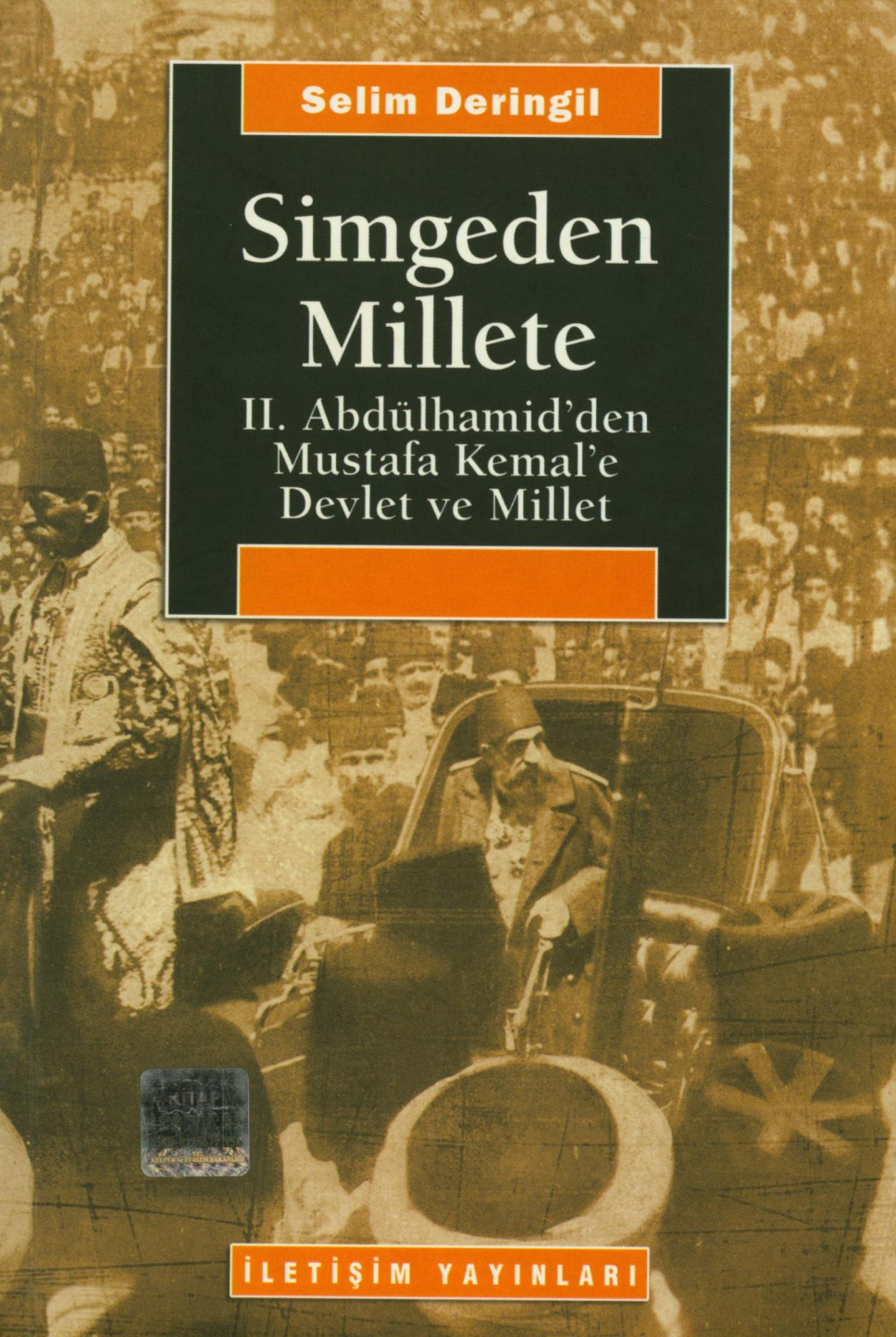
Selim Deringil

Simgeden Millete

II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet



İLETİŞİM YAYINLARI

SELİM DERİNGİL • **Simgeden Millete**

SELİM DERİNGİL 1951'de Ottowa'da doğdu. 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* (Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2002) 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.

İletişim Yayınları 1216 • Araştırma-İnceleme Dizisi 208
ISBN-13: 978-975-05-0475-4
© 2007 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2007, İstanbul
2. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI L'Illustration, no. 3416, 15 Ağustos 1908, s. 116
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen - Belce Öztuna
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SELİM DERİNGİL

Simgeden Millete

II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet

iletişim

Annem Zinnur Deringil'e...

İÇİNDEKİLER

Önsöz *11*

Osmanlı İmparatorluğu'nda "Geleneğin İcadı", "Muhayyel Cemaat" ("Tasarımlanmış Topluluk") ve Pan-İslâmizm *19*

II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: "Görünmeden Görünmek" *53*

Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik *93*

II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler (1876-1908) *111*

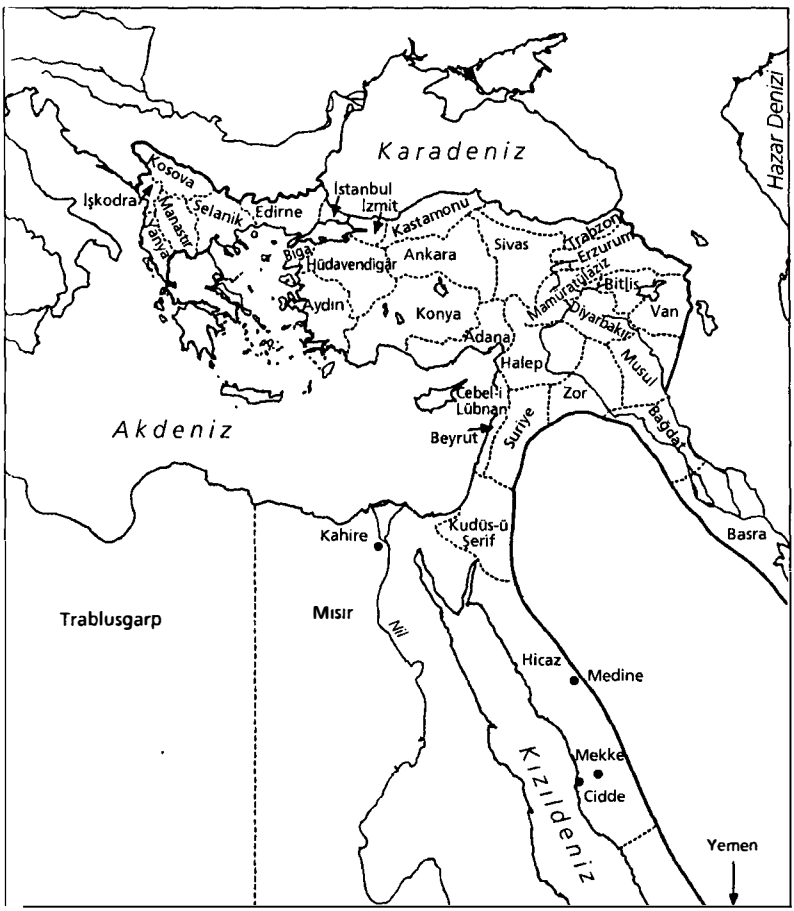
Irak'ta Şiîliğe Karşı Mücadele: II. Abdülhamid Döneminde Bir Osmanlı Karşı Propaganda Örneği *141*

"Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar": Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması *165*

Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni Sorununu Çalışmak ya da "Belgenin Gırtlağını Sıkmak" ***219***

Osmanlı İmparatorluğu ve 19. Yüzyıl Rus İmparatorluğu'nda Pan-İslâmizm ***249***

Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri ***263***



19. yüzyıl sonlarında Osmanlı imparatorluğu eyaletleri.

Önsöz

Bu kitaptaki bölümler 1983-2003 tarihleri arasında yayımlamış olduğum makaleleri kapsamaktadır. Bir akademisyen için "toplu eserler" tarzı bir eserin yayımlanması karışık duygular yaratan bir tecrübedir. Bir yandan orada burada dağılmış yazılarınızı birilerinin toplu olarak yayımlamaya değer bulması gururunuzu okşar, öte taraftan bu yaşlanıyorsunuz demektir. Ayrıca yazılarınızı toplu görünce geçmiş hatalarınız daha çok gözünüze çarpar ve "keşke şunu şöyle yazmasaydım" dediğiniz olur. Ama bazen de, "yahu bu hiç de fena olmamış, bugün yazsam yine aynı şeyleri söylerdim" dedirten yazılarınız da çıkar karşınıza. Kitapta on, on beş sene önce yazmış olduğum metne "şimdiki ben" olarak müdahale etmek çok çekici gelir. Ancak ben buna tevessül etmedim, zira bana sonunu bildiğiniz bir filme veya romana müdahale etmek gibi geldi, yani daha açıkçası mızıkçılık gibi geldi. Bir de o metnin o tarihte yazılmış olmasının da anlamı vardı. Örneğin 12 Eylül'ün hızlı günlerinde bazılarımız toplantı yasakları vs. nedeniyle formel ortamlarda bir araya gelemezken Sıraselviler'de Murat Sarıca

Kitaplığı'nda ayda bir toplanır, bir sunum yapılır, onun etrafında sohbet ederdik. Ben o ortamın lezzetini ve zenginliğini hiç unutamam. Bu kitaptaki iki makale büyük ölçüde oradan beslenmiştir, ("Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneğin İcadı" ve "Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku"). Oradaki şaraplı, şakalı takılmalar, atışmalardan çok şey öğrendim.

Bu kitaptaki bazı bölümler arasında örtüşmeler ve tekrarlar vardır. Bu büyük ölçüde kaçınılmazdı, zira son yirmi yıldır aynı konular üzerinde düşünüyor, yazıyorum. Tekrarlardan dolayı okuyucudan özür dilerim. Makaleler veya bölümlerin bir ortak noktası varsa o da "son dönem Osmanlısını dünya tarihi eksenine oturtmak"tır. Uzun yıllar Osmanlı tarihçiliği ve genelde Türkiye'de tarihçilik "biz bize benzerizci" bir mecrada akıp gitmiştir. Yani, Osmanlı *sui generis* bir yapıdır, dünyadaki diğer imparatorluklara hiç benzemez, benzetmeye çalışmak da onun yüceliğinden ve ihtişamından eksiltir, biz onu ancak "Türk'ün devlet kurma hasleti ve dehası" kapsamında anlayabiliriz. Öte taraftan Avrupa tarihçiliği ve tarihçileri de "Türk"ü ancak ve ancak "egzotik düşman" kategorisine koyarak rahat etmiştir. Osmanlı ancak "öteki" olarak anlam kazanır, İslâm'la Hıristiyanlığın mutlak karşıtlığı olarak çalışılabilir. İlginçtir ki bu anlayış Fernand Braudel gibi bir devin, Akdeniz tarihinin Osmanlı'yı dâhil etmeden anlaşılamayacağı uyarısına rağmen yaşamıştır ve ancak yeni yeni aşılmaktadır.

Ben de çalışmalarımda Abdülhamid dönemi Osmanlısı'nı kendi tabirimle "egzotik kuş sendromundan" çıkarmaya çalıştım. Neydi bu "egzotik kuş sendromu"? Batılı seyyahların 19. yüzyıl Osmanlısı hakkında yazdıklarını okursanız, çoğu kez aynı imgelerle karşılaşırsınız; haremler, hamamlar, çuvala sokulup Boğaz'a atılan cariyeler, tombul rüşvetçi paşalar, kılıcından kan damlayan şalvarlı Türk vs. İşin ilginç ta-

rafı, Türk tarihçiler de benzer bir yaklaşımla bu "egzotik" ögeleri ön plana çıkarmıştır ve çıkarmaya devam etmektedir. Onlar egzotizme milliyetçilikle karşı çıkarak, "falanca bölgede adil Osmanlı idaresi", "Mimar Sinan'ın yaratıcı dehası", "Yunan isyanı sırasında kesilen Türkler", gibi bugünün paranoyasını eserlerine taşıyarak, aslında bilinçsizce, aynı egzotizmin sis perdesini yoğunlaştırırlar. Benim bu makaleleri yazarken amacım, bu egzotizm perdesinin yapay olduğunu, biraz yakından bakılınca 19. yüzyılda Osmanlı devletinin o zamanki dünya tarihi konjonktüründen hiç de kopuk olmadığını göstermekti. Örneğin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'geleneğin icadı', 'muhayyel cemaat' ('Tasarımlanmış Topluluk') ve Panislamizm" makalesi dünya tarihçiliğinde bir hayli yankı uyandıran, ünlü İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm'un meşhur ettiği, "geleneğin icadı" kavramının son dönem Osmanlı devletine uyarlanmasıydı. 19. yüzyılda varlıklarını, modernitenin silahlarını (propaganda, toplumsal seferberlik, kitlesel eğitim vs.) devşirerek sürdürmeye çalışan; Habsburg Avusturyası, Romanov Rusyası, Meiji Japonyası gibi, Osmanlı "Türkleri" de ulus devlet çağında imparatorluk olarak ayakta kalmanın tek yolunun "çağdaşlık imajının" korunması olduğunu anlamışlardı. Kuşkusuz zırhlı gemi, makineli tüfek, telgraf, kitlesel sağlık önlemleri bu varoluş mücadelesinde ön plandaydı ve şimdiye kadar da "reform" denildiğinde hep bunlar anlaşılmıştır; ancak "meşru varlığın görünürlüğü ve tanınması" da hayati bir önem taşıyordu. Emperyalizmin yırtıcılığının doruğa ulaştığı 19. yüzyılın son çeyreğinde, İngiliz askerlerinin Sudan'da yabani hayvan avlar gibi avladıkları Sudanlıların cesetlerine basıp fotoğrafçıya poz verdikleri bir dünyada Sudanlı direnişçilerin konumuna düşmemek gerekiyordu. Bunun da yolu devletin meşru siyasi egemenliğinin uluslararası arenada tanınmasından geçiyordu. Tam da burada top tüfek kadar

önemli olan simgesel ögeler ön plana çıkıyordu. Bu durumda, "Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda simgesel ve törensel doku: 'Görünmeden görünmek'", yazımda da söylediğim gibi, "bu durumda 'Kızıl Sultan' veya 'Korkunç Türk' imajlarına karşı durmaya çabalayan II. Abdülhamid, dünyadaki resmi simgeler ve efsanelere dayanan yeni monarşi ideolojilerine ayak uydurmak istemiştir."

Ancak bu varoluş mücadelesinin bir de iç siyaset boyutu vardı; zira devlet, meşruiyetini dışarıya karşı savunmaya mecbur olduğu kadar içeriye karşı da savunmaya mecbur ediliyordu. Osmanlı devleti dışarıya karşı varoluş mücadelesi verdikçe içeride de toplumun şimdiye kadar nüfuz etmediği katmanlarına nüfuz etme ihtiyacı doğuyordu. İşte, "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik" yazım, bu çabalara dair kısa bir denemedir. Bu yazıda öncelikli olarak 1890'lı yıllarda Anadolu'da kurulan Hamidiye Alayları teşkilatı konu alınmıştır. Kürt aşiretlerinin "Kazak usûlü talim" edilerek özellikle Ermeni milliyetçi örgütlere karşı seferber edilmesini konu alan bu yazının "sosyal mühendislik" boyutu ise bu aşiretlerin askeri olarak seferber edilmelerinin yanı sıra sosyal bünyeye normatif katkısı beklenen unsurlar olarak da eğitilmeleri projesidir. Bu projenin önemli bir boyutu da İstanbul'da açılan ve amacı Osmanlı yanlısı bir Kürt elit yetiştirmek olan, Aşiret Mektebi'dir. Abdülhamid rejiminin Kürt aşiretlerini "sosyalleştirmesi" olarak tanımlanabilecek bu proje ve onunla ilgili vesikalar dönemin Kürt politikasına ışık tutmaktadır.

19. yüzyıl bütün dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da iç politikayla dış politikanın iç içe geçtiği bir yüzyıldır. Bu durumun en canlı tezahürlerinden birisi de dünya çapındaki misyoner faaliyetlerdir. Abdülhamid döneminin en belirgin saplantılarından biri haline gelen misyonerlik faaliyetlerine karşı bu dönemde bir "ilk" gerçekleşti: Misyonerliğe karşı

misyonerlik. Özellikle Protestan misyonerleri örnek alan, özel eğitilmiş din adamlarından ve resmî görevlilerden oluşan "daiyan", Osmanlı Hilafeti'nin "mezheb-i resmiyesi" olan Hanefî fıkhını imparatorluk sathında yaymakla görevlendirilecekti. Resmen Müslüman görünen bedevilerin ve aşiretlerin dahi hedef alındığı bu "tashih-i akaid" (inançların düzeltilmesi, tashih edilmesi) politikası, "II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler" başlıklı makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Osmanlı devletinin İslâm aleminin önderi olma iddiasına karşı en ciddi tehlike Şii İran'dı. Şia inancının başlıca kutsal mekânları olan Kerbela, Necef, Kâzımiye gibi yerlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dâhilinde kalması ve buralara her yıl yoğun bir İranlı Şii hacı akınının yaşanması, imparatorluğun diğer bölgelerinde de Şiiliğin yayılması tehlikesini doğuruyordu. "Irak'ta Şiiliğe Karşı Mücadele: II. Abdülhamid Döneminde bir Osmanlı Karşı Propaganda Örneği" başlıklı yazım, işte bu tehlikenin algılanışını ve karşı tedbirleri konu almaktadır. Bu tedbirlerin en çarpıcı olanı Iraklı Şii çocukların bazılarının seçilerek İstanbul'a getirilmeleri ve orada iyi birer Sünni Hanefi olarak yetiştirilip misyoner olarak Irak'a geri gönderilmeleri tasarısıydı.

Tarihte son derece aşikâr olduğu için gözden kaçan hususlar vardır. Bunlardan biri de 19. yüzyılda Osmanlı devletinin yegâne Müslüman dünya devleti oluşudur. Bu husus imparatorluk tarihi çalışmalarında özellikle İngiliz Hindistan'ı eksenli "maduniyet çalışmaları" (subaltern studies) ekolünün gözünden kaçmıştır. Bir eşitsiz güç ilişkisi olarak "oryantalizm" kavramını yaratan Edward Said için bile Osmanlı İmparatorluğu adeta uzaydaki bir "kara delik" gibidir. Bu "na-mevcudiyetin" konusunu oluşturduğu, "Hal-i

Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması" makalem, kanımca bu kitabın en önemli makalesidir. Bu çalışmada Osmanlı devletinin son elli yılında kendi Müslüman tebaasına karşı politikalarında, Batılı sömürgeci devletlere öykünen bir politika benimsediğini iddia ettim. Bu çalışmadaki amacım hem teorik bir eksikliğe dikkat çekmek, hem de aynı dinin (Müslümanlığın) yönetenle yönetilenler tarafından paylaşıldığında bile kolonyal bir anlayışa müsait bir alan tanıdığını göstermekti. Bu çalışmada ayrıca geleneksel bedeviyet/medeniyet çatışmasının modernlikle nasıl örtüştüğünü inceledim.

Osmanlı'nın "geleneksel düşmanı" olarak algılanagelmiş Rusya'nın bu dönemdeki Bab-ı Âli ile bir hayli karmaşık ilişkileri vardır. Meşhur "93 Harbi"nin ardından ilişkilerde ılımlı bir gidişat gözlemlenebilir. Hatta II. Abdülhamid ile Rus Çarı III. Aleksandr'ın "doğal müttefik" oldukları anlayışı ortaya çıkar. Ancak Rus İmparatorluğu genişledikçe daha çok sayıda Müslüman tebaası olmaya başlamıştır. Hatta bunların bazıları "Çar"a hiç de kötü gözle bakmamakta, ona "Ak Padişah" ünvanını yakıştırarak saygı göstermektedirler. "Osmanlı İmparatorluğu ve 19. yüzyıl Rus İmparatorluğu'nda Pan İslamizm" yazımda bu konuyu ele aldım. Bu önsözü yazarken, "Uluslararası Ahıska Türkleri Vatana Dönüş Konferansı" adlı bir toplantıya davet edildim, galiba konu güncelliğini koruyor.

Bu makalelerin yazıldığı yıllarda Abdülhamid dönemiyle ilgili en çetrefilli konu olan "Ermeni meselesinden" uzak durdum. Bunun nedeni de bu konuda sakin söz söylemenin imkânsız oluşuydu. İlginç bir biçimde şimdi bu konunun çok daha politize oluşu ve bu konudaki kamplaşmaların çok daha keskinleşmesine rağmen (veya belki de o yüzden) konu daha rahatça tartışılabiliyor. Bu kitaptaki maka-

le, "Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni sorununu Çalışmak, ya da 'Belgenin Gırtlağını Sıkmak'", 25, 26 Eylül 2005 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde yapılması tasarlanan ve bütün hazırlıklar tamamlandıktan sonra son anda idare mahkemesinin yürütmeyi durdurma kararı nedeniyle Bilgi Üniversitesi'nde gerçekleşen konferansta sunduğum bildiridir. Ermeni tezlerinin özellikle "arşivleri açarak" çürütülebileceği halen yaygın bir inanç. Oysa belge veya arşiv tek başına hiçbir şey ifade etmez. Hangi belgeyi seçtiğiniz ve onu nasıl yorumladığınıza göre arşive istediğinizi söyletebilirsiniz. Bu makalede, biraz da fikir cimnastiği yaparak, bu konuları ele aldım. Ayrıca halen bugün "kim kimi daha çok kesti" düzleminde yürütülen söylemi hiç ama hiç ilginç bulmuyorum.

Kitaptaki en son makale ise doğrudan Cumhuriyet dönemi ile ilgili tek makale. "Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e, Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri", başlıklı makale 1994 yılında bir İngiliz dergisinde yayımlandığında şimdi esen ulusalcılık rüzgârlarından eser yoktu. Princeton Üniversitesi'nde mukayeseli milliyetçilikler konulu bir konferansta sunduğum bildirinin eksenini oluşturduğu bu makalede, Kemalizm ile Kemalizm'in Osmanlı geçmişi arasındaki ilişkiyi irdelemek istedim. İlginçtir ki, son günlerde bu konuların bu denli hararetli biçimde gündeme geldiği bir ortamda halen Mustafa Kemal ve Kemalist hareketin âdeta gökten zembille indiği düşünülüyor. Belki de Kemalizm ile Osmanlı geçmişi arasında bağlantı kurmam tepki çekecektir.

Tepki derken, bu önsözü de tam bu temaya değinerek bitirmek istiyorum. Bugün Türkiye'de tarih tartışmaları (tabii buna tartışma diyebilirsek) genelde birilerine veya bir şeye tepki göstermek şeklinde gerçekleşiyor. Güncel olanın ezici sultasında tarihe ancak güncel politikalara, duruşlara, tavır

alışlara malzeme sağladığı ölçüde değer veriliyor. Yani güncelin esiri olmuş bir tarihle karşı karşıyayız. Tabii kanımca tarihin en önemli işlevi bugünü anlamamıza imkân tanımasıdır. Ancak bu dinamik tarihi okuyarak, araştırarak buralara nereden geldiğimizi görebiliriz, tersinden değil. Yani önümüzdeki sorunun veya olgunun meşrulaştırılması veya çürütülmesine yönelik, siyasi konjonktürün işine geldiği biçimde geçmişi eleyerek, polemik üretiminde hammadde kaynağı olarak tarihi kullanmak ancak tarihi yağmalamaktır.

SELİM DERİNGİL
6 Ocak 2007, Emirgân

Osmanlı İmparatorluğu'nda "Geleneğin İcadı", "Muhayyel Cemaat" ("Tasarımlanmış Topluluk") ve Pan-İslâmizm

Geleneğin icadı ve muhayyel cemaat fikrinin kısa tanımı

"Gelenek" ve "icat" kelimeleri yan yana konduğunda, ilk algılanışta zıt kavramlar olarak belirmektedir. Ancak, Eric Hobsbawm'ın ve Terence Ranger'ın 1983'te derledikleri bir kitap, gelenek kavramının sınırlarını üretken bir biçimde zorlamış ve "geleneğin icadı" (invented tradition) fikri tarihçiliğe ve genelinde sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunmuştur.[1]

Aynı dönemde Benedict Anderson tarafından "Muhayyel Cemaat" (Imagined Community) fikri ortaya atılmış ve oldukça geniş yankılar uyandırmıştır.[2]

Bu çalışmada amaçlanan, bu iki kavramı son dönem Os-

1 *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed.), Cambridge, 1983.

2 Benedict Anderson *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, 1983. [*Hayali Cemaatler*, çev. Iskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993.]

manlı çerçevesinde irdelemek ve bunun yanı sıra Pan-İslâmizm olgusunu bu iki kavram ışığında değerlendirmektir.

"Geleneğin icadı" kavramını Hobsbawm şöyle tanımlamakta: "... Hızlı toplumsal değişim sonucunda toplumda 'eski' geleneklerin içine oturduğu sosyal örüntünün zayıflaması veya yok edilmesi ...[durumunda]... tarihsel malzemenin tümüyle yeni dürtülere cevap veren icadı için kullanılması."[3] Böyle durumlarda kökeninin çok eskiye dayandığı iddia edilen "yeni geleneklerin" tarihsel sürekliliği yapaydır, diğer bir deyişle "yaratılmıştır".

Yalnız burada hemen vurgulanması gereken bir husus vardır. İcat edilen/yaratılan gelenek, bir kere sahneye çıktıktan sonra gerçekliği olmayan veya karşısına çıkarıldığı kitle indinde "bu uydurmadır" diye kabul görmeyen bir fenomen değildir. Çoğu kez yönetici elitlerin icat ettikleri gelenekler zaten o toplumda var olan gelenekler tabanına oturmuş, o zeminden hareket eden geleneklerdir. Üstelik icat edilen veya yaratılan gelenek, oldukça kısa bir zaman zarfında tarihsel bir ağırlık kazanır.

Tabii burada doğal olarak akla şu soru gelebilir: Her gelenek bir zamanlar icat edilmedi mi? Muhtemelen evet, ancak burada bizi ilgilendiren icat edilme süreci ve bunun da fevkinde icat edilme nedenleridir. Neden bu icat edilme süreci ihtiyaç messetmiştir? Hangi koşullar geleneğin icadına müsaittir? Hızlı toplumsal değişim ile icat edilen geleneğin bağlantıları nelerdir? Bildiğimiz anlamda gelenek ile icat edilen gelenek arasında nesnel bir fark var mıdır?

"Muhayyel Cemaat" fikrine gelince, onun kısa tanımını da aşağıdaki şekliyle yapmak mümkündür. Bir bakıma muhayyel cemaat (veya tasarımlanmış topluluk) kavramı icat edilen geleneğin bir alt türüdür. Bayrak, arma, marş vs. ile plastik

3 Hobsbawm, *a.g.e.*, s. 5-6.

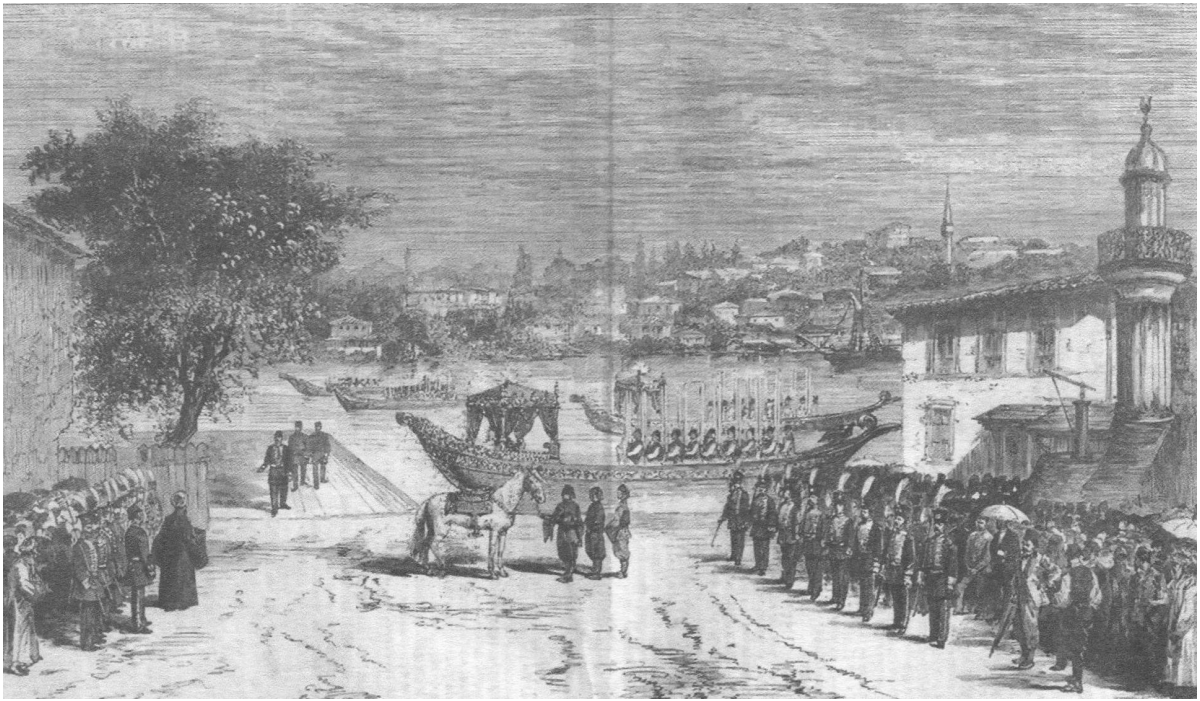
bir biçim kazandırılmaya çalışılan yeni ideoloji, belli bir kitle sathına yayılmak istendiği zaman, hedef alınan kitle yönetici sınıf tarafından belirli bir biçimde "hayal edilir" (veya tasarımlanır). Bundan sonraki aşama bu kitlenin de kendi kendisini o prizmadan bakarak bir muhayyel cemaat olarak vazetmesini temin etmektir.[4] Dünyada toplum/insan, insan/doğa, insan/insan ilişkilerini Aydınlanma düşüncesi yeniden tanımlamıştır. Bu süreç içinde evreni açıklayıcı büyük dinlerin, bunların araçları olan evrensel dillerin (Latince, Arapça, İbranice vs.) hükmedici güçleri azalmıştır. Bunun yanı sıra 18. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan süreç içinde dünyada okur yazarlık oranı giderek artmış ve bununla koşut olarak mahalli diller ön plana çıkmıştır. Bununla beraber "basın kapitalizmi" (print capitalism) olgusu gündeme gelmiş, yani yazılı söz çok daha geniş kitlelerce kullanılabilir, ulaşılabilir olmuştur. Dünyada 18. yüzyıldan 19. yüzyılda öngörülen basın vb. medya patlamasının bu oluşumda kritik bir önemi vardır. Basılı söz burada merkezî bir rol oynamış, insanların ufuklarında bir nevi "kuantum sıçraması" gündeme gelmiştir. Yani insanlar görmedikleri, tanımadıkları, bir âleme aşina olmaya başlamışlar, onu benimsemişler ve kendilerini bu muhayyel cemaatin bir ferdi sayar duruma gelmişlerdir.[5] Bunun en güzel örneklerinden biri "Orada bir köy var uzakta... Gitmesek de gelmesek de o köy bizim köyümüzdür, çıkmasak da inmesek de o dağ bizim dağımızdır..." formülüdür.[6]

Bu çalışmada amaç son dönem Osmanlı bağlamında geleneğin icadı ve Pan-İslâmist bir muhayyel cemaat fikrinin

4 Bir bakıma bu süreç bugünkü reklam piyasasında bir ürün piyasaya sürülmeden önce yapılan piyasa hedef araştırmasından çok farklı değildir; B.M.W. otomobili kullananların "seçkin" bir grup olmalarını onlara tahayyül ettiren bir reklam gibi.

5 Anderson, *a.g.e.*, özellikle, s. 37-40; 41-50.

6 Mahmut Makal, *10. Köy*. Mahmut Makal'ın bu eserine bu bağlamda dikkatimi çeken öğrencim Gül İnanç'a müteşekkirim.



Kendi dönemindeki diğer imparatorluklar gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da 19. yüzyıl, "görünürlüğün" törenlerle ve ihtişamla sağlandığı bir yüzyıldı. *L'Illustration* 15 Ağustos 1908, Edhem Eldem Koleksiyonu.

yukarıdaki kavramlar çerçevesinde kullanılabilirliğinin sınanmasıdır.

19. yüzyılda Osmanlı'da geleneğin icadı

Son dönem Osmanlı devletinin siyasî düzlemde en temel sorunu şudur: Osmanlı devletinin siyasî bir varlık olarak meşruiyet temeli dış dünyaca ve kendi insanlarınca giderek tanınmamaktadır. Yani meşru bir tüzel varlık olarak Osmanlı İmparatorluğu, Basra'nın bataklıklarından Avrupa'nın başkentlerine kadar tehdit hissetmektedir. Habermas'ın deyişiyle tam bir "meşruiyet bunalımı" (legitimation crisis) içindedir.[7] Bu tehdide karşı savunmayı onu tehdit edenlerin ideolojik araçlarına başvurmakta bulmuştur. 19. yüzyılda bu araçların başlıcalarından biri icat edilen geleneklerdi ve bunlar yoluyla toplumlar mobilize edilmeye ve hükmedici elitin istekleri doğrultusunda hareket etmeye yöneltiliyordu. Her ne kadar bu gelişmenin başını İngiltere ve Fransa gibi daha gelişmiş devletler çekiyor idiyseler de "eski ekol" imparatorluklar da onlara ayak uydurmaya çalışıyordu. Hobsbawm'ın sözleriyle: "Habsburg ve Romanovlar gibi legitimist (meşruiyetçi) hanedanların insanlarının salt tebaa olarak itaatini değil vatandaş olarak sadakatlerini kazanmak yolunda ne gibi denemelere giriştiklerinin çalışılması ilginç olacaktır."[8] Bu çalışmanın amacı Osmanlı'ya bu tür bir boyut kazandırmaktır.

19. yüzyılda Osmanlı devleti Avrupa'da "*Düvel*-i Muazzama"nın tek Hıristiyan olmayan ferdiydi ve yalnızlığını artarak hissediyordu.[9] Bu dönemde Osmanlı elitinin başlı-

7 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, 1973.

8 Hobsbawm, *a.g.e.*, s. 266.

9 Carter Findley, "The Advent of ideology in the Islamic Middle East." *Studia Islamica*, LVI, 1982, s. 171.

ca saplantısı –iktidarda olsun muhalefette olsun– Batı karşısındaki ezikliğine bir çare bulmak idi.[10] Bu giderek artan ihtiyaç Osmanlı'da bir "ben de varım politikasına" yol açmıştır.

Osmanlı'da geleneğin icadı işte bu "ben de varım politikası" bağlamında anlaşılabilirlik kesbetmektedir. 19. yüzyıl Düvel-i Muazzama'nın sembolizme, törenselliğe, devletlerin resmi efsanelerinin plastik ögelerle vurgulanmasına, nişan, bayrak, müzik gibi duygusal ögelere olağanüstü bir önem atfetmeye başladıkları bir dönemdi.[11]

Osmanlı bu alanda da rekabet etmek ve uyum sağlamak arayışı içinde olmuştur. Bunun en somut göstergesi II. Mahmud zamanında bir İtalyan ressama tasarımı sipariş edilen "Arma-i Osmanî"dir.[12]

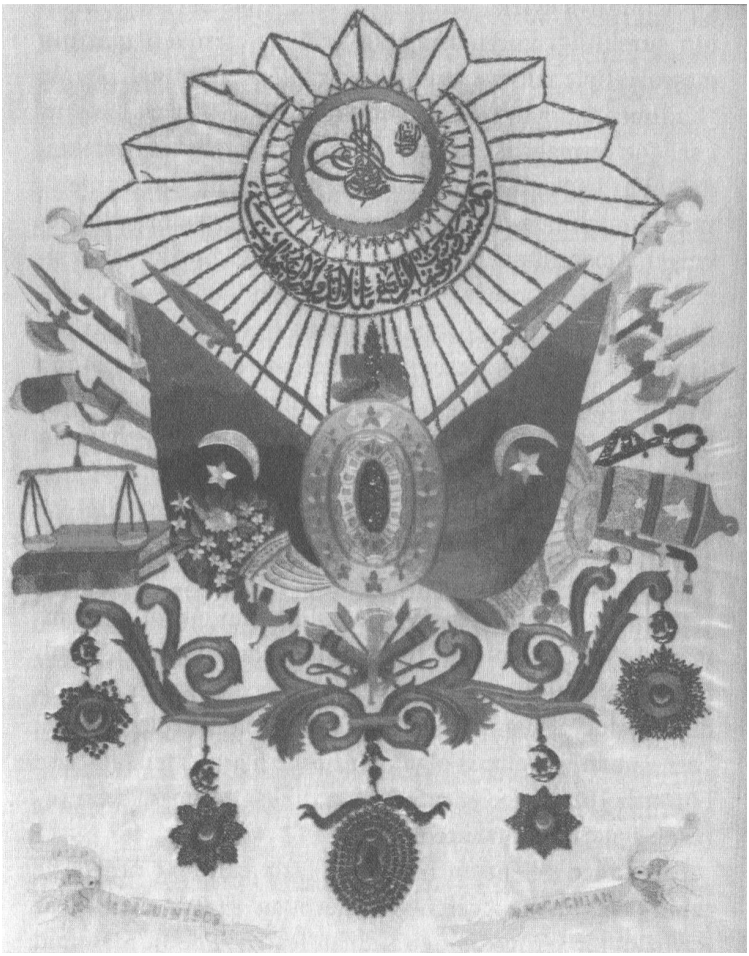
Osmanlı devletinin resmi simgesinin tam olarak ne içerdiğinin Avusturya sefaretince sorulması üzerine armanın muhtelif yerlerde yalan yanlış resmedildiğini gören Sultan II. Abdülhamid, 4 Temmuz 1905'te armanın dakik bir tarifini bürokrasisinden istemiştir.[13] Bu talep karşısında oldukça şaşıran bürokrasi epeyce bocaladıktan sonra saraya ancak 4 Aralık tarihinde Arma-i Osmanî'nin tarifini gönderebilmiştir. Belgede armanın muhtevası şöyle tanımlanmaktadır: "Arma-i Osmani Devlet-i Aliyye'nin kuvve-i berriyye ve bahriyesi, esliha-i kadime ve cedidesi, sancağı, ahkam-i Şer'iyye ve Nizamiye'yi cami' kitabi, mizan-i adalet olan terazu ile numune-i musafat olan şukufe ve nişan-i zîşan-i

10 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962, s. 60. [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Fahri Unan, İrfan Erdoğan, Mümtaz'er Türköne, İletişim Yayınları, 2003.]

11 Hobsbawm, *a.g.e.*, s. 1-14.

12 Prof. Şerafettin Turan, İstanbul Üniversitesi'nde 29-30 Haziran 1989 tarihinde yapılan "Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri" kapsamında "II. Mahmud'un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı."

13 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Resmi Maruzat (YA RES) 135/22; 1 Cemaziyelahir 1323/4 Temmuz 1905.



Arma-i Osmani. II. Mahmud zamanında bir İtalyan sanatçısına çizdirilmiştir. Hilal içinde: "el-müstenid bi-tevfikati'r-rebbaniye meliki'd-devleti'l-osmaniyye" yazılıdır. Armada Abdülhamid'in tuğrası yer almaktadır. Solda adaleti temsil eden terazinin altında şeriat ve nizami kanunu temsil eden iki kitap görülmektedir. El işlemesi arma 24 Nisan 1908 tarihini taşımaktadır. Aynı yerde yapıldığı yer Halep olarak belirtilmiştir. İşin sahibi olarak "M.Nakkaşyan" imzası görülmektedir. Edhem Eldem Kolleksiyonu'ndan bkz. Edhem Eldem, *İftihar ve İmtiyaz. Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004, s. 284-285.

Devleti ihtiva eyler," denilmektedir.[14] Armada eski ile yeninin sürekliliği vurgulanmakta hal'in meşruiyeti mazinin meşruiyetiyle takviye edilmektedir: "Esliha-i atîka" olarak, "Kadimen istimal olunan aşiret kılıncı" ile "suvari-i asakir-i şahane'ye mahsus nev-usûl bir aded seyf" gösterilmektedir. Aynı bağlamda, "Esliha-i cedideden masüngü tüfenk ve bunun altında tek ağızlı birer aded teber ve bir aded revolver" gösterilmektedir. Ayrıca bunlarla birlikte eski silahlardan oklar, yaylar, "bir aded ok gulafı" Osmanlı donanmasını simgeleyen bir Admiralti tipi çapayla arz-ı endam etmektedir. Devletin sivil cihetinde de eskiyle yeninin birlikteliği ön plandadır. Şeriatı simgeleyen okkalı görünüşlü cilt ile yeni kanunları simgeleyen cilt aynı ebattadır ve üstlerinde Fransız devriminde sıklıkla görülen terazi motifi yer almaktadır. Devletin merhamet ve yüceliği ise "ezhar" ve "şukûfedan" (çiçek ve çiçeklik) ile simgelenmek istenmiştir.

Osmanlı devletinin resmi simgesinin tam tarifinin bulunması dört ay sürmüştür. II. Mahmud dönemiyle II. Abdülhamid dönemleri arasında tarihsel anlamda kısa bir süre olduğu halde armanın icat edilmiş bir gelenek olarak nasıl "her zaman var olmuş olan" bir nesne olarak algılandığı ve bütün bu tür nesneler gibi özüne dikkat edilmediği bu örnekte açıkça görülmektedir.

İcat edilen geleneğin neredeyse fazla bariz bir örneği de tabii Osmanlı'nın "geleneksel serpuşu", festir. Aslen Fas kaynaklı bir serpuş olduğu sanılan fes 1832'de II. Mahmud tarafından imparatorluk bürokrasisinin resmi kıyafeti haline getirilmiştir. Yani 19. yüzyılın tüm dünyada "Türklük

14 *A.g.e.*, 24 Teşrin-i sani 1321 (4 Aralık 1905) "Mestûkat-ı Şahane Müdürü Halid Hakkı, Erkan-i Harbiye Umumiye Resimhanesine memur tobcu Miralayı Mehmed Neşet bin Salih, Sikkekeş Dairesi Muavini İbrahim Edhem" imzalı ve "Meskûkat-i Şahane idaresindeki mahfuz numunesine muvafıktır" ibareli.

sembolü" haline gelen ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde Osmanlılığı simgelediği için yasaklanan serpuş, geçmişi ancak 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan bir "gelenektir."[15]

19. yüzyılın sonlarına doğru devletlerin resmi ikonografya, debdebe ve sembolizme verdikleri ağırlığın bir boyutunu da resmi müzik alanında, milli marş vs.nin yaygınlaşması meydana getirir.[16] Osmanlı devleti bu alanda ilk adımları II. Mahmud'un Guiseppe Donizetti'ye *Mahmudiye* marşını sipariş etmesiyle atmıştır.[17]

Donizetti 1828'den 1856'daki ölümüne kadar saray bestecisi olarak kalmış, ölümünden sonra Calisto Guatelli saray besteciliğine atanmış ve *Aziziye* marşını bestelemiştir. II. Abdülhamid devrinde saraya hizmet etmeye devam eden Guatelli, "Osmanlı Marşı"nı da bestelemiştir.[18] 1895 yılında Dikran Çuhaciyan Abdülhamid'e Marş-i Âli'yi takdim etmiştir.[19]

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat-ı Hayriye de icat edilmiş geleneğin ta kendisidir. Tarihsel motifler ve geçmişte denenmiş, kabul görmüş ideolojik kalıplar kullanılarak, aslında oldukça radikal bir yeni düzenin belgesi olan ferman, İlber Ortaylı'nın işaret ettiği üzere bir Osmanlı adaletnamesi üslubunda yazılmıştır.[20] Ancak, Mete Tunçay'ın bir çalışmasında görüldüğü gibi ferman, Osmanlı Padişahı'nın kendi iktidarına "oto-limitasyon" getirmesi gibi köklü bir

---

15 Fes konusunda bkz. *Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1987, s. 96. Fes ile İskoçya'nın "geleneksel" giysisi, "kilt"in kaderleri bazı özellikleri paylaşmaktadırlar. Bu konuda bkz. Hugh Trevor-Roper, "The Highland Tradition of Scotland", *The Invention of Tradition*, Hobsbawm ve Ranger (ed.) içinde, s. 15-41.

16 Hobsbawm, *a.g.e.*, s. 7, 11, 270, 277; bu konuda bkz., *Rites of Power* Sean Wilentz (ed.), Philadelphia, 1985 ve *Rituals Of Royalty*, David Cannadine, Simon Price (ed.), Cambridge, 1987.

17 *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, s. 1216; Şerafettin Turan, *a.g.e.*, s. 125.

18 *A.g.e.*, s. 1260.

19 Cem Behar koleksiyonundan, *Tarih ve Toplum*, cilt 9, sayı 49, s. 40-41.

20 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983, s. 68, 69.

değişimi öngörmektedir.[21] Fermanın hemen başında devletin şeriata merbutiyeti vurgulanmakta "kavanin-i Şer'iyye tahtında idare olunmayan memalikin payidar olamıyacağı" ilan edilmektedir.[22] Oysa getirdiği hükümler; Müslüman ve gayrimüslim tebaanın kanun önünde eşitliği, ayırım gözetmeden hepsine can, mal ve ırz güvencesi, şeriat düzeninden radikal bir kopmadır. Hatta bu kopmanın bilincinde olan devlet, Arap vilayetlerinde fermanın "mahalli koşullara uyarlanmış" biçimlerini tebliğ etmiştir ve bunlarda eşitlik maddesi vurgulanmamıştır.[23] Nitekim eşitlik meselesi Müslüman ahali arasında derin huzursuzluk yaratmıştır.[24] Vergi salınmasının da düzene ve kanuna bağlanması, canından emin olan tebaanın memleketine daha severek vergi vereceği, bu vergilerle askerî harcamaların karşılığının temin edileceği vs. klasik "Daire-i Adalet" formatına tekabül eder.[25] Ancak gerçekten devlet, ağzından çıkan sözlerin toplumu ne denli değiştireceği konusunda hiç şüphe beslememektedir ve: "keyfiyet-i meşruha usul-u atîkayı bütün bütün tağyir ve tecdid demek olduğundan..." yeni düzenin her yana duyurulmasını emretmektedir.[26] Yani ilan edilen düzen seküler/rasyonel düzenin temelini atmak kadar önemli bir işlevi dinsel motifler kullanarak ifade etmektedir.

Muhayyel cemaat ve Pan-İslâmizm

Halil İnalcık ve Bernard Lewis'in işaret ettikleri üzere Osmanlı padişahının Halife-i Müslimin sıfatı 18. yüzyılda Kü-

21 Mete Tunçay, "Tanzimat Fermanı", *Tarih ve Toplum*, Kasım 1989, no. 71, s. 10-11.

22 Düstur. 1. tertip. İstanbul Matbaa-i Amire 1289, s. 4.

23 Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine*, Oxford, 1968, s. 23.

24 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*.

25 *Düstur*, s. 5.

26 *A.g.e.*, s. 6.

çük Kaynarca Antlaşması'ndan (1774) önce Osmanlı İmparatorluğu dışındaki vurgusunu henüz edinmemiştir.[27]

II. Abdülhamid dönemine (1876-1908) gelindiğinde devletin "meşruiyet zemini"ni yeni bir temele oturtmak gerekmiştir. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaş'ından sonra gayrimüslim tebaasının çoğunluğunu yitiren Osmanlı devleti, Tanzimat devrine oranla daha açıkça ifade edilen bir İslâmî kimlik kazanmış, bu da geleneklerin "yeniden düzenlenmesini" gündeme getirmiştir. Hilafet kurumunun Osmanlı dışındaki Müslümanlara seslenir bir hale gelmesine aktif bir politika olarak çalışılmış, Osmanlı hilafeti geleneği yeniden icat edilmiştir.[28] Birinci Meşrutiyet Anayasası'nın 3. maddesinde Osmanlı sultanının tüm Müslümanların halifesi olduğu açıkça ifade bulmaktadır.[29] Jacob Landau'nun son çalışmasında da belirtildiği üzere bu politika 1881'de Tunus'un Fransızlar tarafından işgalinden sonra gazetelerin Fransa aleyhine yayın yapmaya teşvik edilmeleriyle eksenine oturmuştur.[30] Ancak İslâm meselesinde imparatorluk iki düzeyli bir politika uygulamaktadır. Bir yandan propaganda, basın, eğitim, vs. yoluyla "muhayyel cemaati" mümkün olduğu kadar genişletmeye çabalamakta, Osmanlı halifesini dünya Müslümanları indinde görülebilir kılmakta, oldukça dar olan imkânlarını seferber etmekte, mümkün olduğunca "içerici" bir tavır gütmektedir.[31] Diğer taraftan kendi iç po-

27 Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 12/4 1958, s. 70; Bernard Lewis, "The Ottoman Empire in the mid-Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies* 1, 1965, s. 291; ayrıca bkz., *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1973, s. 317-319.

28 Stephen Duguid, "The politics of Unity: Hamidian Policy in Eestern Anatolia. *Middle Eastern Studies*, cilt 9 (1973), s. 139-155; İnalcık ve Lewis, *a.g.e.*

29 Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanun-u Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 1, s. 27-39.

30 Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam*, Oxford, 1990, s. 42.

31 Burada muhayyel cemaat fikrini Anderson'dan biraz farklı biçimde ele alıyorum. Anderson dünya çapındaki dinî cemaatleri "eski tip cemaat" olarak görmekte ve bunların parçalanışı sonucu modern, milliyetçi toplumların ortaya

litikasında çok daha dar ve dışlayıcı bir politika izlemekte, sistemli biçimde Hanefîliği yaymaya çabalamakta ve Osmanlı olmayan Müslümanların imparatorluk dahilinde hareketlerini kısıtlamaktadır.

Pan-İslâmizmin Abdülhamid dönemindeki uygulamalarına geçmeden önce bu çalışmadaki kapsamıyla Pan-İslâmizmden neyin kastedildiği tanımlanmalıdır. Abdülhamid devrinde uygulandığı şekliyle Pan-İslâmizm, Osmanlı hilafetine dış dünyada nüfuz temin edici her türlü politikadan oluşan uygulamaların tümüdür. Dünyadaki diğer Pan hareketler çerçevesinde (Pan-Slavizm, Pan-Germenizm, Pan-Helenizm vs.) değerlendirilmelidir, tabii ki çok önemli farkı vurgulayarak: Pan-Slavizm, Pan-Germenizm vs. yayılmacı, saldırgan bir politikanın ürünleridir. Osmanlı Pan-İslâmizmi; savunmaya yönelik, meşru varlığını giderek tehlikede gören bir devletin politikasıdır. Ancak, bu hareketlerin tümü, saldırı veya savunmaya yönelik olsun, belirli bir milletin kendi imajını şu veya bu şekilde dünyaya aksettirme çabasıdır. Nitekim oryantalist Archibald Colquhoun daha 1906'da bu hareketlerin tümünü birlikte değerlendirmiştir: "Gerekli olan tek şey cemaatin şu veya bu politikanın çevresinde birleşmesi değil, kendilerini ayrıcalıklı bir 'Pan' ailesinin ferdi olarak tahayyül etmeleridir."[32] Gene dönemin en ünlü oryantalistlerinden Nallino, Abdülhamid'in hilafetinin dinî tarihsel geçersizliğini vurgularken bile siyasî işlevinin üstünde durmaktadır: "Her şeyden önce Abdülhamid her durumda Avrupalı hükümetlerin tebaası olsalar bile Müslümanların koruyucusu gözükmeye çalışmıştır. Bu tavır Fran-

çıktığını belirtmektedir. Ancak bence "dünya İslâm cemaati" kavramı Pan-İslâmizmde işlendiği şekilde gayet modern bir kavramdır. Bkz. Anderson, *a.g.e.*, s. 20-21.

32 Archibald R. Colquhoun, "Pan-Mania", *North American Review*, cilt CLXXXIII, New York, 1906. Bu yazıda Colquhoun Pan-American, Pan-Slav, Pan-Budist, ve Pan-Hellen hareketlerini değerlendirmektedir.

sa'nın, Doğu Hıristiyanlarının koruyucusu olma iddialarına benzemektedir."[33] Anderson'un çalışmasından 77 ve 67 yıl önce yazılan bu makalelerdeki fikir, Anderson'dan çıkarak bu çalışmada üzerinde durulan noktaya çok yakındır. Ancak gerçek dünyada uygulanabilirlik açısından dünya Slavlarını veya Almanlarını birleştirmek Rusya ve Almanya için neyse Osmanlılar için de dünya Müslümanlarını birleştirmek odur: Devletin bazı katlarında diğerlerinden daha fazla ciddiye alınan, ancak pratik uygulama alanında kendi kendini tanımlamada koyduğu evrensel boyutlara hiçbir zaman ulaşmayan bir fikir. Ancak hemen ilave edelim ki bu tanım "Pan İslâmizm abartmadır ve/veya Batılı istihbarat örgütlerinin yarattığı bir kimera'dır" yollu görüşlerin de dışındadır.[34] Vurgulanması gereken bir diğer husus imparatorluk içindeki İslâmcılık uygulamalarıyla imparatorluk dışındaki Pan-İslâmizmin benzeyen, örtüşen, fakat farklı akrabalık ilişkileri olan politikalar olduklarıdır.[35]

Belki de muhayyel cemaatin/topluluğun Pan-İslâm bağlamında en güzel tanımı yakın zamanlarda yapılmış bir araştırmada şöyle dile getirilmiştir: "Panislâmın anlaşılabilmesi

---

33 C.A. Nallino, *Notes on the Nature of the "Caliphate"in general and on the Alleged "Ottoman Caliphate"*, Roma, 1919. Bu eserin propagandist niteliği açıktır. Yazarın 1916'da savaş içinde kaleme aldığı kitap, 1919'da İngiltere'de Koloni Bakanlığı tarafından tercüme ettirilmiş ve basılmıştır. Bu tür propagandist yayınların başlıca amacı karşı safta yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nun Cihad çağrısını geçersiz kılmaktı. Ancak genellikle oldukça yetkin oryantalistler tarafından kaleme alınmış olmaları ve dönemin içinden konuşan mahiyetleri bakımından çok ilginç kaynaklardır. Bu eserlerde yazarların Osmanlı hilafetini hedef almaları ve dakik olarak Hilafetin o zamanın siyasî konjonktürü içine oturtulması bu tür "reddiyeleri" tarihsel veri olarak çok değerli kılmaktadır. Bu türün bir başka örneği için bkz. Snouck Hurgronje, *The Holy War 'Made in Germany'*, New York, Londra 1915.

34 Orhan Koloğlu, "Dünya Siyaseti ve İslam Birliği", *Tarih ve Toplum*, sayı 83, Kasım 1990, s. 1217. Kemal Karpat, "Panislâmizm ve İkinci Abdülhamid!", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Haziran 1987, s. 13-37.

35 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Albany, 1989, s. 124: "... Çok sıklıkla yanlış anlaşılan Pan-İslâm politikası Arap vilayetlerinde uygulanan politikayla örtüşmekle birlikte ondan ayrı tellaki edilmelidir."

için önce şunun kavranması gerekir: İslâm salt bir ibadet biçimi veya bir sosyal sistem değildir, en geniş anlamda tüm dünya Müslümanlarını içeren bir siyasî cemaattir."[36]

Uygulamada Pan-İslâm[37]

Pan-İslâmizmin Osmanlı İmparatorluğu'nun prestijini artırmak için uygulandığı programda eğitimin özel bir yeri vardır. Bunun en iyi göstergesi imparatorluğun en seçkin okullarında okumak isteyen yabancı tâbiyetindeki Müslümanların devletin kısıtlı imkânları elverdiğince devlet hesabına (bazen de padişahın kendi hesabına) eğitilmeleridir. Örneğin 1888-1889 yıllarında Felemenk sömürgesi olan Cava'dan bir grup çocuk Mekteb-i Sultani'ye ve Mekteb'i Mülkiye'ye kabul olunmuşlar, masrafları padişaha ait olmak üzere eğitim görmüşlerdir. Bunun üzerine 11 Haziran 1898'de Batavya Başşehbenderi Mehmed Kâmil Bey bunun Batavya "mütemeyyizan ve vücuhu" nezdinde çok iyi bir tesir yarattığını yazmıştır.[38] Yaklaşık bir yıl sonra tekrar İstanbul'a yazan Mehmed Kâmil Bey, Felemenk sömürgelerinde Müslüman ahalinin eğitimden mahrum kaldığını anlatıyor, padişahın oralı çocuklara gösterdiği inayetin yayıldığını ve şimdi Selebes adalarıyla Singapur'un önde gelen Müslümanlarının da bu imkândan yararlanmak istediklerini bildiriyordu.[39] Bu konuda İstanbul'un politikasının başa-

---

36 Naimur Rahman Farooqi, "Pan İslam in the Nineteenth Century", *Islamic Culture* 57, 1983, s. 285. Yazar tüm Müslümanlarının 19. yüzyılda benzer tehditlerle karşı karşıya olduklarına işaret etmekte: "19. yüzyılın sarsıcı olayları dünyanın her yerindeki Müslümanları kendileri bizzat tehlikede olsunlar veya olmasınlar birleştirici bir rol oynamıştır."

37 Burada geçen örneklerin sayısını kolaylıkla birkaç katına çıkarmak mümkün ise de bu makalenin hacmini aşmaktadır.

38 BOA Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO) 87419. 396/9/7 Maarif Giden 18 Muharrem 1316./11 Haziran 1898.

39 BOA BEO, *a.g.e.*, 5 Mayıs 1315 (18 Mayıs 1899) Batavya Başşehbenderi M. Kâmil Bey'den Hariciye Nezareti'ne.

rılı olduğunu Hollanda kaynaklarından öğreniyoruz. Eğitimlerini tamamlayan Cavalı çocuklar Türkçe konuşarak ve Osmanlı pasaportunu hamil olarak Batavya'ya dönmüşler, Hollandalı yöneticilerden kendilerine Avrupalı muamelesi yapılmasını talep etmişlerdir.[40]

Bu konuda bir diğer örnek de Hindistan'dan çıkmaktadır. 18 Ağustos 1887'de Karaçi Şehbender vekilinin yazdığına göre, Amritsar şehrinde yayımlanan *Vekil* gazetesinin sahibi ve başyazarı Muhammed İnşa'ullah vefat etmiş, büyük oğlu kardeşlerinin İstanbul'da Mekteb-i Harbiye'de eğitim görmelerini rica eden bir istida takdim etmiştir.[41] Bu istidayı takdim eden Şehbender Vekili Hüseyin Kâmil Bey, müteveffa İnşa'ullah'ın gazetesinde en yoğun biçimde Osmanlılık propagandası yaptığını yazmaktadır: "Mezkur gazeteyi mütalaa edenler mümaileyhin Osmanlı olduğunu veya onlar tarafından himaye olunduğuna bila-tereddüd hükm etmektedirler."[42]

Ayrıca Osmanlı Maarif Nezareti'nin Seylan Adası'nın küçük Müslüman mekteplerinde Kur'an okuma yarışması kazanan çocuklara Kur'an hediye ettiğini de bir Fransız kaynağından öğreniyoruz.[43]

İstanbul'a öğrenci göndermeye davet edilen bir diğer Müslüman ülkesi de İran'dır. 1900 yılında İran Şahı'nın İstanbul'u ziyaretinden sonra İranlı öğrencilerin askerî okul-

---

40 Anthony Reid, "Nineteenth-Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia." *Journal of Asian Studies 26* (1967), s. 267-83.

41 BOA Yıldız Hususi Maruzat (YA HUS) 377/4 Karaçi Şehbender Vekili'nden Hariciye Nezareti'ne.

42 *A.g.e.*

43 "Notes et Documents; L'islam dans L'inde" *Revue du Monde Musulman*, IX Eylül 1908, s. 114. Bu çok uzun ve ayrıntılı raporda Hint kıtasında Müslüman kültürü konu alınmış ve Osmanlı hilafetinin Hint Müslümanları nezdinde büyük bir ağırlık oluşturduğu savunulmuştur. Bkz., s. 115: "Rangun'da her Cuma İmparator-Halife Hazretlerine camilerde hutbe okunmakta ve ordularının kâfirlere galebe çalmasına dua edilmektedir."

larda eğitim görmeleri gündeme gelmiştir.[44] Ancak, Landau'nun belirttiği gibi bu girişimin Osmanlı-İran ilişkilerini düzeltmek niyetiyle yapıldığı kesin değildir. Zira Abdülhamid döneminin iç politikada başlıca çabalarından biri Irak'ta gittikçe yayılan Şiîliğin önüne ideolojik setler çekmektir. Bu setlerden biri de Şiî çocukların İstanbul'a celbiyle orada seçkin Osmanlı eğitim kurumlarında Hanefî mezhebi doğrultusunda "Hanefîleştirilmeleri" ve sonra kendi memleketlerine misyoner olarak gönderilmeleridir.[45]

Yukarıda da değinildiği üzere Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki başlıca kaygılarından biri, dünya ülkeleri arasındaki "görünüşü"dür. Bugünkü dünyada "kamu ile ilişkiler" (public relations) tabir edilen konunun 19. yüzyılda Osmanlı'da gayet bariz örnekleri vardır. Dünya kamuoyuna iyi bir görünüş sunabilmek Ermeni meselesi vs. ile boğuşan Abdülhamid yönetimi için kolay olmamıştır.

