ın kutsal kucağına getirebileceklerini" öne sürmüştü.23

Eylül ortasında Ömer Vehbi Paşa, Yezidî köylerine tayin edilen öğretmen ve imamlann görevlerine başladığını bildirdi.24 Gene de, işler hırslı paşayı tatmin edecek tarzda yürümüyordu. 24 Eylül'de, Mir Ali Bey ile birkaç öteki "sorun çıkaran hainin, menfur cehalet haline" geri dönmüş olduklannı ve İslâma bağlılık yeminlerini bozduklannı bildirdi. "Yıllar yılı bronz tavus kuşlan ve buna benzer tiksindirici putlan köyler arasında dolaştınp, kendileri için büyük miktarda paralar toplamak yoluyla köylüleri sağan bu iblis heriflerin" hadlerini bildirmek gerekiyordu.25

Bu noktada Yezidî liderler Musul'daki Fransız konsolosu ile temasa geçip, ona, Fransa'nın kendilerini Ömer Vehbi Paşa'ya karşı koruması halinde topluluğun Hıristiyan olmaya hazır olduğunu söylemek yoluyla, işleri daha da karmaşık hale getirdi.26 Bu durum paşayı son derece öfkelendirip, devletin uygarlık ve eğitim getirme "böylece onlann yerel halkı aldatmalannı ve soymalannı önleme" çabalan sonucu "işleri bozulan ve bunalan" bazı Yezidî liderlerin, şimdi de himaye için Fransız konsolosluğuna başvurduklannı bildiren bir telgraf çekti. "Onlan cehalet ve dalalet yüzünden sapmış olduklan doğru yola döndürme çabası, kendi şeytanî yollanna geri dönebilmek amacıyla yabancılara farklı bir ışık altında sunulmuştu."27

Bu haber üzerine harekete geçen İstanbul'daki Heyet-i Vükela, 7 Ekim'de, Yezidî reisi Ali Bey ile halklarını "yanlış yöne götüren" ötekilerin, Trablusşam'a sürülmesini emretti.28 O zamana değin Ömer Vehbi Paşa'nın dönüşümlü olarak kullandığı "havuç ve sopa" siyasası birtakım sonuçlar veriyordu. Eylülün sonunda, Zor sancağından ve Musul bölgesinden "Harlı" adı verilen bir mezhepten sekiz "heretik" köyün, "kendi özgür iradeleriyle" Musul'a gelerek "Müslüman olduklannı" bildirdiler.29 Heyet-i Vükela, daha önce İslâmı benimsemiş olan Şebek-

li liderleriyle birlikte, bu köylerin liderlerine de alt düzey nişanlar ve 1,000 kuruşluk bir maaş ödenmesine ilişkin vilayetin önerisini onaylamaya karar verdiler. Bu "başanlann" tümünün "halifemizin çağının uğurlu gelişmelerinin" (*muhassenat-ı asriyye-i hilâfetpenahi*) sonucu olduğu açıkça belirtiliyordu.[30]

11 Ekim'de, Musul valisi Osman Paşa, "Hanefî mezhebine dönen Yezidî ve Şebekli çocuklannın eğitimi için 300 adet Kur'an, 700 adet elifba ve 700 adet de İslâm akaidini öğreten risale" talep etti. Bunun padişahın "yüce dindar yolda attığı adımlann meyveleri" (*asar celile-i takva şiarileri*) olduğu söyleniyordu.[31]

Ekim ortasında, hemen hemen aynı günlerde, Ömer Vehbi Paşa, Yezidî topraklanna bir tedib harekâtı yapılmasını emretti. Birliğin kumandanı, paşanın tez canlı genç bir zabit olan oğlu Asım Bey'di. Birlik, Şeyhan'daki Yezidî köylerini uykudayken basıp yakıp yıktı.[32] Laliş'deki türbe yağmalandı ve ayin malzemeleri alındı. Burası bir medreseye dönüştürülecekti. Bunu, Osmanlı kuvvetlerinin pusuya düşürüldüğü ve dağlı Yezidîlerin elinde ağır kayıplara uğradığı Sincar Dağı'na yapılan sefer izledi.[33]

Ekim 1893'ün sonuna gelindiğinde, yeni Musul valisi Aziz Paşa, 1892 yenilgisi hakkında İstanbul'a bilgi vermesi yönündeki emirlerini yerine getirmiş olduğuna ilişkin bir telgraf çekti. Üstlerine, Ömer Vehbi Paşa tarafından yapılan taktik hatanın, aslında banşçıl olan Yezidîlere karşı şiddet kullanılması olduğunu bildirdi. Bu durum, onların Sincar Dağı'ndaki daha savaşçı kabilelerle güçlerini birleştirmelerine yol açmıştı. Yeni vali, ilkin "yörenin nüfuzlu kişilerinden oluşan" bir nasihat heyeti göndermek şeklindeki eski yöntemin uygulanmasını da öneriyordu. Ancak bunun sonuç vermemesi halinde, onları "ibret alınacak bir tarzda cezalandırmak" zorunlu hale gelecekti.[34]

"Nasihat heyeti"nin önemi, özellikle vurgulanıyordu; üyelerine, asi reisleri kan dökmeye gerek kalmadan teslim olmaya ikna etmeleri halinde, padişahın kendilerini cömertçe ödüllendirileceği de söylenmişti.[35] 1 Aralık'ta, vali, Sincar bölgesinde isyan halindeki on yedi Yezidî köyünün reislerinden çoğunun, nasihat heyetleriyle doğru yola sokulabileceğini teyid etti.[36]

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

Bu arada, Ömer Vehbi Paşa'nın sıradışı mezalimi ve yerel eşrafa göz dağı vermesiyle ilgili şikâyetler 1892 ve 1893 yıllan boyunca padişaha ulaşmıştı. Bir soruşturma komisyonu oluşturuldu; komisyon 24 Kasım 1892'de Musul'dan gönderdiği raporda, Ömer Vehbi Paşa'nın "imparatorluk çıkarlarına tümüyle aykırı hareketlere girişip, Irak kadar önemli ve duyarlı bir bölgeyi kargaşa ortamına sokma riskine girdiğini" belirtiyordu. Kendisine verilen talimatın dışına çıkarak, "sahip olduğu yetkenin ötesinde aşırılıklara (*ifrat ve tefrite*) girmişti."[38]

28 Kasım'da, erkân-ı harbiyye riyaseti, "İrade-i hümayûn, asilerin kan dökülmeksizin dağıtılması ve ancak [Osmanlı birliklerine] ateş açılması halinde zora başvurması yönünde" olduğunu belirtmekteydi.[39] Birkaç hafta sonra, komisyon ilginç bir rapor sundu: Yirmi kadar Yezidî, tüyler ürpertici kanıtlar olan yedi kesik başla birlikte komisyona çıkmış, bunların Asım Bey'in kuvvetleri tarafından katledilenlere ait olduğunu ileri sürmüştü. Komisyon, bunu rezilce bir davranış olarak görmüş ve "böyle hareketlerin, dost ve düşman için çirkin bir manzara oluşturduğunu" hissetmişti.[40]

Komisyon, ortaya çıkardığı olağanüstü tüyler ürpertici kanıtlara ilişkin 6 Şubat'ta yazdığı raporda, Ömer Vehbi Paşa'nın sözüm ona "merasim-i telkiniyye"sinin tam anlamıyla düzmece olduğunu belirtiyordu: "Gerçekte Yezidî liderlerinin bir teki bile samimiyetle ihtida ettirilmemiş ve İslâmı kabul edenler de, bunu halkın önünde dayak yemekten ve saldırıya uğramaktan kurtulmak için yapmışlardı. Bu nedenle paşanın, bu halkın tek tek bütün samimiyetleriyle ihtida ettirildiğine ilişkin raporu, tümüyle temelden yoksundu." Komisyon aynca kumandanın birliklerinin "Şeyhan ve Sincar'daki köylülerin, İslâmı benimsemelerini sağlamak üzere dövülmesi ve işkenceye uğratılması gibi Arzu-yu Hümayuna büsbütün aykın eylemlere giriştiğini"[41] bildiriyordu. 19 Ağustos'ta, saray, soruşturma komisyonunun Ömer Vehbi Paşa'yı görevinden azletmesini, paşanın Divan-ı Harb'de yargılanmak üzere derhal İstanbul'a gönderilmesini emretti.[42]

Aralık 1893'e gelindiğinde, Yezidîlerin hâlâ Hamidiye alayları saflarına katılmamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Musul ve Van vilayetine, Yezidî köylerinde bir nüfus sayımı yaptırması ve çocukların eğitimine yönelik çabaların sürdürülmesi emredildi.[43]

Osmanlı merkezi ile Yezidîler arasındaki ideolojik dalgalanma devam edecekti. Ocak 1914 gibi geç bir tarihte, hâlâ boyun eğdirilememişti. 24 Ocak 1914'de, Musul vilayeti Yezidî reislerinin Osmanlı kimlik kâğıtlarını kullanmayı, ancak dini ifade eden bölümde "Yezidî" olarak yazılması koşuluyla kabul ettiklerini bildirecekti.[44]

Yezidîlerin öyküsü, ilgi çekici olma özeliğini korumaktadır. Pek çok yönden,

bu öykü, Osmanlılann nüfusun güvenilir üyeleri olarak kullanmak üzere ideolojik olarak döndürmek istedikleri marjinal mezheplere karşı tutumunun mikrokozmik düzeyde bir örneğini oluşturmaktadır. Açıkça görülüyor ki, "havuç ve sopa" siyasası, merkezden karışık işaretler alan bölgedeki görevliler tarafından suiistimal ediliyordu. Bunlara bir yandan "kan dökmemeleri" ve sorunu "nasihat heyetlerinin" çabalanyla çözmeleri söyleniyordu. Öte yandan, kararlı bir paşa ya da subaya, açık açık asi unsurlara boyun eğdirilmesi ve İslâmın benimsetilmesi emredilebiliyordu. Üstüne üstlük, iletişimde ve düşmanın ve ulaşılamaz araziye sevkinde kendini gösteren lojistik sorunlar vardı. Bu koşullar altında, kumandana hatın sayılır bir inisiyatif kalıyor, bununla birlikte, herhangi bir nihaî eyleme geçmeden önce talimat istemesi gerektiği söyleniyordu. Bu yıllarda Osmanlı Devleti'nin Doğu vilayetlerinde sürüp giden katliam ve karşı-katliamlann birçoğunun altında bu kargaşa yatar.

Müslümanların ve Marjinallerin "Tashih-i Akaidi"

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

1892'ye gelindiğinde, vaizlerin ve "misyonerlerin" (*da'iyan*) ancak dört yıl öğrenim gördükten ve şeyhülislâmdan bir diploma (*rüus*) aldıktan sonra vaaz vermeleri uygulaması yerleşmişti.[45] Söz konusu vaizler, öğrenimlerini başanyla tamamlamalan üzerine en üst diploma olan *İstanbul rüusu* verilecek olan önde gelen din adamlannın çocuklannı da (*zadegân*) içeriyordu.[46] Öyle görünüyor ki, bu siyasa Abdülhamid çağı boyunca uygulandı. Hükümranlığının 1902 gibi geç bir tarihinde bile, Bâb-ı Meşihat (şeyhülislamlık) saraya yazdığı mektupta, son *da'iyan* hasadının özel medreselerinden mezun olmuş ve artık "vilayetlerdeki öğretim mevkilerini almaya hazır" olduklannı bildiriyordu. Mektup, padişaha, ceb-i hümayûndan öğretmenlere dağıtılmak üzere bin liralık ödül ayırmış olması nedeniyle şükranlannı da içeriyordu.[47]

Ortodoksluğun güçlendirilmesi, sapkınlığın döndürülmesi birlikte yürüyordu. İsmen Müslüman olan unsurlar bile, İstanbul'un araştıncı nazarından kaçamıyordu. 2 Aralık 1884'de, Meclis-i Vükela, padişahın emirleri doğrultusunda, yerel halka "gerçek" İslâmı aşılamak üzere Suriye vilayetine yirmi din öğretmeni gönderilmesini kararlaştırdı. Bu, "ister göçebe, ister yerleşik olsun, yerli halkın İslâmı,

atalarından tevarüs ettikleri bir şeyden ibaret olup, aslına bakılırsa [İslâmî] inançlan İslâm adları taşımaktan öteye gitmediği" için zorunluydu.[18] Bu gibi dikkatsiz uygulamanın, yerini "Müslüman olma onuruna dair bir bilince" bırakması gerekiyordu. Bu, "onları kandırmaya çalışan misyoner ve Cizvitler tarafından aldatılmalarını" önleyecekti. Şam'daki özel bir heyet tarafından, göçebelerle birlikte yolculuk etmek ve onları doğru yola getirmek üzere yerel dil ve âdetleri bilen özel birtakım öğretmenlerin atanması kararlaştırılmıştı. Yerleşik bölgelerde okullar ve camiler kurulacaktı. Meclis-i Vükela şu karan aldı: "Bu uygulama Yemen ve Bağdat'a da yaygınlaştırılmak yoluyla, halka İslâm kural ve uygulamaları öğretilmeli ve hilafete itaatleri sağlanmalıdır."[49]

Resmî Hanefî mezhebinin, heretik olarak değerlendirdiği Zeydiyye mezhebinin yaygın olduğu Yemen, özellikle sorunlu bir bölge olmayı sürdürüyordu.[50] Bu durum, 2 Kasım 1898'de Yemen valisinin, önde gelen Zeydî âlimlerinden bazılarının, San'a'da bir Hanefî medresesi kurulmasını istediklerine dair yazdığı mektubu daha da ilgi çekici kılıyor. Vali, "sadakatleriyle pek de tanınmayan" insanlardan gelen bu ricanın biraz "beklenmedik" (*hilâf-ı memul*) olduğuna dikkati çekmekteydi. Bununla birlikte vali, kentli Zeydîlerin "görece daha mütevazı" ve "vahşi kabileler"e göre daha kolay etkilenebilir olması nedeniyle, medresenin açılmasını tavsiye etmekteydi. Eğitimin "tedricî fakat uzun süreli sonuçlar" yaratabildiğine dikkati çekiyordu.

Aynı vilayetten bir yıl sonra gönderilen bir rapor, Yemen'deki Osmanlı ilköğretiminin amaçlan konusunda pek az kuşku bırakıyordu: "Yemen halkı, İslâm tarihi, özellikle de Halifemiz Efendimiz'in büyük eserleri ve işleri konusunda tümüyle cahillerdir. Bölgedeki ilköğretim okulları, Hanefî mezhebini güçlendirecek ve padişaha karşı itaat duygusunu aşılayacak bir niteliğe sahip olmalıdır..." Ne ki, aynı rapor, Şa'fi mezhebinin başat olduğu yerde, okul din kitaplarının Şa'fi öğretisini içermesi gerektiğini ifade ediyordu.[52]

Bu uygulama, yüzyılın sonuna dek ve 1900'lerde de epeyi zaman sürecekti. 20 Temmuz 1899'da, Yıldız Sarayı, Suriye vilayetinin güney kesimindeki Maan vadisine, Bedevîler arasında çalışacak on iki nitelikli öğretmen gönderilmesi için irade-i hümayûn çıkarıldığını kaydetmekteydi. Bu tayinin, "söz konusu halkın tümüyle İslâm'ın ışığından yoksun olması ve kendilerine din ilimleri ile İslâm kurallarının öğretilmesi" gerektiğinden yapıldığı belirtilmekteydi.[53] Bu emrin ışığı altında, Maan vadisinin Karak bölgesi Bedevîlerinin 1911'de Osmanlılara karşı ayaklandıkları zaman, imha etmek için özellikle Hanefî mektep ve camilerini seçerek, Hıristiyan ve Yahudi semtleri gibi açık hedefleri görece zarar vermeden bırakmaları son derece ilginç bir noktadır.[54]

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

Öyle görünüyor ki, tam bu dönemde Anadolu'da, dinsel bunalıma benzer bir durum ortaya çıktı. 1890'lann sonunda, misyoner etkinlikleri dolayısıyla pek çok bölgede halkın Hıristiyanlığı benimsemesi konusunda gerçek bir korku duyuluyordu. Sonradan bunun tümüyle yersiz bir panik olduğu anlaşılacaktı. Ama sorun, bu bölgelerin birçoğunda halkın Hıristiyanlıktan İslâma 17. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başında dönmüş olması nedeniyle, o dönemin Osmanlı memurlarını son derece kaygılandırıyordu. Bunalım, aynca Batı'nın Osmanlı hükûmetine reform vaatlerini yerine getirmesi yönünde ağır baskısını getiren Ermeni katliamlarıyla da örtüşüyordu.[56] Batı baskısına karşı bir güvenlik süpabı olması düşüncesiyle, bir Anadolu genel müfettişliği (*vilayat-ı şâhâne müfettiş-i umumisi*) oluşturuldu. İlk müfettiş-i umumî, padişahın en sadık yaverlerinden Ahmed Şakir Paşa'dan başkası değildi.[57]

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

Bu tedirginlik temelsiz değildi. Osmanlılar 1856 fermanı ile din özgürlüğünü resmen kabul ettikleri zaman, aslında yeni dönmüş Müslümanlar arasında Hıristiyanlığa geri döndürmek için girişimlerin yapıldığı örnekler vardı. Çarpıcı bir örnek, İstavrî ya da Stavriotae'lerin durumudur. İstavrîler, 17. yüzyıl sonundan itibaren çeşitli zulüm dönemlerinde İslâmı benimsemiş olan, ama aslında gizli-Hıristiyan olarak kalan Trabzon ve Gümüşhaneli Rumlardı. İnançlarını açıkça ancak 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra dile getirebilmişlerdi.[60] Kimisi 1830'larda, Yozgat'ın Akdağ Madeni kazasına yerleşmişlerdi. Döneme ait Batılı bir anlatı, onlardan şöyle söz eder:

> "Rum inancına ve Rum diline sahip olan, son yıllara değin Trebizond havalisinde yaşayan örtülü-Hıristiyanlar: Bunlar, Gümüşhane civarındaki bir köy olan Stavra'dan dolayı 'Stavriote' olarak tanınmaktalardı. Bu topluluğun, Sivas, Angora ve Trebizond vilayetlerinde sayılarının 20,000'e ulaştığı söyleniyor: Şimdi hepsi gerçek dinlerini açıkça ifade edebiliyorlar."[61]

Şakir Paşa, 1897 yazında durumu bizzat incelediği zaman, İstavrîlere "iki tür ibadeti birden yürüten bir halk" (*iki ayin icra eder ahali*) olarak gönderme yapıyordu.[62] Bu nedenle Osmanlı düzenine tümüyle aykırı durumdaydılar.[63] Daha eski dönemlerde, dokunulmadan, öylece yanlarından geçilmişti; ama şimdi, imparatorluğun ayakta kalabilmek için kaynaklan son damlasına dek sıkmak zorunda kaldığı bu dönemde, kendilerini devletin hiç de memnun olmadıkları ilgisine mazhar olmuş buluyorlardı. Bizzat Akdağ Madeni'nde "seksen dört hane"ye varan hatırı sayılır bir nüfus oluşturuyorlardı ve ayrıca çevre köylerdeki sayılan "yüz kırk hane"ye ulaşıyordu. Müslüman adlan almışlardı ve askerlik hizmeti yapıyorlardı, dolayısıyla "gizliden gizliye Hıristiyan olarak kalmakla birlikte Müslüman gibi görünüyorlardı." Cemaat önderleri, Trabzon'daki Rum Patrikliği'yle olan bağlantılarını sürdürmüştü; o kadar ki, aralarından Mahmud Efendi adındaki biri, yasadışı bir biçimde "Patriklik temsilcisi" olarak anılıyordu. 1879'da açık açık Hıristiyanlığa dönmekten söz etmeye başlamışlar, böylece askerlik hizmetinden muaf hale gelmişlerdi; ama izin verilmemiş ve Şakir Paşa'nın şu sözlerine neden olmuştu: "Bu onları şeytanca entrikalara götürdü" (*bir mecra-yı şeytaniye sülûk ile*).[64] Bu "entrikalar" doğum, ölüm ve evlilik kayıtlarını kütüklere kaydettirmemek ve ölülerini Rum mezarlığına defnetmekten oluşuyordu. Bundan başka, çocuklarına açık açık Hıristiyan isimleri vermeye ve Rum cemaati içinden evlilik yapmaya da başlamışlardı. Şakir Paşa, "böyle bir örnek öteki basit Müslümanların kafalarında karışıklık yaratacağından" (*tağşiş-i ezhan*) tüm bunların çok tehlikeli olduğunu düşünüyordu. Gene de, Müfettiş-i Umumî, cemaat liderlerinin geçici olarak sürgün edilmesi ve Trabzon Patriki'nin şiddetle kınanmasından daha ağır bir cezayı uygun görmüyordu. Buna ek olarak, "güvenilir imamlar bunların köylerine gönderilmesi, çocuklarını okula göndermek ve onlara Müslüman adlan vermek konusunda ikna edilmeleri gerektiğine" dikkati çekiyordu.[65]

Gelgelelim, İstavrîlerin yanlış yollarını sürdürdükleri anlaşılıyor. Şakir Paşa'nın bölgeden ayrılmasından birkaç ay sonra, Yozgat Mutasarrıfı, İstavrîlerin kendi aralarında evlenmeye ve çocuklarını İstavrî geleneği uyarınca yetiştirmeye devam ettiklerini bildirmekteydi.[66]

İstavrîler âdeta, Şakir Paşa'nın kişisel saplantısı haline gelmişlerdi. Akdağ

Madeni'ne yaptığı ziyaretten bir yılı aşkın bir zaman sonra, "bu sapkın halk" (*erbab-ı dalalet halk*) hakkında hâlâ uzun raporlar yazıyordu. Yozgat bölgesinde görece az sayıda olmalarına karşın, ilk geldikleri bölgede, yani Gümüşhane'deki Torol kazasındaki sayılarının bütün bir nahiyenin nüfusuna denk olduğuna işaret ediyordu. İstedikleri, askerlik hizmetinden kaçınmak ve "Avrupa'nın dostluğunu ve himayesini elde etmek" idi.[67]

Bölgedeki yetkililere, "dinlerini değiştirmelerinin verebileceği tek sonucun, komşuları tarafından lanetlenmek olacağının", ama genç de askerlikten muaf tutulmayacaklarının söylenmesi talimatı verilmişti. Paşa, "kafaları halihazırda zehirlenmiş olanları" doğru yola döndürmeye çalışmanın boşuna olacağını, asıl hedefin, "inançları düzeltilmesi (*tashih-i akaid*) gereken" çocukları olması gerektiğine değiniyordu. Paşa'nın, ebeveynleri, çocuklarını okula göndermeye zorlama yöntemleri bir parça şantaj kokusu taşımıyor değildi:

> "[İstavrî köylerinde] münasibi vechile mekatib-i ibtidaiyye tesis olunub (...) bunların babaları evlâdlarını bu mekteblere göndermek mecburiyeti bi'l-istisna kabul olunduğu [halde] yine kabul-i nasraniyycte yeltenmekte musırr olanların evlâdları Yemen ve Trablus ve Hicaz fırkaları tertibatına tahsis suretinde zecre maruz olacakları (...) [Bu sayede] bir vakit sonra fikr-i nasraniyyete ilcayı tabiatiyle ortadan kalkub Bulgaristan civarındaki Pomaklar gibi en mutaasıb Müslümanlar derecesine vasıl olacakları ümidi pek kavîdir."[68]

Paşa, Batı baskısının da bilincindeydi. Yalnız İstavrî köylerinde değil, tüm bölgede de okulların inşa edilmesi ve çalıştırılması gerekiyordu; böylece "yabancıların şikâyetleri, çocukları okula gönderme zorunluluğunun herkese uygulandığı söylenerek önü alınabilecekti."[69]

İstavrî sorunu, Abdülhamid döneminin sonlarına kadar belgelerde geçmektedir. Ankara vilayeti, 10 Mayıs'ta Kirilus adında bir Ortodoks papazının, İstavrîleri isyana kışkırtmaya uğraştığını bildirmekteydi. Rapor, Kirilus'un Osmanlı tabiyetindeymiş gibi görünmesine karşın, aslında Korfu adasından bir Rum olduğunu ileri sürüyordu. İstavrî cemaatinden Yunan milliyetçi örgütü Philiki Etheria için para topluyordu ve hatta bazı Müslümanların Hıristiyan olmasına neden olmuştu.[70] Bunlardan biri olan Sofracıoğlu Ömer, dininden döndükten sonra bir Rum kızla evlenmişti. Bunu duyduklarında, yetkililer onu derhal yakalayıp, askerlik hizmetini yerine getirmesi için orduya almışlardı. Gene de, askerden terhisten sonra, karısının ailesinin yanına yerleşip kiliseye devam etmeye başladı. Tüm bunlar, Ankara valisinin gözünde hatırı sayılır bir endişe kaynağıydı: "İşlerin bu

şekilde devam etmesinin, Devlet-i Âliyye ve Kutsal Şeriat açısından sayılamayacak tehlikeler yarattığına hiç şüphe yoktur. Bu insanların alçakça hareketleri, Müslüman halkın sağlıklı etinde irin sızdıran bir çıban gibidir."[71]

1905 yılı, İstavrî sorununun çözümü için topyekûn bir çabaya tanıklık etti. Ankara vilayetine, İstavrîleri Müslüman olarak kaydetmeleri yönünde açık emirler verildi. Dahiliye Nâzın Mahmud Memduh Paşa, Şakir Paşa ile birlikte bunu bir çeşit öncelikli projeye dönüştürdü. Patriklik ve yabancı sefaretlerin protestoları hiçbir işe yaramadı. Çeşitli örneklerde, Ankara vilayeti ve Yozgat mutasarnfı, din özgürlüğünü tanımış olduklannı bildirdiler. Ne ki, bunun daha çok sayıda İstavrînin açığa çıkmasını amaçlayan bir hile olduğu anlaşılacaktı. Rahip Kirilus Caratzas ve birkaç İstavrî önderi, birçoğunun zindanda öldüğü Ankara'ya sürüldü. İstavrîler ibadet özgürlüğüne ancak 1908 inkılabından ve Abdülhamid'in hal'inden sonra kavuştular.[72]

İmparatorluğun Balkan vilayetlerinin çoğundan yoksun kaldığından beri büyük ölçüde azalan Balkan Müslüman nüfusu da, "tashih-i akaîd"e maruz kaldı. 1889'un sonuna doğru, Osmanlı Arnavutluk'undaki Elbasan nahiyesinde 1,600 kadar kişinin Hıristiyan olduklarını, bu nedenle askerlik hizmetine uygun olmadıklarını bildirdikleri rapor edilmekteydi. İstanbul, bölgeye yerel bir müdürün atanmasını ve bu insanların, hocalann atanması ve okulların kurulması yoluyla "İslâmın necat dairesine sokulmalannı" emretti. Böylece devlet, geçmişte olduğu gibi asker olması beklenen "halkla temas kurmuş" olacaktı.[73] Balkanlar'da oldum olası şüpheli görülen bir grup, İslâmı benimseyen Yahudilerden oluşan *dönme*'lerdi. 24 Nisan 1892'de, Osmanlı Meclis-i Vükelası, hocası Hacı Feyzullah Efendi'ye sevdalanmış olan Rabia adlı bir dönme kızın durumunu tartışmıştı. Meclis zabıtlannda, "On sekiz ya da yirmi yaşlannda bir kız olan Rabia, Hacı Feyzullah ile ilişki kurarak evinden kaçmış ve kendisinin İslâmı benimseyip *avdeti* inancını terk ettiği" bildirmiştir.[74] Burada hemen göze çarpan nokta, Osmanlı resmî belgelerinin soruna *ihtida* gözüyle bakmasıdır; oysa, *dönme*'ler, resmen Müslüman olarak kabul ediliyordu. Kız yerel yönetim görevlisine sığınmıştı, ailesi ise kızın geri dönmesini talep ediyordu. Meclisin değerlendirmesi, "Avdetiler Müslüman olarak adlandınlmalanna ve bu nedenle [bu evliliğe] karşı çıkmamaları gerekmesine karşın, bunlar Müslümanlarla evlenmekten hep kaçınmışlardır" şeklindeydi. Sonunda, çiftin ilk gemiyle İstanbul'a getirilmesi, burada Feyzullah'ın bir devlet dairesinde işe yerleştirilmesi karan alındı.[75]

Şerif Mardin de, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlan 19. yüzyılda hızla küçüldükçe, Melamî ve Nakşibendî tarikatları tarafından gerçekleştirilen "Balkanlar'daki birçok yeni ihtida vak'asına" dikkati çeker.[76]

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

Osmanlı yönetici sınıfını oldum olası kızdıran topluluklardan biri de, geleneksel başlıklan dolayısıyla aldıklan adla Kızılbaşlardı.[79] Şiî mezhebinin bir kolu olarak tanınan bu unsurlar, Ortodoksluğun bu denli vurgulandığı bir dönemde Abdülhamid yönetiminin dikkatini çekmekte gecikmeyecekti. 4 Ocak 1890'da Maarif Nezareti'nden Sivas vilayetine Kılızbaşlara hoca ve ilm-i hal gönderilmesi talimatı verildi. Bu, "bölgedeki Kızılbaşlann sayısı bir zamanlar çok az iken, son zamanlarda cehaletlerinin bir sonucu olarak gün günden artmış olduğu" için gerekiyordu.[80]

Benzer bir biçimde Tokat mutasarrıfı, 1891'de, bölgesindeki Kızılbaş halk arasında bir nüfus sayımı yaptırması talimatı aldı. Usulüne uygun olarak, mutasarnf burada 33,865 Kızılbaşın yaşadığını bildirdi. Aldığı talimat, bu halkın vaizlerin atanması ve dinsel risalelerin dağıtını yoluyla "cehaletten kurtanlıp, kendilerine aydınlanmanın yüce yolunun gösterilmesi" yönündeydi. Bu arada, bu köylerdeki imamlar yerel rüşdiyede "eğitilmek" üzere vilayet merkezine gönderileceklerdi. Bundan başka, köylere, "necatten nasiplerini alamamış olan bu zavallı putperestleri kurtarmak konusunda daha etkili olabilmeleri için" buralarda uzun süreler kalacak *nâsih*'ler gönderilecekti.[81]

2 Ağustos 1891'de, Sivas valisi Kızılbaşlarla ilgili uzun bir tezkire kaleme aldı. Daha önceki hükümdarlar ve memurlarının ihmali nedeniyle, "cahil ve sapkınların sayısı büyük ölçüde artmıştı". Ardından, onlann "cennet ağacının bir dalı olarak büyük saygı gösterdikleri kuru dallara tapmak" gibi "putperest" inançların dinsel ayrıntılarına girmekteydi.[82] Gelgelelim, paşanın çok daha ciddî bir kaygısı vardı: Kızılbaşlar, şehadetin cennetin kapılarını açacağına inanmıyorlardı; "başka herkesle birlikte ordu birliklerinde askerlik hizmetini yaparlarken, eski çağlardan beri sahip olduklan bu bâtıl inanç, onlan savaşta son derece güvenilmez kılmaktaydı." Bu nedenle, resmî talimatlar doğrultusunda, "gençleri günah kuyusundan kurtarmak ve babalarının inancını terk etmelerini sağlamak, gözleri sapkınlıkla kararmış otuz kırk yaşındakilere göre daha kolay olduğuna göre" bunlann köylerinde "yeni tarz" okullar kurmak ve köy imamlarını öğretmenlik için eğitmek yönünde her türlü çaba gösterilmeliydi.[83] "Karanlık" ve "aydınlanma" arasındaki bu çatallanma, Müslümanlığı benimseme konusunu hayli araştırmış olan Has-

luck'un da dikkati çektiği üzere, aslında Kur'an'da geçen bir motiftir: "İslâmı benimseyen bir muhtedi, Allah tarafından özellikle aydınlatılmış, böylece yanlış yetiştirilmesine karşın gerçek inancı görebilen bir kişi olarak kabul edilir."[84]

"Yetişmelerindeki hatalann" kurbanı olan ve ihtida siyasasının hedefi haline gelen bir başka topluluk, Nuseyrîler idi. Kuzey Suriye'nin Lazkiye bölgesinde görülen bir mezhep olan Nuseyrîlik, İstanbul'un dikkatini 1889'da çekti. Maarif Nezareti'ne ait Ayniyat Defterleri'nin birine, "aralannda Hıristiyan misyonerlerin faaliyetleri eksik olmadığından, bunlan İslâmın saflanna davet etmek üzere bölgede yedi ibtidai mektep kurulmasının kararlaştınlmış" olduğu kaydedilmiştir.[85] Aslına bakılırsa, II. Abdülhamid, Nuseyrîleri Ortodoks Hanefî ibadete yöneltmesi için onlara bir imam atamıştı.[86]

Ertesi yılın Mart'ına gelindiğinde, okul inşaatı ilerlemişti; "âlimliği ve sadakatiyle ünlenmiş" Trablusşam'dan Ali Reşid Efendi, bölgedeki okulların müfettişliğine atandı.[87]Bu yıllar boyunca, resmî yazışmalarda Nuseyrîlerin adı sık sık geçmeye devam etti. 1891 Haziran'ında Lazkiye mutasarnfı, Sahyun bölgesinin Nuseyrî ileri gelenlerinin kendisine gelip, gönüllü olarak Hanefî İslâmı benimsediklerini bildiren bir dilekçe sunduklarını ve şimdi "inançlarını sağlamlaştırmak ve kendilerini eğitmek için" okul ve camiler istediklerini bildirmekteydi.[88]

Müfettiş Şeyh Ali Efendi de oradaydı ve bölgeye on beş mektep ile bir o kadar da camiin gerekli olduğunu, aksi halde, "bu halk cehaletle başbaşa bırakılırsa, onlara 'görüyorsunuz, devletiniz size yardım etmiyor' diyen misyonerlerin ekmeğine yağ sürüleceğini" öne sürmüştü.[89] Osmanlı hükûmeti, Nuseyrîleri heretik Müslüman olarak görmekle birlikte, misyonerler onları "putperest bir mezhep" olarak görüyor ve bölgedeki misyoner okullannın kapatılmasını protesto ediyordu.[90]

Nuseyrîler de yorulmak bilmez Ahmed Şakir Paşa'nın dikkatini çekmekte gecikmeyecekti. 1898'in ortasında, Halep vilayetindeki bir teftiş gezisi sırasında, Antakya kazasında yaşayan Nuseyrîler, Hanefî İslâmı benimseme arzulannın, camilere girmelerine izin vermeyen yörenin ileri gelenleri tarafından kabul edilmediğinden şikâyetle paşaya başvurdular.[91] Şakir Paşa, sorunu incelemiş ve ileri gelenlerin tutumunun "[Nuseyrîleri] köle gibi bir işgücü olarak kullandıkları ve eğer Müslüman olurlarsa artık böyle yapamayacaklan" gerçeğinden kaynaklandığı sonucuna varmıştı. İleri gelenleri Nuseyrîlerin ihtidasını kabul etmeye zorlamanın mutlaka zorunlu olduğunu düşünüyordu: "[Bu yapılmayacak olursa] muazzam bir fırsat kaçınlmış olacaktır. Geçtiğimiz günlerde Avrupa basınında, otuz bin Nuseyrînin Kutsal Efendimizin tek bir işaretiyle mucizevi bir biçimde Din-i Mübine döndüğünden söz edildiğini gördüm. Bu gelişmenin siyasal değeri, birkaç toprak

ağasının dar çıkarları uğruna ziyan edilemeyecek kadar büyüktür."[92] Paşanın, bütün Müslümanların Halifesi olarak padişahın konumunu uluslararası propaganda değeri olarak öne çıkarması ilginçtir.

Suriye, Osmanlı misyoner faaliyetlerinin odağı olmaya devam etmekteydi. Lazkiye kazasındaki, "dinsel uygulama ve inançlan pekiştirilmesi gerektiği" düşünülen bir başka mezhep de Hıdaiye idi. 18 Temmuz 1896'da Bâb-ı Âli, bölgede mekteplerin inşa edilmiş ve ehliyetli hocalann atanmış olduğunu kaydediyordu. Markab ve Cebele kazalanndaki ibtidai mekteplerin rüşdiye konumuna yükseltilmesi ve bölgedeki toplam kırk kadar okulun bir müfettiş tarafından düzenli olarak denetlenmesi de kararlaştırılmıştı.[93]

Hıristiyanların İhtidası

Hıristiyanlıktan İslâma dönme süreci, Osmanlı araştırmalarının en çetrefil meselelerinden biridir. Belgelerden anlaşıldığına göre, dayatma ve keyfî ihtidaya resmen tenezzül edilmezken, gayri resmî olarak zoraki ihtida olaylan görülüyordu. Duruma pek de sıcak yaklaşmayan Batılı bir anlatıya göre: "Osmanlı Türklerinin yönetiminde, Küçük Asya'da büyük çaplı bir ihtidaya ilişkin pek az tarihsel kanıt vardır. *Rayah* (reaya) tehlikeli olmadığı sürece, 'sağılmalan' gerçek müminlerden daha kolay olurdu ve kitlesel ihtida hiç kimsenin işine yaramazdı."[94]

Sultan Abdülhamid'in hükümranlığının ilk yıllarında, Hıristiyan uyrukların askere alınması ciddi bir şekilde düşünüldü. Sadrazam Said Paşa tarafından 25 Şubat 1880'de hazırlanan bir tezkire, İstanbul'daki Rum Metropoliti'nin Hıristiyan ve Müslümanların ayn birliklerde askerlik hizmeti vermelerini önermiş olduğuna işaret etmekteydi. Bu öneri, "[Rusya'nın] Kazak ve ağır süvari birliklerinde Hıristiyan ve Müslümanlann kardeşçe bir arada hizmet ettiği"ne işaret eden Meclis-i Vükela tarafından reddedildi.[95] Bundan başka, 1875-76'daki Avusturya karşıtı direnişte "Latinler ve Müslümanların yan yana çarpıştığını"na işaret edilmekteydi. Ne ki, padişah, hem güvenlik kaygısıyla. hem de Hıristiyanlann ordu saflarına katılmaması, yani askerlik hizmetinden bağışıklık için alınan vergiden (*bedel-i askeri*) elde edilen hatın sayılır gelirden yoksun bırakacağı için, Hıristiyan uyruklarını silahlandırma konusuna gitgide daha büyük bir kuşkuyla bakmaya başlamıştı.[96]

Gelgelelim, Osmanlı arşivlerindeki kanıtlar, Hıristiyan ihtidasının 19. yüzyılın son çeyreğinde daha sık olduğuna işaret eder. Aslına bakılırsa, Hıristiyanlarla ilgili bir son dönem Osmanlı ihtida siyasasından söz etmek mümkündür; bu ihtidanın

temeli, ihtidanın ancak "uygun kanallar" aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve "uygun prosedürü" izlemesi halinde kabul edilebilir olmasıydı. Şeriat ve Hanefî mezhebinde olduğu gibi, burada da "bürokratize edilmiş" bir ihtida prosedürünü görüyoruz. Bu prosedür, Dahiliye Nezareti'nce vilayetlere, "yürürlükteki uygulamaya aykın" (*usul-ü cariye hilâfında*) olarak gerçekleştirilmiş ihtidalara ilişkin şikâyetlerle ilgili sıkça gönderilen genelgelerinde açıkça telâffuz ediliyordu. Bu konuda merkezin resmi çizgisindeki en temel fikir, ihtidaların gönüllü yapılmış olmasıydı. Bu nokta, şunlan belirten bir İngiliz gezginin gözünden de kaçınamıştı:

> "Herhangi bir dinden İslâma geçme durumunda öngörülen prosedürün tamamı, akla uygun, ılımlı ve gerçek ile zorunlu ihtidayı birbirinden ayırdetmek ve muhtedinin eski dindaşlarına, ihtidanın gönüllü olduğu konusunda kendilerini tatmin edebilecek her türlü fırsatı vermek üzere belirlenmiştir."[97]

Yürürlükteki uygulamaların kimi çarpıcı özellikleri vardı. Bunlardan biri, "ihtida merasimi sırasında, muhtedinin mensup bulunduğu dinin en üst düzey yerel din adamının hazır bulunması zorunluluğu" idi.[98] Öyle görünüyor ki, burada söz konusu olan, daha eski bir uygulamanın "bürokratize edilmesi" idi. 17. yüzyıla ait Kıbrıs kaynaklan, Kıbns'ta bir Rum, İslâmı benimsediği zaman alışılmış uygulama, hiçbir zorlama olmadığını saptamak ve "muhtediyi kayıtlarından çıkarmak" üzere bir rahibin hazır bulunması olduğunu doğrulamaktadır.[99]

19. yüzyıl düzenlemesine göre, rahiple birlikte muhtedinin ebeveyni veya yakın bir akrabasının da hazır bulunması gerekiyordu. Meşru ihtida eylemine tanıklık eden belgelerin, hem Müslüman hem de Hıristiyan yetkililer tarafından imzalanması gerekiyordu. Bu işlem aceleye getirilmemeliydi ve eğer rahibin ya da yakın akrabanın gelmesi bekleniyorsa telkin merasimi birkaç gün ertelenebilirdi. Ancak ergenlik çağına erişmiş olan çocukların ihtida etmesine izin verilebiliyordu. Aynca, törene peçeli gelen kızların durumunda, "kimliğin saptanması için peçenin kaldırılması" da şarttı. Muhtedi ergenlik çağının üzerindeyse, anne babasının evine dönmesi gerekmiyordu; bundan sonra "uygun Hıristiyan ya da Müslüman hanelere" yerleştirilirdi.[100] Ancak, genelgenin hukuk dilinin başka bir şekilde okunması da mümkündür. Bu ve başka pek çok genelgeler aynı şeyi yineler: Rum ve Ermeni cemaatlerinde, çok sık olarak gayri meşru ihtida örnekleri bildirilmekteydi. Rum Patrikliği, sık sık cemaat üyelerinin, kaçınlma sonucu küçük yaşta dinlerinden döndürüldüklerine dair acıklı öyküleriyle kendilerine başvurduğundan sık sık yakınıyordu. [101]

Küçük kızların kaçınlmasının özellikle yaygın bir uygulama olduğu görülü-

yor. Bâb-ı Âli'nin hukuk müşavirleri, "genellikle bu çocuklar imamın evinde tutulmakta ve burada, başkalarını da kendileri gibi dönmeye teşvik etmelerinin, kendilerinin çıkarına olacağı söylenmekte" olduğunu ifade etmek zorunda kalıyorlardı. Anlaşılan, muhtedi çocuklar, başkalarının da onlann izinden yürümesi için emsal olarak kullanılıyordu (*emsalinin celbi için kendilerine icra-yı mevaid ve iraiye-i fevaid*).[102] Bu, kesinlikle takbih edilecek bir davranıştı ve hukuk müşavirleri, vilayet yöneticilerinin küçük kızlan kaçıranlann cezalanmadınlmasında gevşek davranmalannndan yakınıyorlardı. Reşit olmayan çocuklar söz konusu olduğunda, "bu çocukların alelacele İstanbul dışına gönderilmeleri de" yanlış bir şeydi ve "dedikodulara ve yakınmalara" yol açıyordu.

Bir başka sorun, ayrılmış anne-babaların durumuydu. Ebeveynlerden biri İslâmı kabul ederse, çocuklar "son kırk yıllık uygulamaya göre", on beş yaşlannndan sonra istedikleri dini seçmekte özgürlerdi.[103]

Küçük yaştaki muhtedilerin yaşını belirleme konusunda, Rum Patrikliği ile Osmanlı yetkilileri arasında bir ihtilaf ortaya çıkmıştı. Patriklik, muhtedinin reşid olup olmadığını saptamak için vaftiz sertifikalarının temel alınmasını talep ederken, Osmanlı yetkililer, bu işlemin yasal temeli olarak Osmanlı doğum sertifikalarını almakta devam ediyordu.[104] 1913'e gelindiğinde, asgari ihtida yaşı kızlar için on beşten yirmiye çıkarıldı.[105]

Anadolu'daki Ermeni bunalımı, birçok ihtida olayına arkaplan oluşturdu. 3 Mart 1895'de, Birecik'te oldukça büyük (200 hane kadar) bir Ermeni topluluğunun İslâmı benimsediği bildirildi. Burası "Ermeni sorunu"nun tam merkezi olduğundan, İngiliz ve Rus sefaretleri konuyla çok yakından ilgileniyorlardı. Bu nedenle Osmanlı hükûmeti, bölgeye Halep vilayetinden iki memur ile İngiliz Sefareti tercümanı Fitzmaurice'den oluşan karma bir komisyon göndermeyi kabul etmişti. Komisyon, muhtedi topluluğun, adlan "artık Mehmed Şakir Efendi adıyla bilinen eski-Gregoryen Haçik Efendi, artık Şeyh Müslim Efendi adıyla tanınan Abos Efendi, artık Mehmed Nevri Efendi adıyla tanınan eski-Katolik Hacıkebuzan Efendi, artık İbrahim Efendi adıyla tanınan bir Protestan ileri gelen olan Abraham Ağa" diye sıralanan liderleriyle görüşmeler yapmışlardı.[106] Topluluğun liderleri, "son olaylar, can güvenlikleri konusunda kendilerini korkuya düşürdüğünden, toplu olarak Müslüman olmaya karar verdiklerini" açıkça ifade etmişlerdi. Tehlike geçer geçmez Hıristiyanlığa geri dönmeyeceklerine de söz vermişlerdi: "Bundan başka, kiliselerinin camiye çevrilmesinin masrafını da tümüyle kendileri üstlenmişlerdir (...) ve bunu tekrar bir kiliseye dönüştürmek gibi bir niyetleri yoktur." Aslına bakılırsa, aralarından herhangi biri yeniden Hıristiyanlığa dönmek isterse, kilise/cami için ödedikleri paranın iade edileceğini ve kendi yollarına gitmelerini

söyleyeceklerini bildirmişlerdi. Görüşme yapılan Ermenilerden, komisyon tarafından yazılan raporu imzalamaları istendi. Anlaşılan, raporun kaleme alınması konusunda Osmanlı üyeler ile Fitzmaurice arasında bazı anlaşmazlıklar çıkmıştı; Osmanlı tarafı şu ifadenin kullanılmasını istiyordu: "ve tümüyle güvenlikte olmaları veya güvenli bir yere gitmeleri halinde bile İslâmdan vaz geçmeyeceklerine (söz verdiler)." Fitzmaurice, bunun hukukun tanıdığı din değiştirme özgürlüğüne karşı olduğunu ve söz konusu insanların geleceğini ipotek altına alacağını söyleyerek, buna itiraz etti. Osmanlı tarafı razı oldu ve nihaî raporda şu ifade yer aldı: "Şu anda, İslâmdan vazgeçmek niyetinde değillerdir." Rapor, cemaat temsilcilerinin bundan başka "İslâmı kabul ederken hiçbir baskı ya da zora maruz kalmadıklarını ama son korkunç felaketler ve mallarının yağmalanması sonucu açıkça büyük bir çaresizlik ve yoksulluk halinde olarak, yalnızca son olayların korkusuyla hareket etmiş olduklarını" ifade ettiklerini de kaydediyordu. Rapor burada sona erer ve "aslı gibidir" ibaresini taşır. Gene de, bu belgede dikkat çekici bir şey vardır. Sayfanın dibinde, imzalayanların mühürlerinin altında kargacık burgacık yazılmış şu cümle yer alır: "18 Şubat 1311. Bazılarının davranışından, eski dinlerine dönme niyetinde oldukları anlaşılıyor." Bu konuda yapılabilecek tek tahmin, Fitzmaurice belgeyi imzalayıp da arkasını döner dönmez, komisyonun Osmanlı üyelerinden birinin alelacele bu notu karalamış olabileceğidir.[107]

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

konusunu düşünmeye son derece hazırdır. İkinci olarak, devletin muhtedilere karşı resmî konumu, İslâmdan ayrılan kişinin öldürülmesini emreden klasik İslâmî konumdan çok uzaktadır. Vali, Ermeni muhtedilerin, Müslüman komşuları arasında yaşayabilmek için ihtidalarının samimiyeti konusunda ısrar ettiklerini, herhalde şeriatın klasik ilkeleri uyarınca öldürüleceklerini kastederek "eski dinlerine geri dönmeleri halinde bunu yapamayacaklarını" açıkça ifade etmişti. Vali, Ermenilerin yalnızca tanınmadıkları bir yere taşınmaları halinde Hıristiyanlığa geri dönmelerine izin verilmesini kabul etmeye hazır görünüyordu.[112]

Temmuz başlarına gelindiğinde, durumun bir kez daha gerginleşmiş olduğu görülüyor. Vali 16 Temmuz'da, "idarî ve nizamî mahkeme üyeleri de dahil olmak üzere, Birecik Hıristiyanlarının sarıklarını çıkarıp eski dinlerine dönmüş olduklarını" bildiriyordu. Eski kiliselerinin anahtarını da geri almışlardı. Kazada gerginlik tırmanıyordu: "Halkın içindeki bağnaz Müslümanlar, bu insanların ihtidasının kabul edilemez olduğu şeklinde homurdanmaya başladılar, yabancı entrikalarının kanıtları da olduğundan, en küçük bir olay son derece nahoş olaylara neden olabilir." Valinin kullandığı ton kaygılıydı ve Adana'dan düzenli birliklerin "en kısa zamanda" gönderilmesini istiyordu.[113]

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

Benzer bir olay, 30 Mayıs 1891'de Ankara vilayetinden bildirildi. Bir Ermeni kadın muhtedi, "ihtidasından önce bıraktığı" çocuğunu görmek için yerlisi olduğu Yozgat'a döndüğünde, bir papaz tarafından "kendi evine gelmesi yönünde kandırılmıştı." Burada, yerel Ermeni cemaatinin üyeleri, kadına yeniden Hıristiyanlığa dönmesi için tazyik ederek onu kaçırıp Sis kasabasına götürmekle tehdit ettiler. Ankara'dan bir zaptiye memuru gönderildi ama memur "cebrî alıp götürme izlenimi"nden kaçınmak amacıyla, papazın evine girmedi. Bunun yerine muhtarın, gidip kadını alarak yerel müftünün evine getirmesini sağladı. İstanbul'da alınan karar, "İslâma bağlılığında ısrarlı olan hiç kimsenin başka ellere teslim edilmesinin caiz olmadığı" yönündeydi. Yukarıda anılan dönme kızın durumunda olduğu gibi, kadın ile bir zaptiye olan kocasının İstanbul'a getirtilmesi tavsiye edilmekteydi.[116]

Doğal olarak, ihtida, bu tür olayları yakından gözlemleyen Ermeni yetkililer tarafından da ciddiye alınan bir konuydu. 3 Temmuz 1872'de Muş'tan, Peroz adlı bir kadının, biri Bitlis'te, öteki de Muş'ta olmak üzere iki kocası olduğu bildirilmekteydi. Kadın, kendisini artık kansı olarak görmeyebileceğini söylemiş olan ilk kocası ile geçinemeyince, Müslüman olmaya karar vermişti. "Hükûmet konağında kararını değiştirmek için iki saat uğraştık ama onu ikna edemedik ve *Dajig*'ler şimdi onu bir üçüncü şahısla evlendirmek istiyorlar, ama halihazırda iki kocası oluduğunu söyleyerek buna engel olduk. Şimdi Hıristiyanlığa dönmek istediğini duyduk. (İstanbul Patrikliği'nden) Bâb-ı Âli'ye (...) kadının Müslümanların pençesinden kaçabilmesi için bir dilekçe verilmesini rica ederiz."[117]

Osmanlı kayıtlan, Gümüşhane'den bir Ermeni dönme olan Mehmed'inkine benzer örnekleri de içerir. Mehmed'e ilişkin en dikkate değer nokta, sünnetinin bizzat padişah tarafından yaptınlması ve sünnet olduğu hastahanede temizlikçi olarak istihdam edilip 300 kuruş aylık almasının sağlanmasıydı.[118] Efsanevî bir kaçınlış ve cebrî ihtida öyküsü de, 1889'da bir Kürt şeyhi olan Musa Bey tarafından kaçınlan Muş bölgesinden Arménouhie Kévonian adlı genç bir Ermeni kızının hikâyesidir. Kürtler tarafından ihtidaya zorlanan genç Arménouhie, inancını korumuş ve uluslararası baskı, Osmanlı hükûmetini Musa Bey'i İstanbul'da mahkemeye getirtmeye zorlamıştı. Musa fiilen Ermeni ve Avrupa kamuoyunda hatın sayılır bir öfkeye neden olacak şekilde beraat etmesine karşın, kız Ermeni cemaatine geri gönderildi.[119]

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

"Usulüne uygun süreçte" ihtida sorunu, dönem boyunca başat tema olmayı sürdürdü. 4 Şubat 1903'de, Musul vilayetindeki Alkuş'dan bir grup Hıristiyanın, Muhammed Nur adında bir şeyh tarafından toparlanıp, Musul'a kadar yürütüldükleri ve orada Müslüman yapıldıkları bildirilmekteydi. "Aleni olarak bir ihtida

dilekçesi imzalamalarına karşın, bazılarının ihtidalarında samimî olmadıklarını ve bu işe yalnızca Şeyh Muhammed korkusuyla girdiklerini gizlice söyledikleri" belirtiliyordu. Şeyh aynca "yerel ulemadan bazısını normal süreci hızlandırmaya zorlamış ve hazır bulunması gereken rahip Patriklik tarafından gönderilmemişti."[121]

Birkaç gün sonra, Musul'un Müslüman halkının "ihtidalar sırasında kurallara tam uyulmaması ve yerel Patrikliğin bir rahip göndermemesi" nedeniyle büyük bir heyecan halinde olduğu bildirilecekti.[122] 14 Şubat'ta, Musul valisi, yerel Müslüman halkın hükûmet konağına saldırmış olduğunu bildirdi. Saldırının nedeni şöyle ifade ediliyordu: "Vali, Alkuş Hıristiyanlarının, kendi iradelerine karşı olarak, resmî işlemlere uyulmaksızın (*muamelat-ı resmiye ifa olunmaksızın*) yapılan ihtidalarını kabul etmişti." Bu belgeyle Dahiliye Nezareti valinin yaşamından kaygı duyduğunu bildirdi.[123]

3 Kasım 1891'de, Antakya'dan bir grup Hıristiyan, kentin memurları tarafından "şeref-i İslâmdan mahrum edildiklerinden" yakındılar. İstanbul, "din özgürlüğü olduğuna" göre, özellikle dilekçe sahiplerinin hangi mezhepten olduklan açısından sorunun araştınlmasını emretti. Bunlara "kanun ve nizamına tevfikan" muamele edilmesine ilişkin kesin talimat verildi.[124]

Sonuç

Hamidî dönemde Osmanlı ihtida ve ideolojik denetim siyasası incelendiğinde Osmanlı yöneticilerinin "ince ayâr" uygulamalarına bir kez daha tanık olmaktayız. Dikbaşlı Yezidîlere karşı tepkileri, yerlisi olduğu Selanik kentinde kalması işleri daha da zorlaştıracak *dönme* kıza gösterdikleri tepkiden çok farklıdır. İhtida eden ve potansiyel olarak yeniden asıl dinlerine dönecek Ermeniler, çok daha ciddi ve uluslararası ölçekte bir sorundu. Kızılbaşlar Osmanlılar açısından hep bir çıban başı olmuşlardı, ama 16. yüzyılda I. Selim'in tepkisi, II. Abdülhamid'inkinden çok farklıydı. I. Selim, çok sayıda Kızılbaşın katledilmesini düşünebilmişken, Abdülhamid'in ana kaygısı, bunların ordudaki güvenilirlikleri sorunuydu. Ankara ve Trabzon halkı gibi, görünüşte Müslüman olan halk kesimlerinin bile, Maan vadisinin Bedevîlerine dayatılandan çok da farklı olmayan bir tarzda "ideolojik rektifikasyon" ihtiyacı içinde görülmeleri, özellikle önemlidir.

Belgelerden ortaya çıkan bir başka olgu, dinlerini terk eden Müslümanların (*mürted*) katlini vacip kılan şeriat hükmünün, artık resmen uygulanmamasıydı. 1856 fermanının herkesin din özgürlüğünü resmen kabul etmesinden sonra, Os-

manlılar Hıristiyan misyoner etkinliklerini resmî olarak tanımak zorunda kaldılar. Bu, Osmanlı yönetici sınıfları arasında, devletin meşrulaştırma ideolojisinin dinsel temelinin ayaklarının altından kayıyor olması korkusuna neden oldu. Ahmed Şakir Paşa, şüpheye yer bırakmayacak şekilde "Üss-i saltanat olan ahali-i İslâmiyyenin mikdan ne kadar mütezayid olur ise kuvvet-i saltanat dahi o rütbede müzdad olacağı (...)" görüşünü belirtmekteydi.[125]

Osmanlı merkezinin aşikâr arzusu dinsel-etnik statükoya istikrar vermekti. Bu siyasada yeni bir yön yoktu. Bu dönemlere özgü olan ise, kural olması gerekenin tekrar tekrar ifade edilmesiydi. Bu bağlamda, belgesel kanıtlardan edinilen izlenim, yöneticilerdeki kaygı-panik arası bir ruh halidir. 1890'lann sonundaki Ermeni katliamları ile Anadolu'daki büyük altüst oluşun hemen ardından, çok sayıda öksüzün durumu, Bâb-ı Âli'nin en büyük kaygılarından birini oluşturuyordu. Hem Müslüman hem de Ermeni öksüzlerin, Protestan misyoner etkinliklerinin hedefi haline gelmesinden korkuluyordu. 1 Ağustos 1897 tarihli bir irade-i hümayûn, özgül görevi "yabancıların nüfuzunun yayılmasını önlemek ve herkesin kendi dininde kalmasını sağlamak ve tebaa-i şâhânenin Protestanlığa olduğu gibi öteki yabancı mezheplere ihtidasını engellemek" olan bir karma komisyonun teşkilini emretmesi bakımından, bu tutumu açıkça yansıtır. Komisyon üç Müslüman (biri Şeyhülislâmlıktan, biri Maarif Nezareti'nden ve biri de Dahiliye Nezareti'nden olmak üzere), iki Ermeni ve bir de Rum Ortodoks memurdan oluşacaktı.[126]

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

IV

EĞİTİM: TÜM SORUNLARIN ÇARESİ Mİ?