Bu amaca hizmeten 27 Aralık 1893'te Roma sefareti tarafından "Sultan Mehmed-i Sani" isminde bir operanın Roma'da sahneye konmasına engel olunmaya çalışılmıştır. Ancak bu konuda başarılı olunamamışsa da tiyatro yöneticilerinin piyeste "hissiyat-i milliyeye dokunur bir şey olmadığı"nı belirtmeleri ilginçtir.[46]

Benzer bir durum 3 Kasım 1896'da ortaya çıkmış; Bab-ı Âli, Londra sefaretine orada sahnelenecek olan Hz. Muhammed konulu bir piyesin oynanmasına engel olması talimatını vermiştir. Bu sefer başarılı olunmuş, İngiltere Hariciye Nazırı Lord Roseberry oyunun oynanmasından İngiliz makamlarının da fazla hoşlanmadığını, zira onların da

44 Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam*, s. 45.

45 Selim Deringil "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq." *Die Welt des Islams*, cilt 30, 1990, s. 45-62.

46 BOA YA HUS 287/49 Londra Sefareti'nden Hariciye Nezareti'ne 41 Kanun-u Evvel, 1893, no. 413.

Müslüman tebâlarını incitmekten çekindiklerini söylemiştir. İlginç olan, belgede bu oyunun daha önce Fransa'da Comedie Française tiyatrosunda oynanmasının da Osmanlı sefaretinin girişimi sonucu gerçekleşmediği söylenmektedir.[47]

Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyadaki yerini kanıtlama çabalarından biri de 19. yüzyılda moda olan uluslararası sergilere katılmasıdır.[48] Peşte'de 1896'da açılan sergiye de Osmanlı devleti bir pavyon kurmuş, bu pavyonun başköşesine de bir cami yerleştirmiştir. Cami ibadete açıktır. Ancak, camide, "edayi sâlâ edilmekde [iken] bunu seyir için herkesin bir dühuliye mukabilinde cami-i şerif derununa kabul edilmekde olduğu(nu)..." haber alan Bab-ı Âli, sergi yöneticilerini protesto ederek camiyi kapatmıştır.[49]

Sergilerde kendi imajını kendi istediği gibi sunma imkânına sahip olan Osmanlı, kendi kontrolü dışındaki her türlü Osmanlı imajına set çekmeye çalışmıştır. 1893 yılında Londra'da "canlı panoramalar" düzenleyen bir şirket o yılki konusunu İstanbul şehri olarak seçmiştir. Fikir, Londra'nın seçkin temaşa merkezi Crystal Palace'da kayıkçısıyla, çalgıcısıyla "canlı bir Boğaz manzarası" sergilemektir. Ancak konuyu görüşmek ve panoramanın canlı unsurlarıyla kayıkla-

---

47 BOA YA HUS 283/54 Londra Sefareti'nden Hariciye Nezareti'ne, 21 Teşrin-i Evvel, 1896, no. 472; aynı makamlar arası yazışma, 7 Teşrin-i Sani, 1896, no. 500.

48 Bu konuda bkz. *Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*, haz. Ahmet Turan Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989. Ubeydullah Efendi 1893 Chicago sergisine Osmanlı sergi komiseri tayin edilmişti.

49 BOA YA HUS 354/41 23 Muharrem, 1314/5 Temmuz 1896 Bab-ı Âli Daire-i Hariciye aded 1610. bu belge yakın zamanlarda üzerinde çalışılan oryantalizmin dünyaya bakışı konusunu çağrıştırmaktadır. Bu konuda bkz. Timothy Mitchell, "The World as Exhibition" *Comparative Studies in Society and History*, 1990. Mitchell yazısında 19. yüzyılda muhtelif sergilere katılan Mısırlı, Habeş vs. gibi Batılı olmayan sergi personelinin kendilerini de "sergilenmiş" bulduklarını anlatmaktadır. Bu konuda ilginç bir karşıtlık Ubeydullah Efendi'nin anılarında ortaya çıkar. Ubeydullah Efendi'nin hiç de kendini pasif ve egzotik bir doğulu olarak görmediği, aksine Chicago'daki yaşama aktif bir biçimde (oldukça canlı bir aşk hayatı dahil) katıldığını görüyoruz. Bkz., *Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*.



"Sürre-i Hümâyun", 1890, Fotoğraf: Ali Sami Aközer,
Engin Özendes, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık, (1839-1919)*, İletişim Yayınları, 1995.

rı almak için İstanbul'a kadar gelen şirket temsilcileri binbir dil dökmelerine rağmen, "... güya ahval-i Şarkiye'nin nümuneleri gösterilmek üzere bir takım Kıpti ve Yahudi kadınların ahali-i Şarkiye gibi ira'iyyesine ve bu gibi daha münasebetsiz şeyler teşhirine kalkışılması..." nedeniyle kesin ret cevabı almışlardır.[50]

Osmanlı'nın ve Osmanlı hilafetinin olumlu imajını dünyaya yaymada en etkin araçlardan biri de basın olmuştur. Bu bağlamda 1916'da yayımlanmış bir kitapta muhayyel cemaat fikrinin basın ve yayın yoluyla nasıl yayıldığının gayet açık bir ifadesini bulmak oldukça ilginçtir. Ahmet Hamdi (Aksekili)'nin, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın bir Noktaya Cem*'i başlıklı bu eseri, Arap düşünürü Raşit Rıza'nın 1315'te (1897-1898) *El-Manar* gazetesinde yayımlanmış bir seri makalesinin ayrıntılı dipnotlarla tercümesidir.[51] Yaşlı bir âlim ile genç ve fazıl bir talebe arasında geçen temsili bir muhaverede genç talebe, yaşlı âlimin gazeteler ve coğrafya kitaplarının gâvur icadı olduğu ve o nedenle onlara güven olamayacağı yollu görüşlerine cevap vermektedir: "İlm-i coğrafya ile her tarafa giden gazeteler gerek bilad-ı müslimini gerek başka bilmediğimiz birçok yerleri bize pek parlak bir suretde temsil ediyor. O kadar ki daima gözümüzün önünde gibi onlardan hiçbir şey bize gizli kalmıyor."[52] 19. yüzyılın son yıllarında yazıldığını düşünürsek muhayyel cemaat fikrinin bundan bilinçli bir tanımını bulmak zor olsa gerek.[53] Şerif Mardin'in de işaret ettiği üzere 19. yüzyıl-

50 BOA YA HUS 285/66 Bab-ı Âli Daire –i Sadaret, aded 1821.

51 Aksekili Ahmed Hamdi, *Mezahibin Telfiki ve İslâmın bir Noktaya Cem'i*, Sebilül Reşad Kitabhanesi: 16 Dar-ül Halifa Amedi Matbaası, 1332.

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

53 Bu alıntıyı Anderson'un kitabının 37. sayfasındaki şu paragrafla karşılaştırmak ilginç görünür: "*New York Times* gazetesinde Mali'de açlık, Sovyetler Birliği'nde muhalefet, korkunç bir cinayet, Irak'ta darbe, Zimbabve'de keşfedilen bir fosil, Mitterand'ın bir demeci... Neden bu olaylar yan yana bulunmakta? Onları birbirine bağlayan nedir?.. Bunları birbirine bağlayan gazetenin üst ün-

ın son yıllarında evrene merakla yaklaşan bir insanın basın ve gazete yoluyla ulaşabileceği bilgiler fizyolojiden beslenmeye, kimya sanayiinden İslâm'da ünlü kadınlar tarihine kadar uzanan çok geniş bir alanı kapsıyordu.[54]

Bu ortamda İstanbul ve Kahire'de basılan bir gazetenin Lahore'da okunması, Osmanlı hilafetinin muhayyel cemaat kurgusuna geniş imkânlar tanıyordu.

Arşiv kaynaklarında bu cemaate Osmanlı'nın basın yoluyla seslenişinin muhtelif örnekleri vardır. Özellikle 1880'lerin basınında İngiliz ve Fransız teşvikiyle ortalarda dolaşmaya başlayan "Arap hilafeti" laflarına karşı Osmanlı bilinçli bir karşı propaganda yürütmüştür. Örneğin, 2 Mayıs 1888'de Hariciye Nezareti'nin bildirdiğine göre, Hindistan'da Arap hilafeti lafını yayan Arapların adedi artmıştır.[55] *Puncab Times* gazetesinin İngiliz gazetelerinden naklen yayımladığı bir makalede Osmanlı hilafetinin geçersiz olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Buna mukabele olarak Osmanlı Bombay Başşehbenderliği *Advocate of India* gazetesinde Osmanlı hilafetinin "elifbası" denebilecek bir tekzip yayımlamıştır:

> "Bir İngiliz gazetesinin ifadesine göre Hindistan gazetelerinden biri tarafından vuku'bulan bazı iş'arat Dersaadetce mucib-i istiğrab olmuştur. Bu iş'arata nazaran bazı Arablar son üç asırdan beru Hanedan-i Osmani'ye aid olan Hilafeti İslâmiye'yi istirdada çalışıyorlarmış. Ve hiçbir vakit Zat-ı Şevketsemat-ı Hazret-i Padişahi'yi Halife-i Müslimin sıfatıyla tanımayarak, bu güne kadar aba ve ecdadlarının fezail ve hasailine riayet ederek nesl-i Hazret-i İsmail meşaihine izhar-i emniyet

---

deki tarihtir... Mali haberlerden düştüğü zaman Mali'nin yok olduğunu veya Mali'deki tüm insanların öldüğünü düşünmeyiz... Orada bir yerde Mali'nin yoluna devam ettiğini biliriz..."

54 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, s. 76.

55 BOA YA HUS 214/63 Bab-ı Âli Nezaret-i Umur-u Hariciye. "Hariciye Nezaretine fi-2 Mayıs 88 tarihiyle Londra Sefaret-i Seniyyesinden varid olan 130 numerolu tahriratın tercümesidir."

ve itimad ediyorlarmış. Dersaadet'de bu mubaheseye sırf tarihce bir hata nazarıyla bakılmaktadır. Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegane Halife-i Müslimin'dir. Ve Hilafet-i Kübrayi İslâmiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye'nin son Halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i Hazret-i Risaletpenahi nezd-i Hümayun-u Hazret-i Hilafetpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Mülûkane mahal-i mübareke-i İslâmiye'nin Padişahı olub, sair unvanları miyaninda 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Mudafii' unvan-ı celilini haizdirler. Ve ... hükümderan-i İslâmiye'nin en ziyade sahibi-i kuvvet ve miknetidirler. Esbab-ı meşruha olmasa bile evsaf-ı hasail-i celile-i Hümayunları hasebiyle Hilafet-i İslâmiye kendilerine raci' olmak lazım gelir. Zira İslâm noktai nazarından muhakeme olunur ise şurası derkârdır ki eğer Hilafet-i Kübrayı İslâmiye memalik-i Şahaneleri kitaat-i seleseye mümted olan zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Padişahi'ye aid olmayubda serseri bir şeyhinde veya Necara, Afgan, Fas gibi küçük bir emirde olmuş olsa idi itibar ve mer'iyyetini zayi' etmiş olur idi."[56]

Londra sefareti 16 Mayıs 1888'de yukarıda ibareyi havi tekzip yazılarının Bombay, Kalküta, Madras ve Lahore'da çıkan gazetelerde yayımlandığını bildirmiş ve böylelikle "Hukuk-u Padişahi'nin mürür-u zamanla sakıt olmadığı"nın ispat edildiğini haber vermiştir.[57]

İngiliz sömürge yönetiminin kendi belgelerinde de 1880'ler ve 1890'larda Hindistan'da giderek artan Osmanlı nüfuzu sıklıkla konu edilmektedir. 28 Eylül 1880 tarihli bir India Office raporunda şu satırları okumaktayız: "Şurasını açıkça kabul etmeliyiz ki son yıllarda Hint Müslümanları-

56 *A.g.e.*

57 *A.g.e.*, Bombay şehbenderliğinden Londra sefaretine. "Hariciye Nezaretinden. Fi 16 Mayıs 88 tarihiyle Londra Sefaret-i Seniyye'sinden varid olan 147 numerolu tahriratın tercümesidir."

nın Osmanlı devletine olan ilgileri giderek artmaktadır. Yakın zamanlarda Hint Müslümanlarının bir dini cemaat olarak çıkarlarını Osmanlı devletinin gücünün bekasına ve çıkarlarına bağladıkları görülmektedir. Son yirmi yıl içinde batı ve doğu Asya arasındaki fikir alışverişini mümkün kılan iletişim, seyahat gibi imkânlar çok artmaktadır... Bu durumda Osmanlı sultanının Hindistan'daki nüfuzunun artması kaçınılmazdır ve eğer bir gün İstanbul'da İngiltere aleyhine bir hava esecek olur ise bu ülkenin [Hindistan'ın] bazı bölgelerinde bize huzursuzluk çıkarabilir." Ancak raporda o anda henüz telaşa mahal olmadığı, Hindistan'da aktif bir Osmanlı entrikası bulunduğuna dair hiçbir belirti görülmediği de söylenmektedir.[58]

Ancak aktif entrika olsun veya olmasın 1880'ler ve 1890'larda Osmanlı hilafetinin Hindistan'daki "görünürlüğünün" arttığı açıktır. Bunun bir örneği de Rangun'da Osmanlı Konsolosu olan Hacı Muhammed Yusuf'un yaptırıp vakfettiği dört katlı mükellef misafirhanenin, "sultan'ın gümüş jübilesi hatırasına" ithafıdır.[59]

Yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı-Yunan Savaşı (1897) ve Ermeni meselesiyle birlikte Hint basınında Osmanlı devleti sık sık konu edilmekte, Osmanlı nüfuzunda bir tırmanma görülmektedir. Hatta buna bir tepki olarak İngiltere'ye sadık bazı Hint Müslümanları tarafından Osmanlı hilafetinin geçersizliği vb. konulardaki yazıların ve propagandanın arttığı gözlenmektedir. İngiltere'nin en baş "ehlileştirilmiş" Müslüman aydını, Sir Sayyid Ahmad Khan, Abdülhamid'in Hindistan'da halife olarak hiçbir iddiası olamayacağını ve

58 India Office L/P & S/7/26, s. 1253. "Government of India to H.M Secretary of State for India. Simla, Eylül 1880."

59 "L'islam dans L'Inde" *Revue du Monde Musulman*, cilt VI, Eylül 1908, s. 111: Bu kaynakta binanın fotoğrafı görünmekte ve "bu misafirhanede her dinden olan seyyahların bilabedel konakladıkları" belirtilmektedir.

zaten evrensel hilafet kavramının İslâm'da yeri olmadığını her vesileyle tekrar etmektedir. Ancak 1897'de Sir Sayyid dahi İngiliz dostlarına, İngiltere'nin Osmanlı politikası'nın Hint Müslümanları arasında 1857 Hint isyanına yaklaşacak kadar hoşnutsuzluk yarattığını söylemiştir.[60]

Osmanlı hilafetinin Hindistan'daki nüfuzuna sekte vurmak amacıyla İngiliz idaresi Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaaya zulüm edildiğini yayma politikası uygulamıştır. 16 Mart 1895'te Bombay Şehbenderliği, İngilizlerin üzerinde durduğu başlıca iki konunun Hicaz'daki sağlık hizmetlerinin yetersizliği ve Sason Ermeni vakası olduğunu yazmıştır.[61] Bu olaylar Gladstone'un meşhur Osmanlı karşıtı ateşli nutuklarıyla birlikte Hint Müslümanlarının "meyûs ve muteessif" olmalarına yol açmıştır. Hicaz'daki karantinahanelerin yetersiz kaldığından; "kolera'nın Avrupa ve bütün aleme sirayeti binlerce kesanın telef ve vefatı, Hükümet-i Seniyye'nin adem-i intizamından münbais idügini yerli ve İngiliz matbuatı vasıtasıyla [İngilizlerin] ilan ve iş'aya çalışma"larından bahis edilmektedir. Buna çare olarak Şehbender, "efkâr ve itikad-i müslimîni tağyir ve teşvişe ba'is olan intişaraat-ı mezkureye karşı tedbir ve çare yine ancak matbuat ve neşriyatla mümkün olabileceği..." görüşündedir.[62] Ancak Şehbender, gazetelerde kendi adının çıkması caiz olmayacağı için güvendiği Hint Müslüman "muteberanından" bazılarına tekzip yazıları yazdırmıştır. Bu yazılar Hindistan'da *Muslim Chronicle* ve *Bombay Gazette*'de çık-

60 Peter Hardy, *Muslims of British India*, Cambridge 1972, s. 178-179. Doğal olarak burada Osmanlı'ya duyulan sempatinin Hindistan'ın bazı iç dinamikleriyle de örtüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin 1897'de Ingiliz sömürge idaresi, Müslüman hane mahremiyetini (purdah) ihlal ederek sağlık ve mali personelinin evlere girmesi büyük infial uyandırmıştır. Bkz. Hardy, *a.g.e.*, s. 179.

61 BBY YA HUS 323/84 3 Mart 1311-16 Mart 1895 Bombay Şehbenderliği'nden Hariciye Nezareti'ne.

62 *A.g.e.*

mıştır. Gazetelerde yayınlanan makalelerde Kâmran Adası'ndaki karantinahanede geçirdiği günleri gayet ayrıntılı anlatan yazar, Osmanlı karantina uygulamalarının ne denli düzenli olduğu üzerinde durmaktadır. Diğer yazıda ise Osmanlı Hıristiyanlarına zulüm iddialarına cevap ve Osmanlı bürokrasisinde yüksek rütbeli gayrimüslimlerin listesi verilmektedir.[63]

Bombay şehbenderliğinin bir başka yazısında ise "Hyderabad Vezir-i Sabıkı" olarak tanıtılan bir Hint önde geleni Salarceng'in, Lahore'da Urdu dilinde yayımlanan *Ahbar-i Amm*' gazetesindeki makalesinden de bahsedilmektedir. Bu yazıda Avrupa Düvel-i Muazzamasının Osmanlı'yı istediği gibi itip kakacağını sandıklarını, ancak bu konuda yanıldıklarını, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve hilafet ordularının "sekiz yüz bir asker-i cerara malik ve hîn-i hacetde bu mikdarın bir milyon iki yüz bine iblağına muktedir" olduğu söylenmektedir.[64] İki ay kadar sonra aynı zat aynı gazetede bir yazı daha yayımlamış ve Osmanlı şehbenderi yazının tercümesini İstanbul'a göndermiştir. "Sultan-i Rum Halife-i İslâmdır" diye başlayan makalede ilginç nokta 1857 Hint isyanına atıfta bulunulmasıdır. Yazarın söylediğine göre o tarihte "...Zat-i Humayün-u Hilafetpenahi İngilterelü'nün dost ve müttefiki olmamış olsaydı 1857 senesinde Hindistan'da serzeda olan ihtilalin teskin edilemiyeceği ve belki İngilterelü'nün Hindistanı kamilen ve tamamen zayi' edeceği... [açıkça bellidir]"[65] Yazara göre İngiltere, Osmanlı dost-

63 *A.g.e.*, "The misplaced sympathy of England" *Muslim Chronicle*, Şubat 28 1895; "Pilgrims at Mecca. A Reply to Mr. Earmest Hart." *Bombay Gazete*, 5 Mart 1895.

64 BOA YA HUS 207/55 Bombay Başşehbenderliği'nden Hariciye Nezareti'ne. 23 Muharrem 1305/11 Ekim 1887. Verilen sayıların abartılı olduğu ve yaratılmak istenen tesire hizmeten oldukça renkli bir dil kullanıldığı malumdur.

65 BOA YA HUS 208/90 Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Başşehbenderliği Bombay. "Lahor'da tab olunan *Ahbar-i Amm*' nam ruznamenin Teşrin-i Sani'nin üçü tarihiyle mürüvvec nüshasında görülen bir bendin tercümesidir." Yazının pro-

luğunun kadrini bilmeli ve milyonlarca Hint Müslümanı'nın hissiyatını kollamalıdır.

Ancak, Salarceng'in bu hararetli Osmanlı taraftarlığı Hyderabad için pek semeredar olmamıştır. Bombay şehbenderliğinin 13 Mart 1888 tarihli yazısına göre Hyderabad Hizamı, Veziri Salarceng'in ettiği laflardan ötürü İngiltere Hindistan hükümetine elli milyon rupiyi "hediyeten" bağışlamak zorunda kalmıştır. Gene *Ahbar-i Amm* gazetesinin yazısında, "[Hyderabad Nüvvabı'nin] Hilafet-i Osmaniye'ye olan münasebatı elbette İngilterelüye olan revabit ve münasebatından azdır. Nüvvab-i müşarünileyh Zat-i Şahane için İngiltere hilafında bulunamaz..." denilmekte ve bu satırlarda geçmişin "ayıbını örtme" kaygısı sezilmektedir.[66]

Ermeni meselesiyle ilgili gerginliğin tırmandığı günlerde Hint ve İngiliz basınında hararetli tartışmalar boy göstermektedir. İngiltere'nin en yetkin siyasî yayın organlarından *The Nineteenth Century* dergisinde Hintli bir Müslüman'ın Hindistan'da padişahın nüfuzu ile Ermeni meselesi arasındaki bağlantıyı kuran makalesi buna iyi bir örnektir: "Hint Müslümanları Hıristiyanların Aya Sofya Camii ve Arabistan'daki mukaddes yerler aleyhine çevirdikleri entrikalardan kuşkulanmasalar, gönüllü olarak Türkiye'deki kötü idareye karşı seslerini yükseltirlerdi."[67]

paganda mahiyetinde yazılmış olduğu açıktır, ancak bu tür yazıların nereye kadar doğrudan doğruya Şehbenderlikten mülhem nereye kadar yazarların kendi fikirleri olduğunu kestirmek imkânsız gözükmektedir.

66 BOA YA 211/84 "*Ahbar-i Amm*' namıyla Lahor'da tab' olunan gazetenin Şubat-ı efrencinin ikinci günü tarihli nüshasında görülen bir bendin tercümesi suretidir." Yazıda ayrıca şu ibare geçmektedir: "... Bilcümle Avrupa kemal-i sabri ile 'devlet-i Aliyye'nin taksimine sai'dir. Memalik-i Osmaniye ahalisi kabail-i muhtelifeden mürekkeb olub, kavm-i Türk ise kılildir. Binaberin memalik-i Osmaniye'nin hod be hod perakende ve perişan olacağı gün uzak görünmüyor."

67 Rafiuddin Ahmad, "A Moslem's view of the Pan-Islam revival", *The Nineteenth Century*, Ekim 1897, s. 517-525; Ayasofya Cami'nin Abdülhamid döneminde artan sembolik önemi için bkz. Gülru Necipoğlu, "The Ottoman Hagia Sophia", Princeton Üniversitesi'nde 19 Mayıs 1990 tarihinde toplanan "The Structure of Hagia Sophia" seminerinde sunulan bildiri.

Bombay şehbenderliğinin 17 Ekim 1896 tarihli yazısında, İngiliz gazetelerinde son zamanlarda görülen Osmanlı aleyhtarı yazıların padişahın şahsını hedef almasının Hint Müslümanları arasında çok olumsuz yankılar yarattığı söylenmektedir. Yazıda padişahın şahsına yapılan saldırıların çoğunun Gladstone'un sorumluluğu olduğu yazılmakta, ve "sahib-i zühd ve takva olan (dini bütün olan) her Müslümanın Gladstone'a mecnûn nazarıyla bakmakta" olduğu belirtilmekte, Gladstone'un bunadığı ima edilmektedir: "Sin-i şeyhuhiyet şuuruna halel getirmiştir."[68] Ancak aynı yazıda *The Madras Times* gazetesinde yayımlanan ve İngilizlerin Hint Müslümanlarına seslendikleri bir makalenin de tercümesi vardır: "İslâm tebâmızın hissiyat-i diniyelerin dokunacak bir şey söylemek bizce mucib-i teessüfdür. Fakat Sultan Abdülhamid Han Hazretlerinin Devlet-i Aliyye'nin hükümdarı... sıfatı ile Emir-el Muminin sıfatı beyninde bir fark göstermelerini vatandaşlarımızdan taleb ederiz... Müslüman dostlarımıza şurasını ihtar ederiz ki kendileri ancak Müslüman sıfatıyla Emir-el Muminin'e ibraz-ı asar-ı ihtiram etmeğe mecbur olub, yoksa Hükümdar-ı Devlet-i Aliyye sıfatıyla Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Japonya İmparatoru hakkında ibraz etmeleri lazım gelen raiyyetden ziyade hürmet ve raiyyet etmeğe mecbur değildirler."[69]

Böylelikle İngilizlerce aba altından gösterilen sopa giderek abanın dışından da gösterilmeye başlanmıştır. Bombay şehbenderliğinin 6 Ağustos 1897 tarihli yazısında Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Osmanlı lehine savaş ianesi toplayan iane cemiyetlerine çeşitli baskıların uygulanmaya başlandığını bildirilmiştir. Luknow ve başka şehirlerde iane topla-

68 BOA YA HUS 363/6 "Hariciye Nezaretine 4 Teşrin-i Evvel 1312 tarihiyle Bombay Başşehbenderliğinden varid olan 5 Numerolu Türkçe tahriratına melfuf "Times of India" gazetesinden müstehric bendin tercümesidir."

69 *A.g.e.*

mak için akd edilen mitingler yasaklanmış, bunların önde gelen yöneticileri tutuklanmıştır. Mulvi Hidayet Resul adında "meşhur ve muazzez bir âlim" olarak tanıtılan bir din adamı, Osmanlı sultanı lehine konuşma yapmaktan bir sene hapse mahkûm edilmiştir. Bu durum "zaten cesaretle maruf olmayan Hindliler" arasında büyük ürküntü yaratmış," 'Hükümet-i İslâmiye' ve 'iane' sözlerini bile lisana almaktan korkmaya... başlamışlardır."[70]

İngiltere sömürge hükümeti, cebrî tedbirlerin yanı sıra basında da yoğun bir karşı propagandaya girişmiştir. *The Times of India*'dan alıntı yapan Osmanlı şehbenderi, "Muallim Vamberi"nin Orta Asya'da kendi hükümdarlarından önce Osmanlı sultanına hutbe okunduğunu ileri sürdüğünü ve gazetenin bunu eleştirdiğini duyurmuştur. Vambery'ye karşı "Bir Hintli Müslüman" imzasıyla aynı gazetede çıkan makalede Osmanlı padişahının Emir-el Muminin olarak Hindistan'da kabul görmekle beraber ona hiçbir zaman halife nazarıyla bakılmadığı ilan edilmektedir. Yazının ilginç yanı, tam Osmanlı hilafetinin tarihsel meşruiyet iddialarının hedeflenmesidir. Yazara göre, bu iddia ancak çok yakın bir geçmişte Abdülhamid tarafından öne sürülmüştür ve tarihsel hiçbir evveliyatı ve mesnedi yoktur: "Sultan Abdülhamid Han-i Sani Hazretlerinin taht-i Osmani'ye cülus buyurdukları zamandan beru Hindistan'da zat-i Hazreti Padişahi'nin Halife olduğunu ve hutbenin nam-ı nami-i Hümayunlarına kıraat olunmasını müş'ar binlerce dua kitabları tevzi edilmiştir." Yazara göre bunca çabaya rağmen Hindistan camilerinde böyle bir uygulama yoktur.[71] Ayrıca

---

70 BOA YA HUS 3a76/121 Bab-ı Âli Daire-i Hariciye. "24 Temmuz 1313 tarihli Bombay Başşehbenderliği'nden varid olan tahriratın suretidir."

71 BOA YA HUS 376/121 "Hariciye Nezaretine 14 Temmuz 1313 tarihiyle Bombay Baş Şehbenderliğinden varid olan 12 numerolu tahrirata melfuf gazete parçalarının tercümesidir." Belgede sözü edilen ünlü oryantalist Arminius Vambery'dir. Vambery'nin Pan-İslâmizm üzerine görüşleri için bkz. Arminius

Sabah ve *Malumat* gazetelerinin de "Hindistan ahali-i müslimesinin hissiyat-i diniyesini İngilizler aleyhine tehyic ve tahrik ..." ettikleri gerekçesiyle Hindistan'a ithalleri yasaklanmıştır.[72]

Ayrıca hacca gidecek Hint ve Orta Asya hacı adaylarına Osmanlı hükümetinin şehbenderler aracılığıyla vize uygulaması, sömürgeci yönetimlerin şimşeklerini üzerine çekmiştir. Bu konuda kendi açılarından pek de haksız değillerdi, zira Osmanlı belgelerinde haccın öneminin dış dünyadan gelen Müslümanlarla Osmanlı memurlarının "revabit-i siyasîye" içinde olmaları önemi açıkça vurgulanmaktadır.[73]

Osmanlı Pan-İslâmizminin bir diğer başlıca etki alanı da Mısır'dır. Her ne kadar 1882'deki İngiliz işgalinden sonra Mısır aslında bir gayriresmi İngiliz sömürgesi haline geldiyse de, İngiliz baskısı Mısır'da bazı kesimlerde Osmanlı himayesi arayışına yol açmıştır. Bunun en bariz göstergesi 11 Nisan 1897'de bazı Mısırlıların Mısır'daki konsoloslara verdikleri layihadır. Bu layihanın yazılış amacının, "Devlet-i Aliyye'ye fenalık etmek arzusunda bulunan düşmanları ikaz ve din-i mübin-i İslâmiye bu gibi ahvalde yekdiğeriyle habl-i metin-i ittifak ile merbut olduklarını düşmanlara bildirmekten ibaret olduğu..." söylenmektedir.[74] Ayrıca belgede, "Artık şurası malum olmalı ki bade-ma Avrupa devletleri Devlet-i Aliyye'nin zararına olarak müttehiden hareket

---

Vambery, "Pan-Islamism" *The Nineteenth Century*, cilt 60 (1906), s. 547-558. Bu yazıda Vambery, Pan-İslâmizmin Abdülhamid döneminde ivme kazandığını ve Alman politikasıyla eklemlendiğini yazıyor. Ayrıca iletişim patlamasına da dikkat çekiyor.

72 BOA YA HUS 375/101 Bab-ı Âli Daire-i Hariciye aded 2051.

73 BOA İrade Dahiliye 3024 Cemaziyelevvel 1299/14 Nisan 1882. Şurayı Devlet mazbatası no. 2317.

74 BOA YA HUS 377/10; 11 Rebiyülahir 1315/11 Nisan 1897. Daire-i Umur-u Hariciye. "Mısır Fevkalâde Komiseri Devletlu Gazi Ahmed Muhtar Paşa Hazretlerine 8 Eylül 97 ve 11 Rebiyülahir 1315 tarihiyle takdim kılınan Arabi-el ibare arızanın tercümesidir."

edecekleri Mısırlılarca tahakkuk edecek olursa Mısırlıların kaffesi Gazi Şevketlü Sultan Abdülhümid Han Hazretleri'nin bir işaret-i Hümayünlarıyla kanlarının son katresini akıtmağa hazır ve amadedirler."[75] Avrupa konsoloslarına gönderilen bu layihanın bir diğer ilginç yanı da Girit meselesinde Avrupalıların tüm ilkelerini bir yana bırakıp alenen Yunanistan'ı desteklemelerini kınamasıdır.[76]

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü gibi, Yunanistan'dan Sason'a ve Kamran karantinahanesine oradan da Lahore ve Batavya'ya uzanan bir muhayyel cemaat kurgulanmaya çalışılmıştır. Hindistan, Orta Asya, Endonezya ve Afrika'ya kadar uzatılmaya çalışılan bir nüfuz ağı söz konusudur. Gerçi bunu, tüm dünya Müslümanlarını bizzat Osmanlı yönetiminde ayaklandırmak gibi bir eyleme çevirmeye devletin gücü yoktur ve Sultan Abdülhamid bunun bilincindedir. Burada aranılan Buhara, Lahore veya Batavya'daki Müslümanların indinde Osmanlı'yı meşru İslâm halifesi olarak kabul ettirmek ve bunu imparatorluğun hasımlarına karşı bir pazarlık kozu olarak kullanmaktır.

Bitirirken: "Geleneğin icadı", "muhayyel cemaat" ve Pan-İslâmizm

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya gelişmelerine koşut yeni bir "meşruiyet zemini" arayışı içine girdiğini söylemek mümkündür. Dünyada varlıklarının meşru olduğunu vurgulamak, imparatorluk yöneticileri için hayati bir mesele olmuştur. Uluslararası politikada bu, devletler hukukunun özümsenmesi ve devlet lehine yo-

75 *A.g.e.*, her ne kadar burada ateşli sözler ediliyorsa da Abdülhamid'in böyle bir eylemi aktif olarak destekleyeceği şüphelidir.

76 *A.g.e.*, layihada ayrıca İngiliz basınının Mısırlıları Osmanlı'dan soğutmak için ellerinden geleni yaptıklarından şikâyet olunuyor.

rumlanması şeklinde cereyan etmiştir.[77] Başka bir düzeyde ise, imparatorluğun dünyada rekabet edebilmesi için yeni gelenekler icat etmesi ve diğer Pan hareketler gibi bir muhayyel cemaat yaratması gerekmiştir. II. Mahmud ve Tanzimat dönemlerinde yaratılan geleneklere 19. yüzyılın son çeyreğinde Abdülhamid, Pan-İslâmizmi eklemiştir. Osmanlı Hilafetinin dünya Müslümanları indinde nüfuz aracı olarak kullanılması için yeni bir resmi mitoloji gündeme gelmiştir.[78] Ancak burada vurgulanması gereken husus şudur: Osmanlı halifesini dünyada "görünür kılmak", dinî motifleri kullanarak tümüyle seküler bir dünya politikasına oynamaktır. Pan-İslâm konusundaki kargaşa da buradan çıkmaktadır. İhsan Süreyya Sırma gibi bazı yazarlar Abdülhamid'i bütün dünya Müslümanlarını kurtarmaya soyunan ulu bir varlık olarak göstermeye çalışmışlardır.[79]

Bunların karşısında Orhan Koloğlu ve Kemal Karpat gibi meseleyi daha soğukkanlı bir biçimde ele alanlar ise tümüyle öbür uca giderek Pan-İslâmizmi Batılıların yarattığı bir öcü olarak görme eğilimindedirler.[80] Ancak, abartılmış bir görüşü eleştirmek aynı oranda abartılı bir karşı görüşü gündeme getirmemelidir. Pan-İslâmın Osmanlı İmparatorluğu'nca yürütülen gerçek bir politika olduğu açıktır. Bu politikayı bugünün gözlükleriyle değerlendirip ellerindeki imkânları çok daha geniş olan Pan-Slav ve Pan-Hellen vs. gibi hareketlerle karşılaştırıp "sınıfta bırakmak", dönemi anlamamız açısından bize fazla bir şey kazandırmaz.

---

77 Selim Deringil, "Some Comments on the Concept of Legitimacy in the Foreign Policy of Abdulhamid II." *Studies in Ottoman Diplomatic History*, I, ISIS Press, İstanbul, 1987, s. 97-102.

78 William Mc Neill, *Myth and Mythhistory*.

79 İhsan Süreyya Sırma, *I. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul, 1985.

80 Orhan Koloğlu, "Dünya Siyaseti ve İslam Birliği", *Tarih ve Toplum*, sayı 83, Kasım 1990, s. 12-17. Benzer bir görüş için bkz. Kemal Karpat, "Panislâmizm ve İkinci Abdülhamid", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Haziran 1987, s. 13-37.

Pan-İslâmizmi reddedici bir tavırla ele alanların sıklıkla düştüğü bir hata da; Hurgronje ve Vambery gibi görüşleri bütün bir oryantalist geçmişi ve birikimi ve bu dünya görüşünü hamil olan kişilerin, Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki fikirlerini pek de sorgulamadan kabul etmektir. Kaldı ki Hurgronje, Felemenk müstemlekâtında Pan-İslâmist tehlikeyi gayet ciddiye almış, Osmanlı ile bağlantısı olduğundan şüphelenilen âlimlerin adalara sokulmaması ve Osmanlı'ya bağlılık doğrultusunda hareket eden herhangi bir önderin en kesin yöntemlerle bertaraf edilmesi kuralının sömürge idarecileri tarafından da benimsenmesine neden olmuştur.[81]

Ayrıca dünya çapındaki bir Pan-İslâmist teşkilat imajını reddetmek için Abdülhamid döneminde Pan-İslâmizmin, "4-5 şeyh", "5-6 konsolos"tan oluşan bir kadronun "lisan bilmeyen" elemanlarının yürüttüğü kadar yürüyen bir politikadan oluştuğu söylenmektedir. Arşiv kaynakları göstermektedir ki; şehbenderlik kadroları işlerini yapan, üstelik de gayet yetkin bir biçimde çok kısıtlı imkânları değerlendiren memurlardır. Koloğlu, Pan-İslâmizm yapıldığını ispat eden kaynaklara ulaşamadığına değinmekte ve "Bizim Başbakanlık arşivlerinde şimdiye kadar aksini kanıtlayacak ne listeler ne de mesajlar ortaya konmuştur," demektedir.[82] Yukarıda konuyla ilgili bazı belgelerden örnekler sunulmuştur, ancak "Abdülhamid Han-i Sani'nin İttihad-ı İslâm fedaileri ve maaşlarının listesüdür" başlıklı ve altında "mühür-ü Şahane"yi havi bir doküman halen aranmaktadır.

Pan-İslâmizm konusundaki anlaşmazlık, sorunun Pan-İslâmizmin olup olmadığı şeklinde sorulmasından kaynak-

81 Reid, *a.g.e.*, s. 282-283: "Hurgronje, haccın serbest bırakılmasıyla birlikte herhangi bir yabancı devlete meyil gösteren ve ayaklanma çıkaran din adamlarının başlarının ezilmesini sömürge yönetimine telkin etmiştir."

82 Koloğlu, *a.g.e.*, s. 13-14.

lanmaktadır. Ayrıca Pan-İslâm ile Pan-Hellenism Pan-Germanizm, Pan-Slavizm gibi hareketler karşılaştırıldığında Batılı hareketler oranında örgütlü ve kapsamlı bir olgu bulunamadığı zaman, hiç olmadığı veya yok denecek kadar önemsiz bir olay olduğu kanısına varılmaktadır. Öte yandan Pan-İslâmizmin hararetli savunucuları ise, "bizim de vardı biz de Batıyı tehdit ettik"ten pek öteye geçmeyen bir tavır ortaya koymakta ve şimdiye kadar elimizde olan verilerin sınırlarını zorlamaktadırlar. Ancak kanımızca soru, "Neden 19. yüzyılın son çeyreğinde Pan-İslâmizm Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliğinde kritik bir mevki işgal etmeye başlamıştır?" şeklinde sorulmalıdır. Paradigmayı "vardıyoktu" tartışmasından daha soyut bir düzeye çekerek bütün dünyada 1870'lerden sonra "İmparatorluk" ideolojisi yaratmak veya icat etmek için uğraşan diğer devletlerle Osmanlı'yı karşılaştırmanın daha semeredar olacağı açıktır.[83]

Böylelikle son dönem Osmanlı devletinin; milliyetçilik akımlarının yöntemlerine başvuran Rusya, Almanya, Avusturya, Japonya vb. legitimist (meşruiyetçi) devletlerin arasında, genel bir dünya konjonktürü içinde değerlendirilmesi gündeme gelecektir.[84] Osmanlı devletinin varolabilme savaşı, giderek artan bir ivmeyle kendi dışında cereyan eden olaylar karşısında "ben de varım politikası" uygulama şeklini almıştır. Bu politikanın temel unsurlarından biri icat edilen gelenekler olmuştur. Avrupa'nın karşısında onun anla-

83 Bu türde iki örnek çalışma için bkz. Carol Gluck, Japan's Modern Myths Princeton 1985; Rishard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914", *Rites of Power* Seant Wilentz (ed.) içinde, Philadelphia 1985.

84 Anderson bu süreci "resmi milliyetçilik" (official nationalism) tabir etmektedir. Ancak burada bizim ilgi alanımız açısından bu sürece "imparatorluk Milliyetçiliği" demek daha yararlı olacaktır. Bkz. Anderson, s. 80-103. Aynı bağlamda İlber Ortaylı, Avusturya Imparatorluğu'nun, "Kaiserreichiche Nationalismus" (imparatorluk-devleti milliyetçiliği) örneğini getirmektedir. Bkz. *Osmanlı Devleti'nde Alman Nüfuzu.*

yabileceği sembollerle konuşmak, onun eşdeğer telakki edeceği bir sima ile durmak gerekiyordu. Ancak tümüyle bu sembollerin dışardan ithali yoluna da gidilemezdi (ve belki bu bakımdan Osmanlı'nın Japonya'dan farkı buradadır). Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'nda görüldüğü gibi var olan bir gelenek zemininden hareket edilmiş, var olan semboller dağarcığından bazıları seçilerek uyarlanmıştır. Bu semboller üniforma, müzik vs. gibi detaylar; devletin tanımının ta kendisine, yani hukuki temelinin kimliğine kadar uzanabilmiştir. Uyarlanan/yaratılan geleneğin bir değer örneği olan Pan-İslâmizm de bu çerçeve içinde yerini alır. İcat edilen geleneklerin tümünün uygulandığı saha olan muhayyel cemaat, burada tüm dünya Müslümanlarına seslenmeye çalışan bir Osmanlı halifesinin kendine biçtiği kimlikten başka bir şey değildir.

Toplum ve Bilim 54, Yaz-Güz 1991, s. 47-64,
© Birikim Yayınları

II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: "Görünmeden Görünmek"

Son yılların tarih yazıcılığında tarihsel malzeme olarak kabul edilen tema ve konular bir hayli çeşitlilik göstermektedir. Daha önce tarihsel veri olarak kabul görmeyen veya tarihçinin inceleme alanına pek girmeyen bir dizi konu artık tarihçileri meşgul etmektedir. Bu tema veya konulardan biri de devletin törenleri, simgeleri ve resmi efsanelerinden oluşan anlamlar öbeğidir.

Şimdiye kadar Türkiye tarih yazıcılığında haşmet veya güç göstergesi olarak algılanmanın ötesine pek geçememiş olan bu törensellik, resmi efsane ve simgeleme konuları; son yılların "sosyal tarih" salgını sırasında da "devletle uğraşmak" olarak görülebileceği içindir ki herhalde pek rağbet bulmamıştır.

Oysa özellikle ulus-devletin prehistoryasını oluşturan imparatorluk düzenlerinde resmi tören, efsane ve simgelerin; ulusçuluğu anlamak bakımından fevkalâde önemli oldukları çok açıktır. Dünya tarihçiliğinde son yıllarda görülen tarihçi, sosyolog, antropolog işbirliği bu alanda zengin

ürünler vermiştir.[1] Türk/Osmanlı tarihçiliğinde yakın zamana kadar bu alanda kapsamlı ve ayrıntılı çalışmalar pek görülmüyordu. Gülru Necipoğlu'nun Topkapı Sarayı'nı ve saray teşrifatını konu alan anıtsal çalışması bu bakımdan son derece önemlidir.[2] Buna mücavir bir konuda çok önemli bir diğer çalışma da Zeynep Çelik'in Osmanlı İmparatorluğu'nu da kapsayan 19. yüzyıl dünya sergilerinde Doğu (*Orient*) simgelemesini konu alan eseridir.[3]

Bu makalenin amacı Abdülhamid dönemi Osmanlı devletinin törensel simgesel ve efsanevi dokusu hakkında bazı önermelerde bulunmaktır.[4]

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) Yıldız Sarayı'nın kalın duvarları ardına kapandığında giderek daha efsanevî bir havaya bürünmüştür. Ancak bu kendini dışarıya kapama, sultanı zor bir ikilemle karşı karşıya bırakıyordu. Bir yandan ülkesinin muhtelif sosyal katmanlarına 19. yüzyılda hiçbir sultanın nüfuz etmediği kadar nüfuz etmeyi amaçlayan Abdülhamid, sultanın şahsî görünürlüğünün verdiği meşruiyet kaynağından yoksun kalmaktaydı. II. Mahmud'dan beri Osmanlı padişahları "Çağdaş Monarşi" yarat-

---

1 Bu alanda yetkin iki örnek olarak bkz., *Rites of Rower. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Sean Wilentz (ed.), Philadelphia, 1985; *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, David Cannadine ve Simon Price (ed.), Cambridge İngiltere, 1987. Bu iki esere katkıda bulunan yazarlar Bizans'tan Madagaskar krallıklarına, İngiliz Kraliyet ailesinden Karolenj hanedanına kadar evrensel bir zaman ve coğrafyada törenselliği, simgelemeyi ve iktidarı incelemektedirler. Ayrıca Ekim 1990'da Columbia Üniversitesi'nde bir "Monarşiler Sempozyumu" (Monarchies Symposium) düzenlenmiş ancak tebliğler yayımlanmamıştır. Burada bu çalışmanın ilk müsveddeleri üzerinde yapıcı eleştirilerini esirgemeyen Prof. Dr. Cem Behar'a teşekkür ederim.

2 Gülru Necipoğlu, *Arhitecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge Massachusets ve Londra, 1991.

3 Zeynep Çelik, *Displaying tihe Orient. Arhitecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*, Oxford 1992.

4 Bu kısa çalışmanın hiçbir şekilde konuyu her yönüyle araştırmış olmak gibi bir iddiası yoktur. Henüz hazırlık aşamasında olan daha ayrıntılı bir çalışmanın yan ürünüdür.

ma çabalarının bir parçası olarak sık sık muhtelif çağdaşlaşma projelerini destekler mahiyette kamu önüne çıkmışlardı. Bunun en belirgin örneği 1867 Paris Dünya Sergisi'ni ziyaret eden Sultan Abdülaziz'dir.[5] Bu dışarıya kapanma bir bakıma Sultan Abdülhamid'i klasik devir sultanlarının tavrına yaklaştırmaktadır. Necipoğlu'nun işaret ettiği üzere Fatih devrinden itibaren padişahlar "görünmeden varlıklarını hissettirme", adeta etraflarında bir iktidar titreşimi yaratarak iktidarlarını vurgulama yoluna gitmişlerdi.[6] Ancak ikilem şuydu ki, Abdülhamid de çağdaşlaşma projesinden ve dünya hükümdarları arasında meşru yerini koruma saplantısından hiçbir şekilde vazgeçmemiştir. Bu nedenle padişahın resmi bir biçimde efsaneleşmesi için simgeler aracılığıyla tebaasına ulaşma, egemenliğini görünmeden pekiştirme yoluna gidilmesi gerekiyordu. Sabri Ülgener'in tabiriyle "ifade ve sembol toplamını konuşturarak yeni baştan yaşamak" amacıyla devletle toplum arasında bir diyalog kurmak istenmiştir.[7] Bu ifade ve simgeler İslâmî motiflerin çağdaş ideolojik payandalar yaratmak amacıyla kullanımından başka bir şey değildi. Şerif Mardin'in belirttiği üzere, "Müslüman Osmanlılar üst ve alt sosyal sınıflar indinde duygusal çağrışımları hareketlendirmek ve toplumu seferber etmek amacıyla İslâm'a dayandılar. Yunan ve Sırp ulusçuluğuyla baş edebilecek ulusçu simgeleri İslâm dini temin edecekti."[8]

---

5 Taner Timur, "Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati I". *Tarih ve Toplum*, s. 330-336. Burada Timur'un bu seyahati özellikle bir "Batı'ya teslimiyet" olarak yorumlayan görüşüne katiyetle katılmadığını belirtmek isterim. Çok daha gerçekçi bir görüş için bkz. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient*, s. 32-36.

6 Necipoğlu, *a.g.e.*, s. 59.

7 Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1981, s. 17.

8 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, New York, 1989, s. 129. 19. yüzyıl dünyasında artan resmi debdebe ve temaşa ortamında Osmanlıların rekabet etme 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*. Ocak 1983, 1-27.



1900 Paris Dünya Sergisi'nde Osmanlı binası. Bu sergi münasebetiyle Seine nehri kenarında kurulan "Milletler Caddesi" (Rue des Nations) üzerinde prestijli bir yer işgal etmek çok önemliydi. Bu resimde görüldüğü gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun solunda İtalya ve sağında ABD bulunmaktadır.

Bu çalışmada dört tür simgeden veya simgesel kullanımdan söz edilecektir. Bunların birincisi sultan/halifenin şahsî kutsallığıyla ilgili olarak kullanılan mimarî ögelerdir. Yani resmi binalarda teşhir edilen Osmanlı arması/tuğra veya diğer devlet yapılarında kullanılan resmî/dinî motiflerdir. İkincisi daha kişisel düzeyde tezahür eden, padişahın ihsanı olarak gündeme gelen nişanlar, hediye edilen Kur'an-ı Kerimler, özel sancaklar veya hil'atlardır. Üçüncüsü İslâmî simgesel anlamı yüksek olduğu için sarayın satın aldığı veya saraya satılmak istenen, mukaddeslik iddiası olan nesneler, örneğin Hazreti Muhammed'in el yazısı örnekleri vs. Dördüncüsü, ki biraz farklı bir kategoridir, Abdülhamid dönemi belgelerinde sürekli tekerrür eden kelimeler, deyişler veya kalıp ifadeler. Bu kalıp ifadeler bize dönemin dilinin bazı simgesel özellikleri hakkında ipucu vermektedir. Yani son dönem bürokrat aydınının düşünce ve simgeler dünyasını anlamamız bakımından çok yararlıdırlar.

Kamu alanındaki simgeler ve tezahürleri

Abdülhamid'den önce saltanatın sahibi olan padişahlar "çağdaş monarşi" modasına uygun olarak, Avrupai bir âdet olan hükümdarın portresinin devlet dairelerine asılması konusunda özen göstermişlerdi. Bu uygulama, II. Mahmud tarafından başlatılmış, sultanın muhtelif din görevlileri tarafından okunup üflenen portresi askerî törenle muhtelif yerlere asılmıştır.[9] Aynı uygulama Abdülmecid ve Abdülaziz zamanında da sürmüştür.[10] Abdülhamid döneminde, belki de İslâmî tasvir yasağına uygun olarak, sultanın portreleri yapılmamış, ancak devlet daire ve binalarına özel bir istifle na-

9 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989, s. 150-151.

10 *A.g.e.*

kışlanmış "Padişahım Çok Yaşa" ibaresini taşıyan nakış veya hat levhaları asılmıştır.[11] Ayrıca devlet kapısında istihdam edilen asker ve memurların "Padişahım Çok Yaşa!" şeklinde tezahürat yapmaları çok sıkı bir protokole bağlanmış, yeri ve zamanına göre yapılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan bu dönemlerde dünya protokolünde birbirine benzeme eğilimi hâkimdir. Örneğin İngiltere Kraliçesi'ne artık ulu orta her yerde "Kraliçem Çok Yaşa" (*Long Live the Queen*!) diye tezahürat yapılmamakta, buna ancak belli törensel anlarda izin verilmektedir. Aynı şekilde yüzyılın son çeyreğinde bir imparator kültü geliştiren Japonya'da imparatora "İmparatorum Çok Yaşa" (*Tenno Haika Banzai!*) şeklinde yapılan tezahürat da uzmanlara göre Avrupa'ya öykünmedir.[12]

Abdülhamid'in Yıldız'dan çıktığı ender anlardan biri Cuma Selâmlığı töreniydi. 19. yüzyılda Cuma selamlıkları da Avrupai bir protokol havasına bürünmüştür. Hatta camilerin son cemaat yerleri ve hünkâr mahfilleri bu yeni protokole uygun olarak inşa edilmeye başlanmıştır. Aptullah Kuran'ın bu konudaki son çalışmasında 18. yüzyıldan itibaren sultanî camilerde hünkâr kasrı olgusunun giderek cami mekânı içinde ön plana çıktığını ve bunun da devletin yeni güç simgeleme ve törensel ihtiyaçlarından kaynaklandığını okuyoruz. Özellikle Yıldız Camii bu bakımdan Aptullah Kur'an'a göre: "Geleneksel Osmanlı cami mimarisinden tümüyle kopuşun [ifadesidir]".[13]

---

11 Bu konuda tavır değişikliğinin Abdülhamid'in güvenlik kaygısından kaynaklanması da mümkündür. Zira dünyanın en ünlü fotoğraf koleksiyonlarından birine sahip olan Abdülhamid'in tasvir yasağına fazla rağbet etmemesi de beklenebilirdi. Bu levhalardan muhtelif örnekler için bkz. Şinasi ve Gönül Tekin, "Imperial Self-Portrait. The Ottoman Empire as revealed in the Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums", *Journal of Turkish Studies*, cilt 12, 1988.

12 Bkz. David Cannadine, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-27", *Rites of Power* Sean Wilentz (ed.), içinde, s. 206-243 ve Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton, 1985, 45.

13 Aptullah Kuran, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, cilt IV, 1990-91, s. 281-301.



"'Hiç fotoğrafı çekilmemiş olan adamın' sekiz günde ikinci fotoğrafı. Sultan Abdülhamid Cuma Selamlığı'ndan dönerken; 7 Ağustos, fotoğrafçı Otto Kiel. 'Liberal Türkiye' ", *L'Illustration*, no 3416, 15 Ağustos 1908, s 116. Edhem Eldem Kolleksiyonu.
Burada dergi bir hata yapmaktadır. Daha önceki yıllarda çekilmiş en azından bir adet "Cuma Selamlığı" resmi vardır.
Bkz. Selim Deringil, *The Well Protected Domains*, kapak resmi.

Yıldız Sarayı'nın kapısından Yıldız Camii'ne çok kısa bir mesafe olmasına karşın Selâmlık Alayı'na azami özen gösterilir, padişahın özel Arnavut muhafız birliğinin ve diğer askerî erkânın görkemli bir manzara oluşturmalarına dikkat edilirdi. Namazdan sonra Rikabı Hümayûn Dairesi'ne mensup görevliler halktan arzuhal toplarlardı.[14] Ayrıca Cuma Selamlığı İstanbul'a gelen yabancı seyyahların da uğrak yeri olması ve görkemli bir temaşa sunmak bakımından önem kazanmaktaydı. Zamanında yazılmış bir kaynağın tanıklığına göre: "İngiliz, Amerikan ve Alman seyyahlarının faytonları Cuma Selamlığı'nda uzun kuyruklar oluştururdu."[15]

Sultanın Yıldız'dan çıkmasına neden olan nadir törenlerden bir diğeri de Ramazan'da Eyüp'teki Hırka-i Saadet ziyaretiydi. Bu ziyaret günü yollar tamir edilir ve "ince sarı bir kum ile kaplanırdı".[16] Bu noktada ilginç bir benzerliğe değinmekte yarar vardır. Abdülhamid'le aynı dönemde yaşayan Çin İmparatoriçesi Tzu Hsi'nin de yazlık sarayına gidişlerinde yollar sarı bir kum ile döşenirdi.[17] Ancak Yıldız'dan bu çıkışlar nadiren gerçekleşen olaylar olarak kalmış, Abdülhamid genellikle ülkesiyle simgeler aracılığıyla ilişki kurmayı tercih etmiştir.

19. yüzyılın iktidar ikonografyasında önemli yer tutan bir öge de hatıra madalyalarıdır. Bunların Abdülhamid döneminden önce de kullanıldığı biliniyor. 1850 Islahat Fer-

14 Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı. Halk Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1991, s. 459-71. Bu arzuhallerde ne gibi konuların dile getirildiği için bkz. BOA Y. Mtv 101/25 Rikab-ı Hümayunu Hazret-i Hilafetpenahi'ye takdim olunup Maruzat-ı Rikabiye Dairesi'nden ba buyuruldu havale olunan müstediat hakkında Daire-i Askeriyye'ce cereyan eden muamelat. Makam-ı Seraskeri Mektubi Kalemi.

15 Louis Rambert, *Notes et Impersions de Turquie. L'Empire Ottoman Sous Abdul-Hamid*, Paris ve Cenevre tarihsiz, s. 76.

16 *A.g.e.*, s. 132.

17 Sterling Seagrave, *The Dragon Lady*, Londra 1992, s. 385-387.



Tanzimat madalyası.
Tanzimat Fermanı'nın ilanını kutlama amacıyla yaptırılmış bronz üzerine yaldız kaplama madalyon. Madalyonun iki yüzü de simgesel mesajlarla yüklüdür. En belirgin olarak "Osman'ın imparatorluğunun Abdülmecid tarafından ihyası" ibaresi görülmektedir. Madalyonun çevresinde ise "İmparatorluk yaşayacaktır; Tanrı öyle emrediyor" (*L'empire subsistera Dieu le veut)* yazısı görülmektedir.Bu yazının altında denizlerin dövdüğü bir kale ve kalenin üzerinde dalgalanan Osmanlı sancağı vardır. Son dönem Osmanlı devletinin kuşatılmışlık duygusunun açık bir tezahürü. Edhem Eldem Kolleksiyonu'ndan. bkz. Edhem Eldem, *İftihar ve İmtiyaz. Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004, s. 170-171.

manı vesilesiyle çıkarılan madalya son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya görüşüne güzel bir örnek oluşturmaktadır. Madalyonun bir yüzünde Fransızca olarak "Bu devlet yaşayacak çünkü Allah öyle istiyor" (*L'Empire subsistera Dieu le Veut*) yazılıdır. Bu yazı hırçın dalgaların dövdüğü ve burçlarında Osmanlı sancağı dalgalanan bir kalenin üstünde görülmektedir. Madalyonun öbür yüzünde şu ibareler yer almaktadır: "Herkese eşit adalet" (*Justice egale pour tous*), "Zayıfların korunması" (*Protection des faibles*) ve "Devletin dirilişi" (*L'Etât Relevé*). Aynı yüzde hal ile mazinin bağlantısı kurulmaktadır. Bu yüzde Orta Asya Türk serpuşu görülmekte ve "İkinci Mehmed" (*Mahomet II*), "Birinci Süleyman" (*Solyman I*), "Reşid" (*Reshid*), Ali (*Aali*) ve "Köprülü" (*Coprulu*) ibareleri okunmaktadır.

Son dönem Osmanlı'nın kuşatılmışlık duygusuna çarpıcı bir örnek oluşturan bu madalyonun ifade ettiği zihniyet tüm 19. yüzyıla damgasını vurmuştur.[18]

Abdülhamid dönemi Osmanlı eliti genelde bu "kuşatılmışlık zihniyeti" içinde bulunmuştur. Bunun en güzel ifadesini dönemin en önemli devlet adamlarından Said Paşa'da görüyoruz: "Devlet-i Aliyye'nin Düvel ve Emaret-i Hıristiyane içine çakılub kalmış olduğundan..."[19]

Şanlı bir geçmişin vurgulanması çoğu kez resmi efsanelerin (mitosların) gündelik hayata yansıtılmaları şeklini alabilmektedir. Bunun belirgin örneklerinden biri devlet ve vilayet salnamelerinde Osmanlı hanedanının soykütüğü ve kuruluş efsanesinin ayrıntılı bir şekilde yer almasıdır. 1885 tarihli Hüdavendigâr vilayeti (Bursa) Salnamesi'nde Osmanlıların kökeni Hazreti Nuh'tan geçerek Âdem ve Havva'ya kadar uzatılmaktadır.

---

18 Prof. Dr. Edhem Eldem'in özel koleksiyonundan. Ayrıca bkz. *Tarih ve Toplum*. sayı 71, Kasım 1989 kapak.

19 BOA YEE 31/1950 Mükerrer / 45 / 83.22 Zilkade 1299 / 6 Ekim 1882.

Ayrıca Osman Gazi'nin Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad'dan sancak aldığı yazılmakta ve Osmanlı hanedanının "uzmanların araştırmalarına göre dünyadaki en eski hanedanlardan biri olduğu ve ebediyete kadar süreceği" ifade edilmektedir.[20] Her ne kadar hükümdarların bu tür efsanevi soy kökenlerine medhiye düzmenin İslâm devlet literatüründe bilinen bir edebî üslup olduğu malum ise de bir vilayetin tarım ürünleri, coğrafi özellikleri, geçmişte ve halen orada hizmet veren memurlar, han ve hamamlar gibi gündelik bilgilerin yanında bu denli soyut bir resmi efsanenin yer alması çarpıcıdır. Kaldı ki bu denli iddialı bir soyağacının Osmanlı'nın güçlü olduğu dönemlerde dahi ön planda olduğu kuşkuludur.[21]

Son dönem Osmanlılarının bu kuşatılmışlık duygusuna ışık tutan bir başka mesele de rakip devletlerin simgelerini Osmanlı topraklarına sokmama çabalarıdır. Sadaret makamıyla Yıldız Sarayı arasında geçen bir yazışmada Osmanlı topraklarına giren paket veya kolilerde yabancı devletlerin armalarının bulunmaması gündeme gelmiştir. Saray bu tür simgeleri hamil eşyanın gümrüklerden sokulmamasını talep etmekteydi. Ancak Sadaret bu tür bir engellemenin imkânsız olduğunu, zira beynelmilel posta ve haberleşme mukavelelerini ihlal edeceğini bildirmiştir.[22]

---

20 Salname-i Vilayet-i Hüdavendigar. Sene 1303, s. 110-133.

21 Örneğin Christine Woodhead, Ruzname edebiyatı üzerine sürdürdüğü kapsamlı araştırmalarında bu tür "spekülatif soyağaçlarının" 16. yüzyılın sonlarında artık pek revaçta olmadığı görüşündedir. Bkz. Christine Woodhead, "'The Present Terrour of the World'?. Contemporary Views of the Ottoman Empire c. 1600" *History* cilt 72, 1987, s. 200-37. Ayrıca Gülru Necipoğlu da Osmanlıların güçlü dönemlerinde soyağacı konusunda fazla iddialı olmadıklarını, meşruiyetlerini İslâm uğruna yaratılan büyük güçten sağladıklarını söylemektedir. Bkz. Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power*, s. 52.

22 Başbakanlık Arşivi (BOA) Yıldız Hususi Maruzat (YA HUS) 261/91; Sadaret'den Yıldız Sarayı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi'ne 11 Zilkade 1309/8 Haziran 1892. Burada konunun Yunanistan'dan Girit'e yollanan bir kasa aynanın

4 Temmuz 1889'da Dahiliye Nezareti, İstanbul Beyoğlu'nda birtakım "resimli levhaların" müsadere edildiğini bildirmiştir. Bu levhaların üzerinde Rus çarlarıyla Bizans imparatorlarının resimleri vardır ve İstanbul'daki Yunan Ortodoks Patrikliği'ne kayıtlıdırlar. Ayrıca bunların yanı sıra "birtakım malûmatı muzırrayı muhtevi" tarih kitapları da bulunmaktadır.[23] Bu olayın dikkat çekici yanı Osmanlıların rakip efsanelere olan duyarlılıklarını aydınlatmasıdır. Zira Rus çarları kendilerini Bizans'ın vârisi görmekte ve hatta İstanbul'dan sonra Moskova'nın "Üçüncü Roma" unvanını aldığını iddia etmekteydiler.[24]

Bizans geçmişi Osmanlıların fevkalâde duyarlı olduğu bir konu idi ve bilindiği üzere Roma ve Bizans'ın vârisi olma iddiaları Fatih Sultan Mehmed zamanından beri devletin resmi efsanelerinin ayrılmaz parçası haline gelmişti.[25] Gülru Necipoğlu Topkapı Sarayı'nın bilinçli olarak Bizans Akropolü'nün arsası üzerine yapıldığına dikkat çekmektedir.[26] Şehrin Osmanlıların eline geçmesinin kendiliğinden getirdiği bir meşruiyet vardı: "[İstanbul'a sahip olmak] Roma

---

üzerinde Yunan armasının bulunuşu ile ilgili olarak gündeme geldiğini belirtmekte yarar vardır. Hatırlanacaktır ki bu yıllar Girit'te büyük karışıklık yıllarıdır ve 1897'de Osmanlı-Yunan savaşı patlak verecektir.

23 BOA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 39/61 4 Zilkade 1306/4 Temmuz 1889. Bab-ı Âli Dahiliye Nezareti. Aded 30, Dahiliye Nazırı Münir Paşa'dan Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi'ne.

24 Bu olayın III. Aleksandr'ın saltanatı esnasında cereyan ettiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira III. Aleksandr'ın resmi Rus mitolojisini Petrograd'dan Moskova eksenine kaydırdığı ve devlet törenlerinde kendine ve çariçeye Bizans imparator ve imparatoriçesi süsü verdiğini biliyoruz. Bkz. Richard Wortman, "Moscow and Peterburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914", *Rites of Power*, Sean Wilentz (ed.), s. 244-271. Ayrıca bkz. Martin McCuley and Peter Waldron, *The Emergence of the Modern Russian State* 1855-81, Totowa, New Jersey, 1988.

25 Bkz. E.H. Kantarowicz. *The King's Two Bodies*, Princeton 1957, s. 82: "Bizanslılar Tiber Nehri üzerindeki kutsal şehrin kutsallığının Boğaziçi kıyılarındaki Yeni Roma'ya taşındığına inanıyorlardı."

26 Gülru Necipoğlu, *a.g.e.*, s. 13.

emperyal geleneğine sahip çıkmak demekti... Osmanlı sultanı artık kendini Sezar'ın simgeleriyle donattı".[27]

Özellikle Ayasofya'nın, Yavuz Sultan Selim'in İslâm hilafetini son Abbasî halifesinden devraldığı mekân olduğu iddiası, bu resmi efsanenin ana eksenlerinden birini oluşturmaktaydı.[28]

Abdülhamid zamanında Ayasofya'ya hilafetin resmi efsanelerinden dolayı özel önem atfedilmişti.[29] Bu nedenle "bazı Yunanlı ve diğer ziyaretçilerin" Ayasofya'nın duvar ve direklerine "suî-niyeti mutazammin birtakım ibarat ve eşkal tahrir ve tersim eylemekte oldukları" haberi sarayda infial yaratmıştır. Bu tür uygunsuz yazı ve resimlerin önlenmesi ve camiyi gezecek olanların adap çerçevesi içinde davranmalarını temin etmek için hiçbir zaman yalnız bırakılmamaları cami müstahdemine sıkı sıkıya tembih edilmiştir.[30]

İstanbul'un Osmanlı meşruiyet ideolojisi çerçevesindeki kritik öneminin bir boyutu da şehirde yer alan sultan türbeleriydi. Her tahta çıkan padişah cülus törenlerinin bir parçası olarak ecdadının türbelerine ziyarette bulunur, yeni padişah bir öncekinin türbesini yaptırarak, "Osmanlı hanedanının meşruiyeti ve sürekliliğini" vurgulayan bir anıt bırakırdı.[31]

---

27 Joseph Fletcher, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empre", *Harvard Ukrainian Studies*, cilt III, 1979-80, s. 246.

28 Hilafetin Osmanlılara nakli konusunun tarihî gerçekliği hakkında çok ciddi kuşkular vardır. Bkz. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988, s. 49: "Bu hikâyenin sonradan uydurulmuş *(apocryphal)* bir efsane olduğuna hiç şüphe yoktur. 16. yüzyılın hiçbir Osmanlı veya Mısırlı tarihçisi bu konuya değinmez ve bu denli mühim bir konunun gözden kaçabileceği düşünülemez."

29 Gülru Necipoğlu, "The Ottoman Hagia Sophia", "The Structure of Hagia Sophia" (Ayasofya'nın Mimari Özellikleri) konulu sempozyumda sunulan bildiri. 19 Mayıs 1990, Princeton Üniversitesi. Yazarın onayıyla atıfta bulunulmaktadır.

30 BOA Y. Mtv 26/3, 7 Receb 1304 / 2 Nisan 1887. Nezaret-i Evkaf-ı Hümayun. Evkaf Nazırı Mustafa Paşa'dan Yıldız Baş Kitabet-i Celilesi'ne, aded 2.

31 Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Mausoleums in İstanbul". Yayımlanmamış bildiri. Yazarın izniyle atıfta bulunulmaktadır.

İstanbul'u Osmanlı sultanlarının meşruiyet simgelerinin adeta özü ve çerçevesi kılan belli başlı unsurlar, Ayasofya, Mukaddes Emanetler ve sultan türbeleri idi. Mustafa Reşid Paşa Osmanlı devletinin dayandığı "üç sütun" (üç rükn-ü devlet) olduğunu belirtmiştir. Bunlar sırasıyla İslâm, Osmanlı Hanedanı'nın hilafetin sahibi Mekke ve Medine'nin koruyucusu oluşu ve İstanbul'un payitaht olarak kalışıydı.[32] Burada ilginç olan husus, Reşid Paşa'nın aslında yeni bir şey icat etmediği, ancak eski Osmanlı devlet meşruiyet zincirini özümsemiş olmasıdır. Taliki-zade Mehmed Kemal el-Fenari'nin 1593'te bitirdiği Şemailname'de 20 maddelik bir "devletin temelleri" cetveli çıkarılmış, burada İslâm ile Mekke ve Medine birinci ve ikinci sırayı alırken payitaht olarak İstanbul altıncı sırada yer almıştır.[33]

19. yüzyılda devletin topluma o zamana kadar görülmemiş oranda nüfuz etmesiyle, bu yeni gücün plastik simgesi olarak devlet binalarında tuğra ve Arma-i Osmani giderek daha da yaygınlaştırıldı.[34] Ayrıca Anadolu'da özellikle Abdülhamid'in 25. cülus yıldönümünde yapılan saat kuleleri en ücra köşelere dahi Arma-i Osmani'yi taşımanın hedef edinildiğine delâlettir.[35]

Devletin yaptığı her yapıyı, velevki en mekanik işleve yönelik olsun, bir meşruiyet deklarasyonu haline getirmek ancak bu simgeler aracılığıyla mümkün idi. Örneğin Bağdad viyaletinde Hindiye Barajı'nın yanına dikilen bir tarihtaşı ve barajın yanına dikilecek dikili taş (amüd) üze-

32 BOA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 11/1419/120/5. Abdülhamid'den tüm devlet erkânına tebliğ edilen sirküler. 1319 Cemaziyelevvel / Ağustos 1901, gün belirtilmemiş.

33 Woodhead, *a.g.e.*, s. 27.

34 Devletin topluma daha derinlemesine nüfuz etme çabaları ve bunun yarattığı sorunlar için bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 23, 1991, s. 345-359.

35 Bu konuya dikkatimi çeken meslektaşım Prof. Dr. Edhem Eldem'e minnettarım.

rindeki tuğra'nın altına hak'edilen ibarede Sultan Abdülhamid'in inayeti sayesinde barajın ve su yollarının inşa edildiği yazılıyordu. İlginç olan nokta bu yazıların genel resmi dil olan Türkçe ile değil, mahallî dilde yani Arapça olarak yazılışları, yani doğrudan mahallî ahaliyi hedef almalarıdır.[36] "Anadolu'da imparatorluğun adının yaygınlaşması Abdülhamid'in saltanatının belirgin özelliğidir."[37] Burada Abdülhamid'in tutumunun Rus çarlarının kendi tebaalarına yönelik amaçlarıyla örtüştüğünü görmek mümkündür: "Kolayca kavranacak bir resmî inanış haline getirmek."[38]

Bütün bu çabaları, köprü, saat kulesi, baraj, yol, vesaire üzerinde yapılan simgesel deklarasyonları tarihî çerçeve içine oturtmakta yarar vardır. Bu çerçeve ise Tanzimat'tan beri yürütülen Osmanlı kamu alanını çağdaşlaştırma/düzen getirme çabalarıdır. Ancak, bu düzen getirme ideolojik yüklemden hiçbir şekilde arındırılmamıştır. 19. yüzyılda Mısır'da benzer gelişmelere ışık tutan bir çalışma, bu "düzen görünümü" saplantısının kamu alanlarının devletin ideolojik söylemine uygun bir hale getirilmesinden başka bir şey olmadığına işaret etmektedir.[39] Dumont ve Georgeon'un "devlet gücüyle mahallî cemaatler arasındaki mücadele" olarak tanımladıkları Osmanlı kentlerine düzen getirme çabalarının oluşturduğu dinamik yüz yüze gelişte arma, tuğra, tarih taşı, cadde vesairenin çok önemli simgesel silahlar

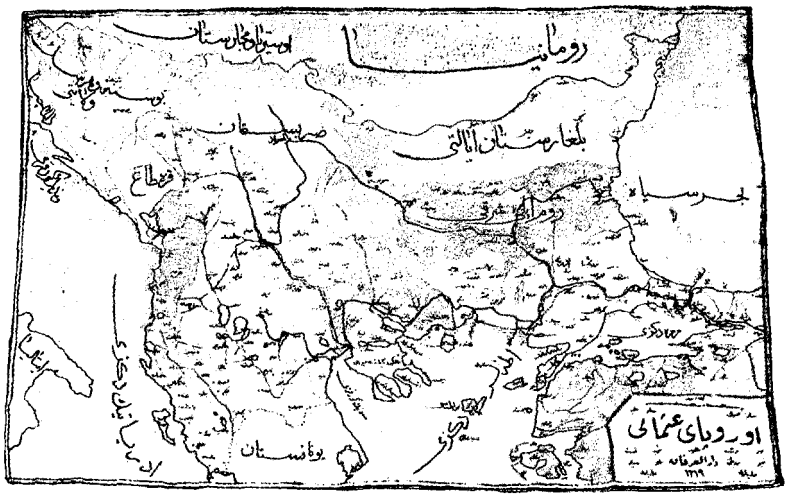
---

36 BOA YA HUS 245/43; 10 Receb 1308 / 20 Şubat 1891. Bağdad Valisi Sırrı Paşa'dan Nafıa Nezareti'ne, aded 141.

37 Şerif Mardin, "Center Periphery Relations: A Key to Turkish Polics?" *Daedalus*, 1973, s. 169-190. Burada Mardin şu kaynaktan alıntı yapmaktadır: "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects" *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, s. 409.

38 Michael Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, Londra, 1961, s. 151.

39 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, 1991, s. 65. [*Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, 2001.]



Osmanlı Rumelisi'nin son günleri (1319).
(Hicri 1901, Rumi 1903 hangi takvim kullanıldığı belirtilmemiş)
Haritada daha yakın zamana kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun birer parçası olan, Yunanistan, ve Romanya açık ve seçik olarak ayrı devletler şeklinde, Bulgaristan iki kısım olarak gösteriliyor:
1) Bulgaristan Eyaleti. 2) Rumeli-i Şarki.
Sol alt köşede kutu içinde ise "Avrupa-i Osmani" ibaresi görülüyor.

olduğu açıktır.[40] Aynı dinamiği İlber Ortaylı "plastik ihtişamla boyun eğdirme" tabiriyle tarif etmektedir.[41]

Abdülhamid döneminde Tanzimat'a oranla bu mesajların İslâmî içeriği artmıştır. Bunun güzel bir örneği Trakya'da Çorlu civarındaki köylerde yapımı tasarlanan bir dizi camidir. Bu camilerin tarih taşlarında her caminin bir Osmanlı sultanına atfedildiği ve bu sultanlarla Abdülhamid arasındaki sürekliliğin vurgulandığı görülmektedir. Tarih taşlarındaki ebced hesaplarından, bu camilerin II. Osman, I.

40 *Villes Ottomanes a la Fin de l'Empire*, Paul Dumont ve François Georgeon (ed.), Paris, 1992. Çok yetkin bir dizi makaleden oluşan bu çalışmada Manastır'dan Ankara ve Van'a uzanan Osmanlı kentleri konu alınmıştır.

41 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 198).

Mustafa, I. Ahmed, IV. Murad, III. Murad, II. Selim, II. Beyazıd, Kanunî Süleyman ve Yavuz Sultan Selim'e atfedildikleri çıkmaktadır.[42] Aynı dönemde Osman ve Orhan Gazilerin türbeleri yeniden onarılmıştır.

Sultanın manevi varlığı, Trakya'nın köylerinden Mekke ve Medine'nin kutsal topraklarına kadar sürekli işlenen bir tema idi. 6 Haziran 1889 tarihli bir vesikada sultanın özel hediyesi olan iki murasa şamdanın merasim ve dualarla hac mevsiminde orada bulunan "binlerce Müsliminin müvacehesinde mahallerine vaz' olunmuş olduklarını" okuyoruz.[43]

Her sene Halifenin "Beyt-i Muhterem'e" yolladığı hediyeleri taşıyan Sürre Alayı'nın taşıdığı "sadaka-i seniyye"nin miktarı Abdülhamid döneminde 3.503.613 kuruşa varmıştır.[44] Her sene yenilenen bu sadakat tazeleme töreninin yanı sıra her sultan Kâbe'nin örtüsünü, "Sitare-i Şerif"i yenilerdi. 7 Eylül 1892'de Abdülhamid'in örtünün yenilenmesini emrettiğini, bu vesileyle de halen Abdülaziz'in adını taşıyan eski örtünün değiştirildiğini ve kendi adını taşıyan bir tarihin nakşedildiğini öğreniyoruz.[45] Aynı minval üzerine şeyhülislâmlık dairesinde (Bab-ı Fetva) Şeriyye sicillerinin korunması için özel bir bina yapılması emredilmiştir.[46]

---

42 BOA Y. Mtv 67/10; 15 Safer 1310 / 9 Eylül 1892. Hazine-i Hassa Nazırı Mikail Paşa. Vesikanın eklerinde her camiye ayrı bir tarihin düşülmesi için "Mektebi Sultani Farisi Muallimi İzzetlu Feyzi Efendi"nin memur edildiği belirtilmektedir. Ebced hesaplarının çözümünde bana yardımcı olan Prof. Dr. Edhem Eldem'e teşekkür ederim.

43 BOA Y. Mtv 38/59; 24 Mart 1305 / 6 nisan 1889. Kudüs Mutasarrıfı Rauf Bey'den Mabeyn-i Hümayun Baş Kitabet-i Celilesi'ne.

44 Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Sürre-i Hümayun ve Sürre Alayları*, Ankara, 1992, Diyanet İşleri Başkanlığı, no. 58, s. 76

45 BOA Y. Mtv 66/87; 13 Safer 1310 / 7 Eylül 1892 Hazine-i Hassa Nazırı Mikail Paşa.

46 BOA 63 / 17; 6 Zilkade 1309 / 3 Haziran 1892. Meşihat'e tezkere-i hususiye sureti. Abd-i Memlukları Süreyya (Sultanın Başkâtibi Süreyya Paşa). Bu iş için Hazine-i Hassa'dan otuz altı bin kuruş tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

İstanbul'un Ahırkapı yönünde rıhtımların uzatılması gibi teknik bir işte bile dinî kaygılar ağır basmaktaydı. Bu işte istihdam edilecek amele ve ustabaşıların tamamının Müslüman olması saray tarafından emredilmiş, bunun nedeni de rıhtımın Topkapı Sarayı'nda Hırka-i Saadet dairesine yakın geçeceğinden "muhil-i hürmet hal ve hareket vukua gelmemek" olduğu belirtilmektedir. Ayrıca çalışmaların yapılacağı yer Topkapı Sarayı'na ait olduğundan şantiyede saraydan bir memur hazır bulundurulması emredilmiştir.[47]

Sultanın egemenliğinin mimarîde vurgulanması gayrimüslimlerin ibadet ettiği binalarda da karşımıza çıkmaktadır. Sadrazam Kâmil Paşa'nın 24 Ekim 1885'te saraya bildirdiğine göre İstanbul Büyükdere'deki Ermeni Katolik Kilisesi "Sultan Abdülhamid Han'ın zaman-ı saltanatında inşa edilmiştir" mealinde bir mermer levhayı binanın münasip bir yerine yerleştirmişti. İlginç olan, bu girişimin Ermeni Patriği tarafından yapıldığı ve niyetin sadakat beyanı olduğunun belirtilmesiydi. Ayrıca Patrik Efendi, böyle bir olayın "emsali olmadığı halde birinci defa olarak mezkûr kilisaya öyle bir levha ta'lik" edildiğini beyan ediyordu. Bu girişim Abdülhamid tarafından önce bir hayli tereddüt ve kuşku ile karşılanmış ve bir Hıristiyan mabedinde böyle bir levha teşhirinin, "enzar-ı İslâmiye'de çirkin görünebileceği" için bir hafiyenin gönderilerek, "levha-i mezküre kilisanın neresine ta'lik olunmuştur ve üzerindeki ibare nedir muayene" edilmesi emredilmiştir. Kâmil Paşa, bu emir mucibince yürüttüğü soruşturma neticesinde, levhanın kilisenin iç avlusunda bir yerde ve İslâm gözlerinden ırak olduğunu ve ibarenin de Ermeni lisanında "Şevketlü, Kudretü, Sultan Abdülhamid Han Hazretlerinin hengâm-ı Saltanatlarında [inşa edilmiştir]" olduğunu saraya bildirmiştir. Sonunda bu işin

47 BOA İrade Dahiliye 100573 11 Zilkade 1309 / 8 Haziran 1891; Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi, aded 7441.

zararsız bir sadakat beyanı olduğuna karar verilerek izin çıkmıştır.[48]

Ancak belgelerden görünen odur ki Abdülhamid bu konudaki tereddüdünü aşmış ve bundan sonra birçok gayrimüslim ibadet yerinde sultanın tuğrası ve buna benzer egemenlik beyanları yer almıştır. Bu kabilden olarak 16 Mart 1894'te Üsküp Katolik Piskoposu'na Üsküp'teki patrikhane binasına sultanın tuğrasını asma izni çıktığını görüyoruz. Bu karara zemin olan gerekçede, Adliye ve Mezahib Nezaretiyle edilen istişarede, "mukaddema cemaat-ı muhtelife batrik hanelerine birer kıt'a Tuğrayı Garrayı Hümayun ihsan buyurulub şu lütuf ve inayet-i seniyyeden diğer rüesayı ruhaniyenin dahi hissedar olması müvafık-ı şan-ı Ali olacağı" cevabı alınmış ve izin verilmiştir.[49]

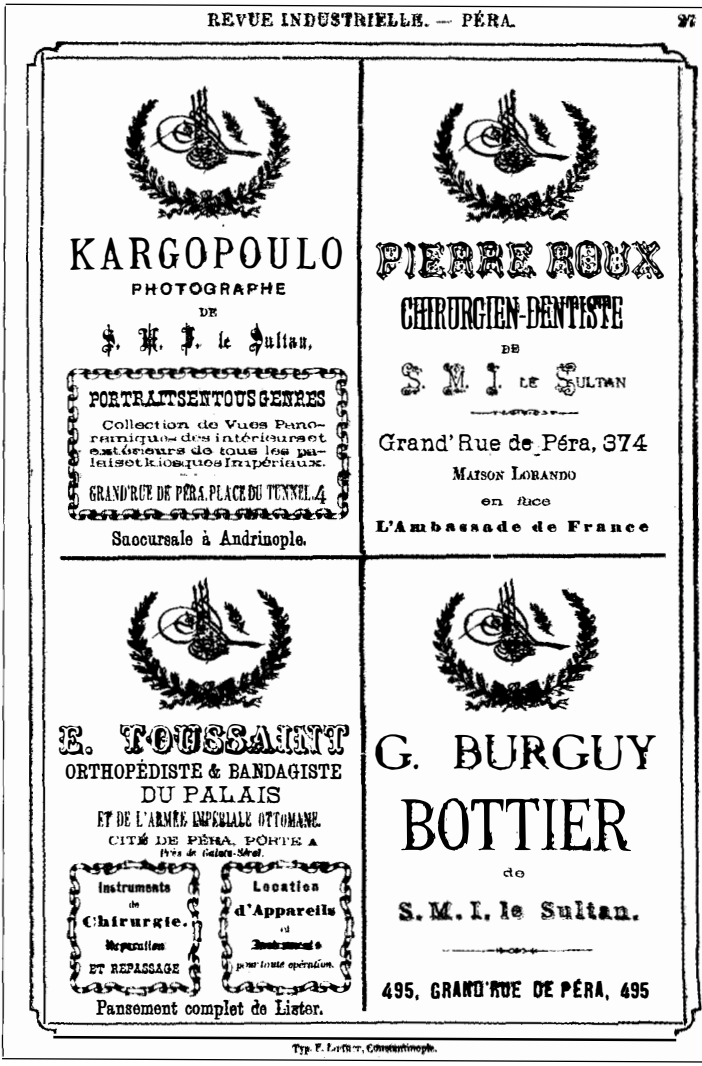
Resmi ikonografyanın tam nerelere vaz edilip nerelere vaz edilemeyeceği bazen oldukça ilginç sahnelerin yaşanmasına neden olmaktadır. Buna bir örnek Haseki Hastahanesi karşısında çayhane işleten çaycı Manolaki'dir. Manolaki, "müsaadeyi resmiyeye müstenid olmayarak" kendi kendine "Saray-ı Hümayun Çaycı Başısı unvanını takınub çay ihda etme suretiyle Haseki Hastahanesi hey'etini iğfal" etmiştir. Bu uğurda kurbanlar kesip merasimle "tuğrayı garrayı Hazret-i Hilafetpenahiyi" dükkânının üstüne asmıştır. Derhal zabıtaca derdest edilen bahtsız Manolaki'nin bu hareketi, özellikle "bunu emsal ittihaz ederek birtakım esnaf arma-i ali ile müveşşah (süslenmiş) levha ta'likine teşebbüs istidasında bulunduklarından" çok sakıncalı bulunmuştur.[50]

---

48 BOA YA HUS 184/65; 14 Muharrem 1303 / 24 Ekim 1885. Sadrazam Kâmil Paşa'dan Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet-i Celilesi'ne.

49 BOA YA HUS 306/46; 12 Safer 1312 / 16 Mart 1894. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa. Daire-i Sadaret. Amedi-i Divan-ı Hümayun, aded 589.

50 BBY Y. MTv 68/27 6 Rebiyülevvel 1310 / 29 Eylül 1892; Şehremini Rıdvan Paşa'dan Sadaret'e.



Typ. F. Loriot, Constantinople.

***Annuaire Oriental*'de Osmanlı arması, 1881.**
Dönemin bir tür "ticaret rehberi" olan yıllıkta saraya mal ve hizmet tedarikinin getirdiği saygınlığın bir reklam unsuru olarak kullanımı. Soldan sağa ve yukarıdan aşağı: "Kargopoulo, Zat-ı Hazret-i Padişahi'nin fotoğrafcısı; Pierre Roux, Zat-ı Hazret-i Padişahi'nin dişçisi; E. Toussaint, Saray-ı Hümayun ve Ordu-yı Hümayun'un ortopedist ve sargıcısı; G. Burguy, Zat-ı Hazret-i Padişahi'nin çizmecisi".

Her ne kadar İngiltere ve diğer ülkelerde görülen "İmparatorluk sarayının özel reçelcisi veya çaycısı" türü unvanlar Osmanlı toplumunda da mevcut olsa bile, Manolaki'nin bu şerefe lâyık görülmediği anlaşılmaktadır.

İstanbul'un ünlü fotoğrafçılarından Gülmez Biraderler de dükkânlarının üstüne Osmanlı arması ve tuğra vaz etmek istediklerini belirtmişler, ancak onlara da izin verilmemiştir.[51] Arma-i Osmani'nin kullanma beratının verilmesi konusunda oldukça kıskanç davranıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Tütün Rejisi baş direktörü Louis Rambert, anılarında Osmanlı gümrüklerinin, Osmanlı armasını taşıyan rejinin bazı kolilerine elkoyduğunu yazmaktadır. Gerekçe ise rejinin armayı kullanmaya yetkisi olmadığıdır. Rambert ancak büyük güçlüklerden sona, rejinin armayı kullanma hakkının daha beş yıl bakî olduğunu ispat etmesini müteakiben kolilerine geçiş sağlayabilmiştir.[52]

Benzer bir olay Hasköy'de kurulan bir şirketin başına gelmiştir. Hasköylü Osmanlı tebaası iki Yahudi'nin kurduğu şirkete "Rağbet-i Hayriye Kumpanyası" adı verilmiştir. Şirketin kurucuları bu ismi kullanmaya yetkileri olmaması nedeniyle zabıta idaresince derdest edilmişler, şirketin adını hamil evraka el konulmuştur.[53]

Özel durumlarda ihsan olunan taltifat

19. yüzyıl, nişan, rütbe ve diğer onurlandırma mekanizmalarının çok önem kazandığı ve bunların girift bir protokole bağlandığı bir dönemdir. Bu mekanizmalar sayesinde mer-

51 BOA İrade Hususi 188/51 14 Şevval 1310 / 2 Mayıs 1893; Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi, aded 8836. Serkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya.

52 Louis Rambert, *Notes et Impressions de Turquie*, s. 159.

53 BOA Y. Mtv 68/97 19 Rebiyülevvel 1310 / 12 Ekim 1892; Zabtiye Nazırı Nazım Bey, Zabtiye Nezareti Mektubi Kalemi, aded 414.

kezin taltifatı çok dakik dozlar halinde bağışlanabiliyordu.[54] Abdülhamid rejimi diğer otokrasiler gibi nişan ihsânını, nişanı alanda merkeze karşı yaratacağı iyi niyete bir yatırım olarak görüyordu. Ayrıca, başedemediği veya bileğini bükemediği güçlü adamları nişan, saraydan kız, para, hil'at vs. ile elde etmek Osmanlı'nın, Roma İmparatorluğu'ndan Çin'e uzanan bir dizi imparatorlukla paylaştığı yöntemlerdi. Halil İnalcık, Ertuğrul veya Osman Gazi'nin Selçuklu devletinden uç beyliğini kabul ederken, "Alat-ı mulikiyye denilen muayyen sembollerin (menşur, bayrak, at, davul) bağışlanması suretiyle... beylik otoritesini üzerlerine" aldıklarına işaret etmiştir.[55] Bu yöntemler özellikle somut askerî gücün azaldığı dönemlerde daha da ön plana çıkıyordu. Ancak, nişan politikasını da sadece güç kullanımına bir alternatif olarak görmemek gerekir. Osmanlı'nın resmi devlet ideolojisini en geniş satha yaymada etkin bir biçimde kullanılan nişan ve diğer "İhsan-ı Şahane'ler" Osmanlı devletinin simge ve efsane bütününün ayrılmaz bir cüz'üydü. Özellikle nişanların zaman içinde evrim geçirdiği bilindiği için Abdülhamid, nişanların aslına uygun olarak yapılması kaygısıyla bütün Osmanlı nişanlarını gösteren bir levha yapılmasını emretmiştir.[56]

Nişan politikasına ışık tutan ilginç bir gelişme Konya vilayetine bağlı Isparta kasabasında gerçekleşmiştir. Paskalya yortusunda kiliseye Osmanlı üniformalarıyla ve nişanlarını takarak gitmek isteyen bazı Rum önde gelenlere Konya Valiliği emriyle engel olunmuş, bu durum Bab-ı Âli'ye bildirilmiştir. Buna cevaben İstanbul'dan alınan telgrafta (şüphesiz takdir

54 Edhem Eldem, *Pride and Privilege, A History of Ottoman Orders Medals and Decorations*, Ottoman Bank Archives, Istanbul 2004.

55 Halil Inalcık, "Osmanlılar"da Saltanat Veraset Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle Ilgisi". *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXI/1 (1959), s. 77.

56 BOA YA HUS 306/91 16 Safer 1312 / 20 Mart 1894; Bab-ı Âli Daire-i Sadaret.

beklediği için çok şaşıran) Vali "tevbih" edilmiş (azarlanmış) ve bu insanların davranışının, "Saltanat-ı Seniyye'den ihsan buyurulmuş olan bir şerefle iftihar maksadına mübteni" olduğu için karışılmaması kesin bir ifadeyle emredilmiştir. Ayrıca diğer vilayetlerden benzer konularda müracaat olursa yukarıdaki emsale uygun davranılması tebliğ edilmiştir.[57]

Nişanlarla birlikte Padişah tarafından hediye edilen Kur'an-ı Kerimler, sancaklar ve törensel elbiseler de (hil'at) hükümdar ve tebaa arasındaki simgeler diyaloğunun birer parçasını oluşturuyorlardı. Bunların özellikle kullanıldığı bir hedef kitle, Hamidiye Alayları'na dahil edilmeye çalışılan Kürt aşiretleriydi.[58] 11 Eylül 1891'de, Trabzon vilayeti Hamidiye Alayları'na mahsus olarak İstanbul'da yapılan sancaklarla Kur'an'ların salimen Trabzon'a vâsıl olduğunu bildiriyordu. Bunlar "Yaveran-ı Hazret-i Şahriyari"den Miralay Vehbi Bey himayesinde askerî muzika ve dualar eşliğinde karşılanmış ve Erzurum'a gönderilmiştir.[59] Sancaklar İstanbul'da Hamidiye Alayları için özel olarak yaptırılıyor ve masrafları Hazine-i Hassa'dan karşılanıyordu.[60] Bu durum Hindistan'daki İngiliz idaresi tarafından Manchester'da diktirilip Hint maharajalarına 1877'de törenle tevdi edilen sancakları çok andırmaktadır.[61]

---

57 BOA YA HUS 261 / 141 23 Zilkade 1309 / 20 Haziran 1892; Bab-ı Âli Daire-i Sadaret. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa.

58 Hamidiye Alayları siyasetine başlıca iki kaynak olarak bkz. Bayram Kodaman, *Şark Meselesi Işığı Altında Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, İstanbul, 1983 ve Selçuk Günay, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları ve Erzurum", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1988, s. 81-85.

59 BOA YA HUS 251 / 34 27 Ağustos 1307 / 1 1 Eylül 1891; Trabzon Valisi Ali Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

60 BOA YA HUS. 66 / 84 13 Safer 1310 / 7 Eylül 1892. Nazır-ı Hazine-i Hassa Mikail Efendi, aded 420. Mikail Paşa beş aded sancağın yaptırıldığını, bunun daha önce yaptırılıp gönderilmiş olan yedi aded sancağa ilave olduğunu bildiriyordu.

61 Bernard S. Cohn. "Representing Authority in Victorian India." *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (ed.) içinde, Londra, 1983, s. 165-211.

Sancak protokolüne Osmanlı devletinin verdiği büyük önem 1918'de muhasara altındaki Medine'de de görülmektedir. Alay sancaklarına İmtiyaz Madalyası takılması muhasara altındaki askerin moralini yüksek tutmak için adeta bir ayine dönüşmüştür. Bu arada "subay ve erlerin kendi dertlerini düşünmelerine mani olmak için", "Osmanlı Sancakları" konulu bir yazı yarışması düzenlenmiştir. Bu yazı yarışmasını kazanan Sabih Bey'in yazısından sancak protokolü hakkında bilgi edinebiliyoruz: "Sancaklardan armalı olanlar Zat-ı Şahâne huzurunda eğilir, fakat Ayat-ı Kerime ile müveşşah olanlar dimdik dururlar, Zat-ı Şahâne bunları selamlar."[62]

Abdülhamid'in özel muhafız alayı olan Ertuğrul Alayı'nın sancaklarının yenilenmesi gerektiğinde Hazine-i Hassa'daki emsalleri bulunmuş ve yenilerinin bunların aynısı "atlas üzerine sırma olarak kemal-i germi ile işletdirilmekle" imal edilmesine özen gösterilmiştir.[63]

Hil'at vermek ise başka bir taltifat biçimiydi. Bu törensel elbiselerin ast-üst ilişkisi geliştirme bakımından önemleri, Şeyh İbn Reşid'e 1885'te verilmesi tartışılan bir hil'at konusunda çok açıkça anlaşılmaktadır. Bu konu özelinde tartışılan ve değerlendirilen etkenler genel hil'at politikasına ışık tutacak niteliktedir. Sadrazam Said Paşa şeyhe "ağırca bir hil'at verilmesine" karşı çıkmaktadır. Paşanın ileri sürdüğü nedenler bu girişimin İbn Reşid'e gereğinden fazla önem verilmiş olacağı merkezindedir. Hac yollarını koruma vazifesi verilen şeyhlerin bu biçimde taltif edilmeleri her ne kadar emsaline uygun ise de, hil'atlar Mekke Emirliği ve Hicaz Valiliği aracılığıyla verilmekteydi. Bu usulden ayrılarak

62 Naci Kaşif Kıcıman, *Medine Müdafaası yahut Hicaz bizden nasıl ayrıldı?*, İstanbul, 1971, s. 135. Fahreddin Paşa komutasındaki Osmanlı Kuvvetleri Medine'de 1916 Temmuzu'ndan 1919 Ocak ayına kadar direnmiştir.

63 BOA Y. Mtv 61/80 24 Ramazan 1309 / 23 Nisan 1892; Nazır-ı Hazine-i Hassa Mikail Efendi.

İbn Reşid'e doğrudan doğruya hilafet makamından hil'at verilmesi, onun Mekke emiriyle bir tutulması anlamına gelebileceğinden "devletin kendisine mecburiyeti manasına" yorumlanabileceği ve bunun ise "sair meşaih içinde bir misal olması" bakımından sakıncalar doğurabileceği belirtilmektedir.[64]

Gedikli Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa ise Arap şeyhlerinin gösteriş ve temaşaya çok düşkün oldukları için ara sıra, "hüsn-ü hidmet ve sadakati görülenlerin bila-tereddüd rütbe ve nişanlarla ve Atiyye-i Seniyye ile taltifleri" gereği üzerinde durmuştur.[65]

Afrika'da Osmanlı "memur-u mahsusu", olarak görev yapan Trablusgarplı Muhammed Başala, raporunda Sahra'daki Tuvarek kabilelerine padişah tarafından Kur'an'lar ihsan edildiğini yazmıştır. Ayrıca, şimdiki kuzey Nijerya ve Çad'a (Osmanlıların Sokoto ve Bornu olarak adlandırdıkları bölgeler) kadar inen Başala, bu bölgede henüz yakın bir geçmişte İslâmı kabul eden kabile şeflerine Osmanlı sancağı, hil'atler ve beratlar verdiğini Yıldız'a bildirmiştir.[66]

Devletin satın aldığı simgesel değeri olan eşyalar

Hanedan, hilafet ve devletin kutsallığını pekiştirme yolundaki çabaların ilginç bir örneği de sarayın şu veya bu şekilde simgesel değeri olduğuna inandığı nesneleri satın almasıydı. Butrus Abu Manneh'in işaret ettiği üzere, Sultan Ab-

64 BOA YA HUS 182/36 5 Ramazan 1302/19 Haziran 1885; Sadrazam Said Paşa. Konuyla ilgili olarak Suriye ve Bağdad vilayetlerinden de görüş istenmiş olması meseleye ne kadar önem atfedildiğini göstermektedir.

65 BOA YEE 14/292/126/8.5 Temmuz 1301 / 18 Temmuz 1885. Bu layihanın Paşa'nın ölümünden sonra terekesinden çıkarılarak bilinmeyen birisi tarafından neşredildiği anlaşılıyor.

66 BOA YEE 39/292/126/118; 7 Şevval 1311 / 14 Nisan 1894. Mirliva Derviş'in Başala'yı ve raporunu takdim eden layihası.

dülaziz döneminde "Hazreti Muhammed'in terlikleri" olduğuna inanılan bir çift terlik büyük bir ihtiramla Hakkâri'den İstanbul'a getirilmişti. Yol boyunca resmi merasimlerle karşılanıp uğurlanan mukaddes emanet, İstanbul'a vardığında şeyhülislâm tarafından karşılanmış, büyük bir törenle Mukkaddes Emanetler Dairesi'ne konmuştu.[67]

Bu türden bir diğer örnek ise Hazreti Muhammed'in elyazısı olduğu iddia edilen, Gassani Hükümdarı'na yazılmış bir mektuptur. "Perpinyani" isimli bir Levanten'den 1875'te satın alınan mektup Hazine-i Hümayun'a konmuştur.[68]

Güvenilirliği bazen oldukça kuşkulu olan bu tür nesnelerin bazen çok yüksek fiyatlarla satın alındığını başka vesikalardan da görüyoruz. Buna bir diğer örnek, yine aynı girişimci "Perpinyani" cihetindedir. Bu sefer satılan Hazreti Ali'nin elyazısıyla yazılmış olduğu iddia edilen bir hat levhasıdır. Vesikadan anlaşıldığı kadarıyla bu hat daha 1877 senesinde Bab-ı Âli tarafından satın alınmış, ancak bedeli vesikanın tanzim tarihi olan 1891'e kadar ödenmemiştir. Fransız pasaportunu hamil François Perpigniani, (Fransuva Pirinyan) Fransa Sefareti'ni de araya sokarak saraya baskı yapmakta, parasının faiziyle ödenmesini talep etmektedir. Bab-ı Âli ise adama istediği beş bin liranın verilerek "kendisinin iskatına çalışıl[ması] (ağzının kapatılması)" yoluna gidilmesini hararetle tavsiye etmektedir. Ayrıca Perpigniani parasını almadığı takdirde hat'ı Londra Müzesi'ne satacağını beyan ederek "müşteri kızıştırmaktadır".[69]

---

67 Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: the Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa" *IJMES*, 1990, s. 268-269.

68 BOA YA HUS 235/28 14 Ramazan 1307/5 Mayıs 1890; Sadrazam Kâmil Paşa'dan Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet-i Celilesi'ne. No. 19. Burada "Perpinyani" olarak geçen kişinin İstanbul'un ünlü Levanten ailelerinden biri olan Perpignianilerden olması ihtimali kuvvetlidir. Buna dikkatimi çeken Prof. Dr. Cem Behar'a müteşekkirim.

69 BOA YA HUS 257/64 15 Receb 1308 / 25 Şubat 1891. Bab-ı Âli Meclis-i Mahsus.



مرحوم کامل پاشا

ملتنك حیات سیاسیه‌سنده سنه‌لرجه مهم وظائف اجرا و تأثیرات ایقاع ایتمش اولان کامل پاشا قیصا برخسته‌لقدن صوکرا مسقط رأسی اولان قبریسده ارتحال داربقا ایتمشدر . مرحومك بعض خصائل ممتازه‌سی واردی‌که‌مسلك سیاسیسنك له ویا علیهنده برحکم اعطاسنه محل قالمقسزین تشخیص و اعترافی لازم کلیر. عزم، متانت، فکرده ثبات ، جدیت اوخصلتلرندندر . صحت بدنیه‌سنه اعتناسی و زندکیٔ وجودی معروف اولدیغی ایچون خبر ارتحالنك همان ناکهانی بر صورتده ورودی آشنالرینی متحیر براقمشدر . کامل پاشانك مسلك و افعالنه و مقدرات مملکت اوزه‌رنده‌کی تأثیراتنه عائد مطالعاتك الك طوغروسنی تاریخ تقریر وتلفظ ایده‌جکدر (رحمة الله علیه) .

Kâmil Paşa.

Sarayın bu tür eşyaya para verdiğinin duyulması en garip nesnelerin teklif edilmesine yol açmıştır. Bu türden çarpıcı bir örnek Makriköy (Bakırköy) sakinlerinden Fatma Hatun'dan alınan telgraftır. Telgrafta Fatma Hatun, uhdesinde Hazreti Ali'nin olduğunu iddia ettiği bir üzenginin bulunduğunu ve bunu saraya satmak istediğini söylüyordu. Kendi ifadesine göre üzenginin kerameti şöyle anlaşılıyordu: Yük kaldırmakta zorluk çeken hamallara üzenginin yıkandığı su içirilince en ağır yükleri rahatça sırtlıyorlardı. Bu durumda kadını çağırıp görüşen Zaptiye Nazırı Nazım Bey, Fatma'nın elinde delil olarak pek bir şey olmadığını, hatta üzenginin üzerinde görülen, "Hazreti Ali Kerametullah'ın üzengisi" ibaresinin "şu asrın hattına pek müşabih bulunması" bakımından meseleye oldukça şüpheli yaklaşıyordu.[70] Sarayın bu teklifi kabul etmesi uzak bir ihtimaldir. Ancak bu tür konularda gözden kaçmaması gereken bir başka boyut vardır. Burada söz konusu olan aslında bir sadaka isteme ve verme ilişkisidir. Sultan Abdülhamid'in Hazreti Ali'nin üzengisinin tılsımına yatırım yapacağı fevkalâde kuşkuludur. Ancak bu takdimi yapmaya gelen kişinin arzuhalinde dile getirilen, ölü koca, askerde iki oğul, Bursa'dan İstanbul'a bu iş için gelmiş olmak ve genelde fakr-ı zaruret içine düşmüş olmanın verdiği sıkıntı, Fatma'nın sultanın merhametine sığındığına işarettir.

Benzer bir durumda müracaat eden Tahir Efendi de Harbiye Nezareti'nde küçük bir memurdur. Kendi iddiasına göre yeddinde ailesinden kalan ve soyunun Hazreti Muhammed'in "sersancakdarı"ndan geldiğini belirleyen bir berat vardır. Saray bu beratı görmek istemiş ve sultan böyle babadan oğula geçen bir makamın olup olmadığının araştırılma-

70 BOA Y. Mtv 71/98 11 Cemaziyelevvel 1310 / 2 Aralık 1892. Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi. Serkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya Paşa.

sını emretmiştir.[71] Yukarıdaki iki girişimin nasıl sonuçlandığını bilmiyoruz. Ancak en kuvvetli ihtimal bu tür konularda çoğunlukla görüldüğü üzere, başvuranların eline "bir mikdar şey" verilerek gönderildikleridir.

Osmanlı resmi kitabetinde dildeki simgeler

Osmanlı arşivlerindeki belgeler taranırken çoğu kez resmi kitabetin kalıpları olduğu için gözardı edilen, belli konular gündeme geldiği zaman belli biçimlerde tekerrür eden bazı kalıp ifadeler, kelimeler veya cümleler karşımıza çıkmaktadır. Oysa bunların tekerrür etmesi tesadüfî değildir ve son dönem Osmanlı devlet adamlarının dünya görüşlerini yansıtmakta, onların bazı kilit konulara yaklaşımlarına dair bize önemli ipuçları vermektedirler. Çalışmanın bu bölümünde bunlardan bazılarına değineceğim. Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki, bu çok daha kapsamlı bir şekilde dil bilgisi uzmanları ile ortak çalışmayla ele alınması gereken bir konudur. Burada amaçlanan, bu olgunun tesbitinden öte bir şey değildir. Devletin tebaasına nasıl yaklaştığı, devlet elitinin kendi aralarındaki ilişkiler ve hükmetmedeki meşruiyet temellerini nasıl algıladıkları, bu kapsül ifadelere yansımaktadır. Bu mesele 19. yüzyılda yazılmış bir İngiliz kaynağında karşımıza çıkar.

> "Yerli tebaaya hükmetme meselesine gelince [Türklerde] kilit kelime 'Akilaneh'dir. Köylüler arasında çoğu kez çok kanlı bir biçimde cerayan eden çarpışmalar ise 'na-saz-lık'dan (uygunsuzluk) daha katı bir terimle ifade edilmez. Bu karışıklıkların giderilmesi ise 'tarteeb' olarak bilinir. 'Voormak' yani güç kullanımı, çok ender başvurulan ve kullanıldığı zaman da

71 BOA Y. Mtv 57/57 21 Cemaziyelevvel 1309 / 24 Aralık 1891. Şerkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya Paşa.

alçak-sesle telâffuz edilen bir kelimedir. Bunlar Türk idarecilerinin 'tatlu dil' olarak ifade ettikleri yönetim biçiminin örnekleridir."[72]

Bir bakıma bir "şifre" olarak görülebilen bu kapsül ifadelerde ilk karşımıza çıkan husus, devletin tebaasını hiçbir zaman resmi olarak olumsuzlamadığıdır. Ahali her zaman iyidir, her daim sadakate eğilimlidir, ancak onları yoldan çıkaran, "iğfal eden" birtakım unsurlar vardır. Bunun nedeni, bazı çevrelerde ileri sürüldüğü üzere devletin tebaasını "güdülecek bir sürü" olarak gördüğünden değildir. Zaten Bernard Lewis'in belirttiği gibi 19. yüzyıl içinde reaya kelimesi giderek yerini tebaa kelimesine bırakmakta ve bu da İngiltere İmparatorluğu'nda aynı dönemde bir tür proto-vatandaşlık olarak algılanmaya başlanan "subject" kelimesine çok yaklaşmaktadır.[73] Oysa meselenin temelinde yatan kaygı devletin tebaasına giderek daha fazla ihtiyaç duymasıdır. Tebaa her an ayaklanmaya hazır bir kitle olarak görülse, bu ayaklanmaları her an bastırmaya hazır olmak gerekmektedir ki bunu gerçekleştirecek somut askerî yaptırım gücü yoktur. Dolayısıyla askerî güce başvurmak her zaman son çare olarak görülmekte ve her zaman *"vesait-i leyyine ve mutedile"* (yumuşak ve ılımlı yöntemler) ilk tercih olmaktadır.

Bunun bir örneği devletin Musul ve Sincar bölgelerindeki Yezidî Kürtlerini kazanma çabalarında görülmüştür. Yezidîler iyi silah kullandıkları ve usta süvari oldukları için onları

---

72 James Finn, *Stirring Times*, Londra, 1878, s. 405-407. Alıntıda vurgulanan metinler çevrilen metindeki şekliyle verilmiştir. Yazar Lübnan ve Suriye bölgelerinde uzun süre konsolosluk görevlerinde bulunmuştur.

73 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988, s. 62. Özellikle ilkel (ve hatta ırkçılığa yaklaşan) bir yorumu Bryan Turner'de görmekteyiz. Kitabında "İslâm ve Osmanlı'nın Çöküşü" konulu bölümde Turner, Yeniçerileri "çoban köpeklerine" benzetmekte ve bunların "yeterince et yedirilmedikleri zaman sürüye saldırdıklarını" söylemektedir. Bkz. Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Londra, 1974, s. 128.

Hamidiye Alayları'na katma uğrunda yoğun çaba harcayan devlet, önce onları mahallî ulemadan oluşan "nasihat heyetleri" aracılığıyla nişanlar ve taltifat yoluyla kazanmaya bakmıştır. Bu yürümeyince üzerlerine asker sevkedilmiştir. Ancak Yezidî ahalinin kendisi hiçbir zaman kötü olarak görülmemiş, *"nik ve bed'i tefrik edemeyen sade-dilan ahali"* (iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayan saf halk) olarak tasvir edilmişlerdir. Ancak bunları "kandıran ve kışkırtan" yani *"iğfalat ve teşvikat"*ta bulunan elebaşıları vardır ki bunlar, *"küfr-ü nimet"* etmişler, verilen nişanlara vesaireye rağmen başkaldırı yolunu seçmişlerdir.[74]

Burada geçen "sade-dil" formülü birçok coğrafyada ve zamanda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin 1881'de Yunan-Osmanlı hududunda yaşayan bir kısım ahali, Yunan tarafından Osmanlı tarafına göçmüş, ancak onlara verileceği vadedilen topraklar verilmeyince Yunanistan'a geri gitmeye niyetlenmişlerdir. Bunlara da Yunanlılar tarafından "iğfal edilen", "nik ve bed-i fark etmez kimseler" olarak bakılmıştır.[75]

Bu görüş sadece Müslüman ahali ile ilgili olarak serd edilmemiş, Doğu Anadolulu Ermenilere de misyonerler tarafından *"'teşviş-i ezhan'da bulunulduğu"* (kafalarının karıştırıldığı) söylenmiştir. Bunlar da *"nik ve bed-i temyize muktedir olmayan Ermeni sade-dilanı"* olarak görülmüşlerdir.[76] Aynı Amerikalı misyonerler Konya'da bir okul açmaya teşeb-

74 BOA İrade Dahiliye 56 11 Eylül 1308 / 24 Eylül 1892. Bab-ı Âli Daire-i Sadaret. 1892-93 yıllarında Yezidîlerin Hanefîleştirilmesi ve askerlik hizmetine sokulması konusunda bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire" *Comparative Studies in Society and History*, Ocak, 1993, cilt 35, s. 2-29. Ayrıca Yezidîler üzerine bkz. Mehmet Aydın, "Yezidîler ve İnanç Esasları" *Belleten* cilt LII, 1988, s. 202; Mehmet Bayrak, "Batılı Gözüyle Osmanlı Toplumu ve Yezidîler Üzerine Bir Tanıklık", *Tarih ve Toplum*, cilt 3, s. 358-359.

75 BOA İrade Dahiliye 68120. 29 Muharrem 1299 / 12 Aralık 1881. Yanya vilayetinden Sadarete. No. 24.

76 BOA İrade Dahiliye 99649. 19 Cemaziyelevvel 1309 / 21 Ocak 1892. Suriye vilayetinden Sadarete. No. 32.

büs ettiklerinde, bu girişimin aslında siyasî nüfuzlarını artırma yolunda bir adım olduğu ve *"Ermeni sade-dilanını iğfal"* ettikleri belirtilmiştir.[77]

Aynı minval üzere Tokat civarındaki Kızılbaş nüfus ise *"sade-dil kır'a halkı"* (saf köylüler) olarak görülmekte ve bunların Hanefî mezhebine geçmelerini temin ederek *"meslek-i naciyeyi İslâmiyete davet edilmeleri"* (kurtarıcı İslâm inancı yoluna girmeleri) sağlanacaktır.[78] Ahalinin kendisi bizzat karışıklık çıkardığı zaman bunun nedeni her zaman kendilerine olmadık telkinlerde bulunan elebaşılarıdır, yani *"sebükmağz takımı"*dır (beyinsizler, akılsızlar).[79]

Misyonerlerin yanı sıra ahalinin yoldan çıkarılması uğruna çaba harcayan bir diğer unsur da Şiî ahundlardır (dinî öğrenciler). Bunlar Musul ve Basra vilayetlerinde Sünnî nüfusu Şiîliğe teşvik etmekte ve ahalinin *"tahdiş-i efkârına"* (fikirlerini kurcalama) neden olmaktadırlar.[80] Ahalinin kafalarını kurcalama veya karıştırma motifleri sürekli karşılaşılan motiflerdir. Mısır'da yayımlanan İslâm karşıtı bir makaleye *Malumat* gazetesi cevap verdiğinde, gazete sorumluları bu tür şeyleri gazetede yayımlayarak *"teşviş-i ezhan"* da (zihinlerini karmakarışık etme) bulunmakla suçlanmışlardır. Bu tür ciddi meselelerin gazetelere düşmesi yanlış olarak görülmüştür.[81]

---

77 BOA YA Res 134/71. 20 Zilkade 1323 / 17 Oak 1906. Yıldız Hususi Maruzat Defteri. No. 13613.

78 BOA Y. Mtv 53/108. 2 zilkade 1308 / 9 Haziran 1891. Tokad mutasarrıfı Lütfi Bey'den Dahiliye Nezareti'ne. No. 159.

79 BOA Y. Mtv 59/22. 28 Kanun-u Sani 1308 / 10 Şubat 1893. Yıldız Saray-ı Hümayûnu Baş kitabet Dairesi. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*. Ancak Devellioğlu'nun "sebükmağz" karşılığı olarak verdiği "beyinsiz ve akılsız" yeterli değildir. Sir James Redhouse'un *Turkish-Engish Lexicon*'unda daha etraflı olarak "fickle" (dönek, kararsız), "inconsistent" (tutarsız), "irresolute" (kararsız) anlamları da verilmiştir.

80 BOA Y. Mtv 43/117. 4 Haziran 1306 / 17 Haziran 1890. Bağdad Valisi Esseyid Mehmed bin Yunus'tan Yıldız Sarayı Baş Kitabet-i Celilesi'ne. No. 52.

81 BOA YA HUS 379/8. 27 Cemaziyelahir 1315 / 24 Kasım 1897. Nezaret-i Umur-u Dahiliye. N. 3380.

Hasan Kayalı bu düşünce tarzının Abdülhamid döneminden sonra da sürdüğünü, 1912'de taşrada "iyi ile kötüyü ayırt edemeyen" din adamlarının siyasî konularda vaaz vermelerinin yasaklandığını belirtmiştir. Muhtemelen burada kullanılan formül yine "nik ve bed" formülüdür.[82]

Kuşatma altındaki Medine'nin kumandanı Fahreddin Paşa'nın, teslim olmayı reddettiği için, emrindeki subayların bazıları tarafından derdest edilerek İngilizlere teslim olunmasını eleştiren Kıcıman, bu kendini bilmez kişilerin, "beyninin sulanmış" olduğuna ve bunların "bazı masum arkadaşlarımızın beyinlerini karıştırmaya muvaffak olduklarına" kanaat getirmiştir. Ayrıca bu kişiler, "zavallı efrad ve zabıtanı iğfal" etmişlerdi.[83]

Ahali Arap bedevileri veya Kürt aşiretleri olduğu zaman kullanılan ifade her zaman *"hal-i vahşet ve bedeviyetde yaşarlar"*dır. Örneğin Yezidîlerin *"pey der pey daire-i medeniyete idhal"* olunması gerekmektedir. Bu amaç ise mekteppler, belediye ve kışla inşasıyla her zaman birlikte görülmektedir.[84] Arapların "uygarlaştırılması ve gelişmeleri" yani *"ürbanın temeddün ve terakkileri"* ile yerleşik bir düzene geçirilmeleri, yani *"ürbanın tevattınları"* Irak'ın dağlarından "Sahra'yı Kebir'e" kadar Osmanlı'nın saplantısı haline gelmiştir. Sahra'da Senusîlerle ittifak arandığında bu tekke ve zaviyelerin bedevilerin "ahlâkını düzeltmekte" yani *"tehzib-i ahlâkında"* ve "vahşetlerinin giderilme-

82 Hasan Kayalı, "Arabs and Young Turks: Turkish Arab Relations in the Second Constitutional Period 1908-1918." Yayımlanmamış doktora tezi. Harvard Üniversitesi, 1988, s. 109-110. Bu tez daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır: *Arabs and Young Turks*, Berkeley 1997. [Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.]

83 Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 435.

84 BOA Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO) 24234 Mosul Giden defter no. 336. 21 Cemaziyelevvel 1311 / 7 Aralık 1893; BOA Irade Dahiliye 4. Gurre-i Ramazan 1315 / 15 Şubat 1896. Bu çok sık tekrar edilen bir formüldür, burada sadece iki örneğini vermekle yetineceğim.

sinde" yani *"izale-i vahşetlerinde"* faal oldukları gerekçesi verilmiştir.[85] Yıllarca Hicaz ve Yemen'de valilik yapan Osman Nuri Paşa'nın yazdığı mufassal layihalarda sık sık Arapların, "adat-ı vahşiyelerini muhafaza ile saadet-i medeniyetden mahrum [kalarak] hal-i bedeviyette fakr-i zaruret içinde imrar-ı hayat eyledikleri" belirtilir.[86]

Burada Osmanlı yönetici elitiyle Hindistan'daki İngiliz yöneticileri arasındaki ilginç paralelliğe dikkat çekmekte yarar vardır. Nasıl Osmanlı'nın istediğini yaptırmakta zorluk çektiği unsurlar çoğu kez "vahşet ve bedeviyet" formülüyle tanımlanıyorsa, benzer bir biçimde İngiliz Hindistanı'nda da İngilizlere muhalefet edenler çoğunlukla "fanatik" olarak tanımlanıyordu. Bu durum özellikle Osmanlı Halifesi'ne eğilimli Hint Müslümanları için geçerliydi, bunlar genellikle "fanatik bir molla" biçiminde tasvir edilirlerdi.[87]

Genellikle Osmanlı devletinin temel kaygısı bedevileri ve aşiretleri doğrudan askere alarak veya Hamidiye Alayları gibi kuvvetler vücuda getirerek, güvenilir askerî güç haline getirmekti. Bu konuda sürekli karşımıza çıkan formül şu veya bu unsurun *"sızıldısızca"* askerliğe alıştırılmalarıdır. Bu kelime aslında askerî bünyeye katılması oldukça zor olan, Yezidîler veya bedeviler gibi, başına buyruk insanlar söz konusu olduğu zaman sıklıkla karşılaşılan bir formüldür. Tabii işin gerçeği bu tür girişimlerin aslında genellikle çok "sızıldıyla" yani ayaklanma veya firarla karşılaştığıdır.[88] Bu tür

85 BOA YA RES 25/14. 2 Ağustos 1300 / 15 Ağustos 1884. Bingazi vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne.

86 BOA YEE. 14/292/5 Temmuz 1301 / 18 Temmuz 1885.

87 Ranajit Guha, "The Prose of Counter Insurgency", *Selected Subaltern Studies* içinde, Oxford 1988, s. 46, 48, 49.

88 BOA Y. Mtv 51/74. 23. Zilkade 1308 / 1 Temmuz 1891. Bingazi'de Hamidiye Alayları teşkiliyle ilgili Maiyet-i Askeri Komisyonu Raporu; BOA Irade Dahiliye 56. 11 Eylül 1808 / 24 Eylül 1892; BOA Y. Mtv 53/108. 2 Zilkade 1308 / 9 Haziran 1891. Tokad bölgesindeki Kızılbaşların askerlik hizmetiyle ilgili Tokad Mutasarrıflığı yazısı.

açık ayaklanma söz konusu olduğu zaman ayaklananların *"kendileri tedib ve emsali terhib"*, yani terbiye edilir ve aynı yoldan gitmek heveslilerine gözdağı verilirdi.[89]

Hıristiyan tebaanın şikâyetleri söz konusu olduğu zaman şikâyet her zaman, *"şükür ile menzuc şikâyet"* yani "şükürle birlikte, şükürle karışmış şikâyet" olarak ifade edilirdi.[90]

Dış dünya ile ilişkiler söz konusu olduğunda, olumlu veya en azından savunulabilir bir görüntü vermek ön plana çıkıyordu. Herhangi bir gelişmenin dış dünyaca kötü görülebileceği düşüncesi, *"enzar-ı yar ve ağyara karşu hoş görünmemek"* (dost ve düşmana kötü görünmek) veya *"tervic-i kil-u kal"* (dedikoduya sebeb vermek) şeklinde ifade edilmektedir.[91]

Bazı durumlarda yönetici elitin bu kapsül ifadelerinin kendiliklerinden Şerif Mardin'in ifadesiyle "telâffuzlarıyla efsunlu" (incantatory quality) bir boyutları vardı.[92] Bir belgede veya bir konuşmada Osmanlı devletinin çöküşü tehlikesine ne zaman değinilme mecburiyeti doğsa hemen arkasından kaçınılmaz bir şekilde *"Hüda Negerde"* (Allah Korusun) tabiri gelmektedir.[93] Bu o denli kesindir ki neredeyse ağza alınması bile korkunç bir akıbetten söz etmek zorunlu bir hale geldiği zaman bu formülü kullanarak tehlike savuşturulmaktadır. Aynı minval üzere Osmanlı devletinin adı geçtiğinde sıklıkla *"Devlet-i Ebed-i Müddet-i Osmaniye"* formülünün kullanılması da aynı zihniyetin ürü-

89 BOA Y. Mtv 34/39 22 Kanun-u Evvel 1305 / 4 Aralık 1889.

90 Örneğin Tokad bölgesinde mektepsizlikten şikâyet eden Ermeniler bu formülü kullanmışlardır. Bkz. BOA 53/108 26 Zilhicce 1308 / 3 Ağustos 1891. Sivas Valisi Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

91 BOA İrade Hususi 878/123. 17 Muharrem 1310 / 12 Ağustos 1892. Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi no. 678. Burada söz konusu olan, 1893 Chicago sergisine gidecek olan fotoğrafların gereğine göre çekilmesidir.