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

19. yüzyılın ikinci yansında, Osmanlı İmparatorluğu, yurttaşları içine katmayı istediği uyrukları için sistemli bir eğitim/endoktrinasyon programıyla, "eğitmen bir devlet" olarak kendini kanıtladı.[1] Rus, Avusturyalı, Fransız, İngiliz, Alman ve Japon imparatorluklarıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu, Hobsbawm'ın "yurtta-

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

şı harekete geçiren ve yurttaşa nüfuz eden bir devlet"te, "eğitim sisteminde endoktrinasyona açık bir kitle" olarak adlandırdığı şeyi yaratmaya koyuldu.[2] Eğitim, yüzyılın başındaki Tanzimat reformlanndan beri daima Osmanlı devlet adamının "*mission civilisatrice*"inde önemli bir parça olagelmişti; ama Abdülhamid döneminde kitle eğitimi ilköğretim düzeyine kadar yayıldı.[3]

Öteki imparatorluklarda olduğu gibi, temel amaç itaatkâr, ama aynı zamanda merkezin değerlerini kendisininki olarak kabul edecek şekilde eğitimli bir nüfusun yaratılmasıydı. Bu anlamda, meşrutî monarşiler kesinlikle ideolojik düşmanlarının, yani Fransız İnkılabı'nın girdiği yolu benimsemekteydi. Eugene Weber'in çığır açan kitabında işaret ettiği gibi, "insanlara Fransızca öğretmek, onlan 'uygarlaştırma'nın önemli bir yöntemiydi."[4] Rus Çarlığı'ndaki Rus olmayan unsurları "Ruslaştırma" siyasasının sorumlusu olan eğitim bakanı Kont Uvarov, I. Nikola'ya (1825-55), hükümranlığının tek temelinin "Ortodoksluk, otokrasi ve milliyet" olduğunu söylediği zaman, bunun en güzel örneğini veriyordu.[5]

Aslına bakılırsa, Rus örneği, Polonya, Tataristan ve Kafkaslar'daki Rus eğitim siyasasını emsal göstererek, ibtidai mekteplerde Müslüman ve gayrimüslimlerin karma eğitimini savunan Ahmed Şakir Paşa gibi Osmanlı devlet adamlarının zihnindekiyle hemen hemen aynıydı. Şakir Paşa, "dilsel birlik, millî birliğin temeli olduğundan" eğitim dili olarak yalnızca Türkçenin kullanılmasını da savunuyordu.[6] Osmanlı bağlamında, bu ilke, itaati gerçekleştirme çabası içinde, onaylanan dinin eğitim aracılığıyla yönetime gittikçe artan dozlarda girmesiyle kendini gösterdi. Bunun yanı sıra, Hıristiyan azınlıklannki ve misyoner okullar gibi rakip eğitim sistemleriyle mücadele etmeyi de amaçlıyordu.

Osmanlı Eğitim Siyasasının Uygulamaları

2 Mart 1887'de, Şeyhülislâmlık, Yıldız Sarayı'na, rüşdiye ve idadîlerin müfredatını yeniden düzenlemeye yönelik bir iradeyle ilgili bir tezkire sundu. Tezkirede, "dininin temelini sağlamlaştırmak isteyen bir millet açısından, sorun daha kaynağında halledilmelidir" deniliyordu.[7] Şeyhülislâmın görüşü, tıpkı "Osmanlı lisanının temeli" olan Arapça öğrenimi gibi, ne yazık ki dinsel eğitimin de ibtidaiye ve rüşdiyelerde olmadığı yönündeydi.[8]

Orta öğrenimin üst aşamasını oluşturan idadiler ile Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne'de de müfredatın gözden geçirilmesi ve ek dinbilgisi derslerinin konması gerekiyordu. Aynı şey Harbiye, Tıbbiye ve Mühendishane için de geçerliydi. Bu okullarda, Şeyhülislâm "bilimsel öğretim sorununun yargılamak bize düşmese de,

dinsel nitelikte okuma malzemelerinin eklenmesiyle dinsel inancın güçlendirilmesinin yeterli" olacağını kabul ediyordu.[9] Şeyhülislâm "özel niteliği" nedeniyle, Fransız modeline göre kurulmuş Galatasaray'ı hariç tutuyordu. Ancak bu okulun da öğrencilerinin, "Devlet-i Âliyye'nin çıkarlarına aykın olan Batılı kitaplardan uzak tutulması" gerektiğini ifade ediyordu. Ayrıca, bazı Müslüman okullarının yabancı dillerde eğitim vermeleri, kesinlikle kötü bir şeydi ve "bütünüyle ortadan kaldırılmalıydı." Sadece onaylanan kitaplar Osmanlıcaya tercüme edilecekti.[10] Galatasaray Lisesi'nin müdürü, "Latince ve felsefe derslerinin kaldırılması, Avrupalı düşünürlerin yaşamlarına dair hiçbir şeyin öğretilmemesi" gerektiğini ekliyordu. Din öğretimi artırılmalı ve sadakatleri tartışmasız olan ve talebelerine Hz. Muhammed'in ve sahabelerinin hayatını öğretecek hocalara emanet edilmeliydi.[11]

Tezkire bunun yanı sıra, beş yıllık rüşdiyede verilmesi gereken derslerin ayrıntılı bir çizelgesini de içeriyordu. İlk yıl, dinbilgisi ve Arapça haftalık on iki ders saatinin sekizini oluşturacaktı. Türkçe dilbilgisi de "İslâmî ahlak kitabına" dayandırılmalıydı. Coğrafya ve "Avrupa ülkelerini gösteren arz" ancak üçüncü yıl verilecekti ve bu derse on iki saatin yalnızca biri ayrılacaktı. Beş yıllık öğretimin bütünü, ağırlıkla klasik İslâm öğrenimine yönelik olacaktı. Coğrafya, yalnızca üç ve dördüncü sınıflarda ve birer saat olmak üzere öğretilecekti. Her Ramazanda, talebelere Ebu Hanife'nin eserleri ezberletilecek ve her namazdan önce, padişaha uzun ömür ve sağlık dilenecekti.[12]

Bundan başka, Osmanlı Devleti'nin topraklarına ilişkin hiçbir resmî iddiasının eksik kalmadığından emin olmak üzere dünya haritaları dikkatle incelenecekti. 7 Nisan 1898'de, "ibtidai mekteplerde kullanılan Asya kıtası haritalarında, Devlet-i Âliyye'nin Asya sınırları açısından bazı hatalar içerdiği" konusu sarayın dikkatine sunulmuştu.[13] Söz konusu haritaların müsadere edilmesi ve yeni haritaların onaylanmak üzere saraya sunulmalarından sonra okullara dağıtılmaları sağlanacaktı.[14]

Bu dargörüşlülük, Galatasaray'ın tarih öğretmeni Midhat Bey hakkında yapılan ihbarda da kendini gösterir; Midhat Bey, "müfredat dışına çıkmak" ve eski Mısır, Yunan ve Roma'yı anlatmakla şiddetle eleştirilmekteydi. "Her öğretmenin ilk görevi, talebelerinin inançlarını düzeltmek" (*tashih-i akaid*) olduğuna göre, bu davranışı özellikle rahatsız ediciydi. Bu öğretmen ayrıca, bugün bir "davranış sorunu" olarak tanımlanabilecek bir şeyle de suçlanıyordu: "İslâm hukukunun dört kutsal okulunun adını, eski Yunan'ın putperest tanrılarıyla aynı anda anlatmak suretiyle hafife almakla tanınmaktadır. Öteki öğretmenlerin yanı sıra, Hıristiyan diniyle de alay eder."[15] Bu öğretmen, büyük olasılıkla talebeleri tarafından çok seviliyordu.

Merkezin değerleriyle adamakıllı doldurulmuş, sadık ve yetkin devlet seçkinleri yetiştirmenin üzerindeki bu vurgu, Osmanlı liselerinde temel bir kaygıydı. Maarif Nezareti'nden tüm liselere gönderilen bir genelgede belirtildiği üzere, bu kurumlardan mezun olan talebelerin, "iyi karakterli ve iyi yetişmiş, devlet ve memleketlerine hiç tereddütsüz hizmete hazır" olmaları bekleniyordu.[16] Özellikle Mekteb-i Mülkiye'de, tüm hocalara "her mülkî memurun bilincindeki ilk şey olması gereken devlete hizmetin kutsallığını aşılamak için hiçbir fırsatı kaçırmamaları" talimatı veriliyordu. Tüm hocalara, din derslerinin ve fıkhın altını çizmeleri söyleniyordu. Yukarıda sözü geçen Galatasaray hocasının örneğindeki gibi, "müfredatın ötesindeki konu başlıklarına girmemeleri" hepsine kesinlikle ve özellikle telkin ediliyordu.[17] Dinsel olmayan konular bile katı bir sansüre tâbi tutuluyordu. Maarif Nezareti'ne, Mülkiye'de kullanılan uluslararası hukuk ders kitaplarını incelemesi ve "her türlü zararlı malzemeyi çıkarması" emredilmişti. Usule uygun şekilde, bu okulda okutulan ders kitaplarını incelemek ve itiraz edilebilir bulunanları bildirmek üzere bir komisyon kuruldu.[18]

Seçkinlere yönelik bir başka eğitim kurumu olan Mekteb-i Bahriye-i Şâhâne'de, talebe kitlesinin dinsel güvenilirliği, padişah için büyük bir kaygı konusu haline gelmişti. Mektep yetkililerinden, din derslerinde kullanılan kitapların adlarını, din hocalarının da isimlerini ve unvanlarını vermeleri istendi. Saray, bundan başka dualarını düzenli edilip edilmediğini ve talebenin Cuma namazlarını nerede eda ettiğini de öğrenmek istiyordu. Mektep yetkilileri, dinsel güvenirlilik konusuna büyük bir özen gösterildiği ve günlük dinsel yükümlülükleri sıralayan cetvellerin, "*harekât-ı umumiyye*" başlığı altında okulun her yerine asıldığı konusunda saraya güvence verdiler.[19]

Saraydan tüm askerî rüşdiyelere, verilen din eğitiminin niteliğine ilişkin bilgi talep eden bir genelge gönderildi. Askerî Mektepler nâzın Mustafa Zeki Paşa, 23 Ocak 1898'de verdiği cevapta, bir namazı kaçıran öğrencilerin, ev izinlerinin kaldırılarak cezalandırıldığını bildiriyordu. Ramazanda oruç tutmayan öğrenciler de, okul hapsiyle cezalandırılıyordu.[20]

Çocuklar arasında "zararlı" ideolojilerin yayılmasını önlemeye çalışmanın bir başka yöntemi de, onların yurtdışında eğitim görmelerine izin vermemekti. Abdülhamid rejiminin son yıllarında bu eğilim çok daha belirgin hale geldi. Özellikle gizli-Yahudi *dönme* seçkinlerin hatırı sayılır sermayeye ve çocuklarını eğitim için Avrupa'ya gönderme imkânına sahip olduğu Selanik'te, bu sorun olarak görülüyordu. Rumeli vilayetleri müfettişliği şuna dikkati çekmek zorunda kalmıştı: "[Bu gençler] öğrenim görmek ve ticaret deneyimi edinmek üzere İsviçre ve Fransa'ya gidiyorlar. Bunu yapmazlarsa, Selanik'te Fransızlara, İtalyanlara, Rumlara veya

Romenlere ait ticaret okullarına gidiyorlar. Her ikisi de, İslâmî ve Osmanlı yetişme tarzına aykırıdır." Müfettiş, Selanik'teki önde gelen ailelerinin çoğunun oğullarının gittiği seçkin Terakki ve Fevziye mekteplerinin müfredatına ticaret ve maliye derslerinin eklenmesini öneriyor, bu şekilde yurtdışında öğrenim görmenin, sahip oldukları İslâm ahlakı üzerinde yarattığı kirlenmenin önlenebileceğini belirtiyordu.[21]

Din eğitiminin yoğunlaşması, yüzyılın dönümüyle birlikte tüm seçkin eğitim kurumlarına yaygınlaştı. Askerî Mektepler Nezareti, bu siyasayı, "Devlet-i Âliyye'nin hayatta kalmasının, İslâm dininin muhafazasına dayandığı" gerçeğine atfediyordu.[22]

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

Sekiz yıl kadar sonra hazırlanan bir diğer geniş tezkire, Osmanlı yönetici sınıfındaki misyonuna ilişkin bir anlayışı aşılamak konusunda daha da açıktır: "Padişah Efendimizin arzusu, dinsel inançlarında ve millî coşkularında sağlam olan erkeklerin, mutluluklarının Devlet-i Ebed Müddet'le bir olduğuna inanacak şekilde eğitilmeleridir."[26] Tezkirede, "herkesin, dinini ve geleneklerini muhafaza ederken, bir eğitim alması gerekir. (...) Aynca bir devlette tüm terakki biçimleri, talebelerin eğitimine ve dinlerinin ve millî onurlarının korunmasına bağlıdır"[27] denmektedir. Bu yüzden, yanlış öğretmen çeşidinin gelecek kuşakların zihinlerini zehirlememesi için, öğretmen seçiminde büyük bir titizlik gösterilmesi gerekiyordu.

Bu talimat ve emirlerin muhafazakâr tonuna rağmen, uygulamada oluşturulan programların çok daha gerçekçi olduğu anlaşılıyor. İptidai mekteplerden Mülkiye'ye dek okullardaki müfredatı belirleyen bir tablo, din dersleri lehine çok ağırlıklı olmasına, ilkokuldan en üst düzeye kadar, Kur'an okuma (*tecvid*) daima ağır basmasına karşın, daha pratik kaygılar da söz konusuydu. Taşradaki idadilerde programa kozmoğrafya, genel ve Osmanlı coğrafyası, iktisat, geometri ve ziraat gibi dersler de eklenmişti. Dahası, bazı bölgelerde bunların Arapça, Ermenice, Bulgarca ya da Rumca öğretilebileceği de belirtiliyordu. Arap vilayetlerinde, özellikle Şam gibi entelektüel merkezlerde, hükûmet okulları öğrenim merkezleri olmayı sürdürdü ve sonraları bağımsız Arap halef devletlerin ilk önderleri olacak Arap seçkinlerinin oluşumunda çok büyük ölçüde etkili oldu.[28] Fransız dili ve tercümesi de, Arapça, Rumca, Bulgarca ve Ermenice eğitimine ek olarak, Galatasa-

ray'ın müfredatında (Recai Bey'in bütün çabalarına karşın) ve Mülkiye'nin müfredatında yer almayı sürdürdü. Öğretimin bir başka yönü de, "dikbaşlı ve güvenilmez davranışlar göstermesinler diye" talebelerin sıkı gözetim altında tutulmasıydı.[29]

İmparatorluğun çeşitli ücra köşelerinde görev yapan Osmanlı memurlan tarafından hazırlanan geniş rapor ve tezkireler, bunlann "millî" eğitimi nasıl algıladıklan noktasına ışık tutar. Hicaz ve Yemen vilayetlerinde uzun süre valilik yapan Osman Nuri Paşa, bu türden pek çok tezkire bırakmıştır.[30] Paşa'nın eğitim görüşü, genelde doğrudan Aydınlanma düşüncesinden etkilenmişti: "Bir ülkenin eğitimsiz halkı, insanlığa hiçbir yararı olmayan hayattan yoksun cesetlere benzer" (*maarifsiz memleket ahalisi cemiyet-i beşeriyyeye nefiyyi olmayan ecsad-ı mefluce gibidir*). Paşa, din okullannın "İslâmî coşkunun (*asabiyyet-i İslâmiyye*) korunması ve pekiştirilmesinin tek temeli" olduğunu kabul etmekle birlikte, "modern maarif" ile edinilen akılcı ve siyasal öğrenimin de İslâmın gücünün sürmesi için elzem olduğunu belirtir. Kutsal Topraklar'daki medreseler, ne yazık ki bu bakımdan eksiktir ve zaten "Hintliler, Cavalılar ve Türklerle doludur ki, bu da buralarda öğrenimden yalnızca yabancılann yararlandığı anlamına gelir".[31]

Kutsal Topraklar'daki medreseleri dolduran Hollandalı Cava Müslümanlan, İngiliz Hint Müslümanları ya da Rus İmparatorluğu'nun Türk uyruklarının, Hicaz'daki diğer Osmanlı olmayanlar gibi, zaten kıt olan Osmanlı eğitsel kaynaklannı haksız biçimde tüketen yabancılar olarak kabul edildiği açıktır.[32] Vergi konularında, Osman Nuri Paşa, Hicaz'daki yabancıların hiç vergi ödemediklerinden yakınıyordu: "Halihazırda Kutsal Topraklar'ın arazi ve emlakının çoğunu denetimleri altında tutan yabancıların, yerel sakinlerden bile geniş bir vergi muafiyetinden yararlanıyor olması esef verici bir durumdur." Yabancıların vergilendirilmesini savunuyor ve bunun başka yerlerdeki Osmanlı vergi yükümlülerinin yükünü de hafifleteceğini öne sürüyordu.[33] Yerel Arap kabileleri, eğitim aracılığıyla "tedricen uygarlaştırılmalı" ve "böylece kendi [vahşi] âdetlerine kendi elleriyle son vermeleri sağlanmalıydı." Aynca şeyh, şerif ve öteki üst düzey din adamlan gibi Arap ileri gelenlerin oğullarının da, ilkin Osmanlı eğitim sisteminden geçip uygun diplomalar almaksızın babalannın konumlannı tevarüs etmelerine olanak verilmemeliydi. "Devletin çeşitli kabile ve halklannı bir araya getirmenin birincil araçlanndan biri, dil birliği" (*tevhid-i lisan*) olduğuna göre, Türkçe öğretimi hayatî önem taşıyordu.[34] Birmarck ve Mazzini buna tüm yürekleriyle katılırlardı.

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

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

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

Bağdat, Basra ve Musul gibi Irak vilayetlerinin adı, eğitimle ilgili yazışmalarda sık sık geçer. Coğrafî açıdan uzak, dinsel açıdan da Şi'îlerin ağırlıklı varlığı ve İran'a yakınlık nedeniyle dinsel açıdan kuşkulu olan bu vilayetlerdeki Osmanlı valileri, iş eğitim siyasalarına geldiğinde, kuşatma zihniyeti denebilecek bir anlayışı benimsediler. Bu ruh hali içinde, Musul valisi İsmail Nuri Paşa, 11 Kasım 1892'de İstanbul'a yazdığı raporda, "Musul, Bağdat'taki Şiîler ile İran arasında stratejik bir engel oluşturuyor" diyordu. Nüfusu çoğunlukla Hanefî ya da Şa'fî idi, ve bu nedenle güvenilir olarak kabul ediliyordu. Yezidîleri ve Şebekliyi Hanefîliğe döndürme çabaları başarıya ulaşmıştı. Şeyhan'daki Şeyh Adi adını taşıyan Yezidî türbesi, Hanefî ulema için hoca yetiştiren bir medreseye dönüştürülmüştü. Hayati bir sorun olması nedeniyle, Türkçe eğitimin daha da vurgulanması gerekiyordu. Yazışmanın en ilginç yönü, valinin eğitsel sorunlarda askerî imgelemi kullanmasıdır:

> Eğitimin ışığının bu vilayetlerde de parlaması gerçekleşirse, bu, sınırlarımızı yabancıların açgözlü nazarlarına karşı korumak için bir savunma hattı ve bir direniş perdesi sağlayacaktır. (...) Bu, eğitsel savunma eserlerini yükseltmek yoluyla gayrimeşru Şi'a mezhebine karşı yolları tıkayacaktır.[37]

Açıkçası, imparatorluk merkezinin bölgede kurulmasını teşvik ettiği ibtidaiye

ve rüşdiye mekteplerinin, yabancı nüfuzuna karşı kaleler olması öngörülüyordu. Vali, "bir göçebelik, vahşilik ve cehalet hali içinde yaşayan" kabilelerin, "uygar halklar topluluğu içine sokulması" gereğini vurgulamayı ihmal etmediği için, askerî imgelem, *mission civilizatrice* ile el ele yürüyordu.[38]

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

Eğitimin, yalnızca kıl payıyla bile olsa "sopa"ya alternatif olması, köylerine jandarma karakolunun kurulmasına karşı direnen bir köy halkına hitap eden bir Osmanlı yerel yöneticisinin şu ifadeyi kullanmasını getirmişti: "Sizin gibi insanlarla ancak iki şey yapılabilir. Biri, kanun ve düzenin gerekliliğini görmenizi sağlamak üzere sizi eğitecek okullar (...) öteki de sopadır. Şimdi, okulların benim istediğim gibi adam yetiştirmesi on beş yıl alacak; sopa ise yalnızca beş dakikada işi bitirir..."[40]

Mekteb-i Aşiret

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

İki yıllık bir yatılı okul olarak başlayan, sonraları beş yıla tamamlanan mektebin, Arap kabilelerine "uygarlık getirmek" ve onların Osmanlı Devleti'ne sadakatlerini pekiştirmeyi amaçladığı belirtilmekteydi. Müfredatta yoğun bir Türkçe öğretimi olmakla birlikte, ilk evresinde, çocukların hiç Türkçe konuşmadıkları dö-

şünülerek Arapça ve Türkçe birlikte kullanılacaktı.[42] Başlangıç olarak, Halep, Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Diyarbekir ve Trabluşşam vilayetlerinden, yaşlan on iki ile on altı arasında değişen dörder öğrenci gönderilecekti; dörder öğrenci de Bingazi, Kudüs ve Zor sancaklarından gelecekti. Yemen ve Hicaz vilayetlerinden beşer öğrenci gönderilecek olması, bu vilayetlere verilen özel önemi gösteriyordu.[43] Başlangıçta önde gelen Arapların oğulları için düşünülmekle birlikte, Kürt şeyhlerinden, özellikle Hamidiye Alaylarında kumanda mevkilerinde bulunanlardan gelen talepler üzerine, çok geçmeden onların çocukları da (biraz gönülsüzce olsa da) dahil edildi. Ardından, aynı şekilde İstanbul'a oğullarının kabulü konusunda baskı yapan Arnavut ileri gelenlerinin çocukları da bunları izledi.[44]

Arap ve Kürt şeyhleri, oğullarının okula kabul edilmesi açısından gerçekten büyük bir heves gösteriyorlardı. Dahiliye Nezareti 20 Eylülde, "genelde çocuklarını çadırlarının dışına bile salmayan," Arap şeyhlerinin. "cehalet ve kabalıklarının (*cehl ve nadaniyet*) böylece uygarlık ışığıyla ikame olunacağını bildikleri için, çocuklarını seve seve kendi elleriyle getirdiklerini" bildiriyordu.[45] Nâzır, bundan başka şeyhlerin birbiriyle rekabet ettiklerini de belirtiyordu: Zor sancağından Ali al-Necri diye bir şeyh, kendisine o yılın kotasının dolduğu söylendiğinde, durumu şiddetle protesto etmiş ve oğlunun alınmaması halinde itibarını kaybedeceğini ve yolculuk masraflarını ödemeye bile hazır olduğunu söylemişti.[46]

3 Ekim 1892'de Mamuretülaziz valisi, bölgesinden üç çocuk göndermesine dair emirlerin yerel ileri gelenlere ve Kürt aşiretlerinin saygın liderlerine bildirilmiş olduğunu kaydediyordu.[47] Haber, önde gelen aileler arasında büyük bir heves yaratmıştı ve öngörülen üç yerine altı çocuk "bu yolculuğu yapmak için aşırı derecede istek gösteriyordu." Vali, "Dersim bölgesinin duyarlı doğası"na işaret ederek, bu fazladan üç çocuğun geri çevrilmesinin tavsiye edilemeyeceğini söylüyor ve altı çocuğun hepsinin birden Aşiret Mektebi'ne kabul edilmesini öneriyordu.[48]

Okulun saygınlığı, güçlü ailelerin, kendi çocuklarını da kabul ettirmek için, aşiret üyeleri gibi göstermeleri yönünde yerel memurlar üzerinde nüfuzlarını kullanmalan noktasına dek artmıştı. Yerel yetkililere, "öğrenci adayının bir aşiret mensubu olup olmadığını belirlemeleri" ve eğer değilse geri çevirmeleri talimatı verilmişti.[49]

Kürt nüfusunun eğitimine yönelik talep, Şerif Mardin'in efsanevî Şeyh Said-i Nursî üzerine yaptığı çalışmada gün ışığına çıkarılır. Fiilen Abdülhamid'in huzuruna çıkmayı başaran Said-i Nursî, o zamanlar Van'da kurulmasını talep ettiği bir Kürt üniversitesini apaçık savunan fevrî, genç bir şeyhti. Nursî, padişaha Protestan misyonerleriyle rekabet etmek istiyorsa, modern İslâmî eğitimin tek ümidi olacağını dobra dobra söylemişti.[50]

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

Okul sınırları içinde tutulmaları meselesine ilişkin tartışma, Osmanlı eğitimcilerinin zihniyetine açıklık getirmesi bakımından çok ilginçtir. Önceleri öğrencilerin haftalık tatillerini kentteki akraba ve arkadaşlarının yanında geçirmelerine izin verilmişti. Çok geçmeden, okulun ilk günlerinde bunun iyi bir fikir olmadığı anlaşıldı; akrabaları olup da dışarıya çıkabilen çocuklara, bu tür temasları olmayanlar kıskançlıkla bakıyorlardı. Maarif Nâzın Zühdü Paşa, "talebelerin büyük çoğunluğu hâlâ göçebelik ve vahşiyet hali içinde olduğundan, uygarlığın nimetlerini anlamadıklarına" işaret ediyordu.[51] Bu "vahşiyet" davranışının bir bölümünü, "kaçma amacıyla okul duvarlarından atlamak" oluşturuyordu. Bu nedenle, talebelerin sıkı bir denetim altına alınıp, "çevrelerini takdir edebilecek hale gelinceye değin" okulda tutulmaları yerinde olacaktı. Cuma günleri, "manzaranın ihtişamını görme fırsatı vermek üzere" kentin büyük camilerine götürülecekler, "çöl insanları oldukları ve uygar halkla pek temasları olmadığına göre", buraları hiç kuşkusuz takdir edeceklerdi.[52]

İdarî "Talimatname", tüm çocukların ailelerine yazdıkları mektupların hocaları tarafından sansür edilerek, yakışıksız olan her şeyin "düzeltilmesi"ni öngörüyordu.[53] Okuldaki olayların haftalık bir kaydı tutulacak ve "hiçbir silintiye izin verilmeyecekti: Sözcüklerdeki herhangi bir değişiklik, ancak yanlış sözcüğün bir daire içine alınıp, orada okunaklı bir şekilde bırakılmasıyla yapılabilecekti." Her günün sonunda, çocuklar toplanacak ve İslâm dininin şerefi ve tüm Müslümanların halifesi olan padişaha itaat etmenin her Müslümana düşen görev olduğu anlatılacaktı.[54]

Abdülhamid'in, kendisine emanet edilen bu genç Arap ve Kürtlere karşı bir çeşit *pater familias* rolünü benimsediği anlaşılıyor. Padişaha, her öğrencinin her derste gösterdiği başarıyı yıllık olarak gösteren bir çizelge sunuluyordu. Bir keresinde Saray, okul yönetimine, "talebelerden bazılarının kötü hareket etmekte olduğunun, [Padişahın] dikkatini çektiğini, bu talebelerin karakterlerindeki kötülükle (*mesavi-i ahlak sahibi*) birlikte evlerine gönderilmesinin asla arzu edilecek bir şey olmadığını" bildirmişti. Okul yönetimi, "sorumlu tutulmamak için" çocukların doğru dürüst davranmalarını sağlamakla görevliydiler.[55]

Bir yıl kadar sonra, "Arap ve Kürt talebelerin taş, ayakkabı ve yumruklarını kullandıkları, dört Kürt ile altı Arap çocuğun hafif yaralanmasıyla sonuçlanan bir kavgaya karıştıkları" düşünülürse, çocuklar arasındaki "düzgün davranış"ın oldukça yetersiz olduğu anlaşılır. Bu olay üzerine, Maarif Nâzın Zühdü Paşa gibi önemli bir isim, askerî bir birliğin eşliğinde derhal okula geldi. Nâzır, "sorunun küçük bir tartışmanın sonucu olduğu ve hiçbir dahilî veya haricî tahrikten kaynaklanmadığı"na ilişkin bir rapor yazdı. Bu yorum, kardeş olmayı öğrendikleri varsayılan Kürtlerle Araplar arasındaki muhtemel bir etnik çekişme korkusunu açıkça ima ediyordu.[56]

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

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

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

Gayrimüslim Eğitimi Konusunda Osmanlı Tutumu

Gerek genel nüfusun, gerek seçkinlerin eğitimine ilişkin tartışmalar yaklaşan tehlikeye ilişkin bir sezgiyle doluydu. Bu tartışmalarda imparatorluk, potansiyel bir beşinci kolun bozguncu etkinliklerini karşılayabilmek için azami özenin gösterilmesi gereken kuşatılmış bir kale olarak tasavvur ediliyordu. Bu nedenle, gayrimüslim eğitim kurumları sıkı bir denetim altında tutuluyor ve onlara her zaman büyük bir kuşkuyla bakılıyordu. Padişahın nâzırlarına gönderdiği bir genelge bu doğrultudaydı: "Devlet-i Âliyye'nin Rum ve Ermeni uyruklarının sayısı Müslüman uyruklarına göre az iken (...) birçok cami köhnemiş bir halde çürürken ve pek çok medrese viraneye dönmüşken, beş ya da on hanelik köylerde bile büyük kilise ve okulların inşa edildiğini görüyoruz."[61] Abdülhamid döneminde, Tanzimat döneminin yaydığı görece hoşgörülü atmosferde belirgin bir vurgu değişikliği ortaya çıkmıştı.[62] Daha 1858'de, Maarif Kanunu altında, tüm gayrimüslim okulları izne tâbi tutulmuş ve etkinliklerine ancak Maarif Nezareti'nin kurallarına uymalan halinde izin verilmeye başlamıştı.[63] Gelgelelim, bu yasaların çıkarılmasına ve katı kuralların hazırlanmasına karşın, izleyen yıllarda ardı arkası kesilmeksizin teyit edilmeleri, Osmanlı yetkililerinin bunları uygulamakta ciddi güçlüklerle karşılaştıklarını göstermektedir.

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

Gayrimüslim eğitimini kısıtlama ihtiyacı hakkında tezkirenin, bir Hıristiyan öğretmenden, Beyrut idadîsinde ders veren Mihran Boyacıyan Efendi adında bir Ermeniden gelmesi ilginçtir. Boyacıyan, 1891'de, Beyrut'taki Hıristiyan okullarının tehlikesine ve özellikle bu okullara giden Müslüman çocuklarının içinde bulunduğu tehlikeye karşı uyanda bulunuyordu. Bundan başka, gayrimüslim okullarında Türkçe dersi ile Osmanlı tarihi öğretiminin önemini vurguluyordu.[68]

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

Vilayetlerdeki devlet okullarında Ermenice öğretimi de sorun yaratan bir

noktaydı. Maarif Nâzın, "Ermenice öğretimini, memurların eğitildiği İstanbul'daki okullarla kısıtlamak yeterli olacağından", Erzurum İdadisi'ne bir Ermeni öğretmenin atanmaması gerektiğini titizlikle vurgulıyordu.[70] Vilayet, devlet okullarında Ermenice öğretiminin, "çoğunluğu Ermenice konuşan Erzurum vilayeti halkı üzerinde kötü bir etkisi olacağa benzediği" düşüncesindeydi.[71] Bu bilgi, H. B. Lynch'in gezilerini derleyen anlatısında kaydettiği, Erzurum'daki bir Ermeni özel idadisi olan Sansaryan Koleji'nin, 1894'de yerel yetkililer tarafından kapatıldığına ilişkin bilgiyle uyuşmaktadır. Bu sırada Ermeni kilise tarihi ve Ermeni kültürü üzerine okulda kullanılan ders kitaplarına da el konmuştu.[72]

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

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

Aynı yıl, Maarif Nâzın'na, İstanbul'daki Yunan sefareti ile Yunan Dışişleri Bakanlığı arasında gizlice yürütülen yazışmada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum okullarının "Yunan pedagoji programı doğrultusunda" Yunan hükûmeti tarafından etkin bir biçimde teşvik edildiği bildirildi.[77] Kozmas Politis'in, yakın zamanda Türkçeye çevrilen bir romanı, bu bakımdan Osmanlı yetkililerinin kuşkulanmakta haklı olduğuna ilişkin kanıtlar içerir. Roman, 1890'ların sonunda İzmir'deki bir Rum okulunda, öğrencileri kentin dışına, kıra götüren müdürüne iliş-

kin bir bölüm içerir. Çocuklar bir dağ tepesinde bazı eski Yunan harabelerini ziyaret eder, burada "antik Hellen geçmişlerinin şerefine" bir dakika sessizce dururlar. Ardından gözleri önüne serilen dağ ve ırmakların Yunanca adlarını birbirlerine sordukları sırada, okul müdürü gözyaşları içinde "tüm bunlar bir zamanlar Hellendi, her zaman da öyle kalacak!" der.[78]

Sonuç

Osmanlı eğitim siyasası projesi, değişen dünya koşullarında gittikçe daha fazla tehdit altında hissedilen bir toplumsal düzenin ideolojik meşruiyetini pekiştirmeye yönelikti. Bu da ancak tebaanın eğitimi ve endoktrinasyonu sayesinde mümkün olacaktı: Eric Hobsbawm'ın sözleriyle: "Bu durum devlet için yepyeni sorunlar yaratıyordu. Tebaanın gözünde meşruiyetini korumalı, aynı zamanda da onların katılımı sağlanmalıydı."[79]

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

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

Diğer büyük sorun, çok düşük düzeydeki okur yazarlık oranlarıydı. Carter Findley, okur yazarlığın "tüm imparatorlukta 1800'de belki % 1'den, 1900'de % 5-10'a yükseldiğini" tahmin etmektedir. Eğitim reformları çok düşük bir temelden yola çıkmakla birlikte, Jön Türk dönemine gelindiğinde imparatorluğun her yerinde rüşdiye mektepleri kurulmuş durumdaydı. İmparatorluğun sonuna gelindiğinde, bugün Suriye ve Irak'ta yer alan bölgelerde "ilköğretim düzeyinde 28,400, ortaöğretim düzeyinde de 2,100 kişinin öğrenim gördüğü 570 Osmanlı devlet okulu" bulunuyor ve bu öğrencilerin birçoğu daha üst düzey öğrenim için İstanbul'a gidiyorlardı.[83] Mütevazı köy okulları, burada kız öğrencileri gören gezginler üzerinde olumlu bir etki yaratıyordu: "Topaklı köyünde, büyük bir şaşkınlıkla birçok kız çocuğun erkeklerle yan yana oturduğunu gördük. Bu, Türkiye'de büyük bir

ahlâkî terakkinin gerçekleştiğinin göstergesi ve bu ülkede kadının yaklaşan kurtuluşunun kesin bir habercisidir."[84] Resmî propagandacılar da, başarılı reformların bir göstergesi olarak eğitimdeki gelişme hakkında yazmaya yöneltiliyorlardı. Prenses Annie de Lusignan, "İstanbul'da önde gelen bir Türk kız okulu"nu ziyaret ettiğinde, okulun temizliği ve düzenli görünümünden çok etkilenmişti: "Padişahın ulusal eğitim adına çabalarını adil bir biçimde değerlendirebilmek veya bu büyük dava için yorulmak bilmez çabasına ilişkin doğru bir fikir verebilmek için birkaç kitap yazmam gerekirdi."[85] Abdülhamid bundan başka, yabancı ziyaretçilere, onları etkilemek için hazırlanmış "vitrin okulları" göstermeye de özen gösteriyordu. Önde gelen yabancı kütüphanelere gönderilen fotoğraf albümlerinin önemli bir özelliği, küçük elleriyle diplomalarını kavramış ağırbaşlı kız çocuklarını gösteren fotoğraflar içermesiydi.[86]

19. yüzyıl monarşileri, "milliyetçi kimliğe doğru yanaştıkça," Osmanlı İmparatorluğu kendini Rus, Japon, Avusturya, Alman, hatta Çin imparatorluklarıyla aynı kefede buldu.[87] Kont Uvarov'un Rus Devleti'nin temeli olarak "otokrasi" (*samoderzhanie*), Ortodoksi (*Pravoslavie)* ve milliyeti (*narodnost*) ileri sürmesiyle neredeyse aynı dönemde, Tanzimat reformlarının ardındaki etkili güç Reşid Paşa da, "Devlet-i Âliyye'nin temelleri" olarak, "İslâm, Âl-i Osman, Mekke ve Medine ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul'un koruyuculuğunu" öngörmekteydi.[88]

Tüm imparatorlukların eğitim sistemlerinde temel sorun, kendi halkları arasında "aidiyet" duygusunu güçlendirmekti; bu, toprakların muazzam genişliği ve halklarının çeşitliliği, "millî kimliğe ilişkin yükselen popüler kavramın, ancak ilkel düzeyde bir yurttaşlık kavramını içerdiği..." Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu örneklerinde hepsinden de şiddetle hissedilen bir ihtiyaçtı.[89] "Farklı halklarda az da olsa gönüllülük yaratabilecek bir 'etnik-üstü' millet ya da imparatorluk kavramı" da yoktu.[90] Bu bağlamda, ortaya çıkan boşluk, dinin yeni bir içerikle kavramsallaştırılması ve/veya imparator/padişahın yan-kutsal kişiliğine dolaysız bağlanma ile dolduruldu. Bu bağlanma, kitle eğitimiyle aşılanacaktı. Eğitimi standartlaştırma girişimlerinin, Rus ve Osmanlı imparatorluklarında yaklaşık aynı dönemde yapılmış olması ilginçtir. İlköğretim okulları hakkındaki Rus kanun ve yönetmelikleri 1864 tarihini taşırken, Osmanlı Maarif Nezareti 1857'de kurulmuş ve Maarif-i Umumî Kanunu 1869'da çıkarılmıştı. Her iki eğitim sisteminde, din öğretimi merkezî bir role sahipti.[91]

1897'de, Rusya'da haftalık 24 saatlik ders saatinin 9'u din ve kilise öğretimine ayrılırken, Osmanlı okullarında da, ilköğretimden liseye kadar Kur'an eğitimine (*tecvid*) ilişkin yenilenen vurguya daha önce değinmiştik.[92] Gerek Osman-

lı, gerek Rus örneklerinde, okul çocuklarına ortak bir kimlik duygusu aşılamak üzere tarihten alınan kahramanlık figürleri ve şanlı bir geçmişin imgesi kullanılıyordu.[93] Sözgelimi, romantik şair/yazar Namık Kemal, ve özellikle ilk eserleri, öğrenciler için standart okuma parçaları haline gelmişti.[94]

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

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

Geç Meiji dönemindeki Japon eğitim siyasalarının ana dürtüsü, "millî birliğe" (*kokumin*) sadakati besleyecek bir "sivil ahlak" inşa etme çabasıydı.[100] Japon Konfüçyüsçülüğü ve Budizmi bağlamında tek başına ele alındığında, din, İslâm ya da Ortodoksluktan çok farklı bir anlama gelmekle birlikte, yurttaşlık için sadakat odağı olarak bir imparator kültü inşa etme çabası ile eğitimin bu süreçteki rolü, çarpıcı bazı benzerlikler gösterir. İlk olarak, ilerici ve tutucu unsurlar arasındaki mücadelede Batılı ve yerli temalar arasındaki diyalektik, hem Rus, hem Osmanlı hem de Japon örneklerinde gözlemlenebilir niteliktedir. Tanzimat özgürlükçülüğü ile Abdülhamid dönemi tutuculuğu arasında nasıl bir gel-git dalgası ilişkisi varsa, Japon özgürlükçü reformcuları ile Batılılaşmayı Japon yerli değerlerine zararlı olarak gören saray çevreleri arasında da buna benzer bir gerilim vardı.[101] 1879 tarihli Japon Eğitim Nizamnamesi 1880'de gözden geçirildi ve Eğitim Bakanlığı kabul edilmeyen metinlerin bir listesini hazırlarken, ilkokullarda öğretilmesi gereken konular listesinin başına, ahlak öğretimi yerleştirildi.[102] Tüm bunlar, aynı yıllarda ders programından Batı felsefesinin çıkarıldığı ve din öğretiminin vurgulandığı Osmanlı okullarında, Yunan ve Roma uygarlığını öğrettikleri gerekçesiyle azarlanan hocaları hatırlatır.[103]

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

Yukarıda aktarılan belgelerde, din ve milliyetin birbiri yerine geçebilecek şekilde kullanıldığı açıktır. "Dinsel gelenek" ile "millî ahlak"ta (*adab-ı diniye ve ahlak-ı milliye*) sıralama, kolayca "millî gelenekler" (*adab-ı milliye*) ve "dinsel ahlak" (*ahlak-ı diniye*) biçimine dönüşebilmekteydi. Hamiyet sözcüğü, sıklıkla "*hamiyet-i diniyye*" ya da "*hamiyet-i milliyye*" terkiplerinde kullanılıyordu.

Hamidî rejimin aşılamaya çalıştığı "*hamiyet-i milliyye*", kaderin bir cilvesiyle, başlıca muhalifleri olan İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin şiarı oldu. Seçkin okullardaki "doğru" ideolojik koşullandırmanın gittikçe artması, bu kurumlarda İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin nüfuzunun giderek yoğunlaştığı döneme rastlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna damgasını vuracak olan Cemiyet, 1889'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de bir öğrenci hareketi olarak kuruldu.[105]

Bunu çok geçmeden Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Hukuk'ta kurulan İttihad ve Terakki Cemiyeti şubeleri izledi. Mayıs 1895'de, İttihad ve Terakki yanlısı olduklarından kuşkulanılan Harbiye'deki öğrencilere karşı genel bir temizlik harekâtı gerçekleştirildi. Aynı yıl, İttihad ve Terakki üyeleri gizlice İngiliz sefaretiyle temas kurdular.[106] İttihad ve Terakki üyeliği seçkin okullarda hızla yayıldı. Bu, büyük bir kaygı yarattı; 18 Aralık 1895 tarihli bir hükûmet raporu şu yorumu yapıyordu: "Bu unsurların, amaçları Devlet-i Âliyye'ye sadık, sağlam karakter ve ahlâka sahip insan yetiştirmek olan mekâtib-i şâhânelerin talebeleri arasında bulunması özellikle üzücüdür. (...) Bu da, söz konusu mekteplerin hoca ve talebeleri üzerinde daha sıkı bir denetimin kurulmasının gerektiğine işaret etmektedir."[107]

Ne ki, Osmanlı yönetici seçkinleri, kendi değerlerini aşılama kavgası verirken İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin muhalefetinin yanı sıra, yabancı misyonerlerin muhalefetine de katlanmak zorunda kalacaklardı.

V

"KAFAYI KARIŞTIRIYOR VE HEYECAN YARATIYORLAR" (TEŞVİŞ VE TEHYİC-İ EZHAN): MİSYONERLER SORUNU

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

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

Tüm dünyada misyonerlik bir üst kültürün temsilciliği, "beyaz adamın yükü" olarak ortaya çıkmıştı. Osmanlı-misyonerler mücadelesi, bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki olayları bir dünya perspektifine yerleştirmeye de hizmet

* Bu paragraf benim kurgulamamdır.

eder. Misyoner etkinlikler, Latin Amerika'dan Afrika'ya, oradan Çin'e kadar sorunların en çetini olduğunu kanıtlıyordu. Hawai gibi, dünyanın ücra bir köşesindeki misyoner etkinlikleri dikkatle gözlemleyen Osmanlı diplomatları, bu küresel erişimin yaratabileceği sonuçları gayet iyi fark etmişlerdi.[1]

Japonya'daki misyoner etkinlik, kimi Meiji bürokratlarının Hıristiyanlığı "sadakatle uzlaşmaz" olarak karalama kavgalarında, Hıristiyanlık karşıtı duruşlarının nedeni olmuştu.[2] Dine karşı Japon ve Osmanlı tutumu birbirinden çok farklı olmasına ve Meiji Restorasyonu 1870'lerde çok daha laik bir mecraya dökülmesine karşın, Hıristiyanlar devlete karşı sadakatsiz olmakla lekelendiler.[3] Buna tepki olarak, Budistler "Hıristiyan rakiplerinin uygulamasına öykünerek, Japonya'da hayır kurumlarını yaygınlaştırıp Tayvan ve Kore'de misyoner çalışmalara giriştiler."[4] Yüzyılın dönümünde, hemen hemen aynı yıllarda, Osmanlılar da Hanefî misyonerlik etkinlinliğine yönelik siyasayı uygulamaya başladılar.

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

Edward Said şu yorumu yapar: "19 ve 20. yüzyıllarda Yakındoğu'ya giden efsanevî Amerikan misyonerleri bile, rollerini Tanrı tarafından belirlenmiş olmaktan çok, *kendi* Tanrıları, *kendi* kültürleri, *kendi* yazgıları tarafından belirlenmiş olarak görüyorlardı."[6] Misyonerler, Osmanlıların ülkedeki yönetimlerinin temelini meşrulaştırmak için yaptıkları çabaların altını oymakla kalmıyorlardı; Batı basınının Türk karşıtı duygularını beslemek yoluyla dışarda düşmanca koşullar oluşturulmasında da etkiliydiler: "Birçok misyoner ve Batılı gazeteci, 'Korkunç Türk'ün Şeytan'a tapan yoz bir ırk olduğu varsayımından hareket ediyordu."[7]

Özellikle Mısır'ın 1882'de İngilizlerce işgalinin ardından, Protestan misyonerleri, Müslümanların Hıristiyanlığa dönmesi için yolun açılmış olduğunu hissettiler. 1879'da adada bir İngiliz protektorası kuran Kıbrıs Konvansiyonu ile birlikte, bu gelişmeler, önemsiz görünmekle birlikte, Hıristiyanlığın Ortadoğu'da muzaffer ilerlemesini olanaklı kılacak kadar önemli sonuçlar doğuracaktı. Tibawi'nin sözcükleriyle:

> "(...) 1882'ye gelindiğinde Protestan misyonerler (...) meşru hükûmete ve ikamet edip çalıştıkları bir devletin toprak bütünlüğüne karşı tutumlarını açıkça ortaya koymuştu. Bu devletin yerleşik dinini değiştirmeye yönelik niyetlerini açıkça ortaya koymakla yetinmediler, devletin ortadan kaldırılması ve topraklarının kendi Hükûmetleri tarafından ele geçirilmesini açıkça savunmakla yetinmediler, ama bu ihtirasları gerçekleşinceye değin, özel imtiyazlar ve muafiyetler talep ettiler ve bizzat bu taleplerle. Osmanlı yetkililerini hoşgörüsüzlük, fanatisizm ve bağnazlıkla suçladılar.[8]

Abdülhamid döneminde yükseltilen son ideolojik savunmaların, yani okullaşma konusunda gitgide artan vurgu ve Hanefî Ortodoksluğu güçlendirme girişiminin nedenlerini belki de en iyi anlayanlar misyonerler olmuştu. Suriye'deki Amerikan Misyonunun yetkilisi Henry Jessup gördüklerinden duyduğu şaşkınlığı, "Türkler kesinlikle bir ayağı çukurda denebilecek bir durumda değil", sözleriyle dile getirmişti.[9] 1880'lerde Jessup, "İslâmî gerilemeye ilişkin önceki tahminlerin temelsiz olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde kız ve erkek çocuklar için okullar açılmasının (...) ve yeni camiler inşasının da gösterdiği bir canlanmanın yaşandığı" bir durum ile yüz yüze olduklarını kabul etmişti.[10]

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

> "Gerek Rusya ile Fransa'da gerek İngiltere'de bir takım İncil cemiyetleri bulunub bu cemiyetlerin bazı mutaasıb Hıristiyanların vefatlarından evvel kendilerine vasiyet eyledikleri nukûdu ahz ile fevkalâde zengin olduklan ve bunlara Fransa ve Rusya ve İngiltere hükûmetleri zahiren hiç bir vechile müdahale etmemekde ise de batınen muavenetde bulundukları ve cemiyet-i mezkurenin mensub oldukları din ve mezhebi neşr ve taamim için dünyanın her tarafına hatta Afrika-i vustaya misyonerler göndererek onların vasıtasıyla (...) bir mahalde kendi din ve mezheblerini kabul ettirdikleri nüfusun teksiri

> halinde işi politikaya intikal ettirerek icra-i nüfuz eylemekde oldukları umur-ı malumeden olarak..."[13]

Padişahın, misyonerler ile hükûmetleri arasındaki çelişkili ilişkiye değinen betimlemesinin, seçkin bir çağdaş tarihçinin değerlendirmesine ne kadar yakın olduğuna işaret etmekte yarar var: "Misyonerce çaba, kesinlikle sömürgeci siyasalann bir aracıydı. Sık sık sömürge yetkililerine karşı çıkıyordu. (...) Gene de Tann'nın başansı, emperyalist ilerlemenin bir işleviydi."[14]

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

Misyoner Saldırısına Karşı Osmanlı Savunması

Misyonerler, Osmanlı topraklannda din değiştirmenin meşru temelinin, beraberce, ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun, tüm Osmanlı uyruklanna, din özgürlüğü veren 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı'ndan kaynaklandığını iddia ediyorlardı.[15] Bu iki belgenin ilkesi hiçbir zaman geri alınmaya çalışılmamakla birlikte, Osmanlılar "din özgürlüğünü", "dinlerini savunma özgürlüğü" olarak yorumladılar. Hariciye Nâzın Âli Paşa, Londra'daki elçisine, Kont Russell'a şu soruyu sorması talimatını vermişti:

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

Bu tedafüî tutum aslında 1878 Berlin Antlaşması'nın 62. maddesinde de kendini gösterir; fiilen "Avrupa'nın dinsel özgürlüğe ilişkin Türk tanımının resmen tanınması"na varan bir yorumdur bu. "Madde, Türk Devleti'nin, Müslümanlann inançlannı değiştirmekten alıkoymak açısından uygun gördüğü her türlü önlemi almasına izin verecek şekilde kaleme alınmıştır."[17] Bu önlemlerin, dinle pek az ilgisi vardı ve Abdülhamid rejiminin dinsel sadakate ilişkin yeni siyasal tanımlamasıyla ilgiliydi: "Türk Devleti, İslâmdan tüm sapmalan önlemek konusunda her zamankinden daha da kararlıdır. (...) Artık bu, dinsel olmaktan çok, Türk

Devleti'nin kesinlikle Müslüman niteliğini korumayı ve tüm siyasal iktidan Türklerin elinde tutmayı amaçlayan siyasal bir ilkedir."[18]

Şeriatın, İslâmdan ayrılan herkesin öldürülmesine izin veren kuralının uygulanmasına artık resmen izin verilmemekle birlikte, mürtedler halk arasında halen nefretle karşılanıyordu.[19] Bizzat Sultan Abdülhamid'in, İngiliz sefiri Layard'a, ilke olarak her Müslümanın "Şeyhülislâmın biie" Hıristiyan olmakta özgür olduğunu söylemesine rağmen, gerçek durum farklıydı: Layard'ın sözleriyle, "Padişahın söylediğine göre imparatorluğun bazı bölgelerinde halk o denli fanatik idi ki çoğu zaman ne yerel yöneticileri ne merkezî hükûmeti dinliyorlardı."[20]

Osmanlıların dinsel özgürlük tanımı, Sadaret Kalemi'nden çıkan 22 Mart 1896 tarihli bir tebliğde açıkça ifade edilmiştir. Bu belgede, dönemin sadrazamı Rifat Paşa, Meclis-i Vükelâ'nın "kamusal düzene zararlı etkinliklere karışmış" misyonerlerin sınır dışı edilmesi meselesini tartıştığını bildiriyordu. "Bu misyonerlerin insanlara dinlerini değiştirtmek gibi etkinlikleri, din özgürlüğünü veren (*serbestî-i edyan*) mevcut yasalara tümüyle aykırı" olduğuna işaret ediyordu.[21] Osmanlı yönetimi, tüm yabancı okulların ders programlarını ve öğretmenlerini teftişe açmalarını öngören Maarif Kanunu (1869) gibi girişimlerle, misyonerlerin eğitim ve diğer alanlardaki etkinliklerini İstanbul'un denetimi altına almak yönünde önlemler almıştı bile.[22] Gene de, kanıtlar bu kısıtlamaların hiçbir zaman etkili bir biçimde uygulanamadığını ve misyoner okullarının, Osmanlı eğitiminin yetersizliğinin bıraktığı boşluğu doldurduğunu gösterir. Osmanlı kaynaklan, yerel memurlara, misyoner okullarının yayılmasının önünü almaları için ellerinden gelen her çabayı göstermeleri talimatı vermekteydi. 21 Ocak 1892'de, Suriye valisi, konutlan okul binalarına dönüştürmek gibi "dolambaçlı yollarla kurulan" yabancı okullann bir listesini yaptırmış olduğunu bildiriyordu. Yetkisi altındaki alanda bu türden 159 okul bulunduğunu saptamıştı. Vali, devlet her ne kadar ibtidaî mekteplerin sayısını artırmak için büyük bir çaba sarfetmiş olsa da, devlet okullarının sayısının hâlâ yetersiz olduğunu kaydederek, "Cizvit ve Protestan okulları bu nedenle gayrimüslim çocukları parasız kabul ediyor, onların giysi ve yiyecek ihtiyaçlarını veriyor, hatta ana babasına para bile ödüyor" diyordu.[23] Bu okulların varlığı da, Müslüman nüfus göz önünde tutulduğunda, hafife alınamayacak sonuçlar doğuracak bir sorun olarak görülüyordu. Vali şöyle devam ediyordu: "Bu nedenle, yaklaşan Ramazan-ı şerifde, Müslüman nüfusa, çocuklarını Hıristiyan okullarına göndermeleri halinde başlarına gelebilecek belalara ilişkin gizlice vaaz verecek özel din adamlarının gönderilmesi gereklidir."[24] Yabancı okullara karşı böyle bir etkinliğin açıkça yapılması, yabancı konsoloslann gazabına neden olabileceği için, gizliliğin bu şekilde vurgulanması önemlidir.

1880'ler ve 1890'lar boyunca, İstanbul, izinsiz yabancı eğitim ve din kuruluşlarının yayılmasını önlemek üzere vilayetlere tekrar tekrar emirler göndermek zorunda kalacaktı. Bu konunun bu kadar sık ortaya çıkması, sorunun hiçbir zaman çözülemediğini düşündürüyor. 12 Ocak 1898'de, Aydın vilayeti, Müslüman çocukların yabancı okullara kabulünü önlemek üzere çok kesin talimat aldı. Bunun nedeni, "Müslüman çocukların yabancı okullara gitmesi, onların millî ve dinsel eğitimlerini (*diyanet ve terbiye-yi milliye*) bozmak ve Allah korusun, dinlerinden vazgeçmek gibi kötü sonuçlara yol açmak" olarak gösterilmekteydi.[25] Aydın valisi, "tanassur etmiş olan hiçbir Müslümanı tanımadığını" ifade ederek, tanassur sorunundan çeşitli fırsatlarla söz edecekti.[26] 28 Şubat 1892'de, Suriye vilayetine yerel ulemadan oluşan bir ekibin, "yerel halka, çocuklarının Hıristiyan okullara gitmelerinden doğacak kötü sonuçları aktarmakla görevlendirildiği" bildiriliyordu. Rıza, Muhsin, Cemal, Reşid, Mustafa, Ahmed ve Mehmed efendilerin, toplam 14,000 kuruş maaşla vilayeti dolaşmasına karar verilmişti.[27]

25 Haziran'a gelindiğinde, bu "resmî ulema", Müslüman çocukları misyoner okullarından korumak için gerekli önlemlere ilişkin hazırladıkları raporu İstanbul'a gönderdiler. Gelgelelim, önlemler, Müslüman çocukların köy imamlarınca eğitilmesinden öteye geçmiyordu. Bunun için, her köye uygun ilk okuma kitaplarının gönderilmesi gerekiyordu.[28] Gene de, yabancı okulların ruhsatlandırılmasına yönelik bu çaba, yabancı müdahalesiyle sürekli engellenmeye devam edildi. 28 Mart 1892'de Bâb-ı Âli, yabancı okullara ve kiliselere ruhsat almaları veya kapatılmaları için verilen sürenin sona erdiğini bildiren bir genelge yayımladı. Genelge, garip bir şekilde, mühletin bir üç ay daha uzatılacağı ifadesiyle sona eriyordu.[29] Bu, Osmanlı memurlarının, "eğitim kalkanı ardında yabancı nüfuzunun yayılması" adını verdikleri gelişmeyi denetim altına almak zorunda olduklarının bilincine vardıklarını gösterir. 28 Ekim 1898'de, Özel Eğitim Komisyonu (Encümen-i Mahsus-ı Maarif), yabancı din kurumlarını düzenleyen mevcut kanunların daha etkili hale getirilmesi gerektiğini bildiriyordu.[30] Komisyon, "bu okulların yabancı rahip ve misyonerler tarafından (...) halkı Protestan ve Katolik dinlerine döndürmek ve onların kafasını karıştırıp heyecana düşürmek amacıyla kurulduğu" konusunda yanılmıyordu.[31] "Kafaların karıştırılması", resmî belgelerde sık sık kendini gösteren bir terkipti. Bu karışıklık, "bazı gençlerin yabancı kadınlarla evlenmelerine" (*yabancı karılarıyla istihsal-i rabıta-i izdivac*), dolayısıyla "İslâmın öğretilerine karşı gelmelerine" dek varabiliyordu. 26 Haziran 1906'da, Meclis-i Vükelâ'nın hazırladığı bir tezkire, buna Müslüman okullarının "gençliği [bu tür yoldan çıkmalara karşı] koruyabilecek (...) dinsel ahlak konusunda iyi bir öğretim"den yoksun olmasının neden olduğunu bildiriyordu.[32]

Osmanlı hükûmeti, misyoner literatürünün yaygınlaşması ve tedavülünü önle-

mek için elinden gelen her çabayı seferber ediyordu. 29 Mart 1892'de, dinsel literatürün tedavülüyle ilgili düzenlemelerin, genellikle İncil Derneği'nin desteğiyle İncil dağıtan insanlar için kullanılan bir hüsn-ü tabir olan "gezgin kitap satıcıları"na uygulanması karan alındı.[33] Ama bu genellikle yararsız oluyordu. 9 Mart 1896'da, Bâb-ı Âli Tercüme Odası, *London Daily News*'dan, Osmanlı yetkililerinin reform fermanlarının şartlarını çiğnediklerini ve yabancı gezginlerde bulunan İncillerle din kitaplarına el koyduklarını iddia eden bir makaleyi tercüme etmişti. İstanbul'daki İncil Derneği, bunun çeşitli kereler yapılmış olduğunu, ardından da müsadere edilen materyalin halk önünde yakıldığını ileri sürmekteydi. Bâb-ı Âli, Batı basınında yayınlanmasını sağladığı makalelerle, bu iddiayı derhal yalanlayacaktı.[34]

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

Bâb-ı Âli'deki yetkililer, karşı karşıya oldukları rekabetin yoğunluğu konusunda da yanılmıyorlardı. 2 Mart 1892'de, Bâb-ı Âli Maarif Nezareti'ne, Filistin bölgesindeki Nablus'da bulunan Osmanlı rüşdiyesine bir Fransızca öğretmeni tayin edilmesi talimatını verdi. Yerel halk, çocuklarını Fransızca öğrenebilsinler diye, "dinsel inançlarını bile öğrenmeden evvel", "Latin okullarına" gönderiyordu. Atanacak Fransızca hocasının, yabancı okullardaki Fransız eğitmenleriyle rekabet edebilecek yetkinlikte olması gerekiyordu, çünkü "ancak bu durumda yerli halk çocuklarını [Osmanlı rüşdiyesine] göndereceklerdi."[36] Bu belgenin öteki ilginç yönü, memurların, halka düpedüz çocuklarını bu okullara göndermeyi yasaklamanın yeterli olmadığını; az çok eşit nitelikte alternatif hizmetin verilmesi gerektiğini anlamış olduklarını göstermesidir.