92 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, s. 129.

93 BOA YEE 31 / 1950 Mükerrer / 45/83/22 Zilkade 1299 / 6 Ekim 1882. Sadrazam Said Paşa'nın bütçe açıklarına, Mısır'ın İngilizler tarafından işgaline ve Osmanlı devletinin geleceğine dair layihası.

nüdür.[94] Bunun emsalini Roma'da Roma devletinin her adının geçtiği yerde "Roma Aeterna" olarak anılmasında veya Fransa'nın krallık döneminde "La France eternelle" veya "Ebedî Fransa" olarak yadedilmesinde görmek mümkündür.[95] Bunun belki de en acıklı tezahürü 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı devletinin *"Memalik–i Mahrusa-i Şahâne"* (Padişahın iyi korunan toprakları) ünvanında görülmektedir, zira artık toprakların iyi korunamadığı herkesin malûmudur.

Sonuç

Herhangi bir toplumsal düzeni meşrulaştıran mekanizmaların en başarılı olanları, resmi ideolojiyi "her zaman var olan" veya "doğanın ve evrenin tabii tezahürü" olarak sunabilen mekanizmalar veya motiflerdir. Toplumun büyük çoğunluğu belli bir düzenin tarihsel ağırlığını "her zaman var olan düzen" olarak benimsediği zaman, o toplumda meşrulaştırma ideolojilerine statükoyu korumanın ötesinde bir işlev kalmaz. Sorun iktidar merkezinin ideolojik yükleme dozunu yükselterek toplumda taleplerini arttırdığı zaman ortaya çıkmaktadır. Abdülhamid dönemi Osmanlı devlet ideolojisini üretenlerin temel sorunu, hem düzenlerini topluma Gellner'in "gerçekliğin ta kendisi" olarak tanımladığı biçimde oturtmak istemeleri, ancak öte yandan toplumdan şimdiye dek görülmedik yoğunlukta taleplerde bulunarak bu gerçekliği altüst etmelerinden kaynaklanıyordu.[96]

Geleneksel İslâmî simgeler yüzyıllardır kabul görmüşler-

94 BOA YEE 14/292/126/8.

95 Kantarowicz, *The King's Two Bodies*, s. 79.

96 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, s. 77. Bu talepler ve nasıl sunuldukları için bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State. The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", *IJMES*, cilt 23, 1991, s. 345-359.

di. Bunun nedenini Edward Shils oldukça veciz bir biçimde açıklamaktadır: "Geçmişten gelenin o denli geniş biçimde kabul görmesinin başlıca nedeni yaşamın geçmiş deneyimler doğrultusunda ilerlemesini mümkün kılarak yaşamdan beklenenin kaçınılmazlığı ve bu kaçınılmazlığın da meşruluğunu ortaya koyuşudur."[97]

Osmanlı devletinde 19. yüzyılda artan debdebe ve temaşaya verilen önem, dünyada bu dönemde artan ve devletler arası rekabet havasına giren törensellik çerçevesinde görülmelidir. Osmanlı'da görülen birçok motif veya tema Avusturya, Rusya, hatta Japon İmparatorluğu'nda görülmektedir. Rus çarları, I. Nikola'dan (1825-1855) beri "Rus efsanelerinin sentezini" kullanarak dindar bir çarla halk arasında doğrudan ilişki kurarak "resmi Ortodoks dinine resmi bir işlevsellik" yüklemişlerdir.[98] "Mezheb-i Resmiye" olan Hanefî mezhebine tam da bu işlevin yüklenmesi amaçlanıyordu. I. Nikola ve III. Aleksandr "Kutsal Çar" imajını besledikleri gibi Abdülhamid de *"Zat-ı Akdes-i Hümayun"* unvanına o zamana dek pek görülmeyen bir ideolojik yükleme getirmiştir. Rusya'da kullanılan "Kutsal Rus Toprakları" veya Avusturya'da görülen "Kutsal Tirol" motifi Osmanlı'da, *"İsm-i Mukaddes-i Devlet-i Aliyye"*de yankısını bulmaktadır.[99] Rusya ve Osmanlı'nın burada birleştikleri nokta, eskiden beri kullanılan kutsallık simgelerine yeni ve daha yoğun bir içerik getirerek siyasal parti, parlamento vs. gibi ara kurumların bertaraf edilmesi amacıdır. Aynı amaç Meiji restorasyonu sonrası Japonyası'nda da görülmektedir. Carol Gluck 1880'ler ve 1890'lar Japonyası'nda Meiji devlet

97 Edward Shils, *Tradition*, Chicago, 1980, s. 198.

98 Michael Cherniavsky, *The Tsar and People. Studies in Russian Myths*, New Haven ve Londra, 1961, s. 151.

99 Rusya ve Avusturya'daki bu gelişmeler için bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, Cambridge, 1990, s. 49.

adamlarının siyasî partiler ve temsili demokrasiyi kurarken dahi, "siyasetin özünü boşaltarak" (denaturing politics) her türlü siyasî eylemin imparatora ihanet olarak algılanmasına çalıştıklarına işaret etmektedir.[100] Tabii ki Rus, Osmanlı ve Japon örneklerinde görülen başlıca farklılık din unsurunun Japonya'da nispeten zayıf olmasıdır. Ancak Japonya'da da Osmanlı ve Rus örneklerinde de görüldüğü üzere amaç bazı simgelerin sürekli tekrarıyla "İmparatorluk ideolojisi"nin neredeyse bir refleks haline getirilmesidir.[101]

Geleneksel çokuluslu imparatorlukların milliyetçi rakiplerinden ilham alarak oturtmaya çalıştıkları bu "İmparatorluk milliyetçiliği" Avusturya'da da görülmektedir.[102] Avusturya'da Habsburg hanedanının karizması etrafında şekillendirilmeye çalışılan bu "resmi efsane", temsilî demokrasi ile birlikte götürülmüştür.[103] Avusturya İmparatorluğu'nun maruz kaldığı milliyetçi cereyanlara karşı koyma çaresi olarak bir "Emperyal Vatan" yaratılmak istenmiştir. Bunun bir yolu da Viyana Üniversitesi'nde bir "Vatan Tarihçiliği" (Vaterländische Geschichte) ekolü geliştirmeye çabalayarak Sırp, Romen, Hırvat vs. elitlerini bu yolda eğitmeye çalışmaktı.[104]

Bu yapılar arasındaki benzerliklere dikkat çekerken tabii ki farklılıklar da gözardı edilmemelidir. Avusturya, Almanya, Japonya ve hatta Rusya'da bile yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında en azından bir demokrasiye öykünme havası vardı. Osmanlı parlamentosu 1876'da güçlü bir başlan-

100 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton, 1985, s. 49-60.

101 *A.g.e.*, 249.

102 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra, 1987, s. 80-103.

103 Istvan Deak, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony". Columbia Üniversitesi "Monarşiler" Sempozyumu, 26-27 Ekim 1990. Yayımlanmamış bildiri.

104 Walter Leitsch, "East Europeans Studying history in Vienna", Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.), *Historians as Nation Builders*, Londra, 1988 içinde, s. 139-156.

gıç dönemi yaşamasına rağmen, bu çok kısa sürmüş ve Osmanlı'nın parlamenter hayatı tekrar görmesi ancak Abdülhamid döneminin sonunda olmuştur.

Abdülhamid dönemi Osmanlı devletinde görülen, demokrasiden arındırılabileceğine inanılan bir çağdaşlık arayışıdır. Bu durumda "Kızıl Sultan" veya "Korkunç Türk" imajlarına karşı çabalayan II. Abdülhamid, dünyadaki resmi simgeler ve efsanelere dayanan yeni monarşi ideolojilerine ayak uydurmak istemiştir.

Devletin resmi efsanelerinin uydurma olmaları veya olmamaları bu bağlamda tarih dışıdır. Japon imparatorunun gerçekten güneşin oğlu olup olmadığı, Rus çarının Bizans imparatorlarının devamı olup olmaması, Osman Gazi'nin Alâaddin Keykubad'dan "icazet" almış veya almamış oluşu, Yavuz'un Ayasofya'da hilafet makamını tevarüs edişi veya etmeyişi, bu bağlamda önemli değildir. Zira burada ilginç olan, uydurma olma ihtimali çok kuvvetli bir efsanenin kabulü veya reddini getiren tarihsel koşullardır. Neden bir efsane yüzyıllarca kabul görür de birden reddedilir? Bu reddediliş gerçekten de aniden mi gerçekleşir? Tılsım nerede, nasıl kopar? Resmi efsanelere, simgelerin desteğine, devletler zaaf anlarında nasıl, kuvvetli anlarında nasıl başvururlar? Bunlar tarihçinin önünde verimli araştırma konuları olarak durmaktadır.

Toplum ve Bilim 62, Yaz-Güz 1993, s. 34-56,
© Birikim Yayınları

Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik

Bu makalenin amacı, Osmanlı'dan "Türk"e dönüşüm hikâyesinin genel bir çerçevesinin çizilmesi ve bu dönüşümün bir çoğunluk-azınlık söylemi içerisinde incelenmesidir. 16. ve 18. yüzyıllar arasında "azınlık" (*ekalliyet*) kavramı Osmanlılar için hiçbir anlam ifade etmezken, kelimenin bugünkü anlamının ortaya çıkışı için 1923 Lozan Antlaşması'nı beklemek gerekecekti.[1]

Öncelikle, döneme ait birtakım birincil kaynakların ışığında Osmanlı/Türk "protomilliyetçi" temaların gelişimini izleyeceğim.[2] Daha sonra ise örnek olarak, Osmanlı devletinin Kürtleri güvenilir bir unsura dönüştürme projesi olarak ele alınabilecek 1890'lardaki Hamidiye Alayları deneyimi üzerinde duracağım.

Osmanlıcılıktan Türkçülüğe

Türk resmi tarih yazıcılığındaki standart bir söylem, Türk kelimesinin Osmanlı elit tabakası tarafından daima bayağı

1 Salahi Sonyel, *Turkish Diplomacy, 1918-1923: Mustafa Kemal and the Turkish National Movement*, Londra, 1975, s. 67-68 ve s. 97-98.

2 "Protomilliyetçilik" kavramını Eric Hobsbawm'ın (1992) kullandığı anlamda ele alıyorum.

ve kaba sıfatlarıyla eşanlamlı olarak kullanıldığı yönünde olmuştur.[3] Bernard Lewis'e[4] göre "Osmanlı İmparatorluğu'nda etnik bir terim olarak Türk deyimi çok az kullanılmış, kullanıldığı zaman da küçültücü anlamda özellikle cahil köylüler kastedilmişti." Yeni milliyetçi elit kendisini, "sefih ve dejenere" olarak gördüğü geçmişten ve selefleri olan Osmanlı yönetici elitinden tenzih etmenin gerekliliğini hissediyordu. Yeni elit, Osmanlı elitinin "halis Türklere" burun kıvırdığını gösterebildiği ölçüde başarılı olacaktı. Bu değer yargısı, önde gelen Türk ve yabancı entelektüeller aracılığıyla gelecek nesillere de aktarıldı.[5] Halbuki son yıllarda yapılan çalışmalar gösteriyor ki, imparatorluğun "Altın Çağı" olarak bilinen 16. ve 17. yüzyıllarda bile yönetici elit, Orta Asya'ya uzanan Türk kökenlerinin açıkça farkındaydı ve bundan da oldukça gurur duyuyordu.[6]

İmparatorluğun küçülmeye başlamasıyla, özellikle de 19. yüzyılın son çeyreğinde Balkanlar'daki toprak kayıplarını takiben, "Türkler'in özyurdu" vurgusuyla Anadolu önem kazanmaya başlamıştı. Osmanlı hanedanının hükümranlığını meşrulaştıran çabalarla el ele giden bu durum tüm Müslümanların halifesi olan padişahın evrensel İslâmî meşruiyetini de perçinledi.[7] 1889 yılında basılan bir coğrafya ansiklopedisinde "Anadolu" maddesi altında şunlar yazmaktaydı:

3 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill, 1964.

4 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*. Londra: Oxford University Press, 1961, s. 1.

5 Selim Deringil, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly* 23 (2), 1993, s. 165-191.

6 Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, s. 286-290.

7 Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies* 23 (3), 1991, s. 345-359.

> Yukarıda zikr olunan Adalar ve bazı iskeleler Hıristiyanları istisna olundukları halde, Anadolu'da sakin bulunan Hıristiyanlar'ın, *vatandaşları* olan Müslümanlar'dan farkı yalnız mezhepçe olup, lisan ve cinsiyetçe Müslümanlar'dan hiçbir farkları yoktur. Binaenaleyh, bunlara dahi "Hıristiyan Türk" denilebilir.[8] (abç.)

Osmanlı kültür camiasında Türkçe'nin saygın bir sözlükbilimcisi olarak tanınan ve *Kamus-u Türkî*'si halen Osmanlıca öğrencilerinin önemli başvuru kaynaklarından biri olmaya devam eden yukarıdaki satırların yazarı Şemseddin Sami Fraşeri'nin Arnavut kökenli olması ise ayrı bir ironiydi.

Şemseddin Sami'nin *Kamus-u Alâm*'ı ise dönemin entelektüel havasına ilginç bir tanıklık yapmaktadır. Aslı Fransızca olan bir ansiklopedik sözlüğün Osmanlı ülkesiyle ilgili birtakım bilgilerin ilave edilmesiyle genişletilmesinden ibaret olduğu anlaşılan bu eser, Sami'nin memleketi olması vesilesiyle daha renkli yorumlar içermesi umulabilecek Arnavutluk bahsinde bile oldukça kuru bir anlatım sergilemektedir. Buna karşın polemik yaratmaya gayet müsait olan Anadolu ile ilgili olan bölüm, eserin en fazla dikkat çeken kısmıdır. Örneğin, Sami'nin "Rum ve Ermeni Türklerin kökenlerine ihanetine" ilişkin görüşleri oldukça ilginçtir: "Cây-i teessüftür ki, bunların (bahsi geçen Hıristiyan Türkler) bir takımı Ermeni ve bir takımı dahi Rum kilisasına tâbi bulunmakla, ecdadlarının Rum ve Ermeniler'le ve alelhusûs Rumlar'la hiçbir münasebeti olmadığını unutarak, Rumluk ve Ermenilik davasına kalkışmaya kandırılarak eskiden beri lisân-ı mâder-zâd olan Türkçe'yi bir takımı Rum ve bir takımı Ermeni harfleriyle yazmakta bulunmuş..." Bu konularda dış güçlerin parmağı olduğunu ima eden Sami

8 Şemseddin Sami, *Kamus-ul Alam, Tarih ve Coğrafya Lugatını ve Tabir-i ashale-i kaffe-i esma-i hassayi camidir. Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géographie par Ch. Camy Bey Fraschery*, İstanbul, 1306/1896, s. 396.

şöyle devam eder: "...ve bu son senelerde bir takım cemiyet-i ilmiyenin teşvik ve ihbârıyla lisân-ı resmi-i devlet olan zebân-ı mâder-zâdlarını terk edip, Rumca ve Ermenice öğrenmeye başlamışlardır. Garâibden olarak, mesela Bursa veya Konya'da bir kelime Rumca bilmez bir pederin bir kelime Türkçe anlamaz oğluna tesadüf olunur!"[9]

Hemen hemen aynı tarihte basılmış olan bir İngiliz yayını II. Abdülhamid'in hükümdarlık yıllarının (1876-1909) imparatorluğun görece entegre bir nüfusa sahip olması anlamında bir dönüm noktası olduğuna işaret ediyordu: "Abdülhamid, mümkün olduğu kadar karakter ve amaçta birbirine benzeyen ve Hilafet makamını vurgulayan Padişah'a sadakatte birleşen Müslümanların oluşturduğu homojen bir imparatorluk yaratma uğrunda bilinçli ve kararlı bir şekilde çabalamaktaydı"[10]

Sultan Hamid Osmanlısının bu müşkül meseleye bulduğu çare devletin resmi dinini, yani Hanefîlik mezhebini, olabildiğince vurgulamaktan geçmekteydi. İmparatorluğun önceki yüzyıllarında İslâmiyetin heterodoks kollarına göreceli olarak daha fazla müsamaha gösterilmişken, 1880'lerin sonlarında genel tablo, yeni bir ortodoks anlayışı tatbik ihtiyacını ortaya çıkarmıştı.

İmparatorluğu yöneten bürokrat/asker/entelektüel modelinin tipik örneklerinden ve Osmanlı siyasetinin 1870'li yıllardaki önemli figürlerinden Süleyman Hüsnü Paşa bu konuda ilginç fikirlere sahipti. Abdülhamid'in, 1876 Mayısı'nda Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi olayında önemli bir rol oynadığına dair duyduğu şüphe, Süleyman Hüsnü Paşa'nın meşhur Bağdat sürgünlüğünü başlatmıştı.[11] Süley-

9 Sami, *a.g.e.*, s. 397.

10 William M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Royal Geographical Society, Supplementary Papers, Londra, 1890, s. 51.

11 *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, 1993, Istanbul.

man Hüsnü Paşa 8 Nisan 1892'de, halen Irak'ta siyasî sürgünken, son derece detaylı bir layiha kaleme alarak heterodoks ve heretik unsurların resmi inanç sistemine entegre edilmesini sağlamak için ne gibi tedbirler alınması gerektiğinden bahsetmekteydi.

Irak'ın etnik mozaiğini oluşturan, İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin farklı mezhep ve kollarına dağılmış Türk, Kürt, Arap, Keldani, Nasturi ve Ermeniler hakkında oldukça ince ve detaylı bilgi veren Süleyman Hüsnü Paşa adeta etnografik bir çalışma ortaya çıkarmıştı. Vardığı ana sonuç şuydu: "Yukarıda da işaret ettiğim gibi devletin resmi diline ve dinine bağlı olan unsurlar açıkça azınlıktayken çoğunluk muhalif saflarda yer almaktadır."[12] Bu durumun çaresi olarak sistematik bir propaganda ve "heretiklerin" ya da "sapkınların" (*firak-ı dalle*) "itikatlarının düzeltilmesi" (*tashih-i akâid*) görülüyordu. Bunu başarmak için Osmanlı devleti, her biri hususi bir marjinal inancı ele alacak olan on beş bölümlük bir "İtikatlar Kitabı"nın (*Kitab-ül Akâid*) yazılmasına önayak olmalıydı. İtikatların düzeltilmesi, Protestan çağdaşlarının modelini takip edecek olan Osmanlı misyonerlerinin çabalarıyla mümkün olabilecekti. İlminde oldukça cömert davranan paşanın tasarladığı bölümler Şiîlik, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi oldukça aleni hedeflerden "Çin-i Hindî'nin putperest itikadatı" gibi konulara kadar geniş bir yelpaze içinde uzanmaktaydı.[13] Bahsettiği sapkın inançlardan bir tanesi de *felsefe-i cedide* diye adlandırdığı pozitivizm olduğundan, Süleyman Hüsnü Paşa kitabın Fransızca'ya

12 BOA YEE 14/1188/16/9. Belirtmeye değer bir diğer nokta da, Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hıristiyanlık ile ilgili bölümü yazması için önerdiği kişi olan Moulvi Rahmetullah'ı Snouck Hurgronje'nin "İngiliz Hindistanı'ndan sürülen ve Hicaz'da yaşayan oldukça saygın bir Hıristiyanlık düşmanı" olarak tanımlamasıdır. Bkz. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden: E.J. Brill, 1931.

13 *A.g.e.*

tercüme edilmesinin önemini belirtmekteydi. Bu, Sultan Hamid dönemindeki bir kısım İslâmî-muhafazakâr Osmanlı elitinin pozitivizmin dünyevileştirici ve yıkıcı etkisine yönelik takındığı duruşun açık bir tezahürüydü.[14] Bu eğilim Jön Türk döneminde iktidarın Fransız pozitivizmine vurgu yapan genç bir kadroya geçmesiyle beraber tersine dönecek, Auguste Comte ve Gustave Lebon'un felsefelerinden etkilenen Jön Türklerin öncü isimlerinden Ahmed Rıza ve Abdullah Cevdet bu konuda başı çekeceklerdi.[15]

"Entelektüel seferberlik (mobilization) literatürü" olarak da adlandırabileceğimiz bu türün bir diğer ilgi çekici örneği olarak Osman Nuri Paşa'nın uzun layihası verilebilir. Abdülhamid döneminin en önemli Hicaz valilerinden biri olan Osman Nuri Paşa adeta geç dönem Osmanlı tarihinin meçhul askerlerinden biriydi. İyi ve çalışkan bir yerel yönetici emsali çizen paşanın fikirlerinde geç dönem Osmanlı dünya görüşüne ilişkin önemli ipuçları buluruz. 18 Temmuz 1885 tarihli layihasında uzun uzadıya Hicaz ve diğer Arap vilayetlerindeki reform faaliyetlerinden bahsedip; Hicaz, Bingazi ve Yemen'de konuşlandırılmış orduların ekseriyetini imparatorluğun "asli unsurlar"ının (*unsur-u asli*) yani "Türklerin ve Anadolu halklarının" oluşturduğunu belirtiyordu. Bu asli unsurlar ki "kan vergisi"ni ödeyen yani cephede savaşanlardı. Dolayısıyla, Hicaz, imtiyazlarından arındırılmalı ve ahalisi bölgenin savunmasına dahil edilmeliydi.[16] Osman Nuri Paşa geç 19. yüzyıl Osmanlı devlet yöne-

14 Burada, Süleyman Hüsnü Paşa'nın "big bang"den Çinli hanedanlar silsilesine kadar birçok farklı konuyu işleyen bir dünya tarihi (Tarih-i Alem) kaleme aldığını belirtmekte fayda var. Bkz. Kemal Zülfü Taneri, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri*, Ankara, Sevil Yayınları, 1963.

15 Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.

16 Birçok konuda özerkliğe sahip olan Hicaz'ın özel bir statüsü vardı. Sahip olduğu ayrıcalıklardan biri ahalisinin askerlik hizmetinden muaf tutulmasıydı.

timinin karakteristik özelliklerinden "seferberlik" etiğiyle iyice yoğurulmuş bir yöneticiydi:

> "Bugün Memalik-i Mahrusa-i Şahane'nin her köşesinde bulunan ahali-i müslimenin (...) kavmiyet ve milliyetleri zail olup da ... iştirak-ı menafi ile kuvvet peyda ederek mezc-i umumî husule gelmiş olsa bile bunlar bir ağacın dalları ve budakları ve Türkler ise kökü ve gövdesi olabilir.[17]

Görülüyor ki Osman Nuri Paşa'ya göre Türkler Müslüman Osmanlı milletinin temelini oluşturmaktaydı. Araplar, Kürtler, Arnavutlar gibi "diğer Müslümanlar" ise destekleyici, tali unsurlardı.

Dolayısıyla, geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezin ana hedefi "doğru" ideoloji ile aşılanmış güvenilir bir asli nüfus yaratmaktı. Bunun da yolu öncelikle eğitimden geçiyordu. Sultan Hamid dönemi, kitlesel çapta ilköğretim faaliyetlerinin vurgulanmaya başladığı bir zaman dilimiydi. Avrupa standartlarıyla karşılaştırıldığında, her ne kadar çok düşük kalsa da, yüzyılın sonlarına gelindiğinde imparatorluk sınırları içerisinde okuma yazma bilenlerin sayısında önemli bir artış yaşanmıştı.[18] 6 Mayıs 1899 tarihli eğitim reformuna ilişkin bir rapor "her köye bir ibtidai mektep" politikasının amacını, özellikle misyonerlik faaliyetlerine karşı, "halkın dil ve ahlâkını korumak" olarak öngörüyordu. Rapora göre milli bir eğitim programının amaçlarına hizmet edilmesi, misyoner okullarıyla rekabet edilip eğitimin kalitesinin yükseltilmesinden ve öğretim dilinin Türkçe olmasının temin edilmesinden geçmekteydi: "Bu mekteplerde hiçbir yabancı muallimin çalıştırılmamasına azami özen gösterilecek; Romanyalı, Sırp ve Yunan muallimlerden ise özellikle kaçınılacaktı." Ra-

17 BOA YEE 14/292/126/8.

18 Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989, s. 52, 86, 139.

por, eğitim programının "milli karakteri" açısından sözünü sakınmamaktaydı:

> Devletlerin eğitim konusunda büyük paralar harcamalarından ve özellikle de Romanya, Sırbistan ve Yunanistan gibi küçük devletlerin gelirlerinin %10'u gibi büyük bir oranı eğitime ayırmalarından kendimiz için çıkarmamız gereken dersler var. Hususiyetiyle, Bulgaristan'ın bile gelirinin %6'sını eğitime vakfetmesine karşılık bizim ayırdığımız payın %1,5'ta kalması eğitim reformuna duyulan ihtiyacı göstermektedir.[19]

Yukarıdaki örneğin de gösterdiği gibi Osmanlı devleti, eskiden tebaası olan unsurların oluşturduğu bu devletlerle bir rekabet ilişkisi içerisine girmişti.

Eğitimin yanı sıra askerlik hizmeti de güvenilir bir nüfus yaratma sürecinin şekillendiricileri arasında yerini alıyordu. Şimdi konunun bu yönü üzerinde duracağız.

Kürt meselesi

Kasım 1993'te bir televizyon kanalındaki bir panele Kürt kökenli bir grup "köy korucusu" aşiret lideri PKK hakkında konuşmak üzere davet edilir. PKK hakkında son derece sert konuşan katılımcılar PKK üyelerinin gerçekte "Kürt değil, Ermeni" olduklarını öne sürüp ölü ele geçirilen birçok PKK'lının sünnetsiz çıktığını milyonlarca izleyiciye ilan ederler. Durumun trajik ironisi 1890'ların Osmanlı İmparatorluğu'na döndüğümüzde kendisini belli edecektir. Televizyona çıkan Kürt liderler, II. Abdülhamid döneminde oluşturulan Hamidiye Alayları'na katılanların torunları çıkarsa, bu hiç de şaşırtıcı olmazdı. Osmanlı subaylarının yönetimindeki hafif Kürt süvari güçlerinden oluşan bu

19 BOA YA Res. 101/39, 25 Zilhicce 1316/6 Mayıs 1899, Eğitim Reformuna İlişkin Hususi Komisyon'un Raporu.

alaylar, 1890'lardaki Ermeni katliamlarında ve 1915'te yüzbinlerce Ermeni'nin hayatını kaybettiği büyük tehcirde önemli roller oynadılar. Aslında Hamidiye Alayları'nın arkasındaki orijinal fikirde sadece Kürtlere değil aynı zamanda Libya'daki Arap aşiretlerine ve Orta Asya'daki göçebe geleneklerini halen büyük ölçüde muhafaza eden Türkmen göçebelere de yer vardı.

Kürtler, geleneksel olarak Doğu Anadolu'da merkezin denetimine uzak kalan unsurlardı. Hatta bazı tarihçiler, son büyük Kürt Şeyhi, Şeyh Ubeydullah'ı 1880'lerin başındaki bağımsızlık hareketinin lideri olarak gördüler.[20] Kürt aşiretlerinden Hamidiye Alayları'nın kurulmasında yararlanılması iki amaca birden hizmet etmekteydi: Kürtleri güvenilir İslâmî nüfusun içine dahil etmek ve Ermeni bağımsızlık hareketlerine karşı kendilerinden yararlanmak. Osmanlı hükümetinin önündeki seçenek "havuçla sopa" yöntemlerini kullanmaktı: "Bölgedeki Kürtler ya tamamıyla bastırılması –zamanın ve yönetimin karakteri göz önüne alındığında pek de makul olmayan bir yol– ya da gevşek bir kontrolün altında pohpohlanıp tatmin edilmesi gereken potansiyel bir tehlikeydi."[21]

Hamidiye Alayları Rus Kazak modeli örnek alınarak tasarlanmıştı. Hatta Osmanlı subayları "Kazak usûlü talim" öğrenip daha sonra Hamidiye'de uygulamak amacıyla St. Petersburg'a gönderildiler.[22] Birkaç süvari yüzbaşısı 1896 yılında "Peterburg'daki kazak usûlü talimlerini itmam edip" ülkeye dönmüşlerdi. Artık öğrendiklerini Dördüncü ve Beşinci Ordular'daki Hamidiye kuvvetlerine aktarmaya

20 Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin: University of Texas Press, 1989, s. 5-7.

21 Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies* 9 (2) 1973, s. 146.

22 BOA Y. Mtv. 57/38, 15 Cemaziyelevvel 1309/17 Aralık 1891, Serasker Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye.

hazırlardı.[23] Bu kuvvetlerin "Ermeni çetelerine karşı" kullanılacağı açıkça belirtilmişti.[24] Dolayısıyla, Ermeni tarihçileri Hamidiye Alayları'nın Ermeni karşıtı önceliklerine dikkat çekerken haklılardı: "Geçmiş yıllarda Kürtler Osmanlı'nın bütünlüğüne karşı Ermenilerden çok daha büyük bir tehdit oluşturmalarına rağmen padişah bu din kardeşlerini, dışarıdaki düşmanlarıyla işbirliği halinde gördüğü Hıristiyan Ermenilere karşı destekledi."[25]

Seçilen aşiretlerin bölgelerinde ibtidai mektepler açılmasının öngörülmesinin de gösterdiği gibi Hamidiye Alayları, aynı zamanda bir sosyal mühendislik pratiği olarak karşımıza çıkıyor.[26] Ayrıca, önde gelen aşiret mensuplarının çocukları İstanbul'a getirilecek ve buradaki meşhur Mekteb-i Aşiret'te Türk dili ve görgüsüyle eğitileceklerdi. Bu mektep uzun vadede Kürtler üzerinde "medenileştirici etki" yaratmak amacıyla tasarlanmış ve hususiyetle, elit Kürt çocuklarını yararlı Osmanlılar olarak sosyalleştirmeye kendisini adamıştı. Kürtlerin yanı sıra nüfuzlu Arap şeyhlerinin ve Arnavut ileri gelenlerinin çocukları da mektebin hedef kitlesi arasında yerlerini almıştı.[27] Bu bağlamda, bu deneyin

---

23 BOA Y. Mtv. 138/9Z, 7 Şevval 1313/Z3 Mart 1896, Erkan-ı Harb, Ferik Osman Ferid Paşa. İlginç ki, konuyla ilgili yazılan görece yeni bir eser, kendisinden önce yazılan diğer tüm eserler gibi, Hamidiye Alayları'nın Kazak modeline göre tasarlanmasını aralarındaki açık benzerliklere atfetmektedir. Bkz. Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838-1899*, İstanbul, Eren Yayınevi, 1993, s. 173. Halbuki bulguların da işaret ettiği üzere devlet, Kazak örneğine, subayların eğitim amacıyla Rusya'ya gönderilmelerine varıncaya kadar harfiyen bağlı kalmıştı.

24 BOA Y. Mtv. 186/8Z, 30 Kanun-u Sani 1314/11 Şubat 1898, Serasker Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye.

25 Ronald Grigor Suny, *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 105.

26 BOA Y. Mtv. 87/133, 19 Cemaziyelevvel 1311/Z8 Kasım 1893.

27 Aşiret Mektebi'nin "uygarlaştırıcı misyonu" talebelere karşı tavrında ortaya çıkmaktadır. Mektepteki öğrencilerin hafta sonları 'evci' çıkıp çıkmamaları meselesini tartışan Maarif Nazırı Zühdü Paşa, bunların, "bedeviyet alemine nazaren nimet ve istirahat-ı medeniye ne olduğunu anlayamamış" olmalarından yakınıyordu. Bu nedenle kaçma ihtimali yüksek olan "aşiret evladının" her zaman sıkı bir

arkasındaki mantık Thomas Babington Macaulay'in İngiliz Hindistanı'nda amaçladığı "Hint kanını ve rengini taşıyan ama zevkleri, ahlâkı ve düşüncesi İngiliz olan bir zümre yaratmak" projesini anımsatmaktaydı.[28] Bu açıdan bakıldığında Hindistan'daki İngiliz yönetiminin Osmanlılardan çok daha başarılı olduğu söylenebilir.

Hamidiye projesinin sağladığı bir diğer ayrıcalık ise vergiden muafiyetti. Hizmet süreleri boyunca aşiret üyeleri ve aileleri, sürüleri ve diğer malları için vergi ödemeyeceklerdi.[29]

Hamidiye Alayları'nın kurulmasından çok kısa bir süre sonra üzerlerindeki devlet kontrolünün derecesinin sorun yaratacağı anlaşıldı. Daha 1887 yılında devletin silahlandırdığı aşiretler arasında isyan hareketlerinin görülmeye başladığı hususunda raporlar gelmeye başlamıştı.[30] Yine de projeye devam edildi. 1892 yılına gelinceye kadar aşiretler Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Osmanlı Orduları'nın bulunduğu bölgelerde konuşlandırıldılar – sırasıyla, Kuzeydoğu Anadolu, Kuzey Suriye ve Kuzey-Orta Irak.[31] Hatırdan çıkarılmaması gereken bir başka husus da bu alayların sadece Kürtlerden değil aynı zamanda Arap Bedeviler ve Türkmen göçebelerden oluşturulacağıdır.[32]

---

denetime tâbi tutulması gerekiyordu. Ancak cuma günleri İstanbul'un camileri ve diğer tarihi mekânları gezdirilerek, "mevki-i münasebe seyr ve temaşa etdirilerek" bunun medenileştirici etkilerinden faydalanmaları temin edilecekti. Maarif Nazırı Zühdü Paşa, BOA Y. Mtv. 70/14 4 Rebiyülahir 1310 27 Ekim 1892. Aşiret Mektebi ile ilgili ayrıca bkz.: Aşiret Eugene Royan, "*Aşiret Mektebi*' Abdülhamid II's School for Tribes, 1892-1907," *IJMES* 28 (1996) s. 83-107.

28 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra, Verso, 1991, s. 91. [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993.]

29 BOA Meclis-i Vükela Mazbataları 72/82, 6 Kanun-u Evvel 1308/19 Aralık 1892.

30 BOA Y. Mtv. 165/2, 3 Ağustos 1313/16 Ağustos 1887, Erzurum Valisi'nin telgrafı.

31 BOA Y. Mtv. 67/1, Hamidiye Alayları'nın kurulmasından sorumlu müfettiş Müşir Mehmed Zeki Paşa'nın telgrafı.

32 BOA Y. Mtv. 68/2, Anadolu Vilayetleri Umum Müfettişi Yaver-i Ekrem Şakir Paşa'nın telgrafı.

Hamidiye Alayları'nın Kurulmasına İlişkin Komisyon bu süre içerisindeki raporlarında düzenli olarak, "hayatlarında ne bir şehir ne de bir kasaba gören ve hal-i vahşet ve bedeviyette yaşayan cesur savaşçıların" padişahın elçilerinin onuruna mükellef ziyafetler verdiklerinden ve kendilerinin "bu müstesna şerefe dahil edilmelerini" kutladıklarından söz edilmektedir.[33] 1892 yılının ortalarına gelindiğinde alayların sayısının yüze çıkartılması ve bunlara çölde yaşayan Bedevilerin de dahil edilmesi kararlaştırılmıştı.[34] Bugün, bu aşiretlerin sosyalleştirilmesi olarak da değerlendirebileceğimiz bir husus da, aşiretlerin dönüşümlü olarak İstanbul'a gönderilip burada bir yıl süresince Padişah'ın Hassa Askerleri olarak hizmet vermeleriydi. Bu sayede aşiretlerin "hal ve hareketlerinin iyileştirileceği" umulmaktaydı.[35] İstanbul'daki aşiret mensuplarına özel üniformalar tahsis edilecek ve her alaya, devlete olan bağlılıklarını simgeleyen, ince nakışlarla bezenmiş bir bayrak verilecekti. 1892'nin sonuna gelindiğinde 52 alayın kurulduğu ve 21 tanesinin de oluşturulma aşamasında olduğu bildirilmişti.[36]

İstanbul, bu birlikleri kontrol altında tutabileceğine olan inancının yüzyılın sonuna gelindiğinde gerçekleşmediğini görmüştü. Çoğunluğunu Sünnîler'in oluşturduğu Hamidiye Alayları sadece savunmasız Ermeni köylülerine saldırmakla kalmamış aynı zamanda diğer Kürtlerle, özellikle de Alevi olanlarla, amansızca savaşmıştı.[37]

Alayların kanunsuzluklarını sıralayan raporlar ardı arkası kesilmeksizin merkeze intikal etmeye başlamıştı. 16 Ocak

33 BOA Y. Mtv. 68/8, Urfa'da Hamidiye Alayları'nın Kurulmasına İlişkin Komisyon'un başkanı Hakkı Paşa'nın telgrafı.

34 BOA Y. Mtv. 67/1, 25 Ağustos 1892, Şakir Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

35 BOA Y. Mtv. 73/46, 13 Kanun-u Evvel/26 Aralık 1892.

36 BOA Y. Mtv. 73/69, 17 Kanun-u Evvel/30 Aralık 1892, Yaver-i Ekrem Şakir Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

37 Suny, *a.g.e.*, s. 105-106; Olson, *a.g.e.*, s. 14.

1898 tarihli bir raporun, Diyarbakır bölgesinde üç Hamidiye subayının usûlsüz olarak "vergi topladıklarını, kötü yola saptıklarını ve yerel halkı ezdiklerini" bildirmesi üzerine bu kişilerin tutuklanıp Divan-ı Harb'e sevkedilmeleri emredildi.[38] Neredeyse tüm Doğu Vilayetleri'nden, alayların uygunsuz hareketlerine dair raporlar geliyordu. 2 Mart 1889 tarihli bir raporda Erzurum'daki üç Hamidiye subayının adı, köylerin yağmalanıp köylülerin öldürülmesiyle birlikte anılıyordu.[39] 30 Mart tarihinde Erciyes'ten bildirildiğine göre Abdül Ağa adında bir Hamidiye yüzbaşısı aktif olarak yağmaya karışmıştı.[40] Rapor edilen örneklerin neredeyse tamamının Müslüman halka yönelik tecavüzler olması Hıristiyan ahaliye yönelik tacizlerin rapor edilmediği, belki de bunların tecavüz olarak bile görülmediği şüphesini uyandırıyor. İngiliz Büyükelçiliği'nin (İngilizler kendilerini Osmanlı Hıristiyanlarının koruyucuları olarak tayin etmişlerdi) müdahil olduğu bir olay muhtemelen Ermeniler ile ilgiliydi. Artuş aşiretine mensup Hacı Bey adında bir Hamidiye yarbayı hakkında, "eşkıyalığa giriştiği, çok kan döktüğü ve bunun cezasız kaldığı" söyleniyordu. Musul vilayetine kendisini tutuklamak ve "ibret verici bir şekilde cezalandırmak" görevi verilmiş, mağdur olan insanların şikâyetlerini Cizre ve Mardin mahkemelerine sunabileceği bildirilmişti.[41]

19. yüzyıl kapanırken merkez, Hamidiye projesinin yarardan çok zarar getirmeye başlamasından ötürü oldukça endişeliydi. Serasker, birtakım Hamidiye aşiret komutanlarının

38 BOA Y. Mtv. 171/85, 22 Şaban 1315/16 Ocak 1898, Serasker Rıza Paşa'dan Saray'a.

39 BOA Y. Mtv. 187/46, 19 Şevval 1316/2 Mart 1899, Serasker Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye.

40 BOA Y. Mtv. 188/88, 18 Zilkade 1316/30 Mart 1899, Serasker Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye.

41 BOA Y. Mtv. 190/43, 7 Muharrem 1317/18 Mayıs 1899, Serasker Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye.

"gerekli komuta ve sorumluluk özelliklerini göstermekten" yoksun oldukları konusunda rapor vermeye devam ediyordu. Bazıları "ata binemeyecek kadar yaşlı olmalarına rağmen" komutan olarak kaydolmuşlar, bazılarıysa ahlâk ve sorumluluk anlayışı açısından yetersiz kalmışlardı. Daha da vahim olanı ise, Hamidiye güçlerine bağlı olan muvazzaf subay ve bölüklerin bu olumsuz davranışları örnek almaları olmuştu. "Sakıncalı hareketlerde bulunduğu tespit edilenlerin" kaydının tutulup Van ve Erzurum gibi idari merkezlerde Divan-ı Harbi önüne çıkartılmaları emredilmişti.[42]

Doğu Anadolu vilayetlerine ilişkin bir diğer devlet politikası da nüfusu "standartlaştırma" amacıyla bir nüfus sayımına gidilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Hamidiye Alayları'na yazılacak olan Kürt aşiretlerine üzerlerinde isim, din ve ikâmet bilgilerinin yazılı olduğu ve doğumlarla ölümlerin sistematik olarak kaydedileceği nüfus tezkereleri tahsis edilecekti. İlk nüfus tezkereleri 1885 sayımından sonra şehirlerde yaşayanlara verilmeye başlanmıştı.[43] Bu fikir, her ne kadar kulağa hoş gelse de "çoğu aşaîr hal-i vahşet ve bedeviyette" bulunmaları göz önüne alındığında hayata geçirilmesi son derece zordu.[44]

20. yüzyılın şafağında İstanbul, Hamidiye projesinin artık gerçekten kontrolden çıkıyor olduğunu idrak etmeye başlamıştı. Hamidiye ile ilgili gelen şikâyetler çoğu kez, "bir Hamidiye komutanının Erzurum'daki Rus tebaasına karşı aşırı hareketlerde bulunması" şikâyetinde de olduğu gibi, uluslararası çatışmalara meydan verebilecek nitelikteydi. Bu manzaranın karşısında "alaylardan hali hazırda fayda sağlamayanların

42 BOA Y. Mtv. 191/155, 23 Safer 1317/6 Temmuz 1899, Amedi Kalemi no. 421.

43 Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 19. [*İstanbul Haneleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.]

44 BOA YA Res. 110/69, Selh-i Şaban 1318/22 Aralık 1900, 2390 nolu Şura-yı Devlet layihası.

derhal terhis edilmesi" görüşünü savunan askerî yetkililerin sayısı gün geçtikçe artmaktaydı.[45] Bu arada Doğu Anadolu, Ermeni kriziyle kaynamaya devam ediyordu. 1903'ün sonuna gelindiğinde Bab-ı Âli esnek bir politika uygulamaya geçmiş, Hamidiye Alayları'nı yalnız ihtiyaç dahilinde kriz bölgelerine sevk etmiş, daha sonra ise terhis ettirmişti.[46]

Hamidiye projesi güçlü aşiret bağlarına dayanan eski sistemi canlandırması sebebiyle de ters tepmişti. Hamidiye projesinin en esaslı hedeflerinden biri, güçlü yerel liderlerin ortaya çıkmasının aşiretler kullanılarak engellenmesiydi. Halbuki şimdi, aşiretlerin silahlandırılıp devlet tarafından eğitilmesi sonucunda bu tehlike her zamankinden daha büyüktü.[47]

1909 yılında Abdülhamid'i tahtından eden Jön Türkler de Kürt siyasetini benzer şekilde sürdürdüler. Hamidiye Alayları'nın ismi Aşiret Alayları olarak değiştirildi ve Birinci Dünya Savaşı'na kadarki sürede büyüyerek gelişti. Mahmud Şevket Paşa'nın bu alayların ismini yarı-efsanevi Oğuz boyundan hareketle Oğuz Alayları olarak değiştirmeyi düşünmesi ise tarihe büyük bir ironi olarak geçti.[48]

Hamidiye projesi çoğu zaman götürüsü yüksek bir başarısızlık örneği olarak görüldü. Hamidiye Alayları'nın çoğunluğunu oluşturan Sünnîlerin devlet tarafından korunup kollanması, onlara Alevilerin yanı sıra Şiîleri ve Zaza Kürtlerini de ezip katletme imkânı vermişti. Bununla beraber bazı araştırmacıların iddiasına göre "Hamidiye Alayları 1891–1914 arasında Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında önemli bir safhayı temsil ederek yirmi yıl boyunca Kürt

45 BOA Y. Mtv. 253/111, 21 Teşrin-i Sani 1319/4 Aralık 1903, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.

46 BOA Y. Mtv. 252/363, 21 Şaban 1321/12 Kasım 1903.

47 Duguid, *a.g.m.*, s. 152.

48 Olson, *a.g.e.*, s. 10.

nüfuzunun dayanak noktasını oluşturmuştu."[49] Kaynakların da açıkça belirttiği gibi, Osmanlı merkezi bu alayları yalnızca askerî anlamda kullanmamış, aynı zamanda sadık Osmanlı vatandaşı prototipiyle güvenilir bir Müslüman nüfus olarak harekete geçirmeyi ümit etmiştir. Fakat paradoksal bir şekilde, nasıl ki Abdülhamid'in İslâmcı siyaseti Türk milliyetçiliğinin potası olduysa, aynı şekilde, Kürt milliyetçiliğinin oluşumuna da hizmet etti. Bir kısım Hamidiye Alayları daha sonra Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nda Türklerle beraber çarpıştıklarında içlerinden birçoğu Türk subaylarının duygularını paylaşacaktı. Bir Kürt milliyetçiliği tarihçisinin de belirttiği gibi "Hamidiye, Kürtlere etraflarındaki geniş dünyayı, tecrübe ederek idrak etme olanağını sağladı."[50]

Sonuç yerine

Neden azınlık mensupları bazen çoğunluk ideolojisinin ideologları olurlar? Bunun en iyi örneklerinden biri, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp'tir. Gökalp, Sultan Hamid dönemi Diyarbakır'ında yetişmişti. Despotizmden başka bir şey olarak görmediği Sultan Hamid'in politikalarının ateşli bir muhalifi olan Gökalp, bir Kürt milliyetçisi değildi. Aksine Jön Türklerin ve daha sonra da Kemalistlerin ateşli bir destekçisiydi.[51]

Jön Türk döneminin ilk yıllarında Gökalp ve Sati El-Husri arasında yaşanan bir gerginlik bu konuyla ilgili anlamlı bir örnek olarak sunulabilir. Dönemin önde gelen pedagog ve düşünürlerinden olan Sati El-Husri asli unsura o derece asimile olmuştu ki aslen Suriyeli olduğu unutulmuş veya-

49 Olson, *a.g.e.*, s. 12.

50 Olson, *a.g.e.*, s. 12.

51 Mehmet Emin Erişirgil, *Ziya Gökalp*, İstanbul, Alan Yayınevi, 1984, s. 55-58.

hut unutulmak istenmişti. Gökalp ve El-Husri arasındaki gerginlik eğitim meselesi üzerindeydi. Sati Bey, Gökalp'in amansızca savunduğu eğitimde milli müfredat fikrine muhalifti. Bir meslektaşı tarafından, Sati Bey'e karşı neden sert bir dil kullanıldığı sorulduğunda Gökalp'in cevabı "Sati Bey bir Arap, ben ise Türk'üm"[52] şeklinde olmuştu. İnançlı bir Osmanlıcı olan Arnavut Şemseddin Sami gibi Gökalp de, sadeleştirilmiş bir Türkçe'nin eğitim müfredatına dahil edilmesine taraftardı.

Osmanlı'nın ve Cumhuriyet'in "ekalliyet sorununa" karşı sergiledikleri yaklaşımlar arasındaki fark, Cumhuriyet'in Osmanlı'ya nazaran dış dünyayla pazarlık edebilme gücünün çok daha fazla olmasından ve nüfusu homojenleştirmeyi sağlayacak maddi olanaklarının genişliğinden ileri gelmekteydi. Kemalistlerin yaptığı, Osmanlı'nın uyguladığı siyaseti devam ettirmek ve yoğunlaştırmaktan başka bir şey değildi. Bugünün Türkiye'sine baktığımızda tüm bu yapılanlara değip değmediği ise tartışmaya açık.

Çeviren *Uğur Peçe*

Kaynakça

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities*. Londra: Verso.

Berkes, Niyazi, 1964, *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Deringil, Selim, 1991, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)." *International Journal of Middle East Studies* 23 (3): 345-59.

—— 1993, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal." *European History Quarterly* 23 (2). 165-91.

Duben, Alan ve Behar, Cem, 1991, *Istanbul Households*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duguid, Stephen, 1973, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia." *Middle Eastern Studies* 9 (2) 139-55.

52 Erişirgil, *a.g.e.*, s. 147-148.

Erişirgil, Mehmet Emin, 1984, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Alan Yayınevi.

Findley, Carter, 1989, *Ottoman Civil Officialdom*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fleischer, Cornell H., 1986, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hanioğlu, Şükrü, 1986, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hobsbawm, Eric, 1992, *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurgronje, Snouck, 1931, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*. Leiden: E.J. Brill.

Karaca, Ali, 1993, *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838-1899*. İstanbul: Eren Yayınevi.

Kodaman, Bayram, 1983, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Lewis, Bernard, 1961, *The Emergence of Modern Turkey*. Londra: Oxford University Press.

Olson, Robert, 1989, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*. Austin: University of Texas Press.

Ramsay, William M., 1890, *The Historical Geography of Asia Minor*. Royal Geographical Society, Supplementary Papers, Londra.

Sami, Şemseddin, 1306/1896, *Kamus-ul Alam, Tarih ve Coğrafya Lugatını ve Tabir-i ashale-i kaffe-i esma-i hassayi camidir: Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géographie par Ch. Samy Bey Fraschery*. İstanbul.

—— 1897, *Kamus-u Türki*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sonyel, Salahi Ramsden, 1975, *Turkish Diplomacy, 1918-1923: Mustafa Kemal and the Turkish National Movement*. Londra: Sage.

Suny, Ronald Grigor, 1993, *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*. Bloomington: Indiana University Press.

Taneri, Kemal Zülfü, 1963, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Sevil Yayınevi.

Türk Meşhurları Ansiklopedisi, 1993, İstanbul.

"From Ottoman to Turk: The Transformation of the Turkish National Identity", *Making and Marking Majorities*, Dru C. Gladney (ed.)
© Stanford University Press, Stanford 1998

II. Abdülhamid Döneminde Devletin Kamusal İmajının Dönüşümü: İdeolojik Meseleler ve Tepkiler (1876-1908)

Doksan Üç Harbi'nin (1877-78/H. 1293) hemen akabinde Balkanlar'daki Hıristiyan vilayetlerin elden çıkmasından sonra Osmanlı devletinin resmi politikası İslâmî bir ton ve vurgu kazanmaya başladı. Demokratik deneylerle kaybedecek vakti olmayan, Abdülhamid'in baskıcı iktidarı altında, devletin efsanevî sembollerle örülü karakterine yeni bir biçim verildi. Tanzimat tüm tebaanın eşitliği ilkesi üzerinden devletin karakterini tanımlamışken, Abdülhamid bunu daha İslâmî bir temel üzerinde yeniden şekillendirdi.[1] Fakat bunu söylerken dikkatimizden kaçmaması gereken bir nokta olduğunu da unutmamalıyız. Abdülhamid'in İslâmcılığı birçok açıdan yeni bir tasarımdı. Her ne kadar devlet ideolojisinin tarzı ve motifleri İslâmî karakter taşısa da, Abdülhamid'in siyasetinin önemli bir bölümü savunmaya yönelik seküler düşüncelerden oluşuyordu. İktidarı döneminde, özellikle merkezîleşme ve eğitimin yaygınlaşması konularında olmak üzere, Tanzimat politikalarının birçoğunun de-

1 Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle Eastern Studies*, c. 9, 1973, s. 139-55.

vam ettirilmiş olmasının da gösterdiği gibi, Abdülhamid'in yüzü geriye dönük değildi.

Tüm bu düşüncelerin arkasındaki itici güç, devletin hem maddi hem de manevi açıdan kendisini tehdit altında hissetmesiydi. Devlet-i Aliyye, mütemadiyen daralan bir sahada manevra kabiliyetini gün geçtikçe kaybettiğini görüyordu. Devlet tehditlerin hızla tırmandığı bir sırada kendi imajını hem içeride kendi tebaasına karşı hem de dışarıda yabancı devletlere karşı düzeltmek için uğraşmaktaydı. Bu tehditlerin belki de en dişlisi misyonerlik faaliyetleriydi. Osmanlılar, 19. yüzyıl emperyalizmi ile misyonerlik davası arasında organik bir bağ olduğunu çok erken anlamışlardı. Gittiği her yerde yüksek bir uygarlığın ve kültürün temsilcisi olma iddiasıyla ortaya çıkan misyonerler, "Beyaz Adam'ın Çilesi"nin* gerçekleştirilmesi yolunda ana vasıtaydılar. Misyonerler sadece Osmanlıların iktidarlarının temelini meşrulaştırma çabalarını sekteye uğratmakla kalmamış, aynı zamanda Batı basınında Osmanlı karşıtı yazıların çıkmasında da önemli roller oynamışlardı: "Birçok Batılı gazeteci ve misyoner, kendilerinden emin bir edayla, Korkunç Türk'ün ilkel bir Şeytana tapanlar ırkına mensup olduğu varsayımından yola çıkmıştı."[2]

Misyonerlik faaliyetleri II. Abdülhamid'in padişahlığı döneminde, özellikle de 1880'ler ve 1890'larda İngiliz, Fransız, Rus ve Amerikalı misyonerlerin imparatorluk topraklarını kendi faaliyet sahalarına göre parsellemeleriyle devinim kazanmıştı. Bu durum misyonerler ve Osmanlı idaresi arasında gelişen ilişkinin, Jeremy Salt'ın ifadesiyle "karşılıklı

(*) White Man's Burden: "Beyaz Adam'ın Çilesi" özellikle İngiliz emperyalizminin kendine biçtiği bir kimlik kılıfıdır. Buna göre İngiliz (Britanya) İmparatorluğu'nun Tanrı tarafından ona verilen bir görevi vardı: "Pagan ve barbarları" uygarlaştırmak.

2 Jean Haythorne Braden, "The Eagle and the Crescent: American Interests in the Ottoman Empire, 1861-1870," (doktora tezi, Ohio State University, 1973), s. 13.

şüphe ve nefret" şeklinde tezahür etmesiyle sonuçlanmıştı.[3] Gerçekten de 1880'lere gelindiğinde padişahın gözünde topraklarında yaşayan tüm ecnebiler arasında "sosyal nizamın en büyük düşmanı" misyonerlerdi.[4] Diplomatların, tüccar ve askerlerin oluşturduğu tehlike şimdiki zamanla ilişkiliyken, misyonerler kurdukları okullarla gelecek nesilleri de tehdid eden bir unsur haline gelmişlerdi. Bu çalışmada geniş bir şekilde ele alınamayacak kadar girift bir konu olan misyonerlik meselesi, Osmanlı'nın adeta bir saplantı derecesinde önemsemeye başladığı kendi kamusal imajının *(public image)* anlaşılmasını sağlayacak önemli hususlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı arşivindeki sayısız belgeden de kolayca anlaşılabileceği üzere Osmanlı'yı ürküten tehditkâr gelişmeler sadece Hıristiyan azınlıklardan değil aynı zamanda Müslüman nüfustan ve Nusayriler ile Yezidî Kürtler gibi marjinal gruplardan da kaynaklanmaktaydı. Diğer taraftan, kendilerinden henüz faydalanılmayan bu marjinal gruplar, devlet tarafından müracaat edilecek ve kullanılacak son insan gücü rezervleri olarak görülüyorlardı.

Osmanlı'nın tüm bu tehlikelere karşı oluşturduğu ideolojik savunma hattı, *mezheb-i resmiye* olarak kabul gören Sünnî-Hanefî mezhebinin tahkimatı ve yayılmasıydı. Bu uğurda güdülen politika, Smith'in "bilinçli bir tabana yayılmış eğitim ve propaganda (aracılığıyla) ... geniş çapta aristokratik ve aynı zamanda da eski bir siyasî birim olan bir *ethni*nin tam teşekküllü bir siyasî ulusa dönüştürülmesi" diye tabir ettiği duruma uygun bir örnek teşkil eder.[5] Her ne kadar

3 Jeremy Salt, "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and the Foreign Missionaries in the Nineteenth Century," *International Journal of Turkish Studies*, 3:3 (1985-86), s. 56.

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

5 Smith, *The Ethnic Origins of Nationalism*, s. 142. Smith bu programın hem Habsburg Avusturyası hem de Romanof Rusyası'nda uygulanışından ve istene-

Hanefî itikadı her zaman için Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi olarak desteklendiyse de daha yoğun bir kozmopolitliğin söz konusu olduğu erken dönemlerde dinin ortodoks yorumunun katı bir şekilde uygulanması vurgulanmamıştı.[6] Osmanlıların icat edilmiş geleneklere müracaat ettiği alanlardan birini temsil eden dinin ortodoks yorumuna dair bu taze vurgu, "eski kullanımların yeni durumlarda geçerliliğine yönelik yaşanan adaptasyon ve eski modellerden yeni amaçlara hizmet etmeleri amacıyla yararlanılması" hususunda karşımıza çıkan güzel bir örnekti.[7] Bu amaca ulaşma uğruna Devlet-i Aliyye, ancak karşı propaganda olarak adlandırabileceğimiz daha önceden denenmeyen bir siyasete başvurur. Hanefî mezhebine geçmeyi aktif olarak teşvik eden söz konusu siyasetle birlikte Osmanlılar, ilk defa olarak misyonerliğe misyonerlikle karşılık veriyorlardı.

Birçok misyonerlik faaliyeti Doğu Anadolu ve Arap vilayetlerine odaklanmıştı. Hususi olarak Suriye'de ve eskiden beri heterodoksinin yaygınlığıyla nam salmış Basra, Musul ve Bağdat gibi Irak vilayetlerinde, 1890'larda artan misyonerlik faaliyetlerine şahit olunuyordu. 19. yüzyılın son çeyreğinde İran'da artan İngiliz nüfuzuna, Osmanlı topraklarıyla İran arasındaki sınır bölgesinde artış gösteren Protestan (Amerikan ve İngiliz) faaliyetleri eşlik etmekteydi. Konuyla ilgili çıkan çok sayıda iradeden biri 26 Ocak 1892 tarihlidir. Osmanlı-İran sınırındaki Kevar çevresinde "İngiliz papazlar"ın görüldüğüne işaret eden bu irade, söz konusu papazlar tarafından yöredeki Nasturilere risaleler dağıtıldığından bahsediyordu. Konuyla ilgili olarak bir kişi

---

nin tersi sonuçlara yol açmasından söz ediyor. Osmanlı örneği ile bu iki örnek arasında çarpıcı paralellikler söz konusudur.

6 Hanefîlik hakkında bkz. *The Encyclopedia of Islam* (Leiden & Londra, 1965), s. 162-4, "The Hanafiyya."

7 Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," *The Invention of Tradition*, Hobsbawm ve Ranger (ed.), s. 5.

tevkif edilerek soruşturma başlatılmış ve padişah bahsi geçen papazların "suret-i hakimanede oralardan def'leri"ni buyurmuştu.[8]

Bu iradeler, padişahın İncil Cemiyetleri ve Batılı hükümetler arasındaki ilişkiye dair ne denli doğru bilgilere sahip olduğunu göstermeleri açısından ilginçtir. Bu, padişahın hususi kâtibine dikte ettirdiği satırlarda da ortaya çıkıyordu:

> İngiltere, Rusya ve Fransa'da, varlıklı ve mutaassıp Hıristiyanlar'ın tüm servetlerini kendilerine vasiyet etmeleriyle son derece zengin olan İncil Cemiyetleri bulunmaktadır... İngiliz, Rus ve Fransız hükümetleri, faaliyetlerine doğrudan iştirak etmeseler de gizliden gizliye bunlara destek ve Afrika'nın en ücra köşelerine kadar gönderdikleri misyonerlerine yardımcı olmaktadır. Bu suretle, kendi inançlarını yerel nüfus nezdinde yaymaktadırlar. Yandaşlarının artan sayısıyla beraber dinî nüfuzları siyasî nüfuza dönüşmektedir... Yakınlarda, varlıkları Musul'da tespit edilmiş ve risaleleri İstanbul'da dahi ortaya çıkmıştır. Bunlara karşı kat'i tedbirler almak caiz olsa da açıktan muhalefet edilmesi durumunda Bab-ı Âli bu üç devletin sefirlerinin müdahalesine maruz kalacaktır. Binaenaleyh, bunlarla mücadele etmenin tek yolu İslâm nüfusunu artırmak ve Din-i Mübin'e olan inancı yaymaktan geçiyor.[9]

En üst düzeyde dillendirilen bu kaygılar göz önünde bulundurulduğunda, yerel Osmanlı yöneticilerinin raporlarında misyonerlik faaliyetlerine ilişkin sayısız örnekle karşılaşmamız hiç de şaşırtıcı olmaz. Meseleyle başa çıkmanın yollarından biri, özellikle Şiîler, Nusayriler ve Yezidî Kürtler gibi marjinal unsurlar arasında tatbik edilen ve amacı onla-

8 BOA İrade Dahiliye 99013, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 26 Cemaziyelahir 1309/26 Ocak 1892.

9 BOA İrade Dahiliye 100258, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 6975, 29 Şevval 1309/26 Mayıs 1892.

rı Sünnî Hanefî itikada döndürmek için sistematik olarak uygulanan programdı.

Örneklerin birinde, Suriye'deki Lazkiye Mutasarrıfı Muhammed Hassa, 26 Haziran 1890'da İstanbul'a, Sahyun sancağındaki Nusayrilerin toplu olarak Hanefî mezhebine geçme yönünde bir arzuları olduğunu yazıyordu. Bu olay aynı bölgede yer alan Markab ve Cebele'deki Nusayrilerin Hanefîliğe geçişlerinin ardından vuku buluyordu. Mutasarrıfın belirttiğine göre Sahyun'un önde gelen Nusayrileri, devletin kendileri için mektep ve mescit inşa etmesi ve kendilerine Hanefî itikadını öğretecek muallimler göndermesi dileklerini içeren bir dilekçe yazmışlardı. On beş mektep ve on mescide ihtiyaç duyulan Sahyun'daki durum, misyonerlerin Nusayri nüfus nezdindeki aktif faaliyetlerinden ötürü aciliyet arz ediyordu:

> Devlet-i Aliyye bu insanların taleplerini gerçekleştirmeye yarayacak kaynakların temini konusunda ihtiyaç duyulan fedakârlıkları yapmayıp bunları meyus hal-i cehaletlerine terk edecek olursa bu fena sonuçlardan başka bir şey getirmeyecek. Bu sadece, Nusayri liderlerine düzenli maaş ödeme raddesine kadar gelmiş bulunan ecnebilerin ekmeğine yağ sürecektir. (Eğer talepleri karşılanmazsa) ecnebiler bunlara, "Bakın, hükümetiniz sizinle ilgilenmekten aciz" diyebilecek ve bu da ecnebilerin halihazırdaki nüfuzlarının daha da güçlenmesine imkân tanıyacak.[10]

Beyrut valisi ise bu rapora 27 Haziran 1890'da yaptığı eklemede mektep ve mescitlerin Sahyun'da konuşlandırılacak nizami askerlerle takviye edilmesi gerektiğini yazıyordu. Valinin kendinden emin bir edayla ifade ettiğine göre "Bu yapıldığı takdirde Hıristiyan papazların desiseleri izale edilecek"ti. Nihayetinde, ortodoksiyi yaymak ve sürdürmek

10 BOA İrade Meclis-i Mahsus, 4687, Mutasarrıf Muhammed Hassa'dan Bab-ı Âli'ye telgraf, 14 Haziran 1307/26 Haziran 1890.

için gereken mektep, mescid ve kışladan ibaret klasik üçgen çizilmişti.[11] Suriye vilayeti yoğun misyonerlik faaliyetlerini rapor etmeye devam ediyordu. 21 Ocak 1892'de İstanbul'a yazan Vali Osman Nuri Paşa payitahtan aldığı talimatlar doğrultusunda yeni kurulmuş ruhsatsız kilise ve mekteplerin listesini çıkarmıştı. Tahminine göre, hanelerin mektep binasına çevrilmesiyle "el altından inşa edilmiş" tam 159 mektep bulunuyordu. Cizvitler ve Protestanların aktif çabaları, talebelerin ailelerine maddi yardım yapacak dereceye ulaşmıştı:

> Yaptığım tahkikata göre Cizvitler ve Protestanlar gayrimüslim çocukları kendi mekteplerine bedava alıp iaşe ve giyimlerini tedarik etmekle kalmıyor bunların ailelerine de maddi yardımda bulunuyorlar. Bu ise, hakkı batıldan ayırmaya muktedir olmayan avam üzerinde son derece fena bir tesir yapıyor. Bu ahvalin devam etmesi, gelecekte ciddi neticelerden başka bir şey getirmeyecektir.[12]

Bununla beraber, misyonerlerin faaliyetlerinin Müslüman ahali üzerinde de menfi etki yaratacağı ima ediliyordu. Osman Nuri Paşa Müslüman ahalinin "papazların desise ve fitneleri"nden korunması için, tam da mübarek Ramazan ayı yaklaşırken, hususi olarak tayin edilecek ulemanın söz konusu bölgelere gönderilmesini önerdi. Bu görevliler, "çocuklarını Hıristiyan mekteplerine göndermeleri halinde maruz kalacakları fenalıkları Müslüman ahaliye gizlice tebliğ edecekler"di. Gerekli irade 1 Mart 1892 tarihinde çıkmış ve bölgeden yedi ulemanın bahsi geçen sancaklara gönderilmesi kararlaştırılmıştı.[13] Bu muhaberenin ilginç yönü giz-

11 *A.g.e.* Beyrut Valisi Aziz Paşa'dan Bab-ı Âli'ye telgraf. 15 Haziran 1307/27 Haziran 1890.

12 BOA İrade Dahiliye, 99649, Suriye Valisi'nden Bab-ı Âli'ye, no. 32, 21 Cemaziyelahir 1309/21 Ocak 1892.

13 *A.g.e.*

liliğe yapılan vurgudaydı. Misyonerlere yönelik açıktan güdülecek bir muhalefetin Düvel-i Muazzama'nın konsoloslarının tepkisini celp edeceği aşikârdı.

Osmanlılar, maddi olanaklarının yetersizliğinin, eğitim hizmetlerinde misyoner okulları tarafından doldurulacak bir boşluk yarattığının açıkça bilincindeydiler. 26 Haziran 1892 tarihli bir irade Müslüman çocukların gayrimüslim mekteplerinden alınıp köy imamları tarafından eğitilmelerini buyuruyordu. Her ne kadar ibtidaiyelerin ihtiyaç duyduğu ilk okuma kitaplarının basılması için mütevazı miktarda bir kaynak yeterli olsa da, yine aynı belgede açık olarak, İstanbul'un Suriye'ye daha fazla para gönderemeyeceği belirtilmekteydi.[14]

Yukarıdaki örneklerin de gösterdiği üzere, imparatorluğun bütünlüğüne yönelik ortaya çıkan sinsi tehdide karşı eğitim bir savunma silahı olarak algılanıyordu. Osmanlı tebaasından askerlik amacıyla son raddeye kadar tüm kaynakları seferber etmek İstanbul'un başlıca amacı haline gelmişti. Kuzey Irak'taki Seyhan bölgesinde yaşamakta olan dağ kökenli ve savaşçı Yezidî Kürtler kullanılması olası kaynaklardan biriydi.[15] Sünnî ortodoksinin nazarında "fırak-ı dalle" veya sapkın bir inanç olan Yezidî Kürtlerine, "Hanefîleştirilerek" itibar edilebilirdi. John Guest'in de belirttiği gibi "Kürt ama Müslüman olmayan Yezidîler ...mutaassıp Padişah'ın gözünde bir anomali idi."[16] Dolayısıyla, 1885'ten itibaren askerlik muafiyetleri kaldırılarak askerlik hizmetini ifa etmeleri istenmeye başlandı. 25 Ekim 1891 tarihli, Sadrazam Cevad Paşa tarafından kaleme alınan ve Heyet-i Vü-

14 BOA İrade Dahiliye, 100687, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 8185, 1 Zilhicce 1309/26 Haziran 1892.

15 John Guest, *The Yezidis. A Study in Survival* (Londra & New York, 1987).

16 *A.g.e.*, s. 126. Yezidî itikadıyla ilgili bilgi için bkz. Isya Joseph, *Devil Worship. The Sacred Books and Traditions of the Yezidis* (Londra, 1919; yeni basım, the Health Research Institute of California, 1972).

kela'nın konuya ilişkin müzakeresini özetleyen bir layiha meselenin üzerinde etraflıca durmaktaydı.

"Bu insanların hal-i cehalet ve dalaletlerinin tashihi" ve Yezidîlerin yola getirilerek askerlik hizmetini ifa edebilecek kıvama gelmelerini sağlamak için Bab-ı Âli Musul'a bir istişari heyet, göndermişti. Aldığı tedbirlerin şiddetinde ifrada kaçan heyet, Yezidîleri daha da yabancılaştırarak "taassup ve vahşetlerini" kamçılamıştı. Cevad Paşa heyetin geri çağırılmasını ve yerine "fırkanın hususiyetleri"nden haberdar olan ve kaba kuvvet yerine ikna ve eğitimin gücüne inanan işinin ehli insanların görevlendirilmesini salık veriyordu.[17] On gün kadar önce çıkan ve sadrazamın tavsiyelerini destekleyen irade "Din-i Mübin'e geçmiş olan Yezidîler"e yönelik bir cami ve vakıf için halihazırda 13.000 kuruş harcandığını belirtiyordu.[18] Merkezî hükümetten gelen bu baskı Yezidîleri, 1880'lerin sonlarından beri aralarında faal olan Amerikan misyonerlerine yöneltmişti. Özellikle de Mardin'deki *American Board* misyonu, "isimsiz bir İngiliz Leydi'sinin (Yezidîler arasında) deneme kabilinden yapılacak bir çabaya yönelik gönderdiği mütevazi meblağ"dan sonra Yezidîler nezdinde keşif çalışmalarına başlamıştı.[19]

1892 yazına gelindiğinde Osmanlı hükümeti Yezidîlere yönelik ihtida faaliyetlerini en üst raddeye çıkarır. Kendisine Fırka-i Islahiye Kumandanı unvanı verilen ve sebatkârlığıyla bilinen Ömer Vehbi Paşa meseleyi halletmek için Musul'a gönderilir.[20] Uyguladığı sistematik baskı ve acıma-

17 BOA İrade Dahiliye, 97741, Bab-ı Âli'den Yıldız Sarayı'na, 21 Rebiyülevvel 1309/25 Ekim 1891.

18 BOA İrade Dahiliye, 97741, Bab-ı Âli'den Yıldız Sarayı'na, 21 Rebiyülevvel 1309/25 Ekim 1891.

19 Guest, *The Yezidis*, s. 128.

20 BOA İrade Dahiliye, 53, 7 Ağustos 1308/20 Ağustos 1892. Bu belge Hicri 1310 yılına ait İrade Dahiliye katoloğunda bulunmaktadır.

sız metotlarla bir kısım Yezidîlerin Hanefî İslâm'a geçmesini sağlar.[21]

20 Ağustos 1892'de İstanbul'a çektiği telgrafta Ömer Vehbi Paşa muzafferiyetinin renkli bir anlatısını sunar:

> Kendilerini doğru yola sevk etmek uğruna asırlardan beri tekerrür eden sonuçsuz çabaların ardından, seksen Yezidî köyü ve otuz Şii köyü Din-i Mübin ile şereflendiler. Müslüman olmak üzere kendilerini Musul'a davet ettiğim önderleri bu davetimi tamamen hür iradeleriyle kabul ettiler. Bu sabah, askeri bandonun çaldığı Hamidiye marşına sıra sıra Ulema'nın Allah'tan başka ilah olmadığını ilan eden duaları eşlik ederken muazzam bir eşraf ve askerî mürettebat kalabalığı devlet dairelerinin etrafında toplandı. Şeref kıtası askerî selama durduğu sırada Müftü, teker teker hepsine İslâm'ı kendi hür iradeleriyle benimseyip benimsemediklerini sordu. Her bir tasdiki müteakip toplanan kalabalık, "Padişahım çok yaşa!" diye haykırdı.[22]

Burada bahsedilen hür irade hususuna tabii ki şüpheyle yaklaşmak lazım gelse de işin özü kumandanın, üstlerinin duymaktan hoşlanacağını düşündüğü sözleri sarf etmesiydi. Özenle hazırlanmış tören, şeref kıtası, askeri bandonun çaldığı Hamidiye marşı ve "Padişahım çok yaşa!" nidalarının her biri karşımıza icat edilmiş geleneğin bir parçası olarak çıkıyordu.

Toplu ihtida meselesine yapılan bir diğer gönderme kuzey Irak'taki Alkuş köyü menşeliydi. Musul vilayetinin 5 Şubat 1903 tarihinde rapor ettiğine göre Muhammed Nur adında bir şeyh bir kısım Hıristiyanları Musul'a sürmüş ve orada zorla dinlerini değiştirtmişti. Olayın duyulmasıyla galeyana gelen yerli halk, vali ve ulema tarafından "muamele-i niza-

21 Guest, *The Yezidis*, s. 129-30.

22 BOA İrade Dahiliye, 53, Ömer Vehbi Paşa'dan Bab-ı Âli'ye telgraf, 8 Ağustos 1308/20 Ağustos 1892.

miye"nin uygulanmamasını protesto etmişti. Münasip olan, törene bizzat iştirak edecek bir papazın Hıristiyanları kendi listesinden silmesiydi ve bu usûl takip edilmediği için ihtida geçerli olamazdı. Ciddi bir isyana sebebiyet veren vakanın boyutları, valiyi kendi hayatından duyduğu endişeyi rapor edecek raddeye getirecek kadar ciddiydi.[23]

Din değiştirme ile ilgili diğer bir çarpıcı olay da İran sınırındaki Savuçbulak'ta gerçekleşti. Osmanlı kayıtlarında 2 Ekim 1891 tarihli bu vaka, "Miss Kranfel" adında bir İngiliz kızının bir Kürt tarafından "kaçırılma"sı ve ihtida etmesiyle ilgiliydi. Kızın İslâm'ı kendi hür iradesiyle seçtiğini söylemesi ve bundan ötürü de hiçbir pişmanlık duymadığını ifade etmesinin durumu kolaylaştırdığı söylenemezdi. Çiftin, Toma Efendi namında bir Ermeni olan Savuçbulak'taki Osmanlı konsolosuna iltica etmiş olmasının yanı sıra kızın ailesi, İngiliz hükümeti, İran hükümeti ve yerel halkın da duruma müdahil olmaları meseleyi iyice içinden çıkılmaz bir hale sokmuştu. Her ne kadar belgesel kanıtlar eksik ve dağınık olsa da söz konusu vaka Bab-ı Âli için dinî bir zaferden ziyade bir baş ağrısı olarak yaşanmıştı.[24]

Yukarıda bahsi geçen bütün örneklerde, ihtidanın "muamele-i nizamiye" yoluyla gerçekleşmesi vurgulanırken keyfî ve başıbozuk ihtida pratikleri eleştiriliyordu. Hanefî mezhebine sürekli "mezheb-i resmiye" olarak atfedilen bu yeni vurgu, Tanzimat Fermanı'nın va'ad ettiği tüm tebaaya eşit haklar getirilmesiyle çelişki içindeydi... 4 Kasım 1891 tarihli bir belge, Antakya'da on kişinin imza attığı bir dilek-

23 BOA Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO), 149343, 10 Zilkade 1320/8 Şubat 1903; BEO, 149900, 17 Zilkade 1320/15 Şubat 1903.

24 BOA İrade Dahiliye, 97552, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 458, 8 Rebiyülevvel 1309/12 Ekim 1891; İrade Hariciye, 20918, 18 Rebiyülevvel 1309/22 Ekim 1891.

çeye değiniyor, bu on kişi ihtida etmek istedikleri halde Antakya'daki idarecilerin kendilerini bu "şereften mahrum bırakmaları"ndan şiddetle şikâyetçi oluyordu. "Edyanın serbest olduğu"nu vurgulayan konuya ilişkin irade, dilekçeyi verenlerin hangi itikada mensup olduklarının tespit edilmesini ve uygulanacak muamelelerin usûl ve nizama uygun olmasına dikkat edilmesini buyuruyordu.[25] Batılı devletler, din değiştirmeye engel olunması yönündeki çabaları eleştiredursun, Osmanlı idarecileri tüm dinlerin müsavi olduğunu ve herkesin istediği itikada inanmakta serbest olduğunu söylüyor ancak kendi dinlerini korumaya da hakları olduğunu eklemeden geçemiyorlardı.[26]

Bu dönemin göze çarpan bir diğer özelliği yönetici elitin, yeni ortodoksinin tesisi için yeni metotlara ihtiyaç duyulduğu hususunda artan bilinciydi. Bu yeni zihniyetin çarpıcı örneklerinden birisi, Sultan Abdülaziz'in 1876 yılında tahttan indirilmesinde önemli rolü olanlardan Süleyman Hüsnü Paşa tarafından kaleme alınan, 8 Nisan 1892 tarihli layihadır. Bağdat valiliğine sürgün edilen Süleyman Hüsnü Paşa, padişaha yönelik yazdığı son derece uzun ve detaylı layihasında gerek marjinal İslâm gerekse de Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine karşı tedbirler öneriyor, "devletin resmi dini"ne bağlı olanların Bağdat, Musul ve Basra vilayetlerinde bir azınlıktan ibaret olduğuna dikkati çekiyordu. Şiîliğin en büyük tehlike olarak sunulduğu layiha, aynı zamanda Nasturi, Keldani, Katolik ve Protestan Ermeni ve Yahudileri de diğer rakip sapkın fırkalar (*fırak-ı dalle*) arasına dahil ediyordu. Süleyman Paşa'ya göre meseleyle başa çıkmanın en sağlam yolu, bir *Kitab-ül Akaid*'in yani "Din-

25 BOA İrade Dahiliye, 97963, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 1492, 2 Rebiyülahir 1309/4 Kasım 1891.

26 An Eastern Statesman, *Contemporary Review*, "Contemporary Life and Thought in Turkey," c. 37, 1880, s. 334-43.

ler Kitabı"nın devletin önayak olmasıyla yazılmasıydı. Meşhur İslâm âlimlerinin yazılarını bir araya getirecek olan geniş malumatlı bu kitabın on beş bölümünün her biri zararlı itikatların delillerle çürütülmesine vakfedilecekti. Süleyman Hüsnü Paşa, yüksek saygınlığı olan âlimlere, "Hıristiyanlık ve Yahudiliğin Batıllığını ikna edici biçimde gösteren ve *İzhar-ül Hak* olarak anılan Hintli âlim Rahmetullah Efendi'nin eseri gibi" eserlere göndermelerde bulunuyordu. Paşanın layihasındaki belki de en çarpıcı nokta, iki-üç yıllık bir eğitimden geçtikten sonra kendilerine *Daî-ül-Hak-Misyoner* unvanı verilecek olan ulemanın yetiştirilmesinde bu kitaptan faydalanılacak olmasıydı. Bu suretle bir Misyonerlik Cemiyeti (*Daîler Cemiyeti*) oluşturulacak ve misyonerliğe yine misyonerlikle cevap verilecekti. Dolayısıyla, her ne kadar İslâmiyet'te Hıristiyanlık'taki "saving of souls" yani "ruhların selameti" anlamında olduğu gibi faal olarak dinden döndürme faaliyetleri olmasa da, Süleyman Hüsnü Paşa'nın önerisi aslında yıkıcı olarak gördüğü faaliyetlerle mücadelede yeni bir geleneğin tesis edilmesi manasına geliyordu.[27] Özellikle yoğun olarak Şiîlerin mukim olduğu Irak vilayetlerinde etkin bir biçimde uygulanan dinden döndürme faaliyetlerinin olağan hale gelmesinin göstergelerinden birisi de Osmanlı arşivlerinin raporlar, sapkınlığa karşı mücadele veren hususi olarak atanmış ulemaya yönelik maaş ödeme talimatları ve Osmanlı karşı

27 BOA Yıldız Esas Evrakı (YEE), 14/1188/126/9, Bağdat, 10 Ramazan 1309/8 Nisan 1892. Osmanlı ordusunda parlak bir kariyer yapmış olan Süleyman Hüsnü Paşa, yarı yönetici yarı entelektüel Osmanlı modelinin tipik örneklerinden biriydi. Süleyman Hüsnü Paşa, Sultan Abdülaziz'e takdim ettiği ve kendi görüşünce devleti çöküşten kurtaracak gerekli reformları sıralayan *Hissi İnkılab* adlı eseriyle de biliniyordu. Abdülhamid'in şüphesini celbeden Paşa, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda uğranılan mağlubiyeti aleyhine kullanan padişah tarafından Bağdat'a sürülür ve orada yukarıdaki raporu yazdıktan kısa bir süre sonra hayata gözlerini yumar. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1943, s. 360.

propagandasının bu yönüyle ilgili diğer resmi muhabere ile dolup taşmasıydı.[28]

Osmanlı devleti, bir yandan kendi topraklarında zararlı olarak nitelediği faaliyetlere karşı propaganda girişiminde bulunurken, öte yandan da "Düvel-i Muazzama" kulübünün meşru bir mensubu olduğu yönündeki iddialarını da sürdürmekteydi. Bu konuyla alâkalı olarak, Vatikan'la diplomatik ilişkiler kurmaya yönelik teşebbüs örnek olarak verilebilir. 30 Mart 1898 tarihinde Devlet-i Aliyye, ilk defa olarak, papalık makamıyla diplomatik ilişkiler kurma kararını alır.[29] Üç hafta kadar sonra çıkan irade-i şahaneyle, "diğer devletlerin Vatikan'a elçi göndermeleri ve Papa Hazretleri'nin Zat-ı Şahane'den bu yöndeki talebi"ne istinaden Atina eski sefirlerinden Asım Bey, Vatikan'a ilk sefir olarak tayin edilir.[30] Buna ek olarak, irade-i şahane böylesi bir makamın oluşturulmasını "Osmanlı tebaası olan Katoliklerin ahvaline ilişkin olaylarla doğrudan ilgilenilebilmesi" için de elzem görüyordu.[31] Tabii Vatikan'la tesis edilecek doğrudan münasebet sayesinde Katolik misyonerlerin faaliyetleri üzerinde bir nebze de olsa kontrol kurulabileceği ümit ediliyordu. Padişahın bu girişimiyle tüm dünya Müslümanlarının ruhani önderi olma iddiası, Katolik Hıristiyan dünyasının ruhani önderini tanıyarak daha da meşru bir hale gelecekti.

---

28 Selim Deringil, "Ottoman Counter-Propaganda against Shi'ism in Hamidian Iraq 1880-1900," *Die Welt des Islams*, c. 30 (1990), s. 45-62.

29 BOA İrade Hususi, 16, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no: 13509, 8 Zilkade 1315/30 Mart 1898. Padişahın hususi kâtibi Tahsin Paşa'nın imzasını taşıması Abdülhamid'in konuyla özel olarak ilgilendiğini gösteriyor.

30 BOA İrade Hususi 111, 1 Zilhicce 1315/22 Nisan 1898, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no: 14212.

31 BOA İrade Hususi, 96, 7 Şevval 1315/28 Şubat 1898, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no: 12249; ayrıca, İrade Hususi, 16, 7 Şevval 1315.

Osmanlı Müslümanları, "Batı Emperyalizminin maşası" sömürge Müslümanlarına karşı veya Osmanlı'nın mukaddesatı tekelleştirme çabası

Padişahın İslâm Halifesi olarak ön plana çıkardığı uluslararası kimlik, aslında geç dönem Osmanlı'sında "icat edilen geleneğin" en çarpıcı örneklerinden biridir. Osmanlı'nın en ihtişamlı günlerini yaşadığı zamanlarda tüm müminlerin manevi liderliği misyonunu haiz Hilafet makamının önemi pek fazla vurgulanmazken bu makamın ehemmiyeti 18. yüzyılın sonlarında ivme kazanıp ikraha varan derecelerde devamlı olarak öne çıkarılmaya başlanıyordu. Fakat bu vurgu, Sultan II. Abdülhamid zamanında doruğa ulaşacaktır. Abdülhamid, Hilafet makamının etrafında pekiştirmeye çalıştığı İslâmî birlik ve beraberlik duygusuyla uyumlu olarak Arap tebaasının arasından seçtiklerini daha önce eşi benzeri görülmemiş derecelerde yüksek vazifelere tayin etmişti. En geleneksel kurumlardan biri olan Hilafet makamında bile 1880'lerden sonra yeni bir anlayış göze çarpmaya başlamıştı. Hilafet makamının karizmasını toplumun en alt katmanlarına kadar yaymak amacıyla Abdülhamid'in başvurduğu yöntemlerden biri, propagandacı olarak kullandığı nüfuzlu Sufi şeyhleri olmuştu. Kadiri tarikatının önde gelen mensuplarından Şeyh Ebulhüda, Osmanlı Halifesinin meşruiyetini savunan ve masrafları devletçe karşılanan yüzlerce risale ile birlikte son derece geniş bir nüfuz kazanmıştı. Benzer bir şekilde, Kuzey Afrika'nın önde gelen Şazeli şeyhlerinden olan Şeyh Zafir, Abdülhamid'in Sahra Afrikası boyunca Sünusi dervişleri nezdinde sadakat tesis etme çabasında önemli rol oynamıştı.[32]

32 Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies*, c. 15 (1979), s. 131-53; Michel L. Le Gall, "Pas-

Abdülhamid'in siyasetinin çok önemli bir kısmı Osmanlı Hilâfetinin dünya Müslümanları indinde prestijini pekiştirmekti. Bu bağlamda mukaddes mekânların vilâyeti olan Hicaz özel bir önem kesbediyordu. Balkan vilayetlerinin çoğunun elden çıkmasının ardından Abdülhamid devri, çoğunluk itibariyle Müslümanların mukim olduğu topraklardan müteşekkil bir imparatorluk ortaya çıkarmıştı. Dolayısıyla padişah, devlet ideolojisini *Emir-ül Müminin* ve *Hadim-ül Haremeyn-i Şerifeyn* unvanları üzerine oturtmuştu. Hanefî ortodoksisiyle beraber gittikçe darlaşan bir temelde yeniden tanımlanan bu rol, Osmanlı'nın kendi imajında ciddi bir değişiklik anlamına geliyordu.[33]

Osmanlı ideolojisindeki değişikliğin tezahür etme şekillerinden biri Hicaz'da Osmanlı tebaası olmayan Müslümanların mülk edinmeleri konusunda getirilen kısıtlamalardı. Şura-yı Devlet'in 7 Nisan 1882 tarihinde hazırladığı layiha, Osmanlı olmayan Müslümanların Hicaz'da mülk edinmelerine ilişkin yasağa değiniyordu. Oldukça sert bir ifadeyle kaleme alınan layiha sürekli olarak Hicaz'ın, yabancıların Osmanlı topraklarında mülk edinmelerini serbest bırakan 1867 tarihli Arazi Kanunnamesi'nden müstesna tutulduğunu belirtmekteydi: "Hicaz'ın resmen ve açıkça bu kanunnameden müstesna tutulduğu gayet sarih-

---

has, Bedouins and Notables" (doktora tezi, Princeton University, 1986), s. 226-7; Muhammed Zafir B. Hamza el-Madani (1829-1903) Abdülhamid'i, henüz padişah olması pek muhtemel gözükmeyen bir şehzade olduğu sırada, 1871 senesinde tanımıştı. Padişahlığı esnasında peyderpey Abdülhamid'in güvenini kazanmış ve 1888 senesinde Yıldız Sarayı'nın yakınlarında bir Madani zaviyesinin tesis edilmesini sağlamıştı. Le Gall, Zafir'in Sünusilerle olan ilişkisinin çok parlak olmadığını söylese de kendisi her zaman için saray ve Kuzey Afrika Müslümanları arasında bağlantı kuran adam olarak görülmüştü. Ayrıca bkz. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, s. 1087. Şeyh'in 1903'teki vefatının ardından padişahın, saray mimarı Raimondo d'Aronco'ya *art nouveau* stilinde inşa ettirdiği türbe halen son dönem Osmanlı mimarisinin en süslü örneklerinden biri olarak ayakta durmaktadır.

33 Duguid, "The Politics of Unity", s. 139.

tir. Bu kaide, ayrıca, düvel-i ecnebiyyenin İslâm tebaası için de geçerlidir... Bu unsurların milliyetlerini gizleyip gayrimeşru olarak mülk edinmeleri halinde, hileleri tespit edilir edilmez, mülkleri ellerinden alınacaktır."[34] Alışılagelmedik biçimde net ve doğrudan yazılan söz konusu layiha hiçbir şüpheye meydan bırakmadan şöyle devam ediyordu:

> "Bu makule teb'a-i ecnebiyye-yi Müslimenin o havali-i mübarekede emlak tasarruf etmelerine nazar-ı bî-kaydî ile bakıldığı takdirde mühr-ü 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 vahimiye tevellid ve tekevvününe kalkışmaları...[35]

Burada en çarpıcı olan, şüphesiz "ecnebi Müslümanlar" tabiridir.[36] Layihayı kaleme alan memurların da açıkça ifade ettikleri gibi, Hicaz'ın "Hilafetin Tacının Mücevheri" (*Cevher-i İklil-i Hilafet-i Seniyye*) olmasına binaen, ihtiyaç duyu-

---

34 BOA YA RES, 15/38, Şura-yı Devlet layihası, 18 Cemaziyelevvel 1299/7 Nisan 1882, no: 72. Kuru bir üslupla kaleme alınan hukuki belgelerin aksine bu kanunun üslubu ve yazılışındaki "endişeli" hal özellikle dikkat çekicidir. "Tebaa-yı Ecnebiyyenin Emlak İstimlakına Dair Nizamname"nin mukaddimesi şöyledir: "Memalik-i Devlet-i Aliyye'de tevsi-i suret-i mamuriyete medar olmak ve tebaa-ı ecnebiyyenin emlaka mutasarrıf olmaları maddesinden dolayı hasıl olan müşkilat ve suistimalat ve her türlü şübühat bertaraf olarak bu madde-i mütenabihanın dahi bir hiss-i zabıta ve nizam altına alınmasıyla emniyet-i maliye ve mülkiye kaziyye-i mültezimesi ikmal olunmak üzere... atiüz-zikr olunur." Hemen akabinde Birinci Madde şöyle devam ediyor: "Düvel-i ecnebiyye tebaası Memalik-i Şahane'nin arazi-i Hicaziye'den maada her tarafında... tasarruf-u emlak hukukundan istifade etmeye kabul olunmuşlardır...", Bkz. *Düstur*, I. Tertip (1289). Kanun, Gurre-i Cemaziyelevvel 1284/31 Ağustos 1867 tarihlidir.

35 BOA YA RES, 15/38.

36 Bu bağlamda ilginç bir paralellik Hollandalı kolonicilerin "yabancı şarklılar" (*foreign orientals*) kavramını Hollanda-Doğu Hindistan kolonilerinin tebaası mevzubahis olduğunda kullanmayıp, yerine "Hollandalı şarklılar" (*Dutch orientals*) tabirini tercih etmeleriydi. Bkz. Anderson, *Imagined Communities*, s. 112.

lan ihtiyat ne kadar vurgulansa azdı.[37] Hicaz için kullanılan tabirin İngiliz Hindistan İmparatorluğu'nun Hindistan için kullandığı "Tacın Mücevheri" (*The Jewel in the Crown*) tabirinin tamamen aynısı olması ise ayrıca dikkat çekicidir. Kraliçe Victoria'nın kendine yakıştırdığı bu unvan ise İngiliz işgali öncesi Hindistanı'ndan alınmıştı.[38] Osmanlı bağlamında kullanılan terminolojinin kökeni hakkında düşünmek ilginç olabilir. Tabir, muhtemelen, İslâm-öncesi, Orta Asya menşeli öncellere sahipti. Osmanlıların Hicaz'a ilişkin bu imgelemi ne zaman kullanmaya başladığını araştırmak, Hobsbawm'ın kendi örneğinde kullandığı "Mukaddes Toprak Tirol" ya da "Mukaddes Rus Toprağı" tabirleriyle olan yakın benzerlikten ötürü oldukça zihin açıcı olabilir.[39] Osmanlı'daki bu mukaddeslik bahsi sadece Hicaz'a özgü değildi, Osmanlı belgelerinde karşımıza sıkça *İsm-i Mukaddes-i Devlet-i Aliyye* ibaresi çıkmaktadır. Klasik İslâm hukukunda her inananın mukaddes İslâm topraklarında mülk edinme hakkının saklı olduğu hatıra getirilecek olursa sözü edilen dışlayıcı yaklaşımın çarpıcılığı daha da artar.

Aynı dışlayıcılık ve mukaddes olanı tekelleştirme çabası Kur'an-ı Kerim'in basılması hususunda da kendisini gösteriyordu. 16 Eylül 1897 tarihinde Maarif Nazırı Zühdü Paşa Şeyhülislâmlık makamına gönderdiği bir layihada İran ve Rusya'nın Müslüman tebaasının kutsal kitabın basımı ve satışı için resmi olarak başvurduklarını bildirmekteydi.[40] Nazır, 1276 (1859-60) tarihli kanunun İran kaynaklı Kur'an'ların ithalini ve satışını açık olarak yasakladığını

37 BOA YA RES, 15/38.

38 Bernard Cohn, "Representing Authority in Victorian India," Hobsbawm & Ranger, *Invented Traditions*, s. 174.

39 Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 49. [*Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1993.]

40 BOA YA RES, 93/38, Maarif Nazırı Zühdü Paşa'nın şeyhülislâmlık makamına yazdığı layiha, 22 Receb 1315/16 Aralık 1897.

tekrar ediyordu: "İranlıların gizliden gizliye Kur'an-ı Kerim nüshalarını Osmanlı topraklarına, hususiyetiyle de *Dar-ül Hilafet-i Aliyye* olan İstanbul'a soktukları iyice bilinmektedir. Burada bunları gizlice basmakta ve dağıtmaktadırlar. Size bunun kat'i bir suretle yasaklanmış olduğunu hatırlatmaya bilmem gerek var mı?" Her ne kadar, Sünnî Osmanlı devletinin İran menşeli Kur'an nüshalarına karşı müsaade göstermemesi anlaşılabilse de aynı yaklaşım Sünnî Kazan'dan, hatta ve hatta El Ezher'e ev sahipliği yapan Mısır'dan gelen nüshalara karşı da sergileniyordu: "Mısır kaynaklı Kur'an'ların ithali, yine aynı şekilde, eski zamanlardan gelen (*min-el kadim*) devlet kavaid ve usûlüne istinaden men edilmiştir..."[41] Tabii ki de, Zühdü Paşa'nın kaleminden çıkan "min-el kadimden gelen usûl" ibaresiyle 1859'dan öncesi düşünülüyor değildi. Osmanlı uygulamasının hususi tarihsel karakteri, layihanın ilerleyen satırlarında çok açık biçimde kendisini gösteriyordu:

> Tedkik-i Müshaf Komisyonu'nun mütalaası vechile ehl-i sünnetden bulunan matbaacıların bundan memnuiyeti münasib değil gibi görünür ise de (...) yarın yine ehl-i Sünnetden olarak zuhur edecek bir Kazanlı veyahud Hintli ve Cezayirliye [veya diğer] tebaa-i ecnebiyyeden müshaf basmak isteyen bir Müslümana karşı açılmış olan bu kapunun kapanması mümkün olamıyacağından ötedenberü kelâm-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...[42]

Nazır, "gayri Osmanlı Müslümanlar"a atıfta bulunurken bu dönem boyunca hâkim olan Âl-i Osman'ın hilafetinin

41 *A.g.e.*

42 *A.g.e.*

tehlikede olduğuna dayalı hissi dillendiriyordu. Algılanan tehdidin en önde gelen kaynağını Hıristiyan devletlerin tebaası olan Müslümanların Osmanlı meşruiyetine zeval getirecek derecede manipüle edilmeleri olasılığı oluşturuyordu. Şunu da belirtmeli ki, tam bu zamanlarda Batılı şarkiyatçılar, Osmanlı Hilafeti'nin meşruiyetini çürütmek üzere Arap Hilafeti savını sürekli olarak gündemde tutuyorlardı.

Bu durum ise, Bab-ı Âli'yi Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî metinlerin basım ve satışını kontrol altına alacak çareler aramaya sevk etmişti. Bulunan çare, "siyasî ve dinî olarak bu meselenin devlet inhisarında olmasının lüzumu"na binaen Kur'an-ı Kerim basımının devlet tekeli altına alınması şeklindeydi. Takip edilecek prosedüre, Kur'an nüshası basmak isteyen herhangi birisinin, öncelikli olarak, elinde bulundurduğu metni, Şeyhülislâmlık makamının tayin ettiği ulemanın görev aldığı *Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu*'na sunmasıyla başlanacaktı. Basım işine namzet olan kişinin cevaplaması beklenen sorular arasında metnin kimin elinde yazıldığı, kaç nüsha basılmak istendiği ve niçin bastırılmak istendiği vardı. Tüm bunların amacı kutsal kitapta herhangi bir saptırmanın olmadığını temin etmenin yanı sıra devletin menfaatlerini zedeleyecek bir eklemenin yapılmasına mani olmaktı. Kur'an-ı Kerim basmak isteyen kişinin başvurusunun kabulü halinde, metnin devletin onaylayacağı bir matbaada basımına cevaz verilecekti. Bu tedbire "Kur'an-ı Kerim'e gereken itina ve hürmetin gösterilip Hıristiyanların ellerinde saygıda kusur edilmesine mani olmak" için ihtiyaç duyulduğu belirtilmekteydi.[43]

---

43 *A.g.e.*, ve Şura-yı Devlet layihası, 17 Şaban 1314/21 Ocak 1897, no: 3119. Ayrıca bkz. ekte, Bab-ı Âli Heyet-i Vükela Zabıtları, no: 294. Tedbirin alınma niyetinden burada bahsedilmektedir. Şurası kolayca tahmin edilebilir ki, ihtiyaç duyulan zabıta gücüne sahip olunmaması izinsiz Kur'an ve diğer dinî metin nüshalarının Osmanlı topraklarına kolayca girmesine olanak tanıyordu. Bir diğer yandan, ele geçirilen ruhsatsız Kur'an nüshalarının ne yapılacağı, hata içeren metin-

Kutsal metnin basılı kelamı hakkında gittikçe daha bir titiz olmaya başlayan Osmanlı devleti, diğer taraftan da kimi "hakiki Osmanlı" olarak gördüğü hususunda daha müşkülpesent davranıyordu. Dolayısıyla hilafet anlayışı yeni kaygılarla uyumlu bir şekilde, dinî olmaktan ziyade siyasî bir çehreye büründü. Artık Müslüman olmak, hatta ve hatta Sünnî olmak bile yetmiyordu. Bu durumu, Fransa'nın 1830 senesinde Cezayir'i işgalinin ardından Osmanlı'dan iltica talep eden Cezayirlilerin durumu kadar iyi açıklayabilecek başka bir şey yoktu. Dar-ül Harb'den kaçıp Suriye vilayetine hicret eden Cezayirlilerin statüsü Osmanlı'nın başını iyiden iyiye ağrıtıyordu. Bu göçmenlerden bazıları Osmanlı topraklarında yaşamak ama diğer yandan da Fransız vatandaşlarının yararlandığı imtiyazlardan faydalanmalarını sağlayacak Fransız pasaportlarını muhafaza etmek istiyorlardı. 22 Kasım 1889'da çıkardığı kararla Bab-ı Âli, bu muhacirlerden, gelişlerini takip eden iki sene içerisinde ya Fransız vatandaşı olarak kalıp Osmanlı topraklarını terk etmelerini ya da otomatik olarak Osmanlı vatandaşı sayılıp bulundukları yerde kalmaya devam etmelerini istemişti. Fransız tebaası olarak kalan Cezayirliler Osmanlı kadınlarıyla evlenmekten men edilecekler, bu kaideye karşı gelenler ise "Acemliler'in tâbi olduğu kurallara göre muamele görecek" ve Osmanlı topraklarından çıkartılacaklardı.[44]

---

lerin imhası bile çetrefil bir mesele olduğundan, ayrı bir tartışma konusu idi. *Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu* 1909 yılından itibaren *Tedkik-i Masahif ve Müellefat-ı Şeriyye Meclisi* adıyla Jön Türk idaresi tarafından Bab-ı Fetva'ya bağlanmıştır. Bkz. "Shaikh al-Islam" E.J. Brill, *First Encyclopedia of Islam*, s. 276-78.

44 BOA İrade Meclis-i Mahsus 4625, 28 Rebiyülevvel 1307/22 Kasım 1889. Bu dışlayıcı ton 19 Ocak 1869 tarihli *Tabiyet-i Osmaniye Kanunu*'nun kendisinde de hâkimdi. Bu kanunun Sekizinci Maddesi şöyle diyordu: "Tabiyet-i Devlet-i Aliyye'den çıkmış veyahut mahrum olmuş olan eşhasın evladı sabi dahi olsa pederlerinin sıfat-ı tâbiyetine tâbi olmayarak Saltanat-ı Seniyye tâbiyetinde kalır ve Devlet-i Aliyye tabiyetine girmiş olan ecnebiyyenin evladı sabi bile olsa pederinin sıfat-ı tâbiyetine tâbi olmayıp ecnebi addolunur." Bkz. *Düstur*, I. Tertip, s. 16-18.

Padişah, Hicaz mevzubahis olduğu zaman da devletin yeni yeni kendisinden faydalanmaya başladığı modern propaganda araçlarına müracaat ediyordu. 2 Ocak 1894 tarihli bir irade-i hümayununda padişah, bizzat destek verdiği Hicaz'daki vakıfların, gazete sayfalarında daha fazla görünmesini buyuruyordu. Hadim-ül Haremeyn-i Şerifeyn'in âlicenaplığının birer nişanesi olarak han ve hastahanelerin ise özellikle vurgulanması ehemmiyet arz ediyordu. Hele bir seferinde, padişahın her sene Mekke ve Medine'ye gönderdiği hediyeleri taşıyan kervan olan *sürre alay*ının yola çıkışından gazetelerde yeteri kadar bahsedilmemesi üzerine sansür idaresi ciddi bir biçimde azarlanmıştı. Anlaşılan halife-padişah, yeterince manşete taşındığını düşünmemekteydi.[45]

Mekke ve Medine'yi Halep ve Suriye sahiline bağlamayı amaçlayan muazzam Hicaz demiryolu projesi, pratik kaygılarla propaganda amaçlarının muhtemelen en mükemmel birlikteliği olarak karşımıza çıkar. Sultan Abdülhamid projenin manevi boyutunu sonuna kadar kullandı. Gayri Osmanlı Müslümanların şahsen gelip yerleşmeleri caiz görülmese de bağışlar söz konusu olduğunda yaptıkları maddi yardımlar canıgönülden kabul gördü. Demiryolunun her bir safhasının açılışı törensel bir biçimde kitlelere ilan edildi: "Açılış tarihleri padişahın cülus yıldönümleriyle aynı güne denk getirildi. Böylece sembolik bir değer kazandılar ve yöneticinin kişiliğiyle aralarında bir bağ kurulmuş oldu... Açılışların haberleri Osmanlı, Hint ve Mısır gazeteleri vasıtasıyla dünya Müslümanlarına ilan edildi."[46]

Osmanlı'nın kendi kamusal imajıyla ilgili hassasiyeti, Hicaz demiryolu gibi dev projelerden sembolizmin minicik

45 BOA İrade Hususi 102, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 24 Cemaziyelahir 1311/2 Ocak 1894, no: 4642.

46 William Ochsenwald, *The Hicaz Railroad*, Charlottesville, NC 1980, s. 76-77.

detaylarını barındıran olaylara kadar geniş bir yelpazede seyretmekteydi. 4 Ağustos 1893 tarihinde saraydan çıkan emir, anlaşıldığı üzere bir Fransız Ermenisi olan François Pirinyan adındaki bir şahsa, Halife Ali'nin elinden çıktığını iddia ettiği kaligrafi numunesinin satın alınması için beş bin altın ödenmesini buyuruyordu: "Her ne kadar hakiki olup olmadığı kat'i olarak belirlenemese de" diye başlayan emir uyarınca, "Hazret-i Halife'nin kaligrafisi olarak maruf olduğundan yeri, bu gibi diğer mukaddes emanetlerin saklandığı Hazine-i Hassa'dır."[47] Aslında burada söylenen şey; açıkça ifade edilecek olursa, numunenin muhtemelen sahte olduğu ama yine de hakiki olduğuna inanıldığından satın alınması gerektiğiydi.

Osmanlı devletinin kamusal imajına yönelik olduğunu söyleyebileceğimiz bu aşırı hassasiyet, orijinalliğinden şüphe duyulsa bile, İslâm'ın ilk yıllarındaki önemli dinî/siyasî liderlerden birisinin elyazması gibi yüksek prestije sahip bir numunenin evrensel İslâmî liderlik iddiasında önemli rol oynayacağına duyulan inanca işaret ediyordu. "Düzgün bir imaj sergileme" hususundaki itina, Osmanlı meşruiyet çabalarının ana mevkisi olan Hicaz'da öncelikli olmak üzere, sürekli vurgulanmaktaydı. Bu konuda belki de en yüz kızartıcı olan, Hıristiyan devletlerin konsolosluk ya da sefaretlerinin kendi Müslüman vatandaşlarının hac esnasında kötü muameleye maruz kaldıkları ve hatta dolandırıldıkları yönündeki şikâyetleriydi. "Memalik-i Mahrusa'nın gerek içinden gerekse de dışından gelen tüm hacılar bizim şerefli misafirlerimizdir" ibaresi 30 Ocak 1896'da Hicaz'daki memurlara, hacılara duyurmaları amacıyla gönderilen resmi bildiri metninde geçiyordu. Bu resmi bildiriye ilaveten memurlara, gelen hacıların deve kiralama, rehber tutma gibi

47 BOA İrade Hususi 62, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 21 Muharrem 1311/4 Ağustos 1893, no: 450.

bahislerde aldatılmalarının önüne geçmeleri buyuruluyordu.[48] Yerlileri hacıları soymaya sevk eden para şehvetleri, söylenenleri temenniden öteye geçiremiyordu tabii ki.[49] Kamusal imajla ilgili aynı hassasiyet bir başka sefer, 27 Nisan 1890 tarihli bir müzekkerede, Hz. Muhammed'i tahkir ettiğine inanılan bir oyunu yasaklayarak padişahın teveccühünü kazanan Fransa Cumhurbaşkanı Sadi Carnot'a devlet nişanı verilip verilmemesinin tartışılmasıyla kendisini belli etmişti.[50]

Hicaz'da mülk edinmeden Fransız Cumhurbaşkanı'na devlet nişanı verilmesine kadar, yukarıda bahsi geçen tüm örneklerin ortak yanı devletin meşruiyetinin temelinin güçlendirilmesiydi. Bu ise Osmanlı toplumu nezdinde devletin yekvücutluğu için yeni bir temel tesis etme amacıyla, kimi zamanlar kanunlarla da takviye edilerek, geleneğin yaratılması veya icadı ile yürürken Osmanlı devletinin bir "Büyük Güç" olarak kamusal varlığını sürdürme uğraşına da eşlik etmekteydi.

Sonuç

19. yüzyıl kapanırken Osmanlılar, varlıklarına yönelik tehdidin sadece dışarıdan değil aynı zamanda içeriden, olası beşinci kollardan da geldiğini görmeye başladılar. Aslında birçok durumda bu iki tehdit kaynağı kesişmekteydi. Padişah, misyonerlik mevzubahis olduğunda Düvel-i Muazzama'nın müdahalesine değinirken bunu açığa vurmaktaydı zaten. Dolayısıyla Osmanlı eliti, gittikçe daha küçük ve her

48 BOA Irade Dahiliye 27, 15 Şaban 1313/30 Ocak 1896. Söz konusu şikâyet ilk defa olarak Cidde'deki Hollanda konsolosu tarafından dile getirilmişti.

49 Hacıların kötü muameleye maruz kalmaları hakkında bkz. W. Ochsenwald, *Religion and the State in Arabia: The Hicaz under Ottoman Control 1840-1908* (Columbus, Ohio, 1984), özellikle, s. 20, 113-4, 122.

50 BOA YEE Kâmil Paşa Evrakına Ek, 86-3/264, 8 Ramazan 1307/27 Nisan 1890.

zamankinden daha tekinsiz bir yer haline gelen dünyada ayakta kalabilme uğruna siper alıyordu. Tam dokuz kere Abdülhamid'in sadrazamlığını yapmış olan Said Paşa ortadaki ikilemi müstehziyane bir biçimde dile getiriyordu: "Devlet-i Aliyye'nin Hıristiyan güçler arasında sıkışmış bulunduğu bu zamanlarda en hünerli diplomasi bile müdafaamız için kâfi gelemez... Düvel nezdindeki bütün münasebetler düşmanlık ve şahsi çıkar esasına dayanmaktadır." Paşa bunu takiben, İtalya ve Almanya'nın birleşmesinden Osmanlı devletinin takip edebileceği misaller olarak bahsediyor ancak şunu da ekliyordu ki *"henüz ahval ve zaman hulul etmemiş"*ti.[51]

Batılı olmayan tek "Büyük Güç" olan Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki baskı sadece askerî ve stratejik değil, aynı zamanda maneviydi de. Bu manevi baskı Protestan misyoner ve seyyah Sir William Muir'in ifadesinde kendisini ifşa ediyordu:

> Mütevekkil'in unvanından feragat etmesine binaen Osmanlı sultanları sadece İslâm dünyası üzerinde hükümranlık iddiasında bulunmakla kalmıyor buna ilaveten Peygamber'in haleflerinin ellerinde bulundurdukları ruhani ve siyasi iktidar yani hilafetin kendisi üzerinde de hak iddia ediyorlar. Damarlarında akan Tatar kanı tek başına bu iddiayı abes kılmaya yeter. Şecereleri bazı uydurmacalarla Kureyş'e kadar intikal ettirilse bile iddiaları saf bir anakronizm olmaktan öteye geçemez. Bağdat'ın düşmesiyle beraber hilafet de sona erdi. Memlûkler tarafından hortlatılması renksiz bir gösteriydi, Osmanlı Hilafeti ise bir hayal.[52]

Osmanlıların bu manevi baskıya cevabı dar bir çerçevede tanımlanan resmi itikada bağlılığın aşılanmasıyla biçimle-

51 BOA YEE 31/1950 Mükerrer/4583, 23 Zilkade 1299/6 Ekim 1882. Vurgu bana ait.

52 Sir William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall (From Original Sources)*, The Religious Tract Society, Londra, 1891, s. 590.



Said Paşa.

nen ideolojik bir siper alış şeklinde oldu. Hanefî mezhebinin yeni ve yoğunlaştırılmış bir yorumunu temel kabul eden bu anlayış, tebaadan vatandaşa doğru evrim geçirmesi beklenen ahalinin ideolojik mihenk taşını oluşturacaktı. İlgili Osmanlı vesikaları incelendiğinde, bu ideolojik tasarımda kullanılan dil İslâmî bir kelime haznesi ve kavram dünyasına dayanmasına rağmen, aslında son derece dünyevî ve rasyonel bir modern toplum hedeflendiği açıktır. Yukarıdaki, Cezayirliler örneğinde bahsi geçen insanların kalmaları veya ayrılmaları konusundaki belirleyici kriter, bu kişiler Sünnî Malikiler de olsalar, Osmanlı tâbiyetinin benimsenip benimsenmediği hususuydu. Benzer bir durum, bu defa, Hicaz'da mülk edinme bahsinde karşımıza çıkmakta ve İslâmî hukuk açısından herhangi bir geçerliliği olmasa da gayri Osmanlı Müslümanlar, Hicaz'da mülk edinmekten alıkonulmaktaydılar. Kur'an-ı Kerim'in basım ve satış faaliyetinin rakip devletlerin tebaasına yasaklanması ve Kur'an-ı Kerim basımı ve satışına ilişkin bir tekel oluşturularak bunun güçlendirilmesi de aynı temanın bir başka tezahürüydü. *Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu* ise Avrupa devletçiliğinin İslâmî motiflerle bezenmiş bir şekliydi. Yeni zihniyetin kavranması açısından bir diğer önemli nokta da Sünnî ilminin dünyada en önde gelen merkezlerinden biri olan yüksek prestijli El Ezher medresesine ev sahipliği yapan Mısır'dan gelen Kur'an'ların bile, Mısır (1882'den beri) İngiliz idaresinde olduğu için, Osmanlı topraklarına girişinin yasaklanmasıydı.

Aynı zihniyet, ihtida hususunda gözlenen yeni tutumda da kendisini belli ediyordu. Hanefî mezhebini benimsetme, Yezidîler gibi marjinal unsurların zorla ihtida ettirilmeleri raddesine varacak kadar teşvik edilmekteydi. Yine burada da geleneğin icadını, askerî bandonun Hamidiye marşını çalmasından, devleti temsilen merasimi idare eden dinî gö-

revliye ve "Padişahım Çok Yaşa!" diye haykıran kalabalığa kadar bir bütün halinde tezahür eden "ihtida merasimi"nde görürüz.

Yukarıda sözü edilen diğer örneklerde ise genellikle devletin eğitim aygıtıyla önayak olduğu "temkinli ve usûlünce" teşvik edilen ihtida açık bir şekilde vurgulanıyordu. Başta ilköğretim olmak üzere eğitime verilen ciddi önem Sultan Hamid döneminin en karakteristik özelliklerinden birisiydi. Bu bağlamda, Smith'in "eğitmen devletler" (*educator states*) diye atıfta bulunduğu 19. yüzyıl devlet modeline Osmanlı'yı da yerleştirmek mümkün olacaktır.[53] "Eğitim sisteminde beyinleri yıkanmaya açık tutsak hedef kitleler" aracılığıyla "seri-üretim gelenekler" oluşturulmasında ilköğretimin kilit rolünün Osmanlı'nın sosyal mühendislik projelerinde merkeze oturmasıyla beraber ilk öğrenim okulları (ibtidaî) imparatorluğun dört bir yanında geniş bir yaygınlık kazanmıştı.[54]

Yukarıda bahsedilenler ışığında geç-19. yüzyıl Osmanlı hükümet yapısının dünyada o sıralarda hâkim olan gidişa-

53 Bkz. Smith, *Origins of Nationalism*, s. 134: "Devlet eğitmen rolünü asıl olarak ancak 19. yüzyılın ikinci yarısının sonlarında, zorunlu ilköğretimin Batılı ülkelerde norm olarak yerleşmesiyle oynamaya başladı." Osmanlı bağlamında zorunlu ya da geniş çaplı eğitimden bahsetmek mümkün olmasa da Tanzimat ve sonrasında Sultan Hamid zamanında, eğitimi imparatorluğun en ücra köşelerine kadar taşıma yönünde ciddi bir çaba sarf edilmişti. Bu anlamda, eğitimin yurttaş yaratma hususundaki ehemmiyetinin kavranmasında Osmanlıların Avrupalıların gerisinde kaldığını iddia etmek doğru olmaz. II. Abdülhamid dönemindeki eğitim reformlarına ilişkin bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1983. Bu konuda yakın bir geçmişte çıkan iki değerli yayın olarak bkz: Selçuk Akşin Somel, *The Modernisation of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908*. L. Brill. 2001 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitimin Modernleşmesi 1839-1908*, çev. Osman Yener, İletişim Yayınları, 2007 (yayınlanacak)]. Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the state and education in the late Ottoman Empire*. Oxford U.P. Oxford, New York, 2002. [*Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral, İletişim Yayınları, 2005].

54 Eric Hobsbawm, "Mass Producing Traditions: Europe 1870-1914," *The Invention of Tradition*, Hobsbawm ve Ranger (ed.), s. 264, 277, 282.

tın bir parçası olduğunu iddia edebiliriz. Sultan Abdülhamid'in çağdaşı III. Aleksandr'ın Çarlık rejimini kuvvetlendirmek için önceden var olan kutsallık ögelerine müracaat etmesinde gördüğümüz üzere, Osmanlı devleti de Çarlık Rusyası'nın uyguladığı politikanın çok benzerini uygulamıştır.[55] Yine benzer bir şekilde, aşağı yukarı aynı zaman diliminde ortaya çıkan Japon İmparatorluk kültü, "yakın ya da ezeli maziden alınan unsurların, zamanın ihtiyaçlarına uymak amacıyla ilk defa olarak Meiji döneminde oluşturulan kalıpların içine dökülmesi" üzerine odaklanmıştı.[56]

Osmanlı örneğine çok daha yakın olan bir durumu ise, Avusturya Habsburglarının milliyetçilik akımının tehditkâr gelişimine tepki olarak hanedanın yüceltilmesi hususunu adeta bir nevi aile müessesesi haline getirmelerinde görmekteyiz.[57] Mesele basit bir sadakat meselesi olmaktan çıkmıştı artık. Osmanlı devleti giderek vatandaşa dönüştürmeyi hedeflediği tebaasından pasif bir itaatten öte aktif olarak Osmanlı milletini oluşturma projesine katkı beklemekteydi.

ÇEVİREN *Uğur Peçe*

Werner Reimar Stiftung Bad Homburg, Almanya'da 12-13 Temmuz 1993'te düzenlenen "The Ottoman Empire during the Hamidian Era (1876-1909): Ideology, National Identity Building and Education" başlıklı kolokyumda sunulan tebliğ

55 Richard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914," *Rites of Power*, Sean Wilentz (ed.), Philadelphia, 1985, s. 244-75.

56 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton, 1985, s. 39.

57 Istvan Deak, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony", Monarchies Symposium, Columbia University, 26-27 Ekim 1990.

Irak'ta Şiîliğe Karşı Mücadele: II. Abdülhamid Döneminde Bir Osmanlı Karşı Propaganda Örneği

Giriş

Propaganda ve karşı propaganda, esas olarak, Birinci ve İkinci Dünya savaşları sırasında yaygınca kullanılan Batı kökenli kavramlardır. Buna rağmen II. Abdülhamid'in padişahlığı sırasında (1876-1909), padişahın Halife ya da Emirül Mü'minîn vasfı öne çıkarılıp evrensel İslâmî liderlik temelinde yapılan yeni vurgunun bir parçası olarak, bu silaha çokça başvurulmuştu. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nı takiben Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının büyük bölümünün, Hıristiyan nüfuslarıyla beraber elden çıkmasıyla yönetimin ideolojik aygıtlarında İslâmî kimlik kendisini çok daha güçlü olarak hissettirmeye başladı.[1] Bu ise yeni problemlerin ortaya çıkması demekti; çünkü, bundan böyle, Osmanlı meşruiyetinin İslâmî bir söylem kullanılarak sorgulanması kaçınılmaz bir tehlike arz etmeye başlayacaktı.

1 Stephen Duguid, "The Hamidian Politics of Unity," *Middle Eastern Studies*, c. 9, No. 2, Mayıs, 1973, s. 139-155.

Arap tebaanın sadakatinin kazanılması yolunda Osmanlı-İran rekabeti

Padişahın hem dünyevi yönetici hem de dinî lider olarak ileri sürdüğü çift boyutlu egemenlik iddiası, Sünnî meşruiyet teorisine dayanıyordu. Buna göre, Emir-ül Mü'minîn'in son Abbasi halifesinin meşru halefi olması, I. Selim'in 1517 tarihli Mısır seferinin ardından hilafetin Osmanlı padişahına intikal ettiğinin kabul edilmesinden ileri geliyordu.

Osmanlıların bu iddiası, Şiî İran tarafından hiçbir zaman tanınmadı. Gerek Safavi gerekse Kaçar yöneticileri Osmanlı meşruiyetine karşı yılmaz muhalifler olarak öne çıkıyorlardı. Lambton'un da ifade ettiği gibi:

> 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar ve Safaviler arasında yaşanan çatışmada, hem Osmanlı padişahı hem de Safavi şahı kendilerini İslâm hükümranı olarak addediyorlardı. Sünnî-Şiî çekişmesi temelinde açığa çıkan ihtilaf iki taraf arasındaki şiddetli polemikle beraber devam etti.[2]

Çatışmanın kalbinde, Osmanlıların üstünlüklerini erken bir zamanda sağlam bir şekilde tesis etmeyi başardıkları Arap toprakları yatmaktaydı. Fakat bazı Sünnî-Şiî sınır bölgelerinde ve Sünnîlerin ya da Şiîlerin azınlık halinde bulundukları alanlarda İran tehdidi güncelliğini korumaktaydı. Salibi'ye göre:

> Osmanlı Sultanlığı... evrensel Sünni Müslüman devlet olma temelinde bir meşruiyet iddiasına sahipti ve bu iddiası Sünni İslâm'ın hâkim olduğu bölgelerde kabul görmüştü. İran monarşisi... daha çok bir ulus devlet görünümündeydi; bununla birlikte, dünyanın önde gelen Müslüman Şii devletiydi ve dolayısıyla, Şiilerin yanı sıra bölgedeki diğer ortodoks olmayan

2 Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981, s. 212-213.