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

19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda en önde gelen misyonerler Fransız, İngiliz ve Amerikan misyonerleriydi. Burada, bunları ulusal ka-

tegoriler halinde ele almakla birlikte, özellikle İngiliz ve Amerikan misyonerlerin durumunda, etkinlikleri arasında önemli ölçüde örtüşme olduğunun da kaydedilmesi gerekiyor.

Fransız Misyoner Etkinliği

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

1890'ların başında, Fransız diplomatik-misyonerlik etkinlikleri, imparatorluğun Doğu vilayetlerinde toplanmaya başladı. Fransız misyonları, Musul'un Nesturî halkı arasında özellikle etkindi. 23 Mayıs 1892'de, Musul valisi, Fransızlar tarafından son dört yıl içinde "bir Fransız serhafiyesinin varlığına hiç kuşku bırakmayacak şekilde" birkaç "özel misyon" gönderilmiş olduğunu bildiriyordu. Vali, bundan başka Nesturîlerin Mareş-Maun adı verilen dinsel liderinin, cemaati arasında Katolik iğfalatından acı bir dille yakındığını da bildiriyordu. Keldanî patriği, Fransızların desteğiyle, Nesturî liderine sürekli baskı yapıyordu. Mareş-Maun, çok geçmeden bütün Nesturî cemaatin Katolik olmasına yol açacağından korktuğu bu durumdan şikâyetçiydi.[39] Aslına bakılırsa, bizzat padişah, Hıristiyan uyrukları arasında misyoner iğfalatından, tetikte olmaları uyarısını içeren bir genelge gönderecek kadar tedirginlik duyuyordu.[40]

Fransız varlığı, 1892-93'deki Yezidîlerin ihtida kampanyası sırasındaki yazışmalarda da öne çıkar. Kampanyanın en hızlı döneminde, Yezidî liderler, Fransızlar kendilerini Osmanlılara karşı destekleyecek olursa, tüm cemaatin Hıristiyan (ve herhalde Katolik) olacağı önerisiyle, Musul'daki Fransız konsolosluğuna başvurdular.[41] Bu mesele Osmanlı yetkililerin korkularının gerçekleşmesi anlamına geliyordu.[42]

Fransız misyoner nüfuzunun [Osmanlı] Devleti'nin meşruiyetinin altını oyduğu alanlardan birinin de Lübnan olduğu anlaşılıyor.[43] Arapça yazılmış, imzasız bir mektupta bu tehlike açıkça belirtilmekteydi. Mektup, "Napolyon'un Mısır ve Suriye'yi istilâ etmesinden beri (...) Fransa['nın] bölgedeki amaçlarından vazgeçmemiş" olduğunu ifade ediyordu. Cizvitlerin çabalarıyla, Fransa, Marunî Hıristiyanları arasında "bunların çocuklarından binlercesini eğitmek yoluyla" bölgede

gerçek bir mevcudiyet kurmayı başarmıştı.[44] Bu, "on yıl önce, Fransa ve Prusya arasındaki savaş sırasında, on beş bin kadar Marunînin, Fransız saflarında savaşmak üzere gönüllü olması" derecesine kadar varmıştı. "Rusya'yla yaptıklan son savaşta [1877-78] ise kendi ülkeleri için bir gönüllü birliği oluşturma gereği bile duymamışlardır."[45]

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

Kâmil Paşa'nın raporu, bir Arap Katolik olan, Yusuf Zeki Efendi tarafından yazılmış, Fransız esinli din adamlarının etkinliklerini biraz daha aydınlatan mektubundan yola çıkmışa benzer. Yusuf Zeki, Şam'da, piskoposun vaazının bir propaganda konuşmasından ibaret olduğu Paskalya ayinine katılmıştı. Piskoposun, cemaatini aşağıdaki sözlerle heyecana getirmeye çalıştığını yazdı: "Ey Suriyeliler! Fransa sayesinde nasıl ilerlediğinize bir bakın! Fransızlar sayesinde bilimleri öğreniyorsunuz! Milletlerin bu en bilgilisi ve en aydınlanmışı tarafından korunuyorsunuz! Çocuklarınız, tüm milletlerin üstünde böyle adil ve müşfik bir devlet tarafından korunuyor!"[48] Yusuf Zeki, Mısır'ın İngilizlerce istilasına değin Suriyelilerin belirgin bir şekilde Fransa'ya eğilim gösterdiklerini, ama İngilizlerin Mısır'da yaptıklarına tanık olduktan sonra, Fransa'dan kuşkulanmaya başladıklarını yazıyordu. Şimdi Fransa, vaazını dinlemiş olduğu piskopos gibi ruhban üyeleri aracılığıyla, egemenliğini yeniden kurmaya çalışıyordu.[49]

Hıristiyan ibadet mekânları ve okullarının inşası ve bakımında, Osmanlı denetiminin derecesi neydi? Bu tür kuruluşlar için izin verilmesinin ya da reddedilmesinin ölçütleri neydi? Fransız ve diğer etkilerin zaten iyice kurumsallaşmış olduğu Beyrut ya da Şam gibi yerlerde, İstanbul'un büyük güçlüklerle karşı karşı kaldığı oldukça açıktır. Ama imparatorluğun merkezini oluşturan Anadolu'da, bu kuruluşların denetimi daha etkiliydi. Böyle bir olay, Mamuretü'l-aziz (bugünkü Elazığ) vilayetinden bildiriliyordu; vilayette Fransisken rahipler, bir evden bozarak aynı zamanda okul olarak da hizmet edecek bir kilise kurmuşlardı.[50] Yerel yetkililer, bu yapının otuz kadar öğrenciyi alabilecek kadar mütevazı bir yer olduğunu bildiriyorlardı. Arazinin yüksek duvarlarla çevrili ve kışlalar ile askerî talim alanının biraz uzağında olduğuna işaret ediliyordu. Rahipler, bir çan kulesi yapmışlar, "ama henüz çanı çalmaya başlamamışlardı." Yörenin Ermeni Katolik halkı, "rahiplerin kendi hizmetkârları da dahil olmak üzere sekiz-on kadar haneyi" geçmiyordu. Tek dezavantajı, bu yapının Müslüman kesiminde yer almasıydı.

Ama yüksek duvarlar, bu sakıncayı telafi ediyordu. Bu durumda, yerel yetkililere, bu kilise için gereken iznin verilmesi salık verildi; "böylece [rahipler] Fransız sefaretinin aracılığına başvurmayacaklardı."[51]

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

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

Okulların teftişi, aslında büyük hassasiyet gerektiren bir meseleydi; iki bağımsız devletin mikro düzeyde çatışmasının bir örneğiydi. Osmanlılar, kendi topraklarındaki tüm Hıristiyan okullarını denetleme hakkına sahip olduklarını ileri sürerken, Fransız ve öteki yetkililer, kendi okullarını *ex-territorial* (bulunulan yerin yasalarının hükmü dışında kalan) olarak görme eğilimindeydiler. 11 Mart'ta, Sadrazam Kâmil Paşa, Maarif Nâzınna, irade-i hümayûnla, hiçbir Müslüman çocuğun Hıristiyan okullara gidemeyeceğini ve bunun çeşitli Fransız okulların teftişi aracılığıyla kontrol edilmesini bildiriyordu. Gelgelelim, söz konusu okullar, ancak Fransız konsoloslukları aracılığıyla teftişe izin verecekleri yanıtını verdiler. Bu, Kâmil Paşa'nın öfkelenmesine neden oldu: "Bundan başka Hıristiyan vatan evlatlarına nelerin öğretildiği de bilinmesi gerekiyor."[54]

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

Katolik misyoner etkinliği, Osmanlıların gözünde bir çıban başı olmakla birlikte, gene de tanıdık bir "şer" idi. Yeni gelen Protestanların dinçliği ve saldırganlığı ile karşılaştırıldığında, Katolikler olumlu anlamda yumuşak görünüyordu. Ayrıca, Katolik varlığının çok uzun bir tarihi vardı. Aslında, bu çabanın bir bölümü, Düvel-i Muazzama klübünün bir üyesi olarak, Bâb-ı Âli'nin diplomatik olarak Vatikan'ı tanıması çevresinde yoğunlaşmışa benzer. Papa ile ilişkiler, 1880'den itibaren istikarlı bir biçimde artmaktaydı.[56]

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

1898'de, Vatikan'a bir Osmanlı sefiri gönderilmesi kararlaştırıldığında, Halife, Batı'da kendisinin muadili olarak görülen Papa'yı sonunda tanımış oldu. Vatikan'la ilişkilerin geliştirilmesinin, Bâb-ı Âli'ye Protestan misyoner baskısına karşı durabilme ve Katolik halkının denetimini de sıkılaştırma olanağı vereceği düşünülüyordu.[58]

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

İngiliz Misyoner Etkinliği

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

1878'de Kıbrıs'taki İngiliz işgali ve adadaki sözüm ona "geçici" İngiliz yönetimi, İngiliz din siyasetinin doğasına ilişkin ilk ipucunu verecekti.[60] Kâmil Paşa, 30 Ağustos 1884'de, "eğitim sisteminin rasyonalizasyonu maskesi altında", İngiliz yetkililerinin, bazı Müslüman ibtidaî mektep hocalarının aylıklarında tensikat yaptıklarını yazıyordu. Bunun yanı sıra, Lefkoşa'nın Müslüman kesiminde, ço-

cuklara İngilizce öğretmekle görevli "bir Protestan rahibi" tarafından yönetilen bir okul da kurmuşlardı. Ortodoks okullan iyi durumdaydılar ve müdahaleyi gerektirmiyorlardı; ama İngiliz önlemleri, Müslüman köy ibtidaî mekteplerinin sayısında köklü bir azalmaya yol açıyordu.[61] Kâmil Paşa, bu durumun, Protestan okullarının ibtidaî mekteplerin yerini almasının ilk adımı olabileceğinden korkuyordu.[62]

23 Haziran 1884'de, İngiliz sefareti, Halep'te bir Protestan okulu kurma girişiminin, yerel yetkililerce engellendiğinden şikâyet etti. Halep'teki İngiliz konsolosu, kentteki Katolik okul ve kiliselerine hiçbir şekilde kanşılmadığından, bunun son derece tatsız olduğunu bildirmişti. Bu "tercihli davranış", imparatorluktaki tüm yabancı okullara eşitlik temelinde davranılacağı şeklindeki resmî Osmanlı güvencesine aykırıydı.[63]

Tümüyle ayrıntıya ilişkin sorunlar bile, devletin en üst düzeylerinde ele alınıyordu. Böyle bir örnek, Basra'daki Protestan mezarlığıyla ilgili bir meseleydi. 16 Ağustos 1907'de Basra valisi, son su baskınından sonra kullanılamaz hale gelmiş olan bu mezarlık hakkında yerel İngiliz konsolosu ile sürekli yazışma olduğunu bildiriyordu. Konsolos, Protestan cemaatine yeni bir yer verilmesini talep etmişti. Sorun, uzun uzadıya tartışıldı ve Osmanlı yetkilileri koruyucu bir set yapılması için gerekli ödemenin yapılmasını kabul ettiği zaman konu kapandı.[64]

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

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

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

Osmanlı yetkililerini kaygılandıran bir başka gelişme, imparatorluktaki İngiliz ve Amerikan diplomatlarının, misyonerlik konusunda birlikte çalışmaları ve birbirlerinin vatandaşlarını desteklemeleri idi. Bu, Washington'daki Osmanlı sefareti tarafından bildirilmekteydi; Trabzon'daki İngiliz konsolosunun İstanbul'daki Amerikan ortaelçisini, Merzifon'daki Amerikan misyon okulunun yerel Osmanlı zaptiyesince yakılışının ayrıntılan hakkında bilgilendirmiş olduğu belgede ayrıntılanyla açıklanıyordu.[68]

Amerikan Misyonerleri

Osmanlılar için en büyük baş ağrısı belki de Amerikan misyonerleri oldu.[69] Osmanlı sahnesine son çıkanlar, New England fanatizminin bu özgül kolu, Osmanlı yetkilileri için bir muamma oluşturuyordu; onların azınlıkları eğitme çabalarını, devletin meşruiyetinin altını oymak için bir çaba olarak görüyorlardı yalnızca.[70] Sorun, iki tarafın muhtemelen aynı dili konuşmaması gerçeğinde yatmaktadır. Çok sıklıkla kendi diplomatik temsilcileriyle çekişen misyonerler, biraz naif bir tarzda, Ermeni ya da Bulgar Osmanlılar için iyi olanın, Müslüman çoğunluk için de iyi olarak sonuçlanacağını düşünüyorlardı. Padişahtan en alta varıncaya dek, Osmanlı yetkilileri ise, onların ihanet yuvalan kurduğunu ve devrimciler yetiştirdiğini düşünüyorlardı.

En rahatsız edici olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun Protestan uyruklarının, öteki Hıristiyan azınlıkların tersine, *millet* sisteminin ortak olarak tanınan bir üyesi olmamalarıydı. Saraydan gönderilen bir yazı, "bu, Protestan hükûmetlerin, Protestan Osmanlıların ruhsal koruyuculan gibi ortaya çıkmalarına olanak vermekte" olduğuna dikkati çekerek, bu gerçeğin altını çiziyordu.[71] Bu nedenle, Protestanların statüsünü, Osmanlı hükûmetine karşı sorumlu bir kurulun oluşturulması yoluyla, "Islahat Fermanı'nın [1856] maddelerine uygun olarak" öteki Hıristiyan cemaatlerinkine yaklaştırmak gerekiyordu.[72]

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

ABD'deki Osmanlı temsilcileri, *Missionary Herald* gibi misyoner yayınlan dikkatle izliyor ve bu gazeteden yapılan çeviriler sık sık Osmanlı kayıtlarına giriyordu. Pek çok örnekten biri, Washington'daki Osmanlı sefiri tarafından gönderilen, *Herald*'dan alınan bir makalenin yer aldığı yazıdır; makalede, Osmanlı iç kesimlerinin sorunlu durumuna karşın, misyonerlerin ülkedeki [ABD] malî destekçi-

leri sayesinde, işlerin yürüdüğü belirtiliyordu. Makale Kayseri, Karahisar, Ödemiş ve Trabzon'daki Evangelik misyoner okullarının başarılan hakkında özellikle şiirsellik kazanıyordu. Sefaret, 3 Mart 1894'de, Amerikan misyoner birliklerinin, "Ermeni entrikacıları" desteklememek sözünü teyit ettiklerini ve bir jest olarak Massachussetts eyaletindeki Worcester'de bulunan Ermeni kilisesine malî desteklerini kestiklerini bildirecekti.[74]

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

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

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

> "Misyonerler ki diyaneti cebr-i menfaate ve belki iras-ı musibete alet etmiş bir güruhtur. Nebatat-ı nadide ve lâtife yetişdirici bir kuvve-i inbatiyye ile Şark'a has bir iklim-i mutedil ve çok mülayim mizaclı gayet muti müteesirü'l-tabia ahaliyi havî olan Cezayir-i mezbure gibi bir hân-ı bî-bahada (emsalsiz bir ziyafet sofrasında) harisane bir suretde iştahlanırlar."

Konsolos, günümüzde televizyonlarda gösteri yapan vaizlerinkine çok yakın bir kitlesel isterinin yaşandığı toplantılarda nasıl bağış toplandığını en ince ayrıntılanyla anlatarak sözüne devam ediyordu: "Mesela o gibi mitinglerde hazır olmuş bulunan kadın ve erkek halk daha henüz nutuklar irad olunmak üzere iken muvaffakiyet-i merviyye-i Nasraniyyeyi işitmelerini müteakib mahzuziyetlerinden gaşî olmuş veya tağrim edilmiş hale gelerek bir kısmı üzerlerindeki küpe, yüzük, madalyon, broş gibi mücevheratlannı ve altın saat ve kordonlanyla ceblerindeki paralannı bağışlarlar."[79] Konu üzerinde ayrıntılı bir araştırma yaptığı açıkça anlaşılan Münci Bey yazısına, Dole Meyve Şirketi'nin, Molokai'deki cüzam kolonisinin kurulmasını ve misyonerlerin adaların protektorat satüsü için yaptıkları ajitasyonu da ayrıntılanyla betimleyerek sürdürüyordu. Meşum bir notla sözlerine son veriyordu: "Misyonerlerin ne mertebe nafiz olduğu ve (...) dahi Memalik-i Mahrusa-i Şahane'de emsali mevcud ve asar-ı muzırrası meşhud olan Amerika misyonerlerinin daha ne gibi mel'anetlere kabiliyetleri bulunduğunu müş'ar bir misal zikr etmektedir."[80]

Osmanlı diplomatik temsilcileri, 1890'lar boyunca, hükûmete, Osmanlı meselelerinin Amerikan basınına yansımalarını titizlikle aktarmaya devam ettiler. 14 Nisan 1896'da Washington'daki Osmanlı sefiri, Bitlis Erkek Akademisi'nden George Perkins Knapp'ın yakalanıp sınır dışı edilmesi sorununu aktaran ayrıntılı tercümeler gönderdi. Sefir, Amerikan basınının, misyoner çalışmalarının koşulları açısından Osmanlı İmparatorluğu'nu, Rusya'dakinden daha uygun gördüklerini bildiriyordu. Fakat Dr. Knapp'ın tutuklanması büyük bir protesto gürültüsü koparmıştı.[81] Haberin genel anlamı, misyonerlerin tüm dünyaya Ermeni katliamlarını duyurması nedeniyle Osmanlı hükûmetinin kızgın olmasıydı.[82] Sefarete, Amerikan basınında ileri sürüldüğü gibi tüm Amerikan misyonerleri sınır dışı etme niyetininin bulunmadığını Amerikan yetkililerine bildirme talimatı verildi.[83]

Aslına bakılırsa, uluslararası baskının derecesi göz önüne alınırsa, Osmanlı yetkililerinin, isteseler bile tüm misyonerleri sınır dışı etmeleri olanaksızdı. Ama, misyoner etkinliklerini yakından gözlemek için ellerinden geleni yaptılar. 6 Aralık 1899'da, Hariciye Nâzın, "insancıl bir misyonla" Van'a gitmek niyetinde olan birkaç Amerikan ve İngiliz kadınının Erzurum'a geldiğini bildiriyordu. Amerikan ortaelçiliği konuklar adına müdahale ederek, Osmanlı yetkililerinin bu kadınlara ellerinden gelen yardımı (sözgelimi, yanlarına silahlı bir eşlik birliği vermek gibi) yapmaları halinde, bunun Avrupa ve Amerika kamuoyunda çok iyi bir izlenim yaratacağına işaret etti. Hareketlerinde engellenirlerse, tam ters bir etki yaratılmış olacaktı.[84] Vilayete, derhal yola çıkarılmaları, Erzurum'da oyalanmamalarının sağlanmasına ilişkin talimat gönderildi.[85]

Çeşitli vilayetler, aralıksız olarak bölgelerindeki misyonerlere karşı tetikte olmalanna ilişkin uyanlıyorlardı. 23 Eylül 1897'de Halep vilayeti, Dr. Michael Westerly diye birinin, bölgede "oraya buraya gittiğinin" anlaşıldığı ve sıkı gözetim altında tutulması gerektiğine ilişkin uyanldı. Vilayete, "[bu şahsa] pasaportu verilerek derhal yoluna gönderilecektir" talimatı verildi.[86] İmparatorluğun bir ucundan diğerine kadar, gözetimin, anahtar sözcük olduğu anlaşılıyordu. 24 Mayıs 1895'de, Amerikan İncil Derneği'nin gezici temsilcileri sorunu, Meclis-i Vükelâ'da ele alındı. Gezgin kitap satıcılan, kendilerine verilen permileri düzenleyen yasanın getirdiği yükümlülüklerin, bu tür permilerin her yıl yenilenmesinin yanı sıra "çok büyük masraf ve güçlüklere" yol açan ücret gibi "mantıksız" zorunlulukları kapsaması nedeniyle, çok zahmetli olduğu şeklindeki yakınmalarla Manastır vilayetine başvurmuşlardı.[87] Bu satıcılar sabit bir fiyat ile zaman sınırı olmayan ve imparatorluğun her yerinde geçerli bir permi talep ediyorlardı. Meclis-i Vükelâ, "bu gibi gezgin satıcılar kanunla idare edilmelidir" mülahazasını tekrar ederek, herhangi bir değişiklik yapmayı reddetti.[88]

Dış basındaki olumsuz yazılara yönelik ilgi, tüm Osmanlı belgelerinde açıkça kendini göstermektedir. 2 Ağustos 1891'de, Sivas vilayeti, vergi toplanmasında adil olmayan uygulamalardan Ermeni cemaatinin kendisinin sorumlu olduğundan yakınıyordu. Cemaatin ödemekle yükümlü tutulduğu çeşitli vergiler toplu olarak salınıyordu ve bu yekûnun tek tek hanelere bölünmesi kendi sorumluluklarıydı. Ama kendini düşünen zenginlerin, zengin yoksul demeden vergiyi eşit bölmesi yüzünden, bu, yoksulların vergilerini ödeyememesi, bunun sonucunda da, yerel yetkililerin kanunî olarak yoksulların mülküne el koymak zorunda kalması anlamına geliyordu. Yabancı basında, bu durum Türk mezaliminin bir başka örneği olarak sunulmaktaydı. Ardından misyonerler geliyor ve Hıristiyanlara, "gördünüz mü, devletiniz size yardım edemezken, biz bu kadar yoldan size yardıma geldik" diyorlardı.[89] Hıristiyan azınlıkların yaşadığı söylenen güçlükler açısından, hatın sayılır bir abartı söz konusuydu.[90]

Misyoner kayıtları, Ermeni devrimci örgütlerine herhangi bir yardımda bulunduklarını yadsımakla birlikte, Osmanlılar bunun tersine inanıyorlardı. 29 Aralık 1896'da, Hoy'daki (Kuzey İran) Osmanlı konsolosu, Bay Howard ve Bay Elliot adındaki şahısların yaklaşık iki aydır kentte bulunduğunu bildiriyordu. Osmanlı istihbarat servisi üyelerince izlenerek, bu şahısların Van'daki sınır boyunda başgösteren son olaylarda etkin olan Ermenilerle temasta oldukları belirlenmişti. Bunun yanı sıra, Rusya üzerinden ABD'ye göç etmeleri halinde Ermenilere para vaadinde bulunmuşlardı. Dağıttıkları paranın bir bölümü, Ermeni devrimci örgütü Taşnaksutyun'dan gelmekteydi. Elliot bundan sonra Van'a gitmiş, Howard da Rusya üzerinden İngiltere'ye geçmişti.[91]

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

1890'lar boyunca ortaya çıkan katliamların İstanbul için büyük bir sıkıntı kaynağı olduğu, hele işin içine kendi memurlarının karışması halinde bu huzursuzluğun daha da arttığı bir gerçektir; 1893'de Merzifon'daki Amerikan okulunun yakılmasında memurlarının parmağı olması nedeniyle, padişah hasar tazminatı olarak 2,200 dolar ödemişti.[95] Abdülhamid'in "Kızıl Sultan" diye anılmasında doruğuna varan aralıksız baskı ve kötü imaj Osmanlı'yı çok rencide ediyordu.

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

Osmanlı-Misyoner mücadelesinin bir başka önemli yönü, Protestan misyonlarındaki Katoliklik karşıtı unsurdu. Yaşamına, Boğaz sırtlarında Bebek Seminary adıyla 1863'de başlayan Robert College'ın kurucusu Cyrus Hamlin, bu mücadeleyi, "en güçlünün hayatta kalması" olarak görüyor ve Cizvit okullarından "Roma'dan yönelen tehlike" olarak söz ediyordu.[97] Misyoner örgütler arasındaki bu yoğun mezhep rekabeti, kimi zaman "dinin bir spor ve ticarete dönüşmesine" yol açan bir aşamaya ulaşıyordu.[98] Osmanlılar, bu rekabetten yararlanmak konusunda çok başarılıydılar. Gene de, bu bazan oldukça şüpheli kişilerle içli dışlı olmalan anlamına geliyordu. Bunun çarpıcı bir örneği, Massachussetts, West Sussex'den gelmiş bir Katolik rahibi olan Edward Randall Knowles ile ilişkileriydi. 28 Temmuz 1897'de, Washington'daki Osmanlı sefareti ilginç bir yazı gönderdi. Osmanlı Devleti'ne yaptığı hizmetleri nedeniyle üçüncü rütbeden Mecidiye Nişanıyla ödüllendirilmeyi talep eden Knowles ile temas kurmuşlardı.[99]Bu hizmetler, Osmanlı çıkarları doğrultusunda yazılmış, hiç tanınmayan New England misyoner gazetelerinde yayımlanmış makalelerden oluşuyordu. Knowles, Washington'daki Osmanlı sefaretine, bu gazetelerden kesilmiş kupürleri gönderdi. Ermeni devrimcilerin, binlerce masum yaşam pahasına adlannı duyurduklannı yazıyor ve onlardan "ilkesiz ajitasyonları güvenli bir mesafeden binlerce masum ruhu kurban eden [devrimciler]" diye söz ediyordu.[100] Knowles, aynca İslâmın zevk verici maddelerden kaçınma ve kadınlann miras haklan gibi, övgüye değer nitelikleri hakkında da uzun uzadıya görüşlerini açıklıyordu.[101] Berbat bir Fransızcayla, Knowles hizmetlerini şöyle sunuyordu: "Je désire vous offir mes services gratis et sans prix comme un agent de presse (...) à ma propre dépense et charge absolument! Je vous ai envoyé plusieurs livres se regardant moi [sic]. En recompense ne pouvez vous moi donner [sic] l'Ordre de Micidieh 3ème classe..." "Saygıdeğer rahibimizin, aynı zamanda elektrik ya da kablo olmaksızın (...) iletişim halindeki kişiler arasında sıcak bir bilinç birliği içinde düşüncenin aktarılmasıyla" ilgilenen sahte bir telepatist olduğu anlaşılıyor.[102] Hiç kuşkusuz, Abdülhamid bu son konuya oldukça kuşkucu yaklaşmış olmalıdır.

Daha ciddi bir düzeyde, Osmanlı-misyoner mücadelesinde en can sıkıcı sorunun, okullar olduğuna kuşku yoktur. Bu kuruluşlar aracılığıyla, misyonerler, kendi ülkelerinde Osmanlı meşruiyetini zayıflatıyorlardı. Kanıtlar bu mücadelenin, 20. yüzyılın şafağında daha da şiddetlendiğini ve Ermeni bunalımıyla gittikçe daha çok iç içe geçirildiğini gösteriyor. 16 Ocak 1906'da, Konya vilayetine, "[yabancı] basını kullanmak ve vaaz vermek yoluyla, basit Ermeni halkın kafalannı karıştırmaya çalışan, böylece bölgede Protestan nüfuzunu genişletmeye çalışan" Mademoiselle Maria Garber adında biri tarafından kızlar için Protestan okulunun

kurulmasının önlenmesi emredildi. Valiliğe gönderilen talimat, okulun ruhsatsız kurulduğu, böylece devleti bir *fait accompli* karşısında bırakmanın bir kalıp haline geldiğine de işaret ediyordu.[103]

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

Yaygın düşünce, bu okulların kapatılması imkânsız olduğuna göre, en azından ruhsat altına alınmalarının iyi olacağıydı. 18 Ekim 1903 tarihli bir Heyet-i Vükelâ raporu, imparatorlukta yaklaşık 200 Amerikan eğitim kuruluşu bulunduğunu saptıyordu. Bunlardan yalnızca dördü, başlangıçtan itibaren irade-i hümayûn almıştı. Yetmiş beşi, bu izni kurulduktan sonra almıştı; geri kalanların ise geçerli ruhsatları yoktu. Meclis-i Vükelâ kaydı, son zamanlarda Amerikan ortaelçisinin, yeni ruhsatlar alabilmek için Bâb-ı Âli üzerindeki baskısını yoğunlaştırdığını ortaya koyuyordu. Bundan başka, "Devlet-i Âliyye'nin çıkarlarına aykırı olabilecek kötü niyetli adamların istihdam edilmemesini" sağlamak üzere, öğretmenlerin bir listesinin gerektiğini de ortaya koyuyordu.[105] Amerikan ortaelçiliği, Amerikan kuruluşlarının Fransız okullara verilen, sözgelimi vergiden bağışıklık gibi haklardan yararlanmasını talep ederek, baskıyı sürdürdü. Bu talep, özellikle tehlikeli görünüyordu, çünkü "Protestan kuruluşlarının sayı ve nüfuzunu artırmak gibi istenmeyen bir sonuç yaratabilirdi."[106]

Amerikan ortaelçiliği, misyoner kuruluşların resmen desteklendiğini yadsımakla birlikte, Abdülhamid'in son hükümdarlık yıllarında, okullarına resmî ruhsat verilmesi için Bâb-ı Âli'ye yönelik baskısını iyiden iyiye artırmıştı. İspanyol-Amerikan savaşı ve Filipinler'in ele geçirilmesinin ardından Amerikalıların özgüveni arttıkça, bu, Bâb-ı Âli'yle olan ilişkilerine de yansıdı. 1906 başlarında, Bâb-ı Âli, Müslüman çocukları kabul etmeyeceklerini resmen taahhüt etmeleri halinde Amerikan misyoner kuruluşlarına ruhsat vereceklerini söyleyerek Amerikan ortaelçiliğiyle pazarlığa girişti. ABD temsilcisi, Hariciye Nâzın Tevfik Paşa'ya, "Amerikan Hükûmeti, yurttaşlarının Fransızlar, Ruslar ya da İngilizlerden farklı bir muamele görmesini kabul edemeyeceğini" söyledi. Amerikalının şunları eklediğini işitmek daha da can sıkıcıydı: "İngilizler, Fransızlar ve Ruslar gibi, ABD'nin de milyonlarca Müslüman uyruğu var." Yapılan ima çok açıktı. Tevfik Paşa sözlerine, "Amerika, ötekiler gibi bir Devlet-i Muazzama haline geldiği için, onların görüşlerini kabul etmeye zorlanıyoruz" diye son verecekti.[107]

Sonuç

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

Müslümanlann Hıristiyanlığa dönmeleri (tanassur etmeleri), Amerikan misyonerlerinin daima şiddetle inkâr ettikleri bir şeydi. Bu resmî sözler, gerek misyonerlerin kendileri, gerek sempatizanlan tarafından sürekli yineleniyordu: "Eğitim vererek, tanassur ettirmiyorlardı. Din değiştirenler, bunu onlann kolejlerinde ve okullannda yapmıyorlardı. Misyonerlerin başlıca amaçları, zaten Hıristiyan olan ama yüzlerce yıldır doğru dürüst bir eğitim almalarına engel olan Türk siyasası yüzünden acınacak kadar kötü eğitimli ve engellenmiş bir halk için gelişkin bir eğitim sistemi kurmaktı."[108] Müslüman çoğunluk acil bir hedef olmamış olabilir, ama "daha geniş ufukta yer aldığı" kesindi.[109]

Ermeniler, özellikle Anadolu'dakiler kötü eğitimli idi. Ama o zamanlar Müslümanlar da öyledi. Gene de, devletin eğitsel çabalannın, siyasal olarak güvenilir bir yurttaşlar topluluğu yaratma çabalan doğrultusunda, özellikle Müslümanlara yöneltilmiş olduğu doğrudur. Durumun ironik yönü, Osmanlı amaçlannın, misyonerlerinkiyle tıpatıp aynı olduğu gerçeğinde yatar; o kadar ki, çağdaş bir gözlemcinin sözleri, her iki taraf için de kullanılabilirdi: "Amerikan misyonerlerinin çalışmalan, Türk topraklarında eğitimli bir orta sınıf yaratmaya yönelikti."[110] Abdülhamid rejiminin yaratmayı amaçladığı "eğitimli orta sınıf", tek başına değil, ama başat olarak Müslümandı. Misyonerlerin, Müslüman orta sınıflar arasında çok küçük bir başanya ulaştığı da bir gerçektir. Karl Barbir'in veciz bir şekilde ifade ettiği gibi: "Hıristiyan misyonerlerin ve kurduklan okullann rolü, Batılılaşmayı uyarmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat döneminde eğitimin modernleşmesi yönündeki çok daha kapsamlı çabalannın yanında sönük kalır."[111]

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

Yalnız misyonerlerle ilişkilerinde değil, Osmanlı gayrimüslimlerinin karşısın-

da da, yeni bir Osmanlı milliyetçiliği ideolojisi yaratmaya yönelik Osmanlı çabaların, [Rum] Ortodoks kiliselerinin "milliyetçileşmesi" arkaplanında görülmelidir.[113] Ermeni ve Rum okullan örneğinde, Osmanlı entelektüelleri ve yetkilileri, modern eğitimin ulusal kimlik oluşumu açısından çok şey başarabildiğini ve kaçınılmaz olduğunu açıkça kabul ediyorlardı.[114] İslâmcı entelektüel militan Şeyh Said-i Nursî, gerçekten, "aşiret üyelerini tam anlamıyla Osmanlı-vatandaşlarına dönüşecek şekilde eğitmek üzere" Van gölü kıyısında kurmak istediği medrese olan "Kürt akademisi" ile benzer bir şey önerecekti.[115] Bazı Müslümanların, çocuklarını misyoner okullarına büyük bir hevesle gönderdiği ve birkaçının bunların kuruluşuna bile yardım ettiği bir gerçektir. Antep'teki Orta Türkiye Koleji (Central Turkey College) kampüsünün arazisi, bir Türk ve bir hacı olan, "Antepli Kethüdazade Hacı Göğüş Efendi tarafından bağışlanmıştı."[116]

Gene de, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki bu mücadeleye karışanların gözünde, ödülün ne olduğu konusunda hiç kuşku yoktu: Yakın zamanda sona ermiş Soğuk Savaşı çağrıştıran bir ideolojik savaşta birinin ya da diğerinin hayatta kalması. Hafız Mehmed Sadık tarafından yazılan, İstanbul'da basılan bir risale, bunu açıkça ortaya koyar. 365 milyon Müslümanın Hıristiyan boyunduruğu altında yaşamasından acı acı yakındıktan sonra, suçu misyonerlere yükler:

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

Burada, hele yazarın Müslüman entelektüelleri, hain düşmana karşı "manevî bir Cihad" açmaya çağırması sırasında, askerî mecazlar büyük önem taşır.[117]

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

Gelgelelim, her şey yapıldıktan ve söylendikten sonra, yadsınamaz olan gerçek, misyonerlerin Müslüman ve Yahudiler arasında pek az başarı kazandığıydı. Her ne kadar, çok kuşku götürür ve *ex post facto* kokusu taşıyan bir meşrulaştır-

ma çabası göstererek, sonradan buna çalışmadıklarını iddia etseler de, görece son derece az sayıda Müslümanın Hıristiyanlığı benimsemiş olduğu gerçeği olduğu gibi kalmaktadır. 20. yüzyılın dönümünde, Türkiye'de çalışmış olan bir misyoner, şu gerçeğe esef ediyordu: "Tüm çalışmalarımız fiilen mahvoldu; yabancı misyonların yüzyıllık çabasından sonra, tanassur etmiş Müslümanlardan tek bir kilise bile yok."[120] Sonuna dek Müslümanları tanassur ettirme ümitleriyle oyalanmaya devam eden Suriye'deki Henry Jessup gibi en köktenci fanatik bile, tanassur edenlerin sayısını gizli tutmak ve onları ülke dışına kaçırmak zorunda kalmıştı.[121]

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

VI

OSMANLI İMAJ YÖNETİMİ VE HASAR DENETİMİ

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

Çevrelerindeki dünya gitgide küçüldükçe, Osmanlılar, hayatta kalmanın hayatî bir yönünün, dışarıda olumlu bir imaj yaratmak olduğunu anladılar. Gladstone'un jargonuyla söylersek, "adı ağza alınmaz" Türkün alanının gitgide daraldığı bir dünyada, Osmanlı devlet adamları 1856 Paris Antlaşması ile tanınmış, meşru hayat hakkına sahip bir Devlet-i Muazzama olduğunu kanıtlamak için çaresizce mücadele ederlerken, aslında bu sık sık bir hasar denetimi sorununun ötesine geçiyordu. Çabaları iki temel alanda yoğunlaşıyordu. Bu çaba, ilk olarak, uluslararası medyada, ve Osmanlı Devleti'ni en kötüsünden "kana susamış tiranların yozlaşmış yuvası", en iyisinden de "Şark'ın kokuşmuş zevk yuvası" gibi göstermeye

çalışan tiyatro gibi forumlarda ardı arkası kesilmez alaycı yayınların yarattığı hasarı gidermeye yönelikti. İkinci olarak, olumlu bir imajın sunulması geliyordu ki, bunun için dünya olaylarının genel akışı içinde beliren her fırsat kullanılıyordu. Bu tür fırsatlar Rus-Japon savaşında hem Rus hem de Japon taraflara tıbbî amaçlı malî yardımdan, ABD'deki orman yangınının kurbanlarına 300 lira gönderilmesine kadar çeşitlilik gösteriyordu.

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

> "Onlar Hıristiyanlık temelinde Müslümanlar... Onlar Hıristiyan bir sistem içinde istisnaî Müslümanlar. Konumlarının yarattığı güçlükler çok büyük; ama dört yüzyıldır, Hıristiyanların kendileriyle siyasal ilişki kurmalarını önleyecek kadar güçlü değiller... Müslümanlar olarak (...) Avrupa sisteminin pratikte aksayan üyeleri."[1]

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

Osmanlıların imajlarına yönelik derin ilgisi, Abdülhamid dönemini önceliyordu. Dolayısıyla, Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamı/şair Ziya Paşa, Rus çariçesi II. Katerina'nın, Voltaire ve Diderot gibi düşünürleri kazandığına bakılırsa, çok daha etkili bir halkla ilişkiler kampanyası yürüttüğüne işaret etmişti. Ziya Paşa, genç Yunan devletinin yeni-Hellenciliğine de tepki göstermiş ve onların Yunanistan'ın Sokrates'in ülkesi iken Osmanlıların basit tiranlar olduğuna yönelik iddialarını çürütmek için Osmanlıların yeterince uğraşmamasını protesto etmişti.[3]

Osmanlı arşiv kayıtlarının dikkatli okunması, Osmanlı devlet adamlarının, Edward Said'i çok iyi anlayacaklarını ortaya koymaktadır: "[Emperyalizm] mücadalesi karmaşık ve ilginçtir, çünkü yalnız askerler ve toplarla değil, aynı zamanda fikirler, biçimler, imgeler ve imgelemelerle ilgilidir."[4]

Genel Hasar Denetimi ve İmaj Yönetimi

Yıldız arşivlerindeki en büyük koleksiyonlardan birinin, *The Times* ve *Debat*'dan, Sırp veya Bulgar yayınlarına kadar değişik 100'ü aşkın gazete kupüründen oluşması bir rastlantı değildir.[5] Bu gazeteler, Hariciye Nezareti Dış Matbuat Müdürlüğü tarafından, Osmanlı Devleti'ne zararlı veya olumlu materyallerin saptanması için günlük olarak taranıyordu. Bu, nankör ve Sisiphos'unkine benzer bir çabaydı; çünkü Ermeni katliamları ve Avrupa'daki genel özgürlükçü dalga döneminde, Kırım Savaşı'nın "Büyük koca Türk" (*Grand Old Turk*) unvanı çoktan unutulup gitmişti. Bu nedenle, en iyi Osmanlı diplomatları ile öteki memurların yapabilecekleri tek şey, aslında hasar denetimi ve en iyi ihtimalle de, "imaj yönetimi" idi. Bâb-ı Âli, Avrupa kamuoyunun önemini çok iyi biliyordu ve resmî olarak Osmanlı ve yabancı yazarları malî bakımdan destekleyerek veya düpedüz rüşvete başvurarak bu kamuoyunu etkilemeye çalıştı. Avrupalı ve öteki gazeteciler çok sıklıkla şantajdan geri kalmadıklarından, bu onları genellikle zayıf bir konuma getirdi.

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

The Times kadar etkili bir gazetenin, Osmanlı Hariciye Nezareti memurlarının kâbuslarında baş rolü oynadığını görmek hiç de şaşırtıcı değil. 25 Temmuz 1885'de, Paris muhabiri tarafından gönderilen, Halife olarak Padişahın iktidarının, yalnızca ruhanî sorumluluğa sahip olan Papanınkinin düzeyine indirilmediği sürece ve İstanbul, tüm Düvel-i Muazzama'yı temsil eden bir karma komisyonun himayesi altına girmediği sürece, Avrupa'nın barışa kavuşamayacağını ileri süren mektubu yayımlayan da yine *The Times* olmuştu. Londra Sefareti'ne yine resmî bir yanıt göndermesi talimatı verildi.[7]

Musurus Paşa'nın bir akrabası, Musurus Ghikis Bey de, "Ege Denizi kıyılarında uygarlığın koruyucusu" olarak Osmanlı devletinin olumlu bir imajını sunacaktı. 1901'de, etkili Fransız dergisi *Questions Diplomatiques et Coloniales*'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun, "artık devlet hazinesi için ter döken bir köylüler kitlesi olmaktan ibaret olmadığını (...) ve aslına bakılırsa, Şark'taki reformun kararlı bir savunucusu olabileceğini" ileri sürdüğü bir makalesi yayımlandı.[8]

Yayınlar, diplomatik krizlere bile yol açabiliyordu. Böyle bir kriz, kamuoyu oluşturan ünlü dergi *The Nineteenth Century*'de, Bâb-ı Âli nezdindeki ünlü eski sefirlerden Sir Henry Elliot tarafından yazılmış bir makalenin yayımlanması üzerine çıktı.[9] Bu makalede, elçi, özetle, liberal hükûmet tarafından hak ettiği destek verilmeyen Türk reform hareketinin Abdülhamid tarafından yok edildiğini, sultanın, bu hareketin baş kahramanı olan Midhat Paşa'yı da ortadan kaldırdığını ileri sürüyordu: "[Böylece] Abdülhamid'e, parlamenter veya başka herhangi bir denetim olmaksızın despotik iktidan yeniden ele geçirme fırsatı verilmiş oldu, (...) daha iyi bir yönetim ümitleri de buhar olup havaya uçtu ve artık Türkiye'yi bekleyen gelecek, tarihinin herhangi bir döneminden bile daha karanlıktır."[10] Bunu izleyen İstanbul ve Londra arasında yoğun telgraf alışverişinden çıkan genel anlam, bunlann, *Nineteenth Century* makalesinin ancak sınırlı bir heyecana neden olduğunu, yalnız *Pall Mall Gazette* tarafından alıntılandığı, orada da "ancak ilânlar arasında küçük bir bölüm olarak yer aldığı" konusunda padişahı yatıştırmaya yönelik olduğudur.[11] Osmanlı sefiri, birkaç gün sonra Sir Henry Elliot'ın, bir resepsiyonda bu yaptığını açıklayabilmek için yanına geldiğini belirtir; ama Musurus'un yanıtı şöyle olmuştu: "Onunla olan ilişkilerimi kestiğimi söyledim ve [makalenin] yol açtığı öfke ve kırgınlığı açıkça ifade ettim." Elliot'ın sonradan pişmanlığını ifade etmek üzere Dışişleri Bakanlığı'na bir mektup yazdığını da ileri sürmekteydi.[12]

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

Bununla birlikte, yapılan tüm yayınlar Osmanlı karşıtı olmadığı gibi, tüm Osmanlı yanlısı yayınlar da resmî olarak teşvik edilenlerden oluşmuyordu. 2 Mart 1889'da, Londra Sefareti, *Diplomatic Flashes* adlı dergide çıkan "Hayd Clarck" diye birinin yazdığı bir makalede, Osmanlı yönetiminin Ermenilere karşı dürüstlüğünü övdüğünü bildiriyordu; yazara göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeniler, Rusya'dakinden çok daha iyi durumdaydı. Yazann uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış olduğu ve merhum Âli Paşa'nın yakın bir dostu olduğu belirtiliyordu.[15]

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

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

Rahatsız edici aracılar bu şekilde bertaraf edilmişti. Melhame, aynca padişahın devletin ödeme gücü ve itibarının verdiği önemi ayrıntılarıyla anlatıyordu. Padişahın, görevini başaramayan tüm memurları görevden almak konusundaki meşru hakkı üzerinde uzun uzun durması da bir rastlantı değildi. Merhum Midhat Paşa'nın gölgesi hâlâ silinmemişti.[16]

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

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

Şantaj, imaj saplantılı Abdülhamid'in sık sık karşı karşıya kaldığı bir başka sorundu. Çarpıcı bir örnek, ünlü Macar oryantalist, Arminius Vambery ile ilgiliydi. Abdülhamid dönemi İstanbul'unda tanınmış bir isim olan Vambery'nin, olduğu söylenen pek çok şey arasında padişahın yakın bir dostu olmanın yanı sıra, çift taraflı bir İngiliz ve Osmanlı casusluğu da bulunur. 1888 Ekim ayının ortasında, Vambery'nin, padişahın kişiliği ve Yıldız Sarayı'ndaki çevresiyle alay eden bir broşür yayımlayacağına ilişkin bir söylenti yayıldı.[19] Viyana'daki Osmanlı sefare-

tinin Avusturya Dışişleri Bakanlığı'na yaptığı başvuruya ve profesörü görmek üzere Budapeşte'ye gönderilen bir Osmanlı memurunun çabalanna karşın, Vambery, bu kitabı Macarca ve İngilizce olarak yayınlamak konusunda ısrarlıydı. Gelgelelim, Vambery başlangıçta böyle bir broşür yazmış olduğunu inkâr etmiş, ama son ziyaretinde İstanbul'da soğuk karşılanarak hakarete uğramış olduğunu iddia ederek, suçunu da "Zat-ı Şâhâne'ye" değil, saray hizbine yüklemişti.[20]

Sorun açığa çıktıkça, Vambery'nin aslında böyle bir yazı yazdığını kabul ettiği, ne ki, pazarlık etmek istediği anlaşılmaya başlandı. Yayını durdurmak için istediği ücret iki yüz altın liranın yanı sıra, "394 elyazmasını içeren Kütüphane-i Hümayûn kataloğu" idi.[21] Hariciye Nâzın Said Paşa, "*matbuat-ı ecnebiyye-i hafiyye tertibi*" adlı bir fondan bu paranın ödenmesini salık veriyordu. Açıkçası, bundan sonra Vambery'yle olan ilişkiler düzeldi. 18 Şubat 1889'da, Viyana sefareti, Vambery'nin onlan ziyarete geldiğini ve kendisinin ve Macar Akademisi'nin birkaç üyesinin, Kütüphane'ye yapılan bir ziyareti de içerecek şekilde Yıldız Sarayı'nda gördükleri cömert ağırlama için teşekkür ettiklerini bildiriyordu. Anlaşılan Vambery, akademi üyeleri Budapeşte'deki meslektaşlanna durumu aktardıklannda, Macar akademisyenlerle dolu odada padişahın adının her geçişinde hep bir ağızdan "Çok yaşa Sultan Abdülhamid Han!" diye bağırdıklarını ileri sürecek kadar coşmuştu.[22]

Her yerde hazır ve nazır Vambery'nin adı, yazışmalarda yer almayı sürdürdü. St. Petersburg'daki Osmanlı sefareti, 14 Mayıs 1889'da, Londra'da Vambery tarafından verilen, "Osmanlı İmparatorluğu'nun son otuz yıldır gösterdiği başanları övdüğü" bir konferansın Rus gazetesi *Noya Vremya*'nın dikkatini çektiğini bildiriyordu. Gelgelelim, Rus gazetesi, görüşlerinin modası geçmiş "bir Macar serseri" diye adlandırdığı oryantaliste saldırıyordu. Gazete, Rus İmparatorluğu'nun, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı hiçbir emel beslemediğini ve aslında, Boğazlar'a İngiltere gibi düşman bir devletten ziyade padişahın hükmetmesini tercih ettiğini ileri sürüyordu.[23]

Osmanlı İmparatorluğu'nun, gezginlerin güvenliğinin olmadığı vahşi bir yer olarak sunulması, yabancı basında sık sık yankılanan bir temaydı. Haydutluğun ve yol soygunculuğunun Osmanlı İmparatorluğu'nun bir gerçekliği olduğuna kuşku yoktu; bununla birlikte, Paris'te yayımlanan *Petit Journal*'in Doğu Anadolu'da trene saldıran haydutlan betimleyen kapağı, Bâb-ı Âli'nin şiddetli protestolarına neden oldu. Bu resimler, yaratmaya çalıştıklan uygar imaja aykın düşüyordu.[24]

Şantaj kokusu taşıyan bir başka olay, "Informateur Hongrois" adlı bir Macar haber ajansının kanıştığı ve Abdülhamid'in Avrupa'yı ziyaret etmeyi planladığına

ilişkin bir haberin çeşitli Macar gazetelerinde yayınlanmasıyla ilgiliydi. Saray, "kötü niyetli ve ajitasyona yönelik" olarak tanımladığı bu olaya büyük bir şiddetle tepki gösterdi. Viyana'daki Osmanlı sefareti, haber ajansının sahipleriyle temas kurdu; bunlar "Osmanlı Hükûmeti tarafından firmalarına yapılan düzenli ödemelerin kesintiye uğramış olduğunu; eğer bu ödemeler yeniden başlayacak olursa gelecekte, Devlet-i Âliyye'ye ilişkin haberlere çok daha büyük özen göstereceklerini" söylediler.[25] Görünüşte masum yayınlar bile, önemli diplomatik sorunlara yol açabiliyordu; 1877-78 Rus-Osmanlı savaşıyla ilgili, iddiaya göre "yalanlar ve husumet dolu" bir broşür Viyana'da yayımlandığı zaman, saray bu broşürün toplatılması yönünde kişisel çaba gösterecekti.[26]

Dinsel konular hakkındaki makaleler için yabancı basın düzenli olarak inceleniyordu. Fransız dergisi *Dix-Neuvième Siècle*, şeyhülislâmın haccın zorunlu olmadığını ilân ettiğine dair bir makale yayınlayınca, Paris sefaretine, varlıklı her Müslümanın Haremeyn-i Şerifeyn'i ziyaret etmesinin vâcib olduğunu vurgulayan bir tekzip göndermesi talimatı verildi. Bu Fransız dergisinde yayımlanan makalenin ifadesi, dosdoğru Osmanlı Devleti'nin en temel meşruiyet iddialarından birine yöneliyordu ve Fransız uyrukları olan hacılar arasında pan-İslâmizmin yayılması korkusuyla güdülenmiş olması pekâlâ mümkündü.[27]

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

> "Amerika Düvel-i Müttehidesi'nin bilim, teknoloji ve sanayide büyük ilerleme kaydetmesine karşın, günlük basın ateşli saçmalıklar, onur kırıcı yayınlar ve düpedüz yalanlarla dolu. Önüne gelen *baldırı çıplaklar* grubu bir araya gelip, istediği kadar sövüp ağzına geleni söyleyebiliyor. Ne dine, ne hükümdarlara bir saygı var; en rezil dille kendi başkanlarına saldırmakta bile tereddüt etmiyorlar. Başkan Cleveland'ı bir ayyaş olarak adlandıracak kadar ileri gidiyorlar. Bu tür insanlara karşı dava açmanın da bir yararı yok, çünkü bu şekilde adlarını duyurmakla ünlerine ün katıyorlar. İyi aileler böyle kötü niyetli saldırılardan her gün zarar görüyorlar. Bu nedenle, burasının vahşi bir memleket olduğunu söylemek yerinde olur."[28]

Olumlu Bir İmaj Sunumu: Basın ve Tiyatro

Gazete ve dergilerin dışında, Osmanlıların imaj yönetimi açısından elde etmeye çalıştığı bir başka alan tiyatroydu. Popüler oryantalizmin en hızlı döneminde,

Avrupa kumpanyalarının egzotik olanı vurgulayan oyunlar sahneye koyması çok modaydı. Said'in "Şarkın oryantalleştirilmesi" adını verdiği olgu, hakikaten dikkate değer bir akademik deneme ya da aynı derecede bayağı bir kabare biçimini alabiliyordu. Osmanlı dış temsilcilerinin görevlerinden biri de, alçaltıcı ya da hakaretâmiz olarak değerlendirdikleri türden prodüksiyonların sahnelenmesine engel olmaktı.[29]

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

Dokuz yıl kadar sonra, Hz. Muhammed'in, Comédie Française gibi ünlü bir trup tarafından oynanacak bir başka oyunun konusu yapıldığı bildiriliyordu. Yine, Osmanlı sefareti bu oyunun yasaklanması için gerekli yerlere başvurdu.[31] Ertesi yıl, Londra basınında, Hz. Muhammed hakkında bir oyunun Londra sahnelerine şeref vereceğine ilişkin ilânlar yer aldı. Osmanlı sefiri derhal Lord Roseberry'yi görmeye gitti; Lord, böyle bir projeye ilişkin hiçbir şey duymadığını ve zaten İngiltere'nin de milyonlarca Müslüman uyruğu nedeniyle bu konuda son derece özenli olduğunu söyleyerek, onu yatıştırdı.[32]

Bâb-ı Âli, Aralık 1893'de Milano'da başlayacak olan İstanbul fâtihi II. Mehmed hakkındaki opera konusunda bu kadar şanslı değildi. Roma'daki Osmanlı sefareti işe müdahale etti, ama İtalyan Dışişleri Bakanlığı bu konuda hiçbir şey yapamayacağını bildirdi. Ardından sefaret operanın yazarı ile temasa geçti; yazar onlara piyesin temsilinin "millî onura karşı herhangi bir saygısızlık ve zarar" getirmeyeceğini temin etti. Onlara, bu prodüksiyonun, operanın Londra ve Paris'te sahnelenecekken "Bâb-ı Âli'nin müdahalesiyle yasaklanmış" olan önceki versiyonuyla hiçbir ilişkisi olmadığına dair güvence verdi.[33]

Rahatsız edici oyunların ya da broşürlerin yazarlarının çok sıklıkla adları bilinmiyor, ancak Bâb-ı Âli'den para alacakları zaman ortaya çıkıyorlardı. 19 Temmuz 1890'da, Londra'daki Osmanlı sefiri, yazarı belirsiz "Devlet-i Âliyye'yi ve Cenab-ı Hazret-i Padişahî'yi acımasızca hicveden" bir oyunu ele geçirmeyi başardığını bildiriyordu.[34] Araştırma üzerine, yazarın, Lord Byron'ın doktoru Dr. Millingen'in oğlu Osman Millingen olduğu ortaya çıkarıldı. Sefir ile İngiltere Hariciye Nâzırı Sir Philip Currie arasında ilginç bir tartışma başladı; Currie, sefire, İngiltere'de basın özgürlüğünün, İngiliz siyasetçilerinin en bayağı hicivlere katlanması gerektiği anlamına geldiğini söyledi. Sefir ise, "Osmanlı Devleti'nde kamusal ahlak çok farklı bir şekilde görülür ve Padişahımız Hazretlerine saldırılar son derece tehlikelidir" cevabını verdi.[35]