> Müslümanlarla beraber, Osmanlı devletinin evrensel İslâmî egemenlik iddiasının karşısında duruyordu.[3]

Osmanlı Sünnîliği ile Safavi/Kaçar Şiîliğinin nüfuz alanları arasında kalan önemli sınır bölgelerinden birisi Irak'tı. Irak'ın önemi, 9. yüzyıldan itibaren İmamiye'ye (On İki İmamcılık) geleneksel olarak ev sahipliği yapmasının yanı sıra, Şah İsmail'in İmamiye'yi devletin resmi dini ilan ettiği 1501 tarihinden sonra ülkesine buradan davet ettiği nüfuzlu Şiî ulemadan ileri geliyordu. Arjomand'ın belirttiği üzere:

> Şah İsmail, İmamiye'nin yayılması amacıyla Şeyh Ali al-Karaki al-Amili'yi... ülkesine davet etti. Irak'ta Arap bölgesine yerleşen al-Karaki, İsmail'in sarayına sayısız ziyaretlerde bulundu. İran'ın Şiîliği benimsemesi hususuyla ilgilenmeye Tahmasb'ın idaresi altında devam etti.[4]

16. yüzyıldan itibaren İmamiye'nin İran'daki hâkimiyetinin güçlenmesi ve Bağdat, Necef, Kerbela ve Kazımiye gibi önde gelen Şiî ilim merkezlerinin Osmanlı kontrolüne girmesiyle beraber Osmanlı-İran siyasî mücadelesi dinî bir mahiyet kazanmaya başladı.[5] Kimi zaman Osmanlılar ile Dar-ül Harb arasındaki mücadele kadar çetin bir boyut kazanan bu çekişmenin şiddeti, her iki hükümdarın hareketlerinin dinî temelde meşrulaştırılmasına da yansıyordu. Lambton, 16. yüzyılda Osmanlı cephesinden çıkan birta-

---

3 Kamal Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times," *Middle Eastern Studies* 15, 1979, s. 72.

4 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, University of Chicago Press, 1984, s. 107.

5 Osmanlılar, Bağdat'ı Kanuni Sultan Süleyman zamanında, 1534 yılında fethetmişlerdi. Uzunçarşılı, Kanuni'nin fethini takiben, resmi Osmanlı mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin kabrini buldurup bir türbe yapılmasını emrettiğini ve ayrıca Şiî İmam Musa Kazım'ın da türbesini ziyaret ederek "Hem Sünnî ve hem Şiîleri memnun bıraktığını" yazar. Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, ikinci baskı, 1964, s. 352.

kını seslerin, sapkınları öldürmenin Hıristiyanları öldürmekten çok daha faziletli olduğunu haykırdığına dikkat çeker:

> Hıristiyanlarla yapılan savaş, zaten en başından beri kâfir olanlara karşı yürütülen bir savaştı. Halbuki Safavilere karşı girişilen savaş, İslâm topraklarına yeni bir kâfirlik saçanlara karşı yapılıyordu.[6]

Şiîlerin tüm bu olup bitene cevabı, Sünnîlere karşı geniş çapta uyguladıkları baskı oldu. Hatta, 17. yüzyılın ortalarında, birtakım Şiî ulema nezdinde, ilk üç halifenin lanetlenmesi (*la'n*) geleneğine Ebu Hanife'nin de dahil edilmesi yönünde çabalar vardı. Osmanlı'nın bağlı olduğu mezhebin kurucusu olduğu için Ebu Hanife'ye bağlılık "Osmanlı Sultanı'na bağlılıkla eşanlamlı" görülüyordu.[7] Bu yönde yaşanan gerginlik 18. ve 19. yüzyıllara da taşınmıştı. Anti-Sünnî ve anti-Osmanlı hislerin özellikle de Güney Irak'ta ne kadar güçlü olduğunu ve bunların popüler iktidar yapıları yoluyla tezahürlerini J. Cole ve M. Momen takdire şayan bir şekilde ortaya koyarlar. Bu yazarlara göre, 19. yüzyılın başlarında kâğıt üzerinde bir Osmanlı sancağı olarak gözükse de Kerbela'da etkin bir Osmanlı kontrolü tesis edilebilmiş değildi:

> Irak'ın gayet içerlerinde kalmasına karşın Kerbela'da bir sınır şehri havası vardı. Askerlerini ardı arkası gelmeyen sıkıntılara maruz kalmadan burada konuşlandırmakta zorlanan Bağdat'taki Sünni hükümete karşı halk nezdinde husumet gözleniyordu...[8]

Yüzyılın ortalarından itibaren Tanzimat reformları ve artan merkeziyetçilikle beraber İstanbul'un yükselen gücü,

---

6 Lambton, *a.g.e.*, s. 213.

7 Arjomand, *a.g.e.*, s. 166.

8 Juan R. Cole ve Moojan Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843," *Past and Present*, No. 112, Ağustos, 1986, s. 120.

bölgenin daimi olarak sorunlu bir yer olmaktan çıkmasına kâfi gelmemişti.

Hükümdarlık ve hilafete ilişkin Sünnî ve Şiî görüşlerindeki farklılıklar

Sünnî ve Şiî devlet teorileri arasındaki farklılıkların karmaşıklığı, bunların burada tartışılmasına imkân tanımıyor. Yine de, Osmanlı karşı propagandasını şekillendiren meşrulaştırıcı ideolojiyi daha iyi kavrayabilmek için, en azından bazı çarpıcı farklılıklardan bahsetmek faydalı olabilir. Bu farklılıkların makale kapsamında ele alınan belgelerde sıkça mevzubahis edilmeleri de bunu gerekli kılmaktadır.

Devletin başının –halife/padişah veya şah– temsil ettiği pozisyonun anlaşılabilmesinin temelinde, birincisinin durumunda siyasî ve dinî otoritenin aynı bünyede toplanması söz konusuyken ikincisinde, dünyevi ve ilahi otoritenin birbirinden ayrışmış olması yatar. Arjomand'ın ifade ettiği üzere:

> Sünni hükümdarların kendilerini halife ve imam olarak isimlendirip meşruiyet iddiasında bulunmaları hiç de sıradışı bir durum değildi. Bu, Şiilikte yaşananın aksine, imamlık anlayışının *de facto* olarak siyasi karakterini yitirmesinin Sünnilikte hiçbir zaman söz konusu olmamasından ileri geliyordu.[9]

Bunun sonucu olarak Sünnî ve Şiî ulemanın kendi konumlarını devlet karşısında tarif etme biçimleri, birbirinden çok farklı tezahür etmişti:

> Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî elit hem dünyevi hem de ilahi otoriteyi bünyesinde toplayan devlete sıkı bir şekilde eklemlenip kitleler üzerindeki dinî hâkimiyet Sufi şeyh ve dervişleriyle tesis edilmişken; Osmanlı örneğine taban tabana zıt olarak, İran'ın Şii ulemasının zayıf merkezî yönetimle olan

9 Arjomand, *a.g.e.*, s. 179.

ilişkisi basit ve yüzeysel kalmış, eşsiz dinî otoritesi kitleler üzerinde güçlü bir hâkimiyete sahip olmasını sağlamıştır.[10]

Bundan dolayıdır ki, Osmanlı uleması merkezî otoriteye muhalif tavırlar takındığında bile "sadık bir muhalefet" portresi sunarken, Şiî müçtehidler merkezî iktidarın karşısına ciddi tehdit kaynakları olarak çıkmıştır. Bu hususa, Abdülhamid'in memurları da sıkça dikkat çekeceklerdir.

Abdülhamid'in memurları ve Irak'ta Şiîliğe karşı mücadele

Osmanlı arşivlerindeki 1890'lı yılların sonları ve 1900'lü yılların başlarına ait belgeler incelendiğinde Irak'ta Şiîliğin yayılması meselesine sıkça atıfta bulunulduğunu görürüz. Bu gelişmenin yarattığı tehlikeye sıkça dikkat çekilmesi, II. Abdülhamid'in hükmettiği topraklarda mutlak dinî liderlik iddiasının meşruiyetini canlandırmaya çabaladığı bir sırada, bu emelini en temelinden sarsacak bir tehdit algılamış olmasına işaret etmekteydi. Nitekim padişahın memurları da aynı endişeyi gayet açık bir biçimde yansıtmaktaydılar.

Önceden Hoy ve Selmas'ta şehbenderlik görevini ifa etmiş olan Ali Rıza Bey'in kaleme aldığı bir layihada Şiî tehdidini bertaraf edecek olası önlemlerden bahsediliyor, Şiîliğin yükselişi ve Şiîliğin Safaviler tarafından kullanılışı meseleleri layihanın giriş kısmını oluşturuyordu. Ali Rıza Bey, Şiîliğin hilafet ile Uzakdoğu Müslümanlarının arasında bir bariyer gibi durduğunun ve bunun, Uzakdoğu Müslümanlarının Hıristiyan boyunduruğu altına girmesine neden olduğunun altını çiziyordu. Safaviler ve Kaçarlar İslâmiyet öncesi İran inançlarını Şiîliğe yamamak ve İran halkının inançlarını zor kullanarak değiştirmekle itham ediliyorlardı:

10 *A.g.e.*, s. 219.

> Devlet-i Aliyye mütemadiyen, Hıristiyanlığın hiddetli akınını durdurmaya ve Hindistan ile Çin Müslümanlarını Canib-i Hilafet'e bağlamaya uğraşmış olsa da Şiilik adeta aşılamaz bir derya misali araya girmişti. Bu, Hiva ve Buhara Müslümanlarının Rusların, Kaşgar Müslümanlarının Çinlilerin ve de Hint Müslümanlarının İngilizlerin boyunduruğu altına düşmelerine sebep olmuştu. Bu suretle milyonlarca Müslüman, kâfirlerin esiri oldu. Bu ihanetin hatırası beşeriyet var oldukça taze kalacaktır...[11]

Irak'taki sorunun bel kemiği, göçebe ve bedevilerin (*urban-ı aşair ve bedeviye*) cehaletinin, bu unsurların kolayca İranlı ulemanın tesiri altına girmesine sebep olmasıydı. Şiî ulemanın Necef, Kerbela, Kazımiye ve Bağdat'taki türbelere akın etmesi Sünnî ulemayı azınlıkta bırakmıştı. Ali Rıza Bey, mollaların prestijine değinip ekonomik ve kurumsal anlamda devletten bağımsız olmalarına dikkat çekiyordu:

> İran'da en kolay şey, mollaların safına katılarak zengin olmak... Fakir bir adam, aralarına katılıp türbelere doğru yayan olarak yola koyulduktan ve orada icazet aldıktan birkaç sene sonra köy ve tarla sahibi oluyor.[12]

Alınması gereken tedbirler konusuna gelince, layihanın yazarı, Irak'ın yüzde kırkının Şiîliğe mensup olduğuna işaret ediyor ve İslâm aleminin nefretini celp edeceğinden ötürü kaba kuvvete müracaat edilmesinin mümkün olmadığına değiniyordu. Dolayısıyla karşımıza, meselenin panzehiri olarak eğitim çıkmaktaydı. Sünnî İslâm'ın faziletlerinin mektebe henüz başlamış çocuklara aşılanması için devlet bölgeye, özel olarak eğitilmiş âlim ve muallim tahsis etmeliydi. Yerli nüfustan alınacak muallimlere güvenilemeyeceğinden, gö-

---

11 Başbakanlık Arşivi, Yıldız Esas Evrakı: Kısım 14/Evrak 212/Zarf 126/Karton 7 (bundan sonra BOA, YEE), "Binbaşı Ali Rıza Bey'in hazırladığı bir layiha." Erkan-ı Harbiye mensubu ve Hoy ve Selmas eski Şehbenderi" (tarihsiz). (Hoy ve Selmas şehirleri kuzey İran'dadır.)

12 *A.g.e.*

revlendirilecek muallimlerin İstanbul'un önde gelen mekteplerinden mezun olmalarına dikkat edilmeli ve ayrıca bunlara tatmin edici bir maaş bağlanmalıydı. İslâm'ın yüceliğinin ve ilk üç halifenin yüksek amellerinin vurgulandığı bir eğitim, en nihayetinde Sünnîlik ve Şiîlik arasındaki farkları ortadan kaldıracaktı. Sonuç olarak ortalığı kızıştırmadan usûlca, "Padişah Hazretleri, ceddi Sultan Selim'in kılıçla elde ettiğinin daha fazlasını eğitimle elde edecekti..."[13]

Tarihî yanlışlarla dolu olup zaman zaman saflığın sınırlarını zorlasa da bu layiha, Irak'taki Osmanlı idaresinin karşı karşıya olduğu zorlukları betimlemekte ve İran'ı, evrensel İslâmî liderlik karşısında tek rakip olarak kabul etmekteydi.

Eski şeyhülislâmlardan Hüseyin Hüsnü Efendi tarafından kaleme alınan bir diğer layihanın temel noktası, Bağdat'taki Sünnî medreselerinin rolü ve Şiî ulemanın aykırı fikirlerini çürütebilecek birikime sahip ulemanın Irak'a gönderilmesiydi. Bunlar, aynı zamanda, "bir doktrin olarak Şiîliğin zayıflığının insanlara anlatılması" hususunda da eğitileceklerdi. Diğer taraftan, ilginç bir şekilde dikkat çekilen bir başka nokta, Şiîler tarafından polemiğe sürüklenmemeye özen göstermeleri ve "aralarında, devletin çıkarlarına mugayir hareketlerde bulunanları yetkililere gizlice bildirmeleri" idi. Hüseyin Hüsnü'ye göre bu, hiçbir şekilde resmi görevde olduklarını belli etmeyip alelade gezginlermiş gibi davranacak olan "ulemanın ahlâki vazifesi" idi. Görüldüğü üzere, önerilen şey bir çeşit dinî istihbarat örgütüydü. "Ulemanın ahlâki vazifesi" bu özel bağlamda, devlet ve ulema arasında inceden inceye örülmüş bağı da ayrıca göstermekteydi.[14]

İmzasız ve tarihsiz bir başka layihanın ana temasını, Şiî müçtehidînin bağımsız karakteri teşkil etmekteydi. Layiha-

13 *A.g.e.*

14 BOA, YEE, 14/454/126/9 (tarihsiz): "Bağdat'ta Sünnîliğin korunması ve Şiîliğin izalesine ilişkin görüşler. Eski Şeyhülislâm Hüseyin Hüsnü."

nın yazarı, müçtehidînin İran toplumundaki stratejik önemini son derece eksiksiz (ve bu sefer hiç de saf olmayan) bir biçimde tarif ediyordu:

> (Çünkü) makam ve mevki (*mansab*) peşinde değiller ve azledilme endişeleri yok [(kontrol edilmeleri güç)]. İnsanlar nezdinde muzzam bir tesirleri var. Avam tarafından İmam'ın vekilleri olarak telakki edildiklerinden, nüfuzları şahınkinden bin kat daha fazla... Yirmi dört saat içerisinde ve ellerinin tek bir hareketiyle insanları şaha karşı ayaklandırabilirler...[15]

Arjomand'ın da çalışmasında işaret ettiği üzere, Fransız bir seyyahın, nüfuzlu bir müçtehidin "adeta bir Orfeus gibi, insanları arkasından sürüklemeye" muktedir olduğu yönündeki tespitini, layihayı yazan Osmanlı memuru yaptığı gözlemle haklı çıkarmaktaydı.[16] Layihanın anonim yazarı, tüm bunlara dikkat çektikten sonra, Osmanlı devletinin bu kişilerin tatbik ettikleri tesiri nasıl "dönüştürebileceği" ve bunların çoğunun Arap ve Osmanlı tebaası olması göz önünde bulundurulduğunda, bunun nasıl başarılabileceği konusunda uzun uzadıya yorumda bulunuyordu. Önerdiği önlemler arasında, "Sultan Abdülmecid zamanında yapıldığı gibi" Kerbela ve Necef'teki türbelere cömert ihsanlarda bulunulması da gelmekteydi.[17]

Iraklıların gözünde meşruiyet kazanmak yolunda girişilen Osmanlı-Kaçar mücadelesi, Tahran'daki Osmanlı sefiri Ali Galip Bey'in 15 Ağustos 1894 tarihli layihasında da açıkça gözler önüne seriliyordu. Sefir, şu önlemlerin alınmasını öneriyordu: Öncelikli olarak, İranlı hacıların türbelere hareketlerinin kontrol edilerek yerli halk arasında dolaşmalarının engellenmesinin yanı sıra kutsal mekânlarda geçirecekleri sürenin kısıtlanması. İkinci olarak, Şiî propagandasını izale et-

15 BOA, YEE, 14/88-11b/88/12 (tarihsiz).

16 Arjomand, *a.g.e.*, s. 186. Arjomand'ın alıntısı için bkz. Rafael Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, (ed.) Schefer, Paris, 1890.

17 BOA, YEE, 14/88-116/88/12 (tarihsiz).

mek için ulemanın görevlendirilmesi ve bunlar aracılığıyla Sünnîliğin ve halifeye itaatin aşılanması. Üçüncü olarak, fitneci fikirler yayan Şiî müçtehidîn ve talebenin (*ahund*) bölgeden çıkartılması. Dördüncü olarak, Şiî alimlerin Necef, Kerbela ve Kazımiye'deki kutsal mekânlara gelebilmelerinin ve Şiî Osmanlı tebaasının inkişaf etmesinin Osmanlı Halifesi sayesinde mümkün olduğu fikrinin telkin edilmesi. Son olarak ise, bürokratik işlemlerin hızlandırılarak Osmanlı topraklarındaki Şiî tüccarın işini kolaylaştırdığını iddia eden İranlı aracıların bertaraf edilmesi ve nihayetinde, şahın Şiî çıkarlarının biricik koruyucusu olduğu yönündeki İran propagandasının inandırıcılığının geçersiz kılınması.[18]

Tüm bunlar arasında ilginç olanı, Irak'ta Şiîliğin yayılmasının durdurulmasına ilişkin önlemlerden bahseden hiçbir belgede askerî tedbirlere atıfta bulunulmamasıydı.

Belgelerin yazarlarına göre mesele hem basit bir güç kullanımıyla çözülemeyecek kadar karmaşıktı hem de gerekli askerî güçten yoksun sözkonusuydu. Bu bilinç kendisini, Irak'ın meşhur ulema ailelerinden birisine mensup olan Alusizade Ahmed Şakir tarafından kaleme alınan 26 Ağustos 1907 tarihli ayrıntılı bir layihada açıkça belli ediyordu. Göçebe nüfusun arasında dolaşan Şiî ahundlara, Irak'taki nüfuzlarının artmasından çıkarları bulunan varlıklı İranlılar ve İngilizler tarafından maddi destek sağlandığını vurgulayan Ahmed Şakir, meselenin "dinî olmaktan ziyade siyasî" olduğuna dikkat çekiyordu. Alusizade'nin önlem paketinde yer alan bir madde, Sünnî göçebelerle birlikte dolaşıp Sünnî kelamını tebliğ ederken dikkatlerini celp eden uygunsuz durumlardan yetkilileri haberdar edecek olan güvenilir Sünnî ulemadan müteşekkil "seyyar medrese"lerin tesisi idi. Bu gezici medreseler, yine gezici ibtidaiye ve rüşdiyelerle takvi-

18 BOA, YEE, 14/1623/126/10. 11 Safer 1312-15 Ağustos 1894.

ye edilerek, yerli nüfusun "resmi itikadın tüm nimetleriyle erken yaşta tanıştırılması" temin edilmeliydi. Yerleşik nüfus konusuna gelindiğinde, tekrardan, medreselerin öneminin vurgulandığını görürüz. Özel olarak seçilecek Sünnî talebeler Irak'ın önde gelen medreselerinde eğitilmeliydiler; İmam-ı Azam, Seyyid Sultan Ali, Şeyh Sandal ve Münevvere-i Hatun medreselerinden her birinin yirmi talebe alması gerekliyken, "Necef-i Eşref ve Kerbela-i Mualla'nın hususi önemleri, bunların her birine yirmi beş talebe gönderilmesi"ni icap ettiriyordu. Sünnî öğrenimin durumunun iyileştirilmesi halk nezdinde Sünnîliğin prestijini artırarak "Şiîliğe ciddi bir darbe indirecek"ti. Sünnîler ve Şiîler arasındaki evlilik yasağının özenle korunmasının gereğine işaret eden Alusizade, Şiîlerin matem merasimlerinin "insanları heyecana sevk ettiği" için yasaklanmasını öneriyordu.[19]

Sonuç itibariyle karşımıza çıkan en can alıcı noktalardan bir tanesi, normatif davranış kalıplarının ahaliye benimsetilmesine yarayacak dinî birlik hususuydu. Bu istikametteki düşüncenin çarpıcı örneklerinden birisi, meşhur Bağdat sürgünü Süleyman Hüsnü Paşa'nın yazdıklarında öne çıkıyordu. Süleyman Paşa, ana gayesi İslâm'daki "sapkınların" (*fırak-ı dalle*) bertaraf edilmesi olacak bir "İtikatlar Kitabı"nın (*Kitab-ül Akâid*) yazılmasına devlet tarafından önayak olunmasını öneriyordu. Bu kitapta sözü edilen fikirlerden, eksiksiz bir eğitimden geçirilecek olan ulemadan müteşekkil bir "misyonerlik cemiyeti" vasıtasıyla "sapkınların itikatlarının tashih edilmesi"nde faydalanılacaktı. Bahsi geçen ulemaya, iki-üç yıllık bir eğitimden sonra *dâi-ül-hakmisyoner* unvanı bahşedilecekti. Muteber kabul edilen Hanefî Sünnîliğine bağlı olanların Irak'ın Sünnî nüfusu içerisinde bile azınlıkta olduğu ve nüfusun bütün olarak dört

19 BOA, YEE, 14/257/126/8, 13 Ağustos 1323/26 Ağustos 1907.

farklı dilden (Kürtçe, Türkçe, Arapça ve Ermenice) bir veya daha fazlasını konuşan yirmi mezhebe ayrıldığı nazarıdikkate alındığında bu misyonun varlığı daha da elzem hale geliyordu. İmamiye inancı özellikle yaygındı ve müçtehidlerin en nüfuzlusu Samara'da mukim, Usuliliğin baş müçtehidi Mirza Hasan'dı. Mirza Hasan'ın "İran Şahı'ndan daha fazla tesiri ve gücü" olduğunu ifade eden Süleyman Paşa, bu müçtehidin İran'daki tütün tekelinin kaldırılmasında oynadığı rolden bahsettikten sonra temsil ettiği hükümetler-üstü pozisyonu itibariyle Papa ile arasında benzerlik kuruyordu:

> Bu adamlar tüm hükümetleri mütegallibe olarak telakki ettiklerinden, tesirlerinin sınırlandırılması Devlet-i Aliyye için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Terakkinin önünde bir mani olarak duran bu adamlar büyük tehlike arz ediyorlar...[20]

Süleyman Paşa, devletin dinî sapkınlıkla başa çıkmak için müracaat etmesi gereken aracın "münasip" eğitim olduğunu söylerken, benzer konularda layihalar kaleme alan diğer memurlarla benzeşiyordu. İbtidailer ve rüşdiyelerin Hanefî-Sünnî cemaat arasında yaygın kılınması herkesin selametini temin edecekti:

> Eğitimin yayılması *din*, *vatan* ve *milliyet* sevgisini tesis etmekle beraber ahalinin Efendimiz Halife-i Rui-zemin'e olan bağlılıklarını kuvvetlendirecek. Cehaletin baki kalması ise sadece ve sadece nifak ve bölünmeyi artıracak.[21] (abç.)

Yukarıdaki alıntıda, klasik İslâmî ve modern tonlarla bezeli sadakat fikrinin belirginliği, "vatan"a ve "halife"ye sadakatin beraberce kullanılmasıyla kendisini göstermektedir. Dikkate şayan bir diğer nokta da misyonerlik faaliyetlerinin siyasî iktidarın ana boyutlarından biri olduğu bir devirde

20 BOA, YEE, 14/1188/126/9, 9 Ramazan 1309/8 Nisan 1892.

21 *A.g.e.*

Osmanlı ricalinin bunun potansiyelinin bilincinde olmasıdır. İslâm'da misyonerlik kurumuna yer olmaması ve Süleyman Paşa'nın "misyonerlik cemiyeti" tasavvurunun açıkça ödünç alınmış bir kavram olması ise bu durumun dikkate şayanlığını bir kat daha artırıyordu.

Süleyman Paşa, Şiîliğin yayılmasının ideolojik boyutuyla ilgilenirken, Bağdat defterdarı Mehmed Rıfat Menemenlizade, bu mücadeledeki idari güçlükleri vurgulamaktaydı. Şiîliğin yayılmasının Osmanlı'nın Irak'taki idari aygıtını nasıl etkilediği konusundaki değerlendirmesi en nihayetinde, Devlet-i Aliyye'nin ayağının ne kadar kaygan bir zemine bastığının anlatımına dönüşüyordu. İran tesiri altındaki ahundların ve müçtehidlerin Osmanlı Altıncı Ordusu ve kolluk gücü içerisinde aktif bir şekilde hareket ettiğine dikkat çeken Menemenlizade, "bu güçlerin bünyesinde, Şiîlere karşı silah çekmenin caiz olmadığı fikri"ni bahsi geçen unsurların yaydığını belirtmekteydi. Sözü edilen asker ve kolluk kuvvetlerine mensup birçok kişinin Şiîliği benimsemeleri bunları tekinsiz kılmıştı. Esas olarak iddia edilen, Şiîliğe geçen kolluk kuvvetinin Sünnîleri taciz ettiği ve hatta soyduğuydu. İddiaya göre bunların davranışı "haydut davranışı gibi"ydi. Bundan ötürü "göçebeler kolluk kuvvetinden, hayduttan korktuklarından daha fazla" korkuyorlardı.

Aynı zamanda, müçtehidler ve ahundlar "Bir topluluğun münevver olmasının o topluluğun kendi meşru idarecilerinden başkasına itaat etmeyeceği anlamına geldiğini (biliyorlar) ve âdetleri olduğu üzere, ahaliyi soymaya ve istismar etmeye devam edebilmek için cehaletlerini daha da koyulaştırmak için uğraşıyorlardı."[22]

İran'dan çıkan paranın Necef, Kerbela, Kazımiye ve Samara'ya akması sonucu buraları "fiilen İran şehirleri haline dönüşmüştü."

Önleyici tedbirler meselesine gelindiğinde eğitimin, özellikle de ibtidai eğitimin, Menemenlizade için de kilit rol oynadığını görüyoruz. Menemenlizade'ye göre, eğitimin kontrolü de önemli ölçüde Şiîlerin eline geçmişti. Bu sorunun giderilmesi için bölgeye, İstanbul'dan muallimler atanmalı ve Kerbela gibi prestijli medreselerde tahsil gören Sünnî talebelere sağlanan maddi destek artırılmalıydı. Ödenek yetersizliğinden ötürü birçok Sünnî camisi imamsız ve vaizsiz kalmıştı. Bunlar için ihtiyaç duyulan ödenek kutsal mekânlarda defnedilen Şiîler adına tahsil edilen vergilerden sağlanacaktı. Bahsi geçen "defniye rüsumu"ndan* elde edilecek gelir, Sünnî ilim merkezlerinin durumunun iyileştirilmesi amacıyla yerel çapta kullanılmalıydı. Ayrıca, Altıncı Ordu'nun her bir taburuna, Şiîliğe mensup Osmanlı askerlerinin Sünnîliğe geçmesi yolunda hizmet edecek Sünnî bir vaiz tahsis edilmesi gerekiyordu.[23]

İstenen sonuçlara ulaşabilmek için somut güç kullanımına müracaat edilmesinin münasip olmadığı, konuyla ilgili Osmanlı belgelerinde sıkça karşımıza çıkıyordu. 1 Haziran 1891 tarihli meclis-i mahsus mazbatalarında, göçebelerin İran topraklarına geçişinin önlenmesi için güç kullanmanın katiyen mümkün olmadığı tespiti yapılıyor, göçebe unsurların adilane idare ile Osmanlı hudutları içerisinde kalmaya teşvik edilmelerinin gerekliliği belirtiliyordu.[24]

Irak'a tayini çıkan ulema, Sultan Hamid dönemi memu-

22 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, No. 5537; Gurre-i Recep 1309/31 Ocak 1892, Mehmed Rıfat Menemenlizade'den Mabeyn-i Hümayun'a.

(*) Şiî inanışa göre Necef veya Kerbela gibi kutsal topraklarda defnedilmek her Şia'nın arzuladığı bir şeydi. Osmanlı egemenliğindeki bu mekânlara her yıl düzenli bir biçimde İran Şiîlerinin naaşları getirilir ve Osmanlı idaresi bunlardan "defniye rüsumu" adı altında düzenli vergi toplardı. Defniye rüsumu uygulaması için. Bkz. Sard Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984.

23 *A.g.e.*

24 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, 5441, 22 Şevval 1308/1 Haziran 1891.

runun alışılagelmiş şikâyetiyle mustaripti: Maaşların ödenmemesi. Eski Şeyhülislâmlardan Mehmed Cemaleddin Efendi'nin hazırladığı 3 Ağustos 1905 tarihli bir layiha, hususi olarak tayin edilmiş Sünnî muallimlerin çıkardığı performansın özetini sunuyordu: 1905 yılında, 2.000 kuruşluk aylıkla İstanbul'dan gönderilen beş muallim, yerel görevlilerin zayıf desteği ve maaşlarını düzenli alamamaları yüzünden istenilen görevleri yerine getirememişlerdi. Bundan sonra gönderilecek muallimlerin her biri en az 5.000 kuruş aylık almalı, akıcı Arapça konuşmalı ve ahalinin gelenek ve görenekleriyle haşır neşir olmalıydılar. Mektep ve medreseleri teftiş edip buradaki muallimleri imtihan etmeleri gerektiğinden en yüksek bir seviyede tahsilden geçmiş olmaları, bu hususi muallimlerle ilgili en önemli noktaydı. Mehmed Cemaleddin'in layihasından, daha önceden gönderilenlerin bu donanıma sahip olmadığını çıkarıyoruz.[25]

Diğer yerlerde olduğu gibi, maddi kaynak yokluğu burada da, önerilen reformların önünde birincil engel olarak kendisini gösteriyordu. Merkez, Şiî definlerinden alınan vergiden vazgeçmeye yanaşmıyordu. Bu gelirin toplanması mültezimlere havale edilmişti ve rakamlar hiç de fena sayılmazdı. 1 Haziran 1891 tarihli Meclis-i Vükelâ Mazbatası'ndan edinilen bilgiye göre, tahsilat maliyeti düşüldükten sonra bile elde kalan, 200.000 kuruşluk bir meblağ idi.[26] 10 Kasım 1891'de Yıldız Sarayı'na çekilen bir telgraf, Necef'ten Seyyid Mahmud adında birinin bu vergiyi toplama hakkını elde etmek için, halihazırda ödenen bedelden 1000 lira daha fazla teklif etmeye hazır olduğunu bildiriyordu.[27]

---

25 BOA, Bab-ı Âli Evrak Odası, 272681, 1 Cemaziyelahir 1323/3 Ağustos 1905; Bab-ı Fetva, No. 56.

26 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, 5441, 22 Şevval 1308/1 Haziran 1891.

27 BOA, İrade Dahiliye, 98190, 6 Rebiyülahir 1309/10 Kasım 1891; Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayunu, No. 1624.

Madalyonun diğer yüzünü çevirdiğimizde, Şiî tarafının herhangi bir maddi sıkıntı çekmediği görünüyordu. 23 Ocak 1907 tarihli, Irak reformuna ilişkin Osmanlı Komisyonu raporunda, yabancı memleketlerde mukim Şiîler tarafından gönderilen paralar sayesinde türbelerin ve dinî müesseselerin, harap vaziyetteki Sünnî muadillerinin aksine gayet iyi durumda oldukları belirtiliyordu. Yabancı Şiî kaynaklarından gelen para, bölgedeki fukaranın yanı sıra, sayıları beş-altı bini bulan Şiî talebelere cömertçe tahsis ediliyor; bu sayede bunların tahsillerini rahat içerisinde devam ettirmelerine imkân tanınıyordu. Buna karşıt olarak, Sünnî medreseleri bir zerre ilim aşkı olmayan asker kaçaklarıyla dolup taşmakta, samimi olarak ilim tahsil etmek isteyenlerin sayısı ise topu topu iki-üç yüz kişiyi ancak bulmaktaydı. Bunun sonucu olarak, İmamiye'nin "nüfuzunun işgal mertebesinde olduğu söylenebilirdi."[28]

Eski Şeyhülislâmlardan Mehmed Cemaleddin'in kaleme aldığı 4 Şubat 1908 tarihli layiha da esas olarak, Sünnî talebelerin ve müesseselerin maddi açıdan çektiği sıkıntılar üzerine odaklanmıştı. Yazar, Sünnî medreselerinin ve ibtidai mekteplerin bakımsızlığını, bu müesseseleri desteklemek için var edilen vakıfların istimlak edilmesine bağlıyordu. Sünnî talebelere ayrılan kaynağın yetersizliği bu talebeleri karınlarını doyurmak için başka işler aramaya sevk ederek ilim tahsilinden alıkoyuyordu.[29]

28 BOA, Bab-ı Âli Evrak Odası, 272681; Irak reformuna ilişkin Osmanlı Komisyonu raporu, 10 Kanun-u Sani 1323/23 Ocak 1907.

29 *A.g.e.* Eski Şeyhülislâmlardan Mehmed Cemaleddin Efendi'nin Sadrazam'a sunduğu layihası, 23 Muharrem 1326/4 Şubat 1908; Bab-ı Fetva, Daire-i Meşihat Mektubi Kalemi, adet 142.

Propaganda ve karşı propaganda örnekleri

Osmanlı memurlarının bakış açılarını yansıtan yukarıdaki örneklerin yanı sıra, eldeki belgeler yerel halkın inanırlığını kazanmak uğruna (hatta ve hatta sadece görünürlük uğruna) girişilen Osmanlı-İran iktidar çekişmesinin somut ipuçlarını da vermektedir. 3 Aralık 1891 tarihli bir irade-i şahane, Caf aşiretinin Osman Bey adındaki reisine İran tarafından bir merasim kılıcı verildiğini not ediyordu. Mesele hakkında Musul vilayetinin görüşlerine danışılma gereği görülmüş, cevap olarak, her ne kadar bahsi geçen şahsın güvenilir bir kişi olmasa da hediyeyi kabul etmesinin bir sakınca doğurmayacağı belirtilmişti.[30] Böylesi küçük çapta önemi haiz olan bir meseleye dahi sarayın doğrudan dahil olması, İran'ın Osmanlı tebaası nezdinde yapacağı, ister gözlenen isterse de tahayyül edilen, herhangi bir tecavüzün yakından izlendiğinin deliliydi.

İran'dan kaçan Sünnîlerin Osmanlı topraklarına sığınmalarına dair örnekler vermek de mümkündü. 2 Ekim 1891 tarihli bir irade, İran'daki bir Sünnî köyünden iki temsilcinin sınırı gizlice geçip İran hükümetinin dinî itikatlarına müdahale ettiği şikâyetiyle Hakkâri mutasarrıfından Bitlis ya da Diyarbekir vilayetlerine yerleşmelerine ruhsat verilmesini istediğinden bahsediyordu. İlgili talebi ileten Van valisinin, bu kişilerin yerleşik hayat süren Sünnî çiftçiler (göçebe Şiîlere karşıt olarak) olmaları hasebiyle kabul edilmelerini önermesi ise ilgi çekiciydi.[31]

Osmanlı idaresi, önde gelen Şiî imamların türbelerinin bakımını titizlikle yerine getirilmesi gereken bir vazife bili-

30 BOA, İrade Dahiliye, 98330, 29 Rebiyülahir 1309/3 Aralık 1891; Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayunu, No. 2429.

31 BOA, İrade Dahiliye, 97596, 26 Safer 1309/2 Ekim 1891; Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayunu, No. 460.

yordu. 8 Şubat 1890 tarihli bir irade Kerbela'daki İmam Hüseyin türbesinin onarıma ihtiyaç duyduğuna işaret ettikten sonra "mevcut (bakımsızlık) halinin halifenin haşmet ve saygınlığına uygun düşmediği"ni belirtiyordu.[32]

10 Mart 1907 tarihinde Bab-ı Âli gündemine gelen bir hadise Osmanlıların Şiîliğin kutsal mekânlarını koruyup gözetme konusundaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir. İran şahının vefatının Kazımiye'deki İmam Musa el-Kazım türbesinin minarelerinden, Osmanlı'nın Şiî din görevlileri tarafından, ilan edilmesi üzerine dahiliye nezareti derhal harekete geçip söz konusu görevlilerin cezalandırılmasını talep eder. Fakat padişah, beklenildiği üzere temkinli davranarak "hadisenin bir tekdirle geçiştirilmesi"ni buyurur.[33]

Musa el-Kazım türbesinin üzerine fazlasıyla dikkat çekilmişti. 9 Eylül 1893 tarihli bir iradede bildirildiğine göre Altıncı Ordu Başmüfettişi Yaver-i Ekrem Yahya Nusret Paşa, Musa el-Kazım türbesinde padişah adına yapılan dua merasimlerini yasaklatmıştı. Bunun üzerine, türbenin kiliddarı, bir "Osmanlı oğlu Osmanlı" olarak duyduğu derin üzüntüyü Bağdat Valisi'ne bildirir. Bağdat Valisi Hasan Refik Paşa ise söz konusu davranışın "İranlıları bile rencide ettiği"ni söyleyerek Nusret Paşa'yı protesto eder. Vali, ayrıca, türbenin kiliddarına gönderdiği yazıyla hem kiliddarın gönlünü alır hem de eskiden olduğu gibi, dua merasimlerine günde beş vakit devam etmesini tembih eder. Sonuç

32 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, 4687, 26 Cemaziyelahir 1307/8 Şubat 1890. Şu ya da bu Şiî türbesinin onarılması amacıyla para tahsis edilmesi Osmanlı belgelerinde sıklıkla karşımıza çıkar.

33 BOA, Bab-ı Âli Evrak Odası, 225715, 24 Muharrem 1325/10 Mart 1907. Dahiliye Nezareti, No. 4886. Ayrıca bkz. Cole ve Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq", s. 121: Bu yazarlara göre Şiî din âlimlerinin Kerbela'da Osmanlı'nın otoritesinin tesisine karşı mücadele etmeleri, Osmanlı padişahının isminin cuma hutbesinde zikredilmesinden ileri geliyordu.

olarak, irade-i şahane Yahya Nusret Paşa'nın tekdir edilmesini münasip görür.[34]

Padişahın, Şiî çocukların İstanbul'a gelmesini sağlayan teşebbüsü; eğitimin propaganda yöntemi olarak düşünüldüğünün açık bir örneğidir. Abdülhamid'in Aşiret Mektebi aracılığıyla, Arap elitini asimile etme yolundaki siyasetinden farklı olarak aşağıda bahsi geçen örnek, mütevazı ailelerden gelen çocuklara yönelik bir teşebbüsü öne çıkarıyordu. 30 Ocak 1891 tarihli bir mektupta Bağdat Valisi, padişahın talimatları mucibince, Bağdat ve Kerbela'dan on Şiî çocuğun İstanbul'a gönderildiğini yazıyordu. Fakat vali, yine de "Şiîleri temin etmek ve bu çocukların İstanbul'a okumaya padişahın cömertliği sayesinde gidebildiklerini göstermek" amacıyla iki Sünnî çocuğun kafileye eklenmesini uygun görmüştü. Gönüllü aileler fakir olduğu için altı çocuğun elbise masrafı devletçe ödenmiş, ayrıca, seyahat masrafları ile seyahatte kendilerine eşlik eden refakatçilerinin ücretleri de padişahça karşılanmıştı. Bu konu hakkında padişah şöyle düşünüyordu:

> [Bu çocuklar] uğrunda pek fazla para harcandığından eğitimlerinden gerekli faydaların edinilmesi önemlidir. Şii olanlarının eğitiminin amacı, onların bu mezhebi terk edip Hanefiliğe girmeleri ve evlerine geri dönmelerini takiben hemşehrilerini de Hanefî yapmaları olmalıydı.[35]

---

34 BOA, İrade Hususi, 162, 26 Safer 1311/9 Eylül 1893. Makalenin yazımı aşamasında, Nusret Paşa'nın bu şekilde davranmasına bir anlam verememiştim ve bu örnek, halen, kafa karıştırıcı bir örnek olarak durmaya devam ediyor.

35 BOA, İrade Dahiliye, 98525, 28 Cemaziyelevvel 1309/31 Aralık 1891. İrade, çocukların isimlerini de içermekteydi. Aralarındaki Sünnîler, isimlerinin hemen üzerinde yer alan bir *sin* ile işaretlenmişti. Bkz. ayrıca BOA, İrade Dahiliye 98993, 19 Cemaziyelahir 1309/21 Ocak 1891: Çocuklar İstanbul'a vardıkları vakit padişah, ihtiyaçlarını karşılamak için kendi cebinden 200 lira vermiş; bununla da yetinmeyip iaşe, hizmetçi ve hususi muallim masraflarının karşılanması için aylık 5000 kuruş tahsis etmişti.

Sonuç yerine

Osmanlı memurları, Irak'taki Şiîlerin matem merasimlerinin (*taziye*) önünün alınmasını önerirken bu merasimlerin Osmanlı başkentinin tam da göbeğinde yapıldığını beklenmedik bir kaynaktan öğreniyoruz. Aslında 19. yüzyıl gezgininin "gezi rehberi" olan bu kaynak, söz konusu merasimi, bir şarkiyatçının tipik renkli anlatımıyla betimliyordu:

> Takvimler 10 Muharrem'i gösterdiğinde Konstantinopolis'teki Acemler, Ali'nin oğlu Hüseyin'in şehadetini anmak için bir merasim tertip ederler. Valide Han avlusundaki merasim gün batımının hemen akabinde başlar. Sayısız meşalenin göz kamaştırıcı ışığında, bağırlarını döverek ya da Acem ağıtları yakarak matem tutanlar, bembeyaz elbiseli şehitler, kanla lekelenmiş eyerine şehidin saf ruhunu temsil eden beyaz bir güvercinin tutuşturulduğu Hüseyin'in beyaz atı ile adeta Baal rahiplerini takiben, feryatlar arasında kanları boşalıp gömleklerini kızıla bezeyinceye dek vücutlarını kesen fanatikler geçip gider. Bu, sinirleri zayıf olan veya hararete ve izdihama gelemeyen kişilere önerilmeyecek tuhaf ve anlaşılmaz bir gösteridir... Şahı temsil eden İran elçisine merasimi takip edeceği özel bir bölme ayrılmıştır.[36]

İstanbul aynı zamanda, büyük çoğunluğu tüccarlardan müteşekkil hatırı sayılır İranlı bir cemaate ev sahipliği yapıyordu. Bu cemaatin gazetesi *Ahtar*, 1895'te Osmanlı idaresi yayımına son verene kadar neşredilmişti.[37]

Görüldüğü üzere, Şiî faaliyetlerinin engellenmesi hususunda Osmanlıların muvaffak olduğunu söylemek pek de kolay değildir. Diğer taraftansa, tehlikenin algılanma şekli

---

36 *Murray's Hand Book, Constantinople, Brusa and the Troad*, John Murray, Londra, 1893, Bölüm 1, s. 13.

37 Hiroshi Suzuki, "Iranians in Istanbul and the Tobacco Protest," *Journal of Asian and African Studies* (1986), s. 143-175.

ve buna karşı takınılan tutum geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum ilişkilerine dair önemli ipuçları verecek mahiyettedir. Feroz Ahmad'ın da isabetli bir şekilde ifade ettiği üzere:

> 19. yüzyıl Osmanlı devletini anlamanın yolu, sosyal bir tabanın eksikliğinin ve böyle bir tabanın oluşturulmasına dair var olan kararlılığın farkında olunulmasından geçmektedir.[38]

Bahsi geçen "sosyal taban" kavramı zaman içerisinde farklılık göstermekteydi. Hıristiyan ve Müslüman unsurların vücuda getirdiği Osmanlı vatandaşlığına dayalı Tanzimat fikri; Abdülhamid döneminin Sünnî İslâm'ı güçlü bir biçimde vurgulayan "Osmanlılık" fikrinden çok farklıydı. Fakat farklı olmayan ve Tanzimat'la başlayıp Abdülhamid döneminden geçerek Jön Türkler dönemine değin uzanan Osmanlı devlet felsefesinin temel ve değişmez yapı taşlarından birisi sosyal mühendislikti. Bu 19. asır Osmanlı devlet felsefesini önceki dönemlerden ayıran özellikti:

> Dolayısıyla, devlet müdahalesinin gayesi, eskiden olduğu üzere toplumu nizama koymak değil, genel anlamda konuşmak gerekirse, sosyal mühendislikti.[39]

Devlet/toplum ilişkilerinin eski modelinde reayadan beklenen itaat etmekti. Şimdi ise değişen beklentiler, normatif değer standartlarına aktif olarak iştirak edilmesini gerektiriyordu. Bu normatif standart, Halife'ye sadakat gibi eski mefhumlarla *vatan*a ve/veya *milliyet*e sadakat gibi yeni, yabancı kavramların gittikçe güçlenen bir bileşiminden ibaretti. Tüm bunlar Süleyman Paşa tarafından devletin hastalığına deva olarak sunulmuştu. Ayrıca, Şiî bir Osmanlı din görevlisinin kendisini "Osmanlı oğlu Osmanlı" ola-

38 Feroz Ahmad, "The State and Intervention in Turkey," *Turcica XVI*, 1984, s. 56.
39 *A.g.e.*, s. 52.

rak kimliklendirmesi devlet meşruiyetinin görünüşteki tanınma ve onayına işaret etmekteydi.[40]

Devletin meşrulaştırıcı ideolojisinin iletimi ve sosyal mühendislikteki en birincil araç, eğitimdi. Gerek ibtidai gerekse diğer seviyelerdeki tedrisat aracılığıyla yekpare bir dinî değerler bütününün aşılanmasının önemine yukarıda bahsi geçen neredeyse her belgede değinilmesi bunun en açık belirtisidir. Yine bahsi geçen belgelerin tamamına yakınının, yoksulluğu hafifletmek için Irak'ta alınması lazım gelen tedbirden bahsetmeleri dikkatten kaçmamaktadır. Yine de, incelediğim belgelerin hepsinde iktisadi reform her zaman için eğitimden sonra gelmekteydi. Kaba kuvvet kullanarak baskı yapmaktan ise hiçbir yerde bahsedilmiyordu.

Aydınlatılması gereken, yukarıda sözü geçen eğitim sürecinin aslında propaganda ve karşı propagandadan başka bir şey olmadığıydı. Irak'a gönderilen ulemadan halkı Şiîliğin sakıncaları konusunda uyarıp eğitmelerinin yanı sıra, "ahlâki vazife"leri olarak, tespit ettikleri zararlı Şiî unsurları rapor etmeleri beklenmekteydi. "İtikatlar Kitabı"nın sayfalarında vücut bulan normatif ideoloji, dinî çokseslilige dair geleneksel Osmanlı hoşgörüsünden fersah fersah uzaktı. Feroz Ahmad'ın sözünü ettiği "sosyal taban"ın, eğitimle oluşturulacağı düşünülüyordu. Hatırlatmakta fayda var ki, İstanbul'da "eğitilecek" olan Şiî çocukların durumlarıyla padişahın kendisi bizzat ilgilenmişti.

Son tahlilde, Osmanlı'nın sosyal mühendislik teşebbüslerinin başarı kazandığını söylemek mümkün değildi. Fakat başarılı bir örneği, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki ulus-inşası sürecinin temellerini atmıştı. Gerçekten de Ortadoğu'nun bugünkü jeopolitik realitesi kaynağını, kadim fikir ve çatış-

40 Bkz. yukarıda. Bahsi geçen görevli samimiyetten uzak, sadece üstlerine yaranmak için bu sözleri sarf etmiş olsa bile, en azından Osmanlı idarecilerinin duymaktan hoşlanacakları sözlerin ne olduğunu bildiğini gösterir.

maların tarihi mirasından almaktadır. İran-Irak Savaşı içten içe kaynayan 19. yüzyıl gerilimlerinin gün yüzüne çıkması olarak görülebilir. "Ellerinin tek bir hareketiyle" İran halkını harekete geçirebilecek müçtehidlerin varlığından bahseden Osmanlı memurlarının layihalarını okurken insanın aklına Humeyni'nin gelmemesi ve "Ben bunu bir yerden tanıyorum" hissine kapılınmaması pek mümkün gözükmüyor. Aynı hisse güncel bir Türk gazetesinde, Türk Milli Eğitim Bakanlığı'nın batı Avrupa'da yaşayan Türk çocuklarının eğitilmesi amacıyla "güvenilir" öğretmenlerin seçimi ve atanması hususunda gösterdiği hassasiyete ilişkin haberi okuduğumuzda da kapılıyoruz. Türkiye "aleyhtarı" faaliyet gösteren kişi ve kurumları, kendileriyle temas edecek bir yetkiliye bildirmelerinin istenmesi, bu öğretmenlerin Irak'taki öncüleriyle çarpıcı benzerliğini oluşturur.[41] Daha da çarpıcı olanı, bu makalenin ilk versiyonunun yazılmasından yaklaşık üç hafta sonra, 10 Ağustos 1987'de, Şiîlerin ve Sünnîlerin birbirlerini kırdıkları kanlı Kâbe olayının yaşanmasıydı.

Türkiye'deki Sünnî-Şiî ihtilafının tarihsel devamlılığı 1988 yılında, dönemin iktidar partisi ANAP'ın genel başkan yardımcısı Eyüp Aşık'ın sözlerinde bir kez daha kendisini gösteriyordu. Bir Nakşibendi olduğunu itiraf eden Aşık'a göre: "Türkiye'de tarikatlar Şiîliğe karşıdır. İran'dan bir tehlike algılanıyorsa bunlarla mücadele tarikatlara yaptırılmalıdır." Başka bir defasında da şöyle diyordu Aşık: "Aslında bizim Humeyni düşüncesine karşı uyarıları, dini teşekküllerimize yaptırmamız lazım."[42]

ÇEVİREN *Uğur Peçe*

"The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", © *Die Welt des Islams* 30, 1990, s. 45-62

41 *Milliyet*, 27 Eylül 1987.

42 *Milliyet*, 12 Ocak 1988, *Cumhuriyet*, 12 Ocak 1988. Resmi olarak tarikatların yasaklanmış olduğunu hatırlamakta fayda var.

"Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar": Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması*

> "Akvam-ı vahşiyeden telakki olunan bedevilerden insaniyet gördüm, emin olunuz ki İngilizliğe ve onun ciddiyetine karşu ben meftun idim. Benim meftuniyetimi işte beş on memurun zilletle bana gösterdiği muameleler dolayısıyla nefrete munkalibe mecbur oldum..."
>
> EŞREF KUŞÇUBAŞI, Mısır'da savaş esiriyken, *Hayber'de Türk Cengi* (İstanbul, 1997), s. 158.

Osmanlı İmparatorluğu, ömrü moderniteyi görmeye vefa eden son büyük Müslüman dünya imparatorluğuydu. Osmanlı devleti, Habsburg Avusturyası ve Romanof Rusyası

(*) Teşekkürler: Bu makalenin önceki hali University of Michigan, Ann Arbor'da 17-19 Şubat 2000 tarihinde yapılan "Imperial Polities and the Limits of Reform: The Ottoman, Habsburg, and Romanov Empires" adlı seminerde tebliğ olarak sunulmuştu. Tüm katılımcılara, özellikle de Faruk Birtek, Jane Burbank, Fred Cooper ve Mark Van Hagen'a yapıcı yorumları için teşekkür borçluyum. Michigan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Müge Göçek'e ve International Institute'a beni ağırladıkları için teşekkür ediyorum. Meslektaşım Edhem Eldem'e de önceki taslağı okuyup yaptığı değerli yorumları için müteşekkirim. Makalenin sonraki hali Michigan Üniversitesi Almanya Çalışmaları Bölümü'nde gerçekleştirilen "German Colonialism" seminerinde tartışılmıştı. Özellikle Julia Hell ve George Steinmetz başta olmak üzere tüm öğretim kadrosuna beni davet ettikleri için ve en başta, önceki iki taslağı okuyan Aslı Gür olmak üzere, diğer tüm katılımcılara şükran borçluyum. Bazı önerileri dikkate almakla beraber bazılarını almadım; tüm sorumluluk bana aittir.

gibi çağdaşlarıyla beraber, artık kurallarını kendisinin koymadığı bir dünyada yaşam mücadelesi veriyordu. 19. yüzyılın son çeyreğine yaklaşılırken oyunun kuralları, etkin ve agresif dünya güçleri İngiltere, Fransa ve 1870'ten sonra da Almanya tarafından konmaya başlanmıştı. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devletinin üzerindeki dış baskıların artmaya başlamasıyla birlikte merkez, önceden kullanmaya gerek görmediği insan gücü kaynaklarından faydalanmaya başlama zamanının geldiğine kanaat getirmişti. Hedef kitlesini, silahlı ve ihtiyaç duyulan askerî maharete sahip göçebe unsurlar oluşturuyordu. Bu çalışma, geç dönem Osmanlıların "uygarlık götürme" zihniyetini ve "modernlik projesini" vilayet yönetimine yansıyan şekliyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Kanaatimce 19. yüzyılın belli bir noktasında Osmanlı eliti, azılı düşman emperyalist devletlerin düşünce formlarını benimseyerek kendi periferisini sömürgeci devletlere öykünen bir anlayışla algılamaya başladı.[1] Modernite ve kolonyalizm kavramlarını örtüştüren Osmanlı eliti kolonyalizmden, gittikçe daha da tehditkâr bir hal alan dış dünyaya karşı verdiği hayatta kalma mücadelesinde faydalandı: "Osmanlı devleti artık elinde kalan son toprakları içerisinde Batılı kolonyal güçlerin sunduğu örneğin peşinden gitti. Devlet, Anadolu Yarımadası ve Doğu Trakya gibi çekirdek bölgelerin homojenliğini pekiştirdi... Ve özellikle de Arap vilayetleri gibi periferik bölgeleri, kolonyal bir düzlem içe-

1 Buradaki kolonyalizm tanımım, Lenin'in *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* eserindeki yaklaşımına oldukça yakındır. Kanaatimce Lenin'in bu yaklaşımı, emperyalizm olgusunun halen en iyi ve öz tanımlamalarından biri olmaya devam etmektedir. 1880'lerde dünyanın paylaşımının hızlanmasının tablosunu çizen Lenin sözlerini şöyle tamamlar: "Şurası şüphesiz ki, kapitalizmin tekelci kapitalizm, finans kapital, aşamasına geçişi dünyanın paylaşım mücadelesinin kızışmasıyla *ilintilidir*." V. Lenin, *Selected Works*, Progress Publishers Moscow, 1977, s. 224.

risine yerleştirmeye başladı."[2] Kolonyal fikre karşı duyulan yabancılık, dönemin kitap ve risalelerinin bu konuyu işlemeleriyle aşılacaktı. Resmi bir sipariş üzerine kaleme alındığı belli olan *Yeni Afrika* başlıklı kitapta, kolonyalizmin mekaniğini açıklama gereği hisseden "Saray-ı Hümayun tercümanlarından" Mehmed İzzet şöyle diyordu: "Müstemlekât idaresi, medeni bir devletin halen vahşi bir göçebe hayatın sürülmekte olduğu yerleri iskân edip buraların inkişaf etmesini sağlaması ve kendi malları için pazar yaratması demektir."[3] Mehmed İzzet'in Trablusgarp vilayetinin güneyinde yaşayan kabilelerle ilgili yazdıkları, Osmanlı'nın bu konudaki algılayışının özeti olarak görülebilir: "Hal-i Vahşet ve dalalet içinde yaşayan bu insanlar ancak tashih-i akaid yoluyla kurtarılabilir."[4]

Osmanlılar, modernleşme çabalarına *tabula rasa* olarak başlamamışlardı. Her zamanki pratik yaklaşımlarından faydalanan, Albert Hourani'nin o unutulmaz nitelendirmesiyle, "İslâm dünyasının Romalılarının" ellerinin altında asırların birikimi fikirler, devlet idaresi metot ve aygıtları, önyargılar ve pratikler vardı.[5] İşte böylesi bir kolonyalizmi, "ödünç alınmış kolonyalizm"[6] olarak adlandırmayı öneriyorum.

---

2 Bkz. Edhem Eldem, "Istanbul from Imperial to Peripheralized Capital," *The Ottoman City between the East and West*, Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters (ed.), Cambridge, 1999, s. 200.

3 Saray-ı Hümayun tercümanlarından Mehmed İzzet, *Yeni Afrika*, Dersaadet, 1308/1890, s. 2.

4 *A.g.e.*, s. 50.

5 Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East," *International Journal of Middle Eastern Studies* 23, 1991, s. 125-36.

6 Bu terimi Dietrich Geyer'in geç dönem emperyal Rusya için kullandığı "ödünç alınmış emperyalizm" ibaresinden alıyorum. Bkz. Dietrich Geyer, *Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy, 1860-1914*, Leamington Spa, Hamburg, New York, 1987, s. 124.

Osmanlı İmparatorluğu ve Post-kolonyalizm tartışması: Çatlakların arasına düşen imparatorluk

Bu makaledeki temaların bir kısmını *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire*[7] adlı kitabımda ele almıştım. Ancak, o sırada kafamı kurcalayan birtakım sorulara cevap aramayı başka bir zamana ertelemiştim. Dolayısıyla, halihazırdaki makalede değerlendirilen, Osmanlı çalışmaları ile post-kolonyal tartışma arasındaki ilişkidir.

Bu makaledeki başlıca sorunsalım şudur: 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı yönetimi, özellikle Arap vilayetlerinde, sömürgeci devletlere öykünen bir idare tarzı benimsemiştir. Bir modernite durumu olarak algılanmaya başlanan kolonyalizm, Osmanlılar için Batı'nın agresif sanayi imparatorluklarından farklı olarak, bir hayatta kalma taktiğiydi. Bu, bir anlamda Rus İmparatorluğu'nun "ödünç alınmış emperyalizmi"ni andırıyordu.[8] Osmanlılarınki bir hayatta kalma taktiğiydi; çünkü sömürge durumuna düşmemek için, en azından kelimenin gerçek anlamıyla kolonyal devletler olan İngiltere ve Fransa'nın temsil ettiği statüye bazı yönleriyle yakınlaşmaları gerekiyordu.[9] İşte arada kalan bu durumu, 19. yüzyıl Osmanlısının "ödünç alınmış kolonyalizm"i olarak adlandırıyorum.[10]

Son günlerine kadar oldukça geniş bir coğrafyada hü-

7 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Londra & Oxford, 1998, [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, 2002.]

8 Dietrich Geyer, *Russian Imperialism*, özellikle, s. 125-49.

9 Lenin de Osmanlı'nın içinde bulunduğu zor duruma dikkat çekmişti: "Dünyanın paylaşılmasının tam bir resmini çizmek için sömürge olmayan ve yarı-sömürge olan ülkeler hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyorum. Yarı-sömürge kategorisine yerleştirdiğim İran, Çin ve Türkiye'den, İran artık neredeyse tam bir sömürge olmuşken diğer ikise de aynı istikamette sürüklenmekteler." V. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, s. 225.

10 Rusya Maliye Bakanı Sergei Ulevich Witte, Rusya'nın durumunu şu sözlerle özetlemekteydi: "Rusya'nın Batı Avrupa ile ekonomik ilişkileri halen metropol

küm sürmüş olmasına ve kolonyalizm ile post-kolonyalizm konusunu çalışanlara ilginç açılımlar sunmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu, şimdiye kadar, konuyla ilgili literatürde kendisine pek fazla yer bulamamıştır. "Oryantalizm" kavramının babası Edward Said bile Osmanlı İmparatorluğu'nu es geçmiştir. Eric Auerbach'ın İstanbul'da kalışını "(Batı'nın kültürel geleneğinden) ciddi bir yabancılaşma" ve "Oryantal olan, Oksidental olmayan bir sürgün" olarak ele alan Said; bu yaklaşımıyla, tam da epik eseri *Oryantalizm*'de eleştirdiği yazarların düştüğü hatanın aynısına düşer. Eric Auerbach *Mimesis*'te, Avrupa kütüphanelerine erişiminin kesilmesinin eserinin ortaya çıkmasını sağladığını söyler. Said'e göre Auerbach'ın sürgün yerinin İstanbul olması iki açıdan çarpıcıdır – sadece kaynaklarından mahrum olarak sürgün değil ayrıca "canavar"ın başkenti olan şehirde sürgündür: "Asırlardan beri, Türkiye'nin ve İslâm'ın vücuda getirdiği devasa bir canavar, Avrupa'nın tepesinde asılı kalarak Avrupa'yı yok olma tehdidi ile karşı karşıya bırakmıştı."[11] Auerbach'ın kaldığı şehrin, Batı Uygarlığı'nı Batı Uygarlığı yapan birçok değerin beşiği olmasının hem *Mimesis*'in hem de *Oryantalizm*'in yazarlarının dikkatinden kaçtığı görülüyor. Acaba Homi Bhabha'nın meşhur "tam değil ama neredeyse aynı" ("almost the same but not quite") deyişi, hiç düşünmediği bir şekilde, burada geçerli olabilir mi?[12] Hem maduniyet ekolü (*subaltern stu-*

---

ile kolonileri arasındaki ilişkiyi anımsatmakta... Rusya, bir dereceye kadar bütün sanayileşmiş devletler için hâlâ misafirperver bir ülke olma durumunu sürdürüyor... Ama kolonilerle Rusya arasında temel bir fark var: Rusya siyasî olarak bağımsız ve güçlü bir ülke. Rusya'nın kendisi metropol (*metropoliya*) olmayı istiyor..." Bkz. Dietrich Geyer, *Russian Imperialism*, s. 145-46.

11 Moustafa Bayoumi ve Andrew Rubin, *The Edward Said Reader*, New York, 2000, s. 224-25. Alıntılar Edward Said'in *Secular Criticism* adlı makalesinden. Charles Sabatos'a dikkatimi bu paradoksa çektiği için şükran borçluyum.

12 Homi K. Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *The Location of Culture*, New York, 1994, s. 85-92. Subaltern Studies

dies) teorisyenlerinin hem de muhaliflerinin Osmanlı fenomenini görmezden gelmeleri, acaba bunun "tam değil ama neredeyse aynı" olmasından mı ileri geliyor? Daha da ileri gidersek, deyişin "tam değil" kısmı Osmanlı'nın Müslüman bir güç olmasına karşılık geliyor olmasın?

Bu makalenin amacı post-kolonyalizm çalışmalarının ve maduniyet ekolünün Osmanlı coğrafyasını es geçmelerinin nedenlerini sorgulamaktır. Gerek maduniyet çalışmaları gerekse Benedict Anderson ve Timothy Mitchell gibi yazarlar, milliyetçiliği Avrupa kolonyalizmini takip eden bir olgu olarak görürler. Kanaatimce, Osmanlı'daki "ödünç alınmış kolonyalizm" örneğinde gözlemlediğimiz, onunla beraber gelişen bir olgudur.[13]

Maduniyet çalışmalarının eleştirel karakterini değerlendirdiği bir yazısında Gyan Prakash'ın dile getirdiklerine katılmamak elde değil: "Post-kolonyal eleştirinin tuttuğu güzergâh onu, geleneksel historiyografi ile onun yetersizlikleri arasında kalmış, hâkim söylemlerin kıvrımları içerisinde, sessizliklerini yeniden ifadelendirme arayışında olan ikircikli bir pratik yapmaya yöneltiyor."[14] Benzer şekilde, Osmanlı çalışmaları da kendisini bir tarafta Batı historiyografisi diğer tarafta da "kayda değer Müslümanlar/Ortadoğulular" (Araplar, Yahudiler, İranlılar, Hintliler) ile ilgili çalışmalar "arasında kalmış" buldu. Başka bir deyişle, Prakash'ın madunlar *(subalterns)* için dediği, "kolonyal bilgi arkeolojisinin çatlakları"nın "fay hatları" arasına düşmele-

---

ekolü Hindistan'ın sömürge geçmişiyle hesaplaşan bir dizi seçkin Hintli ve başka uluslardan tarihçi ve sosyal bilimciden oluşur. 1980'li yıllardan beri çıkan *Subaltern Studies* dergisi başlıca yayın organlarıdır.

13 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra, 1991; Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge, 1991. Beni bu noktayı vurgulamaya davet eden anonim bir *Comparative Studies in Society and History* okuruna teşekkür borçluyum.

14 Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism," *The American Historical Review* 99, 1994: s. 1475-90.

ri, Osmanlılar için de büyük ölçüde geçerlidir.[15] Burada, Avrupalı tarihçilerin Üçüncü Dünya yazarlarının historiyografisini görmezden gelmelerini eleştiren Dipesh Chakrabarty ile tamamıyla mutabıkım: "Üçüncü Dünya tarihçileri Avrupa tarihi ile ilgili çalışmalara referans göndermeye gereksinim duyarlarken Avrupalı tarihçiler buna mukabelede bulunmaya gerek görmüyorlar." Chakrabarty bu tutumu, şık bir şekilde, "cehaletin eşitsizliği" diye adlandırıyor.[16] Tüm bunlara karşı ileri sürmeyi anlamlı bulduğum nokta; "kolonyalizmin kötülükleri" tartışması içine sıkışmış olan maduniyet çalışmalarının, Batılı olmayan, egemen bir devlet olmasının yanı sıra kaderi Hindistan'ın kaderiyle birçok yönden kesişen Osmanlı'nın varlığını adeta unutmuş olmasıdır.[17] "Avrupa'nın oluşumu" ile ilgili bir çalışma olma iddiasını taşıyan Hintli bir yazarın kitabında bile Hıristiyanlık, çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Hıristiyanlığın merkeze oturtulmasından ziyade, işin şaşırtıcı yönü; "Büyük Bölünme" bir şekilde Doğu Hıristiyanlığını "Avrupa" haritasından silmişçesine, sadece *Batı*

15 *A.g.e.*, s. 1486. "Karşılaştırmalı" iddiasıyla öne çıkan birçok çalışmada bile Osmanlı İmparatorluğu ayrıntılı bir muameleye tâbi tutulmaz. Örnek olarak bkz. Michael Adas, "Imperialism and Colonialism in a Comparative Perspective," *The International History Review* 20, 1998, s. 371-88. Yazar, makale boyunca "Osmanlılar" kelimesini iki kere zikretmekte fakat herhangi bir kaynak göstermemektedir.

16 Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37, 1992, s. 1-26.

17 *Subaltern Studies* c. 1-10, 1982-1999 dahilinde Pan-İslâmizm siyasetinin adının bile geçmemesine dikkat çekmekte fayda var. Aynı şekilde, Türk historiyografisinin de Hindistan'ı büyük ölçüde ihmal ettiğini söylemek gerekir. 1919-1922 Kurtuluş Savaşı sırasında Hindistan Müslümanlarının Türk milliyetçileriyle bir dayanışma emaresi olarak, hilafete mensup Hintlilerin çıkarlarını da korumak gayesiyle (her ne kadar Kurtuluş Savaşı'nın başarısı hilafetin sonunu getirdiyse de), gösterdikleri ekonomik destek hareketinden sonra, Hindistan ve daha da şaşırtıcı olarak Pakistan sanki haritadan silindiler. Hintli Müslümanlar ve Milli Mücadele konusunda bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* Oxford, 1965, s. 241-43, 263.

Hıristiyanlığının odak noktasını oluşturmasıdır.[18] Chakrabarty'nin "Avrupa tarihinin yerelleştirilmesinden" halen çok uzak olunduğu ve Prakash'ın "disiplini çeşitlendirmekten başka alternatif olmadığı" yönündeki yorumlarına katılmakla beraber, Osmanlı çalışmalarını dünya historiyografik haritası üzerine yerleştirme yönünde kayda değer adımların atıldığını düşünüyorum.[19] Tanzimat reformlarını ve bu reformlara karşı oluşan tepkileri maduniyet tartışması çerçevesinde değerlendiren Ussama Makdisi'nin çalışması, bu yönde atılan adımlara örnek olarak gösterilebilir.[20] Benim bu makaledeki amacım ise A. Hopkins'in işaret ettiği ihtiyacın giderilmesine katkıda bulunmak: "İhtiyaç duyulan şey dünya tarihinin temel bir yeniden yorumlamaya tâbi tutulması. Bu şekilde, son birkaç yüzyıl içerisinde dünya tarihinin, çeşitli imparatorluk tiplerinin ilerleme ve çözülme safhalarının değişik aşamalarındaki etkileşimleri sonucunda maruz kaldığı şekillenmenin boyutları gözler önüne serilebilir. Böylesi bir yaklaşım sayesinde hem imparatorluklar arasındaki farklılıklar hem de kendi dinamizmleri kavranabilir, dolayısıyla dünyanın dokunulmayan pek bir bölgesi kalmamış olur."[21]

Bu noktada, Osmanlı kolonyal projesinin hususiyetini belli bir bağlama oturtmak ve bunu Batı kolonyalizminden farklı kılan işaretleri göz önüne sermek için birkaç tespite ihtiyacımız var. Öncelikli olarak, bu makale kapsamında ele alınan yönetenler ve yönetilenler genelde Osmanlı devleti-

18 Satish Saterwal, "On the Making of Europe: Reflections from Delhi," *History Workshop Journal*, 1992, s. 145-51.

19 Chakrabarty, *A.g.e.*, s. 20; Prakash, *A.g.e.*, s. 1489.

20 Ussama Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shanin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon," *Comparative Studies in Society and History* 42, 2000, s. 180-208.

21 A. Hopkins, "Back to the Future: From National History to Imperial History," *Past and Present*, 1999, s. 198-243.

nin Müslüman tebaası konu alındığından, aynı dine mensuptular ve Osmanlı idaresi nihai meşruiyet kaynağını, padişahın tüm dünya Müslümanlarının halifesi olmasından alıyordu. Buna istinaden sorguladığım problematik şu: Hıristiyan bir devletle Müslüman bir devletin tebaalarıyla kurdukları ilişkide ortak din faktörü nereye kadar ilişkileri belirlemede birincil derecede önemli oluyor? Diğer bir deyişle Osmanlı yöneticilerinin Müslüman olmaları onların Müslüman tebaalarına kolonyalist bir zihniyet ile bakmalarına nereye kadar engel oluyor? Osmanlı tarzı kolonyalizm ile Batı kolonyalizmi hangi noktalarda birbirine yakınlaşıp hangi noktalarda birbirinden ayrışıyorlar? 19. yüzyılın son döneminde, kolonyalizmin kızıştığı bir zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nun halen egemenliğini sürdürmekte olan yegâne Müslüman devlet olması ve (her ne kadar isteksizce de olsa) "Büyük Güçler" kulübünün bir üyesi olarak kabul edilmesi Osmanlı örneğini orijinal kılıyor. Ödünç alınmış kolonyalizmin bir yarısı hilafet, şeriat, Hanefî fıkhı, Türk-İslâm kanun ve yasaları ile loncalar gibi Osmanlı'nın denenmiş ve hakiki İslâmî imparatorluk inşası pratiklerine dayanırken diğer "yeni" yarısı da 19. yüzyılın aydınlanmacı ve pozitivist yönünü temsil eden merkezileştirici reformlarından müteşekkildi.[22] Özellikle 1839 Tanzimat Fermanı'ndan sonra, daha önceden ulaşılamamış sosyal katmanlara ulaşmak, devletin mesaisinin ciddi bir amacı olmaya başlamıştı. Yine de burada dikkat edilmesi gereken bir husus var: Bu iki yarı, yani Osmanlı reformunun "geleneksel İslâmî" ve "modern Batıcı" yanları adeta su geçirmez kompartmanlar gibi birbirlerinden soyutlanmış değildi. Aksine Osmanlı ör-

22 Metnin ilk halini okuyan anonim bir kritiğin "Modernleşme projesi her zaman için medenileştirici bir misyon olmak zorunda değil," mealindeki yorumunu anlamlı bulsam da geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinde her ikisinin neredeyse eş anlamlı olduğunu düşünüyorum.

neğinin asıl ilginçliği iç içe girmişliğiydi: Yani modern ve pre-modern olanın iç içe girmişliği. Maduniyet çalışmalarının klasik yaklaşımının –birçok fenomen gibi dinî sekteryanizmin de "kolonyal bilgi formları"ndan biri ya da bir çeşit atavizm olduğunun varsayılması– sekteryanizmin aslında *modernite*nin yönlerinden biri olarak görülmesini engellediğine işaret eden Ussama Makdisi'ye göre sekteryanizm iki farklı boyutta değerlendirilmeli:[23] "Pre-kolonyal (Osmanlı reform çağından önce) ve post-kolonyal (reform çağı sırasında) anlayışların, metaforların ve gerçekliklerin bir karışımı olan sekteryanizm, elit ve elit olmayanın birbiriyle örtüşen ve birbirini karşılıklı olarak takviye eden iki farklı boyutunda analiz edilmelidir."[24] Benim bu çalışmadaki iddiam, yerel seviyede dinî sekteryanizm için geçerli olanın aynı şekilde, elitin kendisini ve periferideki nüfusu algılayışında da geçerli olduğu, yani aynı "iç içe geçmişliğin" burada da görüldüğüdür.

Bunları söylerken, Osmanlı devlet ve toplumunun 1839'a kadar statik monolitik yapılar olduğunu iddia ediyor değilim. Son zamanlarda gerçekleştirilen değerli bazı çalışmalar, Osmanlı modernleşmesi denildiğinde anladığımız birçok şeyin aslında daha 18. yüzyılda kök salmaya başlamış tarihsel süreçlerin bir sonucu olduğunu gözler önüne seriyor.[25]

---

23 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism, Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, Los Angeles & Londra 2000, s. 7. Makdisi, burada, Gyanendra Pandey'in *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, 1992, adlı çalışmasına atıfta bulunuyor.

24 *A.g.e.*

25 Örnek olarak, bkz. Ariel Salzman, "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire," *Politics and Society* 21, 1993, s. 393-423. Salzman'ın esas katkısı, güçlü yerel mültezimlerin ortaya çıkışı gibi, daha önceden olumsuz "adem-i merkeziyetçi" gelişmeler olarak görülen birçok gelişmenin aslında sermaye birikimine ve devlet elitinin inkişaf etmekte olan yeni bir yapıya entegre olmasına imkân veren dinamik süreçler olduğunu göstermesidir. Aynı yazarın yeni kitabı bu temaları daha da ayrıntılı biçimde incelemektedir. Bkz. Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Otto-*

Osmanlı tarzı kolonyalizmin bu ikili yapısı Batı kolonyalizmine ayna tutarak bu konuda yapılacak karşılaştırmalı çalışmalara önemli ölçüde derinlik kazandırabilir. Bu bağlamda öncelikli olarak, 19. yüzyıl Osmanlısına geçmişten kalan mirası incelemek yararlı olacak.

Modernitenin laneti olarak göçebelik

Geç dönem Osmanlı yöneticisinin, imparatorluğun periferisinde yaşayan göçebe unsurlara karşı tutumu birtakım geleneksel ve modern faktörlerin bileşimiydi. Tüm medeniyet ilerlemelerini göçebeliğin yerleşik yaşamla çatışması olarak gören klasik İbni Halduncu görüş, Osmanlıların *Troisieme Republique*'ten (Üçüncü Cumhuriyet) esinlendikleri özel bir "medenileştirici misyon" ile birleşmişti.[26] Bu dünya görüşüne göre, bu iki varoluş biçimi uyuşamazdı: "Göçebeler ve şehirliler arasındaki çatışma, medeniyeti, okumuş bir Osmanlı'ya; şehirlilik ve göçebelik arasında bir mücadele olarak tarif etmiş, göçebeliğe ait her şeyin sadece bir zillet kaynağı olduğuna ilişkin stereotipi yaratmıştı."[27]

---

man Empire., Leiden, Boston, 2004. Modernleştirici birçok trendin İslâmî orijini konusunda bir çalışma için, bkz. Butrus Abu Manneh, "The Islamic Origins of the Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34, 1994, s. 173-203.

26 Yerleşik toplumların olgunlaşıp yaşlanması ve daha canlı göçebe unsurlar tarafından yıkılması esasına dayanan İbni Haldun'un döngüsel devlet felsefesi, Osmanlı yöneticisinin entelektüel formasyonunun önemli bir parçasını teşkil etmekteydi. Fakat İbni Haldun'un felsefesinin göçebeye hayranlık besleyen bir tarafı da yok değildi. Bkz. İbni Haldun, *Mukaddime*, İstanbul, 1979, s. 103, 331, 364. 19. yüzyılın Fransası'nda kurulan Üçüncü Cumhuriyet birçok bakımdan "uygarlık misyonu"nun literatürdeki timsali haline gelmiştir.

27 Şerif Mardin, "Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus* 102, 1973, s. 170-71. Bu tutum 19. yüzyılda "Doğu"yu gezen Rus seyyahların tutumuna oldukça yakındır. Rusların Türklere ya da Araplara göre çok daha "Avrupai" olduğunu kanıtlamaya uğraşan bu insanlara göre " '[V]ahşi' demek Avrupa kültürünün temsil ettiği şeylerin zıttı demekti ve Avrupa'nın adımını attığı yerlerde 'vahşet' gerilemişti." Bkz. Peter R. Weisensel, "Russian Self-Identification and Travelers' Descriptions of the Ottoman Empire in the

Göçebe unsura karşı takınılan bu hor gören tutum bazen bir husumet bazen de babacan bir tavır şeklinde karşımıza çıkabiliyordu. Hatta kimi zaman bu babacan tavır "asil vahşi"ye (*noble sauvage*) karşı hissedilen bir hayranlığa bile bürünebiliyordu.Yine de göçebelerin algılanması esas olarak şu özlü sözde vücut buluyordu: *"Hal-i vahşet ve bedeviyette yaşarlar."*[28] Bir başka ifade, *"Hal-i cehalet ve bedeviyette yaşarlar"* daha ılımlı olsa da aynı bakışı ifade eder. Bu unsurların içinde bulunduğu durum karşısında yapılması gereken şey bunları "yavaş yavaş medeniyet dairesine çekmek" (*peyderpey daire-i medeniyete idhal*) ya da "kendilerine ilerleme ve medeniyet götürülmesi" (*ürbanın temeddün ve terakkileri*) idi. Özünde kötü olmayan bu insanlar "İyiyi kötüden ayıramayan naif bir topluluktu" (*nik ve bed'i tefrik edemeyen sade dilan ahali*). Göçebelerin reisleri ve önde gelenlerine karşı dikkatlice muamele edilmeli ve "vahşi doğalarını ve nefretlerini kışkırtacak" (*tevahhuş ve nefretlerini mucib olmak*) hareketlerden kaçınılmalıydı.[29] Osmanlı'nın mütemadiyen müracaat ettiği "medenileştiri motif", Hindistan'da İngiliz yönetimine karşı her eylemin "fanatizm" olarak nitelendirilmesini çağrıştırıyordu. İngiliz Hindistanı ile ilgili kaynaklarda çoklukla "yerlilerin fanatizmini körükleyen fanatik bir Molla" tarzında ifadelere rastlanabilir.[30] Göçebelerin reislerine ya da taşradaki ileri

---

First Half of the Nineteenth Century," *Central Asian Survey* 10, 1991, s. 65-85. Weisensel bu durumu "Rus ziraatçilerin pastoralistlere karşı olan kemikleşmiş önyargısı" olarak adlandırır.

28 Göçebe unsurlara ilişkin yüzlerce dokümandan derlenmiş bir veri tabanı oluşturmuş bulunmaktayım. Bu konuda bkz. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Londra & Oxford, 1998, "The Symbolism of Language in the Hamidian Era," s. 39-42.

29 *A.g.e. The Redhouse Turkish-English Lexicon*, Beirut, 1895, *tevahhuş* kelimesini "vahşi bir yaratık gibi ürkek olmak" şeklinde tanımlıyor.

30 Ranajit Guha, "The Prose of Counter Insurgency," *Selected Subaltern Studies*, Oxford, 1988, s. 46, 48, 49.

gelenlere "bir miktar şey" verilerek ve "elebaşlarının gönülleri hoş tutularak" (*elebaşlarını tatyib*) merkeze sadık kalmaları sağlanacaktı.[31] Bu da, benzer bir şekilde, İngilizlerin "yerel liderlerin aklını çelme" siyasetini hatıra getirmektedir.[32] Gerçekten de İngilizler, Mısır'da kolonyal idareyi uygulamaya koyduklarında; Mısırlıların, "İngilizlerin Türklerden tek farkı adil idare etmeleri" şeklinde düşündükleri kanısındaydılar. Mısır'ın yeni efendileri kimleri yerlerinden ettiklerinin farkındaydı, "[Biz] sadece, kendilerine bu topraklarda yer bulmuş farklı derecelerden Osmanlıları hesaba katmak zorundayız... Bunlar baskın ırklardır."[33] Şuna hiç şüphe yok ki, birçok Osmanlı vilayet yöneticisi, İngilizlerin bu rahat kibrine ve istediklerini elde etme becerisine imrenirdi.

Ussama Makdisi'nin yüzyıl ortası Osmanlı Lübnanı'na ilişkin çalışmasında belirttiği "iki boyut" burada alakalı gözükmektedir: "Aynı şekilde, Osmanlı devletinin Lübnan periferisinde uyguladığı şiddet, bir taraftan gayrimüslimlere karşı açık bir ayrımcılık gösteren ideal İslâmî nizamın söylemine müracaat edilirken diğer taraftan Cebel-i Lübnan gibi dinî çeşitlilik gösteren bir coğrafyada böylesi bir nizamı gerçekleştirmenin imkânsızlığının zımni olarak kabul edilmesi bağlamında 'iki boyutlu' olarak algılanabilir."[34] Makdisi'nin argümanı üzerine inşa ettiğim nokta "iki boyut"un –farklılığa karşı resmi hoşgörüsüzlük ve bu farklılığı hoşgörmeye yönelik duyulan ihtiyacın gerçekliği– "hal-i vahşet ve bedeviyette yaşayan" Müslümanları

31 *A.g.e.* Açık olarak "para" demek ayıp olarak addediliyordu.

32 Peter Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972, s. 20.

33 Francis W. Rowsell, "The English in Egypt", Cairo, 14 Mayıs 1883. *The Nineteenth Century*, 1883, s. 1068.

34 Ussama Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon," *Comparative Studies in Society and History* 42, 2000, 180-210.

içine alacak şekilde genişletilmesinin mümkün olduğudur. Bu, "ödünç alınmış kolonyalizm" kavramının tam da merkezinde yer almaktadır. Şimdiye dek "vahşi"yi kendi haline bırakan boyut, duyulan ciddi ihtiyaç karşısında, artık onu "medenileştirip" yararlı hale getirecek bir boyuta dönüşecektir.

Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı Libyası'nın modernleştirilmesi projesi

Trablusgarp vilayeti ve Bingazi sancağından müteşekkil olan Osmanlı Libyası, 1835 yılında tekrar Osmanlı topraklarına dahil edilmişti.[35] Bölge, 19. yüzyıl genelinde uzak bir ileri karakol olma vasfından öteye geçememişse de Osmanlı'nın Afrika'da kalan son toprağı olması hasebiyle sembolik önemi haizdi.[36] Aynı zamanda, "Afrika'nın kapışılması"nın 1880'lerden sonra iyice kızışmaya başlamasıyla birlikte İstanbul, bölgeyi elinde tutabilmenin ciddi ciddi harekete geçmekle mümkün olacağına kani olmuştu. 1835 yılında Cezayir'in, 1881 yılında da Tunus'un Fransızlar tarafından ve 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali bu Osmanlı'nın Afrika'daki son vilâyetine ulaşımı çok zorlaştırmış ve Osmanlı'nın burayı tutmasını çok müşkül bir hale getirmişti. Osmanlı takviye gücünün Libya'ya varmasıyla birlikte yeni vali, Avrupalı konsoloslara gönderdiği me-

35 Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton, 1986, s. 72.

36 Konuyu etraflıca değerlendirmek yerine Osmanlı'nın bölgeye ilişkin geliştirdiği modernleştirme projesinin ana noktaları üzerinde durmayı yeğliyorum. Bölgedeki Osmanlı yönetimine dair çok iyi ve detaylı bir değerlendirme için, bkz. Michel Le Gal, "Pashas, Bedouins and Notables: The Ottoman Administration in Tripoli and Bengazi 1881-1902," Princeton Üniversitesi, yayımlanmamış doktora tezi, 1986 ve ayrıca Lisa Anderson, *The State and Social Transformation*, s. 17: "Kabilelerin özerklikleri son bulmuştu: Artık devlet kontrolünden uzakta yaşayan bağımsız siyasî üniteler değillerdi."

sajda bölgeye gönderiliş amacını "uzun süreden beri bölgeyi yıpratan kargaşaya bir son vermek ve bölgeyi kendisine bağlı müstemlekati ile birlikte Sultan Mahmud Hazretleri'ni hoşnut edecek şekilde idare etmek" olarak açıklıyordu.[37]

Böylesine hassas bir konjonktürde bile, vilayetin geleceğini teminat altına alacak bir layihanın hazırlanması için Sultan Abdülhamid'in idaresini beklememiz gerekecekti. Bu belge, gerek devletin en üst otoritesi tarafından uzak bir vilayete ilişkin düşünülmüş bir "modernleştirme projesi" olması, gerekse geç dönem Osmanlı'ya ait bir "kolonyal tasarı"nın oldukça önemli bir tezahürü olması dolayısıyla ayrıntılı alıntı yapılmaya değer bir belgedir.[38] Tahmin edilebileceği üzere, padişah tarafından zikredilen ilk tedbirler yerel nüfustan düzenli askerî birlikler yaratmak hususunda olmuştur. Bunlar *Zühaf* Taburu adındaki Arap birliklerinin bir parçası olarak düşünülmüşlerdi. *Zühaf*, Fransızların *Zouaves* adlı kolonyal birliklerine açık bir göndermeydi.[39]

Layihanın üçüncü maddesi, "yerel halkın sadakatini kazanmak ve böylelikle, söz gelişi İtalya ya da bir diğer yabancı gücün olası saldırısı halinde, vilayetin merkezden asker göndermeye gerek duyulmadan savunulması" ile ilgiliy-

---

37 Lisa Anderson, *The State and Social Transformation*, s. 71.

38 Başbakanlık Arşivi, İstanbul (bundan sonra BOA), Yıldız Esas Evrakı (YEE), Yıldız Sarayı Arşivi, 1/156-35/156/3. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti. Üzerinde tarih olmayan belgenin bağlamına bakarak 1890'larda yazılmış olduğu tahmin edilebilir. Tamamı otuz iki maddeden oluşan bu belgedeki itfaiye teşkilatı oluşturulması, telgraf hatları ve yollar yapılması gibi örneklerden, her ne kadar modernleştirme projesinin bir parçası da olsalar, özel olarak bahsetmeyeceğim. Asıl ilgilendiğim husus, layihanın daha az aşikâr olan sembol ve motifleri yansıtan parçalarından yola çıkarak devletin en üst otoritesinin moderniteyi algılayış biçimine ışık tutabilmek.

39 Yerel alayların ve özellikle de Senegalli piyadelerin Fransız silahlı birliklerine dahil edilmesiyle ilgili olarak, bkz. Jean Suret, *French Colonialism in Tropical Africa*, Londra, 1971, s. 83-86.

di. Fransız kolonyalizminde görülen "yerel halkın gönüllerinin fethedilmesi" hususuna daha açık bir gönderme neredeyse bulunamazdı.[40]

Sekizinci madde ise "hem ticaretin inkişafına yol açacak hem de insanlara akşam eğlencesi olacak bir rıhtım inşasından" bahseder. Bunun arkasındaki fikir, zamanın diğer şehir projelerindeki gibi, insanların hoşça vakit geçirmelerini sağlayacak bir sahil hattı oluşturmaktı. Bu "kibar eğlence" imajı, Avrupa'da *belle epoque* döneminin ayrılmaz bir parçası olan akşam piyasası gibi, medenileştirici motifin esaslı bir ögesiydi.[41]

On sekizinci madde halkın "istirahatini temin" amacıyla şehirde bir atlı tramvay hattının hizmete açılarak insanların "medeniyetin nimetlerinden nasiplendirilmesi" gereğinden bahseder. Toplu taşımacılığı modern şehir hayatının bir parçası olarak tahayyül etmek ve atlı tramvay hattını "konfor" ve "medeniyet" ile eşitlemek ise klasik bir medeniyet misyonunun tezahüründen ibaretti.[42]

Çok benzer bir dünya görüşü on dokuzuncu maddede de kendisini gösterir. Söz konusu maddede "uygun bir mevkide Batı tarzı zamanı gösterecek ve otomatik olarak çalacak bir saat kulesinin inşasından" bahsedilir. Abdülhamid, tah-

---

40 *Ecole coloniale* tarafından savunulan "insanların gönüllerini fethetmek" konusunda, bkz. James Cooke, *New French Imperialism 1880-1910: The Third Republic and Colonial Expansion*, Hamden, Conn. 1973, s. 34.

41 Medenileştirici bir motif olarak gezinti hakkında tamamıyla farklı bir ortam içerisinde yapılan mükemmel bir çalışma için bkz. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra & New York, 1982, s. 186: "Bu sokağın [St. Petersburg'daki Nevsky Bulvarı] ona kendine özgü kişiliğini veren asıl amacı toplumsallaştırmadır: İnsanlar buraya görmek ve görülmek, görüşlerini bir diğerine iletmek için gelirler, bayağı bir gayeyle, açgözlülükten ve rekabet hırsıyla değil, kendi başına bir amaç olarak."

42 *A.g.e.* Aşağı yukarı aynı zaman dilimi içerisinde İstanbul'daki atlı tramvay hizmetinin gelişimiyle ilgili olarak, bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: The Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Berkeley, Los Angeles & Londra, 1993, s. 90-96.

ta çıkışının yirmi beşinci yıldönümü münasebetiyle imparatorluğun dört bir yanında, namaz vakitlerine ilâveten yirmi dört saatlik zaman dilimine göre işleyen saat kuleleri yaptırmıştı.[43]

Layiha kapsamındaki bir diğer madde öbeğinde ise vilayetin iktisadi gelişimini sağlamaya yönelik önlemlerden bahsedilir. Yirminci madde "yabani zeytin ağaçlarının aşılanması için Girit'ten tecrübeli zeytin ağacı aşılayıcılarının" istihdam edilmesinden ve "bu topraklarda oldukça yaygın olarak yetişen halfa otunun" işlenip Avrupa'ya ihraç edilmesinden bahseder.[44] Yirmi ikinci maddede "fildişi, sedef, kehribar, bağa, inci, devekuşu tüyü ve mercan" gibi diğer doğal kaynaklardan bahsedilir ve ayrıca "bir zamanlar tüm bu kaynakların tedarikçisinin bu vilayet olduğu ancak artık ticaretin başka bir bölgeye kaymasından" dem vurularak Büyük Sahra kervan ticaretinin Fransızların idaresindeki Cezayir'e ve Tunus'a geçtiğine işaret edilir. Hususi olarak bağa ve sedef, muazzam oranlarda kâr getiren ürünler olarak öne çıkartılır, "modern yöntemler ve Avrupa'dan getirilecek ekipmanlarla yerel halkın tanıştırılması halinde" bunların son derece kıymetli ihraç malları olabileceğine işaret edilir.[45]

Yirmi sekizinci maddede ise ticaret ile *reel politiğ*in sıkı bir şekilde ilişkilendirildiğini görürüz. "Devlet-i Aliyye'nin

---

43 *A.g.e.* Ayrıca, bkz. *Well Protected Domains*, özellikle de birinci bölüm "The Symbolism of Power in the Hamidian Regime." Bir diğer Osmanlı şehri Şam'daki benzer bir uygulamayla ilgili olarak, bkz. Stefan Weber, "Ottoman Damascus of the Nineteenth Century: Artistic and Urban Development as an Expression of Changing Times," *Art Turc/Turkish Art 10th International Congress of Turkish Art*, Geneva, 1999, s. 731-40, özellikle, s. 731: "Modernizasyonun, Osmanlı merkeziyetçiliği aracılığıyla yürüdüğü bir Osmanlılaştırma söz konusuydu."

44 *A.g.e.* Halfa otundan yüksek kalite kâğıt imalatında yararlanılmaktaydı. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Michel Le Gall, "Pashas, Bedouins and Notables," s. 56.

45 *A.g.e.*

Trablusgarp vilayetinin *hinterland*ındaki* çıkarlarının kollanması azami özen ile vurgulanmalı ve ticaretin yeniden canlandırılarak ahalinin gönülleri fethedilmelidir. Bornu Hükümdarı'nın da teveccühü kazanılmalıdır." Bu fikir Bismarck tarafından ileri sürülen ve 1884 yılındaki Berlin Afrika Konferansı'nda çokça tartışılan emperyal hinterland fikrine açık bir göndermedir. Bu tarihte Osmanlı devletinin duruşu, "eski teamül ve hinterland prensibi" uyarınca, Trablusgarp vilayetinin hinterlandının Sahra boyunca Bornu'ya uzandığıydı.[46]

Yirmi yedinci maddede modern idarenin değişmez temalarından birisi olan nüfus sayımı meselesi karşımıza çıkar: "Ahaliyi ürkütmemeye azami özen gösterilerek bir nüfus sayımı gerçekleştirilmeli ve Bedeviler tasnif edilmelidir." Osmanlı topraklarındaki ilk modern nüfus sayımları 1885 ve 1907 yıllarında gerçekleştirilmiş fakat nüfusun azımsanamayacak bir bölümünün sayıma direnmesi sonucu güvenilir veriler elde edilememişti. Çöldeki göçebelerin sayımının yapılmasının oldukça zor olmasından dolayı Trablusgarp vilayetinden hiçbir zaman resmi sayım sonuçlarının alınamamış olmasının da bilinciyle, padişahın layihasında atıfta bulunulan "ahaliyi ürkütmemek" ibaresi; devletin, nüfus sayımlarının insanları huzursuz ettiğinin farkında olduğuna açık bir işaretti.[47]

(*) "Hinterland" kavramı genelde sahilde oluşturulan bir üs noktasından kara içlerine uzanan, bilinçli bir biçimde tam olarak belirlenmemiş bir bölgeyi kastetmektedir.

46 Selim Deringil, "Les Ottomans et le Partage de l'Afrique 1880-1900," *Studies on Ottoman Diplomatic History*, Sinan Kuneralp ve Selim Deringil (ed.), c. 5, İstanbul, 1990, s. 121-33. Orta Afrika'daki Bornu Krallığı bugünkü Çad ve Nijer'in bulunduğu bölge boyunca uzanmaktaydı.

47 *A.g.e.* 1885 ve 1907 nüfus sayımlarına ilişkin başarılı bir değerlendirme için, bkz. Cem Behar, "Sources pour la Démographie Historique de l'Empire Ottoman. Les tahrirs (dénombrements) de 1885 et 1907." *Population* 1-2, 1998, s. 161-78. Yine aynı yazardan "Qui compte? Recencesements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman du XVIe au XXe siècle," *Histoire & Mesure* 13, 1998, s. 135-46.

Yirmi dokuzuncu ve otuzuncu maddeler ise taşraya ilişkin reform layihalarında sıkça karşılaşılan eğitim konusu üzerinedir. "Bu noktada, bölgede idadi ya da rüşdiye kurulmasına ihtiyaç duyulmadığından gerekli olan şeyin yeteri sayıda ibtidai mektep açılması" olduğunu ifade eden bu iki madde ayrıca mesleki eğitimin "ziraat, sanayi ve veterinerlik konularında tedrisat yapacak üç okuldan müteşekkil bir binada" sağlanması gerektiğini de belirtmekteydi.[48]

Konusu, yerel bir basının teşekkülü olan otuz birinci madde özellikle dikkat çekiciydi. İstanbul'dan matbaa makinelerinin ve "Trablusgarp'ta hiç kimsenin hem Türkçe'ye hem de Arapça'ya hakkıyla vakıf olmaması" nazar-ı dikkate alınarak muharrirlerin gönderilmesiyle üç gazetenin basılması düşünülmekteydi. Bunlardan ikisi "Trablusgarp" ve "Terakki" diye adlandırılacak günlük gazeteler olup, misyonları "bölge halkının Halife Hazretleri'ne sadakat ve bağlılıklarını güçlendirerek *vatana meyl ve muhabbetlerini* perçinlemek" olacaktı. Ayda bir çıkacak olan üçüncü gazete ise "tamamiyle bilimsel içerikli olacak ve sayfalarında ziraat, sanayi, ticaret ve ayrıca iktisat ilmi (*ilm-i servet*) ile ilgili makalelere" yer verecekti.[49]

Sonuncu madde olan otuz ikinci madde en can alıcı noktayı gözler önüne sermekteydi: "Her ne kadar yukarıda bahsedilen tedbirlerin birçoğu teşebbüs-ü şahsi aracılığıyla gerçekleştirilebilse de yine çok miktarda paraya ihtiyaç duyulacaktır. Bu reformların hayata geçirilmesinin getireceği sayısız fayda göz önünde bulundurulduğunda dört yüz-beş yüz liralık bir istikraz yapılması gerekiyor."[50] Sonuç olarak, oldukça makul görünen tüm bu tedbirler diğer reform projelerinde olduğu gibi burada da devletin zayıf mali durumunun yarattığı engellere takılıyordu.

48 BOA YEE 1/156-35/156/3.

49 *A.g.e.*

50 *A.g.e.*

Bu layiha birçok açıdan Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durumun küçük ölçekli bir betimlemesiydi. Bedevilerin artık kendi başlarına bırakılmalarına göz yumulamayacağına dikkatin çekilmesiyle kolonyal bir siyasete doğru bariz bir yönelim, bu belgenin en çarpıcı noktasını oluşturmaktaydı. Fransızların ve İtalyanların Kuzey Afrika'daki Osmanlı varlığını silmeye çabaladıkları bir sırada bölgedeki kabileler, Osmanlılar için Sahra ve Sahranın güneyindeki varlıklarını korumak için son derece kıymete binmişlerdi.[51] Yüzyılın ortalarına gelindiğinde, özellikle de 1860'lardan sonra, "bölge genelinde yeni kalelerin inşa edilip mevcut olanların restore edilmesiyle değişmeye başlayan hinterlandın manzarası, merkezî devletin buradaki varlığına güçlü bir kanıttı."[52] Bölgedeki kabilelerin silahlandırılması ve gerekli askerî eğitimden geçirilerek olası bir saldırı halinde merkezden takviye güçler gelene kadar direnebilmeleri Sultan Abdülhamid'in siyasetinin bel kemiğini oluşturuyordu. Resmi söylem buydu. Gerçek ise, Sadrazam Said Paşa'nın böylesi bir harekâtın düzenlenmesine imkân verecek hücumbotlardan ve hatta nakil vasıtalarından bile yoksun olunduğunu itiraf etmesinin de gösterdiği gibi, çok daha vahimdi.[53]

Tüm bu sebeplerden dolayı Bab-ı Âli, İstanbul'dan gönderilecek silah ve mühimmat ile takviye edilip ordunun subaylarından askerî talimin temelleri hakkında eğitim alacak ve paramiliter olarak örgütlendirilecek yerel şeyhlerin desteğinin sağlanmasının elzem olduğuna inanıyordu. Osmanlı planının bir parçasını da nüfuzlu Sünusi dervişlerinin

51 Engin Akarlı, "The Defence of the Libyan Provinces 1882-1908," *Studies on Ottoman Diplomatic History*, Sinan Kuneralp ve Selim Deringil (ed.), c. 5, İstanbul, 1990, s. 75-85.

52 Lisa Anderson, *The State and Social Transformation*, s. 72.

53 *A.g.e.*, s. 81-82.

desteğinden yararlanılarak kabileler üzerinde otorite kurulması oluşturmaktaydı.[54] Bazen de bu silah dağıtımları Sünusilerin yönettiği törenlere dönüşüyordu.[55]

İstanbul, merkezin yararına çalışan Sünusi şeyhlerini bölgedeki kabilelere medeniyetin taşıyıcıları olarak görüyordu. Şeyhlerden "[kabile mensuplarını] dinî ve ahlâki yönden eğiterek hal-i bedeviyetlerini mümkün olduğunca izale etmeleri" bekleniyordu. Ağızlarından hiçbir zaman halifenin adını düşürmeyen dervişler, bu yolla efendilerinin halife hazretleri olduğunu kabile mensuplarına mütemadiyen hatırlatıyorlardı. "Hal-i bedeviyette yaşadıkları için gayet tabii olan" kabileler arası şiddetli kavgaların çözülmesi hususunda da dervişlerin rolü azımsanamazdı. "Avrupalı güçlerin malum olan fesat ve entrikaları ile kabileleri hal-i bedeviyette tutarak kendi taraflarına çekme emelleri" dikkate alındığında, Osmanlı'nın şeyhleri sürekli hoşnut tutarak sadakatlerini baki kılmaya çalışması elzemdi.[56]

Kabile reislerinin gönüllerini fethetmek için kendilerine "bin lira değerinde porselen çay takımları" gönderen İtalyanlara karşı, yerel valinin de sıkça yaptığı tavsiyelere icabet ederek, nüfuzlu Sünusi şeyhlerine hediyeler gönderilmesi faydalı olacaktı. Caghbub Vahası'na varmak için Sahra boyunca yol alması gereken "bin parçalık çay takımının" adrese sağlam olarak ulaştırılabilmesinin zorluğunun bilincinde olan Abdülhamid, onun yerine, "yeteri derecede büyük harflerle yazılmış Kur'an-ı Kerim kopyalarının" gönderilmesini emretmişti.[57] Görünen o ki, Osmanlıların Sünusileri hoşnut etme çabaları uzun vadede meyvelerini vermiş

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

55 BOA Yıldız Hususi Maruzat (YA HUS). 246/5; 14 Şaban 1308/25 Mart 1891.

56 BOA Yıldız Resmi Maruzat (YA RES). 25/14; 2 Ağustos 1300/15 Ağustos 1884.

57 *A.g.e.*

ve vilayetin "yerli evlatlarının" Osmanlı'nın Libya'daki bürokrasisine eklemlenmesini sağlamıştı.[58]

1884'teki Berlin Afrika Konferansı ile hızlanıp 1890'larda doruğa ulaşan "Afrika'nın kapışılması" ile birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Afrika'daki çıkarlarını savunması ve Bornu hükümdarının topraklarından ve Ghat'taki Osmanlı ileri karakolundan geçen stratejik kervan yollarını himaye etmesi son derece önem kazanmıştı.[59] Bir diğer önemli nokta ise Osmanlıların ilk defa olarak Berlin Afrika Konferansı'nda "Devlet-i Aliyye'nin Afrika'daki vaki müstemleketi"nden bahsetmiş olmalarıydı.[60]

1890'lara gelindiğinde İstanbul, Afrika'ya ilişkin verilmiş olan milletlerarası taahhütlerin hiçbir geçerliliğinin olmadığını anlamaya başlamıştı. Yıldız Sarayı tarafından hazırlanan bir layihada açıkça "rakip devletlerin birbirlerinin zayıflıklarından doğacak fırsatları beklemekte oldukları" ifade ediliyordu. Osmanlı'nın Afrika'daki toprakları merkezden çok uzak olduğu için bunların himayelerinin sağlanması için güdülecek en makul yöntem, oluşturulacak yerel güçlere bel bağlamaktı. Bu ise, yerel unsurları ürkütmemek için "peyderpey ve mutedilane yollarla" gerçekleştirilmeliydi. Özellikle de nüfus sayımı sırasında bu yönteme riayet edilerek kabilelerin Hıristiyan yönetimindeki bölgelere kaçmaları engellenmeliydi. Kabilelere, silah altına alınmaya direnmemeleri, aksi takdirde, yakalandıkları zaman "uzaktaki Osmanlı topraklarına gönderilecekleri" anlatılacaktı.[61] Layi-

58 Lisa Anderson, *The State and Social Transformation*, s. 95-96.

59 "Afrika'nın kapışılması" ile ilgili olarak, bkz. R. Robinson ve J. Gallagher, A. Denny ile birlikte, *Africa and the Victorians: The Climax of Imperialism*, New York, 1968.

60 BOA YA RES 26/14; 23 Muharrem 1302/13 Kasım 1884. Osmanlı devletinin Berlin Afrika Konferansı'na katılımına ilişkin kabine tutanakları.

61 BOA Y. MTV 51/74; 23 Zilkade 1308/30 Haziran 1891. Mabeyn-i Hümayun Başkatibi Süreyya Paşa'nın layihası.

ha açık bir uyarı ile son bulmaktaydı: "Avrupalı devletler alenen Afrika'yı paylaşmaya (*mukaseme*) başladılar. Muhakkak ki, Devlet-i Aliyye'nin de bu bölgelerde payı var ve bu payımızın korunması hususunda gösterilecek en ufak bir gecikme gelecekte telafisi mümkün olmayan zararlara sebep olacaktır."[62]

Bunlardan ötürüdür ki, İstanbul özellikle Bornu hükümdarı ile Tuareg kabilelerini hoşnut tutmaya çabalıyordu. Askeri Reform Komisyonu tarafından hazırlanan bir layihada, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Orta Afrika'da yaşayan milyonlarca Müslüman'ın son umudu olduğu"ndan açıkça bahsediliyordu.[63] Bornu ve Tuaregler "Memalik-i Mahrusa-i Şahane'ye dahil edilmeliydiler." Kendilerine söylenecek olan şuydu: "Eğer hal-i hazırdaki durumunuzda yaşamaya devam ederseniz Hıristiyan güçler tarafından ilkel bağımsız kabileler olarak görüleceksiniz. Hilafete olan bağlılığınız manevi derecenin ötesine geçmeden Hıristiyan güçlerin tamahkâr bakışlarının ve desiselerinin bertaraf edilmesi mümkün olamaz. Tek çareniz, Osmanlı devletinin bir parçası olduğunuzu açık açık ilan etmek ve bu sayede Berlin Konferansı'nda varılan anlaşmalardan ve hinterland prensibinden yararlanabilmektir."[64] Bu, geç dönem 19. yüzyıl kolonyalizminin en temel şiarına açık bir göndermeydi. Bu şiar uyarınca kolonyal gücün kendine temellük etmek için seçtiği yer "boş saha"ydı. Osmanlı'nın benimsediği bu duruş, Afrika'yı muazzam bir "boş" saha olarak telakki eden meşhur kaşif Henry Morton Stanley tarafından şu sözlerle dillendirilmişti: "Ey insansız ülke! Koca bir nüfusu besleyecek kadar geniş bu vadide ne muazzam bir yerleşim kuru-

62 *A.g.e.*

63 BOA Y. MTV 59/15 Askeri Reform Komisyonu'nun layihası. 8 Receb 1309/7 Şubat 1892.

64 *A.g.e.*

lur! Kauçuk ağacının koyu yapraklarıyla taçlandırdığı yerde bir kilise kulesinin yükseldiğini hayal etsene."[65]

Osmanlı'nın yerli halka söylediklerinin ne anlama geldiği açıktı: "Bizimle işbirliği yapmadığınız takdirde çok daha kötü bir akıbet sizi bekliyor."[66] Bununla birlikte, milletlerarası anlaşmalar kâğıt üzerinde kalacak olsa bile, Osmanlı devleti en azından bu toprakların resmi olarak "kendisinin" olduğunu iddia edebilecekti.

Hicaz ve Yemen'de idare ve reform

İdarecilerin ellerini çabuk tutmaları gerektiğine yönelik düşünce Osmanlı arşivlerindeki reform belgelerinin en göze çarpan özelliklerinden biridir: "19. yüzyılın Osmanlı reformatörü 18. yüzyıl reformatörlerine göre hiç değilse bir ölçüde daha bilinçli ve programlıdır, en azından daha telaşlıdır."[67] Belgeler adeta, heba edilmiş ve bir an önce yakalanması gereken bir zaman mefhumunun bilincini taşımaktadır. Ahmed Cevdet Paşa'nın da dile getirdiği gibi, "Kendisini saran tehlikeleri bertaraf etmek için Devlet-i Aliyye gereken ıslahatları gerçekleştirmelidir. Eğer on ya da on beş yıl zarfında samimi ve gerçek bir (ıslahat) siyaseti takip edilebilirse Devlet-i Aliyye tüm tehlikelere göğüs gerecek güce ulaşacaktır. Esas olan bu siyaseti bulmaktır."[68]

---

65 Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost*, New York, 1999, s. 31, 101. Leopold, herhangi bir malmış gibi, Kongo'yu Belçika devletine miras olarak bırakmaktaydı. "Leopold Kongo'yu, sanki sahibinin tasarrufundaki boş bir gayrimenkulmuş gibi telakki etmekteydi."

66 *A.g.e.* Bu "boş saha" hususu erken Siyonizm hareketinin de favori temalarındandı. Bkz. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity*, New York, 1997, s. 101: "Siyonist hareketin ilk yıllarında hareketi destekleyen birçok Avrupalı'ya göre... Filistin boş ve işlenmemiş bir toprak parçasıydı."

67 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983, s. 11.

68 BOA YEE 18/1858/93/39, s. 8. Bu belgenin transkripsiyonunda yardımlarını esirgemeyen meslektaşım Doç. Dr. Christoph Neumann'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

"Islahatta takip edilmesi lazım gelen doğru yol" birçok ıslahat layihasının ortak teması olarak karşımıza çıkar. Hicaz ve Yemen vilayetlerinde uzun yıllar boyunca vali olarak görev yapan Osman Nuri Paşa'ya göre "herhangi bir devletin" vilayet idaresi nezdinde "bekası ve inkişafı için" riayet edilmesi lüzumlu olan altı temel öncelik vardı. Bunlar sırasıyla, "mülki ve siyasî şubelerin oluşturulması," "devletin ihtişamını sergileyecek hükümet binalarının ve askerî yapıların inşası," "adliye dairelerinin kurulması," "eğitimin yaygınlaştırılması ile ticaret ve zanaatların canlandırılması," "gelirlerin artırılması" ve altıncı olarak da "yolların inşası" idi.[69]

Osman Nuri Paşa'nın kaleme aldığı layihanın ilginçliği, taşradan bir bakış açısı sunmasının yanı sıra, kutsal toprakların bulunduğu Hicaz vilayetinin hususi karakteri ile birlikte, devlet ile göçebe Bedevi toplulukları arasındaki ilişkiyi de gözler önüne sermesinden ileri gelir. Osman Nuri Paşa, "Mülki ve siyasî şubelerin oluşturulması" hususuna birincil önem atfederek Bedevilerin devlet kontrolü altına alınıp "medenileştirilmesi"ni amaçlıyordu: "Eğer bu mülki şubeler teşkil edilemezlerse devletin (Bedevilere) sözünü geçirmesi kabil olmayacak... Bu ise onların, hem şeriata hem de medeni kanunlara mugayir, cahiliye zamanlarından kalma âdetleri uyarınca yaşamaya devam edecekleri anlamına gelir. Sonuç olarak bu, kendilerini daire-i medeniyete dahil edecek hukuki yapıdan mahrum olmaları demektir." Görüldüğü üzere, Osman Nuri Paşa'nın fikrince,

69 BOA YEE 14/292/126/8 Hicaz ve Yemen Valisi Osman Nuri Paşa'nın layihası. Kopyayı, paşanın ölümünden sonra kâtibi hazırlamıştır. Rapor ise 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885 tarihlidir. Miralay Şükrü Bey'in oğlu olan Osman Nuri Paşa 1840 yılında dünyaya geldi. Mekteb-i Harbiye'den 1862 yılında mezun oldu ve 1882 yılında da Hicaz vilayetine vali olarak atandı. Aynı yıl en yüksek rütbe olan müşirliğe terfi etti. 1886'da Halep'e, bir yıl sonra da Yemen'e vali olarak atandı. 1890'da ise ikinci kez Hicaz Valiliğine atandı. 1899'un Ocak ayında vefat etti. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz., *Sicil-i Osmani*, c. 4, 1298.

hukuk ve kanunşinaslık bir toplumu modernliğe ve medeniliğe taşıyan vazgeçilmezlerdi: "Bu medenileştirici nizamlardan mahrum kalacak olan kabileler asırlar boyunca hal-i bedeviyetten çıkamayıp... devletin bünyesinde onulmaz bir yara olarak kalırlar."[70]

Osman Nuri Paşa, Türklerin imparatorluğun unsur-u aslisi olduğu konusunda Ahmed Cevdet Paşa ile hemfikirdi. Osman Nuri Paşa, Osmanlı ordusundaki askerlerin çoğunluğunu Türklerin teşkil etmesinden yakınmaktaydı. Bu, Türklerin tarımsal işgücünden askerliğe sevk edildikleri anlamına geliyordu ve "İlm-i servet konusunda bilgisi olanların malumu olduğu üzere bu husus, devlet için servet üretimine zeval getirmekteydi." Bununla birlikte, paşa şunu da belirtmekteydi: "Gerçi, ahali-yi müslimenin tamamı bir unsur-u asli olabilir ise de bunun zamanı henüz gelmemiştir... Bu gerçekleştiğinde ve diğer Müslümanlar uygulanacak uygun siyaset sonucunda (unsur-u aslinin içine) dahil edildiklerinde dahi bunlar, en nihayetinde, gövdesini ve köklerini Türklerin oluşturacağı bir ağacın dalları ve yaprakları olmaktan öteye gidemezler."[71]

Hükümet binalarının inşası konusuna özel önem atfeden paşa, "bu binaların devletin etkin olarak bölgede işler olduğuna delalet etmesi... ve ahalinin yönetimi meselesini üzerine aldığını göstermesi" açısından önem taşıdığını düşünüyordu.[72] Mal ve can güvencesinin de sağlanmasıyla, pazar-

70 *A.g.e.*

71 *A.g.e.*

72 Bu, imparatorluğun bünyesi içerisinde yaygın olarak takip edilen modelin bir örneğiydi. Bu modelin bir başka tezahürü olan Şam örneği için, bkz. Stefan Weber, "Ottoman Damascus in the Nineteenth Century," s. 371: "Yeni bir idari şehir merkezinin oluşturulması Osmanlı'nın reformist fikirlerinin bir yansımasıydı. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında eski şehrin batısında yeni bir idari merkezin kurulması, Şam'a özgü geleneksel şehir yerleşiminden işlevsel ve yapısal bir kopuşu ifade etmekteydi." Meslektaşım Çiğdem Kafescioğlu'na bu referans için teşekkür borçluyum.

lar ve diğer faydalı faaliyetler için bir cazibe kaynağı teşkil edecek olan bu tip binaların aynı zamanda ahali üzerinde de yararlı etkileri olacaktı. Hukuk ve nizamın tesisi ile birlikte "milli serveti (*servet-i milliye*) vücuda getirecek olan üretici güçler harekete geçecekti." Turgot'nun fikirlerini yansıtan bu "Fizyokratik" yaklaşım, devletin binalarıyla, mahkemeleriyle ve diğer kurumlarıyla temsil ettiği varlığının halkın çoğunluğu tarafından arzu edilen doğal bir durum olduğu varsayımına dayanıyordu.

Reform literatüründe sıkça karşılaşılan bir diğer tema da eğitim reformuyla ilgiliydi. Sürekli olarak Hicaz'daki okulların durumlarının iyileştirilmesi hususuna dikkat çeken Osman Nuri Paşa, "bir memleketin eğitimden mahrum kalmış olan fertlerinin insanlığa hiçbir fayda sağlamayan cesetler olduğunu" ifade ediyordu. Dikkat edilirse, burada da vurgu; nüfusun eğitilmesi üzerine yapılmakta, eğitilmiş nüfusun "iktisat ilminin öngördüğü üzere (*ilm-i tedbir-i servet istilahınca*)" milli serveti yükselteceği belirtilmekteydi. Bunun gerçekleşmemesi halinde ise "ahali zillet ve sefalet içinde yaşayacak" ya da "tüm üretici güçler yabancıların eline geçecekti." Paşanın kanaatince, her iki gelişme de "hem devlet hem de halk için bir utanç kaynağı" demekti. Osman Nuri Paşa'nın şikâyet ettiği bir başka husus da Arap öğrencilerin, zaten sayıca az olan Hicaz vilayetindeki okullarda azınlıkta kalmasıydı. Arap öğrencilerin varlığını "İnsan vücudundaki dağınık et benlerine" benzeten Osman Nuri Paşa, buna karşılık öğrencilerin ekseriyetini "Türk memurlarının çocukları, Javalılar ve Rusya Türklerinin" oluşturduğuna dikkat çekiyordu.[73] Hicaz bölgesindeki servet ve kaynakların "yabancılar"ın elinde toplanmasının yarattığı endişe gerçekten de dikkate değer-

73 BOA YEE 14/292/126/8.

di. Mukaddes topraklara Hıristiyanların ayak basması mümkün olmadığından buradaki yabancı ibaresi "Osmanlı olmayan Müslüman" anlamına geliyordu: Yani, İngiliz, Fransız, Rus ve Hollanda imparatorluklarının Müslüman tebaası. Bu unsurların bir şekilde beşinci kol olarak kullanılması ve de bölgeden hatırı sayılır miktarda gayrimenkulü ellerine geçirmeleri Osmanlı'nın bitmek bilmeyen kaygılarından biriydi.[74]

Dönemin diğer memurlarında da göze çarpan "sosyal bilinç" Osman Nuri Paşa'nın en yüksek askerî rütbeyi taşıması hasebiyle çok daha fazla dikkat çekiciydi. Paşa, Arap vilayetlerine sürekli olarak askerî valilerin atanmasına karşı kararlı bir muhalefet sergiliyordu. Aynı zamanda, bu toprakların devamlı bir güvenlik riskini haiz olarak görülmelerinden de hoşnutsuzluk duyuyordu: "Güvenlik demek, asırlardan beri idaremiz altında olan bu toprakların sanki yeni fethedilen yerlermiş gibi telakki edilmesi demek değildir."[75]

Osman Nuri Paşa'nın sürekli olarak üzerinde ehemmiyetle durduğu nokta, *"bedevilerin peyderpey daire-i medeniyete dahil edilmeleri"*ydi. Eğitim siyasetinin ana hattını bu husus oluşturacak ve yerel okullar, ileride Osmanlı kanunlarını yürütecek olan Arap gençlerini eğitecekti. Dikkat edilmesi lazım gelen bir diğer önemli nokta ise zaman içerisinde "vahşi âdetlerini kendi elleriyle yıkacak" kıvama getirilecek olan şeyhlerin ve diğer ileri gelenlerin ürkütülmemeleriydi. Dolayısıyla, "ahalinin gönüllerini fethetmek" (*ahalinin celb-kulubları*) gerekiyordu.[76]

"Ahalinin kalplerini kazanmak" hususuna yapılan vurgu,

74 Bu konuyu daha etraflıca tartıştığım bir çalışma için, bkz. *The Well Protected Domains*, bölüm 2 "The Ottomanization of the Şeriat."

75 *A.g.e.*

76 *A.g.e.*

Osman Nuri Paşa'nın kaleme aldığı bir diğer layihada çok daha açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.[77] Hicaz valiliğinden Yemen valiliğine atandıktan sonra paşa, önceki görev yerinde ifa ettiği hizmetlerden bahsettiği uzun ve ayrıntılı bir layiha yazar. Bu tür belgelere mahsus aşırı resmi ve kapalı üsluptan uzak, samimi ve dobra bir şekilde kaleme alınmış olan bu layiha, bize önemli bir son dönem Osmanlı idarecisinin fikir dünyasının kapılarını açıyor. Vilayetin liman şehri Hudeyde'ye vardığı sırada yürüyemeyecek kadar romatizmadan mustarip olan Osman Nuri Paşa limana varışını şu sözlerle anlatır:

> Beni tahtıravanla Hudeyde'den Sana'ya taşımaya can atan üç bin kadar Bedevi tarafından karşılandım. Bir Osmanlı valisinin alışık olmadığı şekilde karşılanmıştım. Bunun sebebi, Hicaz valiliğim sırasında Bedevileri adilane bir şekilde yönettiğimin duyulmasıydı... Burada devletin varlığını gösteren hiçbir emare yok. Doğru düzgün bir iskele bile olmadığından yolcular karaya bu adamların sırtlarında taşınıyorlar... Bu derece önemli bir liman şehrinde böylesi bir ihmalkârlığı anlamak kabil değil... Görülen o ki, şu ana kadar buraya atanmış olan yüzlerce Osmanlı memuru kendilerini zengin etmekten başka bir şey düşünmemiş ve böylece buradaki kabileler üzerinde kapanması zor yaralar açmışlar.[78]

Osman Nuri Paşa bunu takiben, bölgede kayda değer ne yol ne de hükümet binasının olmamasından yakınır ve ilk iş olarak önde gelen kabile reislerinden yardım talep etmeye koyulur: "Öncelikle Sana-Cidde askeri yolunun yeniden inşası ve döşenmesi işine koyuldum. On beş bin civarında birinci sınıf işçi gönderdiler. Ve bu işçiler, Sana'ya

---

77 *A.g.e.* 7 Teşrin-i Evvel 1306/19 Ekim 1890. Yemen valiliği görevini ifa ettiği bir yıllık zaman içerisindeki hizmetlerini anlatan Osman Nuri Paşa merhumun raporu.