Osmanlılann onurlannın kırıldığını hissettikleri bazı olaylar, gülünçlüğün kıyısında yer alır. Böyle olaylardan biri, Amsterdam'ın büyük *café chantan*"larından birinde oynanan ve muazzam bir öfke yaratan küçük bir skeçti. Skecin olay örgüsü bir "harem" ve "sultan" çevresinde döndüğüne göre, Lahey'deki Osmanlı siyasal temsilcisine derhal sorunla ilgilenmesi talimatı verildi. Osmanlı temsilcisi Karaca Paşa, saraya "bu *café*'lerin ancak en sıradan insanların devam ettikleri, pek önemli olmayan yerler" olduğunu temin etti.[36] Karaca, "oyun"un kısa bir özetini iliştirmeyi de ihmal etmedi: Hollanda köylüsü bir oğlanla kızın yanı sıra bir beyefendi garip bir Şark sahilinde gemi kazasına uğrarlar. Oğlan hadım edilir, kız da sultanın gözdesi olur. Beyefendi (o da kıza âşıktır) onu kurtarmaya çalışır, ama ancak sultana yaptığı ricalardan sonra kendisini "commissaire de police du Harem" olarak bulur.[37]

Görünüşte masum şeyler bile, olumsuz sembolizmi beslediği gerekçesiyle engellenebiliyordu. Bir gün Dahiliye Nezareti, Osmanlı Tütün Rejisi Müdürü Louis Rambert'e, Reji'nin sigara satışını artırmak için yaptırdığı afişler nedeniyle başvurdu: "Afiş, canlı renklerde uzun boylu bir İngiliz erkek ve kadını, eşeklere binmiş, Piramit'lerin önünde sigara içerken gösterir; yanlanndaki sanklı Müslüman da nargilesini tüttürmektedir. Fonda camiler ve Kahire'nin silueti yer alır." Bir İsviçreli olan Rambert, Osmanlı hükûmetinin bu afişe itirazını komik bulmuştu. Afişin, çok açık bir şekilde Osmanlılann asla tanımadıklan bir *fait accompli* olan Mısır'daki İngiliz işgalinin kabul edilmesi anlamına geldiğini kavrayamadığı açıktı.[38]

Protokol ve bir "Dünya Devleti" Olarak Osmanlı İmparatorluğu

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

1905 Rus-Japon savaşı sırasında, Meclis-i Vükelâ önce her iki tarafa da bir Hilâl-i Ahmer sahra hastahanesi göndermeyi düşündüyse de, böyle bir girişimin maliyetinin çok yüksek olacağı anlaşıldı. Bunun üzerine, Osmanlı hükûmeti, "diğer devletlerin giriştiği insanî uygulama doğrultusunda" savaşan her iki ülkeye tıbbî amaçlarla malî yardım gördermeye karar verdi. Bu karar, Rus hükûmetinin 1897'deki Yunan-Osmanlı savaşında Türkiye'ye böyle bir sahra hastahanesi göndermiş olmasına dayandınlmaktaydı.[40]

Abdülhamid, Avrupa'nın taçlı başlarının monarşiler arası protokolünün bir parçası olmak için de özel bir çaba harcadı. Kraliçe Victoria'nın, tahta çıkışının ellinci yılının kutlandığı jübilesinde, Londra'daki Osmanlı sefiri Musurus Paşa, Mısır'ın hâlâ ismen Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olmasına karşın, Mısır hıdivinin "hariciye nâzın", Nubar Paşa'nın "bağımsız bir devletin elçisi gibi davranmasına" çok sinirlenmişti. Nubar Paşa'nın Westminister'daki törene Osmanlı heyetinin bir parçası olarak katılması için Lord Salisbury'ye başvurdu. İngilizlerin Mısır'ı işgal ettiği 1882'den beri, ülkenin fiilen bir İngiliz protektorasına dönüştüğünü burada hatırlatmamız gerek. Osmanlılar bunu asla kabul etmediler ve Birinci Dünya Savaşı'na değin, İngilizler de Mısır'ın hâlâ imparatorluğun bir parçası olduğu konusundaki bu hayali desteklediler. Bugün son derece ironik görünebilecek olan, –o günlerde son derece olağandı– bir Rum olan Musurus Paşa, kendi devletinin çıkarlarını, başka bir Müslüman devleti temsil eden ve bir Ermeni olan Nubar Paşa'nın ihlâline karşı savunuyordu.[41] Osmanlı heyeti, padişahın tebriklerini iletmek üzere gönderilen özel elçi Ali Nizamî Paşa'nın gereken diplomatik itimatnameleri taşımadığı anlaşıldığında doğan bir krizi henüz atlatmıştı. Bu, "Romen ve Sırp sefirlerinin, huzura kabulde padişahın temsilcisinin önünde yer alacağı anlamına geliyordu." Derhal telgraf yoluyla Nizami Paşa'nın gerekli itimatnameleri açıkça veren belgeleri alması sağlandı.[42]

Londra'daki Osmanlı sefareti, "hadlerini bilmeyen Mısırlılar" ile sürekli sorunlar yaşıyordu. Hıdiv Tevfik'in oğullan, Galler Prensi'nin huzuruna çıkmak için başvurduklarında, Osmanlı sefiri, ancak kendisinin eşliğinde huzura çıkabilecek olan "bu adamların kabalığı" karşısında büyük bir öfkeye kapılmıştı.[43] Bu yalnızca boş bir poz yapma değildi; hatırlanması gerektiği üzere, tam da bu dönemde, Mısır Hıdivi Abbas Hilmi Paşa, Bâb-ı Âli'den bağımsızlık gösterisine girişmişti. Jübile kutlamaları aslında hıdivin Londra'ya yaptığı ziyarete denk geldi ve onlan boykot etmeye özen gösterdi. Bu, İstanbul tarafından kaba bir davranış olarak kabul edildi.[44]

Kraliçe Victoria'nın altmışıncı cülûs yıldönümü törenlerinde, Bâb-ı Âli daha dikkatliydi. Teşrifat Nâzırı Münir Paşa'nın, "bu tür konularda hatırı sayılır deneyimi nedeniyle" gönderilmesi gerektiğine karar verildi. Bundan başka, kendisine Osmanlı hizmetindeki bir İngilizin, Amiral Woods Paşa'nın eşlik etmesi de kararlaştırıldı.[45]

Bunun yanı sıra, Abdülhamid'in Kraliçe Victoria'nın protokol listesine dahil edildiği anlaşılıyor. 25 Ocak 1892'de, Kraliçe "Aziz Biraderim Türkiye Sultanına" hitabıyla başladığı mektupta, "Ulu Tanrı pek sevdiğim Torunumuz Majesteleri Prens Albert Victor'ı bu dünyadan yanına" çağırdığını bildiriyordu. Mektup, "Padişah Hazretlerinin bu tür acılardan korunması en içten dileklerimdir!" diye

bitiyordu.[46] Padişah, yanıtında başsağlığı dileklerini ifade ederek, "tabiîdir ki, sizi etkileyen her şey bizi de etkiler ve bu trajik olay bizi çok üzdü. Tann'nın iradesine teslim olmaktan başka bir teselli yok" diyordu.[47]

Sultan Abdülhamid'in yirmi beşinci cülûs yıldönümü, padişahın, Avrupa kraliyet protokolüne dahil olma yönündeki çabalannda bir ölçüye kadar başanya ulaştığını gösteriyordu. Yirmi beş rakamı, İslâmda özellikle uğurlu bir sayı olarak kabul edilmediğine göre, bu kutlamalann yapılmış olması bile önem taşır. Burada da, başka konularda olduğu gibi, Avrupa protokol kalıpları izlenmişti. Osmanlı Bankası Müdürü Louis Rambert şu sözlerle eseflerini bildirecekti:

> "Şenlikler yapılmakta ve daha birkaç yıl öncesinin Kızıl Sultan'ı şimdi bütün Avrupa'yı ayağına getirip kutlamaları kabul etmekte... Tüm devletler özel elçilerini gönderdi, Rusya ve İngiltere en değerli amirallerini, Fransız Cumhuriyeti bir süvari generalini, İtalya bir başka amiral, Almanya ünlü bir kişiliği... Eski uyruklara gelince, onlar eski sadakatlerine dönmek üzere. (...) Bulgaristan tüm kabinesini gönderdi..."[48]

Olumlu bir imaj sunmak için en küçük fırsat bile kaçınlmıyordu. Osmanlı sefareti, "Kırım Savaşı sırasında Kars savunmasında gösterdiği kahramanlık nedeniyle padişah tarafından nişan verilen" eski *miralay* General Teasdale'ın cenazesine bir askerî ataşe göndermeye özen gösterdi. Ücra bir İngiliz köyünde, yağmur gösterişli üniformasına damlarken selam duran genç bir Osmanlı subayının aykın görünümünün, "buradaki askerî ve siyasal rical üzerinde çok iyi bir etki yaratacağı" söylenmişti. Teasdale artık emekli olmasına karşın, "eski bir silah arkadaşı ve Galler Prensi'nin Süvari Kumandanı olarak" Osmanlı sefaretiyle yakın ilişkilerini sürdürmüştü.[49]

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

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

> "Sultan'ın imanı, büyük bir imanın büyük bir kesiminin temsilcisi olarak en azından Çarınkine denktir... Osmanlı İmparatorluğu yalnızca bir askerî güç olduğu, Osmanlı Türklerinin birer gâsıp olduğu, Osmanlıların Konstantinopolis'i ellerinde tutmalarına göz yumulduğu, aslında onların geldikleri yere, Asya çöllerine ve bozkırlarına def edilmeleri gibi sözler, etkili yazarların eserlerinde yer alabilen boş laflardır... İçinde bulunduğumuz dönemin sorunu göz önüne alındığında, Osmanlıların Konstantinopolis'de olan hakları, İngilizlerin Edgar hükümranlığında Londra'da olan hakları gibidir..."[51]

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

Padişah, kimi işleyeceğini iyi biliyordu. Etkili bir bilim adamı şarkiyatçı Mark Sykes ve kansı balayında İstanbul'a geldiğinde, "yakın geçmişte II. Abdülhamid tarafından kızlarının anısına yaptınlan bir çocuk hastahenesi ve Kürt ağalan ve Arap şeyhlerinin çocukları için kurulmuş yeni bir okulu" da içeren bir "imaj turu"na çıkarıldılar.[53] Sykes'ın, "hükümran bir halk" olarak Osmanlılara olan hayranlığı, gençliğinde Türkiye'de yaptığı yolculuklara dayanıyordu. Bir Türk askerî müfrezesinin eşliğinde Doğu Anadolu'da yolculuk ederken, eşkıyayla bir çatışmaya girmişlerdi. Sykes'ın sigara ikram ettiği görevli zabit, "[kurşunlar başının çevresinde vızıldarken] büyük bir soğukkanlılıkla sigarasını yaktı, ardından piyadeye iki bölüğe ayrılmalarını ve bu haydut müsveddelerini kovalamalarını emretti." Sykes, subayın serinkanlılığına hayran olmuştu; tıpkı "arazi görevindeki bir İngiliz subay gibi", bu olayı "karga kovalayan bir çiftlik çocuğu" gibi değerlendirmişti.[54]

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

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

Osmanlının, diğer emperyal güçler gibi bir devlet olarak, kendisiyle ilgili algılaması, Afrika'daki sömürgeci nüfuzunu değerlendiren bir eserde kendini gösterir. Bir saray tercümanı olan Mehmed İzzet, "uygar devletlerin" sömürgeciler gönderdiği bir "kara kıta"dan söz ediyordu. Osmanlı Devleti de aynı şeyi yapmaya ve "vahşi" bölgelere "İslâmın ışığını yaymaya" yüreklendiriliyordu. Kitabın genel havası, 19. yüzyıl sonu sömürgeciliğinin "beyaz adamın yükü" yaklaşımına son derece benzerdi. İzzet'in sömürgeciliğe ilişkin tanımı, burada aktarılmaya değecek niteliktedir:

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

Osmanlıların genellikle kendi göçebe ve aşiretlerinden söz ederken kullandıkları terimlerin –"*bir hal-i vahşet ve bedeviyyet içinde yaşarlar*"– burada sömürgeci bir bağlamda kullanılmış olması ilginçtir. Açıktır ki, "göçebelerin uygarlaştırılması" şeklindeki Osmanlı kavramı, burada sömürgeci bir ortama aktarılmış bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

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

Gladstone'un "Bulgarların Dehşeti" başlıklı broşürü Londra'da bir kitle gösterisine neden olduğu zaman, olumsuz propagandaya karşı bir şeyler yapılması gerektiği açıkça anlaşıldı. Yanıtlardan biri cibette, Müslüman dünyayı hedefleyen karşı-propaganda oldu. 15 Nisan 1880'de, İstanbul'daki İngiliz sefiri Henry Layard, Salisbury'ye, *Vakit* gazetesinin, ünlü bir Hintli Müslüman olan Mehmed Emir Ali Han'ın "Cihad için bağış toplamak üzere" beklenen ziyaretinin gerçekleştiğini bildirdiğini rapor etti.[63] Urduca ve Arapça olarak İstanbul'daki resmî matbaalarda basılan Osmanlı destekli *Paik-i İslâm* adlı yayın organının hedef kitlesi, Hindistan'daki Müslümanlardı. Bu gazete, Hindistan Nâzırı Sir Louis Malet tarafından ciddi bir tehdit olarak görülüyordu: "Eğer Vatikan'da, Papa'nın suç ortağı yayınların İrlanda Katoliklerini İngiliz yönetimine karşı ayaklandırmak için basıldığı bir matbaa bulunsaydı, muhtemelen bu kadar hafife alınmazdı."[64] Bir başka İndia Office memorandumunda, açıkça dile getirilen şuydu: "Son zamanlarda Müslümanların, bir dinsel cemaat olarak çıkarlarının, Osmanlı Devleti'nin devamına yakından bağımlı olduğu inancından genel düzeyde etkilendiklerinin birçok kanıtı vardır." Bu durum, büyük ölçüde "gelişen iletişim, yolculuk ve düşünce alışverişi olanaklarının muazzam düzeyde gelişmesinin" bir sonucuydu.[65] Uluslararası Müslüman basının ortak harekete yönelik karakteri, India Office memurları tarafından çok iyi anlaşılmıştı. Osmanlı gazeteleri, Rus orduları tarafından yerlerinden edilen Müslümanlar için bağış toplanması için kampanya açtığı zaman, India Office'in görüşü, "Bu girişim, sözgelimi İngiltere'de, Suriye'deki çaresiz Hıristiyanlar için bağışlar toplamak için açılacak bir kampanyadan farksız olduğu" şeklindeydi.[66]

Görüşlerini basına yansıtma çabası, Osmanlı yöneticilerinin içeriye yönelik propagandasını da ilgilendiriyordu. Bunun ilginç bir örneği, *L'Illustration* veya *London Chronicle*'ın Osmanlı karşılığı denebilecek bir yayın olan *Servet-i Fünun* dergisidir. Dergi, bugün "toplum ve insan" başlığı altında ele alınabilecek konuları

kapsayan bol miktarda resimli malzeme içeriyordu. Sık sık yer alan temalar, "ABD'de siyahlara yapılan zulümler", "Paris'in ortasında bir tramvay soygunu", "San Francisco'daki Çinli işçilerin korkunç yaşam koşullan" veya "İngiliz kaptan metresini açık denizde suya fırlattı" gibi haberlerdi. Tüm bu öyküler, kazığa bağlanarak yakılan bahtsız bir siyahı ya da güverteden düşmek üzereyken, zalim denizcinin çizmelerine tutunan genç ve güzel bir kadını betimleyen etkileyici resimlerle birlikte veriliyordu. Tüm bunlan bağlantılandıran tema, öyle görünüyor ki, Batı dünyasının yoz ve vahşi doğasıydı.[67]

VII

OSMANLI OTOPORTRESİ

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

"Egzotik"i Asgarileştirme Girişimleri

Osmanlıların imajlarıyla ilgili saplantıları en çok, bugün Oryantalizm olarak adlandırılabilecek şeye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Edward Said'in "Oryantalizm, temel olarak, Doğu'nun Batı'dan daha zayıf olması nedeniyle, Doğu'ya kabul ettirilen siyasal bir öğretidir" şeklindeki düşüncesi, 19. yüzyıl sonunda birçok Osmanlının en hassas noktasına dokunurdu herhalde.[1] Washington'daki Osmanlı sefirinin, *zikr*'lerini New York sokaklarında yapmalarını önlemek üzere "Mısır'dan gelen dervişlerin dansına" müdahale edişinin eylemlerini

* Bu sahne benim kurgumdur.

açıklayan zihniyettir bu.[2] Sefir Mavroyeni Bey, "Mısır'dan kırk kadar adamın, Suriyeli Malluh adında bir Hıristiyan tarafından, para ve şöhret vaadiyle getirtilmiş" olduğunu öğrenmişti. "Dansçıların" ancak birkaçı gerçek derviş iken, çoğu "para vaadiyle kandırılmış en aşağı tabakadan" (*esafil-i nasdan ve ceheleden*) kişilerdi. Çaresiz kalıp da, yiyecek bulabilmek için dansetmek zorunda kalınca New York sokaklarında yapmaya başladıkları gösterileri "İslâma hakaret etmekte ve zarar vermekte" idi. Sefir, New York'taki Osmanlı konsolosuna, buradan uzaklaştırılmaları talimatını vermişti. Aynca [ABD] Dışişleri Bakanlığı'na da yazarak, bu hakarete bir son verilmesini istemişti. Amerika Dışişleri Bakanlığı ile aralarında çok hararetli bir yazışma başladı: sefire, "Eyaletlerin içişlerine kendilerinin müdahale edemeyeceklerini" bildirmeleri üzerine, Mavroyeni, "Amerikan anayasasını, onlar kadar bildiğini; Shakers (ABD'de kurulan bir Hıristiyan tarikati. 18. yüzyılda Ann Lee adında bir İngiliz tarafından New York'ta kuruldu. Başlıca ilkeleri mal ortaklığı ve bekâr yaşamaydı. –ç.n.) İstanbul sokaklarında gösteri yapacak olsaydı, ne olacağını" sorarak cevabı yapıştırdı. Dervişler derhal gemiye bindirilerek ülkelerine geri gönderildiler.[3]

"Egzotik" ile mücadele, aslına bakılırsa diplomatik bunalım boyutlarına varabiliyordu. Dervişler örneğinde olduğu gibi, "Bir Boğaz keyfi Panoraması" da Bâb-ı Âli için yeni baş ağrıları yaratacaktı. Aralık 1893'de, bir İngiliz şirketinin yetkilileri gelerek, Londra'da "İstanbul'un güzelliklerini resmeden canlı bir panorama" sergileyeceklerini bildirdiler. Ziyaretlerinin amacı, serginin çeşitli "unsurları" olarak derli toplu Boğaz kayıkları, güçlü kuvvetli kürekçiler ve kıvrak rakkaselerin bulunarak, toplanıp Londra'ya nakledilmelerini sağlamaktı. Yıldız Sarayı bunun kokusunu alır almaz, anında tepki gösterdi. Sadrazama, "millî onur ve âdetleri zedeleyecek (*ahlak ve adât-ı milliyeyi teyzif*) bu tür saçmalıkları" durdurması emredildi.[4]

Sultan, "bazı çingene ve Yahudi kadınların sözüm ona Şark ahalisi örneği diye sergilenmesine" kişisel olarak karşıydı ve "(...) bu gibi tüm gösterilerin, alçaltıcı ve yakışıksız" olduğu görüşündeydi. Şirket aslında "gerçek insanları çizmeyeceklerini, yalnızca bir suret yaratacaklarını" söyleyerek ricasını yinelediyse de, sarayın kılı bile kıpırdamadı. İngiliz sefareti "bu, ticaret özgürlüğüne aykırıdır, gereken düzenlemeler yapılmalıdır" gerekçesiyle işe karıştı. Bir çözüm olarak, şirkete, kayıkları satın alabilecekleri, ama "canlı sergilere" izin verilmeyeceği bildirildi.[5]

"Egzotik" görünmekten kaçmaya çalışan Osmanlı devlet adamları, toplum ve uygarlıklarının dünya trendlerinin genel akışıyla uyumlu olan yönlerinden yararlanmaya çalıştılar. Modernliğe işaret etmeye başlamış simgeleri vurgulamak

yoluyla, Osmanlı Devleti, meşruiyetini vurguluyordu. Bu çabanın çok etkili bir kanıtı, 1894'de, padişahın [ABD] Kongre Kütüphanesi ile British Museum'a armağan olarak sunulmak üzere hazırlattığı fotoğraf albümleridir.[6]

Albümlerin temalan, "emperyal otoportre"ye ilişkin çok yararlı ipuçlan verir. Fotoğraflar dört ana kategoriyi kapsar. I. Kategori, "Görünüşler, Binalar, Anıtlar ve Eski Eserler"den oluşur; Boğaz ve Haliç, selâtin camileri ve çeşitli yerlerin görünüşleri gibi manzara fotoğraflarıdır.[7] II. Kategori, "Harbiye, Bahriye, Kurtarma, Ek Hizmetler, Askerî ve Sınaî Kuruluşlar"ı gösterir.[8] Bu, tam donanımlı kurtarma teknelerinin yanında duran sahil koruma görevlilerini gösteren "Riva'da kurtarma tekneleri çıkarma rampaları" ya da eksiksiz donanımları içinde kaygısızca kameraya bakan "Donanma-i Hümayûn dalgıçları" gibi sahneleri betimleyen, çok ilginç bir derlemedir. Bu kesimde aynca "Fırkateyn-i Hümayûn Mahmudiye'deki topçu eğitimi" ve sürekli yaşadığı yangın felâketleriyle ünlü bir kentte olması nedeniyle, ironik diye tanımlanabilecek, "Talimdeki itfaiyeciler" gibi sahneler de yer alır.[9] III. Kategori, belki de en ilginç olanıdır, ve "Eğitim kuruluşlarını" gösterir. Burada, Hamidî rejimin, yalnız seçkin eğitim kuruluşlarını değil, görece mütevazı okullarını da, modernlik yönündeki iddiasının gösterilmeye değer birer parçası olarak kabul ettiğini ortaya koyar. "Üsküdar Ticaret ve Zenaat Okulu"nun ya da "Emirgân Kız İbtidaî Mektebi"nin kızlarının başlan açık, ellerinde gösterişli diplomalarıyla görülmesi özellikle ilginçtir. Bu albümde, aşiret ve göçebelerin çocuklan için açılan "Aşiret Mektebi" çok yer tutar. 4 Kasım 1892'de, Harbiye Nezareti, irade uyannca, "Mekteb-i Aşiret"teki bedenleri ile el ve ayaklan orantılı (*mütenasibü'l-aza*) talebelerin" fotoğraflannın çekildiğini bildiriyordu.

Fotoğralar, iki kişilik gruplar halinde ve aynı boyutta olmak üzere çekilecekti. Bu işle, dönemin ünlü fotoğrafçıları Abdullah Biraderler görevlendirilecekti.[10] Abdullah Biraderler'in emeklerinin, bu albümdeki sonuçları, suratlarında biraz şaşkın ifadelerle ve "tam yerel" giysileri içinde kameraya bakan Arap ve Kürt çocuklardır.[11] IV. Kategori, "Atlar, Has Ahırlar ve Yatlar" adını taşır. Bu kategori, dış dünyaya, Padişahın "iktidarın ziynetleri"nden anladığı mesajını vermesi yönünden önemlidir.[12] Bu dizideki fotoğraflar, "Asil, beyaz bir at", "Gazel, Harai Hümayûn'da doğmuş doru bir kısrak", "İmparatorluk Tenezzüh Gemisi, Sultaniye", "Sultaniye'de Kamaralar"ı gösterir.[13]

Yatlar ve atlara yapılan vurgu, Sultan Abdülhamid'in, 19. yüzyıl sonu "uygar" monarşisinin, Benedict Anderson tarafından "yan-standart tarz" adını verdiği şeyin parçası olmak için gösterdiği çabanın bir bölümüydü.[14]

Uluslararası Kongreler

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

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

Saygın bir profil sunabilmek uğruna, oldukça kısa ömürlü olaylara bile dahil edilme arzusu, her ortamda görülmektedir. Bu tür olaylardan biri, Afrika'da toprağı olan devletlerin temsilcilerinin Londra'daki toplantısıydı. Konu başlığı,

kıtanın vahşi hayvanlarının, kuşlarının ve balıklarının korunmasıydı. Meclis-i Vükelâ, Osmanlı Devleti'nin de Afrika'da toprakları olması nedeniyle, temsil edilmesi gerektiğine karar verdi.[19] Aynı bağlamda. Osmanlı Devleti'nin, 1902'de Brüksel'de gerçekleştirilecek Körlerin Koşullarını Düzeltmek İçin Dünya Kongresi'nde de temsil edilmesi gerektiğine karar verilecekti. Konuyla ilgili tartışma, "Padişah hazretlerinin birçok tebaasının bu durumda olması" hususunu vurgulamaktaydı.[20]

Abdülhamid Dönemi Osmanlı Devleti ve Dünya Fuarları: "Tüm Dünya Seyrediyor!"[21]

Dünya fuarları, emperyalizmin en hızlı döneminde gösteriş için, en muhteşem arenalardan birini sunuyordu.[22] Osmanlı Devleti, 1855'de Londra'daki Dünya Sergisi'nden bu yana, bu fuarların hemen hepsinde hazır bulunmaya özen gösteriyordu.[23] Abdülhamid döneminde, "uygar bir profil" sunumuna yönelik vurgunun artmasıyla, fuarlara iştirak yeni bir önem kazandı. Burton Benedict'in ifade ettiği gibi: "Bir dünya fuarı, ister gerçekten varolan, ister arzulanan olsun, her türden iktidar ilişkilerinin ifade edildiği bir dizi devasa ayin olarak görülebilir."[24] İngiltere, Fransa ve Almanya gibi devlerin hükümranlığı altındaki bir dünyada, Osmanlı İmparatorluğu kaçınılmaz olarak "ilk üç içinde olmayanların" kümesine düşmüş oluyordu. Gene de, katılmak, sahip olmadığı parayı "orada bulunma"ya harcamak zorunda kalması, Osmanlı İmparatorluğu için bunun ne denli önemli olduğunu gösterir. Osmanlı "fuar siyasası" iki temel unsurdan oluşuyordu. İlk amaç, Osmanlı İmparatorluğu'nu İslâm dünyasının önderi ama gene de uygar uluslar topluluğunun modern bir üyesi olarak temsil etmekti. İkincisi, Devlet-i Âliyye'nin saygınlığına en küçük bir aşağılama ya da hakareti anında püskürtmeye yönelik sürekli ihtiyat hedefleniyordu.

Saygınlığa yönelik bu saplantı, İspanya'daki Osmanlı sefiri Hasan Turhan Paşa'nın, 1888 Barcelona fuarında bir "Plevne Muharebesi panoraması" sergilendiğini bildirmesini güdüleyen etken olmuştu. Bulgaristan'daki Plevne Muharebesi, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşının dönüm noktasını oluşturuyordu. Gazi Osman Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin buradaki kahramanca savunması, o dönemde tüm dünyanın hayranlığını ve sempatisini uyandırmıştı. Sefir, görebildiği kadarıyla, sergide karşı çıkılabilecek hiçbir şey olmadığını, ama gene de bu panoramanın bir fotoğrafını İstanbul'a gönderdiğini bildirmekteydi.[25]

Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıldönümünde, 1889 Paris Sergisi'nin açılışı,

hâlâ monarşiyle yönetilen devletler açısından biraz utanç kaynağıydı. Paris'teki Osmanlı sefiri Esad Paşa, doğru şeyi yapmak konusunda biraz endişeli olarak, İngiliz, Avusturyalı, Rus ve Alman sefirlerinin. bu olayda Paris'te bulunmayacaklarını kendisine bildirdiklerine ilişkin bir telgraf çekti. Bu durum, kendisinin "Düvel-i Muazzama'dan bu olayda hazır bulunan tek sefir" olacağı anlamına geliyordu. Bâb-ı Âli sefire, "monarşik hükümdarlık düşüncesine zararlı, bunca sağlıksız bir olaydan kendisini uzak tutması" talimatını verdi.[26]

1893'deki Chicago Sergisi, Osmanlı arşivlerinde bulunan bu sergiyle ilgili hatırı sayılı malzeme, aşağıdaki sorulan doğurmakta olduğu için, Osmanlı perspektifinden en ilginç olanıdır: Osmanlılar tek Müslüman Büyük Devlet olarak konumlarını nasıl görüyorlardı? Sergileyeceklerini seçerken dayandıkları mantık neydi? Yaratmak istedikleri imaja karşı, algıladıkları tehditler nelerdi?

Bâb-ı Âli'nin bir fuara katılmaya karar vermesinden sonra, olağan düzenlemeler, tüm işleri bir ticarî şirkete ihale etmekti. Chicago Sergisi'nde bu görev, İlya Suhami Sadullah ve Şerikleri adlı şirkete verilmişti. 24 Mayıs 1892'de, Ticaret ve Nafıa Nezareti, Sadullah ve Şerikleri ile imzaladığı sözleşmenin bir nüshasını Bâb-ı Âli'ye iletti. Sözleşme, Topkapı Sarayı'nın girişindeki Sultan Ahmed Çeşmesi biçiminde bir "Osmanlı çarşısı" kurulmasını içeriyordu.[27] Yapı, 400 metrekarelik oldukça mütevazı çapta olacaktı. Ama, nâzırların görüşü, "devletin onuruna gölge düşürecek bir konum kabul edilmek zorunda kalınmasın diye", fuar yönetim komitesiyle bu yapının konacağı yerin belirlenmesi konusundaki görüşmelere derhal başlanması gerektiği yönündeydi. Dolayısıyla, Osmanlıların bir sergide itibarlı bir mekân konusunda son derece duyarlı oldukları açıktır.[28]

Sadullah ve Şerikleri, Osmanlı sergisinin bir parçasını oluşturmak üzere Sultanahmet Meydanı'ndaki Mısır dikilitaşlarının alçı kalıbını da alacaktı. Sözleşme, fuarda tüm Müslümanların ibadeti için açılacak bir cami inşasını da içeriyordu; ne ki, bunun için, "Müslüman âdâbına uyulması ve ziyaretçilerin [camiye] ancak [Osmanlı] temsilcilerinin uygun görmesi ile kabul edilmesi" şartları öngörülmüştü. Serginin bir bölümünü bir tiyatro oluşturacaktı ve burası için de bazı katı kurallar öngörülmüştü: "Müslüman kadınlarının şerefi ve iffetine zararlı veya millî onur ve saygınlığa aykırı (*haysiyet ve âdâb-ı memlekete mugayyir*) hiçbir oyun", Paris Sergisi'ndeki Mısır bölümünde görüldüğü üzere bir "caminin" yakınında oynanamazdı.[30]

Washington'daki Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni, Chicago Fuarı'nın açılışını bildirirken, "Türk köyü"nün gerçekçi bir değerlendirmesini veriyordu. Düşüncesi, "Binlerce frank harcamış olan ülkelerin sergisiyle rekabet edebileceği umulmasa bile, imkânlarımız göz önüne alındığında, bir başarı olduğu biçimin-

deydi" O da, Osmanlı sergisinin bir parçası olan camiden söz ediyor ve fuardaki Müslümanlar tarafından kullanıldığını bildiriyordu. Gelgelelim, Mavroyeni'nin ekleyeceği rahatsız edici bir gelişme olmuştu: "Bazı 'Nesturîler" fuarın dışında bir cami inşa etmişlerdi ve "Müslüman ibadetlerini" göstermek için para alıyorlardı. Bu "cami"nin kapatılması için, Chicago yerel yetkililerine başvurmuştu.[31]

Osmanlılar, Edward Said'in "Doğu"nun "doğal" betimlemeleri değil de, *"temsil* için temsiline" karşı çıkıyorlardı.[32] Bizzat padişahın kâtib-i hususîsine dikte ettirdiği gibi: "[Avrupalı fotoğrafçıların] çektiği fotoğrafların çoğu, Avrupa'da memalik-i mahrusa-i şâhânemizi karalamak ve alçaltmak için satılmaktadır. Bu durumda çekilecek fotoğrafların, İslâmî halkları kaba ve acımasız bir bakışla göstermek yoluyla onlara hakaret etmemesi bir zorunluluktur." Yıldız, çekilen tüm fotoğrafların, Chicago'ya gönderilmeden evvel saray tarafından inceleneceğini emretti.[33]

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

Chicago'daki Osmanlı sergisi sırasında, Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak bir gazetenin yayımlanması planlandı. Başyazarı, Suriyeli entelektüel Süleyman el-Bustanî olacaktı. Chicago'daki yayını, "siyaset hakkında hiçbir şeyden söz etmeyecek ve yalnızca Osmanlı sergisi ve Memalik-i Mahrusa'da görülen tüm gelişmeleri aktaracaktı."[36]

Osmanlıların dünya fuarlarına katılımının en çarpıcı yönü, neyin sergileneceği ve nasıl sergileneceğine ilişkin kararın veriliş tarzıydı. Osmanlıların, toplum ve uygarlıklarının, dünyaya göstermek istediği yönlerinin seçilmesi süreci, Osmanlı benlik imajının bir şifre kalıbı gibiydi. Akkâ'dan Raci Bey diye biri, Chicago Fuarı için bir "Osmanlı At Meydanı" oluşturulmasını önerdiğinde, görüşü "Osmanlı ürünlerinin en gıpta edilen ve popüler olanları arasında, bütün dünyada ünlenmiş soylu Arap atları ve develeri olduğunun iyi bilindiği" yönündeydi. Raci Bey, kırk at ve sürücüsünün yanı sıra birkaç da deve gönderilmesini önerdi. Bunun, "doğal kaynaklarını ve uyruklarını sunarak yabancıların hayranlığını çekmek yoluyla, Devlet-i Âliyye'nin şerefinin daha da yücelmesini sağlayacağı" düşüncesindeydi.[37]

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

Fuara, Arap binicileri eğitmek üzere "binicilik sanatlarında ustalaşmış" iki Osmanlı süvari zabiti göndermeye yönelik bir emir çıkarıldığına bakılırsa, Raci Bey'in önerisinin İstanbul'ca kabul edildiği anlaşılıyor.[40] Chicago'da gerçekten de bu doğrultuda bir gösteri yapıldı ve fuarda "Kamplarındaki Bedevîler" olarak sunuldu.[41]

En baştan itibaren, eşitlik için mücadele etmelerine karşın, Osmanlıların, Batı'nın "Şark" kavrayışını içselleştirmiş olduklarını anlaşılıyor. Atların "özel adları" olmak zorundaydı, çünkü kibar bir toplumda işler böyle yürüyordu. Efsanevî hayvanlardan oluşan koca bir kafilenin başını çeken, bir tanesinin bile rahatça ezebileceği "küçük Arap oğlan" da, tam yerinde bir egzotik motifti. Atların ve binicilerinin "yakışıklı" olmaları, bir toz ve hengâme içinde (insan İstanbul'da bir paşanın *Arap usulü* diye eklediğini duyar gibi oluyor) koşuşturmamaları ve muntazam bir şekilde at binmeleri şarttı. Bu düşüncelere yön veren Osmanlı *mission civilizatrice*'iydi. İlk önerinin, İstanbul'u memnun etmeyi (kuşkusuz biraz da para almayı) isteyen bir *Arap* uyruktan gelmesi, öyküye fazladan bir farklılık katar.

Öz kavrayış ile dış dünya tarafından kavranışın bu şekilde sarmallanışının izi, Chicago fuarına yeniçeri mankenler göndermek konusunda yapılan tartışmada da sürülebilir. Öneri, Gemlik'ten Nuri Bey diye birinden gelmişti. Nuri Bey, fuarda, geleneksel giysileri içindeki yeniçerileri temsil eden mankenlerin bulunduğu bir "Osmanlı müzesi" kurulmasını öneriyordu. Bu öneri, "Hıristiyanlar arasında tatsız anıları uyandırabileceği" gerekçesiyle Bâb-ı Âli tarafından reddedildi. Gelgelelim, Nuri Bey, Chicago fuarındaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey'e

başvurarak, "bugün Osmanlı milleti Avrupa uygarlığı düzeyine erişmiştir ve Devlet-i Âliyye'nin [mevcut] askerî ve sivil personelinin bunun yeterli kanıtı" olduğuna işaret etti.[42] Hakkı Bey'in görüşü, bütün bunların gereksiz tartışmalar olduğu yönündeydi. Şu anda yeniçerilerin gerçek boyutlardaki modellerinin İstanbul'da sergilenmekte olduğu ve "Amerika ve Avrupa'da, en acayip eski askerî kostümlerin büyük bir gururla sergilendiği müzeler bulunduğu"na göre, bunların fuara gönderilmemesi için hiçbir neden görmüyordu. Hakkı Bey, iyi bir izlenim bırakılmak isteniyorsa, "yeniçerilerin, tam donanımlı modern Osmanlı subaylarıyla yan yana sergilenmesi gerektiğini, bunun, Tanzimat'tan bu yana kaydedilen gelişmeyi göstereceğini" ifade ediyordu.[43]

Hakkı Bey, Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı pavyonunun kurulmasıyla ilgili gelişmeleri düzenli olarak bildiriyordu. Gösteri ve temsil protokolünün ilkelerine ilişkin açık bir kavrayışı olduğu anlaşılıyor. 13 Şubat'ta çektiği telgrafta, "fuardaki Alman temsilcisi, Hotel Lexington'da gösterişli bir ziyafet verdi ve fuara katılan tüm devletlerin bayrakları arasında, Osmanlı bayrağının da gururla dalgalandığını" bildirdi. Bu tür ziyafetler sürüp gideceğe benzediği için, "Devlet-i Âliyye'nin şan ve şerefine uygun olarak" Osmanlı temsilcisinin de bunlara karşılık verebilmesi için gerekli kaynakların aktarılmasını istedi.[44] Hakkı Bey bundan başka, İngilizce konuşan ve Osmanlı pavyonundaki çeşitli sergiler üzerine bilgi verebilecek kapasitede iki rehberin gönderilmesini de istedi. Her iki isteği de karşılandı.[45]

15 Mayıs'a gelindiğinde, Hakkı Bey fuann, yalnızca Rus ve Belçika pavyonlarının tamamlanmasıyla, ağır ağır başladığını yazıyordu. Fuann, birkaç haftadan önce tam olarak başlamayacağına da değiniyordu. Osmanlı pavyonu için gelmesi planlanan mallar da gecikmişti ve birçoğunun da onanma ihtiyacı vardı. En çok endişe veren de, padişahın törenlerde kullandığı saltanat kayıklarından oluşan Donanma sergisinin kayıp oluşuydu. Hakkı Bey aynca "Osmanlı At Meydanı" projesi hakkında da haberler veriyordu. Raci Bey ile Bedevî binicilerinin yanı sıra atlar ve develer güvenli bir biçimde intikal etmişlerdi, ama diyordu üzüntüyle, "at meydanı olarak aynlan arazi şu anda bir çamur deryası durumunda." Zatürreye yakalanma tehlikesi altındaki Bedevîlere kalacakları uygun yerler bulunmuştu. İki Osmanlı süvari subayı Tevfik Bey ve Sabit Bey, Hakkı Bey'in kaldığı binada kalıyorlardı. Ama, bu projede işler yolunda gitmiyordu: "Bu şirketin işleri kesinlikle gevşek"ti.[46]

Osmanlı süvarileri için işler yolunda gitmediğine göre anlaşılan o andan itibaren her şey tepe taklak olmuştu. İlk düzenleme, masrafların Raci Bey'in şirketince karşılanacağı şeklindeydi ama subay ve Bedevîlerin sorumluluğunu Hak-

kı Bey'e bırakarak, şirket çabucak iflas etti. Sabrı tükenen temsilci şunları yazacaktı: "İşini iyi yapmayan bir şirket için yasal önlemler almak hükûmet-i şâhâne için pek münasip olmayacağından ve subaylarını çaresizlik içinde bırakmak Devlet-i Âliyye'nin şânına yakışmayacağından [onlan geri göndermek için gereken düzenlemelerin yapılması gerekir]." Subaylar, mümkün olan en erken tarihte gemiye bindirilerek geri gönderildiler.[47]

Malî kaygılar, Hakkı Bey'in, Osmanlı otoportresinin düzgün bir sunuşu için gösterdiği çabalara gerçekten de kısıtlama koymuştu. "Amerikalılar hiçbir konuda bedava hizmet vermiyorlar ve en küçük bir hizmette bile önümüze bir fatura koyuyorlar," diye esef ediyordu. Bâb-ı Âli fuar için 7,500 liralık bir bütçe ayırmakla birlikte, açılıştan birkaç hafta sonra, ek fonların gerekeceği anlaşıldı. 15 Mayıs'ta, Hakkı Bey, harcamış olduğu paraların ayrıntılı bir dökümünü gönderiyor ve fazladan 2,500 liralık bir fon istiyordu.[48] Önemli bir kaygı, hep görünüşü kurtarmaktı. Hakkı Bey, tüm ülke temsilcilerinin, pavyonlarına ek olarak bir büroları bulunduğunu, Devlet-i Âliyye'nin aynı şeyi yapmamasının düşünülemez olduğunu ifade ediyordu. Buna uygun olarak, "çok güzel görünüşte" bir büro inşa edilmiş ve Hereke'deki devlet halı fabrikasından gönderilen halı ve değerli kumaşlarla tefriş edilmişti. Açılışta ve padişahın doğum günü gibi olaylarda ziyafetler vermek de gerekliydi. Bu harcamalan haklılaştırmak için, Hakkı Bey, fuardaki Osmanlı varlığının önemini vurguluyordu:

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

Chicago Fuan'ndaki Osmanlı temsilcisinin bu sözleri, dönemin edebiyat eleştirmenlerinden olan, Chicago Midway Plaisance'ın "insanlığın bir değişken ölçeği" olarak tanımlayan J. Snider'a ait bir ifadede neredeyse aynı şekilde yankılanıyordu. Tötonik ve Keltik ırkları, beyaz kentin merkezindeki Alman ve İrlandalı köylerle temsil ediliyor, İslâm Dünyası, Midway'in ortasına yakın bir yerlerde bulunuyordu.[50] Bu ölçeğe göre, Osmanlılar oldukça saygın bir semtteydiler, "Türk köyü", "Alman köyü", "Bern Alpleri panoraması" ve "Hollanda köyü" ile aynı bloktaydı ve yolun hemen altında "Murano Kristal Sergisi" yer almaktaydı.[51]

Hakkı Bey, Osmanlı mallan Chicoga'ya gelmeye devam ederken istediğini el-

de etti. Ağustos'ta, Osmanlı sergisi tam olarak açılmıştı; Osmanlı el sanatları ve mücevher örnekleri geldi ve "yıldız biçiminde bir sandığın çevresinde hilâl biçiminde yapılan dört büyük cam vitrine" yerleştirildi. Bunlar, "Hamidiye tarzı adı verilen Osmanlı porselenlerinin, mücevherlerle süslenmiş, bazıları da tarihsel sahneleri betimleyen en seçkin örnekleriydi"; Kadınlar Binası'na yerleştirildiği zaman, "bunları görmek için koşuşan ve işçiliklerine hayran kalan hanımlar arasında büyük bir ilgi toplamıştı." Sergilenenler arasında, Topkapı Sarayı'nın girişindeki Sultan Ahmed Çeşmesi'nin tıpatıp, ama küçültülmüş modeli de vardı. Dahası, Osmanlı sergisinin "tüm diğer milletlerin sergilerini gölgede bıraktığı" da bildiriliyordu.[52]

Düvel-i Muazzama klübünün modern ve uygar bir üyesi olarak başarıyla rekabet etmeye yönelik aşikâr arzu, kendisini "oryantal" şeylerin nahoş betimlemelerini engelleme çabasında da gösteriyordu. Osmanlılar, "rakseden kızlar ya da Dervişler" sergisine özellikle karşı çıkıyorlardı. 1894'deki Anvers Fuarı sırasında, Bâb-ı Âli, Brüksel'deki sefaretine, "millî haysiyetimize ve dinî inançlarımıza dokunacak herhangi bir şeyin sergilenmesini önlemesi" talimatını vermişti.

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

Birkaç yıl sonra, Osmanlılar Brüksel'de yapılacak bir fuara katılmaları için bir davet aldılar. Brüksel'deki Osmanlı fahri konsolosu Bay C. H. Sudre, "Padişah Hazretlerinin şanlı hükümranlığında Osmanlı devletinin gerçekleştirdiği gelişmeyi tüm dünyaya göstermek için" bu fuara katılmak üzere Bâb-ı Âli'ye başvurdu. Eğer padişah, "Belçikalıların kralı ve Avrupa'nın öteki hükümdarları gibi" Osmanlı standını himaye eder ve desteklerse, iyi bir şekilde temsil edilmesi mümkün olacaktı.[56]

Serginin "nesne"si olmak konusundaki duyarlılık, ne abartılı ne de yersizdi. 1896'daki Budapeşte Fuarı'nda, Osmanlı temsilcisi, kendi pavyonlarındaki camiye, "ibadet eden Müslümanları seyretmek için" ücret ödeyen her ziyaretçinin kabul edildiğini büyük bir dehşetle öğrenmişti. Caminin kapatılması yönünde derhal gerekli önlemler alındı.[57] Osmanlı sergisinin, bu işleri çok daha iyi bileceği

beklenebilecek, her yerde hazır ve nazır Arminius Vambery tarafından yürütüldüğü düşünülürse, böyle bir "gösteri"nin gerçekleşmiş olması bile çok şaşırtıcıdır. Sergide, tarım ve zanaat ürünlerinin yanı sıra "Macaristan'dan alınmış, tarihsel değerde nesneler" bulunuyordu.[58]

Birçok durumda Bâb-ı Âli'nin duyarlılığının, bugün İslâm kadınlan ve derviş-lerinin oryantalist betimlemesi olarak adlandınlabilecek hususta odaklanması ilginç bir noktadır.[59] Bu duyarlılık, ünlü yayıncı Ebüzziya Tevfik'in, 1900 Paris Evrensel Sergisi için bir "Osmanlı Kostüm Müzesi" oluşturulmasının denetlenmesi yönündeki önerisinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Tevfik, "tek kaygısı para kazanmak" olan bir Fransızla birlikte çalıştığı sürece, serginin uygunluğunu denetlemek için kendisinin de orada bulunmasının kesinlikle zorunlu olduğuna işaret ediyordu:

> Eğer bu sergi, millî haysiyetine büyük saygı duyan biri tarafından denetlenmeyecek olursa, her zaman abartan Avrupalılar, kuşku yok ki, kostümlerimizi ve uygarlığımızı tanınmayacak hale sokacaklardır. Tarihsel kostümümüzü, tanınmayacak şekle sokarak, en cafcaflı tarzda betimleyecekler ve en kötüsü, Şeriatin ilkelerine ve Osmanlı haysiyetinin değerlerine tümüyle aykırı olarak, kadınlarımızı en rezilane tarzda sergileyeceklerdir.[60]

Tevfik, eski Osmanlı askerî kostümlerinin tümüyle kabul edilebilir betimlenmesinin aynntılarına giriyor, ne ki, 1893 Chicago Fuan'nda olduğu gibi, o da askerî kostümlerin "yeniçeriler olmayacağını" belirtiyordu. Eğer adamakıllı denetlenirse, diyordu Tevfik, bu sergi "Avrupa'da milletimize karşı yapılan olumsuz yayınların tümüne karşı çok yararlı bir tedbir olacaktır..."[61]

1900 Paris Fuarı, Osmanlılar açısından hatırı sayılır önemde bir olaydı. Daha 1896 yazı gibi erken bir tarihte, Ticaret Nezareti tarafından, gönderilecek malların seçilmesi ve fuar alanında uygun bir yerin satın alınmasına yönelik önlemler alındı. İnşaatı denetlemek üzere bir Osmanlı temsilcisinin gönderilmesi de kararlaştırıldı. "Avrupa'da eğitim gördüğü cihetle", nezaretin demiryolları dairesinden Yusif Razi Bey'in gönderilmesi tavsiye edildi.[62]

Ne ki, Bâb-ı Âli kendi uyruklannın Paris Fuan'nı ziyaret etmesine pek taraftar değildi. Dahiliye Nezareti, "önceki Paris Fuan'na (1889) giden birçok Osmanlı uyruğu perişan olduğu, ülkeye geri gönderilmeleri masrafları sefarete ağır bir yük getirdiği cihetle...", şimdi gitmek isteyenlerden bir kefalet senedi alınması gerekiyordu. Ayrıca, Paris'e gitmeye niyetlenenlerin kimlikleri konusunda adamakıllı bir araştırma yapılacağı da bildiriliyordu.[63]

Birkaç ay sonra, Ticaret Nezareti, "öteki katılımcı devletler böyle yaptığı

cihetle", bir temsilci gönderilmesinin acilen gerektiğini bildiriyordu.[64] Bununla birlikte, 2 Şubat 1897'ye gelindiğinde, henüz bir temsilci gönderilmemişti ve Paris Sergisi komitesi Osmanlı sefaretine baskı yapmaya başlamıştı. Sefaretteki askerî ataşenin, Leon Bey Karakyan'ın geçici temsilci olarak atanması salık verildi.[65] Osmanlı sefiri, fuar komitesi başkanı Bay Picard'ın kendisine başvurduğunu, Bâb-ı Âli kısa süre içinde cevap vermezse, artık kabul edilemeyeceğini bildirdiğini haber verdi. Sefir, "Grands Palais"nin en iyi yerlerinin halihazırda alınmış olduğunu bildirerek, durumun aciliyetini dile getirmekteydi.[66] Fransızlar baskı yapmayı sürdürüyorlardı; 21 Haziran 1898'de, İstanbul Şehremini, Fransız sefaretinin, kendi mimarlan Valori'nin Osmanlı pavyonu için hazırladığı planlann gereken hızla incelenmediğinden yakındığını bildirdi.[67]

Birkaç ay sonra, 8 Eylül 1898'de, Ticaret Nezareti Paris Fuarı için 50,000 lira kadar bir fona gerek olduğunu saptamıştı. "Chicago Fuarı'ndaki deneyimi nedeniyle" Bâb-ı Âli Hukuk Müşavirliği Dairesi'nden Hakkı Bey'in başkanlığında ve Chicago'daki resmî Osmanlı sergisinin müteahhitliğini üstlenmiş Sadullah Efendi'nin de dahil olduğu bir komisyon oluşturulmuştu. Osmanlı sergisinin "500 metrekareden fazla" bir alan kaplaması da kararlaştırıldı. Her vilayete, hangi malın sergilenmesini önerdiklerini elden geldiği kadar kısa zamanda Ticaret Nezareti'ne bildirmeleri emri gönderildi.[68] Ayın sonlarına doğru işlerin hızlandınldığı anlaşılıyor. Osmanlı sefiri, Bâb-ı Âli'ye, sergi için tahmin edilen toplam harcamanın aşağı yukan 300,000 frank olduğu ve bunun 10,000 frankının, Osmanlı arsasının çevresine örülecek duvar ve fuarın demiryolu ücretlerine katkı için derhal lâzım olduğunu bildirdi. Sefir, "sergimize gelen önemli konuklann Padişah Hazretlerimizin şânına lâyık bir şekilde ağırlanmaları için özel konaklama yerlerinin de tahsisinin gerektiğini" belirtmekteydi. "Hazırlıklanmızda öteki ülkelerin gerisinde kaldığımız ve bu da çabalanmızı iki katına çıkarmamızın elzem olması anlamına geldiği için" özel dokunmuş Gördes ve Uşak halılannın gecikmeksizin gönderilmesi gerekiyordu.[69]

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

"Egzotik Şark"ın bazı yönlerini sergilemek için bir hayli para sarfetmiş olan özel girişimciler de padişaha baskı yapıyorlardı. 30 Aralık 1903'de, bir banker olan Bay Konta, Bâb-ı Âli'ye yazdığı mektupta, St. Louis Fuarı'nda birlikte bir sergi açmak için işbirliği yapmak istediğini belirtiyordu. Bu sergide Kudüs canlandırılacak ve bir Osmanlı pavyonu da bulunacaktı. Konta, Osmanlı sergisinin tüm parçalarının güven içinde naklini ve geri getirilmesini üstleneceğini taahhüt ediyordu. Serginin şaheseri, Halife Ömer Camii'nin tam bir modeli olacaktı: "Sultan Abdülhamid Han Hazretlerinin, Çin'den Sumatra'ya, Cava'dan Afrika'ya kadar, sergiyi ziyaret edecek tüm Müslümanlann Halifesi olması bakımından, [bu caminin] imam ve müezzinini tayin etmek kendisine uygun düşecek"ti. Organizatörler bundan başka Hicaz Demiryolu için bağış toplamayı da vaat ediyorlardı. Bir Amerikan dokunda inşa edilmekte olan Osmanlı kruvazörü Mecidiye, tüm mürettebatı şirket hesabına nakledilerek, bu vesileyle denize indirilecekti. Öneri, gerçek olamayacak kadar iyi gibi görünüyordu; bit yeniği sonunda ortaya çıkıyordu: "Anlayamadığımız bir nedenle, Bâb-ı Âli ricamızı reddedecek olursa, Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas hükûmetlerinin hizmetlerine başvurmak zorunda kalacağız. (...) Tek amacımız Padişah Hazretlerinin şânını yüceltmek olduğundan, böyle bir önleme ancak son derece isteksiz olarak başvurabiliriz."[72]

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

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

Sonuç

Bir İngiliz şirketi, "Boğaziçi Panoraması" oluşturmayı önerdiği zaman, bu gösteri için canlı unsurların toplanmasının engellendiği, bunun "gerçek insanlan betimlemeyip, yalnızca bir yanılsama yaratacağı" cevabı verildiği hatırlanacaktır. Benzer şekilde, Osmanlılar Chicago Fuan için "At Meydanlan"nı planlarken, aslında "dikbaşlı Araplar"a karşı çıktıklan ve Bedevî binicilerin düzenli orduya mensup süvari subaylarınca eğitilmeleri gerektiğine karar verdikleri sırada, kendileri de bir yanılsama yaratmışlardı. Gelgelelim, bu iki yanılsama, gerçekliği birbirine zıt yönlere doğru çekiyorlardı. Engellenmiş "Boğaziçi Panoraması" Doğu'nun "egzotika"sına doğru çekiştirirken, Osmanlı çabalan tam anlamıyla "egzotik"i önemsizleştirmek ve Arap uyruklarının "uygar" bir imgesini sunmaya yönelikti. Gene de, garip bir çelişki içinde, Osmanlılar "kendi" Araplarını, Avrupalılarla aynı prizma aracılığıyla görüyorlardı. Farkına varmadan, Osmanlı öz-imgesi, Batınınkiyle tamamen aynı değer sistemini benimsemişti: "Gene de, Avrupa paradigmaları basitleştirici bir şekilde edinilmemişti; bunlar bir düzeltme süreciyle süzgeçlenmiş, kendi vizyon ve özlemlerine göre yeniden biçimlendirilmişti."[78] Bu yüzden, bir anlamda, Osmanlı At Meydanı'ndaki Araplar, bir dereceye kadar düzenli süvari eğitiminin "düzeltici" unsurlanyla birlikte "yadigâr halklar" idi.[79]

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

VIII

SONUÇ

Bu çalışmanın temel savı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda bir "meşruiyet bunalımı"nın yaşandığıdır. Bu, hem içsel hem de dışsal boyutları olan bir bunalımdı. Dışsal boyut, Osmanlı Devleti'nin, uluslararası sistemde meşru bir devlet olarak kabulünü sağlamaya yönelik çetin mücadeleydi. İçsel boyut ise, devletin topluma fiziksel ve ideolojik olarak görülmedik ölçülerde nüfuz etmeye başlamasıyla artan "meşruiyet açığı"nın üstesinden gelme mücadelesiydi.[1] Bu çalışmanın bir diğer vurgusu da Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyadaki genel akımların bir paylaşımcısı olduğudur. Osmanlı örneğinde bu akımlar bir bunalım ortamında yaşamıştır. Anlatmaya çalıştığım üzere, Osmanlı deneyimi, diğer emperyal sistemlerde de yaşandığı gibi, ayakta kalabilmek için değişmenin zorunluluğudur. Son olarak bu çalışmanın ana temalarından biri de Osmanlı devlet adamlarının seküler-rasyonel bir devleti dinî motif ve kavramlar kullanarak oturtma çabalandır.

Bir Hizmet Elitinin "Zımnî Bilgisi"

Sürekli bir bunalım durumunda, sadrazamdan tutun da, vilayetlerdeki en küçük kaymakama varıncaya değin, tüm imparatorluk memurlarına doğru ideolojinin benimsetilmesi zorunluydu. İdeal olarak, hizmet elitinin bir üyesi için, padişahın iktidan "eşyanın tabiî nizamı"nı oluşturması gerekiyordu. Ancak bundan sonradır ki, söz konusu memur, aynı değerleri tüm halka aşılamaya başlayabilirdi. Böyle bir sistemi destekleyecek çerçeve, seçkinlerin eğitimi, uygulama

alanındaki hizmet, paylaşılan deneyim ile saygı (ya da bu olmuyorsa, korku) ve sadakat aşılamayı amaçlayan ödül ve cezalar sistemi aracılığıyla yaratılmaktaydı.

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

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

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

Bununla birlikte, Midhat Paşa'nın Yemen Taif'e sürgün edildiği ve oradayken boğdurulduğu 1881'e gelindiğinde, hak ve hürriyetleri güvence altına alan hukuk kurallan, bu eylemin çok kötü görülmesine neden olabilecek kadar "zımnî bilgi" birikimine neden olmuştu. Yıldız Mahkemesi, göstermelik bir mahkemeden pek öteye gitmese bile, Midhat Paşa'nın en azından yargılanması bile, işlerin artık

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

Seçkinlere, dinsel bir sözcük dağarcığı "kozası"nın içinde, laik reformlar için gereken ivmeyi veren, zımnî bilgilerindeki bu değişiklik oldu. Şeriata birincil önceliği veren, ama ondan önemli sapmalar yapan 1839 Tanzimat Fermanı'nın kendisinden başlayarak, Tanzimat devlet adamının *mission civilizatrice*'i, Abdülhamid dönemine dek taşındı. Tanzimat'tan söz ederken, Cevdet Paşa şunları söylüyordu: "Abdülmecid Han'ın hükümdarlığı döneminde, hayırlı Tanzimat ilân edildi ve bütün uyrukların kanun önünde eşit olduğu duyuruldu. Şeriatın gereği de buydu." Reform meselesinde, paşa şu ifadeyi kullanacaktı: "Değişen zamanların bazı Şeriat kurallarını bile değiştirmesi nedeniyle, bir yüzyıl öncenin yöntemlerini sürdürmeyi olanaksız kılmıştır."[10] Benzer bir ifadeyle, Küçük Said Paşa, Şeriata "devletin temel kanunu" diye gönderme yaparken, aynı anda "Şeriatın da öngördüğü gibi, değişen zamanlara uygun önlemler ihtiyacı"na değinmektedir.[11] Dolayısıyla, Şeriat akışkan bir kavram haline geldi ve değişimin nihaî meşrulaştırıcısı ile birlikte, hatta aslına bakılırsa, tam anlamıyla nihaî meşrulaştırıcısı olarak kullanıldı.

Kantorowicz'in, meşru değişim arayışındaki Avrupalı hukukçular örneğinde işaret ettiği gibi: "(...) hukukçuların laik amaçlarla kilise dilinden tabirleri ödünç alma âdetinin, *de similibus ad similia* sonuçlar çıkarmak için eski olduğu kadar meşru bir uygulama olduğu için, çok uzun bir geçmişe sahip bir geleneği vardı."[12]

19. yüzyıla dair Osmanlı resmî tarih yazıcılığı, Tanzimat döneminin sözüm ona "Batıcılığı" ve "devrimciliği"yle Hamidî dönemin "tutuculuğu"nu hep karşılaştırmıştır. Bu düzmece ve zoraki bir karşıtlıktır. Gelgelelim, Ortaylı'nın "Tan-

zimat insanı"nın karakter tanımlaması, "Abdülhamid dönemi"ninki için de eşit derecede geçerlidir:

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

19. yüzyılın en seçkin devlet adamlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa tarafından hazırlanan bir rapor, bu dünyadan birine ait çarpıcı görüşler sunması açısından, alıntılamaya değer niteliktedir.[14] Şaşırtıcı ölçüde dobra dobra ifadesiyle Cevdet Paşa, devletin meşruiyetinin temeli, birleştirici bir unsur olarak İslâm, Osmanlıların Batılı devletlerle ilişkileri ve imparatorluktaki Hıristiyanların konumu gibi hayatî meseleler hakkında konuşur ve bu nitelikleriyle, söz konusu belge, önde gelen bir Osmanlının değerli bir "zımnî bilgi deposu"nu temsil eder:

> "Devlet-i Âliyye Yavuz Sultan Selim zamanından berü Hilâfet-i Seniyyeyi haiz olduğına nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azîmdir. Lâkin andan evveli bu devleti tesis edenler Türk oldukları cihetle hakikat-i halde bir Devlet-i Türkiye'dir. Ve ibtida bu devleti teşkil eden Âl-i Osman olduğu cihetle Devlet-i Âliyye dört esas üzerine mebnî bir hey'et demek olur. Yani hükümdarı Osmanî ve hükümeti Türkiye ve dini İslâm ve payıtahtı İstanbul'dur. Bu dört esasdan hangisine zaaf gelirse bina-i devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur."[15]

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

> "Devlet-i Âliyye akvam ve sunuf-ı muhtelifeden mürekkeb bir hey'et-i cesime olub bu ecza-i tammeyi birbirine rabt eden kuvve-i mukaddese-i hilâfetdir. Zira Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yekvücud eden cihet vahdet-i İslâmdır. Vakıa Devlet-i Âliyye'nin asıl kuvveti Türklerdir. Bunlar mahv oluncaya kadar Hanedan-ı Osmanî uğrunda can feda etmek kendü kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vacibat-ı umurdandır. Bu cihetle Saltanat-ı Seniyyece Türklerin kadri akvam-ı saire nisbetiyle büyük bilinmek tabiîdir."[16]

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

Hıristiyanlar da göz ardı edilmiyordu:

> "Bazı mutaassıbînin efkâr-ı ta'assubiyyesine bakılur ise mühim işlerde hiç Hıristiyan kullanmamak yolu tervic olunur. Bu ise kat'iyen caiz olamaz. Ve müdahalat-ı ecnebiyyeyi da'vet edeceğinde iştibah yokdur. Hulefa-i Abbasiyye zamanlarında bile umur-ı maliyye ve ticariyyede Hıristiyan memurlar istihdam olunurdu. Müessis-i bünyan-ı saltanat olan Osman Gazi Hazretlerinin silah arkadaşı olan Mihal Beğ'in İslâm ile müşerref olub olmadığı tarihçe malum değildir."[18]

Bundan başka, ünlü *Tarih*'inde, Cevdet, "Çerkes ve Abhazların ruhsal fatihi" olarak adlandırdığı Ferah Ali Paşa'nın çabalarını över. Paşa, "İslâmı [Kafkasya'da] yayması, Çerkes ve Abhaz kabilelerine "devlet ve milletin ne olduğunu öğretmesi ve onların meşru hükümdarlarını, İslâm Halifesine sonsuza dek bağlaması" nedeniyle övülmeyi hak etmektedir. Cevdet'in aktardığı olaylar 18. yüzyılın sonunda (H. 1195-99) geçmesine karşın, konuyu bir bütün olarak ele alış tarzı, yukanda sözü edilen raporda olduğu gibi öteki yazılanyla da kaynaşan 19. yüzyılın mobilizasyon ahlakına uygundur.[19]

Dünya Perspektifinde Osmanlı İmparatorluğu

Yüzyılın dönümünde, dünya ülkelerinin çoğunluğunun hâlâ monarşik olduğu sıklıkla unutulmaktadır. Monarşi kurumu, Fransız Devrimi yüzünden ölümcül bir darbe yemişse de, tümüyle alaşağı edilmesi Birinci Dünya Savaşı'na dek sürmüştü. Bu arada, monarşiler hayatlarını sürdürmekle kalmamış, Japonya gibi örneklerde olduğu gibi, fiilen canlanmışlardı bile. Osmanlı padişahı, Meiji imparatoru, Rus çan, Habsburg imparatoru, hepsi de 20. yüzyıla farklı tempolarda, ama genel anlamda benzer yollardan girdiler. Hepsi, yeni yüklemlerle donatılmış bir devlet mitolojisi yaratmaya çalıştılar, bu mitolojiyi kitle eğitimiyle aşılamaya

uğraştılar. Hepsi, değişen ölçülerde çağdaşlığın teknik araç gereçlerini aldılar; demiryolları, telgraf, fabrikalar, nüfus sayımları, pasaportlar, buharlı gemiler, dünya fuarları, saat kuleleri ve artdeko saraylar. Hepsi, emsallerinin "uygar monark" rolünü nasıl oynadığını görmek için birbirlerini gözlediler. Dünyanın taçlı başlan arasındaki bu öykünme süreci, kesinlikle rekabetçiydi, ama alınan model kaçınılmaz olarak Batı Avrupa'nın merkezî kültürlerinde, belki daha da özgül olarak, İkinci İmparatorluk Fransası'nda görülen modernite kavramıydı.

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

Bu unsurlar için "Osmanlı olmayan Müslüman" ya da kısaca "ecnebî" teriminin kullanılması, Osmanlı kimliğinin yeniden dökümü ve kendi halkına karşı tutumundaki bununla örtüşen bir değişikliğin göstergesiydi. Ortaya çıkmakta olan, bir ön-yurttaş olarak sadık bir halk düşüncesiyle yapılan hamleydi. Artık Sünnî bir Müslüman olmak yeterli değildi, asıl önemli olan, kişinin hangi pasaporta sahip olduğuydu.

Osmanlı, kendisini dünya siyaset oyunlarının eşit bir katılımcısı olarak görüyor ve bu şekilde muamele görmeyi talep ediyordu. Avrupalı ise, onu bir anomali, aslında uşak olması gereken bir efendi, bir uyruk olması gereken bir hükümdar olarak görüyordu. Osmanlıda imaj saplantısını ve bu imajı tüm saldırı, hakaret ve aşağılamalara karşı koruma azmini yaratan da işte bu çatallanma idi. Daha da kötüsü, kuşkusuz, görmezden gelinme olasılığıydı. Edward Said'in "temsiller" (representations) adını verdiği şeyin önemini çok iyi anlamış olan Osmanlı devlet adamlarını harekete geçiren mantık da buydu.[20] Dolayısıyla, Osmanlı meşrulaştırma çabasının önemli bir bölümü, dış dünyada doğru "temsiller"i amaçlıyordu.

Bu yalnızca basit bir edeb gibi görünmek ya da diplomatik hamle ve karşı hamlelerin nazik incelikleri sorunu değildi. Osmanlılar, kimin ayakta kalıp kimin düşeceğini, kimin yazlık saraylarının gözü dönmüş yabancı askerler tarafından yakılacağını ve kimin savaşta kana bulandıktan sonra bile vakarını yitirmeyeceğini belirleyenin, *tastamam* diplomatik inceliklerde görgü ve yetenek olduğunun farkındaydılar.[21] Ahmed Cevdet Paşa, protokol meselelerinde karşılıklılığın önemine değinecekti:

> "Öteden beri Avrupa hükümdarlarının her sene yevm-i vilâdet ve cülûsları (doğum günleri ve tahta çıkış yıldönümleri) tekerrür ettikce şehr-i ayîn (fener alayı) yapılmak ve düvel-i saire nezdinde bulunan sefarethaneleri ve gemileri donatılmak ve sefirlere tebrik için memur gönderilmek ve toplar atılmak âdet olup Dersaadet'de dahi bu merasime riayet olunageldiği halde, Düvel-i Avrupa tarafından buna mukabele olunmuyordu. Çünkü iki bayram dahi merasim-i diniyyeden olduğuna mebnî Düve'l-i nasârâ (Hıristiyan devletler) tarafından buna riayet olunamıyordu. Paris Konferansı'nda ise Devlet-i Âliyye, Düvel-i Avrupa familyasına idhal-i ilhak olunmuş idüğünden, Fuad Paşa, bayram tebrikleri ehl-i İslâma mahsus kalmak üzre vilâdet ve cülûs-ı hümayûn günlerinin tekerrüründe resm-i tebrik icrası resmini (törenini) icad eylemekle, andan sonra düvel-i saire dahi o günlerde resm-i tebrik icrasına mecbur oldular."[22]

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

İstanbul'un hazır bulunmaya özen gösterdiği bir başka dünya arenası, dünya fuarları veya *expositions universalles* idi. Abdülaziz, 1867 Paris Expo'sunu ziyaret ettiği zaman, barışçıl amaçlarla imparatorluğunun dışına çıkan ilk Osmanlı padişahı olmuştu. Abdülhamid, Avrupa'yı ziyaret edeceğine dair tüm söylentilere derhal son vermesine karşın, Osmanlı devletinin tüm önemli fuarlarda temsil edilmesi için özel bir gayret gösterdi.

"Gayri-Meşrulaştırma" (de-legitimation)

Osmanlı Hilafeti 3 Mart 1924 tarihde, bir parlamento oylaması gibi sıradan bir eylemle kaldırıldı. Kalabalıklar sokaklara dökülmediği gibi, kaldırımlar kana boyanmadı. İslâmda en yüce otorite olarak kabul görmüş olan bir kurum, bir gecede buhar olup havaya karışıvermişti. Peki ama, bu nasıl olmuştu?

Kantorowicz, İngiltere Kralı II. Richard'ın tüm kraliyet giysilerini törensel bir

tarzda "giydiğinin tersi sırasıyla" çıkarmasına gönderme yapar.[25] Bu bağlamda, Jön Türk heyetinin Abdülhamid'e hal' fetvasını iletmesini betimleyen sahne de, gayri-meşrulaştırma süreci açısından önemli ipuçları taşır. Mebusan heyeti padişaha şunlan söyler: "Meclis-i Mebusan tarafından geliyoruz. Millet seni hal' etmiştir. Ama canınız emniyettedir."[26] Buradaki ifade, millete yapılan göndermeyle birlikte, "Louis Capet"ye (XVI. Louis)'ye karşı Jakoben tutumu çağrıştırır. Heyet, "millet"in, onu ('sen' ifadesini kullanırlar) hal' ettiğini bildirir.[27] Ama ikinci solukta, grubun sözcüsü olan Esat Toptani, eski rejimin koşullandırdığı bir adam olarak konuşmaya devam eder: "Fakat hayatınız emindir."[28] Bizzat hal' fetvasının anlatımı da ilginçtir, çünkü gayri-meşrulaştırma için geçerli zemin konusunda hayatî ipuçlan verir. Hal' için verilen ilk neden şudur: "Eğer bir kişi (*zeyd*), Şeriatla ilgili bazı önemli meseleleri, mukaddes kitaplardan sildirir ve adı geçen kitaplann yasaklanmasına ya da yakılmasına neden olursa..."[29] Burada, Kur'an basımını tekelleştirme girişimine ve Osmanlı olmayan Müslüman topraklardan ithalinin men'ine gönderme yapılmaktaydı. Abdülhamid'in Ortodoksluğu pekiştireceğini ve halife olarak konumunu güçlendireceğini umduğu bir önlemin, aslında kendisine karşı en önemli suçlama olarak kullanılması ironiktir.[30] Padişaha yöneltilen ikinci suçlama, "uyruklarını şer'î açıdan haklı olmadan öldürmek, hapse atmak ve sürgün etmek" idi. Bu, Midhat Paşa'nın sürgün ve idamına açık bir referanstı, yani bir zamanlar adeta "vak'a-i adiyye" olan bir sadrazamın "siyaseten katli", artık suç unsuru haline gelmişti. Osmanlı devlet geleneğini yöneten "zımnî bilgi"deki değişikliğin daha açık bir tezahürü olamazdı. Aynı değişikliğin bir başka boyutu, fetvaya millî bir meclisin karannın eşlik etmesiydi.[31]

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

Saltanatın ilgası (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in ilânından, Hilâfetin 3 Mart 1924'de fiilen ilgasına kadar geçen dönem önce hilâfetin saltanattan

koparılıp ardından tümüyle kaldırılması, pek çok yönden, yukarıdaki II. Richard örneğinde görüldüğü gibi, bir "tersine cülûs merasimi" olarak görülebilir. Bu dönemde, Mustafa Kemal, Osmanlı Hanedanı'nın itibarını yok edecek bir araç olarak, sistemli bir karalama kampanyası başlattı.[33] Halil İnalcık, "Hilâfet meselesi"nin Mustafa Kemal ve muhalifleri arasında, her iki tarafın da dinsel argümanlar ileri sürdüğü simgesel bir soruna nasıl dönüştüğüne işaret etmiştir.[34] Bu arada dikkat, dünya İslâm topluluğuna bu meselenin nasıl sunulması gerektiğine yönelmişti. Mustafa Kemal'in, bir sonraki hamlesi için Türkiye'de ortamı hazırlamakta olduğu 1923 yılının akışı içinde, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi resmî bir bildiri yayınladı.[35] Resmî yorum, hilafetin ilga edilmediği, saltanattan ayrılarak, aslî haline rücû ettiği yönündeydi. Aslına bakılırsa, hilâfet bir yapı olarak son derece kasıtlı olarak önemsizleştiriliyor ve üzerindeki vurgu kaldırılıyordu. Bildiri, bunun dinsel bir mesele bile olmayıp, yalnızca yönetsel bir mesele olduğunu ileri sürüyordu: "Bundan şu sonuç çıkar: Sanıldığı gibi hilâfet dinin temeli değildir."[36] En büyük ironi, yüzlerce yıl boyunca Osmanlı hilâfetini meşrulaştırmak için kullanılmış Hanefî fıkhının, şimdi onu gayri meşrulaştırmak için kullanılmasıydı. Belgede, bizzat Emevî ve Abbasî hükümranlıklarını hiçbir zaman meşrulaştırmamış olduğu söylenen Ebu Hanefî de dahil olmak üzere en ünlü Hanefî âlimlerine sürekli göndermeler vardır. Bu nedenle, Osmanlı padişahlarına yalnızca "sadece basit bir alışkanlık" neticesi bu unvan veriliyordu. Aslında, hilâfeti kimin tevarüs edeceği meselesi, Peygamber tarafından kasıtlı olarak müphem bırakılmıştı ve bu makam fiilen tümüyle geçici bir yetke, "âdeta bir Cumhurbaşkanı" mesabesinde idi.[37] Belge, Hamid Enayat'ın değindiği gibi, "hilâfet meselesi"ne ilişkin gelecekteki tartışmaların eğilimini de belirledi: "Bu belge, modern hilâfet tartışmalarının öncüsü olması nedeniyle de önemlidir: Neredeyse tüm hilâfet karşıtları ve yanlıları, hilâfetin ilgasından sonra, burada belirtilen görüşleri daha geniş ölçülere taşımaktan fazlasını yapamamışa benzer."[38]

Arap ülkelerinin tarih yazıcılığında, Osmanlı dönemi ısrarlı bir biçimde bir gerileme ve yozlaşma dönemi olarak görülmüştür; gene de, bir revizyoncu yaklaşım gelişmektedir. Bu ekolden yazarlar, bölgenin tarihinin, Youssef Choueiri'nin işaret ettiği üzere, "Osmanlı gerçeği Arap Dünyası'ndaki merkezî konumuna dönmedikçe" anlaşılamayacağını belirtiyorlar. "(...) Bu restorasyon, artık şu bildik gerileme değil, Avrupa nüfuzu ve egemenliğine bir tepki olabilir." Choueiri, ayrıca "Osmanlıcılığı laik boyutları ve sonuçları içinde kavramaya" yönelik ihtiyaca da dikkati çeker.[39] 19. yüzyıl Mısır'ı söz konusu olduğunda, Ehud Toledano, terimlerin ve geçmişle olan bağlantılarının çarpıtılmasına yol açtığını söylediği "Os-

manlı tarihsel bağlamının yaklaşan yitimine" karşı uyanda bulunur. Toledano, Albert Hourani'nin "Ortadoğu'nun Osmanlı arkaplanının" yitirilmesine karşı uyarısını yankılar.[40] Suriye bağlamında, Philip Khoury, Osmanlıların yerini alan Fransız manda sisteminin büyük güçlüklerle karşılaştığını, çünkü:

> "Yeni emperyal otoritenin doğasında önemli bir fark vardı: gayrimeşru ve istikrarsızdı. Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sultan-Halifesi gibi, meşru bir efendi olarak kabul görmedi. Osmanlı İmparatorluğu'nun ardında, dört yüzyıllık bir hükümranlık ile ortak bir dinsel gelenek gibi önemli bir unsur vardı."[41]

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

Öyleyse, her şey boşuna mıydı? Osmanlı merkezinin son savunma gayreti tümüyle başarısız mı olmuştu? Kemalistler, Hamidci geçmişten büsbütün kopuk muydu? Her üç sorunun yanıtı da, hayırdır. Aslına bakılırsa, Bâb-ı Âli'nin altın yaldızlı odalarından, Ankara'daki derme çatma meclis binasına doğrudan bir hat çizilebilir. Cevdet Paşa ve Mustafa Kemal, daha doğrusu Abdülhamid ve Mustafa Kemal, ortak pek çok yönleri olduğunu anlayabilirlerdi. "Soyut olasılıklar alanına ilerleyen" ve "bulundukları ânı aşıp geleceğe kanat açan genç memurlar," Osmanlı entelektüel bagajlarından birçoğunu yanlarına almışlardı.[43] İşin doğrusu, Ankara, Cevdet Paşa'nın "Devlet-i Türkiye" önerisini almış, fakat dinsel kozayı bir kenara bırakmıştı. Aslında, Cevdet Paşa'nın vizyonu tarihe dönüşecekti. Türkiye'yi 20. yüzyıla taşıyan kuşak, ideolojik birikimlerini belli bir zihnî hammadde ortamında oluşturdular. Bu, Kemalist kadroların, Abdülhamid'in okullarında özümledikleri ve sık sık onaylanan ders programından tümüyle farklı olan "zımnî bilgi" idi. Tanzimat reformlarından itibaren iki dünyanın, yani Batı ve Doğu dünyalarının geçişmesi, dinin kendisini laik açıdan ifade edebildiği gibi laik olanın dinsel motifler kullanabildiği bir toplum üretmişti. Kemalistler, bu uygarlıklar arası sentezin canlı örneği, tutan bir aşısıydı.

Osmanlı arşivlerindeki sayısız ariza, rapor, telgraf, yardım çağrıları, para ve askerî birlik istekleri, soğuk resmî dilin ardındaki acılar, duygusuz emirlerin ardındaki acımasızlık, tartılan olasılıkların hassas dengesi, tüm bunlar "ince ayâr" sürecinin çeşitli yönlerini temsil eder. Elbette, imparatorluğun yukarıda ayrıntılarıyla aktarılan bunca çabaya karşın çöktüğünü biliyoruz. Ama bu bizi körü körüne, tüm bu siyasaların başarısızlığının aşikâr veya kaçınılmaz olduğunu düşünmeye götür-

memeli. Dönemin karar verici ve siyasa yapıcıları, "devleti kurtarabileceklerine" içtenlikle inanıyorlardı. Ahmed Cevdet Paşa bunlar arasında karakteristik bir sestir: "Tüm bu tehlikeler Devlet-i Âliyye'nin gerekli reformları yapmasını gerektirmektedir. Eğer ciddi ve etkili bir [reform] siyasası yürütülebilirse, on veya on beş yıl içinde, tüm tehlikelere karşı direnecek kadar güçlü olacaktır."[44] Bu kitapta anlatılanlar, sözcüğün Yunanca anlamıyla, gerçek bir "trajedi"nin, yaklaşmakta olanı görmenin, neden kaçınmak gerektiğini bilmenin ama gene de olayların akışına karşı koyamamanın öyküsüdür. Her şeyin bir denge noktasında asılı durduğu ve Osmanlının adımlarını açtığı, İlber Ortaylı'nın son derece etkili bir biçimde ifade ettiği gibi, "imparatorluğun en uzun yüzyılıdır" bu.[45]

NOTLAR

1 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire in the Classical Age. 1300-1600*, (London, 1973), s. 30. Buradaki Osmanlı karargâhı, ancak 1481'de, Fatih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra teslim oldu. Albert Hourani, Osmanlıları "Müslüman dünyasının Romalıları" olarak adlandırırken, onların özgüllüğüne dikkati çeker. Bkz., Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 125-136.

2 Hugh Seton Watson, "On Trying to be a Historian of Eastern Europe", *Historians as Nation Builders,* ed. Harry Hanak, (London, 1988), s. 283.

3 Eric Hobsbawm, *The Age of Empire*, (London, 1991), s. 283.

4 F. A. K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy. Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888,* (İstanbul, 1996), s. 4. Efsanevî Plevne kuşatması, 1877'nin Temmuz ve Aralık ayları arasında gerçekleşmiş, Batılı beklentilerin tersine, Osmanlı ordusu Rus kuvvetlerini kahramanca bir savunmayla kente sokmamıştı. Osmanlı kumandanı Osman Paşa, askerî onurundan hiçbir şey yitirmeden teslim oldu. Bu muharebenin, görgü tanıklığına dayanan bir anlatımı için, bkz., William von Herbert, *The Defence of Plevna* (1877). Tell el-kebir, Mısır deltasında, Ahmed Urabi önderliğindeki ulusal kuvvetlerin Eylül 1882'de bir İngiliz askerî birliği tarafından kıyıma uğratıldığı yerdir. Bu konuda, bkz., Alexander Schölch, *Egypt for Egyptians. The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882.* (London, 1981). Sudan'daki Omdurman'da gerçekleşen muharebede, Sudanlı Mehdi'nin kuvvetleri İngilizler tarafından bozguna uğratılmıştı. Bu konuda, bkz., Mathew Anderson, *The Ascendancy of Europe 1815-1914,* (London, 1972), s. 227-8.

5 Owen Davis, "Those Dear Turks. A Lecture at the Congregational Church, Lee, 1st November 1876", *Papers on the Eastern Question,* (London, 1876), s. 15.

6 İstanbul Başbakanlık Arşivi, bundan böyle BBA olarak anılacak. Yıldız Esas Evrakı (bundan böyle YEE) 31/1950 Mükerrer/45/83. Said Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1856 Paris Antlaşması ile Avrupa Düvel-i Muazzaması'na dahil edilmesine gönderme yapıyordu (*Düvel ve emaret-i Hıristiyâne içine çakılıb kalmışız*).

7 Burada muhaliflere değil, devlet aygıtı içinde karar alma mevkiinde bulunan, devlet seçkinlerine gönderme yapıyorum. Abdülhamid'e karşı Jön Türk muhalefeti kendisini bu elitin bir parçası olarak görmüş olmasına karşın, burada onların görüşleri kastedilmeyecek. Jön Türk muhalefetine ilişkin yakın geçmişte yapılan kusursuz bir

kaynak için, bkz. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* , (Oxford, 1995).

8 Thomas L. Haskell, "Objectivity is Not Neutrality", *History and Theory* , 29 (1990), s. 129-57.

9 Bu tesadüfî değil, bilinçli bir tercih. Bir ölçüde hakaretâmizâne adlandırıldığı üzere "Ermeni Meselesi", kendi başına bilimsel araştırmayı hak eden önemli bir konu. Ermeni milliyetçiliğine ilişkin yakın dönemde yapılmış iki kusursuz araştırma için, bkz. R. Grigor Suny, *Looking Towards Ararat. Armenian in Modern History,* (Bloomington-Indianapolis. 1993) ve Claire Mouradian, *Armenie, que sais je*, (Paris, 1995). Ayrıca Anahide Ter Minassian ve Ara Sarafian'ın yapıtları.

10 Osmanlı İmparatorluğu hakkında meşruiyet tarihinin yetkin bir örneği için bkz., Huri Islamoğlu-Inan, "Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaştırılması", *Toplum ve Bilim* , 43/44 (1988/1989), s. 7-31.

11 Engin Deniz Akarlı, "The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions", (Princeton Üniversitesi, doktora tezi, 1976), özellikle bkz., s. 1-9, 77-98.

12 Engin akarlı, "Abdülhamid II Between East and West", *Education, Nation Building and Identity in the Period of Abdülhamid*, Bad Homburg, Almanya, (Temmuz 12-15 1993), s. 23.

13 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths,* (Princeton, 1985), s. 41.

14 L. Carl Brown, *International Politics and the Middle East. Old Rules Dangerous Game,* (Princeton, 1984), özellikle bkz., s. 67: "Gelgelelim, Osmanlı Müslümanlarının büyük bir çoğunluğu, kendisini Osmanlı İmparatorluğu ile özdeşleştiriyordu. Avrupa'nın tecavüzüne karşı direnen son büyük Müslüman devletti."

15 Bununla birlikte, eski İngiliz diplomatik tarih geleneğinde görece yakın döneme ait bazı eserler, klasik konumların tazeleyici bir revizyonuna işaret eder. Bkz., David Gillard, 'Salisbury', içinde: Keith M. Wilson (der.), *British Foreign Secretaries and Foreign Policy*, (London, 1987), s. 133: "Gariptir ki, Salisbury'nin döneminde bu bölgedeki (Ortadoğu) hükümdarların en zeki olanları, yetersiz kaynaklarla tehlikeli bir dünyada çıkarlarını nasıl savunacaklarını bildiler. Daha önce de karşılaştıkları sorunlara göğüs gerdiler; ve iktidarın, katı bir biçimde sınırlı amaçların peşinde ekonomik ve gerçekçi kullanımı konusunda en az Salisbury kadar mahirdiler."

16 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, (London 1974), özellikle bkz., s. 365'deki ifadeler: "Osmanlı despotizminin ekonomik temeli, toprakta özel mülkiyetin tümüyle yokluğuna dayanıyordu." Ne zaman? Nerede?

17 Caroline Finkel, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary. 1593-1606*, (Vienna, 1988), özellikle bkz., s.. ix ve 313. Ayrıca bkz., Finkel, "French Mercenaries in the Habsburg-Ottoman War of 1593-1606: The Desertion of the Papa Garrison to the Ottomans in 1600", *SOAS Bulletin*, c. LV, kısım 3 (1992), 452-71.

18 Rifa'at Ali Abou-El-Haj'ın çalışmaları, bu yaklaşıma karşı en açık uyarıdır. Bkz., *Formation of Modern State. The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries,* (Albany, 1991), s. 62: "Her şeyden önce, bilimsel literatürde sürekli olarak yadsınan, yalın bir malumu yeniden ilân etmek gerekiyor: Osmanlı toplumu, tarih boyunca görülen tüm insan toplumları gibi, akışkan ve dinamiktir."

19 François-Marie Voltaire, *Oeuves completes de Voltaire. Essai sur les mocurs, et l'Esprit des nations*, (Paris, 1858), c. 3, s. 271. Fransızcadan çevirisi bana ait. Voltaire, herhalde II. Selim'i değil I. Selim'i kastetmişti.

20 Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları*, (Ankara, 1989), s. 85-87; ayrıca bkz., Timur,

Osmanlı Kimliği, (İstanbul, 1986), s. 36. Timur bunun yanı sıra, s. 71'de şunu ileri sürer: "Gülhane Hattı (1839) Islahat Fermanı (1856) ve Kanun-ı Esasi (1876) gibi 'reform' belgeleri ciddi bir özgürlükçü ve laik düşüncenin ürünü olmaktan ziyade 'Şark Meselesi' adı altında özetlenen diplomatik buhranın sonucu olmuşlardır." Ayrıca *Osmanlı Kimliği*, s. 162'de: "Altını çizerek belertelim ki, Osmanlı yönetici zümresi, tarihi akış içinde kesintisiz bir şekilde düzenle tam bir çıkar birliği içinde bütünleşmişti. 19. yüzyılda devletin fakirleşmesine rağmen, Osmanlı yöneticilerinin Batı'da bile benzeri sık görülmeyecek bir lüks ve refah içinde yüzdüklerini unutmayalım." Üzücü olan, bu tarihle uzaktan yakından ilişkisi olmayan ifadelerin, temelde Batılı kaynaklara dayanan hatırı sayılır bir araştırma temelinde ileri sürülmüş olmasıdır. Timur, Osmanlıca arşiv malzemelerini hiç kullanmamıştır.

21 Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, (İstanbul, 1981), s. 11.

22 Örneğin bkz., Mustafa Müftüoğlu, *Abdülhamid. Kızıl Sultan mı?*, (İstanbul, 1985), s. 6, 181, 151, 210. Aynı türden yeni yeni yayınlar ortaya çıkmaya devam ettiği için sürekli büyüyen bir Abdülhamid külliyatı oluşmuş durumdadır. Bunların çoğu birbirinin tekrarıdır ve tartışmaya, varsa bile, pek az katkısı olan kitaplardır. Daha yakın bir örnek için bkz., İhsan Süreyya Sırma, *Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, (İstanbul, 1983).

23 Engin Akarlı, "Abdülhamid II Between East and West", s. 11.

24 Bu türün klasik örneği için bkz., M. S. Anderson, *The Eastern Question. 1774-1923: A Study in International Relations*, (London, 1966). Şark Meselesi paradigmasının iyi bir revizyonu için bkz., Brown, *International Politics*, s. 39: "İçerden görüldüğü şekliyle Osmanlı tarihine bakmak, klasik Şark Meselesi'nin dar anlamda Avrupa merkezcil perspektifini düzeltmemizi sağlayacaktır."

25 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, (Cambridge, 1990), s. 38.

26 Söz gelimi bkz., Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, (Princeton, 1968) adlı kitabının 24 sayfalık kaynakçasında, yalnızca altı Türkçe kaynak gösterir. On altı yıl sonra aynı konuda yazdığı bir makalede, Trumpener, Türkçe kaynaklarını teke indirir. Bkz., Ulrich Trumpener, "Germany and the End of the Ottoman Empire", *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, ed. Marian Kent, (London, 1984), s. 111-40. Bu durumun dikkate değer istisnaları için bkz., Feroze Ahmad, Caroline Finkel, Feroze Yasamee gibi yazarların yapıtları.

27 J. Armstrong, *Nations before Nationalism*, (Charlottsville, 1982), s. 295, 249. Yeniçerilerin mutfak zevkleri hakkında, bkz. Joel Carmichael, *The Shaping of the Arabs*, (New York, 1967), s. 261-2: "Osmanlı kul sisteminin özü, Osmanlı İmparatorluğu'nun insan sığırlarını güden çoban köpeklerinin eğitimiydi"; Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, (London, 1974), s. 128: "Eğretilemeyi sürdürerek, eğitimli kullar aracılığıyla hükmetme ilkesi, İmparatorluk Hanedanı'nın artık köpek-maması olarak yeterli et bulamadığı 16. ve 17. yüzyıllara dek başarılı oldu."

28 P. J. O'Rourke, "Give War a Chance", (*New York Atlantic Monthly*, 1992)'den alıntılayan, Karl K. Barbir, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and Middle East*, ed. L. Carl Brown, s. 100.

29 Armstrong, *Nations before Nationalism*, s. 64 ve özellikle s. 77: "Müslüman bir tarihçi, devâsâ haremler ve maiyetlerin, görece alçakgönüllü Arap halifelerinden daha çok, Osmanlı ve Çin hükümdarlarının belirgin özelliklerinden biri olduğuna dikkati çeker." Alıntılanan kaynak, tesadüfen tanınmış bir Osmanlı karşıtı polemikçi ve yine tesadüfen bir Hıristiyan olan Halil Ganem'in kitabıdır: *Les Sultans Ottomans*, (Paris, 1901, 1902).

30 Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom. A Social History,* (Princeton, 1989), s. 184 (*Kalemiyeden Mülkiyeye*, (İstanbul, 1996, s. 190 vd). Ayrıca bkz., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922*, (Princeton, 1980).
31 Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 135.
32 *A.g.e.*, s. 226 (Türkçesinde s. 241).
33 *A.g.e.*, s. 226-7.
34 Masami Arai, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient*, 27 (1991), 1-2.
35 *A.g.m.*, s. 4.
36 Leon Cahun, *Excursions sur les Bords de l'Euphrate* (Paris, 1885), s. I-II.
37 *A.g.e.* Benim çevirim. Cahun, *poucht* sözcüğünü bir dipnotta, oldukça utangaç bir şekilde, şöyle tanımlar: "Tercüme etmekten özellikle kaçındığım bir terim. Türkçe bilmeyen okuyuculara, bildikleri en kötü hakareti bu sözcüğün yerine koyabileceklerini söylemekle yetinelim."
38 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursî,* (New York, 1989), s. 202.
39 Michael Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, (New Haven-London, 1961), s. 115-116.
40 Şerif Mardin, "Centre Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, (1973), 169-190.
41 Ariel Salzmann, "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics & Society*, 21 (1993), s. 393-423. Ayrıca bkz., Abou El Haj, *The Formation of the Modern State.*
42 *A.g.e.*, s. 411.
43 Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy, the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East,* der. Carl Brown, (New York, 1996), s. 48.
44 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* (İstanbul, 1983), s. 11.
45 Tanzimat üzerine son yapılan bazı araştırmalar için bkz., *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi.*
46 Abou El Haj, *Formation of the Modern State*, s. 62.
47 Bkz., *Düstur*, 1. Tertip, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1289 (1872), s. 4. Ayrıca fermanın bir İngilizce metni için bkz., J. C. Hurewitz, *The Middle East and Africa in World Politics*, (New Haven, 1975), s. 269-71.
48 Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston, 1973), s. 71. Habermas, meşruiyet bunalımını şöyle tanımlar: "Yönetsel eylem alanları ile kültürel gelenek alanları arasındaki yapısal başkalık, bilinçli yönlendirme ile meşruiyet eksikliklerini telâfî etme girişimlerine sistemli bir biçimde sınır oluşturur."
49 Bkz., Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman States: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 141-52.
50 Bu terimi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki meslektaşım Prof. Faruk Birtek'e borçluyum. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa diplomatik ağı ile bütünleşmesi hakkında bkz., J. C. Hurewitz, "Ottoman Diplomacy and the European State System", *Middle East Journal*, 15 (1961), s. 141- 52.
51 "İnce ayâr"ın belirli bir bağlamda nasıl işlediğine ilişkin usta işi bir araştırma için bkz., Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, (Berkeley, Los Angeles, London, 1993). Bu, 19. yüzyılda Lübnan'daki Osmanlı yönetimi üzerine titiz

bir araştırma. Aynı bağlamda bkz., Leila Fawaz. *Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, (London, 1994).

52 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford. 1983), s. 11.

53 Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, (Oxford, 1986), s. 24.

54 Ali Fuad Türkgeldi, *Mesail-i Mühimme-i Siyasiye,* (Ankara, 1966).

55 Ali Abou El-Haj, "Aspects of Legitimation of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles of the Two Early *Liva Kanunnameleri*", *Turcica*, 21-3 (1991), s. 371. Abou El-Haj, Suriye'de Osmanlı egemenliğinin, Suriye'nin imparatorluğa ilk dahil edildiği 1519 yılına ait *kanunname*'nin mukaddemesinde Arapça olarak meşrulaştırılmasına karşın, altmış yıl sonra formüle edilen kanunnamedeki benzer mukaddemede meşrulaştırma bölümünün yer almayıp, belgenin ana metninde kısaca değinildiğine işaret eder. Üstelik bu kez Türkçe yazılmıştır.

56 Abdülhamid döneminde eğitim reformu hakkında bkz., Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*.

57 Bkz., Deringi., "Legitimacy Structures", s. 346.

58 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, (London, 1991); "resmî milliyetçilik" terimi, Hugh Seton Watson'a aittir. Ayrıca bkz., Selim Deringil, "The Invention of Tradition in the Ottoman Empire (1808-1908)", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 3-29.

59 Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism*, (Cambridge, 1987); Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, (London, 1987). Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat*, (İstanbul, 1983). Feroze Yasamee, "The Ottoman Defence Problem".

60 Kullanmış olduğum öteki kaynaklar, yer sorunu nedeniyle notlara dahil edilmedi. Son dönem Osmanlı arşiv dokümantasyonunun doğasına ilişkin bir tartışma için bkz., Akarlı, *The Long Peace*, s. 200-4.

61 Başbakanlık Arşivleri, arşivlere ilişkin yakın dönemde bir kılavuz yayınladı. Bkz., *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, (Ankara, 1992).

62 Burada kullanılan kodlama, kataloglarda kullanılanla aynıdır.

63 Findley, *Bureaucratic Reform*, s. 250-1.

64 Habermas, *Legitimation Crisis*, s. 71.

65 Suraiya Faroqhi'nin Osmanlı arşivlerinde birincil kaynaklara dayalı son yapıtında işaret ettiği gibi: "(Hicaz'daki hükümranlıklarının ilk iki yüzyılı içinde), Osmanlı padişahlarının Hicaz'daki etkinlik ve sorumluluklarının sözü sıkça edilir, ancak, padişahın buradaki rolünü Halife olarak sorumluluklarıyla bağdaştıran hiçbir metin gözüme çarpmadı..." Bkz., Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans,* (London, 1994), s. 8 (Türkçesi: *Hacılar ve Sultanlar*, İstanbul, 1995, s. 7).

66 Sorunun çok benzer bir çözümlemesi için bkz., Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, (Berkeley, 1991).

67 Edward Said, *Culture and Imperialism*, (London, 1994), s. 6.

68 Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe*, (London, 1965; 1907'deki özgün baskıdan tıpkı basım), s. 426.

I. Bölüm Notları

1 Yukarıdaki sahneyi, Selçuk Esenbel'in makalesine ("İstanbul'da Bir Japon, Yamada Torajiro", *Istanbul,* 9, Nisan 1994, s. 36-42) dayanarak hayalimde yarattım. Yamada'nın, aşina olduğu Çin saray ritüeline koşutluklar kurarak, padişahın annesinden "Valide Sultan", eşinden de "empress dowager" diye söz etmesi ilginçtir. Ayrıca bkz., Selçuk Esenbel, "A fin de siècle Japanese Romantic in Istanbul: The Life of Yamado Torajiro and his *Toruko Gakan*," *SOAS Bulletin*, LIX, kısım 2 (1996), s. 237-52.

2 Özellikle bkz., *The Invention of Tradition,* ed. E. Hobsbawn - Terence Ranger, (Cambridge, 1983); *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, ed. Sean Wilentz, (Philadelphia, 1985); *Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. David Cannadine - Simon Price, (Cambridge, 1987). Ayrıca bkz., Gluck, *Japan's Modern Myths.*

3 Bkz., John Elliot, "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV", *Rites of Power*, s. 151.

4 Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 151.

5 *A.g.e.*, s. 119. "Kutsal Rus Toprağı" hakkında bkz., Hobsbawm, *Nations and Nationalism,* s. 49.

6 Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 49-60, özellikle bkz., s. 60: "Yurtsever açıdan tatsızlık yapmak üzere siyasal olana bir şeyler eklemek yoluyla, anayasal sistem ilk olarak işlemeye başladığı zaman bile siyaset doğallıktan uzaklaştırıldı."

7 *A.g.e.*, s. 249.

8 Istvan Deak, "The Habsburg Monarchy: The Strenglıts and Weaknesses of a Complex Patrimony," Monarchies Symposium, Columbia Üniversitesi, 26-7 Ekim 1990. Yayımlanmayan sempozyum bildirisi.

9 Walter Leitsch, "East Europeans Studying History in Vienna", *Historians as Nation Builders*, Denis Deletant - Harry Hanak, (London, 1988), s. 139-56. Bu gerçekleştiğinde genç Polonyalılar, Çekler, Sırplar, vb. kendi "Ulusal tarihlerini" yazmaya başladılar.

10 Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, (Cambridge Mass-London, 1991), s. 59.

11 Zeynep Çelik, *Displaying the Orient, Architecture of Islam at Nineteenth Century World Fairs,* (Berkeley-Los Angeles, 1992), s. 32-6; BBA Y.A HUS 303/87, 5 Temmuz 1894, Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti, Viyana Sefareti'nden telgraf, no. 307.

12 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 129. Osmanlıların törensel alanda dünya çapındaki artış ve rekabete yetişmek yönündeki çabaları için bkz., Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 3-24.

13 Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 249.

14 Ortalama kültürlü Osmanlının göçebeliğinin uygarlığın antitezi olduğuna ilişkin kavrayış için bkz., Mardin, "Center-Periphery Relations".

15 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat,* (İstanbul, 1990). Bu terimlerin Osmanlı entelektüelleri tarafından kavramsallaştırılması hakkında bkz., Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydınında Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim*, c. 27 (1984), s. 183-92.

16 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 38, 119, 172.

17 Gelgelelim, Osmanlı tarihçileri tarafından *Mukaddime*'nin fiilen okunma derecesi üzerine bazı tartışmalar vardır. Bkz., Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic

Cyclism, and Ibn-Khaldunism in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII 3-4 (1983), s. 198-219. Özellikle, Fleischer'in konu üzerinde standart birkaç Türkçe referansının doğru olmadığı 2. dipnot.

18 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet,* (İstanbul, 1309/1891), 12 cilt.

19 Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Millet Görüşü*, (İstanbul 1979), s. 13. Bu, "Müslüman ve Osmanlı" olduğu için "Montesquieu ya da Taine'e ihtiyacı olmadığı" söylenen Cevdet Paşa'nın "angaje-partizan" yorumudur.

20 İbn Haldun, *Mukaddime*, (İstanbul, 1990), s. 103, 331, 364. İbn Haldun'un *asabiye*'sinin girift noktaları, burada tartışılmayacak kadar karmaşıktır. Benim amacım, yalnızca onun eserinin son dönem Osmanlı devlet yönetiminin ' leolojik özüne uyarlanmasından söz etmek.

21 Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Socety,* (Berkeley, 1993), s. 54-8. Messick'in yapıtı, Osmanlı hukukunun Yemen'deki mirasını ele alır.

22 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), s. 179.

23 *A.g.e.* Şerif Mardin, Sadık Rifat Paşa'nın, amacının "Doğanın hukukî tezahürü olarak halkı denetleyerek aynı zamanda adaletsizliği önleyen bir hukukî güç" olduğuna ilişkin sözlerini aktarır, bkz., s. 187.

24 Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul, 1980), s. 42.

25 *A.g.e.*

26 BBA YEE 14/1188/126/9. Bağdat, 9 Ramazan 1309/7 Nisan 1892.

27 Clifford Geertz, *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali,* (Princeton, 1980), s. 135: "Düşünceler, gözlemlenemez türden zihinsel malzemeler değildir. Bunlar araçlaştırılmış anlamlar, simge olarak araçlardır (...) bir simge, ifade eden, betimleyen, temsil eden, örnekleyen, etiketleyen, işaret eden, çağrıştıran, resmeden, anlatan şu ya da bu yoldan belirten her şeydir. (...) Tartışmalar, melodiler, formüller, haritalar ve resimler, bakılacak idealiteler değil, okunacak metinlerdir, tıpkı ritüeller, saraylar, teknolojiler ve toplumsal oluşumlar gibi."

28 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, (İstanbul, 1989), s. 150-1.

29 Ehud Toledano, *State and Society in mid-Nineteenth Century Egypt,* (Cambridge, 1990), s. 50-3. Toledano, Mısır Hıdivi Abbas Paşa'nın, meşruiyetini, Osmanlı padişahının vassallığı konumundan aldığına işaret eder. Bu, 1882'de Mısır'daki İngiliz işgalinden sonra Mısır hıdivlerinin davranışıyla büyük bir karşıtlık halindedir; istilâdan sonra, İngilizlerin de yüreklendirmesiyle, hıdivler bağımsız hükümdarlar gibi davranmış, hatta Hilâfet iddiasında bulunmuşlardır. Bkz., aşağıda, Bölüm 2.

30 BBA Y. Mtv 230/24, 6 Safer 1320/15 Mayıs 1902, Ankara Vilayetinden Mabeyn-i Hümayûn'a, no. 136. Portre için para ödenmek zorunda kalınması ilginç bir noktadır. Bugün benzer bir durumda, resmin düpedüz müsadere edileceğine kuşku yoktur.

31 İslâm, insan imgesinin resmedilmesini yasaklar, fakat onun paha biçilmez fotoğraf koleksiyonu değerlendirilecek olursa, Abdülhamid bununla yaygın olarak zannedildiğinden daha az ilgilenmiş gibi görünür. Kişisel suretini sergilemek konusundaki tereddüdü güvenlik kaygılarından da kaynaklanmış olabilir.

32 Japonya'da bu tür sözlü ifade, İmparatorun huzurunda ilk kez olarak, 1889'da anayasanın ilân edilmesinden sonra, "Avrupa 'hooray'ine benzeyen bir kalıba sokularak" dile getirilmiştir. Bkz., Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 45. İngiliz örneğinde törenselliğin başlaması hakkında bkz., David Cannadine, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-1877", *Rites of Power*, s. 206-43.

33 Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902,* (İstanbul, 1985), s. 63.
34 Aptullah Kuran, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, IV (1990-1991), s. 284.
35 *A.g.m.*, s. 283.
36 Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı: Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan,* (İstanbul, 1991), s. 459-71.
37 Louis Rambert, *Notes et impressions de Turquie. L'Empire Ottoman sous Abdul Hamid,* (Cenevre-Paris, t.y.), s. 76.
38 Celal Esad Arseven, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, haz. Ekrem Işın, (İstanbul, 1993), s. 81-2.
39 Selçuk Esenbel, "İstanbul'da bir Japon: Yamada Torajiro", s. 40. Sultanın araba değiştirmesiyle ilgili gözlemi için Selçuk Esenbel'e teşekkür borçluyum. Başka bir çağdaş anlatı, 1879'da, padişahın selamlık alayına düpedüz atla gittiğini belirtir. Bkz., Ali Said, *Saray Hatıraları,* (İstanbul, 1992), s. 72.
40 Arseven, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, s. 82-4. Yazar, Hassa Alayı'nın bir üyesiydi ve suikast sırasında orada bulunuyordu.
41 *A.g.e.*, s. 40. Bu noktada, Çin ile ilginç bir benzerlik vardır. Abdülhamid'in bir çağdaşı olan ana imparatoriçe, ancak yollara –imparatorluğun rengi olan– sarı kum atıldıktan sonra yazlık sarayına giderdi. Bkz., Sterling Seagrave, *Dragon Lady: The Life and Legend of the Last Empress of China*, (London, 1992). Ayrıca bkz., Rambert, *Notes et impressions*, s. 132: "Yollar ince sarı bir kumla kaplanırdı." Ebu Eyyub el Ansari'nin türbesine yapılan ziyaretin tarihsel kökenleri için bkz., Nicolas Vatin, "Aux origines du Pelerinage a Eyüp des Sultans Ottomans", *Turcica*, c. 27 (1995), s. 91-9.
42 Hagop Mintzuri, *İstanbul Anıları 1897-1940,* (İstanbul, 1993), s. 14-16. "Türkçe bilmeyen Arap askerler" ile, Mintzuri'nin kastettiği birlik, Kuzey Afrika Fransız birliği modeline göre oluşturulmuş ve aynı adı taşıyan Sarıklı Zuhaf Alayı'dır. Abdülhamid bu alayı 1892'de, "Sultan'ın Arap uyruklarının sadakatini göstermek" amacıyla kurulmuştu. Zuhaf Alayı konusunda bkz., Necdet Sakaoğlu, "Geçmiş Zaman Olur ki," *Skylife*, Mart 1997, s. 112.
43 Bu konularda son yıllarda yapılan çok iyi bir araştırma için bkz., Ronald Grigor Suny, *Looking Toward Ararat*, (Bloomington-İndianapolis, 1993), s. 15-30.
44 İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifalı*, (İstanbul, 1959). Bu referans için Cemal Kafadar'a teşekkür borçluyum. Ertuğrul Gazi kültü için bkz., Aşağıdaki bölüm.
45 Mintzuri, *İstanbul Anıları*, s. 13-14.
46 Ali Said, *Saray Hatıraları: Sultan Abdülhamid'in Hayatı*, (İstanbul, 1993), s. 49-50.
47 BBA Yıldız Resmî Maruzat (bundan böyle Y.A RES) 135/22, Yıldız Sarayı ile Nezaretler arasındaki resmî yazışma. "Arma-i Osmanî muhteviyatının tarifnamesidir".
48 *A.g.b.*
49 Dr. Edhem Eldem'in kişisel koleksiyonu. Bu madalyona dikkatimi çeken Dr. Eldem'e teşekkür borçluyum. Madalyon bronzdur ve Brüksel'de basılmıştır.
50 *Salname-i Vilayet-i Hüdavendigâr*, 1303/1885, s. 110-33.
51 "Mirrors for Princes" literatürü üzerine bir tartışma için bkz., Christine Woodhead, "The Present Terror of the World? Contemporary Views of the Ottoman Empire c 1600", *History*, c. 72 (1987), s. 20-37, özellikle s. 29.
52 Osmanlı Devleti'nin kökenlerine ilişkin ilk kapsamlı kronikler, 15. yüzyıl gibi geç bir tarihte yazıldı. Bunlar da, çağdaş rejimleri meşrulaştıran bir bakışla yazılmışlardı. Bkz.,

Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of Ottoman State,* (Berkeley, 1995), s. 122. "Oğuz aşiretinin Kayı boyundan geldikleri, 15. yüzyılın jeneolojik karışımında yaratıcı bir 'keşif' gibi görünür."

53 Krş., *Salname-i Devlet 1271; Salname-i Devlet 1297; Salname-i Devlet 1298; Salname-i Devlet 1302.* Ayrıca, ciltlerin boyutları bile, devlet aygıtındaki büyümenin en iyi göstergesidir. Krş. *Salname-i Devlet 1308.* 892 sayfa; *Salname-i Devlet 1324,* 1107 sayfa.

54 BBA Y.A HUS 261/91 Amedi Kalemi'nden Yıldız Sarayı'na, 11 Zilkade 1309/7 Haziran 1892.

55 BBA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 39/61, 4 Zilkade 1306/2 Temmuz 1889, Bâb-ı Âli, Dahiliye Nezareti, no. 30. Dahiliye Nâzırı Münir Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

56 Bkz., Richard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914", *Rites of Power,* ed. Sean Wilentz, (Philadelphia, 1985), s. 244-71. Ayrıca bkz., Richard Wortman, *Scenarios of Power, Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, c. 1 (Princeton, 1995).

57 Bkz., E. H. Kantarowicz, *The Kings' Two Bodies,* (Princeton, 1957), s. 82.

58 Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power*, s. 13.

59 Joseph Fletcher, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire', *Harvard Ukranian Studies*, c. III (1979-80), s. 246.

60 Gülru Neciboğlu, "The Ottoman Hagia Sophia", Aya Sofya'nın Yapısı sempozyumuna sunulan bildiri, 19 Mayıs 1990, Princeton University. Yazarın izniyle aktarılmıştır. Böyle bir merasim muhtemelen sonradan oluşturulmuş bir kurgudur. Bkz., Bölüm II.

61 BBA Y.Mtv 26/3; 7 Receb 1304/1 Nisan 1887, Evkaf-ı Hayriyye Nezareti, no. 2. Nâzır Mustafa Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne. Bu belge, duvara kazınan tarihlerin, "otuz yıl kadar öncesine" ait olduğunu belirtir; bu da, Abdülhamid'in seleflerinin konuya karşı onun kadar duyarlı olmadığını düşündürüyor.

62 Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Mausoleums in Istanbul". Yayımlanmamış bildiri, s. 14. Yazarın izniyle aktarılmıştır.

63 BBA YEE 11/1419/120/5 II. Abdülhamid'den nâzırlarına genelge, Cemaziyelevvel 1319/Ağustos 1901. Gün belirtilmemiştir. J. Armstrong, "Osmanlılar, Bizans'ın başkentine elkoyarken, özgül saray mitik formüllerini reddetmişlerdir" veya "Osmanlının Konstantinopolis'e karşı kayıtsız tutumu, Bizanslıların kentle özdeşmelerine çarpıcı bir karşıtlık oluşturur" derken, daha çok yanılmış olamazdı. Bkz., Armstrong, *Nations Before Nationalism*, s. 144, 174.

64 Bkz., Godfrey Goodwin, *History of Ottoman Architeckture*, (London, 1971), s. 419, Osmanlı kentlerindeki saat kulelerinin fotoğrafları için. Bu referans için Andrew Finkel'a teşekkür borçluyum.

65 BBA Y.Mtv 67/10, 15 Safer 1310/8 Eylül 1892, Hazine-i Hassa Nâzırı Mikail Paşa. Ebced hesaplarının, tarihsel hükümranlık sırasını izliyor gibi görünmesi ilginçtir. Amaç, hanedana mensup her bir padişaha adanmış bir cami inşa ettirmek olabilir mi?

66 BBA Y.Mtv. 28/37, 17 Muharrem 1305/5 Ekim 1887. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.

67 BBA Y.Mtv 131/39, 17 Cemaziyelevvel 1313/5 Kasım 1895, Evkaf-ı Hümayûn Nezareti, Kitabet no. 47.

68 BBA Y.A HUS 182/93, 21 Zilkade 1302/ 1 Eylül 1885. Sadrazam Said Paşa'ya,

inşaatı "kapıdan mihraba değin" (*min bab min el mihrab*) bizzat tefriş etmesi talimatı verilmişti. Ayrıca Ulu Cami'nin içinin fotoğrafları da çekilmişti.

69 BBA Y.A HUS 245/43; 10 Receb 1308/19 Şubat 1891; Bağdat Valisi Sırrı Paşa'dan Nafıa Nezaretine, no. 141. "Nam-ı akdes-i Hümayûn-ı Hazret-i Hilâfetpenahî'yi ilel-ebed zîver-i elsine-i tebcil edecek ma'sar-ı celile-i bediadan olan Hindiyye seddiyle (...) tarih taşına yazılacak ibare-i Arabiyyeyi havî varaka ile rekz olunacak amud'un şeklini irae eden resim 5 Şubat 1306 tarihli telgraf emirleri mucibince leffen takdim kılındı."

70 Mardin, "Center-Periphery Relations", s. 169-90. Marin, W.M. Ramsay, "The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy* (1915-1916), s. 409'dan alıntılar.

71 Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 151.

72 *Villes Ottomanes a la Fin de l'Empire*, ed. Paul Dumont - François Georgeon, (Paris, 1992). Bu derleme, söz konusu "modernizasyon projesi"nin Balkanlar'daki Bitola, (Manastır) ve Selanik'ten, Anadolu'daki Ankara ve Van'a kadar Osmanlı kentlerinde nasıl uygulamaya konulduğuna ilişkin çok ayrıntılı bir değerlendirmeyi içeren dikkate değer bir makaleler koleksiyonudur.

73 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, (Berkeley, 1991), s. 65.

74 Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, (Berkeley-Los Angeles-Boston, 1993). Bkz., özellikle bölüm 3, s. 49-63.

75 İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüd ve Ertuğrul Gazi İhtifali*, (Ankara, 1957).

76 BBA Y.Mtv 285/167; 25 Safer 1324/20 Nisan 1906. Bursa Vilayeti'nden Mabeyn Başkitabeti'ne Arıza. No. 27.

77 Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, 19 (1987), s. 7-27.

78 Konyalı, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi*, s. 14-19. Çeşme kitabesinin bir fotoğrafı için bkz., s. 15. Osman'ın mezarı, sonradan, kent Osmanlı payitahtı olduğu zaman Bursa'ya taşınmıştı.

79 *A.g.e.*, s. 23. Kafadar da, "Sultan Abdülhamid Ertuğrul'un karısının mezarının keşfini teşvik etmiştir" der. Bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 185, not 9.

80 BBA Y.Mtv 228/58; 21 Zilhicce 1319/31 Mart 1902. Söğüd Kazası'nın İdare Meclisi'nden Ertuğrul Sancağı Mutasarrıfı'na, no. 27. Söz konusu yapıların "Hıristiyan konutları" olarak belirtilmesi dikkat çekicidir. Bedelleri tümüyle ödendi ve "sakinleri yoksul olduğu için", yıkıntılar kendilerine verildi. Konutların ve sahiplerinin adlarının listesini içeriyor.

81 *A.g.e.*, s. 34.

82 BBA Y.Mtv. 222/54; 7 Teşrin-i Evvel 1317/20 Ekim 1901. Karakeçili Aşireti reisi Hacı Bekir'den, Yıldız Sarayı'na telgraf. "Ced-i Pâk-i Hazret-i Şehinşahî Ertuğrul Gazi Hazretlerinin türbe-i münevvereleri bu sene dahi ber mutad ziyaret-i resm-i behiyeti icra ve bu vesile ile duayı bi'l-hayr-ı Hazret-i Hilâfetpenahî tekrarü'l-tekrar yâd ve tezkâr edilmiştir."

83 BBA Y.Mtv 47/92. Selh-i Cemaziyelevvel 1308/12 Şubat 1891. Ceb-i Hümayûn Kisedârı, Agop Paşa, no. 612.

84 BBA Y.Mtv 301/37; 6 Receb 1325/15 Ağustos 1907; Ceb-i Hümayûn Nâzırı Agop Paşa. Türbeye yeni bir avize konulmasına ilişkin ayrıntılar veriyor.

85 Bkz., Enver Kartekin, *Ramazanoğulları Beyliği Tarihi*, (İstanbul, 1979), s. 149-50.

86 Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 95.

87 BBA Y.Mtv 38/59; 24 Mart 1305-6 Nisan 1889. Kudüs Mutasarrıfın'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

88 BBA Y.Mtv 132/156; 20 Cemaziyelahir 1313/8 Aralık 1895, Mekke Emiri Avn El Refik'den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 5.

89 BBA Y. Mtv 66/87; 13 Safer 1310/6 Eylül 1892. Ceb-i Hümayûn Nâzırı Mikail Paşa. Şer'iyye Sicilleri'nin korunması için özel bir binanın inşası gibi ilginç hiçbir yönü bulunmayan örneklerde bile, *Ceb-i Hümayûn* yapının masraflarını ödüyordu. Bkz. BBA Y.Mtv 63/17.

90 BBA Y.A HUS 184/65 Sadrazam Kâmil Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. 14 Muharrem 1303/23 Ekim 1885.

91 Y.A HUS 306/46, Sadrazam Cevad Paşa, Bâb-ı Âli Amedî Kalemi, no. 589; 12 Safer 1312/16 Mart 1894. Kararda şöyle denilmekteydi: "Mukaddema cemaat-i muhtelife patrikhanelerine birer kıt'a tuğrayı garra-i hümayûn ihsan buyurulup şu lütuf ve inayet-i seniyyeden diğer rüesa-i ruhaniyyenin dahi hissedar olması muvafık-ı şah-ı âli olacağından..." Bugünün Türkiye'sinde gayrimüslim ibadet yerlerinin Türk bayrağı asmasına karşın, hiçbir camide ulusal bayrağın dalgalandığının görülmemiş olması da ilginç bir başka noktadır.

92 BBA Y.Mtv 68/27; 6 Rebiyülevvel 1310/28 Aralık 1905. İstanbul Şehremini Rıdvan Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

93 *Annuaire Commercialle de Constantinople*, 1893.

94 BBA Y.Mtv 282/6; Gurre-i Zilkade 1323/28 Aralık 1905. Dahiliye Nâzın Mahmud Memduh Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.

95 BBA İrade Hususi 188/51; 14 Şevval 1310/12 Mayıs 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 8836.

96 Rambert, *Notes et Impressions de Turquie*, s. 159.

97 Osmanlıların nişanlar dağıtma şeklindeki Batılı uygulamayı benimsemesi hakkında bkz., Jacob Landau, "Nishan," *Encyclopaedia of Islam*, Yeni basım (Leiden, 1993), s. 57-9.

98 Bu anlamda Landau, Abdülhamid döneminde nişanların sayısının "değerlerini düşürecek denli arttığı" yönündeki iddiasında hatalıdır.

99 BBA Y.A HUS 306/91, 16 Safer 1312/19 Ağustos 1894.

100 BBA Y.A HUS 261/141, Sadrazam Cevad Paşa'dan Konya Vilayeti'ne, 23 Zilkade 1309/19 Haziran 1892. "Cemaat-i gayr-i Müslime'den zî-rütbe bulunanların Paskalyalarında rütbelerine mahsus üniformayı iksa eylemeleri taraf-ı Saltanat-ı Seniyye'den ihsan buyurulmuş olan bir şerefle iftihar maksadına mübtenî bulunmuş olduğundan buna mümanaat olunmaması..."

101 BBA Y.Mtv 296/46, 10 Mart 1323/23 Mart 1893. Osmanlı Yüksek Komiseri Ferik Sadık el-Muayyed'den Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 131/16.

102 BBA Y.Mtv 290/183. Prof. Adolphe Strauss'tan Mabeyn Başkitabeti'ne mektup, 19 Mart 1906. "Le Sultan Abd-ul-Hamid II" başlıklı makaleyi havi, içinde: *Revue d'Orient et de Hongrie.*

103 Abdülhamid rejiminin Kürt aşiretlerini, imparatorluğun siyasal olarak güvenilir unsurları içine çekme girişimi hakkında bkz., Bölüm 2 ve 3. Ayrıca, Ali Karaca, *Doğu Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa (1838-1899),* (İstanbul, 1993), s. 173-203.

104 BBA Y.A HUS 251/24, 27 Ağustos 1307/11 Eylül 1891. Trabzon Valisi Ali Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

105 BBA Y.Mtv 66/84 13 Safer 1310/6 Eylül 1892. Ceb-i Hümayûn Kisedarı Mikail Efendi, no. 420. Mikail Efendi, bu tür beş sancağın, daha önce ihsan edilmiş diğer yedisine ek olarak tamamlanmış olduğunu bildirir.

106 Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası: Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?,* (İstanbul, 1971), s. 135, 229. Bkz., Bölüm 1 ve 2.

107 BBA Y.Mtv 61/80; 24 Ramazan 1309/22 Nisan 1892: Ceb-i Hümayûn, no. 98. Kisedar Mikail Efendi. Alay, Osmanlı İmparatorluğu'nun efsanevî kurucusu Ertuğrul Gazi'nin adıyla anılıyor ve Osmanlı aşiretinin ilk çıkış yeri olduğu söylenen Söğüt kasabasından toplanan askerleri içeriyordu.

108 BBA Y.A HUS 182/36; 5 Ramazan 1302/18 Temmuz 1885, Sadrazam Said Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

109 BBA YEE 14/292/126/8; 7 Teşrin-i evvel 1306/20 Ekim 1890.

110 Butrus Abu-Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, (1990), s. 268-9.

111 BBA Y.A HUS 235/28; 14 Ramazan 1307/4 Mayıs 1890: Sadrazam Kâmil Paşa'dan Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 19. Belgedeki isim "Perpinyani" olarak yazılmış olmakla birlikte, söz konusu şahsın, İstanbul'daki İtalyan kökenli ünlü bir Levanten ailesi olan Perpigniani'lere mensup olması mümkündür. Buna dikkatimi çeken Prof. Cem Behar'a teşekkür ederim. Gassaniler, 6. yüzyıla mensup, Bizanslıların müttefiki olan bir Arap hanedanıydı. Bkz., *Ana Brittanica*, c. 9, s. 299.

112 BBA Y.A HUS 257/64; 15 Receb 1308/24 Şubat 1891. Heyet-i Vükelâ'nın özel oturum zabıtları.

113 BBA Y.A HUS 257/64; 13 Şaban 1309/13 Mart 1892; Sadrazam Cevad Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

114 BBA İrade Hususi, 62; 20 Muharrem 1311/3 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 450.

115 BBA Y.Mtv 71/98; 11 Cemaziyelevvel 1309/23 Aralık 1891. Mabeyn Hususi Kâtibi Süreyya Paşa.

116 *A.g.b.*, Zaptiye Nâzırı Nazım Bey'in raporu; 15 Cemaziyelevvel 1310/5 Aralık 1892.

117 BBA Y.Mtv 57/57; 21 Cemaziyelevvel 1309/23 Aralık 1891. Kâtib-i Hususi Süreyya Paşa'ya.

118 Burada ileri sürdüğüm şeyin, aslında bulunmayabilecek bir sabitliği kurma riskini taşıdığının farkındayım. Gene de, Osmanlı resmî belgelerindeki bazı formüllerin sürekli tekrarının rastlantısal olmadığını, aslına bakılırsa, Osmanlı seçkinlerinin kendi "hiyerarşi"lerini nasıl meşru olarak algıladıklarının bir göstergesi olduğunu hissettiğim için, bunu yapacağım.

119 James Finn, *Stirring Times,* (London, 1878), s. 405-7. Vurgulamalar özgündür.

120 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chiacago, 1988), s. 62.

121 BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/24 Eylül 1892. Bâb-ı Âli Sadaret Dairesi. Bkz., Bölüm 3, Yezidîlerin ihtidası için yürütülen Osmanlı çabaları hakkında. Tüm bu örneklerin sayısı neredeyse sonsuz olarak çoğaltılabilir. Ben, temsil edici bir örnek seçtim.

122 BBA İrade Dahiliye, 68120; 29 Muharrem 1299/21 Aralık 1881. Yanya Vilayeti'nden Sadrazama, no. 24.

123 BBA İrade Dahiliye, 99649; 19 Cemaziyelahir 1309/21 Aralık 1892. Suriye Vilayeti'nden Sadrazama, no. 32.

124 BBA Y.Mtv 53/108; 2 Zilkade 1308/9 Haziran 1891. Tokat Mutasarrıfı Lütfî Bey'den Dahiliye Nezareti'ne, no. 32.

125 BBA Y.A RES 134/71; 20 Zilkade 1323/16 Ocak 1906. Yıldız Hususi Maruzat Defteri, no. 13613.

126 BBA Y.Mtv 59/22; 28 Kanun-ı Sani 1308/10 Şubat 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti. Redhouse Sözlüğü, *sebükmagz*'ın ikinci anlamı olarak "gelgeç gönüllü,

istikrarsız ve kararsız" sözcüklerini de verir.

127 BBA Y.Mtv 43/117; 4 Haziran 1306/17 Haziran 1890. Basra Valisi Esseyid Mehmed bin Yunus'dan Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 52.

128 BBA Y.A HUS 379/8; 27 Cemaziyelahir 1315/24 Ekim 1897, Dahiliye Nezareti no. 2280. Belge, bu tür ciddi sorunların gazetelerden çok, risale şeklinde yayınlanmasını emreden bir iradeye gönderme yapar.

129 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918,* (Berkeley, 1997). s. 144-173.

130 Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 435.

131 BBA Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 24234, Musul Giden 336; 21 Cemaziyelevvel 1311/30 Kasım 1893; BBA İrade Dahiliye; 4 Gurre-i Ramazan 1313/15 Şubat 1896.

132 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 169.

133 Arménouhie Kévonian, *Les Noces Noires de Gulizar*, (Paris, 1993), s. 112.

134 BBA Y.A RES 25/14; 2 Ağustos 1300/15 Ağustos 1884. Bingazi Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

135 BBA Y.Mtv 37/73; 3 Ağustos 1300/16 Ağustos 1888. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye. Bu gibi durumlarda kullanılan *tevahhuş* sözcüğü, Redhouse'da "vahşi bir hayvan gibi ürkekleşmek" olarak tanımlanıyor.

136 BBA Y.Mtav 51/74; 23 Zilkade 1308/1 Temmuz 1891. Umur-ı Askeriyye Komisyonu tarafından, Bingazi'deki düzensiz *Hamidiye* birimlerinin oluşturulmasına ilişkin rapor; BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/24 Eylül 1892; bkz., Bölüm I; BBA Y.Mtv 51/108; 2 Zilkade 1308/9 Haziran 1891, Tokat mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne, no. 159.

137 BBA Y.Mtv 34/39; 22 Kanun-ı Evvel 1305/4 Aralık 1889.

138 BBA 53/108; 26 Zilhicce 1308/2 Ağustos 1891. Sivas Vilayeti Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

139 İrade Hususî 878/123; 17 Muharrem 1310/11 Ağustos 1892; Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti no 678. Söz konusu sorun, 1893 Chicago Dünya Fuarı'na gönderilecek fotoğrafların seçimiyle ilgiliydi.

140 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 129.

141 BBA YEE 31/1950 Mükerrer/45083; 22 Zilkade 1299/5 Ekim 1882. Sadrazam Said Paşa'nın, bütçe sorunlarına, Mısır'daki İngiliz istilâsına ve taşradaki Osmanlı hükümranlığının yasal temeline ilişkin sorunlar hakkındaki raporu.

142 Osman Nuri Paşa'nın Hicaz'daki sorunlar hakkında raporu. BBA YEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885; Kantaraowicz, *The King's Two Bodies*, s. 79.

143 Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 77.

144 Edward Shils, *Tradition*, (Chicago, 1980), s. 198.

145 *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. Cannadine - Price, (Cambridge, 1987), s. 19.

II. Bölüm Notları

1 Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 121, 181, 215.

2 Elie Kedourie, "The Surrender of Medina, January 1919", *Middle Eastern Studies*, c. 13 (1977), s. 130. Kedourie, Osmanlıların kutsal yerlere hasar verebileceği korkusuyla kente saldırmadıklarına ilişkin Lawrence ve İngilizler tarafından anlatılan öykünün, düpedüz gerçek dışı olduğunu gösterir. Arap birlikleri, güçlü Türk

karargâhıyla boy ölçüşebilecek nitelikte değildi ve Fahreddin Paşa'nın, büyük bir saygı duyduğu bu mekânlara zarar vermek gibi bir niyeti yoktu. Bkz., s. 135: "Ortaya çıkan resim, mülkiyet haklarına saygı gösterilen, yiyecek maddelerinin sağlandığı ve moralin sağlam tutulduğu düzgün ve adil bir yönetimdir".

3 Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 192.
4 Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 84.
5 Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 16.
6 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 105. Lewis "reorganizasyon" terimini kullanmakla birlikte ben, hareketin amaçlarının ve sonuçlarının "yeniden düzenleme" terimini haklı çıkardığı kanısındayım.
7 Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams*, 34 (1994), s. 173-203.
8 Lewis, *Emergence*, s. 107, 112, 117, 120.
9 Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 73.
10 *A.g.e.*
11 Carter Vaughn Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica,* LV (1982). Carter Findley, Osmanlı devlet adamlarının "yurtseverliğin gücünü bir miktar anlamalarına" rağmen, "ancak bu gücün 19. yüzyılın dünyasındaki biçimlerine vakıf değildiler" sonucuna varmaktadır. Bu tipik bir neo-oryantalist yanılgıdır.
12 Joan Haslip, *The Sultan. The Life of Abdül Hamid II*, (New York, 1958), s. 124.
13 Thomas Arnold, *The Caliphate*, (London, 1965), s. 129-62.
14 Halil İnalcık, "The Ottoman State and its Ideology", *Süleyman the Magnificent*, ed. H. İnalcık - C. Kafadar, (Chicago - Princeton, Princeton Occasional Papers, 1992), s. 49-72.
15 Arnold, *The Caliphate*, s. 146-7.
16 Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 49.
17 *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, ed. H. İnalcık - D. Quataert, (Cambridge, 1994), s. 20-1.
18 Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, (Princeton, 1986), s. 276.
19 Osmanlı Padişahı'nın Halife olarak konumuna karşı Arap tehtidi konusunda bkz,. U. Haarmann, "Ideology and Alterity: The Arab Image of the Turk", *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), s. 175-96.
20 Anderson, *Imagined Communities*, s. 83-111.
21 Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, 9 (1973), s. 139.
22 India Office Library and Records. Political and Secret Home Correspondence (bundan böyle L/P&S/) 7/27, s. 617. Basra Körfezi Siyasal Danışmanı Yarbay E. C. Ross'tan, Hindistan Hükûmeti Dışişleri Bakanı A. C. Lyall'a, no. 240 Bushire 13 Aralık 1880.
23 Ramsay, "The Intermixture of Races", s. 359-422: "1880'den 1882'ye kadar, Türk toplumunun her kesiminde ülkenin geleceğine yönelik büyük bir ümitsizlik egemen oldu. Türk Devleti'nin sonunun yakın olduğuna ilişkin kehanetler ortalıkta dolaşıyordu." Bu gönderme için Şerif Mardin'e teşekkür borçluyum.
24 Albert Hourani, *A History of Arab Peoples*, (London, 1991), s. 280.
25 Huri İslamoğlu-İnan, "Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, 62 (1993), s. 30.
26 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 18.

27 Bkz., Halil İnalcık, *State and Ideology*, s. 49-72. "Süleyman döneminde Hanefilik (...) tek mezhep olarak (...) ilân edildi." Ayrıca bkz., *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul Millî Eğitim Basımevi, 1983), s. 728. Standart bir başvuru kaynağı olan bu çağdaş basımda bile, bu mezhebe açık bir eğilim olması ilginçtir. "Balkanlardan Japonya'ya kadar" yayılmış Hanefiliğin, Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olduğu açıkça (ve biraz da abartılı bir dille) ifade edilmektedir.

28 Gelgelelim, bizzat Ebu Hanife'nin başlangıçta meşru hükümdarın Kureyş'ten gelmesi gerektiğini söylemiş olduğunu unutmamak gerekir. Hilafetin bu daha pragmatik yorumunun, tarihsel koşulların zorlamasının yanı sıra, Moğollar ve Türkler gibi, çok güçlü hükümdarlara uyarlamak için yapılmış olduğu anlaşılıyor. Bkz., Ann K.S. Lambron, *State and Government in Medieval Islam,* (London, 1985), s. 5, 9, 32, 182.

29 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 280.

30 Snouck Hurgronje, *Mekka In the Latter Part of the 19th Century*, (London, 1931), s. 182-3.

31 BBA YEE 14/1188/126/9, Bağdat; 9 Ramazan 1309/7 Nisan 1892. Süleyman Hüsnü Paşa, imparatorluğun yönetimini gerçekleştiren bürokrat/asker/entelektüelin iyi bir örneğindir. Ünlü bir sürgün olarak, Sultan Abdülaziz'in Mayıs 1876'daki hal'inde oynadığı merkezî rol yüzünden, kuşkucu Abdülhamid tarafından Bağdat'a gönderilmişti. Reform öneren ünlü bir risale olan *Hiss-i İnkılâb*'ın ve ayrıca yirmi kitap ve monografın yazarıdır. Süleyman Hüsnü Paşa hakkında bkz., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1943), s. 360.

32 *A.g.e.*

33 Burada, Süleyman Hüsnü Paşa'nın, "evrenin yaratılışı"ndan Çin hanedanları silsilesine kadar farklı konuları ele alan bir "Dünya Tarihi" (*Tarih-i Âlem*) yazmış olduğuna dikkati çekmekte yarar var. Bkz., Kemal Zülfü Taneri, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri*, (Ankara, 1963).

34 *A.g.e.* Hüseyin Hüsnü Paşa'nın, Hıristiyanlık üzerine olan bölümü yazmasını tavsiye ettiği kişi olan Molla Rahmetullah, Snouck Hurgronje tarafından "Büyük saygınlığa sahip Hıristiyanlık düşmanı Rahmatullah, İngiliz Hindistanı'ndan sürgün edilmiş (Hicaz'da yaşamakta) idi." Bkz., Hurgronje, *Mekka*, s. 173.

35 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 76.

36 Şerif Mardin, "Some Notes on an Early Phase in the Modernisation of Communication in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, 3 (1960-61), s. 257-71.

37 Duguid, "The Politics of Unity", G. P.Gooch - H. Temperley, *British Documents on the Origins of War*, c. V, s. 27 (London, 1938)'den alıntı.

38 Milaslı Durmuşzâde Hafız Mehmed Sadık, Milas'da Ağa Camii müderrisi ve Cami-i Kebir vaizi. *Müvaiz-i Diniye* (İzmir, 1328/1910), s. 38.

39 Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, (İstanbul, 1876). Ayrıca Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, (İstanbul, 1990), s. 7. Mecelle Komisyonu 1869'da işe başladı, ama birçok cildden oluşan eser 1876'ya kadar basılmadı. Bir Arapça tercümesi de yapıldı.

40 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 9.

41 *A.g.e.*, s. 8.

42 *A.g.e.*, s. 10.

43 Messick, *The Calligraphic State*, s. 56. Messick, bu düzenlemenin padişahın otoritesini güçlendireceğine de değinir.

44 BBA İrade Dahiliye 72560; 18 Cemaziyelahir 1301/15 Nisan 1884. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.

45 BBA Y.MTv 183/16; 5 Cemaziyelahir 1316/31 Ekim 1898. Yemen Valisi Hüseyin Hilmi Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kâtipliği'ne, no. 192.
46 Messik, *The Calligraphic State*. s. 50.
47 BBA YEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885.
48 *A.g.b.*, Osmanlı terminolojisinde. Hicaz'ın yerli halkını "uygarlaştırma motifi", resmî yıllıklarda da yer alır. Hicaz vilayeti *salname*'lerinin birinde, bölgenin ve halkının "ilkel durumu" aşağıdaki gibi dile getirilir: "[Osmanlıların gelişinden önce] Mekke halkının zekâsı oldukça kıt olduğu için, Harem-i Şerif, Bab-el-Safad'dan Cebel-i Kâbis'e kadar geyiklerin otlayarak Harem'in çevresinde dolaşabileceği bir dereceye kadar terk ve ihmal edilmişti." Bkz., *Salname-i Vilayet-i Hicaz,* 1309, s. 185.
49 BBA Y.Mtv 37/73; Yemen Valisi Osman Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 1562. Belge tarihsiz olmakla birlikte, 3 Ağustos 1304/16 Ağustos 1888 tarihli bir önceki yazışmaya gönderme yapmaktadır.
50 BAA YEE 14/292/126/8; 7 Teşrin-i evvel 1306/20 Ekim 1890. Yemen'deki görev dönemi hakkında rapor.
51 BBA Y.A RES 16/21; 10 Şaban 1299/27 Haziran 1882; Sedaret makamına.
52 Messick, *The Calligraphic State*, s. 65.
53 BBA Y.A RES 93/38; Maarif Nâzın Zuhdü Paşa'dan Bâb-ı Meşihat'e tezkire.
54 *A.g.e.*
55 *A.g.e.* Ancak bu yasak 1859'dan beri geçerliydi. Snouck Hurgronje, "[Mekke'de] yeni açılmış olan (1885-86) Devlet Matbaası"na gönderme yapar. Bkz., Hurgronje, *Mekka*, s. 165. Hurgronje, Muhammed'in döneminden 1885'e değin "Müslüman Fetihlerinin Evrensel Tarihi" gibi eserlerin devlete ait matbaada basıldığına değinir.
56 *A.g.e.* Ayrıca Şura-yı Devlet tezkiresi; 16 Şaban1314/20 Ocak 1897. "Hatalı" nüshaları bile olsa Kur'an-ı Kerim'in imha edilmesi söz konusu olamayacağından, bunlara ne yapılması gerektiğine ilişkin de yabana atılmayacak ölçüde tartışmalar vardı. Abdülhamid'in hal' fetvasında öne sürülen nedenlerden birinin, onun resmî inanca aykırı metinleri içeren Kur'an'ların yakılmasını emretmesi olduğu söylenir. Padişahı tahtından indirmesine karşın, Jön Türk rejimi Kur'an'ların "gözden geçirilmesi" uygulamasını sürdürdü ve 1909'dan sonra, "Kur'an'ların ve hukuk eserlerinin basımı müfettişliği" kurdu. Bkz., *Meclis-i Vükela Mazbataları*, c. 184, no. 730, ve *First Encyclopedia of Islam*, "Shaikh al-Islam", s. 276-9. Bu uygulama bugün bile sürmektedir. Herhangi bir Kur'an'ın satışa çıkarılmasından önce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın onayının alınması zorunludur; bkz., İştar Tarhanlı, *Müslüman Toplum 'Laik' Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı,* (İstanbul, 1993).
57 BBA Y.Mtv 222/20; 5 Receb 1319/18 Ekim 1901. Maarif Nâzın Zühdü Paşa, no. 26.
58 BBA Y.Mtv 227/139; 19 Mart 1902. Stockholm'deki Osmanlı Sefareti, no. 26.
59 Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, (İstanbul, 1993), s. 242-3. Tevfik, ayrıca yetkililerin *Buhari-i Şerif*, ve Taftazani'nin *Akaid-i Nefise* gibi öteki klasikleri de müsadere ederek, İstanbul külhanlarında yaktıklarını ileri sürüyordu. Buhari'nin sansür edildiğini ve *Sahih-i Buhari* adıyla yeni bir versiyonun basıldığını iddia ediyordu.
60 J. W. Redhouse, *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of 'Caliph'*, (London, 1877), s. 6-7.
61 BBA İrade Meclis-i Mahsusa 4625. 26 Rebiyülevvel 1307/20 Kasım 1889. Bu "dışlayıcı" ton, bizzat "Osmanlı tabiyeti kanunu"nda (19 Ocak 1869) da vardır. Bu kanunun 8. maddesi şöyle der: "Ölen ya da Osmanlı tabiyetinden ayrılan kişinin çocukları, küçük yaşta bile olsalar, babalarıyla aynı tabiyette olarak kabul edilmezler

ve Osmanlı uyruğu olarak görülmeye devam edilirler. (Bununla birlikte) Osmanlı tabiyetine geçmiş olan bir yabancının çocukları, küçük yaşta bile olsalar babalarının tabiyetinde kabul edilmezler ve yabancı olarak görülürler." Bkz., *Düstur* 1. Tertip, s. 16-18. "Fransız Cezayirliler" hakkında bkz., Pierre Bardin, *Algériens et Tunisiens Dans L'Empire Ottoman de 1848 a 1914*, (Paris, 1979), s. 54-78.

62 Gervais Courtellemont, *Mon voyage a la Mecque*, (Paris, 1896), s. 46 ve 58.

63 BBA Y.A RES 15/38; 17 Cemaziyelevvel 1299/6 Nisan 1882. Şura-yı Devlet, no. 2317.

64 BBA YEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885. Osman Nuri Paşa'nın raporu.

66 Courtellemont, *Mon voyage*, s. 151.

67 *A.g.e.*, s. 95.

68 BBA Y.A RES 15/38; Hicaz İdare Meclisi'nden tezkire, 24 Safer 1299/15 Ocak 1882.

69 Bernard Cohn, "Representing Authority in Victorian India", *The Invention of Tradition*, ed. Hobsbawn - Ranger, s. 174.

70 India Office, Siyasal ve Gizli Yazışmalar. L/P&S/30239, c. 52, s. 937. Konsolos Moncirefi'ten Lord Granville'e.

71 *A.ge.*

72 BBA İrade Dahiliye 68044; 15 Rebiyülahir 1299/6 Mart 1882. Bkz., Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman Empire: The Reign of Abdülhamid II 1876-1909", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 345-9.

73 Courtellemont, *Mon voyages*, s. 101. Ebu Muttalib, Mekke Emiri'ydi; bu bakımdan, her ne kadar emirler hatırı sayılır özerkliğe sahip olsalar da, teknik olarak bir Osmanlı memuruydular.

74 Y.A RES 98/38, Şura-yı Devlet tezkiresi; 16 Şaban 1314/20 Ocak 1897.

75 BBA Yıldız Arşivi Hususî Maruzat (Y.A HUS) 295/108, 10 Zilkade 1311/15 Mayıs 1894. Bâb-ı Âli Amedi Kalemi 2968.

76 BBA Y.A HUS 297/25; 12 Zilkade 1311/17 Mayıs 1894, Bâb-ı Âli Amedi Kalemi.

77 BBA Y.A HUS 245/45; 10 Şaban 1308/17 Mart 1891, Bâb-i Âli no. 7. Son dönem Osmanlı ve Fas ilişkileri hakkında bkz., Edmund Burke III, "Le Pan-islamisme et les origines du nationalisme en Afrique du nord, 1890-1918", *Cahiers de l'Unite de l'Anthropologie sociale et culturelle*, Oran Üniversitesi (Cezayir), 1987, s. 21-40.

78 Daha önceki yüzyıllarda Osmanlılar, Fas Sultanları ve Moğollar arasındaki rekabet hakkında bkz., Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, s. 143-8.

79 Yüzyıl ortası Mısır'ına ilişkin yetkin bir çalışma için bkz., Toledano, *Egypt in the Nineteenth Century*.

80 İngiliz kuvvetleri Mısır'ı, Ahmed Urabi Paşa'nın önderliğindeki milliyetçi harekete bir tepki olarak Eylül 1882'de işgal ettiler. Bu tarihten sonra, İngilizler ismen Mısır'daki Osmanlı egemenliğini tanımakla birlikte, ülke aslında "örtülü Protektorat"a ve teknik olarak bir Osmanlı memuru olan yönetimdeki hıdiv bir İngiliz kuklasına dönüştürüldü. Bkz., Selim Deringil, "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82", *Middle Eastern Studies*, c. 24 (1988), s. 3-25. Padişah ile hıdiv arasındaki ilişkiler hakkında bkz., L. Hirszowicz. "The Sultan and the Khedive 1892-1908", *Middle Eastern Studies*, c. 8 (1977), s. 287-311.

81 BBA Y.A HUS 159/80, 6 Zilkade 1295/1 Kasım 1878. Hariciye Nâzırı Safvet Paşa'nın tezkiresi.

82 BBA Y.A HUS 188/101; 17 Cemaziyelevvel 1303/21 Şubat 1886. Sadrazam Kâmil Paşa'dan Mabeyn-i Hümayûn Kitabeti'ne; Snouck Hurgronje de, "yıllık (...) para ve

Mısır'dan gönderilen mısırdan oluşan yıllık armağanlarını durdurduğu takdirde, Türk sultanlığı tüm Müslüman dünyasındaki itibarını kaybedeceğine" işaret ediyordu. Bkz., Hurgronje, *Mekka*, s. 173. Yiyecek ihtiyacını Mısır'dan karşılanmakla birlikte, resmî durum, hıdivin yalnızca padişahın cömertliğini kanalize etmekte olduğu şeklindeydi.

83 BBA YEE 14/292/126/8. Son dönem Osmanlı tarihinde "mechul asker" gibi bir yere sahip olan Osman Nuri Paşa, vilayet yöneticilerinin çok önemli bir örneğidir. Reşid Paşa, Âli Paşa, Fuad Paşa, Midhat Paşa, vb. çarpıcı isimler hakkında çok şey söylenmiş ve yazılmış olmasına karşın, yaşamlarını gittikçe daha çok sızdıran bir tekneyi onarmaya çalışmak gibi nankör bir göreve adamış olan birçokları unutulmuştur. Osman Nuri Paşa, çalışkan valilerin çok iyi bir örneğidir ve görüşleri son dönem Osmanlı dünya görüşünün temsilcisidir.

84 *A.g.e.* Hicaz, özel bir statüye ve hatırı sayılır özerkliğe sahipti; imtiyazlarından biri, halkının askerî hizmet yükümlülüğünden muaf tutulmasıydı.

85 *A.g.e.* Ağaç benzetmesi burada önemlidir. Osmanlı Devleti'nin simgesel temsillerinden biri çınar ağacıydı.

86 *A.g.e.*

87 Fleischer, "Ibn Khaldunism".

88 Bkz., Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, s. 141. "Osmanlı padişahlarının, kendilerini ne erken İslâm tarihindeki rolleriyle meşrulaştırmaları mümkündü, ne de (...) Cengiz Han ya da Timurlenk'in soyundan geldiklerini iddia edebilirlerdi. Dolayısıyla, onların meşruiyeti genel anlamda İslâm ümmetine yaptıkları pratik hizmete dayanıyordu (...) ve hacılara yaptıkları hizmetler özel bir önem taşıyordu."

89 William Ochsenwald, *Religion Society and the State in Arabia. The Hicaz under Ottoman Control 1840-1908* (Colombus-Ohio, 1984).

90 BBA İrade Dahiliye 27; 9 Şaban 1313 /25 Ocak 1896. Hacıların güvenliğini ve rahatını sağlamak üzere İstanbul'dan Hicaz'a gönderilen yıllık elçilik heyetine verilen talimat.

91 *A.g.e.*

92 BBA İrade Hususî 102, 23 Cemaziyelahir 1311/1 Ocak 1894.

93 BBA Y.Mtv 67/51; 21 Safer 1310/14 Eylül 1892. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

94 Hicaz Demiryolu hakkında İngilizcedeki en ayrıntılı yapıtlar şunlardır: Jacob Landau, *The Hijaz Railway*, (Detroit, 1971); William Ochsenwald, *The Hijaz Railroad* (Charlotsville, 1980).

95 Alman mühendisler de kullanılmakla birlikte, biraz arka planda tutuldu. Bkz., Oschenwald, *Hijaz Railroad*, s. 60, 66, 152.

96 Tasarlanan donanmanın ayrıntılı çizimlerini ve planlarını içeren ayrıntılı bir rapor için bkz., BBA İrade Meclis-i Mahsus 5368; 18 Rebiyülevvel 1309/22 Ekim 1891. Bu konunun tartışıldığı Heyet-i Vükelâ toplantısının zabıtları. Ayrıca bkz., Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 65/117; 25 Muharrem 1310/19 Ağustos 1892. Donanma-yı Hümayûn tarafından bildirilmiştir.

97 Feroze Yasamee, "Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft*, c. 4 (1993), s. 20.

98 India Office L/P&S/7/27, s. 613. 27 Kasım 1880 ve 10 Aralık 1880. Kraliçe hazretlerinin Zanzibar Başkonsolosu John Kirk'ten Hindistan Hükumeti Dışişleri Sekreteri A.C. Lyall'a.

99 *A.g.e.* Muscat, 6 Aralık 1880. Muscat'taki siyasal temsilci ve Konsolos Yarbay S. B. Miles'dan, Basra Körfezi Siyasal Danışmanı E. C.Ross'a.

100 *A.g.e.*, s. 617. Bushire 13 Aralık 1880. Basra Körfezi Siyasal Danışmanı Albay E. C. Ross'dan, Hindistan Hükumeti Dışişleri Bakanı A. C. Lyall'a.

101 Osmanlılar, Aden'in işgalini hiçbir zaman tanımadılar ve 20. yüzyılın başında basılan Osmanlı atlasları burayı *Aden Sancağı* olarak göstermeye devam etti.

102 India Office L/P&S/7/28, s. 715. Aden, 4 Ekim 1880. Binbaşı G. R. Goodfellow'dan, Bombay Hükumeti Siyasal Departmanı Başbakanı C. Gonne'a.

103 *A.g.e.* Aden, 14 Şubat 1881. Aden Komutanlığı, Tümgeneral F. A. E. Loch'dan, Hindistan Hükumetine.

104 *A.g.e.* Danışman, Ali Mukbil'in bu dilekçelerin baskıyla elde edilmiş olduğunu eklemekte gecikmiyordu.

105 *A.g.e.* L/P&S/7/27, s. 628. Simla, 2 Şubat 1881. Hindistan Hükumeti'nden Londra'da Hindistan Bakanı'na mektup.

106 BBA Y.A HUS 209-15, 5 Rebiyülahir 1305/21 Aralık 1887. Kâmil Paşa'dan Padişah'a. "Arab hükumeti" (*hükûmet-i Arabiyye*) Arapların –Arap milliyetçiliği gibi– her türlü nahoş etkinliği hakkındaki kullanılan klişe idi. Erken dönem Arap milliyetçiliğine, özellikle de Urabi hareketine karşı Osmanlı tepkileri için bkz., Deringil, "The Ottoman Response", s. 6-24.

107 BBA Y.A HUS 209/15. Kâmil Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

108 BBA Y.A HUS 214/46. Kâmil Paşa'dan Mabeyn Başkitabeti'ne. 21 Ramazan 1305/1 Haziran 1888.

109 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 112. Durum, daha çok birkaçıyla işbirliği yapıp, diğerleri kendi başlarının çaresine bakmaya bırakılmışa benzemektedir. Irak'taki medreselerin acınılası durumunu aktaran sayısız dilekçeler, bu yorumu haklı çıkarıyor.

110 Bu türün bir örneği olarak bkz., Mehmed Sadık, Milas Müftüsü, *Alem-i İslâm'da Cihad-ı Ekber*. Böylesine köklü bir meselede, bir küçük kasaba müftüsünün fiilen dinsel risaleler yayınlaması olgusu, başlı başına alt düzey ulema arasında bu yeni militanlığın bir göstergesini oluşturur.

111 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*, (İstanbul, 1989), s. 221. Bu yapıt, son derece önemli, bu meseleye ışık tutan kapsamlı bir araştırmadır.

112 *A.g.e.*, s. 222-3.

113 BBA Y.A HUS 203/69. Bâb-ı Âli; 29 Ramazan 1304/21 Haziran 1887. Sadrazam Kâmil Paşa'dan, Mabeyn Başkitabeti'ne. Gelgelelim, bir önlem olarak, müritlerinin infialini kışkırtmasından kaçınılmak üzere İstanbul üzerinden yolculuk etmesine karar verilmişti.

114 BBA YEE 14/2065/74/30; 18 Teşrin-i sani 1306/1 Aralık 1890. Yaver-i Hümayûn Süvari Binbaşısı Mehmed Bey'in raporu. Bu referansı, Butrus Abu-Manneh'e borçluyum.

115 *A.g.e.* Gümüşhanevî'nin çeşitli etkinlikleri hakkında bkz., Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziya'üddin El-Gümüşhanevî and the Ziya'l-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, ed. Frederick De Jong, (Utrecht, 1992), s. 104-17. Bu olay, Raymond Lifchez, *The Dervish Lodge*, (Berkeley, 1992), s. 223'de de tartışılır.

116 Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyaüddin", s. 113.

117 *A.g.e.*

118 BBA Y.A HUS 263/6; 1 Muharrem 1310-26 Temmuz 1892. Bâb-ı Âli'den Yıldız Sarayı'na. Yaver-i Hümayûn Cevad Paşa'nın raporu.

119 *A.g.e.*

120 Önceki padişahlar da, tarikatların popüler enerjisinden yararlanmak için çaba

göstermişlerdi. 1826'da Yeniçerileri ortadan kaldırmakla ünlenen Sultan II. Mahmud, Evkaf-ı Hümayûn Nezaretini kurarak tekke şeyhlerinin atanmalarını merkezîleştirmeye çalışmıştı. Tanzimat da bu süreci devam ettirdi. Bkz., Gündüz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 197. "Bu önlemler aslında geleneklerimize karşı olmakla birlikte, her şeyde merkeziyetçilik eğilimi gösteren devletin başka bir seçeneği yoktu."

121 Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Ebulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, c. 15 (1979), s. 138.

122 *A.g.m.*, s. 136-9. Ahmad Es'ad'ın bu bağlamda oynadığı rol hakkında bkz., Deringil, "Ottoman Response".

123 Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Ebulhuda", s. 140-1.

124 BBA YEE, Kâmil Paşa Evrakı'na Ek. (KPE) 86-9/880. Gelgelelim, burada Kâmil Paşa'nın Ebulhuda'nın hayranlarından olmadığının da belirtilmesi gerekiyor.

125 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford, 1971), s. 126.

126 Haslip, *The Sultan*, s. 246.

127 H. Anthony Salmoné, "The Real Rulers of Turkey", *The Nineteenth Century*, c. 37 (Mayıs 1895), s. 719-33. Arşivlerden ortaya çıkan kanıtlar ışığında, Abdülhamid'in kendi emri altındaki adamlar tarafından korkutulabilmesi pek de olası görünmüyor.

128 Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 127.

129 Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, s. 79. Daha çok erken yüzyıllardan itibaren, Osmanlı seçkinleri, çok belirgin bir öz-imge oluşturmuşlardı. Bkz., Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, özelliklc s. 410 ve 261-72.

130 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 80.

131 BBA YEE 14/1188/126/9. Ayrıca bkz., Bölüm 3.

132 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 32 ve 253, 17 Ekim 1889 tarihli *Bitlis Gazette*'den alıntı: "Bu kaza açısından, Padişahın desteği altında (...) düzenin kurulması, ve uygarlığın (...) yerleştirilebileceği umulmakla birlikte, hali hazırdaki koşulları, tümüyle böyle bir düzen ve uygarlıktan yoksundur." Osmanlı vilayetlerinde bilimin süzgeçten geçirilmesi ve "popülerleştirilmesi"ne ilişkin bkz., *a.g.e.*, s. 76.

133 Ahmet Yaşar Ocak, "Abdülhamid Dönemi İslâmcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslâmına Genel bir Bakış", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Bildiriler*, (İstanbul, 1994), s. 123. Vurgu özgündür.

134 Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 204.

135 Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen*, (Stanford, 1976).

III. Bölüm Notları

1 Bu düstur hakkında bkz., Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 29. "Müslüman toplumsal ve siyasal yaşamının temel kuralı, genellikle 'iyiliğe katılıp kötüyü kovmak' şeklinde formüle edilen, dolayısıyla, yöneten ve yönetilenin ortak sorumluluğunu oluşturan kuraldı." Lewis, bu alıntıyı Kur'an'dan yapmaktadır (III, 104, 110, 114; VII, 157; IX, 67, 71, 112; XXII, 41; XXXL, 17; Lewis'in s. 129, n. 8'inde gösterildiği üzere). Aynı ilke hakkında bkz., Lamborn, *State and Government*, s. 37, 42, 36, 105, 145.

2 John Guest, *The Yezidis: A Study in Survival*, (London-New York, 1987), s. 132-3.

3 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki heretik inançlar hakkında bkz., Ahmet Yaşar Ocak,

"Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiki: Şeyh Muhyiddin Karamani", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (İstanbul, 1991), s. 473-84. Ayrıca, aynı yazarın, "Les reactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *zendeqa ve ilhad* (Hérésie et Atheisme au XVI siècle)", *Turcica*, 21-3 (1991), s. 71-82. Aynı yazarın, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Zındıklar ve Mülhidler,* adlı bu konudaki eseri ne yazık ki bu bölümü yazdıktan sonra yayımlandı.

4 Weber, *Peasants into Frenchmen*.

5 Bu taktiklerin, dönemin diğer imparatorluk sistemlerinde kullanılan yöntemlere son derece benzer olması ilginç bir noktadır; bkz., Gyanendra Pandey, "Encounters and Calamities: The History of North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha - Gayatri Chakravorty Spivak, (Oxford, 1988), s. 106-7. Pandey, Raj memurlarının gözünde yerel bir "ayaklanma"nın 1893-94'de, kente [Mubarakpur] birkaç aylığına konuşlandırılan bir "*tecziye polisi*" yoluyla nasıl bastırıldığının öyküsünü verir. Vurgu bana aittir.

6 Guest, *The Yezidis*. Bu, günümüzde bile Doğu Anadolu, Kuzey Irak ile eski Sovyetler Birliği topraklarında yaşayan bu halk üzerinde bugüne dek yapılan en iyi araştırmadır. Yezidî dini hakkında bilgi için bkz., Isya Joseph, *Devil Worship. The Sacred Books and Traditions of Yezidis*, (London, 1919), yeni. bs., Health Research Institute, California (1972). Kendileri Şeytan'a taptıklarını şiddetle inkâr etmelerine karşın, bu etiketin üzerlerine yapışıp kaldığı görülüyor. Günümüz Türk tarihçilerinin, Yezidîlerin İslâmdan saptıklarına ilişkin Osmanlı çizgisine sadık kalmış olmaları ilginç bir noktadır. Bkz., Mehmet Aydın, "Yezidîler ve İnanç Esasları", *Belleten*, c. 52 (1988), özellikle s. 33. "Son araştırmalara göre, Yezidîlik İslâmın heretik bir dalıdır. Başka bir deyişle, sapkın bir mezheptir."

7 Guest, *The Yezidis*, s. 126.

8 Hamidiye Alayları hakkında bkz., Selim Deringil, "Ottoman to Turk, Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire", konferans bildirisi: "Majority-Minority Discourse. Problematizing Multiculturalism", East-West Center, Honolulu, Hawaii, 11-13 Ağustos 1994.

9 BBA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 50/21; 5 Mayıs 1307/18 Mayıs 1891. Binbaşı Abdülkadir'den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

10 *A.g.b.* On reisin adı veriliyor.

11 BBA Y.Mtv 51/61; 19 Mayıs 1307/31 Mayıs 1891. Binbaşı Abdülkadir'den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

12 BBA Y.Mtv 53/6, 11 Zilkade 1308/18 Haziran 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, Mabeyn-i Hümayûn Başkâtibi Süreyya Paşa. Bu yazışmadan bir ay sonraki bir raporda en belalı elebaşının Şeyhan miri, Mir Mirza olduğu yazılıyor ve bunun "sürgün edilmemesi halinde, bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin (tashih-i akaid) asla mümkün olmadığı" anlatılıyordu.

13 BBA Y.Mtv 51/61, 18 Zilkade 1308/25 Haziran 1891. Yaver-i Hümayûn Müşir Şakir Paşa'dan tezkire.

14 *A.g.b.*

15 BBA Y.Mtv 61/18, 19 Mart 1308/28 Mart 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti. Dördüncü Ordu Kumandanı Müşir Mehmed Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na şifreli telgraf.

16 BBA İrade Dahiliye 97775; 9 Rebiyüleüvvel 1309/13 Ekim 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 818.

17 Guest, *The Yezidis*, s. 129.
18 *A.g.e.*, s. 130.
19 BBA İrade Dahiliye 53; 7 Ağustos 1307/20 Ağustos 1892. Ömer Vehbi Paşadan Bâb-ı Âli'ye telgraf.
20 BBA İrade Dahiliye 53; 8 Ağustos 1307/21 Ağustos 1892. Ömer Vehbi Paşadan Bâb-ı Âli'ye telgraf. Belge, 11 köyün adını ve okullar için gereken para miktarını gösteren bir liste içermektedir. Yekûn 229,930 kuruştur. "Şebekli"nin tam olarak kim olduğu açık değildir. Şafiî mezhebinden Müslümanlar olduğuna dair bir iddia vardır. Bununla birlikte, bunların bir çeşit Şiî olduklarını ileri sürenler de vardır. Bkz., Harry Charles Luke (bir dönemin Kudüs vali yardımcısı), *Mosul and its Minorities*, (London, 1925), s. 14-15. "[Musul'da] pek bilinmeyen tarımla uğraşan bir kabile olan Şebekleri görebilirsiniz; bunların Kürt Şiîlerinin bir grubu olması mümkündür, ama garip bir diyalektleri vardır, hiç camileri bulunmaz ve komşuları onların büyük Moğol istilâlarının, Hülagû ya da Timurlenk'in bir yadigârı olduklarına inanırlar."
21 *A.g.e.* Laliş'deki Yezidî tapınağı, Yezidî dininin 11. yüzyılda yaşayan peygamberi Şeyh Adi b. Musafir'in türbesiydi. O ve türbesi hakkında bkz., Guest, *The Yezidis*, s. 15-27.
22 BBA İrade Dahiliye 53; 27 Muharrem 1310/21 Ağustos 1892. Musul Vilayeti Vilayet Meslisi'nden Bâb-ı Âli'ye. Meclis de Şebekli'ye "Musul'un güneyindeki bir bölgede yaşayan heretik bir mezhep" olarak gönderme yapar.'
23 BBA Meclis-i Vükela Mazbataları (M.V) 71/10; 2 Safer 1310/26 Ağustos 1892. Söz konusu şeyhler Mirza Bey, Ali Bey, Hamza Bey ve Hüseyin Bey idi.
24 BBA İrade Dahiliye 53; 31 Ağustos 1308/13 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.
25 BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/24 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa ve Vali Osman Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye. Burada sözü edilenler, kutsal yadigârları, yani *Melek Tavus* adı verilen bronzdan tavus heykelini taşıyarak bağış toplayan Yezidî *kaval*'lardır. Ömer Vehbi Paşa'nın, büyük miktarların toplandığına ilişkin iddiaları, tümüyle temelsiz değildi. Bir Yezidî *köçek*, ya da medyum, Fransız konsolosluk kaynaklarına göre, bağış olarak 9000 pound değerinde bir para toplamış ve kendisine bir şato yaptırmıştı. Bkz., Guest, *The Yezidis*, s. 28-41, 134.
26 Guest, *The Yezidis*, s. 130.
27 BBA İrade Dahiliye 56; 12 Eylül 1308/25 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa ve Vali Osman Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.
28 BBA İrade Dahiliye 56; 14 Rebiyülevvel 1310/6 Ekim 1892. Bâb-ı Âli no. 744. İrade-i Hümayûn 18 Rebiyülevvel 1310/11 Ekim 1892 tarihinde çıkarılmıştı.
29 BBA Meclis-i Vükela Mazbataları (M.V) 71/37; 24 Safer 1310/17 Eylül 1892. Musul Vilayeti'nden gelen telgrafın tartışıldığı Osmanlı Meclis-i Vükela zabıtları.
30 *A.g.e.*
31 BBA Y.Mtv 68/90; 28 Eylül 1308/11 Ekim 1892. Musul Valisi Osman Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.
32 Guest, *The Yezidis*, s. 130-1. Guest, sivil valinin haberdar edilmediğini söylese de, Osmanlı belgeleri tersini işaret etmektedir.
33 *A.g.e*, s. 133.
34 BBA Y.A HUS 283/27; 13 Teşrin-i evvel 1309/26 Ekim 1893. Musul Valisi Aziz Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.
35 BBA Y.A HUS 283/55; 22 Rebiyülahir 1311/2 Kasım 1893. Bâb-ı Âli Amedi Kalemi, no. 1394. Sadrazam Cevad Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

36 BBA Y.A HUS 283/55; 19 Teşrin-i evvel 1309/1 Aralık 1893. Musul Valisi Aziz Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.
37 BBA BEO 25835, Musul Giden 336; 3 Receb 1311/10 Ocak 1894. Bâb-ı Âli hususî Meclis-i Vükela oturumu.
38 BBA Y.Mtv 71/25; 4 Cemaziyelevvel 1310/24 Kasım 1892. Yaver-i Hümayûn İbrahim Derviş bin İbrahim ve Şakir Paşa.
39 BBA Y.Mtv 71/53; 8 Cemaziyelevvel 1310/28 Kasım 1892. Erkan-ı Harbiyye Dairesi.
40 BBA Y.Mtv 74/33; 12 Kânun-ı sani 1308/25 Ocak 1893. Yaver-i Hümayûn Derviş.
41 BBA Y.Mtv 74/91; 24 Kânun-ı sani 1308/6 Şubat 1893. Ferik Şakir, Ferik Sadık, Mirliva Kâmil, Yaveran-ı Hazret-i Şehriyari Derviş.
42 BBA İrade Hususî 22; 6 Safer 1311/19 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 865.
43 BBA BEO 24234, Musul Giden; 27 Cemaziyelevvel 1311/6 Aralık 1893.
44 BBA M.V 184/733; 27 Safer 1332/25 Ocak 1914. I. Dünya Savaşı sırasındaki Ermeni katliamları sırasında da, Yezidîlerin baş düşmanlarını korudukları ileri sürülmüştür. Bkz., Luke, *The Yezidis*, s. 25. "Yezidiler. Ermeni katliamları sırasında Deyr-i Zor'dan sürüne sürüne Cebel Sincar'a gelen yüzlerce Ermeni mülteciye barınak verdiler ve Türklerin ikna çabaları ve tehditlerine karşın onları teslim etmeyi inatla reddettiler."
45 BBA YEE 11/1554/120/5; 1 Ramazan 1300/6 Temmuz 1883. Yıldız Sarayı'ndan Bâb-ı Meşihat'e.
46 BBA Y.Mtv 65/33; 9 Muharrem 1310/3 Ağustos 1892. Bâb-ı Meşihat, Şeyhülislâm Cemaleddin: Redhouse'un *Turkish and English Lexicon*'u, "*da'i*" sözcüğünü şöyle tanılar: i) Çağıran ya da davet eden, niyaz eden. ii) insanları dine çağıran kişi; ayrıca acemilerin eğitimini başlatan kişi, bir misyoner. iii) Ulema mensupları, bu terimi kendilerini adlandırmak için kullanır.
47 BBA Y.Mtv 231/79; 14 Rebiyülevvel 1320/1 Temmuz 1902. Şeyhülislâm Mustafa Celaleddin'den Mabeyn Başkitabeti'ne.
48 BBA MV 96/1, 96/2; 12 Safer 1302/1 Aralık 1884.
49 *A.g.e.*
50 Zaidi mezhebi hakkında bkz., Lamborn, *State and Government*, s. 28-34. Messick, *The Calligraphic State*, s. 27, 114, 129.
52 BBA Y.Mtv 195/34; 6 Cemaziyelahir 1317/12 Ekim 1899. Yemen Vilayeti'nden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 205. Yemen Valisi Hüseyin Hilmi Paşa.
53 BBA Y.Mtv 92/127; 7 Temmuz 1315/20 Temmuz 1899. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.
54 Eugene Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire. Transjordan 1850-1921,* (Cambridge 1999), s. 197-200.
55 BBA Y.Mtv 189/165; 27 Zilhicce 1316/8 Mayıs 1899. Bâb-ı Fetva, Daire-i Meşihat. Şeyhülislâm Mehmed Cemaleddin. Ankara'ya gönderilecek hocaların adları, her ikisi de İstanbul ulemasından "iyi hal ve yetenekleriyle tanınan" Süleymaniye Camii'nden İshak Efendi ile, Bayezid Camii'nden Abdülhalim Efendi olarak belirtilmekteydi. Ayrıca aynı şekilde Ege Adaları Vilayetine (*Cezayir-i Bahr-i Sefid*) de vaizler gönderilmiş olduğu ifade edilmekteydi.
56 Suny, *Looking Towards Ararat*, s. 103-6.
57 Şakir Paşa, uzun bir devlet hizmeti tarihine sahip bir ailenin çocuğu olarak 1838'de İstanbul'da doğdu. 1856'da Mekteb-i Harbiye'den mezun olarak, Tuna Vilayeti

(Bulgaristan) Mülteci Komisyonu'nda hizmet etti. 1870'lerin başında, Bağdat mutasarrıfı olarak görev yaptı. 1878 savaşı afetinden temiz bir sicille çıkabilen birkaç askerden biri oldu. Mayıs 1878'de St.Petersburg sefirliğine atandı. 1889-90'da, Girit valisi olarak hizmet etti. Dikkate değer kariyerinin bir sonucu olarak, Temmuz 1890'da Sultan Abdülhamid'in baş yaverliğine (*Yaver-i Ekrem*) getirildi. Ermeni sorununa olan ilgisi ve Rusya'daki Ermeni etkinliklerine ilişkin bilgisi, onun *vilayat-ı şâhâne müfettiş-i umumiliği*'ne atanmasına neden oldu. Şakir Paşa akıcı bir Fransızca ve Rusçanın yanı sıra, biraz da Arapça konuşurdu. Bkz., Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa*, (İstanbul, 1993), s. 17-29.

58 BBA YEE/A/24-X/24/132; 3 Kânun–ı sani 1314/16 Ocak 1898, Trabzon Vilayeti'nden Amasya'daki Umum Müfettişe.

59 *A.g.b.* Trabzon Vilayeti'nden Amasya'ya. 23 Zilhicce 1316/4 Mayıs 1899. Gizli, no. 346. Belgede tekrarlanan uyarı ve araştırmalara göndermeler vardır.

60 Anthony A. M. Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos, Variorum reprints*, (London, 1980), s. 268-72. Bu referansı Dr. Gün Kut'a borçluyum.

61 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, (Oxford, 1929), c. 2, s. 469-70.

62 BBA YEE A/24-X/24/132, Şakir Paşa'dan Ankara Vilayeti'ne; 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897, no. 337.

63 Bryer, *The Empire of Trebizond*, s. 48: Çünkü Hıristiyan olarak vergiden muaftılar, 1890'lara değin de Müslüman olarak askerî hizmetten uzak kalmışlardı. Örtülü Hıristiyanlar bu nedenle Osmanlı bakış açısından, hiç mevcut olmayan bir halktan başka bir şey değildi.

64 BBA YEE A-24/X/24/132, Şakir Paşa'dan Ankara Vilayeti'ne. Ağustos 1897, no. 337.

65 *A.g.b.*

66 *A.g.b.* Yozgat Mutasarrıfı Ahmed Edib'den Müfettiş-i Umumi Şakir Paşa'ya. Şifre no. 9476.

67 BBA YEE 31/76-45/76/81; 6 Şaban 1316/20 Aralık 1898. Vilayat-ı şâhâne müfettişinden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 768.

68 *A.g.b.* Pomaklar, İslâmı benimseyen ve dinsel coşkularıyla tanınan Slav halklardı.

69 *A.g.b.*

70 BBA Y.Mtv 230/96; 27 Nisan 1318/10 Mayıs 1902. Şifreli telgraf, no. 80, Ankara Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

71 *A.g.b.* 18 Safer 1320/27 Mayıs 1902. Ankara Valisi Mehmed Cevad Bey'den Mabeyn Başkitabeti'ne. Ankara Vilayeti, tel. No. 177.

72 R. Janin, "Musulmans Malgré Eux, Les Stavriotes", *Echos d'Orient*, c. XV (1912), s. 495-505. Bu referansı Dr. Gün Kut'a borçluyum.

73 BBA Ayniyat Defteri (AD) 1422, s. 115; 23 Rebiyülevvel 1307/17 Kasım 1889. Bâb-ı Âli'den Seraskerlik makamına.

74 BBA MV 68/44; 26 Ramazan 1309/24 Nisan 1892. Dönmeler, 1676'da Shabbatai Tzvi (Sabetay Sevi) önderliğinde İslâmı benimseyen Yahudilerdi. *Avdeti* terimi, resmî belgelerde dönme karşılığı olarak kullanılıyordu. Selanikli dönmeler hakkında bkz., Stanford Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, (London, 1991), s. 177-9.

75 *A.g.b.* Shaw da, dönmelerin "gerçek Müslümanlar" ve Yahudilerle evlenmelerinin yasak olduğuna değinir. Bkz., *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 177.

76 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 149.

77 BBA Y.Mtv 65/68; 17 Muharrem 1310/11 Ağustos 1892. Hazine-i Hassa-i Şâhâne.
78 BBA Ayniyat Defteri, no. 1423; 19 Mayıs 1307/1 Haziran 1891, s. 172.
79 Kızılbaşlar hakkında bkz., Altan Gökalp, *Tetes Rouges et Bouches Noiers. Une confederie tribale de l'ouest Anatolien*, (Paris, 1980).
80 BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 181; 23 Kânun-ı evvel 1305/4 Ocak 1890. Bâb-ı Âli'den, Maarif Nezareti'ne.
81 BBA Y.Mtv 53/108; 2 Zilkade 1308/9 Haziran 1891. Tokat Mutasarrıfı'ndan Dahiliye Nezareti'ne, no. 159. Bu talimatların genel içeriği, bölgedeki Hıristiyan misyonerlere gönderilen talimatları hatırlatır.
82 BBA Y.Mtv 53/108; 26 Zilhicce 1308/2 Ağustos 1891. Burada ilginç bir karışıklık olmuş gibi görünüyor. Memduh Paşa, Kızılbaşların, Yezidîlerin kutsal figürü ve Şeytan'ın unvanlarından biri olan, bu yüzden Yezidîlere "Şeytana Tapanlar" şöhretini kazandırmış olan *Melek Tavus*'a taptıklarını ifade etmekteydi. Memduh Paşa bu iki grubu karıştırmışa benziyor. Bkz., Guest, *The Yezidis.*
83 *A.g.e.* Kızılbaşların Osmanlı silahlı kuvvetleri saflarına alınması, 17. yüzyıldan beri sorun yaratan bir konuydu, bkz., Gökalp, *Tetes Rouges*, s. 229.
84 Hasluck, *Christianity and Islam*, c. 2, s. 445.
85 BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 35; 18 Muharrem 1307/14 Eylül 1889. Maarif Nezareti'ne irade. Ayrıca bkz., *Ana Brittanica.* s. 624: Nuseyrîler, Hazret-i Ali'nin peygamberliğine inanır, bu nedenle Şiî olarak kabul edilirlerdi.
86 BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 57; 16 Receb 1307/8 Mart 1890.
87 BBA İrade Meclis-i Mahsus 4867; 13 Haziran 1306/26 Haziran 1891. Lazkiye Mutasarrıfı Muhammed Hassa'dan Bâb-ı Âli'ye.
88 *A.g.b.*
89 *A.g.b.*
90 Osmanlı Devleti ile misyonerler arasındaki mücadele hakkında bkz., A. L. Tibawi, *American Interests in Syria*, (Oxford, 1966), özellikle s. 262-3.
91 BBA YEE 31/76-45/76/81; 6 Şaban 1316/20 Aralık 1898. Vilâyât-ı Şâhâne Müfettiş-i Umumisi'nden Yıldız Sarayı'na, no. 768.
92 *A.g.b.*
93 BBA İrade Maarif 1; 7 Safer1314/18 Temmuz 1896.
94 Hasluck, *Christianity and Islam*, s. 469.
95 BBA Yıldız Resmî Maruzat (Y.A HUS) 5/38; 14 Rebiyülevvel 1297/25 Şubat 1880. Sadrazam Said Paşa'dan Padişah'a. Hıristiyanlar daima topçu ya da donanma gibi özel birliklerde hizmet ediyorlardı.
96 *A.g.e.*
97 R. M. Ramsay, *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings,* (London, 1897), s. 163.
98 BBA Dahiliye Nezareti, Hukuk Müşavirliği, (bundan böyle DH-HMŞ) 13/47; 23 Haziran 1320/6 Temmuz 1904. Genel no. 244. Dosya no. 62570. Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği belgeleri kataloğunda, "İhtida" başlığı altında ayrı bir bölüm yer alır.
99 Bkz., Seyit Solak, *1571'den Günümüze Kıbrıs Türk Yönetimleri,* (Lefkoşa, 1989), s. 107. Solak, 1658-1662 yıllarında Larnaka'da müftülük yapan Ahmed bin Mehmed Emin Hoca hatıratından alıntı yapmaktadır. Bkz., *Ahmed bin Mehmed Emin Hoca Hatıratı,* (Larnaka, 1672), s. 63, Solak'da aktarıldığı şekilde. Osmanlı yetkilileri ile Rum Patrikliği arasındaki ihtilaf, Kıbrıs'ta özellikle ateşlenmişti. Kıbrıs kaynakları, "Osmanlı iktidarı adada güçlendikçe, birçok genç Rum İslâma katılmayı istemeye

başladı. Rahibin görevi, hiçbir zorlamanın varolmadığını ve muhtedinin reşid olduğunu belirlemekti. Gelgelelim, müteakiben daima muhtedinin reşid olmadığını ve ihtida etmek istemediğini iddia etmenin bir yolunu buluyorlardı." Bkz., Ali Nesim, *Kıbrıslı Türklerin Kimliği*, (Lefkoşa, 1990), s. 40. Bu referanslar için Başar Özal'a teşekkür ediyorum.

100 DH-HMŞ 13/47.

101 *A.g.b.*

102 BBA DH-HMŞ 13/46; 8 Rebiyülahir 1312/9 Ekim 1903. Bâb-ı Âli. Dahiliye Nezareti, no. 110.

103 *A.g.b.*

104 BBA DH-HMŞ 13/47; 30 Teşrin-i sani 1327/12 Kasım 1911. Dahiliye Nezareti'nin muhtedilerin yaşının saptanmasına ilişkin genel talimatı, no. 503. Dosya 3.

105 BBA DH-HMŞ 13/49; 25 Mayıs 1329/7 Haziran 1913. Dahiliye Nezareti, no. 79107; DH-HMŞ 13/50, 3 Ağustos 1329/16 Ağustos 1913.

106 BBA Y.A HUS 352/1; 18 Şubat 1311/3 Mart 1895. Bâb-ı Âli. Sadaret Dairesi. Halep Evkaf Dairesi muhasebecisi Ali Rıza, Halep mahkemesi reisi Mustafa, İngiltere'nin özel temsilcisi Fitzmaurice tarafından hazırlanan rapor.

107 *A.g.b.* "*18 Şubat 1311. Bazısının eski dinlerine dönmek fikri evza'larından istidlal olunuyor.*" Belgeye zaten tarih konulmuşken, bu ibareye de tarih konulmuş olması, komisyonun Osmanlı üyelerinden birinin Ermenilerin eski dinlerine geri döneceklerini tahmin etmiş olarak kayda geçmek istediğini düşündürüyor.

108 BBA Gurre-i Zilhicce 1313/14 Mayıs 1896. Sadrazam Rifat Paşa.

109 BBA Y.A HUS 352/60, 15 Mayıs 1312/28 Mayıs 1896. Bâb-ı Âli Sadaret makamı. Halep Vilayeti Valisi Rauf Paşa'dan şifreli telgraf.

110 *A.g.b.*

111 *A.g.b.*

112 *A.g.b.* Bu, kuşkusuz, valinin önerilerinin İstanbul'da kabul edildiği, ya da merkezin onunla görüş birliği içinde olduğu anlamına gelmez. Fakat, vali hareket alanının sınırlarını çok iyi biliyor olmalıdır.

113 BBA Y.A HUS 355/38; 3 Temmuz 1312/13 Temmuz 1896. Bâb-ı Âli. Sadaret Dairesi. Halep Vilayeti'nden şifreli telgraf. Vali Rauf.

114 BBA Y.A HUS 352/4; 29 Zilkade 1313/12 Mayıs 1896. Bâb-ı Âli Amedi Kalemi, no. 893. Hariciye Nâzın Tevfik Paşa.

115 BBA Y.A HUS 352/133; 9 Mayıs 1897. Bâb-ı Âli. Londra sefaretinin 9 Mayıs 1897 tarihli şifreli telgarı, no. 383.

116 BBA Y.Mtv 50/57; 17 Mayıs 1307/30 Mayıs 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti. Ankara Vilayeti'nden şifreli. En küçük kışkırtmanın, cemaatler arası şiddetle sonuçlanabileceği bir dönem olduğundan, zaptiye memurunun tereddüdü önemli bir noktadır.

117 Erivan'daki Madenataran Elyazmaları Arşivi. Bu mektup dizileri "Kutsal İstanbul Patrikliğine gönderilen mektupların nüshaları" başlığını taşıyor. Bu. 159 numaralı mektup. "Saygıdeğer Kutsal Peder, Konstantinopolis Patriki ve Ulusal Siyasal Konsey'in Saygıdeğer Üyeleri"ne hitaben yazılmış. Krikor Vartabet Aghvanyan imzasını taşıyor. Bu referansı ve çevirisini, bu bilgiyi benimle paylaşma nezaketini gösteren Ara Sarrafyan'a borçluyum. Kendisi, "*Dajig*"in Ermenilerce "Müslümanlar"a verilen bir isim olduğunu belirtti.

118 BBA Y.Mtv 33/88; 15 Şevval 1305/25 Haziran 1888. No. 2411-111. Yaver-i Hazret-i Padişahî İbrahim Edhem Paşa'dan Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa'ya.

119 Arménouhie Kévonian, *Les noces noires de Gulizar*, (Paris, 1993). Présentations historiques de Anahide Ter Minassian et Kéram Kévonian. Bu eseri dikkatime getiren Prof. Ter Minassian'a teşekkür etmek isterim.
120 BBA Y.Ttv 54/12; 18 Muharrem 1308/3 Eylül 1890. Sivas Valisi Mehmed Memduh Bey'den Seryaver-i Hazret-i Padişahî Derviş Paşa'ya.
121 BBA Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 149343; 6 Zilkade 1320/4 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.
122 BBA BEO 149934; 9 Zilkade 1320-14 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.
123 BBA BEO 149900; 16 Zilkade 1320/14 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.
124 BBA İrade Dahiliye 97963; 30 Rebiyülevvel 1209/3 Kasım 1891. Yıldız Sarayı Mabyen Başkitabeti.
125 BBA YEE/31/76-45/76/81.
126 BBA İrade Hususi 123; 3 Rebiyülahir 1315/1 Ağustos 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 3659.
127 BBA YEE A/24/X/24/132; 28 Kânun-ı evvel 1314/11 Ocak 1898. Saray Kâtibi Mehmed Kâmil Bey'den Ahmed Şakir Paşa'ya deşifre edilmiş şifreli telgraf.

IV. Bölüm Notları

1 Smith, *The Etnic Origin of Nations*, s. 142.
2 Hobsbawm, "Mass Producing Traditions", *The Invention of Tradition*, s. 282; *Nations and Nationalism*, s. 110.
3 Abdülhamid dönemi eğitim siyasası üzerine başvuru kitabı hâlâ şudur: Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, (İstanbul, 1980). Elinizdeki kitap, Abdülhamid dönemi eğitim siyasaları üzerine doktorasını tamamlamak üzere olan Akşin Somel'le yapılan sohbetlerden büyük ölçüde yararlanmıştır. Somel'in tezi, öncü bir araştırma olarak değerlendirilebilir.
4 Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 72-3.
5 Anderson, *Imagined Communities*, s. 83.
6 Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa*, s. 184-5.
7 BBA Y.Mtv 25/52; 6 Cemaziyelahir 1304/2 Mart 1887. Bâb-ı Fetva Encümen-i Maarif, Şeyhülislâm Ahmed Es'ad El-Uryanî.
8 *A.g.b.* Osmanlı okullarının dereceleri üzerine bkz., Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi.*
9 *A.g.e.* BBA Y.Mtve 25/52.
10 *A.g.b.*
11 *A.g.b.* Galatasaray Lisesi müdürü Ahmed Recai Efendi'nin ilişik tezkiresi. Hem Ahmed Es'ad'ın, hem de Recai'nin tezkirelerinin önceri düzeyinde olduğuna, bununla birlikte her ikisinin de muhtemelen, Abdülhamid'in muhafazakârlığını etkileyeceğini ümit ettikleri görüşleri öne sürdüklerine dikkati çekmek gerekir.
12 *A.g.b.* Sınıflara göre müfredatın ayrıntılı çizelgesi.
13 BBA Y.Mtv 175/234; 15 Zilkade 1315-7 Nisan 1898. Serasker Rıza Paşa'dan Maarif Nâzırı'na.
14 BBA Y.Mtv 181/62; 16 Rebiyülahir 1316/3 Eylül 1898. Serasker Rıza Paşa'dan Maarif Nâzırı'na.

15 BBA Ayniyat Defteri no. 1422, s. 297. Gurre-i Ramazan 1307/21 Nisan 1890.
16 BBA Y.Mtv 189/184; 24 Kânun-ı evvel 1307/6 Ocak 1891. Maarif Nezareti'nden tamim.
17 *A.g.b.*
18 BBA Y.Mtv 113/49; 22 Receb 1310/9 Şubat 1893. Maarif Nâzın Zühdü Paşa, Maarif Nezareti no. 62.
19 BBA Y.Mtv 172/20; 29 Şaban 1315/23 Ocak 1898. Bahriye Nezareti, Nâzır Hasan Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
20 BBA Y.Mtv 172/20; 10 Kânun-ı sani 1313/23 Ocak 1898. Yaver-i Şehriyari ve Askerî Okullar Nâzın Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
21 BBA Y.Mtv 260/200. Selh-i Rebiyülevvel 1322/15 Haziran 1904. Rumeli Vilayetleri Umum Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 418. Yudeo-İspanyolcada (Ladino) Cavelleors, Türkçede *Kapancılar* denilen *dönme* ticaret seçkinleri hakkında bkz., Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 178.
22 BBA Y.Mtev 199/74; 18 Şevval 1317/19 Şubat 1900; Yaver-i Şehriyarî ve Askerî Mektepler Nâzın Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
23 BBA Y.Mtv 180/16, 2 Rebiyülahir 1316/20 Ağustos. Yıldız Sarayı.
24 Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 243.
25 *A.g.e.*, s. 243-5.
26 BBA Y.Mtv 189/184; 30 Zilhicce 1316/11 Mayıs 1899; Maarif Nezareti. Maarif Nâzır Ahmed Zühtü Paşa, Mekteb-i Sultanî (Galatasaray) Müdürü Abdurrahman Şeref, Mekteb-i Mülkiye Müdürü Mehmed Recai tarafından imzalanan tezkire. Abdurrahman Şeref, sonradan, *Tarih Musahabeleri* adlı eseri 19. yüzyıl Osmanlı tarihine ilişkin bir başvuru kitabı olan ünlü bir tarihçi olarak tanınacaktır.
27 *A.g.e.*
28 Bkz., Cory Blake, "Arab Students in Mekteb-i Mülkiye", (doktora tezi, Princeton University, 1991).
29 BBA Y.Mtv. 189/184
30 BBA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 14/292/126/8. "Eski Yemen ve Hicaz valisinin göçebe yönetim, dinsel sorunlar ve reformlar hakkındaki görüşleri", 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885. Osman Nuri Paşa'nın Mekke Şerifleri'yle olan ilişkileri hakkında bkz., Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdülhamid II and the Sharifs of Mecca", *Asian and African Studies*, c. 9 (1973), s. 1-21.
31 *A.g.m.*
32 *A.g.m.*
33 *A.g.m.* Osman Nuri Paşa, yerli sakinlerin geleneksel vergi muafiyetlerinin bile yeniden gözden geçirilmesi gereğini dile getiriyordu.
34 *A.g.m.* Merkezin dil öğretimi hakkında bkz., Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 72-3. "Halka Fransızca öğretmek, onları 'uygarlaştırmanın', daha üst modern dünyayla bütünleştirmenin önemli bir yönüydü. (...) Emperyalist duygunun daha açık bir ifadesi olamaz: İlk fetihleri ülkesinde yapmak zorunda olan bir beyaz adamın Frankofoni yükü." Burada da, eğitimin 19. yüzyıl sonu Fransa'sındaki algılanmasıyla çarpıcı bir benzerlik vardır, bkz., Weber, s. 329-30. "Aşıladığı nazik üsluplar, köylülüğe içkin yabanıllık ve insafsızlığı yumuşattı."
35 BBA YEE 31/76-45/76/81; Amasya, 6 Şaban 1316/20 Aralık 1891. Anadolu Umum Müfettişi Şakir Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 768.
36 BBA İrade Dahiliye 98525; 28 Cemaziyelevvel 1309/30 Aralık 1891. İradede, oğlanların adlarını içeren bir liste de yer alır. Sünnî olan iki çocuk, adlarının üzerinde

yer alan *sin* harfiyle işaretlenmişlerdir. Ayrıca bkz., BBA İrade Dahiliye 98993; 19 Cemaziyelahir 1309/20 Ocak 1891: Sultan, İstanbul'da geldiklerinde kalacakları yer için ceb-i hümayunundan 200 lira ayırmıştı. Daha sonra yiyecekleri, hizmetkârları, çamaşırları, özel hocaları için aylık 5000 kuruş tahsis etti. Osmanlı karşı-propagandası sorununun bütünü için bkz., Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq", *Die Welt Des Islams*, 30 (1990), s. 45-62.

37 BBA Y.Mtv 72/43; 20 Rebiyülahir 1310/11 Kasım 1892. Musul Valisi İsmail Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Yezidîlere karşı yapılan ihtida seferberliği için bkz., Bölüm 2.

38 *A.g.b.* Kullanılan cümle tam olarak şöyledir: *"Kabailin ulum ve maarifle meydan-ı medeniyet ve cemaat-i mümtaze-i beşeriyete is'ali."*

39 BBA İrade Dahaliye 100672; 24 Zilkade 1309/21 Nisan 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'nden Musul Vilayeti'ne, no. 8037.

40 John Presland, *Deedes Bes. A Study of Sir Wyndham Deedes 1883-1923*, (London, 1942), s. 87. Deedes, Osmanlı jandarmasında bir subaydı. Eğitim konusunda Türk tutumunda pek değişiklik yoktur ve "*öğretmenin vurduğu yerde gül biter*" düsturu bugün hâlâ Türk öğretmenleri tarafından gerçek anlamıyla uygulanır.

41 Bu okulun kurulmasının nedenlerine ilişkin iyi bir anlatı için bkz., Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, (İstanbul, 1983). Ayrıca bkz., Alişan Akpınar, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, (İstanbul, 1997).

42 *A.g.e.*, s. 106-8.

43 *A.g.e.*, s. 108-9.

44 *A.g.e.*, s. 117.

45 BBA Y.Mtv 67/90; 27 Safer 1310/20 Eylül 1892. Dahiliye Nâzırı Halil Rifat Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Bâb-ı Âli Dahiliye Nezareti, no. 42.

46 Aşiret şeyhlerinin zorlanma ve onaylama derecesi açısından farklı bir görüş için bkz., Eugene Rogan, "Asiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes 1892/1907", *IJMES*, 28 (1996), s. 83-107.

47 BBA Y.Mtv 68/41; 20 Eylül 1308/3 Ekim 1892. Mamuretülaziz Valisi Enis Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.

48 *A.g.b.*

49 BBA DH-HMŞ 24/1; 15 Zilkade 1321/2 Şubat 1904; Dahiliye Nezareti, no. 249.

50 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 47, 61, 62, 226.

51 BBA Y.Mtv 70/14; 4 Rebiyülahir 1310/26 Ekim 1892. Maarif Nâzırı Zühtü Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.

52 *A.g.b.*

53 BBA Y.Mtv 73/99. *Aşiret Mektebi'nin Talimatname-i Dahiliyesidir.*

54 *A.g.b.*

55 BBA Y.Mtv 76/88; 21 Ramazan 1310/8 Nisan 1893. Maarif Nâzırı Zühdü Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

56 BBA Y.Mtv 114/80; 26 Kânun-ı sani 1310/8 Şubat 1894. Maarif Nâzırı Zühtü Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

57 Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Siyasası*, s. 116.

58 BBA Y.Mtv 167/189; 23 Rebiyülahir 1315/21 Eylül 1897. Askerî Mektepler Nâzırı Müşir Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız'a. Mustafa Zeki Paşa hakkında bkz., *Salname-i Devlet* 1315, s. 218.

59 BBA Y.A RES 134/17; 18 Muharrem 1323/25 Mart 1905. Dahiliye Nezareti'nden Sadaret Dairesi'ne, no. 161.

60 Şerif Mardin de, yemek isyanının "daha somut taleplere doğru gelişecek bir hazırlık gibi göründüğüne" işaret eder. Bkz., *Religion and Social Change*, s. 126 vd.

61 BBA YEE 11/1419/120/5; Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'nden Bâb-ı Âli'ye tamim. Tarih, 1319 Cemaziyelevvel (Ağustos 1901) olarak verilmekte, gün kaydedilmemektedir.

62 Sözgelimi, 1869 yasası, 100'ü aşkın gayrimüslim hanenin bulunduğu topluluklarda, devlet yerel dilde öğretim yapacak fakat aynı zamanda Türkçe öğretimini de vurgulayacak bir Hıristiyan rüşdiyesi kurmak zorundaydı. Bkz., Bertold Spuler, *Die Minderheitenschulen der europaischen Turkei von der Reformzeit bis zum Weltkieg*, (Breslau, 1936), s. 75. Bu kaynak için Akşin Somel'e teşekkür borçluyum.

63 *A.g.e.*, s. 56-7.

64 Voyn Bojinev, *Bulgarskaya Prosveta v Makedoniya i Odrinska Trakya 1878-1913*, (Sofya, 1982), s. 33-4. Bu gönderme için, Akşin Somel'e teşekkür borçluyum.

65 Richard Clogg, "The Greeks and their Past", *Historians as Nation Builders*, ed. Dennis Deletent - Harry Hanak, s. 29.

66 BBA Ayniyat Defteri. Suriye Vilayeti'ndeki Hıristiyan okulları için, no. 1244; 7 Muharrem 1301/8 Kasım 1883, s. 85. Van'daki Ermeni okulları için, no. 1419; 26 Şaban 1297/3 Ağustos 1880, s. 46. Yalova'daki bir Ermeni okulu için, no. 1423; 14 Şaban 1308/25 Mart 1891, s. 34. (*Inter alia*). Bu göndermeler için Akşin Somel'e teşekkür ederim.

67 Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, s. 94.

68 Atilla Çetin, "II. Abdülhamid'e Sunulan Beyrut Vilayeti'ndeki Yabancı Okullara Dair Bir Rapor", *Türk Kültürü*, c. 22 (1984), s. 316-24.

69 BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 267; 28 Receb 1307/20 Mart 1890.

70 BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 577; 20 Kânun-ı evvel 1306/2 Şubat 1891.

71 *A.g.b.*

72 H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and Studies, II: The Turkish Provinces*, (London, 1901), s. 213-15.

73 Andreas Tietze, "Ethnicity and Change in Ottoman Intellectual History", *Turcica*, c. 22-3 (1991), s. 393. Tietze, Rum ya da Ermeni alfabesiyle yazılmış Türkçe literatüre gönderme yapmaktadır.

74 *A.g.e.* Gelgelelim, İstanbul ile taşra gayrimüslimleri arasında fark da göz önüne alınmalıdır.

75 BBA Ayniyat Defteri 1422; 16 Ramazan 1307/6 Mayıs 1890, s. 317. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.

76 BBA Ayniyat Defteri 1422; 10 Muharrem 1307/26 Ağustos 1890, s. 411. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti ile Mezahib Nezareti'ne.

77 BBA Ayniyat Defteri 1422; 19 Zilkade 1307/7 Temmuz 1892, s. 347. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.

78 Kosmas Politis, *Yitik Kentin Kırk Yılı*, çev. Osman Bleda, (İstanbul, 1992), s. 61-2. Gelgelelim, Politis'in dar görüşlü bir şovenist olmadığına, öyküsünü mizah ve sevecenlikle anlattığına da işaret etmek gerekir. Söz gelimi, çocuklar öğretmenlerinin trajik tonuna yenik düşerler, ama dağların antik adlarını söylemekte zorluk çekerler ve akıllarına ilk olarak gelen şeyi, yani Türkçe adlarını ağızlarından kaçırıverirler.

79 Eric Hobsbawm, "Mass Producing Traditions", *The Invention of Tradition*, s. 265.

80 BBA Ayniyat Defteri 1422; 14 Receb 1307/6 Mart 1890, s. 255. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.

81 BBA Ayniyat Defteri 1422; 1 Cemaziyelahir 1307/23 Ocak 1890, s. 215. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.
82 BBA Y.A RES 107/50; 1 Şaban 1317/5 Aralık 1899. Kastamonu Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne, no. 386. Vali Mehmed Enis Paşa.
83 Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 134-5, 139.
84 A. P. Comte de Cholet, *Voyage en Turquie d'Asie*, (Paris, 1892), s. 2-3. Yazar, Orta Anadolu'da, Kapadokya civarındaki Hacı Bektaş bölgesinde bir köy okulunu ziyaret ediyordu.
85 Prenses Annie de Lusignan, *The Twelve Years' Reign of His Imperial Majesty Abdul Hamid II, Sultan of Turkey*, (London, 1889), s. 176-7.
86 Şinasi Tekin, "Imperial Self Portrait".
87 Anderson, *Imagined Communities*, s. 82.
88 Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 150; BBA YEE 11/1419/120/5; Saray'dan tüm nezaretlere tamim.
89 Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read*, (Princeton, 1985), s. 216.
90 *A.g.e.*, s. 218.
91 *A.g.e.*, s. 47. "Programları hazırlayan devlet ve Kilise yetkilileri, dini, Rus devlet sisteminin temeli olarak görüyorlardı." Ayrıca bkz., s. 53. "Din ve milliyet, Bukanov'un popüler el kitabında içiçe geçmişti: Anavatanımız Rusya'dır. Biz Rus halkıyız (...) Kentlerde ve köylerde kiliseler vardır. Kilise, Tanrı'nın evidir."
92 *A.g.e.*, s. 48, 49. Gelgelelim, Rus okullarındaki resmî programın, öğretmenin uygun gördüğü şekilde dolduracağı bir tavsiye niteliği taşıdığına dikkati çekmek gerekir. Bu, öğretmenlerin belirlenen programdan kesinlikle ayrılmamaları talimatı aldıkları Osmanlı sisteminden tümüyle farklıdır. Bir başka aşikâr farklılık, genişlemekte olan bir imparatorluğun sorunlarının, küçülen ve hayatta kalma savaşı veren bir imparatorluğunkilerle aynı olmadığıdır. Burada yapılan karşılaştırmanın amacı, sadece her iki sistemdeki ders programlarının ideolojik içeriğini ortaya koymaktır.
93 *A.g.e.*, s. 53.
94 Namık Kemal hakkında bkz., *Türk ve Dünya Meşhurları Ansiklopedisi*.
95 Anderson, *Imagined Communities*, s. 83.
96 Lesley Blanche, *The Sabres of Paradise*, (London, 1960), s. 162-75.
97 Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*.
98 Bkz., Brooks, *When Russia Learned to Read*, s. 42: "8-11 [yaşlarına] gelindiğinde, Eğitim Bakanlığı yetkilileri (...) Ocak 1915 itibariyle standartın, 8-11 yaş grubunun tümünden Avrupa Rusyası'ndakilerden ancak yüzde 58'inin okula gittiğini ve gerekli öğretmenlerden ancak yüzde 70'inin mevcut olduğunu hesap ediyorlardı. Bir bütün olarak imparatorluk için rakamlar, sırasıyla yüzde 51 ve yüzde 61 idi." Osmanlı örneği için bkz., Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 52.
99 Anderson, *Imagined Communities*, s. 86.
100 Gluck, *Japan's Modern Myths*, özellikle s. 102-56, Bölüm V, "Civil Morality".
101 *A.g.e.*, s. 105.
102 *A.g.e.*, s. 108-9.
103 Bununla birlikte, Japon eğitiminin daima batılı fikirlere daha açık kaldığının ve "dünya milletlerini öğrenme"ye yönelik vurgunun hiçbir zaman ortadan kalkmadığının altını çizmek gerekiyor. Ayrıca pedagojik tartışmanın düzeyi de, Osmanlı örneğinde olduğundan çok daha yüksek düzeyde olmuş gibi görünüyor. Bkz., Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 104, 108.
104 BBA YEE 14/292/126/8.

105 Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902*, (İstanbul, 1985), s. 176. Hanioğlu'nun eseri, birincil kaynaklar ve sayısız arşivden alınmış öteki belgesel kanıtlarının zenginliği açısından dikkate değerdir. İttihad ve Terakki Cemiyeti hakkında hatırı sayılır bir literatür mevcuttur. Ufuk açıcı nitelikte iki eserden söz etmek gerekirse bkz., Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, (İstanbul, 1983) (ilk basım 1964); ve Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, (Oxford, 1969). Bunları başka önemli eserler izledi. Sadece birkaç tanesinden söz etmek gerekirse: Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, (İstanbul, 1980); Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat* , (İstanbul, 1983), Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, (İstanbul, 1984). Bundan başka önde gelen İTC üyelerinin yayınlanmış anıları da mevcuttur.

106 Hanioğlu, *Osmanlı*, s. 178, 181, 182. Ne ki, Hanioğlu, İTC'nin devrimci jargonunu bir ölçüde abartılı bulan İngiliz Sefareti tarafından, cemiyetin gelişmesinin pek fazla ciddiye alınmadığına değinir.

107 *A.g.e.*, s. 401-2.

V. Bölüm Notları

1 Bkz., aşağıda.

2 Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 57.

3 *A.g.e.*, s. 133-5. Gelgelelim, Hıristiyanlara yönelik en büyük eleştirilerin, kendileri de Meiji rejiminin laik siyasalarının gittikçe artan baskısını hisseden Budist çevrelerden geldiğine işaret etmek gerekir.

4 *A.g.e.*, s. 138. Bununla birlikte, okullardaki din öğretimine yönelik Japon ve Osmanlı tutumu, birbirine düpedüz karşıttı. Japonlar, 1899'da okullarda din öğretimini yasaklarken, Osmanlılar, bilinçli bir eğitim politikası olarak, din öğretimine daha da ağırlık verdiler.

5 Seagrave, *Dragon Lady*, s. 296.

6 Edward Said, *Orientalism*, (Basingtoke, 1985), s. 294. Vurgular orijinaldir.

7 Jean Haythorne Braden, "The Eagle and the Crescent: American Interests in the Ottoman Empire, 1860-1870", Ohio State University, doktora tezi (1973), s. 22.

8 Tibawi, *American Interests*, s. 256-7.

9 *A.g.e.*, s. 260.

10 *A.g.e.*, s. 269.

11 Jeremy Salt, "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and Foreign Missionaries in the Nineteenth Century", *International Journal of Turkish Studies*, 3 (Kış 1985-86), no. 2, s. 56.

12 *A.g.m.*, s. 65.

13 BBA İrade Dahiliye 100258. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 6975; 27 Şevval 1309/25 Mayıs 1892.

14 Hobsbawm, *The Age of Empire*, s. 71. Ayrıca bkz., aynı sayfa, misyoner etkinliğin hızlanmasına ilişkin değerlendirmesi: "1876 ve 1902 yılları arasında, 119 İncil çevirisi vardı; oysa önceki otuz yılda bu sayı 74, 1816-54 arasında ise 40 idi. Afrika'daki yeni Protestan misyonlarının sayısı, 1886-95 yılları arasındaki dönemde yirmi üç, yani önceki herhangi bir on yıldakinin üç katına ulaşmıştı."

15 Salt, "A Precarious Symbiosis", s. 56.

16 Jeremy Salt, *Imperialism Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878-1896*, (London, 1993), s. 37.

17 Bir şarklı devlet adamı, "Contemporary Life and Thought in Turkey", *Comtemporary Review*, 37 (1880), s. 343.

18 *A.g.m.*, s. 344.

19 Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam. Answering the Question why there are so Few Moslem Converts, and giving Examples of their Moral Courage and Martyrdom*, (Londra-Edinburgh-New York). Kitapta baskı tarihi yer almamakla birlikte, yazarın önsözü 1924 tarihini taşır. Bkz., özellikle s. 24. İstanbul'daki Robert College Müdürü C. F. Gates, şöyle der: "Ölüm korkusunun, Müslümanlıktan Hıristiyanlığa dönme olaylarının azlığının en önemli nedeni olduğu kesindir. Her Müslüman bilir ki, Hıristiyan olması halinde canı tehlikeye girmiş demektir. Gizlice Hıristiyan olmakla birlikte, bu tehlike yüzünden bunu açıkça ifade etmeyen pek çok Müslümana tanık oldum."

20 Salt, *Imperialism, Evangelism*. s. 35.

21 BBA Y.A RES 78/54; 7 Şevval 1313/22 Mart 1896. Sadaret Mektubî, no. 2360.

22 Salt, "Precarious Symbiosis", s. 55. Ayrıca bkz.,Bölüm 3.

23 BBA İrade Dahiliye, 99649; 19 Cemaziyelahir 1309/20 Ocak 1892. Suriye Vilayeti Amedi Kalemi, no. 32. Vali Osman Nuri Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.

24 *A.g.b.*

25 BBA (YEE) Kâmil Paşa Evrakına Ek (KPE) 86-8/798; 30 Kânunuevvel 1314/12 Ocak 1898. Aydın Vilayeti, liman kenti İzmir'in yakınında yer alan çok canlı bir ticaret topluluğunu barındırması açısından, özel bir öneme sahipti.

26 BBA YEE KPE 86-11/1098; 18 Haziran 1316/1 Temmuz 1900. Vali Kâmil Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye.

27 BBA İrade Dahiliye 99649; 29 Receb 1309/28 Şubat 1892. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa.

28 BBA İrade Dahiliye 100687; 29 Zilkade 1309/25 Haziran 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no.8185. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa.

29 BBA Ayniyat Defteri no. 1313, s. 57; 28 Şaban 1309/28 Mart 1892. Bâb-ı Âli'den Adliye ve Mezahib Nezareti'ne, Dahiliye Nezareti'ne ve Hariciye Nezareti'ne.

30 BBA Y.A RES 96/14; 11 Cemaziyelahir 1316/27 Ekim 1898. Encümen-i Mahsus-ı Maarif raporu.

31 *A.g.b.*

32 BBA Y.A RES 137/45; 4 Cemaziyelevvel 1324/26 Haziran 1906. Sadrazam Ferid Paşa. Bâb-ı Âli, Sadaret Mektubî Kalemi. Kayıt numarası 1056, belge numarası 4694. Meclis-i Vükela tezkiresini içiyor. Tezkire, İslâmî okullardaki öğretimi yükseltmek için önlemlerin alınmasına ilişkin Saraydan alınan emirleri açıkça belirtiyor.

33 BBA Y.A HUS 257/153; 29 Şaban 1309/29 Mart 1892. Bâb-ı Âli Amedi Odası. Sadrazam Cevad Paşa. Gelgelelim, Bâb-ı Âli, İncil Derneği'ne, Rum alfabesiyle Arnavutça Eski Ahid basım ve dağıtımını yapma izni vermişti. Bkz., Y.A HUS 261/19; 3 Zilkade 1309/30 Mayıs 1892.

34 BBA Y.A HUS 257/153; 9 Mart 1898. Bâb-ı Âli Tercüme Odası, no. 308.

35 BBA Y.Mtv 57/65; 24 Cemaziyelevvel 1309/27 Aralık 1891. Maiyet-i Askerî Komisyonu.

36 BBA Ayniyat Defteri no. 1420, s. 299; 11 Rebiyülahir 1299/2 Mart 1882. Bâb-ı Âli'den Maarif Nezareti'ne.

37 BBA Ayniyat Defteri no. 1422, s. 57; 5 Safer 1307/1 Ekim 1889. İşkodra Vilayeti'nden Maarif Nezareti'ne.
38 Guest, *The Yezidis*, s. 49, 50.
39 BBA İrade Dahiliye 100258; 10 Mayıs 1308/23 Mayıs 1892. Musul Valisi Kemalî Paşa'dan şifreli.
40 Salt, "A Precarious Symbiosis", s. 55.
41 Guest, *Yezidis*, s. 130.
42 BBA İrade Dahiliye 56; 12 Eylül 1308/25 Eylül 1892. Fırka-i Islahiye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa'dan, Bâb-ı Âli'ye şifreli telgraf. Bu özgül olayda Fransız konsolosuna, İstanbul'daki üstleri olaya karışmaması talimatını verdiler. Bkz., Guest, *The Yezidis*, s. 130.
43 Lübnan'daki Fransız varlığı için bkz., Akarlı, *The Long Peace.*
44 BBA YEE KPE 86-1/80, imzasız ve tarihsiz Arapça mektup.
45 *A.g.b.* Fransız-Prusya (1870) ve Rus-Osmanlı (1877-78) savaşlarından söz ettiğine göre, bu belge 1880 sıralarında yazılmış olmalıdır.
46 BBA Y.A HUS 208/77; 25 Rebiyülahir 1305/10 Ocak 1888. Sadaret Dairesi. Kâmil Paşa imzalı, no. 565.
47 *A.g.b.*
48 BBA Y.A HUS 208/79. Askerî Hekim Yusuf Zeki bin Mihail Hamoye, tarihsiz.
49 *A.g.b.*
50 BBA Y.A RES 24/47; 10 Şevval 1301/3 Ağustos 1884, Meclis-i Vükela zabıtları, no. 598.
51 *A.g.b.*
52 BBA İrade Hususî 50; 31 Muharrem 1315/22 Haziran 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 735. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa.
53 BBA Y.A RES 80/5; 4 Muharrem 1314/15 Haziran 1896. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 55.
54 BBA KPE 86-15/1500; 17 Zilhicce 1319/11 Mart 1902. Kâmil Paşa'nın Hıristiyan çocuklarından bu tabirle (*evlad-ı vatan*) söz etmesi ilginçtir.
55 BBA KPE 86-14/1336; 18 Teşrin-i evvel 1318/31 Ekim 1902. Dahiliye Nâzırı Memduh Paşa'dan Aydın Vilayeti'ne. Bâb-ı Âli, Cizvitleri kendi toprağından sürgün etmekle beraber, Fransa'nın bu şahısları kabul ve himaye edecek bir ülke aradığına ilişkin istihbarat almıştı.
56 BBA Y.A HUS 207/79; 3 Safer 1305/1 Ekim 1887. Sadrazam Kâmil Paşa tarafından, resmî Papalık temsilcisinin (*legat*) İstanbul ziyareti üzerine hazırlanmış rapor; buradan, Padişahla ilgili mültefit bir dil kullandığı Selanik'e geçecekti; BBA 209/59; 6 Kânunusani 1304/19 Ocak 1888 Bâb-ı Âli, Hariciye Nezareti.
57 BBA Y.Mtv 112/12; 1 Kânun-ı evvel 1310/14 Aralık 1894. Katolik Patrikliği'nden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.
58 BBA İrade Hususî 96; 6 Şevval 1315/28 Şubat 1898. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti 12249; İrade Husisî 16; 6 Zilkade 1315/29 Mart 1898. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 13509.
59 BBA Y.Mtv 54/65; 29 Ağustos 1307/11 Eylül 1891. Ermeni Patrikliği'nden, Adliye ve Mezahib Nezareti'ne.
60 İngiliz işgali ve sözüm ona "geçici yönetimi" hakkında bkz., Nesim Zia, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi ve Ada'da kurulan İngiliz İdaresi*, (Ankara, 1975). Genel olarak yabancı okullar hakkında bkz., konu hakkında biraz taslak sayılabilecek bir araştırma olarak, İlknur Polat Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, (Ankara, 1990).

61 BBA Y.A RES 25/9; 8 Zilkade 1301/30 Ağustos 1884. Evkaf Nâzırı Kâmil Paşa. Kâmil Paşa, Lefkoşalı olduğu için, bu belgenin tonu belirli bir burukluk taşır.

62 *A.g.b.* Ne ki, korkularının temelsiz olduğu anlaşılıyor; İngiliz idaresi, adadaki Müslüman okullarını finanse etmeye ve desteklemeye devam etti. Bkz., Nesim Zia, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi*, s. 93-4. "İngiliz İdaresi, her köye en azından bir mektep kurdu (...) [1881'de] adada 122 Müslüman iptidaî mektebi vardı."

63 BBA Y.A RES 24/21; 28 Şaban 1301/23 Haziran 1884. Bâb-ı Âli. Hariciye Nezareti. İngiliz sefaretinden alınan notun tercümesi.

64 BBA BEO 245757; 6 Receb 1325/15 Ağustos 1907. Basra Vilayeti, no. 44. Vali Abdurrahman Hasan Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

65 BBA İrade Dahiliye 99013; 24 Cemaziyelahir 1309/26 Ocak 1892.

66 BBA BEO Yemen Gelen, no. 366, giriş no. 1307; 22 Şaban 1308/3 Nisan 1891.

67 BBA Y.A HUS 292/51; 12 Ramazan 1311/19 Mart 1894. Bâb-ı Âli. Sadaret Dairesi. Sadrazam Cevad Paşa.

68 BBA Y.A HUS 307/7; 16 Temmuz 1894. Belge no. 188, Washington Osmanlı sefaretinden. Anglo-Amerikan işbirliği hakkında daha fazla bilgi için bkz., Salt, "A Precarious Symbiosis".

69 Salt, *Imperialism, Evangelism*, s. 31. "1880'lerde İstanbul'daki Amerikan ortaelçisi S. S. Cox, Osmanlı Devleti'nde kurulmuş misyoner örgütlerinin bu listesini veriyordu: Amerikan Misyonlar Kurulu, Presbiteryen Yabancı Misyonlar Kurulu (Suriye), Birleşik Presbiteryen Misyonları Kurulu (Mısır), New York Metodist Episkopal Kilisesi Yabancı Misyon Kurulu (Bulgaristan), New York Reforme Presbiteryen Kilisesi (Kuzey Suriye'deki Nuseyrîler arasında etkin), Amerikan İncil Derneği, İstanbul İncil Evi Mütevellisi, Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji ile İstanbul'daki Robert Kolej Mütevellisi (...) Misyonerlerce 'işgal edilmiş' kentlerin sayısı 394'e ulaşıyordu."

70 Türkiye'deki Amerikan Misyoner etkinliğine ilişkin bugüne dek yapılmış en iyi çalışma için bkz., Frank Andrew Stone, *Academies for Anatolia*, (New York-London, 1984). Konu hakkında, Amerikan arşivlerinini kullanmakla birlikte, resmî milliyetçi perspektifin pek ötesine geçemeyen ve Osmanlı arşiv kaynaklarını kullanmayan bir çalışma için bkz., Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, (İstanbul, 1989). Bu konuda bugüne dek standart eser. Joseph L. Grabill'in, *Protestant Diplomacy and the Near East. Missionary Influence on American Policy,* (Minneapolis, 1971), hiç Türkçe kaynak kullanmamakla birlikte, sorunun, Amerikan bakış açısından adil bir tartışması olmayı sürdürür.

71 BBA Y.A RES 1/2 (tarih yok). Tezkire, Yıldız Sarayı'nın emriyle Hariciye Nezareti tarafından hazırlanmıştı. Millet sistemine göre, her gayrimüslim cemaat, gündelik temelde, Bâb-ı Âli'ye karşı sorumlu olan kendi dinsel ve laik liderlerince yönetilirlerdi.

72 *A.g.b.* Islahat Fermanı'nın bu bağlamda öne çıkartılması ilginçtir; çünkü yabancı güçler aynı belge temelinde, Osmanlı hükûmetini yükümlülüklerini yerine getirmediği gerekçesiyle suçluyordu. Bu, Osmanlıların ulusulararası hukuk yorumlarını, kendi çıkarlarını savunma amacıyla kullanmaları eğiliminin bir parçasıydı.

74 BBA Y.A HUS 291/63; 26 Şaban 1311/4 Mart 1894. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 3008. Sadrazam Cevad Paşa. Stone, bundan başka, çeşitli fırsatlarda "Birçok örnekte, Türkiye'deki American Board personeli Ermeni devrimcilere karşı çıktığına" işaret eder ve onların görüşlerini "dindar ve pratik olmayıp, tehlikeli" görüşler olarak değerlendirir. Bkz., *Academies,* s. 122, 191.

75 BBA Y.A HUS 282/120; 15 Rebiyülevvel 1311/26 Eylül 1893. Hariciye Nezareti. Yazı no. 182.

76 *A.g.b.*
77 BBA Y.A HUS 282/120; 15 Rebiyülahir 1311/27 Ekim 1893. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 1298.
78 BBA Y.A HUS 376/68. Başkonsolos Münci Bey'den Hariciye Nezareti'ne. 8 Ağustos 1313/21 Ağustos 1897. Bu konuda ayrıca bkz., Selim Deringil, "An Ottoman View of Missionary Activity in Hawai", *Hawaian Journal of History*, (1993), s. 119-25.
79 *A.g.m.*
80 *A.g.m.*
81 BBA Y.A HUS 352/18; 1 Zilkade 1313/14 Mayıs 1896. Washington'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne.
82 Dr Knapp olayı hakkında bkz., Stone, *Academies*, s. 122.
83 BBA Y.A HUS 352/18; Gurre-i Zilhicce 1313/14 Mayıs 1896. Hariciye Nâzırı Tevfik Paşa'dan Sadrazama.
84 BBA Y.MTv 197/16; 2 Şaban 1317/6 Aralık 1899. Hariciye Nezareti, no. 332.
85 BBA Y.Mtv 19/77; 30 Teşrin-i sani 1315/13 Aralık 1899. Erzurum Vilayeti'nden Hariciye Nezareti'ne telgraf.
86 BBA İrade Hususî 86; 25 Rebiyülahir 1315/23 Eylül 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 4724.
87 BBA Y.A RES 125/103; 29 Zilkade 1312/24 Mayıs 1895. Meclis-i Vükelâ, no. 3294.
88 *A.g.b.*
89 BBA Y.Mtv 53/108; 26 Zilhicce 1308/3 Ağustos 1891. Sivas Valisi Mehmed Memduh Paşadan Bâb-ı Âli'ye.
90 John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbors*, (Princeton, 1961), s. 123.
91 BBA Y.A HUS 365/39; 16 Kânun-ı evvel 1312/29 Aralık 1896. Hoy ve Selmas Konsolosluğu'ndan Hariciye Nezareti'ne yazı. Krş., Stone, *Academies*, s. 130. "Kanıtlar, Türkiye'deki American Board Missions'ın, Ermeni komitacılarca daima hedeflerini kısıtlayan geçici sığınaklar" olarak bakıldığına işaret eder.
92 Stone, *Academies*, s. 127.
93 *A.g.e.*, s. 140.
94 Grabill, *Protestant Diplomacy*, s. 47.
95 *A.g.e.*, s. 41.
96 BBA Y.Mtv 188/118; 22 Zilkade 1316/4 Nisan 1899. Belge, katliamlara hiçbir dolaysız gönderme yapmazsa da, burada sıralanan vilayetler, katliamların gerçekleştiği yerler, yani Bitlis, Halep, Mamuretülaziz, Trabzon, Erzurum, Diyarbekir ve Sivas. Yetimlerin toplam sayısı 6896 olarak verilir.
97 Stone, *Academies*, s. 12-13.
98 Joseph, *The Nestorians*, s. 123.
99 BBA Y.A HUS 374/103; 27 Safer 1315/28 Temmuz 1897. Bâb-ı Âli. Sadaret Dairesi, 267. Sadrazam Rifat Paşa.
100 *A.g.b.* İlişikte Worcester Mass. *Daily Spy*, 6 Aralık 1895'den kupürler.
101 *A.g.m. Daily Spy*, 1 Ocak 1896'dan kupür.
102 *A.g.m. Boston Ideas*'dan tarih belirtilmemiş bir kupür. Knowles ayrıca halihazırda almış olduğu nişanların listesini de veriyordu.
103 *A.g.m.* Konunun ayrıntılı tartışması Meclis-i Vükelâ zabıtlarında yer alır.
104 BBA İrade Hususî 86; 2 Rebiyülahir 1323/6 Haziran 1905. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 1258.
105 BBA Y.A RES 122/145; 26 Receb 1321/18 Ekim 1903. yerleri, eğitim düzeyleri ve kuruluş tarihleri ile birlikte, ruhsatlı Amerikan eğitim kuruluşlarının ayrıntılı listesi ekte.

106 BBA Y.A RES 127/49; 9 Cemaziyelahir 1322/21 Ağustos 1904. Meclis-i Vükelâ zabıtları.
107 BBA Y.MTv 294/22; 21 Zilhicce 1323/16 Şubat 1906. Hariciye Nâzırı Tevfik Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabetine. Burada söz konusu olan ABD'nin Filipinleri ele geçirmesidir.
108 Ramsay, *Impressions of Turkey*, s. 221.
109 Salt, *Imperialism, Evangelism*, s. 32.
110 *A.g.e.*, s. 227. Kuşkusuz, ifadenin geri kalan bölümü, Ramsay'in Osmanlılar konusunda ne kadar farklı düşündüğünü ortaya koyar. "Eğitimli bir orta sınıf, Şark ülkelerinde ve Şark toplumunda kesinlikle yoktur; bu toplumda bulunan tek şey, hükümdar ile onun kullarıdır."
111 Karl K. Barbir, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy*, ed. Carl L. Brown, s. 106.
112 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 206.
113 Bkz., Pashalis Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of National Question in the Balkans", *European History Quarterly*, 19 (1989), s. 149-94; özellikle, s. 183. "20. yüzyıla gelindiğinde, milliyetçiliğin değerlerinin Ökümenikal Patrikliğin siyasetinin içine yavaş yavaş süzülmesiyle, tümüyle yeni bir zihniyet biçimlendi."
114 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 103-22.
115 *A.g.e.*, s. 51.
116 Stone, *Academies*, s. 142.
117 Hafız Mehmed Sadık, *Alem-i İslâm'da Cihad-ı Ekber*, (İstanbul 1342-39), s. 25. Yazar, Milas Müftüsü olarak tanıtılır. 19. yüzyılın son çeyreği boyunca ve 20. yüzyılın uzunca bir bölümünde, bu tür risaleler Türk yazın çevrelerinde ortaya çıkmayı sürdürdü.
118 Rahip Dr. J. Muhleisen-Arnold, *The Society for Propagating the Gospel among the Moslems, In Connection with the Church of England: Its First Appeal on Behalf of 180 millions of Mohammedans*, (London, 1860), s. 4.
119 *A.g.e.*
120 Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy*, s. 16.
121 Tibawi, *American Interests*, s. 269.
122 Said, *Culture and Imperialism*, s. 45-6.

VI. Bölüm Notları

1 R. G. Latham MA MD (Cambridge Kings College eski profesörü), *Russian and Turk, from a Geographical, Ethnological, and Historic Point of View*, (London, 1878), s. 160.
2 Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, s. 4.
3 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 388.
4 Said, *Culture and Imperialism*, s. 6.
5 BBA Yıldız Perakende (Gazeteler).
6 BBA Y.A HUS 181/63; 7 Nisan 1885. Musurus Paşa'dan Bâb-ı Âli Tercüme Odası'na., tel. No. 149.
7 BBA Y.A HUS 186/75; 17 Rebiyülevvel 1303/24 Aralık 1885. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti.

8 Musurus Ghikis Bey, "L'avenir de l'Islam", *Questions Diplomatiques et Coloniales*, c. XI (1901), s. 595-7.
9 Henry Elliot, "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform", *The Nineteenth Century*, Şubat 1888, s.276-96.
10 *A.g.m*, s. 296.
11 BBA Y.A HUS 210/53; 21 Cemaziyelevvel 1305/4 Şubat 1888 Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti no. 1027; Y.A HUS 211/65-A; 21 Cemaziyelahir 1305/5 Mart 1888.
12 BBA Y.A HUS 212/19; 10 Mart 1888. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli'ye tel. No. 80.
13 Lusignan, *The Twelve Years' Reign*, s. 4.
14 *A.g.e.*, s. 33. Kuşkusuz, Midhat Paşa'yı yargılayan "özel mahkeme" ile meslekdaşlarını, adil bir "olağan mahkeme" olarak tanımlamak mümkün olmadığı gibi, halk bu yargılamada asla bulunmamıştı. Yıldız Mahkemeleri hakkında bkz., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, (Ankara, 1967).
15 BBA Y.A HUS 222/71; 2 Mart 1889. Londra'daki Osmanlı sefaretinden, Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti, yazı no. 50.
16 BBA YEE 14/1337/126/10; tarih yok. (Ama bağlamından yola çıkarsak, bu metin 1890'ların başında yazılmış olsa gerektir.) Selim Melhame tarafından yazılmış makale taslağı ve makaleyi Padişaha arz eden mektup. Selim Melhame, Abdülhamid'in "resmî Araplar"ından biriydi. Makalenin gerçekten de yayınlandığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur; açıkça anlaşılıyor ki, Melhame efendisini pohpohluyordu. Bununla birlikte, bu belge, Abdülhamid'in yaratmak istediği imaja ilişkin iyi bir fikir vermesi açısından çok ilginçtir.
17 Lusignan, *The Twelve Years' Reign*, s. 193.
18 Feroze Yasamee, "The Ottoman Empire and the European Great Powers", SOAS doktora tezi (1984), s. 56-60.
19 BBA Y.A HUS 219/75; 2 Kânun-ı evvel 1888/15 Ekim 1888. Viyana'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli'ye şifreli telgraf. Armenius Vambery hakkında bkz., M. Kemal Öke, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, (İstanbul, 1983). Ayrıca London Public Record Office'de, "Vambery Letters" başlığı altında, profesörün İstanbul'dan İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği materyali içeren bir fon vardır.
20 *A.g.e.* Vambery'den bilinmeyen bir alıcıya, muhtemelen Viyana sefaretinden Münir Bey'e Türkçe olarak yazılmış, 3 Kânun-ı evvel (Ekim) 1888 tarihli mektup.
21 BBA Y.A HUS 220/32; 11 Rebiyülahir 1306/15 Aralık 1888. Hariciye Nezareti'nden Sadrazama. Hariciye Nâzırı Said Paşa.
22 BBA Y.A HUS 223/2; 18 Şubat 1889. Viyana'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne, yazı no. 61.
23 BBA Y.A HUS 226/42; 14 Mayıs 1889. St. Petersburg'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne, yazı no. 70.
24 BBA Y.Mtv 51/45; 15 Zilkade 1308/22 Haziran 1891. Gümrük Nezareti, no. 52.
25 BBA Y.A HUS 303/87; 5 Temmuz 1894. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti. Viyana sefaretinden telgraf, no. 337; Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 254, Sadrazam Cevad Paşa.
26 BBA İrade Hususî 34; 5 Safer 1311/18 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 836.
27 BBA İrade Hususî 3; Gurre-i Şevval 1311/7 Nisan 1894. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 6880.

28 BBA Y.Mtv 132/76; 15 Teşrin-i sani 1311/28 Kasım 1895. Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni'den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.

29 Said, *Orientalism*, s. 49-73.

30 BBA YEE Kâmil Paşa Evrakı'na Ek (KPE) 86-3/264; 6 Ramazan 1307/26 Nisan 1890. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti.

31 BBA Y.A HUS 283/54; 21 Teşrin-i evvel (Kasım) 1896. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti.

32 BBA Y.A HUS 284/54; 7 Teşrin-i sani (Kasım) 1896. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli'ye, yazı no. 500.

33 BBA Y.A HUS 287/49; 14 Kânun-ı evvel 1893/27 Aralık 1893. Roma'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti'ne, no. 413.

34 BBA Y.A HUS 237/50; 19 Temmuz 1890. Londra'daki Osmanlı Sefaretinden, Bâb-ı Âli Hariciye Nezaretine, mahrem, no 182.

35 *A.g.b.* Belge, Osman Bey'in Dr. Millingen'in, "daha sonra kötü davranışlan nedeniyle doktordan boşanacak olan Sakızlı bir Rum olan" ilk karısından doğduğunu belirtir; "Rum" hanımın daha sonra yüzyıl ortası İstanbul'unun çok iyi tanıdığı bir isim olan Kıbrıslı Mehmed Paşa ile evlendiğini beliterek devam eder. Bu evliliğin ardından Osman, Mehmed Paşa tarafından evlat edinilmiş ve bir Müslüman gibi yetiştirilmişti. Londra sefaretinin verdiği bilgi, ancak kısmen doğruydu. Adı Marie Dejean olan ve daha sonra Müslüman Melek Hanım adını alan "Rum kadın"ın büyükannesi Rum, büyükbabası Ermeni ve babası da Fransızdı. Dr. Millingen'le olan evliliğini bitirdikten ve Mehmed Paşa da yüzyıl ortası İstanbul'unun saçma sapan entrikaları yüzünden onu boşamak zorunda kalınca, 1866'da Paris'e kaçmak zorunda kaldı; Osman burada Hıristiyan oldu. Melek Hanum, *Thirty Years in the Harem or the Autobiography of Melek Hanum, Wife of H.H. Kıbrızlı Mehemet Pasha,* (New York, 1872) adlı anılarını yayınladı. Açıktır ki, Londra'daki sefirin "bayağı ve rezil bir süprüntü" olarak gönderme yaptığı türden literatüre giriyordu.

36 BBA Y.Mtv 100/26; 17 Temmuz 1894. Lahey'deki Osmanlı ortaelçiliğinden Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti'ne, no. 1780.

37 *A.g.b.* Skeçin özeti Fransızcadır. Bayağı türden oryantalizmin ilginç bir örneği olarak değerlendirilebilir.

38 Rambert, *Notes et Impressions*, s. 175-6.

39 BBA Y.A HUS 309; 19 Rebiyülevvel 1312/19 Eylül 1894. Sadaret Dairesi, no. 1077. Sadrazam Ekrem Cevad'dan Yıldız Sarayı'na.

40 BBA Y.A RES 124/80; 17 Zilhicce 1321/5 Mart 1904. Sadrazam Mehmed Ferid Paşa; Y.A RES 129/54; 5 Zilkade 1322/11 Ocak 1905. Bâb-ı Âli. Öyle görünüyor ki, Abdülhamid Japonya'nın bir dünya gücü olarak yükselişinin olası sonuçlarının farkındaydı. Rus-Japon savaşından epeyi önce, 1892'de, Abdul Halim Noda Efendi adındaki bir Müslüman Japon, Mekteb-i Harbiye'de Japonca öğretmekle görevlendirilmişti. Bkz., BBA Y.Mtv 66/61; 3 Safer 1310/27 Ağustos 1892. Seraskerlik Amedi Odası, no. 146.

41 BBA Y:A HUS 203/70; 19 Haziran 1887. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti'ne. Mısır işgali ve bunu önceleyen olaylar hakkında bkz., Selim Deringil, "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-2", *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), s. 3-24.

42 BBA Y.A HUS 203/68; 27 Ramazan 1304/19 Haziran 1887. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 4.

43 BBA Y.A HUS 193/28; 30 Haziran 1896. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli'ye.

44 L. Hirszowicz, "The Sultan and the Khedive", s. 287-311.
45 BBA Y.A RES 86/104; 29 Zilhicce 1314/31 Mayıs 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti.
46 BBA Y.A RES 57/52. Kraliçe Victoria'dan II. Abdülhamid'e mektup, 25 Ocak 1892. Bu mektup, siyahla çerçevelenmiş, bir sekreter tarafından yazılmış ve kraliçenin "Padişah hazretlerinin kız kardeşi, Victoria Regina" sözleriyle imzalanmış son derece yalın bir belgedir. Kraliyet hanedanları arasında, ailevî değişiklikler hakkında birbirini haberdar etmek çok yaygın bir uygulamaydı.
47 *A.g.b.* Abdülhamid'den Kraliçe Victoria'ya hitaben, "*Dost-ı Bülend-i İtibarımız Hazretleri*" sözleriyle başlayan, Receb 1309 (Ocak 1892) tarihini taşıdığına göre, bir taslak olan mektup.
48 Rambert, *Notes et Impressions*, s. 100. Günlük girişi, 5 Eylül 1900 tarihini taşır.
49 BBA Y.A HUS 284/85; 7 Teşrin-i sani 1893/20 Kasım 1893. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti.
50 Charles Williams, *The Armenian Campign, A Diary of the Campaign of 1877 in Armenia and Koordistan*, (London, 1878), s. ix, x.
51 Latham, *Russian and Turks*, s. 160. "Etkili yazarların boş laflarına"na yapılan gönderme, Gladstone'un 1876'da yayınlanan, "The Bulgarian Massacres" adlı broşürüne yapılan bir referans olması pekâlâ mümkündür.
52 Roger Adelson, *Mark Sykes, Potrait of an Amateur*, (London, 1975). s. 110.
53 *A.g.e.*, s. 98. Sözü edilen okulun *Mekteb-i Aşiret* olduğu açıktır.
54 *A.g.e.*, s. 64-5.
55 Karl Blind, "Young Turkey", *Forthnightly Review*, LXVI (London, 1896), s. 840.
59 Constance Sutcliffe, "Turkish Guilds", *Forthnightly Review*, LXVI (1896), s. 828.
60 Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslâm*, (İstanbul, 1891).
61 Mehmed İzzet, *Yeni Afrika*, (İstanbul, 1308), s. 3. İzzet Bey, bu kitabı Saray'dan verilen görevle yazdığını da belirtir.
62 Y.Mtv. Katalog no. 5 (*Dreyfus meselesine dair*) kayıtlar.
63 India Office Library and Records. L/P&S/3/226, c. 39, s. 787. Layard'dan Salisbury'ye. İstanbul, 15 Nisan 1880.
64 L/P&S/3/226, c. 29, s. 1315-20. Sir Louis Malet'den Dışişleri Bakanlığı ve Hindistan Yönetimi'ne.
65 L/P&S/7/c. 26, kısım 6,s. 1252. Hindistan Yönetimi'nden Hindistan Bakanlığı'na. Simla, 28 Eylül 1880.
66 *A.g.b.*, s. 1256. 15 Temmuz 1880. Albay P. D. Henderson'ın İstanbul ile Hindistan Müslümanları arasındaki entrikalar hakkında memorandumu.
67 Side Emre, "Political Imagery in the Journal *Servet-i Fünun*", (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Boğaziçi Üniversitesi, 1996.

VII. Bölüm Notları

1 Said, *Orientalism*, s. 204.
2 BBA Y.Mtv 66/66; 10 Safer 1310-5 Eylül 1892. Washington'daki Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni'den Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
3 *A.g.b.* Shaker'lar transa girip titreyerek ibadet eden bir dini tarikattır.
4 BBA Y.A HUS 285/66; 21 Cemaziyelevvel 1311/1 Aralık 1893. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 1821. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa tarafından hazırlanan tezkire.

5 *A.g.b.*
6 "Imperial Self Portrait. The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Album", ed. Carney E. S. Gavin , Şinasi Tekin - Gönül Alpay, *Journal of Turkish Studies*, 12 (1988).
7 *A.g.e.*, s. 47.
8 *A.g.e.*, s. 48.
9 *A.g.e.*, s. 112, 114, 115.
10 BBA Y.Mtv 70/67; 12 Rebiyülevvel 1310/4 Kasım 1892. Harbiye Nâzırı Rıza Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Fotoğrafların boyutları ve pozları göz önüne alındığında, bunların söz konusu albümler için çekildiği hemen hemen kesin gibidir. Aşiret mektepleri hakkında bkz., Bölüm III.
11 "Imperial Self Portrait", s. 162-4.
12 Hobsbawm, *Imagined Communities*, s. 123.
13 "Impreial Self Portrait", s. 193, 194, 203, 205.
14 Anderson, *Imagined Communities*, s. 27.
15 Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 13-15.
16 BBA Y.A RES 54/30; 18 Şubat 1891. Londra Osmanlı sefaretinden Hariciye Nâzırı'na: Y.A RES 55/1. Bâb-ı Âli Heyet-i Vükelâ. Önerilen Osmanlı heyeti, Galatasaray Lisesi Müdürü İsmail Bey ile ünlü yazar Ahmed Midhat Efendi'den oluşacaktı.
17 BBA İrade Hariciye 6; 7 Cemaziyelevvel 1320/13 Ağustos 1902.
18 BBA Y.A RES 62/27; Gurre-i Cemaziyelahir 1310/21 Aralık 1892. Bâb-ı Âli Meclis-i Hususî, no. 1517.
19 BBA Y.A RES 106/71; 22 Zilhicce 1317/24 Nisan 1900. Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ, no. 3541. O dönemde Afrika'daki tek Osmanlı mülkü, Kuzey Afrika'daki, Trablus ve Bingazi sancaklarından oluşan Trablusgarb idi. Bu vilayetin başlıca ihraç malları, deve kuşu tüyü ve kaplumbağa kabuğunun yanı sıra, Trablusgarb ovalarında yetişen ve iyi kalite kağıt yapımında kullanılan halfa otu (*esparto*) idi. Bu konuda, bkz., Michel Le Gall, "Pashas Bedouins and Notables: The Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi 1881-1902", (Princeton University, doktoza tezi) (1986), s. 95-7, 153-4.
20 BBA İrade Hariciye 5; 9 Rebiyülevvel 1320/17 Haziran 1902. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 500. Sözü edilen albümlerden birindeki fotoğraf, Körler Okulu'ndan iki kör çocuğu gösteriyordu. Bkz., *Imperial Self Portrait*, s. 177.
21 "Tüm dünya seyrediyor" düşüncesi, Carol Gluck'un çok benzer görüngüleri, Japonya bağlamında ele alan çalışmasından alınmıştır. Bkz., Gluck, *Japan's Modern Myths*.
22 Dünya Fuarları hakkında yakın tarihli çok geniş bir literatür vardır. Bkz., Burton Benedict, *The Anthropology of World Fairs. San Francisco's Panama Pacific Exposition of 1915,* (London-Berkeley, 1983); Mitchell, *Colonising Egypt*; Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas. The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs 1851-1939* (Manchester, 1988); Robert W. Rydell, *The Book of Fairs*, (Chicago-London, 1922). Osmanlı İmparatorluğu'nun fuarlara iştiraki hakkında uzun bir süre boyunca tek araştırma olarak kalan, Rifat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Katıldığı İlk Uluslararası Sergiler ve Sergi-i Umumî-i Osmanî", *Belleten*, 47 (1983), s. 195-235. Bu eksiklik, şimdi Çelik'in konu hakkındaki, *Displaying the Orient* adlı yetkin çalışmasıyla giderilmiş durumdadır.
23 Çelik, *Displaying the Orient*; Rifat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Sergileri".

24 Benedict, *Anthropology of World's Fairs*. s. 6-7.
25 BBA Y.Mtv 33/72; 2 Haziran 1304/15 Haziran 1888. Madrid'deki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne, no. 2379.
26 Y.A HUS 224/96; 27 Şaban 1306/27 Nisan 1889. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti. Sonunda Osmanlılar Bahriye Nezareti bülteninin de ödül kazanmasıyla, başarılı bir biçimde katıldılar. Bkz., Y. Mtv 63/33; 7 Zilkade 1309/4 Haziran 1892. Monarşilerin, olaydan bir yüzyıl sonra bile hâlâ bu devrimden bu kadar rahatsızlık duymaları ilginçtir; bu konuda bkz., Eric Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise* (News Brunswick, 1990), s. 69-70.
27 BBA Y.A RES 58/33; 25 Şevval 1309/24 Mayıs 1892. Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ.
28 *A.g.b.* Mekânla ilgili itibar meselesi hakkında bkz., Mitchell ve başkaları.
30 Çelik, *Displaying the Orient*, s. 24-5, 1889 Paris Fuarı'ndaki Mısır sergisi hakkında.
31 BBA Y.Mtv 77/114, 28 Nisan 1209/11 Mayıs 1893. Osmanlı sefiri Mavroyeni Bey'den Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
32 Said, *Orientalism*, s. 21, vurgular orijinaldir.
33 BBA İrade Hususî 878/123; 17 Muharrem 1310/12 Ağustos 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 678.
34 BBA Y.Mtv 75/202; 28 Şubat 1308/13 Mart 1893. Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey'den Yıldız Sarayı'na.
35 BBA Y.Mtv 76/35; 13 Mart 1309/26 Mart 1893; Y.Mtv 79/163; 11 Muharrem 1311/26 Temmuz 1893. Ticaret ve Nafıa Nâzırı Hasan Tevfik Paşa'dan Bâb-ı Âli'ye. Özel olarak yapılmış beş tören sancağı da Chicago'ya gönderilecekti.
36 BBA İrade Hususî 1310/141; 21 Receb 1310/11 Şubat 1893. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa. Mabeyn Kitabeti'ne, no. 5746.
37 BBA İrade Hususî 1310/141; 20 Rebiyülevvel 1310/3 Ekim 1892. Akkâ'dan bir teba-yı şâhâne Raci [Bey].
38 *A.g.b.* Osmanlı At Meydanı Talimatnamesi.
39 *A.g.b.* Osmanlı At Meydanı Talimatnamesi.
40 İrade Hususî 1310/141; 25 Rebiyülevvel 1310/8 Ekim 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 3027.
41 Çelik, *Displaying the Orient*, s. 23; ayrıca bkz., Gavin, "Imperial Self Portrait", s. 198-99.
42 BBA Y.Mtv 75/167; 26 Şubat 1308/11 Mart 1893. Hakkı Bey, Chicago Fuarı Osmanlı temsilcisinden, Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne; Y.Mtv 76/36; 12 Mart 1309/25 Mart 1893. Gemlik tüccarından Ali Beyzade Nuri'den mektup.
43 BBA Y.MTv 76/36; 13 Mart 1309/26 Mart 1893. Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey'den Yıldız Sarayı'na.
44 BBA İrade Nafıa 9/5; Şevval 1310. Ticaret ve Nafıa Nezareti, Amedi Odası no. 169. Hakkı Bey'den 25 Receb 1310/13 Şubat 1893 tarihli mektubu.
45 *A.g.b.*, 3 Şaban 1310/21 Şubat 1893; Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ, no. 2115. 17 Ekim'de, Bâb-ı Âli, İngilizce konuşan iki rehber, Serafim Efendi ile Ekerin Efendi'yi gönderme kararı aldı. Bkz., İrade Nafıa 1/8.R.1311.
46 BBA İrade Nafıa 3/23.ZA.1310. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafıa Nezareti'ne 15 Mayıs 1893 tarihli mektup, no. 3.
47 *A.g.b.* 4 Teşrin-i evvel 1309/17 Ekim 1893. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafıa Nezareti'ne mektup.
48 BBA İrade Nafıa 3; 23.ZA.1310/15 Mayıs 1893. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafıa Nezareti'ne mektup, no. 2.

49 *A.g.b.* Ek fonlar 9 Haziran 1893'de onaylandı; bkz., İrade Nafıa 3; 23.ZA.1310. Bâb-ı Âli Amedi Odası, no. 2877.

50 Rydell, *All the World's a Fair*, s. 64-5.

51 Bkz., *The Chicago Fair Illustrated*, Sahibi S. K. Bistany (Osmanlı Heyeti Resmî Gazetesi), 1 Haziran 1893; fuarın planı, s. 7. Bu referans için Gültekin Yıldız'a teşekkür ediyorum.

52 BBA Y.Mtv 103/15; 21 Safer 1312/25 Ağustos 1894. Saray mücevhercisi İstepan Mihran Dikran, Çubukçuyan Efendi tarafından verilen rapor. Tasarımın ve sergi vitrinlerinin ayrıntıları içinde: İrade Nafıa 3/23.ZA.1310. Şu anda Yıldız Sarayı müzesinde sergilenen mücevher ve porselenlerin tarzı, Viktorya tarzına uygun, son derece cafcaflıdır.

53 BBA Y.Mtv 100/38; 10 Temmuz 1894. Bürksel'deki sefaretten Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti'ne.

54 BBA Y.Mtv 99/55; 7 Muharrem 1312/12 Temmuz 1894. Hariciye Nâzırı Said Paşa'dan Brüksel'deki Osmanlı sefaretine, no. 21.

55 BBA Y.Mtv 100/38; 15 Muharrem 1312/20 Temmuz 1894. Hariciye Nâzırı Mehmed Said Paşa. Bâb-ı Âli, no. 21.

56 BBA Y.Mtv 154/53; 8 Zilkade 1314/11 Nisan 1897. Ticaret Nâzırı Mahmud Celaleddin Paşa, ilişikte Brüksel'deki Osmanlı fahri konsolosu C. H. Sudre ve Brüksel Fuarı'ndan sorumlu şirketin temsilcisi Paul Kupelyan'ın mektubu.

57 BBA Y.A HUS 354/41; 23 Muharrem 1314/5 Temmuz 1896. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti, no. 1610.

58 BBA Y.A RES 72/47; 21 Rebiyülahir 1312/23 Ekim 1894; Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ, no. 1117.

59 1890'larda fotoğrafçılık, amatör bir hobiye dönüşmüştü ve bazıları sokaklarda dilenen saçı sakalı birbirine karışmış dervişlerde odaklanıyordu. Bu, Osmanlıların onaylamadığı bir şeydi. Derviş fotoğrafçılığı hakkında bkz. Nancy Micklewright, "Dervish Images in Photographs and Paintings", *The Dervish Lodge*, ed. R. Lifches, s. 269-854.

60 BBA YEE 14/1163/74/14; tarih yok. Ebuzziya Tevfik'den Mabeyn Kitabeti'ne.

61 *A.g.b.*

62 BBA Y.A RES 82/43; 18 Safer 1314/30 Temmuz 1896. Ticaret ve Nafıa Nezareti. Nâzır Mahmud Celaleddin Paşa'dan Sadrazam'a, no. 39.

63 BBA YEE Kâmil Paşa Evrakı'na Ek (KPE) 1087/1; 8 Haziran 1312/21 Haziran 1896. Dahiliye Nâzırı Memduh Paşa.

64 BBA Y.A RES 83/99; 11 Cemaziyelevvel 1314/18 Kasım 1896. Ticaret ve Nafıa Nâzırı Mahmud Celaleddin Paşa'dan Sadrazam'a, no. 63.

65 BBA Y.A RES 85/21; 2 Ramazan 1314/4 Şubat 1897. Ticaret ve Nafıa Nâzırı Mahmud Celâleddin Paşa'dan Sadrazam'a, no. 82.

66 BBA Y.A RES 91/30; 24 Aralık 1897. Osmanlı Sefiri Münir Bey'den, Hariciye Nâzırı Tevfik Paşa'ya.

67 BBA Y.Mtv 178/194; Selh-i Muharrem 1316/21 Haziran 1898. İstanbul Şehremininden Bâb-ı Âli'ye.

68 BBA Y.A RES 94/68; Y.A RES 95/24; 20 Rebiyülahir 1316/8 Eylül 1898. Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ, no. 1198.

69 BBA Y.A RES 95/24; 8 Cemaziyelevvel 1316/25 Eylül 1898. Ticraet ve Nafıa Nezareti, no. 58.

70 BBA Y.Mtv 206/143; 29 Rebiyülahir 1318/25 Ekim 1900. Serasker Rıza Paşa'dan Sadrazam'a.

71 Çelik, *Displaying the Orient*, s. 89.
72 BBA Y.A RES 124/59; 17 Kânun-ı evvel 1319/30 Eylül 1903. Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti. Banker Konta'dan, Washington'daki Osmanlı sefaretine gelen mektup. Bu referans için Bay Benjamin Fortna'ya teşekkür borçluyum.
73 Bkz., Bölüm I.
74 BBA Y.A RES 124/59; 15 Zilkade 1321/3 Şubat 1904. Hariciye Nâzırı Tevfik Paşa'dan Sadrazam'a.
75 BBA Y.A RES 134/10; 25 Şaban 1323/15 Ekim 1905. Maliye Dairesi Meclisi, no. 2813.
76 BBA Y.Mtv 258/51; 7 Muharrem 1322/25 Mart 1904. Bulgaristan'daki Osmanlı Komiseri Ali Ferruh Bey'den Bâb-ı Âli'ye, no. 5791/33. Osmanlı Bulgaristanı, 1878 Berlin Kongresi sırasında ikiye bölünmüştü. Bu iki parça, Doğu ve Batı Rumeli olarak adlandırılıyordu. Batı Rumeli (Rumeli-i Garbî) fiilen 1885'de, sözde Osmanlı süzerenliğiyle bağımsız hale geldi.
77 BBA Y.A RES 59/21; 1 Zilhicce 1309/27 Haziran 1892. Bâb-ı Âli Meclis-i Vükelâ. Bulgar gazetesi *Plovdiv*'den, "tarımsal ürünümüzün büyük bölümünün İstanbul'a gitmesine karşın, Türkler fuarımızda hazır bulunmadılar" şeklindeki sözlerin tercümesini içeriyor.
78 Çelik, *Displaying the Orient*, s. 10-11.
79 Benedict, *The Anthropology of World's Fairs*, s. 45-6. "Yadigâr halklar" (*people as trophies*) Benedict'in kullandığı, feth edilen halkların teşhir kategorilerinden biridir.
80 *A.g.e.*, s. 7.
81 Çelik, *Displaying the Orient*, s. 3, 39.
82 *A.g.e.*, s. 48.

VIII. Bölüm Notları

1 Habermas'ın sözcüklerini kullanırsak, bunun nedeni şuydu: "Yönetsel eylem alanları ile kültürel gelenek alanları arasındaki yapısal benzemezlik, kasıtlı yönlendirme aracılığıyla meşruiyet açığını kapatmaya yönelik girişimler üzerinde sistemli bir sınır oluşturur." Bkz. Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston, 1983), s. 71.
2 Shils, *Tradition*, s. 22.
3 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 171. Vurgular orijinaldir.
4 *A.g.e.*, s. 70.
5 Carter Findley, "Factional Rivalry in Ottoman Istanbul: The Fall of Pertev Paşa, 1837", (*Raiyyet Rüsumu. Essays Presented to Halil İnalcık*), *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), s. 130, 131; ayrıca bkz., Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 70-80.
6 İ.H. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, (Ankara, 1967).
7 İ. H. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları*, (Ankara, 1985), s. 88, 95, 106, 112.
8 Uzunçarşılı "Midhat Paşa'nın şehadeti"nden söz eder.
9 II. Mahmud'un dinamik bir reformcu olarak değerlendiren klasik görüş için krş., Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal, 1964). Ayrıca bkz., Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, (Cambridge, 1986), c.II, s. 20. "Geri kalan yeniçerilerin yakalanması için sert önlemler alındı."

10 BBA YEE 18/1858/93/39. Tarihsiz.
11 BBA YEE 31/1950 mükerrer/45/83; 22 Zilkadc 1299/6 Ekim 1882. Said Paşa'dan tezkire.
12 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 19.
13 Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. s. 171.
14 BBA YEE 18/1858/93/39. Bu imzasız vesika Yıldız arşivinde Cevdet Paşa'nın evrakı arasında yer almaktadır. Vesikanın gerçekten Cevdet Paşa'ya ait olduğuna dair, konunun uzmanı Cristoph Neumann'ın görüşlerine teşekkür etmeyi bir borç bilirim.
15 *A.g.b.*
16 *A.g.b.*
17 *A.g.b.*
18 *A.g.b.* Burada ilginç olan şudur ki, Mihal Bey'in Islâmı kabul edip etmediği konusunda, Cevdet Paşa, Mihal Bey'in Türk olduğunu ısrarla isbat etmeye çalışan Fuat Köprülü'den daha ileridedir. Bkz., Kafadar, *Between the Two Worlds*, s. 1-30.
19 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet,* c. III, 2. bs., s. 160. Bu paragrafa dikkatimi çektiği için, Dr. Stephanos Yerasimos'a teşekkürü borç biliyorum.
20 Said, *Imperialism and Culture*, s. 23.
21 Çin İmparatoru'nun Yazlık Sarayı'nın 1862'de ingiliz birliklerince yakılması, Osmanlı dünyasındaki yankıları derhal ve yaygın düzeyde oldu. Bkz., Münif (Reis-i Sani-i Ticaret), "Mukayese-i İlm ve Cehl", *Mecmua-i Fünun*, no. 1 (1270), s. 21, 22, 25, 29-30. "Çinliler, eski yöntemlerinde ve kusursuz olmayan medeniyetlerini sürdürmek için bu kadar direnmeselerdi, birkaç bin yabancının elinde böyle hakarete uğrarlar mıydı?" Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti*, s. 19'da alıntılandığı şekliyle.
22 Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 41.
23 Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, (Princeton, 1963).
24 Selim Deringil, "Les Ottoman et le partage de l'Afrique", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, V (1992), s. 121-33.
25 Kantorowicz, *The King's Two Bodies,* s. 36-9.
26 Yavuz Selim Karakışla, "Exile Days of Abdulhamid II (1900-12) and the Confiscation of His Wealth", (Boğaziçi Üniversitesi, yüksek lisans tezi,1991). Karakışla, Ali Cevad, *İkinci Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Hadisesi*, (Ankara, 1985), s.269-70'den alıntı yapmaktadır.
27 Yani, Fransa Kralı XVI. Louis basitçe "vatandaş Louis Capet" olmuştur. "Doğal haline rücû etmiştir, artık sadece bir adamdır." Bkz., Mona Ozouf, "Le Proces du roi", *Dictionnaire Critique de la Revolution Française*, (Paris, 1988), s. 134-45, özellikle s. 136. "Il a repris son titre originel, il est homme."
28 Ali Cevad, *İkinci Meşrutiyet*, (Biz Meclis-i Meb'usan tarafından geldik. Fetva-i şerif var. Millet seni hal' etti. Ama hayatınız emindir). Bu ifadeye dikkatimi çeken Dr. Edhem Eldem'e teşekkür ederim.
29 *Düstur*, Tertib-i Sani, no. 57, s. 166: "*Sultan Abdülhamid Han-ı Sanînin Hilâfet ve Saltanat-ı Osmaniyeden Iskatıyla Sultan Mehmed Hân-ı Hamis Hazretlerinin Asad ve İclası hakkında Fetvayı Şerife ve Meclis-i Umumi-i Millî Kararnamesi.*"
30 Bkz., Bölüm II. Gelgelelim, müsadere edilen Kur'an nüshalarının, fetvada belirtildiği gibi gerçekten yakıldığı kesin değildir.
31 *Düstur.*
32 *Türkiye Büyük Millet Meclisi. Gizli Celse Zabıtları*, (Ankara, 1985), s. 1046. Ayrıca bkz., Selim Deringil, "Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal" *European History Quarterly*, 23 (1993), 165-93.

33 Deringil, "Ottoman Origins", s. 165-93.
34 Halil İnalcık, "The Caliphate and Ataturk's İnkılab", *Belleten*, CXLVI (1982), s. 353-65.
35 "Califat et Souveranetè Nationalc", *Revue du Monde Musulman*, no. 59 (1925)'deki imzasız bildiri. Derginin bu sayısı, "Hilâfet Meselesi"nc ayrılmış özel bir sayı olması nedeniyle çok ilginçtir. Belge, ayrıca "Hilâfet ve Millî Hakimiyet" başlığıyla Türkçe ve Arapça olarak da yayınlanmıştır. Belgedeki ilk madde, yukarıda aktarılıyor. Bunu izleyen maddeler, sorunun Mısır'da nasıl alındığını ele alıyor. Diğerleri, Orta Asya açısından önem taşıyan sonuçlarla ilgilidir. Hindistan hakkındaki kesim, ünlü din adamı Molla Barakatallah tarafından kaleme alınmıştır.
36 *A.g.e.*, s. 7. İmzalanmamış olan Fransızca versiyonunun tersine, Türkçe metin erken Kemalist hareketin en önde gelen isimleri tarafından imzalanmıştır. Bkz., *Hilâfet ve Millî Hakimiyet. Hilâfet ve Milli Hakimiyet mesaili hakkında muhtelif zevatın makalat ve mütalaatından mürekkeb bir risaledir,* (Ankara İstihbarat Matbaası, 1339).
37 *A.g.e.*, s. 55, 56, 57; s. 12, 16.
38 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (London, 1982), s. 55-6.
39 Youssef M. Choueiri, *Arab History and the Nation State*, (London, 1989), s. 197.
40 Toledano, *State and Society*, s. 22.
41 Philip Khoury, *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism*, (Princeton, 1987), s. 4.
42 David Fromkin, *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East, 1914-1922*, (London, 1990), s. 43-54.
43 Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 120.
44 BBA YEE 18/1858/93/39.
45 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* (İstanbul, 1983), s. 10.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Arşivi
Yıldız Esas Evrakı
Yıldız Sadaret Hususi Maruzat
Yıldız Sadaret Resmi Maruzat
Yıldız Mütenevvi Maruzat
Yıldız Perakende Gazeteler
Bab-ı Ali Evrak Odası Gelen/Giden
Ayniyat Defterleri
Iradeler/Hariciye/Meclis-i Mahsus/Dahiliye
Salname-i Devlet 1270, 1271, 1297, 1298, 1299. 1302, 1308, 1324
Salname-i Vilayet-i Hüdavendigar 1303/1885.
Salname-i Vilayet-i Hicaz 1309.
Düstur 1. Tertip.
Türkiye Büyük Millet Meclisi. Gizli Celse Zabıtları (Ankara 1985).
India Office Library and Records. Political and Secret Home Correspondence (LP&S).

Kitaplar ve Makaleler

Abou-El-Haj, Rifa'at, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire-Sixteenth to Eighteenth Centuries,* (Albany 1991).

Abu-Manneh, Butrus, "Shaykh Ahmed Ziya'üddin El-Gümüşhanevi and the Ziya'i-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism,* ed. Frederick De Jong, (Utrecht 1992), s. 104-17.

—— "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Ebulhuda Al-Sayyadi". *Middle Eastern Studies,* 15 (1979).

—— "The Sultan and the Bureaucracy: The anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies,* 22 (1990), s. 268-9.

—— "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams,* 34 (1994), s. 173-203.

Adelson, Roger, *Mark Sykes, Portrait of an Amateur,* (London 1975).
Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914,* (Oxford 1969).
Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir,* (Ankara 1986).
—— *Tarih-i Cevdet,* I-II, (İstanbul 1309 [1891]).
—— *Ma'zurat ,* haz. Yusuf Hallaçoğlu (İstanbul 1980).
—— *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye,* (İstanbul 1876).
Akarlı, Engin, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics Under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions,.* Princeton University, Doktora tezi. (1976).
—— *The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920,* (Berkeley-Los Angeles-London 1993).
—— "Abdülhamid II Between East and West", *Education, Nation Building and Identity in the Period of Abdülhamid II,* (Sempozyuma sunulan bildiri), Bad Homburg, Germany, July 12-15 1993.
Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi,* (İstanbul 1997).
Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki.* (İstanbul 1980).
Ali, Cevad, *İkinci Meşrutiyet,* by., ty.
An Eastern Statesman, "Contemporary Life and Thought in Turkey", *Contemporary Review, 37* (1880), s. 343.
Ana Britannica, 9.
Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (London 1991).
Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State* (London 1974).
Anderson, Mathew, *The Eastern Question 1774-1923. A Study in International Relations,* (London 1966).
—— *The Ascendancy of Europe 1815-1914. Aspects of European History,* (London 1972).
Annuaire Commercial de Contantinople 1893.
Arai, Masami, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient,* 27 (1991), s. 1-20.
Armstrong, J., *Nations Before Nationalism,* (Charlottsville 1982).
Arnold, Thomas, *The Caliphate* (London 1965).
Arseven, Celal Esad, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım,* haz. Ekrem Işın, (İstanbul 1993).
Aydın, Mehmet, "Yezidîler ve İnanç Esasları", *Belleten*, 52 (1988), s. 33-45.
Barbir, Karl, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. Carl Brown, (New York 1996).
Bardin, Pierre, *Algériens et Tunisiens dans l'Empire Ottoman de 1848 à 1914,* (Paris 1979).
Benedict, Burton, *The Anthropology of World's Fairs. San Francisco's Panama Pacific Exposition of 1915,* (London-Berkeley 1983).
Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle,* (İstanbul 1990).
Blanche, Lesley, *The Sabres of Paradise* (London 1960).
Blind, Karl, "Young Turkey", *Fortnightly Review,* LXVI (London 1896), s. 829-40.
Bojinev, Voyn, *Bulgarskaya Prosveta v Makedonya i odrinska Trakya 1878-1913,* (Sofia 1982).
Braden, Jean Haythorne, "The Eagle and the Crescent: American Interests in the Ottoman Empire, 1860-1870" Ohio State University, Doktora tezi, (1973).

Brooks, Jeffrey, *When Russia Learned to Read*, (Princeton 1985).

Brown, L. Carl, *International Politics and the Middle East. Old Rules Dangerous Game*, (Princeton-London 1984).

Bryer, Anthony A. M., *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Variorum Reprints (London 1980).

Burke, Edmund III, "Le pan-islamisme et les origines du nationalisme en Afrique du nord, 1890-1918", *Chaiers de l'Unité de d'Anthropologie Sociale et Culturelle. Universite d'Oran* (Algeria 1987), s. 21-40.

Chaun, Leon, *Excursions sur les bords de l'Euphrate*. (Paris 1885).

"Califat et souveraineté nationale", *Revue du Monde Musulman* no. 59 (1925).

Cannadine, David, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-1977", *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*, (Cambridge 1987), s. 206-43.

Cannadine, David - Price, Simon (ed), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, (Cambridge 1987).

Carney, Gavin E. S., - Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin (ed), "Imperial Self Portrait", (The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums), *Journal of Turkish Studies*, 12 (1988).

Carmichael, Joel, *The Shaping of the Arabs*, (New York 1967).

Çelik, Zeynep, *Displaying the Orient. Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fair*, (Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992).

—— *The Remaking of Istanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, (Berkeley-Los Angeles-Boston 1993).

Chemiavsky, Michael, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, (New Haven-London 1961).

Choueiri, Youssef M., *Arab History and the Nation State*, (London 1989).

Clogg, Richard, "The Greeks and their Past", *Historians as Nation Builders*, ed. Dennis Deletant - Harry Hanak, (London 1988), s. 22-36.

Cohn, Bernard, "Representing Authority in Victorian India", *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawm - T. Ranger, (Cambridge 1988), s. 165-209.

Courtellemont, Gervais, *Mon voyage à la Mecque*, (Paris 1896).

Davis, Owen, "Those Dear Turks. A Lecture at the Congregational Church, Lee on 1st November 1876", *Papers on the Eastern Question*, (London 1876).

Davison, Roderic, *Reform In the Ottoman Empire 1856-187,6* (Princeton 1963).

Deak, Istvan, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony", *Columbia University, Monarchies Symposium October 26-27 1990.* (Yayımlanmamış bildiri).

Deringil, Selim, "Legitimacy Structures in the Ottoman Empire: Abdülhamid II 1876-1909", *International Journal of Middle East Studies, 23* (1991), s. 345-59.

—— "The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 45-62.

—— "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 1-27.

—— "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82", *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), s. 3-24.

—— "Les Ottomans et le Partage de l'Afrique", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, V (1992), s. 121-33.

—— "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly*, 23 (1993), s. 165-93.

—— "Ottoman to Turk, Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire', *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey and the US*, ed. Dru C. Gladney,(Stanford University Press, yakında yayımlanacak).
—— "An Ottoman View of Missionary Activity in Hawaii", *Hawaian Journal of History,* 27 (1993), s. 119-25.
Duguid, Stephen, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies 9* (1973), s. 130-55.
Dumont, Paul - Georgeon François (ed), *Villes Ottomanes à la fin de l'empire* (Paris 1992).
Elliot, Charles, *Turkey in Europe,* (London 1965).
Elliot, Henry, "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform", *The Nineteenth Century,* (1888), s. 276-96.
Elliot, John "Power and Propaganda in the Spain of Phillip IV", *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages,* ed. Sean Wilentz, (Philadelphia 1985), s. 151.
Emre, Side, "Political Imagery in the Journal Servet-i Fünun", Boğaziçi Universitesi, master tezi, (İstanbul 1996).
Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought,* (London-Austin 1982).
Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat,* (İstanbul 1990).
Esenbel, Selçuk, "A fin de siècle Japanese Romantic in Istanbul: The Life of Yamado Torajiro and his Toruko Gakan", *SOAS Bulletin,* 59, kısım 2 (1996), s. 237-52.
—— "İstanbul'da Bir Japon", *İstanbul Dergisi,* 9, s. 36-42.
Faroqhi, Suraiya, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans,* (London 1994).
Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslâm,* (İstanbul 1891).
Fawaz, Leila, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860,* (London 1994).
Findley, Carter, *Ottoman Civil Officialdom. A Social History,* (Princeton 1989).
—— "Factional Rivalry in Ottoman Istanbul: The Fall of Pertev Paşa, 1837", *Raiyyet Rüsumu. Essays Presented to Hali İnalcık. Journal of Turkish Studies,* 10 (1986), s. 120-35.
—— "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica, LV* (1982).
—— *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922,* (Princeton 1980).
Finkel, Caroline, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary 1593-1606,* (Vienna 1988).
—— "French Merceneries in the Habsburg-Ottoman War of 1593-1606", *SOAS Bulletin,* LV, kısım 3 (1992), s. 452-71.
Finn, James, *Stirring Times,* (London 1878).
Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire; The Historian Mustafa Ali (1541-1600),* (Princeton 1986).
—— "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn-Khaldunism", *Sixteenth-Century Ottoman Letters. Journal of Asian and African Studies,* XVIII/3-4 (1983), s. 198-219.
Fletcher, Joseph, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies,* III (1979-80), s. 246-52.
Fromkin, David, *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East 1914-1922,* (London 1990).
Geertz, Clifford, *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali,* (Princeton 1980).

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism,* (Oxford 1983).
Gluck, Coral, *Japan's Modern Myths,* (Princeton 1985).
Gooch, G. P. - Temperley, Harold (ed), *British Documents on the origins of the War 1898-1914,* (London 1938).
Goodwin, Godfrey, *History of Ottoman Architecture,* (London 1971).
Gökalp, Altan, *Tetes Rouges et Bouches noires. Une confrerie tribale de l'ouest Anatolien,* (Paris 1980).
Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Mühasebetleri,* (İstanbul 1989), s. 150-1.
Grabill, Joseph, L., *Protestant Diplomacy and the Near East. Missionary Influence on American Policy,* (Minneapolis 1971).
Greenhalgh, Paul, *Ephemeral Vistas. The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs 1851-1939,* (Manchester 1988).
Guest, John, *The Yezidis. A Study in Survival,* (London-New York 1987).
Haarman, Ulrich, "Ideology and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt", *International Journal of Middle East Studies,* 20 (1988), s. 175-96.
Habermas, Jurgen, *Legitimation Crisis,* (Boston 1983).
Hafız, Mehmed Sadık, *Alem-i İslâm'da Cihad-ı Ekber,* (İstanbul 1342-1339) s. 25.
Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition,* (Oxford 1995).
—— *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902,* (İstanbul 1985).
—— "Osmanlı Aydınında Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim,* 27 (1984), s. 183-92.
—— *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük,* (İstanbul 1983).
Haskell, Thomas L., "Objectivity is not Neutrality", *History and Theory,* 29 (1990), s. 129-57.
Haslip, Joan, *The Sultan. The Life of Abdul Hamid II,* (New York 1958).
Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans,* I-II, (Oxford 1929).
Haydaroğlu, İlknur Polat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar,* (Ankara 1990).
Herbert, William von, *The Defence of Plevna 1877: written by one who took part in it,* (Ankara 1990).
Hilâfet ve Milli Hakimiyet, Hilâfet ve Milli Hakimiyet mesaili hakkında muhtelif zevatın makalet ve mütalaatından mürekkeb bir risaledir, (Ankara İstihbarat Matbaası 1339).
Hirszowicz, L. "The Sultan and the Khedive 1892-1908", *Middle Eastern Studies,* 8 (1977), s. 287-311.
Hobsbawm, Eric, *Nation and Nationalism,* (Cambridge 1990).
—— *Echoes of the Marseillaise,* (New Brunswick 1990).
—— *The Age of Empire,* (London 1987).
Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence (ed), *The Invention of Tradition,* (Cambridge 1983).
Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples,* (London 1991).
—— "How Should We Write the History of the Middle East?", *International Journal of Middle East Studies,* 23 (1991), s. 125-36.
Hurewitz, J.C., "Ottoman Diplomacy and the European State System", *Middle East Journal,* 15 (1961), s. 141-52.
—— *The Middle East and Africa in World Politics,* (New Haven 1975).
Hurgronje, Snouck, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century,* (London 1931).
İnalcık, Halil, - Quataert, Donald (ed), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914,* (Cambridge 1994).
İnalcık, Halil, "The Ottoman State and its Ideology", *Conference on Süleyman the Magnificent,* ed. H. İnalcık - C. Kafadar, Princeton Occasional Papers (1992), s. 49-72.

—— "The Caliphate and Ataturk's Inkilab" *Belleten*, CXLVI (1982), s. 353-65.
—— *The Ottoman Empire in the Classical Age: 1300-1600*, (London 1973).
İpşirli, Mehmet, "Cuma Selamlığı. Halk Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan* (İstanbul 1991) s. 459-71.
İslamoğlu, İnan, Huri, "Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, 62 (1993), s. 19-34.
—— "Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaşması", *Toplum ve Bilim*, 43/44 (1988-89), s. 7-31.
Janin, R. "Musulmans malgré eux, Les Stavriotes", *Echos D'Orient*, XV (1912), s. 495-505.
Joseph, Isya, *Devil Worship. The Sacred Books and Traditions of the Yezidis* (London 1919; tıpkıbasım, Califomia 1972).
Joseph, John, *The Nestorians and their Muslim Neighbors*, (Princeton 1961).
Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley 1995).
Kantarowicz, E.H., *The King's Two Bodies*, (Princeton 1957).
Karaca, Ali, *Doğu Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa 1838-1899*, (İstanbul 1993), s. 173-203.
Karakışla, Yavuz Selim, "Exile Days of Abdülhamid II (1909-1912) and the Confiscation of His Wealth", Boğaziçi Üniversitesi master tezi. (1991).
Kartekin, Enver, *Ramazanoğulları Tarihi*, (İstanbul 1979).
Kayalı, Hasan, "Arabs and Young Turks: Turkish Arab Relations in the Second Constitutional Period 1908-1918", Harvard University, doktora tezi, (1988).
Kedourie, Elie, "The Surrender of Medina, January 1919", *Middle Eastern Studies*, 13 (1977), s. 124-43.
Kent, Marian (ed), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, (London 1984).
Kévonian, Arménouhie, *Les Noces noires de Gulizar*, (Paris 1993).
Khoury, Philip S., *Syria and French Mandate: The Politics of Arab Nationalism*, (London 1987).
Kıcıman, Naci Kaşif, *Medine Müdafaası. Hicaz bizden nasıl ayrıldı?*, (İstanbul 1971).
Kısakürek, Necip Fazıl, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, (İstanbul 1981).
Kitromilides, Pashalis, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", *European History Quarterly*, 19 (1989), s. 149-94.
Kocabaşoğlu, Uygur, *Anadolu'daki Amerika*, (İstanbul 1989).
Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, (İstanbul 1990).
—— *Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, (İstanbul 1983).
Konyalı, İbharim Hakkı, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali*, (İstanbul 1959).
Kuran, Aptullah, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, IV (1990-1991).
Lambton, Ann K.S., *State and Goverment in Medieval Islam*, (London 1985).
Landau, Jacob, "Nishan", *Encyclopaedia of Islam*. Yeni basım, (Leiden 1993), s. 57-9.
—— *The Hijaz Railroad*.
Latham, R.G., MA, MD, *Russian and Turk, from a Geographical, Ethnological, and Historic Point of View*, (London 1878).
Le Gall, Michel, "Pashas Bedouins and Notables: The Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi 1881-1902", Princeton University, doktora tezi, (1986).
Leitsch, Walter "East Europeans Studying History in Vienna", *Historians as Nation Builders*, ed. Dennis Deletant - Harry Hanak, (London 1988).

Lewis, Bernard, *The Political language of Islam,* (Chicago 1988).
—— *The Emergence of Modern Turkey,* (London 1975).
Lifchez, Raymond (ed), *The Dervish Lodge,* (Berkeley 1992).
Luke, Harry Charles, *The Yezidis or Devil Worshippers of Mosul,* (Bombay 1925).
—— *Mosul and its Minorities,* (London 1925).
Lusignan, Princess Annie de, *The Twelve Years' Reign of H.I.M. Abdul Hamid II, Sultan of Turkey,* (London 1889).
Lynch, H.F.B., *Armenia, Travels and Studies II: The Turkish Provinces,* (London 1901).
Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursî,* (New York 1989).
—— "Center-Periphery Relations, A Key to Turkish Politics?", *Daedalus,* (1973) s. 169-90.
—— "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History,* 3 (1960-61), s. 257-71.
—— *The Genessis of Young Ottoman Thought,* (Princeton 1962).
—— *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,* (İstanbul 1983).
Mehmed, İzzet, *Yeni Afrika,* (İstanbul 1308).
Mehmed Sadık, *Âlem-i İslâm'da Cihad-ı Ekber,* (İstanbul 1904).
—— *Milaslı Durmuşzade Hafız Mehmed Sadık, Milas'da Ağa Camii Müderris ve Cami-i Kebir Vaizi.*
—— *Müvaiz-i Diniye,* İzmir, 1328 (1910).
Melek Hanum, *Thirty Years in the Harem or the Autobiography of Melek Hanum, Wife of HH Kıbrızlı Mehemet Pasha,* (New York 1872).
Meriç, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Millet Görüşü,* (İstanbul 1979).
Micklewright, Nancy, "Dervish Images in Photographs and Paintings", *The Dervish Lodge,* ed. Raymond Lifchez, s. 269-84.
Mintzuri, Hagob, *İstanbul Anıları 1897-1940,* (İstanbul 1993).
Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt,* (Berkeley 1991).
Mouradian, Claire, *Armenie, que sais je,* (Paris 1995).
Müftüoğlu, Mustafa, *Abdülhamid Kızıl Sultan mı?,* (İstanbul 1985).
Muhleisen-Arnold, Dr J., *The Society for Propagating the Gospel Among the Moslems, In Connection with the Church of England; Its First Appeal on Behalf of 180 millions of Mohommedans,* (London 1860).
Musurus, Ghikis Bey, "L'avenir de l'Islam", *Questions Diplomatiques et Coloniales,* XI (1901), s. 595-7.
Necipoğlu, Gülru, *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,* (Cambridge Mass-London 1991).
—— "The Ottoman Hagia Sophia", (Princeton University. The Structure of Hagia Sophia Symposium, 19 May 1990).
—— "Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Mausoleums in Istanbul", Yayımlanmamış makale, s. 14.
Nesim, Ali, *Kıbrıslı Türklerin Kimliği,* (Nicosia 1990).
Niyazi, Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* (Montreal 1964).
Ocak, Ahmet Yaşar, "Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslâmı'na Genel Bir Bakış". *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Bildiriler,* (İstanbul 1994), s. 107-25.
—— "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin Karamani", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na. Armağan,* (İstanbul 1991), s. 473-84.

—— "Les reactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de zendeqa ve ilhad (Heresie et Atheisme au XVI'éme siecle)" *Turcica,* 21-2 (1991), s. 71-82.

Ochsenwald, William, *Religion Society and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908,* (Columbus 1984) .

—— *The Hijaz Railroad,* (Charlottesville 1980).

Önsoy, Rifat, "Osmanli İmparatorluğu'nun Katıldığı İlk Uluslararası Sergiler ve Sergi-i Umumî-i Osmanî", *Belleten,* 47 (1983), s. 195-235.

Ortaylı, İlber, "II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler", *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi,* (İstanbul 1994).

—— *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* (İstanbul 1983).

Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878), (Ankara 1974).

Öke, M. Kemal, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II Abdülhamid ve Dönemi,* (İstanbul 1983).

O'Rourke, P.J., "Give War a Chance", *Atlantic Monthly,* (New York 1992).

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy 1800-1914,* (London 1987).

Ozouf, Mona, "Le Proces dur Roi", *Dictionnaire Critique de la Revolution Française,* (Paris 1988), s. 134-45.

Pamuk, Şevket, *The Ottoman Empire and World Capitalism,* (Cambridge 1987).

Pandey, Gyanendra, "Encounters and Calamities: The History of the North Indian Qasba in the Nineteenth Century", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha - Gayatri Chakravorty, (Oxford 1988), s. 106-7.

Presland, John, *Deeds Bey: A Study of Sir Wyndham Deedes 1883-1923,* (London 1942).

Politis, Kozmas, *Yitik Kentin Kırk Yılı,* çev. Osman Bleda, (İstanbul 1992).

Rambert, Louis, *Notes et impressions de Turquite. L'Empire Ottoman sous Abdul-Hamid,* (Geneva-Paris ty).

Ramsay, R.M., *Impressions of Turkey During Twelve Years Wanderings* (London 1897).

Ramsay, William Mitchell, "The Intermixture of Races in Asia Minor", *Proceedings of the British Academy 1915-1916,* s. 359-422.

Redhouse, James W., *A Vindication of the Ottoman Sultn's Title of Caliph,* (London 1877).

Rogan, Eugene L., "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), s. 83-107.

—— "The al-Karak Revolt of 1910: Ottoman Order at Odds with Local Order", The New Order and Local Order: Continuity and Crisis in Everyday Life. MESA Toronto November 16 1989, panel bildirisi.

Rydell, Robert W., *The Book of the Fairs,* (Chicago-London 1992).

Süleyman Hüsnü paşa, *Tarih-i Âlem,* (İstanbul 1872).

Said, Ali, *Saray Hatıraları. Sultan Abdülhamid'in Hayatı,* (İstanbul 1993).

Said, Edward, *Culture and Imperialism* (London-Melborne-Sydney 1994).

—— *Orientalism,* (Basingtoke 1985).

Sakaoğlu, Necdet, "Geçmiş Zaman Olur ki", *Skylife,* (March 1997), s. 112.

Salmoné, Anthony H., "The Real Rulers of Turkey", *The Nineteenth Century,* 37 (May 1895), s. 719-33.

Salt, Jeremy, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians 1878-1896,* (London 1993).

—— "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and Foreign Missionaries in the

Nineteenth Century", *International Journal of Turkish Studies,* 3 (Winter 1985-86), s. 56.
Salzmann, Ariel, "An Ancien Reigime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteeenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society.* 21 (1993), s. 393-423.
Schölch, Alexander, *Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882,* (London 1981).
Seagrave, Sterling, *Dragon Lady. The Life and Legend of the Last Empress of China,* (London 1992).
Seton Watson, Hugh, "On Trying to be a Historian of Eastern Europe", *Tradition,* ed. Harry Hanak, (Chicago 1980).
Sırma, İhsan Süreyya, *Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti,* (İstanbul 1983).
Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations,* (Oxford 1986).
Solak, Seyit, *1571'den Günümüze Kıbrıs Türk Yönetimleri.* (Nicosia 1989).
Spuler, Bertold, *Die Minderheitenschulen der europaischen Turkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg,* (Breslau 1936).
Stone, Andrejs Frank, *Academies for Anatolia.* (Lanham-New York-London 1984).
Suny, Ronald Grigor, *Looking Toard Ararat. Armenia in Modern History,* (Bloomington-Indianapolis 1993).
Sutcliffe, Constance, "Turkish Guilds", *Forthnightly Review,* LXVI (1896), s. 828-35.
Taneri, Kemal Zülfü, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri,* (Ankara 1963).
Tarhanlı, İştar, *Müslüman Toplum 'Laik' Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı,* (İstanbul 1993).
Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, (İstanbul 1983).
Tevfik, Rıza, *Biraz da Ben Konuşayım,* (İstanbul 1993).
Tekin, Şinasi - Tekin, Gönül Alpay, "Imperial Self Portrait. The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums", *Journal of Turkish Studies,* 12 (1988).
Tietze, Andreas, "Ethnicity and Change in Ottoman Intellectual History", *Turcica,* 22-31 (1991).
Timur, Taner, *Osmanlı Çalışmaları,* (Ankara 1989).
—— *Osmanlı Kimliği,* (İstanbul 1986).
Todorova, Maria, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East,* ed. Carl Brown, (New York 1996), s. 46-77.
Toledano, Ehud, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt,* (Cambridge 1990).
Toprak, Zafer, *Türkiye'de Milli İktisat,* (İstanbul 1985).
Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam,* (Oxford 1971).
Trumpener, Ulrich, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918,* (Princeton 1968).
Tunaya, Tank Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler,* (İstanbul 1984).
Türk Meşhurları Ansiklopedisi, (İstanbul 1943).
Türkgeldi, Ali Fuad, *Mesail-i Mühimme-i Siyasiye,* (Ankara 1966).
Uzunçarşılı İ. H., *Midhat Paşa ve Taif Mahkumları,* (Ankara 1985).
—— *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi,* (Ankara 1967).
Vatin, Nocalas, "Aux Origines du Pelerinage A Eyüp des Sultans Ottomans", *Turcica,* 27 (1995).
Voltaire, François-Marie, *Essaie sur les moeurs. Et l'ésprit des nations,* (Paris 1858).
Weber, Eugene, *Peasants int Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914,* (Stanford 1976).

Wilentz, Sean (ed), *Rites of Power, Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages,* (Philadelphia 1985).

Williams, Charles, *The Armenian Campaign, A Diary of the Campaign of 1877 in Armenia and Koordistan,* (London 1878), s. ix, x.

Wilson, Keith M (ed), *British Foreign Secretaries and Foreign Policy,* (London 1987).

Woodhead, Christine, "The Present Terror of the World. Contemporary Views of the Ottoman Empire c 1600", *History,* 72 (1987), s. 20-37.

Wortman, Richard, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy,* I (Princeton 1995).

—— "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarits Russia 1881-1914", *Rites of Power,* ed. Sean Wilentz, (Philadelpia 1985), s. 244-71.

Yasamee, F. A. K., *Ottoman Diplomacy, Abdülhamid II the Great Powers 1878-1888,* (Istanbul 1996).

—— "Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft,* 4 (1993).

—— "The Ottoman Empire and the European Great Powers", School of Oriental and Africain Studies, doktora tezi, (1984), s. 56-60.

Zia, Nesim, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi ve Ada'da Kurulan İngiliz İdaresi,* (Ankara 1975).

Zwemer, Samuel M., *The Law of Apostasy in Islam, Answering the Question why there are so few Moslem Converts, and Giving Examples of their Moral Courage and Martyrdom,* (London-Edinburgh-New York 1924).

RESİMLER



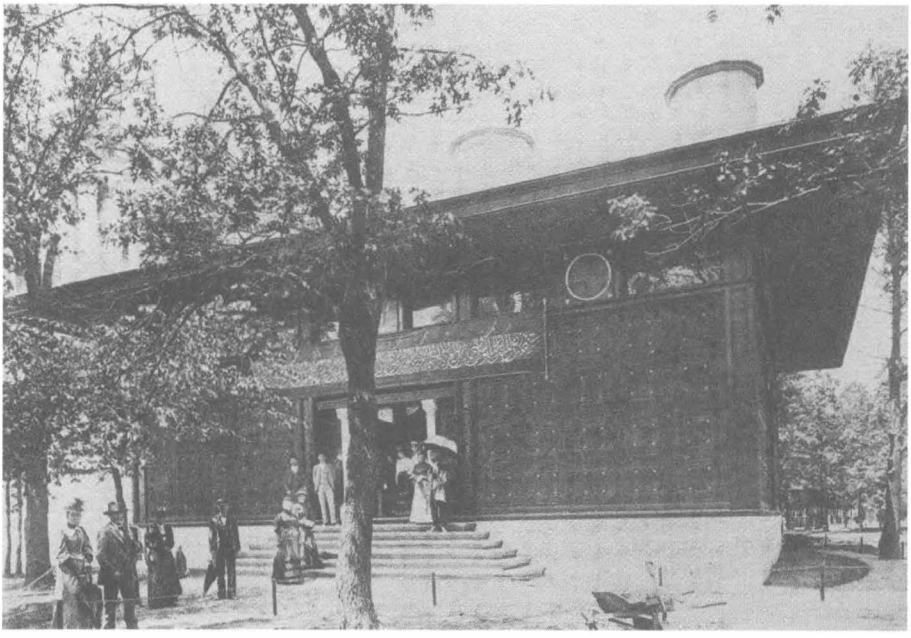
Islahat Fermanı madalyonu, 1850.



İstenmeyen imaj: Yahudi eskiciler.



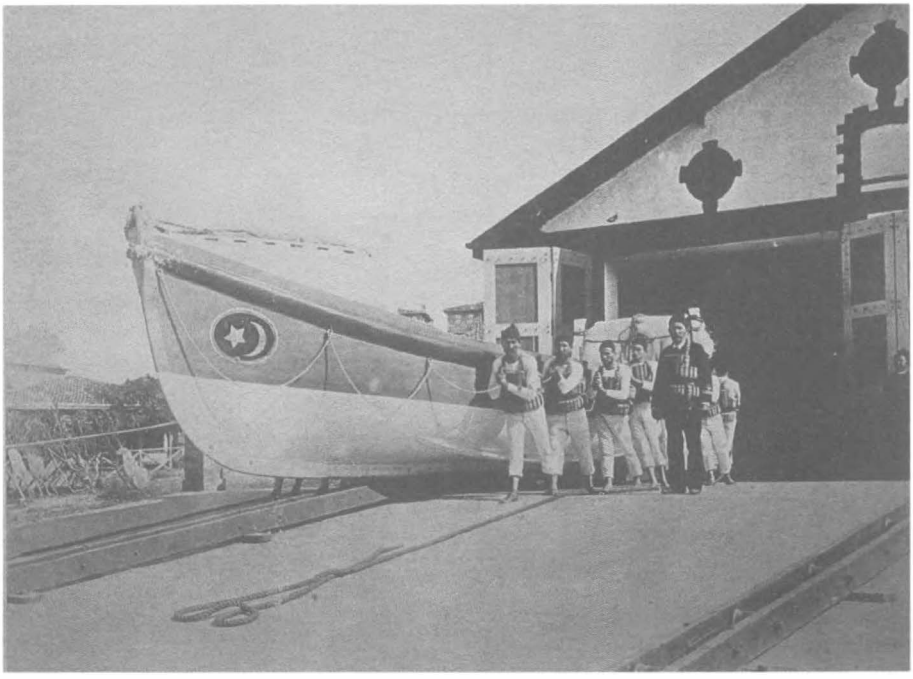
İktidarın simgeleri: Arma-i Osmanî.



Chicago Fuarı'nda III. Ahmed Çeşmesi biçiminde Osmanlı pavyonu.



"Padişahım Çok Yaşa" işlemeli yeşil atlas pano önünde rüşdiye talebeleri.



Şile'de cankurtaran filakalan.



Dilsizler Okulu öğrencileri el hareketleriyle "Padişahım Çok Yaşa!" derken.