78 *A.g.e.* Hudeyde ile Sana arasında kestirmeden yüz kilometre kadar mesafe vardır.

üç günlük yürüyüş mesafesinde iyi bir yol inşası işine koyuldular."[79]

Paşanın bir sonraki faaliyeti, "aldığı irade-i seniyye uyarınca", nizamiye mahkemesinin kaldırılarak yerine bir şeriat mahkemesi kurulması oldu. Bu mahkemenin, sıradan bir şer'i kadı mahkemesinden çok daha kapsamlı olduğunu belirtmekte fayda var. Mahkemenin, kadı ve başmüftünün yanı sıra önde gelen ailelerden temsilcileri de içermesi düşünülmüştü: "Bu mahkemede şeriatın emri uyarınca tüm kan davalarını çözmüş olmam, kabileler arasında şükran duygularına vesile olup kalplerini yumuşatacaktı."[80]

Önde gelen iki şerifin Osman Paşa'nın kendilerini Sana'ya davet etmesine riayet etmelerini, ilk defa olarak nüfuzlu şeriflerin bir Osmanlı valisine güven duymaları olarak niteleyen paşa şunları söylüyor:

> Kendilerini şeref-i askeriye ile karşılayıp onurlarına bir ziyafet verdim. Ruhsat-ı şahane ile iki güzel atımı muazzam miktarda erzak ile birlikte kendilerine hediye eyledim. Ayrıca her birine üç yüz kuruşluk bir maaşla beraber birer ev verilmesini de emrettim, bu da kabul gördü... Bunun üzerine bana dediler ki: "Ey Osman Paşa! Hicaz'daki şerefli ve adil idareni duyduk ve buraya sadece, sana olan hürmetimizi sunmaya geldik. Biliyoruz ki, gösterdiğin şerefli davranışın aynısını haleflerinden göremeyeceğiz. Yemin ederiz ki, sen vali olduğun sürece Yemen'de hiçbir zaman kan dökülmeyecek."[81]

Bunu takiben Osman Nuri Paşa, devletin şerifleri kendi safına çekmesinin öneminden bahseder: "Bedeviler arasın-

---

79 *A.g.e.*

80 *A.g.e.* Bu, *The Well Protected Domains* kitabının "The Ottomanization of the Şeriat" başlıklı ikinci bölümünde tarif ettiğim sürecin aynısıdır. Nizamiye mahkemeleri, Tanzimat'ta kurulan seküler mahkemelerdi. Bu konu için, bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Döneminde Mahalli İdareler*, Ankara, 1983.

81 *A.g.e.*

da nizamın tesisini sağlamaları cihetiyle çok büyük önem arz ediyorlar. Bunun için, bunları Devlet-i Aliyye'nin diğer memurlarıyla birlikte (Osmanlı) memuru olarak atamak faydalı olacaktır. Şerifler hakikaten adalet-şinastırlar. Eğer onlara şerefli bir şekilde davranılır, şikâyetlerine müşfikâne kulak verilirse, asayiş ve vergi tahsili hususlarında çok yardımları dokunur. Gururlarını okşamak ve gösterişe çok meraklı olduklarından zaman zaman hediyeler ve hil'atlar vermek kâfi gelecektir."[82]

Hem Bedeviler hem de genel olarak vilayet namına teessüf verici olan, paşanın sağlığının hızla kötüye gitmesiydi. Nitekim, bir yıl sonra görevi son bulur. Ayrılırken, halefi Divrikli Ferik Osman Paşa ile Hudeyde'de karşılaşan paşanın edindiği ilk izlenimin pek müspet olduğu söylenemez. Sözünü sakınmayan paşa, halefi hakkında şunları not ediyordu: "Kendisine, yaptığım her iş hakkında malumat verip kendisinin de aynı istikamette yol almasını tavsiye ettim. Heyhat! Hemen anladım ki, adam ıslah olmaz bir aptal gayr-i kabil-i ıslah bir aptal ve böylesi büyük bir vilayetin idaresinden tamamıyla acizdi."[83]

Daha sonraları Osmanlı müzecilik ve arkeoloji çalışmalarının öncüsü ve ayrıca imparatorluğun en erken realist ressamlarından birisi olacak olan Osman Hamdi Bey örneğinde de "asil vahşinin terbiyesi" teması yaygın bir şekilde karşımıza çıkar.[84] Genç ve hırslı Osman Hamdi, kariyerine

---

82 *A.g.e.*

83 *A.g.e.* Gerçekten de, yeni valinin siyasetiyle tamamıyla yabancılaşan Şerifler, Sana'yı terk etmişlerdi. Yine de Yemen'deki Osmanlı idaresi devam edecekti. Şafi olan Güney Yemen'de göreceli olarak daha çok kabul gören Osmanlılar ağırlıklı olarak Zeydilerin yaşadığı kuzey bölgesinde pek benimsenmemişlerdi. Yemen, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı idaresinde kalacaktı. Bkz. Brinkley Messick, *The Calligraphic State*, Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1993.

84 Osman Hamdi Bey (1842-1910) İstanbul'da dünyaya geldi. Babası İbrahim Edhem Paşa (1818-1893) sadrazamlık, nazırlık ve sefirlik görevlerinde bulunmuştu. Descartes'ın bazı eserlerinin İbrahim Edhem Paşa tarafından



Takım elbiseli Osman Hamdi Bey.
Sébah et Joaillier, 1901. Edhem Eldem kolleksiyonu.

1860'ların sonlarında, Bağdat valiliğini ifa etmekte olan Midhat Paşa'nın maiyetinde başlamıştı.[85] Gérome'un atölyesindeki resim çalışmalarını tamamlayarak yurda dönen Osman Hamdi, Midhat Paşa'nın reformist ruhunu kendisine rehber edinmişti. 1869-1870 yıllarında babasına gönderdiği mektuplardan anlaşıldığına göre, Paris'in yüksek muhit havasını teneffüs eden Osman Hamdi ile kıdemli Osmanlı aydınları arasında ortak bir nokta vardı: Reformist gayret ve "medenileştirici misyon." Vilayetin yerleşik nüfusunu göçebe Bedevilerle mukayese eden Osman Hamdi, öncekiler hakkında hiç de müspet düşünceler beslememekteydi: "Büyük şehirlerin sakinlerinin bizi endişelendirmesine lüzum yok... Bu insanlar, 19. yüzyıl medeniyetinden bir nebze nasiplenmiş görünseler bile, aslında çöl bedevilerinden çok daha aşağıdırlar. Bu bedeviler ilkel ve pederşahi bir yaşam sür-

---

Türkçe'ye çevrilmesi Osman Hamdi'nin nasıl bir aileden geldiğine ilişkin bize bazı ipuçları verir. Osman Hamdi, 1857 yılında hukuk tahsili için Paris'e gönderilir. Bir yandan hukuk tahsil eden Osman Hamdi diğer yandan da *Ecole des Beaux Arts*'a (Güzel Sanatlar Akademisi) devam ederek Jean-Léon Gérome ve Gustave Boulanger'in talebesi olarak resim çalışır. Ayrıca arkeoloji konusunda da dersler alır. Sultan Abdülaziz'in 1867'deki *Paris Exposition Universelle* (Paris Dünya Sergisi) ziyaretinde resmi görevli olarak bulunur. 1869'da İstanbul'a dönmesinin hemen akabinde Midhat Paşa'nın idaresindeki Bağdat vilayetinde Umur-ı Ecnebiye Müdürü olarak, Midhat Paşa'nın 1871 yılında azledilmesine kadar görev yapar. Son dönem Osmanlı entelektüel çevresinde önemli bir isim olan Osman Hamdi, arkeolojik eser koleksiyonculuğu ve Sanayi-i Nefise Mektebi'nin kurulmasında oynadığı rol ile de bilinmektedir. Günümüzde daha çok sonraki kuşaklar üzerinde önemli etki bırakan ressam yanıyla hatırlanır. Bkz. Mustafa Cezar *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi Bey*, İstanbul, 1971. Ayrıca bkz. *Osman Hamdi Bey Kongresi Bildiriler*, Zeynep Rona, (ed.), Istanbul, 1992.

85 Midhat Paşa'nın ve kendisinden sonra gelenlerin Osmanlı idaresini dolaysız olarak Basra Körfezi bölgesine uygulama çabaları hakkında bkz. Frederick F. Anscombe, *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar*, New York, 1997. Bu çalışma, konuyla ilgili şimdiye kadar yapılagelmiş genel kabullerle karşılaştırılmalıdır. Özellikle bkz., s. 2: "Yine de bölge hakkında yapılan tarih çalışmaları, Osmanlıların 1871 yılından sonra sürekli olarak Doğu Arabistan bölgesini görmezden geldikleri, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar, oynanan siyasî dramada sahne dekoru olmaktan öteye gidemedikleri izlenimi verir."

seler de, rezil ve bozuk bir yaşam süren şehirlilerden 'çok daha iyidir'. Şöyle ki, koskoca Bağdat'ta, özellikle de hükümetin hizmetinde çalışanlar arasında, bir tek namuslu adam bile bulamazsın!"[86] Yarı-yerleşik Bedeviler hakkında ise çok daha müspet şeyler söylemekteydi: "Bu göçebe unsur hâlâ bozulmamış... Zeki, cesur ve yiğitler."[87] Osman Hamdi yozlaşmış yerel yöneticileri, bedevilere türlü eziyetlerde bulunmakla suçluyor, bedevilerin sadece vergi ve askerlik hususlarında nazar-ı dikkate alındıklarından yakınıyordu: "Bu insanlar için hükümet demek ordu demekti."

Yine de, Osman Hamdi'nin bedevilerin karakterine ilişkin yaptığı değerlendirme, İngiliz Hindistanı'ndaki herhangi bir idarecinin tavrı kadar paternalist tonlar içermekteydi: "Bir şeyhi alıp onu paşa yapmanız, kendisine bir ferman vermeniz onun için pek de etkileyici sayılmaz. Ama ona bir bayrakla beraber bir *hikilat* [*sic*][88] verdiğinizde önünde sancağı ve üzerinde giysisi olduğu halde kabilesine başı dik ve gururlu olarak döner. Onlar için asıl önemli olan şey dış görünüştür." Tepeden bakma ve şefkatin bu birlikteliği, özellikle kolonyal bağlam içinde, yaşamlarının büyük kısmını "arazide" geçiren Avrupalı personelin, çok da fazla yabancısı olmadığımız tutumunu hatırlatan bir tavırdı. Buradan yola çıkarak, Ahmed Cevdet Paşa'nın ve Osman Nuri Paşa'nın Araplar hakkındaki görüşlerini Auguste Pavie adlı, Hindiçin'de görev yapan çağdaşları bir Fransız'ın görüşleri ile karşılaştırmak ilginç olacaktır. Ahmed Cevdet, "Türklerin (imparatorluğun) kök ve gövdesi olduğu" hususunda bir şüphe beslemese de "Arapları hor görüp onları *fellah* diye adlandıran ve tabii ola-

86 Edhem Eldem, "Quelques lettres de Osman Hamdi Bey a son pere lors de son séjour en Irak (1869-1870)," *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu I* 33, s. 130-31. Osman Hamdi Bey babasıyla Fransızca mektuplaşmıştı. Tercümesi bana ait – S. D.

87 *A.g.e.*

88 Doğrusu *hil'at* olmalı.



Osman Hamdi Bey Nemrut Dağı'da arkeolojik çalışma esnasında (1882).
İstanbul Arkeoloji Müzesi fotoğraf arşivinden.

rak Türklerden nefret etmelerine neden olan" Türk memurlarını ciddi olarak eleştirmekteydi. Ahmed Cevdet'e göre, "Peygamberin mensup olduğu kavim olması hasebiyle, Araplara iyi muamelede bulunulmalı. Bu, Yavuz Sultan Selim'in siyasetiydi. O zamandan bu yana bu hususa özen göstermeyen cahil ve ilgisiz idarecilerin sayısı hızla arttı."[89] Benzer bir şekilde, Osman Nuri Paşa da şu sözleri sarf etmekteydi: "Yemen'de bulunduğum bir seneyi aşkın süre zarfında hiçbir hırsızlık vakası ile karşılaşmadım. Bu gururlu insanların bozulmamış tabiatları onları alicenab kılıyor."[90]

Fransız Hindiçini'nde üç yıl görev yapan Auguste Pavie de "kendi vazifelerine karşı" aynı paternalist alakayı göstermekteydi: "Tüm bu zaman zarfınca... takip ettiğim saf ideal 'Laos'u hissiyat ve zihniyet olarak bir Fransız ülkesi yapmak' oldu... bunu, şimdi nice bir saadetle, Fransız Laosu'nun büyüleyici yüreğinde görüyorum... Fransa'nın onurlandırılmış temsilcisi olarak ben, ülkelerindeki yeni rejimin iyi haberlerini vermek için yanlarına oturduğumda, kadim dostlarım aziz Kral ve Kraliçe'nin gözlerindeki neşeli dinginlik ve sevgi ifadesinde görüyorum."[91]

Ödünç alınmış kolonyalizme ipuçları olarak anılar

İmparatorluğun can çekiştiği yıllarda yaşayan kişiliklerin anı ve biyografilerinde, yukarıda genel hatları çizilen zihniyetin ipuçlarını görebiliriz. Habermas'ın "yaşam dünya-

89 BOA YEE 18/1858/93/39.

90 BOA YEE 14/292/126/8.

91 Auguste Pavie, *A la Conquete des Coeurs. Le Pays de millions d'eléphants et du parasol blanc. Les classiques de la colonization*, Paris, 1947, s. 367. Pavie, Hindiçin'de görev yaptığı üç yıllık zaman zarfında (1886-1889) Siam'a gitmiş ve bağımsız Siam'ı Fransız Laosu'ndan ayıran anlaşmayı müzakere etmiştir. Kral ve Kraliçe'ye verdiği "iyi haberler" bunların artık kesin suretle Fransız kolonileri olduğuydu.

sı" kavramı bu zihniyeti kavramamıza yardımcı olur: "Yaşam dünyası, iletişim taraflarının ortak yorumlama süreçleri için yararlandıkları bir doğallıklar ya da sarsılmamış kanılar havuzu olarak ortaya çıkar... Yaşam dünyasının kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlayıcı kalıplar stoğuyla temsil edildiğini düşünebiliriz."[92] Bu bağlamda, aşağıda bahisleri geçen Naciye Neyyal Hanım ile Yusuf Ziya ve Ruhi el-Halidi'nin hayat hikâyeleri "yaşam dünyaları" örnekleri olarak önümüze geliyor: "Yorumlayıcı kalıplar"ın ve "karşılıklı anlayış"ın, söz konusu aktörlerin kendilerini içinde buldukları entelektüel ufukların şekillendiricileri biçiminde ortaya çıktıkları müşterek bir dünya olarak.[93]

Bu türün en fazla dikkat çeken örneklerinden biri, hayatı imparatorluğun son dönemi ile ilk dönem Cumhuriyet'te geçen, ressam Naciye Neyyal Hanım'ın alışık olunmayan tarzda geniş hatıratıdır.[94] Naciye Hanım, 1897-1901 yılları arasında Kudüs mutasarrıflığı görevini ifa etmekte olan kocası Tevfik Bey'e eşlik etmişti. Vapur yolculukları sırasında Rüsumat Nazırı da yolcuların arasında bulunuyordu. Gemi Beyrut'a yanaştığında yolculuk arkadaşları karaya çıkar: "Baktım, birtakım Araplar, sandallara doluşup onu karşılamaya gelmiş, ellerini şapur şapur öperek, büyük bir şamata ile sandala bindirmiş ve 'Allah! Allah!' diyerek götürmüşlerdi."[95] Yafa'ya vasıl olduklarında ise sıra kendilerine gelmişti: "Bizi mavnaya benzeyen birtakım kocaman teknelerin içine

92 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System*, c. 2, Boston, 1989, s. 124.

93 *A.g.e.*, s. 123.

94 *Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakiyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları*, yay. haz. Fatma Rezan Hürmen, İstanbul, 2000. Naciye Hanım'ın hatıratı torunu tarafından yayına hazırlandı. Bu hatırat, Naciye Hanım'ın hayatı boyunca tuttuğu günlüklerden oluşmaktadır. Yaklaşık altı yüz sayfa olan kitap, yazarın yaşadığı yılların adeta gün be gün kaydı gibidir.

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

oturttular, yirmi-yirmi beş Arap, 'Allah! Allah!' diyerek küreklere sarıldılar ve hepimizi... kıyıya çıkardılar."[96]

Arapların "Allah! Allah!" nidaları atmaları sanki "tabiat"larının bir gereği olarak anlatılıyordu. Kudüs'e varmalarını takip eden günlerin birinde Naciye Hanım, eve buyur edilen iki Arap kadın satıcıdan bir göz hastalığı kapar. Naciye Hanım, sineklerin neden olduğu göz hastalıklarının Araplar arasında çok yaygın olduğunu eklemeden geçemez. Bir akşam, eşi Tevfik Bey'i eve dönüşünde karşılamasını şöyle aktarır: "Ben o günlerde, bu menhus göz ağrısı yüzünden, zavallı kör Araplara dönmüş bulunduğumdan, kendimi, çipil gözlü çocuğu ile kocasını karşılamaya çıkan Arap kadınlarına benzetmiş ve Tevfik Bey içeri girerken, kendisine mahsus Arapça hitap ederek, 'Safa geldin!' manasına 'Ehlen ve sehlen' demiştim." Bunun üzerine, eşi de gülerek cevap verir: "Tamam, işte şimdi tamamen onlara benzemişsiniz."[97]

Lakin "asil vahşi" karşımıza, "evvelce devlete asi bir bedevi iken, sonraları mahalli hükümete itaat ettiğinden, kendisine Riha'da asayişi temin etmek gibi bir vazife verilmiş olan" Şeyh Reşid Arikat olarak çıkacaktır. Kendisine biniciliği öğreten ve galeyana gelen bir atın tehlikeye attığı hayatını kurtaran şeyh için Naciye Hanım, "Beni evladı gibi seviyordu" der. Üst düzey bir Osmanlı yöneticisinin genç eşi olarak hayatını betimlerken Naciye Hanım'ın kelimeleri zaman zaman şaireleşir: "Ben Tevfik Bey'in gittiği her yere onunla beraber giderdim, lakin o devirde bir kadınla erkeğin, karı koca olsalar dahi, birlikte bulunmaları caiz görülmediğinden, aramızda daima, elli ya da altmış, bazen yüz metre kadar bir mesafe kalması icab ederdi. Benim refaka-

96 *A.g.e.*, s. 50.

97 *A.g.e.*, s. 75-77.

timde jandarmalar olduğu gibi, onun maiyetinde de jandarma ve askerlere ilaveten, muhtelif vazifeliler bulunurdu. Bu bizimki, bir prenslikte hüküm süren bir prens ve prensesin hayatına benziyordu."[98]

Tevfik Bey, Negev Çölü'ndeki Birissebi'ye bir kaza teşkil edilmesi vazifesiyle gönderildiğinde eşi Naciye Hanım da onunla beraber gider. Yukarıda betimlenenin aksine, Naciye Hanım, Arapların burada, gönüllerini alçakgönüllülük göstererek fethetmelerini anlatır: "Bizim mutasarrıf olduğumuz halde, tantanasız, resmiyetsiz ve yanımıza asker almadan, bu kadar genç bir karı koca olarak aralarında bulunmamızın ve onlarla aynı hayat tarzını paylaşmamızın, böyle vahşi de olsa, bu bedevilerin hoşuna gittiğini ve bizi sevdiklerini anlıyordum, zira bu insanlar, medeniyetten bu kadar uzak yaşadıkları halde, iyi niyetli hareketleri takdir etmeyi ve minnettar olmayı biliyorlardı."[99] Görünen o ki, kaza projesi başarılı olmuştu. Hükümet Konağı'nın inşasının tamamlanmasının ardından Naciye Hanım şu sözleri sarf ediyordu: "Ahali burada yerleşmek üzere, muamelelerini yaptırmaya, akın akın geliyor... Bedeviler, Hükümet Konağı'nın yanına, ihsan-ı şahaneden olmak üzere, büyük bir cami ve mektebin yapılmasını istediklerini ve bu binaların Nam-ı Nami-i Hümayun ile tesmiye edilmelerini arzuladıklarını söylediler."[100]

Naciye Hanım'ın hatıraları, Osmanlı kolonyalizminin "ikircikli doğasına" ışık tutan çarpıcı bir belge olarak okunabilir. Naciye Hanım, bir taraftan, eşinin kendisine "İşte şimdi tamamen onlara benzemişsiniz," diyerek takılmasına sebep olan "bir Arap hastalığına" yakalandığı için Arap satıcıları eve almakla hata ettiğini düşünmekte, diğer taraftan

98 *A.g.e.*, s. 61; 72-73; 79.

99 *A.g.e.*, s. 83.

100 *A.g.e.*, s. 88-89. Birissebi, günümüz İsrail'indeki Berşeva kentidir. Sözü edilen cami ve hükümet konağı halen mevcuttur.

ise Şeyh Arikat, hatıratının kahraman baba figürü olarak sivrilmektedir. Yine de, Naciye Hanım'ın resmi geçidi betimlediği sahne âdeta İngiliz Hindistanı'nın debdebeli sahnelerini andırmaktaydı. Gerçekten de, "nezaketi ve iyi niyeti takdir eden" Araplar hakkında yapılan değerlendirme ile hayatlarını emanet ettikleri "vahşi insanların" misafirperverliğini öven İngiliz hanımların tutumu arasındaki benzerlik az değildi. Ortak din olgusunun alt metni ise saygıyı muhafaza etme kaygısıyla kocasını arkadan mesafeli olarak takip etme ihtiyacında kendisini göstermekteydi.

Tam bu noktada, Naciye Hanım ile aynı coğrafyayı aşağı yukarı aynı zamanda diliminde paylaşmış olan iki kişiliği resme dahil etmek yerinde olacaktır. Yusuf Ziya el-Halidi (1842-1906) ve kuzeni Ruhi el-Halidi (1864-1913) adlı iki önde gelen Filistinli'nin kariyeri, ödünç alınmış kolonyalizm olgusunun biyografik misalleri gibi karşımızda durmaktadır.[101] Rashid Khalidi isabetli olarak, bu iki kişinin hayatlarının "geçiş sürecindeki Filistinli önde gelenlerin kimliklerini oluşturan farklı unsurları gösterdiği"ni belirtmektedir.[102] Hem geleneksel hem de modern bir eğitim alan Yusuf Ziya Bey'in kariyeri Tanzimat reformlarının iniş ve çıkışlarını takip etmişti. Kariyeri süresince Kudüs şehreminiliği, Rus İmparatorluğu'nun Karadeniz kıyısındaki küçük liman kenti Poti'de Osmanlı konsolosluğu, Viyana'daki İmparatorluk Şarkiyat Akademisi'nde Arapça ve Osmanlıca hocalığı ve 1877'de Osmanlı Meclisi'nde mebusluk gibi farklı görevlerde bulundu. Liberal görüşleri Abdülhamid'in otokratik yönetimiyle uyuşmadığı halde, 1878 yılında meclisin kapanmasından sonra devlet hizmetinde çalışmaya devam eden Yusuf Ziya Bey, 1880'lerin ortasında Bitlis'e kay-

101 Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, 1997, s. 69-84.

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

makam olarak atanır. 1890'da önce Belgrad'a sonra da Viyana'ya sefir olarak atansa da bu görevleri kalıcı olmaz. "Hayatının son on senesi boyunca Yusuf Ziya, padişah tarafından İstanbul'da adeta zorla alıkonuldu. Kalıcı olmasına izin verilmeyen sefirliklere atandı... tüm bunlarda amaç, kendisinin yurtdışına çıkışını engelleyerek potansiyel bir muhalifi nezaret altında tutabilmekti."[103]

Yusuf Ziya Bey'in siyasî halefi olarak yetiştirdiği kuzeni Ruhi el-Halidi'nin kariyerinin de aşağı yukarı aynı güzergâhı takip ettiği söylenebilir. Tıpkı amcası gibi hem geleneksel hem de modern tarzda eğitim alan Ruhi el-Halidi, imparatorluğun en prestijli okullarından biri olan Mekteb-i Mülkiye'den 1893 yılında üstün derece ile mezun olur. Daha kariyerinin başlarında liberal çevrelerle ilişkiye geçen ve Abdülhamid'in hafiyeleri tarafından takibe alınan Ruhi, mezun olur olmaz Paris'e geçer ve orada Sorbonne'a devam eder. Paris'teki hayatının önemli dönüm noktalarından biri, 1897 yılında gerçekleştirilen Dünya Müslümanları Şarkiyat Kongresi'nde daha sonradan risale olarak basılacak olan bir tebliğ sunmasıdır. Amcasının örneğinde olduğu gibi, rejimin tavrı, bir taraftan kendisine karşı şüphe beslerken diğer taraftan kendisini çeşitli görevlerle vazifelendirmek olmuştu. 1898 yılında Bordeaux'ya başkonsolos olarak atanır. 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra ise Meclis-i Mebusan'a Kudüs'ü temsilen girer, 1912 seçimlerinde ikinci kez mebus ve ardından meclis reis yardımcısı seçilir. Hükümetin Filistin'e ilişkin Siyonistlerin beslediği emellere hizmet ettiğini düşündüğü politikalarına karşı sesini iyice yükseltmesi, iktidar partisi nezdinde pek benimsenmemesi sonucunu doğurur. Ruhi el-Halidi de, amcası gibi, İstanbul'da hayata gözlerini yumar.[104]

103 *A.g.e.*, s. 74.

104 *A.g.e.*, s. 76-84.

Bu kişiliklerin kariyerleri, ödünç alınmış kolonyalizm hususunda bize ne gibi bakış açıları sunuyor? Yaşamlarının ilginç özelliklerinden bir tanesi, bu iki Filistinli'nin kendi kaderlerini Osmanlı devletinin kaderiyle yakından bağlantılı görmeleriydi: "Bu kişiler ve bu kişilere benzeyen diğerleri, İttihat ve Terakki idaresindeki bir Osmanlı hükümetinin meşruti yönetimi en sağlam şekilde temsil edeceğini, iktidarın gelişigüzel kullanılmasını engelleyeceğini, imparatorluğun eski gücüne kavuşması için gerekli olan idari reformları yabancı devletlerin inatçı baskısını bertaraf edecek şekilde hayata koyacağını düşünüyorlardı."[105] Yine de Rashid Khalidi'ye göre bu iki tarihi kişiliğin (ve diğer bir çoğunun) durumu "rakip sadakatlerin çarpışması" olarak görülmelidir. Nitekim, Siyonistlerin Filistin'de toprak satın almaları gibi önemli bir konu gündeme geldiğinde Ruhi'nin Filistinli Arap kimliği, Osmanlı "Jön Türk" kimliğinin önüne geçiyordu.[106]

Halidilerin yaşam öykülerinin ve Benedict Anderson'un metaforunu kullanacak olursak, "yolculuklar"ının *(pilgrimage)* İngiliz tâbiyetindeki Hindistanlılarınkinden çok daha farklı olduğunu görürüz. Ne kadar elit olurlarsa olsunlar, bir Raca Rammohan Roy'u ya da bir Sör Seyyid Ahmed Han'ı Westminster'in arka sıralarında otururken tahayyül etmek mümkün olamazdı.[107] Şuna şüphe yok ki; eğer Naci-

105 *A.g.e.*, s. 86. İttihat ve Terakki ile ilgili olarak, bkz. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York & Oxford, 1995.

106 Khalidi, *Palestinian Identity*, s. 87-89.

107 Ilginçtir ki, hem Rammohan Roy hem de Seyyid Ahmed Han, tıpkı Halidiler gibi, Batı tarzı eğitimi modern dünyada tutunabilmek için bir zorunluluk olarak görüyorlardı. Yine Halidiler gibi bu iki Hint entelektüeli de sağlam bir klasik Hindu ve Islâm eğitiminden geçmişlerdi. Benzerlikler burada son bulmaktaydı. Meclise giren ve aynı zamanda muhalif tutumlar takınan Halidilerin takip ettiği çizgi, Hint entelektüellerinin kolonyal yöneticiler ile olan ilişkilerinde takip ettiklerinden çok daha farklıydı. 1832 yılında İngiltere'ye giden Roy, Avam Kamarası Komitesi'ne, özellikle de tuz tekelinin kaldırıl-

ye Hanım Halidilerden birisi ile karşılaşsaydı onu *"trés convenable"* (son derece saygıdeğer) bulur ve kendisine "beyefendi" diye hitap ederdi. Ama Sultan Hamid'in seçkin idarecilerinden biri olan kocasının tavrı, eşininki kadar müspet olmayabilirdi. Kurduğumuz analojideki Hindistanlılar yerine bir Lord Minto'yu, bir Lord Aberdeen'i ya da herhangi bir nüfuzlu İskoç'u koyduğumuzdaysa resmin değişeceğine süphe yok. Halidiler ve İstanbul'da "yolculuklarının" doruk noktasına ulaşan diğer Araplar, Hintlilerden çok İskoçlara benziyordu.[108]

Bu noktada, Homi Bhabha'nın kolonyal ilişkiyi tanımlarken kullandığı "taklitçilik" *(mimicry)* kavramı ve bu kavramın ödünç alınmış kolonyalizme uygulanabilirliği üzerinde durmakta fayda görüyorum. Bhabha'nın tanımı şöyledir: "[K]olonyal taklitçilik reforme edilmiş, tanınabilir Öteki'nin *tam değil ama neredeyse aynı olan bir farklılık öznesi olarak*

---

masını öneren, bir reform layihası sunar ve önerileri kabul görür. Rammohon Roy, İngilizlerin Hintlileri Moğol hükümdarların "Müslüman boyunduruğu"ndan kurtardıklarını düşünüyordu. Roy ayrıca, misyonerlerce sağlanan eğitimin, özellikle de Üniteryen ve Presbiteryenlerin çabalarının Hindistan'ın aydınlanmasına büyük katkı yaptığına inanmaktaydı. Hindular için Roy neyse Müslümanlar için de birçok açıdan Sör Seyyid Ahmed Han oydu. 1857'de İngilizlere karşı girişilen başarısız ayaklanma, Seyyid Ahmed Han'ı, Hindistan Müslümanları için takip edilecek tek çıkar yolun yenilmezlikleri anlaşılan İngilizlere karşı sadakatlerini sunmaları olduğuna inandırmıştı. 1868'de İngiltere'yi ziyaret etmiş ve çok daha İngiliz yanlısı görüşlerle geri dönmüştü. Bu kişiliklerin yaşamları ve kariyerleri için, bkz. R. C. Majumdar, *History of the Freedom Movement in India*, c. 1, Calcutta 1962, s. 33, 54, 291, 246-96; D. C. Gupta, *Indian National Government*, Delhi, Bombay, Bangalore, 1970, s. 21, 28. Ram Mohan Roy'un Hıristiyanlık ile ilişkisi ve İngiltere'deki faaliyetleri için, bkz. S. Cromwell Crowford, *Ram Mohan Roy: Social, Political and Religious Reform in 19th Century India*, New York, 1987, s. 41-92, 160-87.

108 Bu hususa A. G. Hopkins de dikkati çekmişti. Bkz. "Back to the Future: From National History to Imperial History," *Past and Present*, 1999, s. 205: "İmparatorluğun dört bir yanında hazır bulunan İskoçlar bile, esas itibariyle genel vali olarak değil, yaver olarak görev alıyorlardı. Fakat, imparatorluğa eklemlenmeleri İskoç kimliğini yok etmek bir kenara, onun gerek içeride gerekse de kolonilerde şekillenmesine yardım etti."

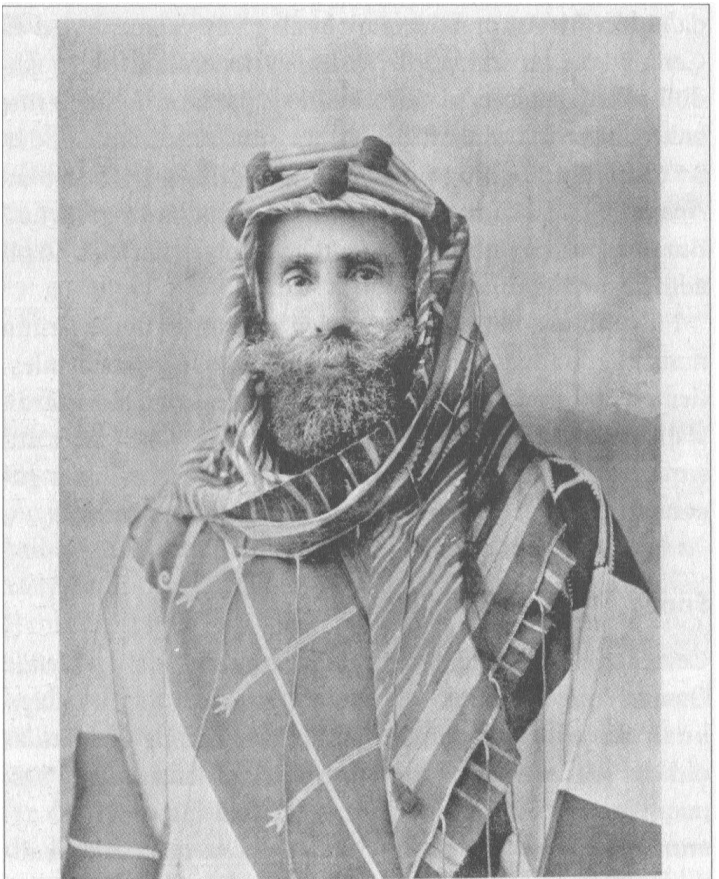
yaratılmasına yönelik istektir."[109] "Taklitçiliğin teşkil ettiği *tehdit*, en nihayetinde *farklılığı* ortadan kaldırma tehlikesinden ileri gelmektedir" düşüncesini takiben "taklitçilik" kavramının kolonyalizme tehdit olarak algılanması Halidiler örneği ve başka benzer örneklerde makul gözükmemektedir.[110] Bhabha'nın söylediklerini takip etmeye devam edecek olursak: "Taklitçiliğin –tam değil ama neredeyse aynı– ikircikliği, fetiş haline getirilmiş olan kolonyal kültürün, potansiyel ve stratejik olarak, başkaldıran bir ters çekim haline dönüşebileceğini öne sürer." Halidiler ve benzer durumdaki diğer üst sınıf Osmanlı Araplar için Osmanlı elitini taklit etmenin bir anlamı yoktu, çünkü *kendileri* zaten Osmanlı elitiydi. Halidiler, ne "taklit etmek" ne de "fetişleştirmek" ihtiyacındaydılar. Onlar diğer Türk, Arnavut, Ermeni ve Yahudi kökenli Genç Osmanlılar veyahut Jön Türkler gibi Osmanlı sisteminin *içinden* geliyorlardı. İstanbul onlara, Londra'nın Gandi'ye ya da Paris'in Ho Şi Minh'e ifade ettiği anlamdan çok daha fazlasını ifade ediyordu: İstanbul *onların* şehriydi. Taklitçilik, öz bilinç ve aşağılık duygusu ile var olur. Bahsi geçen kişiliklerin psikolojik hallerini bilmemiz imkânsız olsa da herhangi bir şekilde, bilinçli olarak "Türk'ü kopya etme"ye çalıştıklarını iddia etmemiz makul gözükmez. Peki, sınır çizgisini nereden çekmeliyiz? Merkez kimdi? 1841 yılında Trablusgarp vilayetinin valisinin Sünusi tarikatına girmesi ayarında bir olayı Batı-tarzı bir kolonyal düzende, tahayyül etmek bile mümkün değildi.[111]

Peki, ödünç alınmış kolonyalizmin diğer "yarısı" nereye gitti? Cevap, "yolculuğun" *sınırlarında* gizlidir. 19. yüzyıl-

109 Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *The Location of Culture*, Londra & New York, 1994, s. 85-92. Vurgu yazara aittir.

110 *A.g.e.*, s. 88-89.

111 Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya*, s. 73.



قوم نجیب عربه منسوب اولدیغمز صدر اعظمیمز

سوریه ویروت اصلاحاتنك ، عربلره استناد ایدیلن فکر افتراقك صیق صیق موضوع بحث اولدقده بولوندیغی شو کونلرده عرب وطنداشلرینز بر طرفدن آرناوودلقده — هردم متزاید برماهیت المز اولمه — دوام ایدن فاجعه به نظر عبرتله باقوب دیکر طرفدنده عثمانلیلق عائلهٔ اجتماعیه‌سی ایچنده عربلر تورکلر دائما فرقسز ایکی قارده‌شی تشکیل ایتدیکلری دوشونمك مجبوریت وجدانیه‌سنده‌در. آرناوودلق هانکی‌سی هرکسون یکی بر وقعهٔ فلاکتلی هواجم‌مزده متحیلی بولوندیغی جهتله بورادهٔ اولدن برمثالی کستریلمکله لزوم کورمیورز؛ عربلر تورکلك روایطنه کلنجه، بزه الك یاقین حقیقتلر کورولدیمکه الك زیاده معروض اولدقلری ایچون بولوکی عنصر آراستده‌کی اتحاد عصریه‌سنه یکی بر کونه قوالق ایجاد و عثمانلی تولکه‌سنك رأس اداره‌سنده بوکون برعرب صدراعظم بولوندیغی ناظر لاتفق ایتمکدك. فی الحقیقه صدراعظم محمود شوکت پاشا حضرتلری اولاد عربدندرلر؛ درج ایتدیکمز تصویرلرینی‌ده قیافت عربیه‌لریله ۱۳۱۹ سنه‌سنده حجازدن عودتلرنده آلمشدر. شوحالده بر کوره‌ك — عرب مسئلهٔ سیاسیه‌سی احداث ایتمکدن ایسه بوتون وطنی هتاج تداوی بر مادر مشترك کبی کورمکله مساعی اولمك تداوی‌سنده تمرکز ایتمکرماك داها لایق وکلیدر؟

عائلهٔ عثمانیه‌ده عربلره تورکلك فرق اولمادیغنه یوکسك بر دلیل

Arap kıyafetiyle Mahmud Şevket Paşa.
"Kavm-i necib-i Arab'a mensub olan Sadrazamımız ..... Aile-i Osmaniye'de Arab'la Türk'ün farkı olmadığına yüksek bir delil". *Şehbal* no. 75, 1 Mayıs 1329 (14 Mayıs 1913) Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Kütüphanesi. Paşa, Bağdat doğumlu olmasına rağmen Arap olduğu kesin değildir

da sadece bir Arap, sadrazam olarak görev yapmıştı ve o da Çerkez-köle kökenliydi.[112] Tanzimat döneminde ve II. Abdülhamid zamanında sadrazamlık yapanların kökenlerine baktığımızda "Osmanlı devletinin son 39 sadrazamından 34'ünün Türk olduğunu, yani, ana dilleri Türkçe olan Anadolu ya da Rumeli Müslümanları olduklarını görürüz." Buralardan, devletin en üst düzey yöneticileri istihdam ediliyordu.[113]

Filistinli saygın beyefendiler ve hatta Sünusi dervişlerinin ileri gelenleri bile çemberin içindeydiler. Onlar, medenileştirme projesinde medenileştiriciler olarak rol almışlardı. Halkanın dışında bırakılanlar ise, tabii ki, göçebe kabile unsurlarıydı; ta ki, 19. yüzyılın sonlarında devletin adam gücüne duyduğu ihtiyacın son raddeye varmasına kadar.

Sonuç

Cevaplanmaya çalışılan soru, 18. hatta erken 19. yüzyılda Osmanlı'nın tebaasına karşı takındığı tutum ile 19. yüzyılın ikinci yarısında takınılan tutum arasında ne gibi farklar olduğu şeklinde karşımıza çıkıyor. Uzun lafın kısası, "Osmanlı kolonyalizmi" dediğimiz şey, nasıl bir şeydi? Kanaatimce, bu soruya verilebilecek en kısa ve öz cevap, ahaliden uzaklaşmakla tarif edilebilecek yeni bir tutumun ortaya çıkması olur. Uzaklaşmak deyimini kullanarak, ahalinin

112 Bahsi geçen sadrazam, kısa bir süre II. Abdülhamid'in sadrazamlığını yapan Tunuslu Hayreddin Paşa'dır. Ayrıntılı bilgi için, bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, İstanbul, 1984.

113 Sevan Nişanyan, "Son Sadrazamlar: Kimdiler, Nereden Gelip Nereye Gittiler?" *Toplumsal Tarih* 7, 1997, s. 36-46. Ayrıca, bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*. Devletin en üst seviyedeki yönetim aygıtının belli bir bölgeden seçilmesi hususunda başka bir örnek için, bkz. Hopkins, "Back to the Future," s. 204-5: "Fakat İngiliz İmparatorluğu... halen Londra'dan idare edilmekte, Londra'yı çevreleyen bölgelerde yaşayan İngiliz centilmenleri tarafından yönetilmekteydi." Osmanlı sadrazamları için bu, herhalde, Boğaz kıyısındaki yalıları olurdu.

Müslüman olmasının birinci dereceden önemli olmadığı manevi bir uzaklaşmayı kastediyorum. Bir taraftan, Hıristiyan işgalci tehlikesini bertaraf etme kaygısıyla ahalinin dinî duyguları harekete geçirilip İslâmî bir dayanışma yaratılmaya çalışılmakta diğer taraftan ise periferik nüfus, tam da pozitivist anlamda, maddi bir kaynak olarak görülmekteydi. Merkezin politikalarının hayata geçirilmesine dair eşi görülmedik bir gayret de bu manevi uzaklaşmaya eşlik ediyordu.

Tanzimat öncesi Osmanlı devleti ile modern Osmanlı devleti arasındaki en can alıcı farklardan birini "nazik dengeler" diye adlandırabileceğimiz durumun kaybolmaya yüz tutması olarak görüyorum. Tanzimat öncesinde, herhangi bir yerin idarecisinin, ister bir valinin isterse de bir kaymakamın, merkezin politikalarını uygulama konusundaki hassasiyetinin çok yüksek olmaması hiç de sıra dışı gözükmez. Hem idarecinin hem de yerel nüfuz sahibi kişinin (şeyh, ağa, vs.) hareketlerinin nazik bir dengeye tâbi olarak şekillendiğini görebilir, Osmanlı idarecisinin durduk yere yerel nüfuz sahibinin hâkimiyet sahasına girmekten imtina ettiğine tanık olabiliriz. Nazik usûller gözetilir, sadece hediyeler değil aynı zamanda rüşvet de alınır, verilir ve karşılığında yerel nüfuz sahibi, padişahın genel otoritesini tanır ve ona göre hareket eder. Fakat bu durum imparatorluğun şiddetli baskılarla karşı karşıya kaldığı ve hatta bir yaşam mücadelesi verdiği yıllarda değişince artık nazik dengeler yeterli olmamaya başlar. Dönemin Batılı bir gözlemcisinin ifadesinde durum şöyle mevzu bahis ediliyordu: "Padişahların imparatorluğa çekidüzen vermek için koyuldukları düzensiz reform projelerinde göçebeler, bertaraf edilmesi şart bir güçlük olarak ortaya çıktılar. II. Mahmud tarafından 1815 gibi başlatılan merkezîleştirme politikalarının daha etkin bir şekilde yürütülmesi Abdülhamid'in [*sic*], nihayetinde

Müslüman nüfusun homojenleştirilmesini sağlayan siyasetinin bir sonucuydu."[114]

Neticede karşılıklı olarak katı kurallar ve açık ifadelerle dile getirilmeyen bu idare biçimi, yerini çok daha katı ve Batı kolonyalizmine öykünen bir idare biçimine bıraktı. Bu Usame Makdisi'nin de ifade ettiği gibi çok daha fazla hissedilen bir mevcudiyettir.[115]

Ancak son tahlilde ödünç alınmış kolonyalizm, mümkün olmayanı mümkün hale getirme uğraşı olarak kalmaya mahkûmdu. Merkezin zayıflığı demek, Sünusi şeyhlerinin, yerel ileri gelenlerin ve bedevilerin iyi niyetine ve iş birliğine ihtiyaç duyulması demekti. İşte tam da bu noktada İslâm devreye giriyordu. İngilizlerin tecavüzlerinden son derece kaygı duyan Parisli entelektüel Osman Hamdi bile Osmanlı gemilerinin Basra Körfezi'nde devriye gezip devletin bayrağını dalgalandırmalarını, "Türkiye'nin halen yaşadığını ilan için, Türk ve Müslüman sancağının tüm milletlere gösterilmesi" gerektiğini söylemekteydi.[116] Yukarıda da işaret edildiği üzere, Trablus'taki sayım memurlarına ahaliyi "ürkütmemeleri" tembih edilmiş, her zaman için öncelikli olarak "ılımlı ve yumuşak tedbirlerin" (*vesait-i leyyine ve mutedile*) uygulanması seçilmişti.[117] Bu gibi tedbirler, zaten her zaman mevcut olmayan askerî tedbirlerin uygulanmasından daha ucuz ve daha az riskliydi. Çoğu zaman standart uygulama, oturmuş bir teamülü takip ediyordu. Öncelikli olarak, genellikle yerel ileri gelenler ve saygın dinî liderlerin teşkil ettiği bir "nasihat komisyonu" (*heyet-i nasiha*

114 William Mitchell Ramsay, *The Internixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects*, Proceedings of the British Academy, c. 7, 1916, s. 31.

115 Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate," s. 190.

116 Eldem, "Quelques lettres d'Osman Hamdi Bey," s. 127. Osman Hamdi Bey'in, Türklüğü ve Müslümanlığı bu şekilde eşitlemesi ilgi çekici. Eldem'e göre Osman Hamdi özellikle dindar bir kişi değildi.

117 Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için, bkz. *The Well Protected Domains*, s. 68-92.

ya da *heyet-i tefhimiye*) gönderiliyordu. Sahra bedevileri için bu işlevin Sünusi şeyhleri tarafından yerine getirilmesi bekleniyordu. Hicaz ve Yemen örneğinde Osman Nuri Paşa, yerel kabile reislerinin desteği sağlanmadan hiçbir başarı elde edilemeyeceğini açık bir şekilde belirtmişti. Komisyon; süslerle, nişanlarla ve padişahın "şefkatli babaları" (*peder-i müşfik*) olduğu şeklindeki sözlerle "yerel liderlerin akıllarını çelecek"ti. Bazen padişahın "misafirleri" olarak İstanbul'a davet edilecekler, bu davetler kimi zaman ev hapsinde "bir ömürlük misafirliğe" dönüşecekti.[118] Rüşvet verme ve "büyük harflerle (daha kolay okunması için)" yazılmış Kur'an kopyalarının verilmesi de takip edilen yöntemlerdendi. İbret olması umulan cezai çarelere (*kuvve-i tedibiye* ya da *fırka-i ıslahiye*) sadece ve sadece tüm bu sayılanların başarısız olması durumunda başvurulacaktı. Ama yine de, ceza alanların kendilerine çekidüzen vermeleri halinde, her zaman için, bir af mümkündü.[119] Osmanlı idarecileri görev yerlerinde ifa ettikleri "yeni kolonyalizmin" açık olarak farkındaydılar. 1869 yılında Şam Valisi Mehmed Raşit Paşa, Fransız ve İngiliz konsoloslarından, Ürdün Vadisi'nde bedevilere karşı giriştiği uzlaştırma hareketinde kendisine eşlik etmelerini istemişti.[120] 1911 yılında Ürdün'ün Karak

118 Vahhabi liderlerinden İbn Su'ud yakalanarak 1818 yılında İstanbul'a gönderilmişti. Burada "ortodoks ulemadan birçok kişi tutukluluğu sırasında kendisini ikna ederek Hanefî İslâm'a çekmeye çabalamıştı." Bkz. Howard Reed, "The Destruction of the Janissaries by Mahmud II", (Doktora Tezi, Princeton University, 1951, s. 34.

119 Askeri çareler, kimi zaman en üst düzey yöneticiler tarafından uygulanıyordu. 1864 yılında Kilikya'da Kürtler arasında çıkan isyanı bastırmakla Ahmed Cevdet Paşa görevlendirilmişti. Bkz. Christoph Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, İstanbul, 2000, s. 34. Benzer bir şekilde, sadrazamlık gibi yüksek bir görevi icra eden Fuad Paşa da 1860'taki ayaklanmaların ardından asayişin tekrar tesisi için Şam'a gönderilmişti. Bkz. Leila Fawaz, *An Occasion for War*, Londra, 1994.

120 Eugene Rogan, *Frontiers of the State*, s. 51. Görünen o ki, paşanın amacı kendi etkinliğinin gösterişini yapmaktı. Nitekim başarılı da oldu. Bedeviler sözünü dinledi ve Fransız konsolosu durumu olduğu gibi üstlerine rapor etti.

bölgesindeki Bedeviler, Osmanlı idaresine karşı baş kaldırdıklarında kendilerine hedef olarak Osmanlı yönetiminin simgelerini seçmişlerdi: sayım büroları, okul, kışla ve hatta Osmanlıların inşa ettirdiği cami.[121]

Osmanlı merkezi ile merkeze tâbi nüfus arasındaki ilişkiyi İngiliz ve Fransız örneklerinden daha farklı kılan karakterlerden birisi de Osmanlı örneğinde, tebaanın merkezle pazarlık etme gücünün çok daha fazla olmasıydı. Beshara Doumani'nin 19. yüzyıl ortasına kadar olan dönemde Nablus için söyledikleri Osmanlı merkezinin diğer periferik bölgelerle olan ilişkisi için de geniş ölçüde geçerliydi: "Manevra yapabilecekleri alanı genişletmek ve bunu yaparken karşılıklı ilişkilerini yeniden yaratmak için her iki taraf da söylemlerinde, gerek merkez ve çevre arasındaki esnek ve geçirgen sınırların uzak tarihine gerekse hızla değişen politik-ekonomik realitelerin gereklerine başvurdular."[122] Bununla beraber, Doumani'nin çalışmasının da gösterdiği üzere, 1860'a gelindiğinde oyunun kuralları Osmanlı idaresinin Cebel-i Nablus'un yüzyıllardan beri süren özerkliğine son vermesiyle ve "nihayetinde, baskı araçlarını tekelleştirip direkt siyasî kontrolü sağlamasıyla" esaslı olarak değişmişti.[123] Abdülhamid rejimi, "birlik" ve "etkinliğe" yaptığı güçlü vurguyla Christopher Bayly'nin betimlediği "Curzonizm"i andırıyordu. Curzon'un Birleşik Krallık ve Hindistan'da gerçekleştirdiği uygulamalara benzer bir şekilde, Abdülhamid idaresinin araçlarını da "kamu sağlığı, bayındırlık hizmetleri ve polis antropolojisinin gerekliliklerinin sınıflandırılması" oluşturmaktaydı.[124]

---

121 *A.g.e.*, s. 197-201.

122 Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus 1700-1900*, Berkeley, Los Angeles & Londra, 1995, s. 217.

123 *A.g.e.*, s. 234.

124 Lord Curzon uzun süre İngiltere'nin Hindistan Valiliğini yapmış ünlü bir emperyalistti. Christopher Bayly, "Returning the British to South Asian History," *South Asia* 22, 1994, s. 1-25.

Özellikle, Jön Türklerin 1912'deki şaibeli seçimden sonra mutlak gücü eline alması ile birlikte İttihat ve Terakki, güçlü merkezî yönetime dayalı politikalarla beraber sürekli olarak İslâmî dayanışmaya müracaat etmeye başladı: "Araplarla dindaş olmaları Jön Türkler için pek bir anlam ifade etmiyordu. Halen kabile hayatı sürdüren Arapları medeniyetle tanıştırıp onları Batı emperyalizmine karşı koruduklarını düşünüyorlardı."[125] İttihat ve Terakki bünyesinde, "Arapçılar" ve "Türkçüler" arasında alevlenen tartışma ile birlikte bazı Arapçılar, İttihat ve Terakki'yi "iktidarı Türk unsurunun elinde toplamaya kararlı olmak ve imparatorlukta yaşayan gayri Türklere; Fransızlar, Cezayirlilere nasıl muamele ettilerse öyle muamele etmekle" suçluyorlardı.[126]

1912 Trablusgarp Savaşı sırasında, İtalyan donanmasının bombardımanının ardından Libya'nın İtalyanların eline geçtiği haberi Suriye'ye ulaşmış ve Osmanlı Araplarının bir kısmı, Osmanlı devletinin kendilerini artık "gerçek" kolonyalizm tehlikesine karşı korumaktan aciz olduğunu düşünmeye başlamışlardı. Önde gelen bir Suriyeli ve Osmanlı İdari Adem-i Merkeziyet Fırkası başkanı olan Refik el-Azm şunları yazmıştı: "Osmanlı devleti, Suriye'yi korumaya kadir oldukça Suriye Osmanlı'dır. Eğer, Allah muhafaza, Osmanlı devleti yıkılırsa, ...o zaman Suriye Arap topraklarından kopması kabil olmayan bir Arap ülkesidir. Her şeyden önce Osmanlı, daha sonra ise Arap olan Suriye her türlü yabancı müdahalesini reddeder. Osmanlıcılığa sıkı sıkıya tutunan Suriye milleti... kolonileştirme siyasetinin milli haya-

125 Şükrü Hanioğlu, "The Young Turks and the Arabs before the Revolution of 1908," in *The Origins of Arab Nationalism*, Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Reeva Simon ve M. Muslih (ed.), New York, 1984, s. 31.

126 Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered," *International Journal of Middle Eastern Studies* 26, 1994, s. 201-22.

tına son vermemesini dilemektedir."[127] Görüldüğü üzere, her ne kadar paradoksal da olsa, İtalya karşısında alınan yenilgi, Jön Türkler tarafından propaganda malzemesi olarak kullanılarak kolonyal tehdide karşı birlik ve beraberlik çağrısı yapmalarına hizmet etmişti.[128]

19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nu post-kolonyal tartışmanın içine oturtmamız, başından beri bildiğimizi daha açık seçik bir biçimde bize gösterir: Osmanlı devleti asla bir sömürge değildi. Sömürge olmamak ve gittikçe daha tehlikeli bir hal alan dünyada ayakta kalabilmek için Osmanlılar, düşmanları gibi davranmalarının gereğine ve tabiri caizse, düşmanlarının silahlarını ödünç almaya kani olmuşlardı.

Bu husus, bana başlangıçta ortaya attığım soruyu tekrar sordurtuyor: Tam olarak hangi noktada, ortak din faktörü, Osmanlı'nın "yerli" nüfusla olan ilişkisinde yeteri kadar farklılaştırıcı bir değişken olmaktan çıkıyor? Kanımca, işte bu noktada *manevi üstünlük* duruşu "biz" ve "onlar" algılamalarıyla su yüzüne çıkan bir *manevi mesafe* pozisyonuna yol açıyor. Paradoks ise, merkezin zihninde oluşan bu mesafenin tam da Müslüman tebaaya duyulan ihtiyacın arttığı bir sırada kendini göstermeye başlamasından ileri geliyordu. Aynı zamanda, merkezin rahatça tasarruf edebileceği caydırıcı bir güçten mahrum olması, kabile savaşçısının pazarlık gücünü, söz gelişi, Hindistan'daki kenevir işçisinden ya da Kongo'daki kauçuk toplayıcısından çok daha fazla kılıyordu. Osmanlı yöneticisi bir Tuareg'e yaklaşırken hâlâ, bir veri olarak, onun bir "vahşi" (asil ya da değil) olduğu varsayımıyla hareket etmesine rağmen, karşısına bir *iddia* ile çık-

127 *A.g.e.* Haddad, Refik el-Azm'in 24 Aralık 1912 tarihli *El Muayyed* gazetesinde çıkan başyazısından alıntı yapıyor.

128 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918*, Berkeley, Los Angeles & Londra, 1997, s. 129-43. Kayalı'nın çalışması Jön Türkler ile Arap reform hareketi arasındaki ilişkinin zannedilenin aksine çok daha nüanslı bir ilişki olduğunu ortaya koyar.

mak zorundaydı: "Hıristiyanlar geliyor." Dolayısıyla, şunu iddia etmek mümkün ki, bir imparatorluk, büyük bir güç ve zamanın tek Müslüman dünya gücü olarak Osmanlılar; Batı'nın kendisine münasip gördüğü *madun rolü*nü reddetti, fakat bunu ancak (edeb-i kelam ile söyleyecek olursak) "kendi" madunlarını tarih sahnesine davet ederek yapabildi.

Madunun temsil ettiği pozisyon açısından baktığımızdaysa, emperyal güçler olarak Osmanlılar ve İngilizler çok farklı yerlerde duruyorlardı. Gladstone'un "Türkler, insanlığın insanlık-karşıtı bir cinsidir" yorumunu Karl Blind, 1896 yılında şu sözlerle eleştirecekti: "*Birleşik İrlanda*'da bağımsız yönetimi savunan bazı yöneticilerin ve ayrılıkçıların, İngiltere'nin İrlanda'da ve birden fazla dilin konuşulduğu diğer kolonilerde yaptıklarına bakarak İngiltere için 'Anglo-Sakson Büyük Türk' (Anglo-Saxon Grand Turk) tabirini kullandıkları insanlık-karşıtı ırkın bir mensubu tarafından, kendisine hatırlatılsa nasıl olurdu acaba?"[129] Abdülhamid'in bunu iltifat olarak göreceğine şüphe olmasa da İrlanda milliyetçileri herhalde aynı şeyi kastetmiyorlardı.

ÇEVİREN *Uğur Peçe*

"'They Live in a State of Nomadism and Savagery': Perceptions of Provincial Imperialism in the Late Ottoman Empire", © *Comparative Studies in Society and History* 2, 2003, s. 311-343

129 Karl Blind, "Young Turkey," *Forthnightly Review* 66, Londra, 1896, s. 840.

Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni Sorununu Çalışmak ya da "Belgenin Gırtlağını Sıkmak"[1]

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu çalışan bir Türk tarihçi için Ermeni sorununa girişmeye cüret etmek, bir mayın tarlasına girme tehlikesini göze almaya benziyor. Bu, kişinin kendi vatandaşları tarafından hain olarak damgalanması veya aynı kişinin Ermeni meslektaşları tarafından "inkârcılık"la suçlanması gibi tehlikelerle dolu bir alan (daha da ilginç olanı bu iki suçlamanın aynı zamanda aynı kişiye yöneltilebilmesidir). Hatta "dengeli" bir çözümleme bile, en azından kimi çevrelerde, gecikmiş olduğu için artık siyaseten yanlış olarak görülüyor.[2] Ermeni-Türk polemiğindeki temel sorun, tarafların gerçekte birbirlerine hitap etmemeleri. Taraflar, kendi kamplarındaki şan ve şerefi toparlamak

1 "Belgenin gırtlağını sıkmak" imgesini meslektaşım Engin Akarlı'ya borçluyum. Bu makalenin kısaltılmış ve burada kullanılmayan belgelerle takviye edilmiş versiyonu: "İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri", Bilgi Üniversitesi. 25, 26 Eylül 2005 konferansında bildiri olarak sunulmuştur...

2 Vahakn Dadrian, Ronald Suny'nin "Empire and Nation: Armenians Turks and the end of the Ottoman Empire" makalesinde "dengeli çözümleme" yapmayı kendine iş edindiğini söylüyor ve onu bu konumundan ötürü adeta suçluyor. *Armenian Forum*, no. 2, Yaz 1998, s. 17-51. bkz. aynı sayı, Vahakn Dadrian, "The Pitfalls of a 'balanced' analysis", s. 73-130.

için hap haline getirilmiş çeşitli sözcük öbekleri, klişeler ve sözde siyasî konumlar üstüne oturuyor ve kan davasına benzer bir cepheleşme doğurma noktasına gelecek kadar, karşılıklı olarak birbirlerine sataşıyorlar. Bu nedenle, Richard Hovanissian'ın "Türk tarafı"nı hedef alma tutkusu, soykırım iddiasını da içeriyor.[3] Öte yandan, Türk tarihçilerin çoğunluğu ve Türkiye'nin resmi tezlerini savunmayı iş edinmiş bazı yabancı tarihçilerin yaptıkları, Ermeni halkına 1915'te olanların Birleşmiş Milletler'in İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudi soykırımına uygun olarak oluşturduğu soykırım tanımına uymadığını gösterme amacı taşıyor. Sonuç olarak ortaya çıkan yayınların "taraf olma" saplantısı bir dizi "yarı doğru" yoruma yol açıyor. Örneğin, ortalıkta Ermeni halkını özel olarak hedefleyen bir saldırı olmadığını, aslında gerçekte yaşananın Müslümanların Ermeniler tarafından katledilmesi olduğunu; ya da başlarına gelen felaketlerden bizzat Ermenilerin sorumlu tutulması gerektiğini "kanıtlamak" için seçilmiş belgeleri yayına hazırlamak oluyor.[4] Bu durum, Türklerin "Ermenileri yok etmek için

3 Bu tarzın iyi bir örneği için bkz., *The Armenian Genocide, History, Politics and Ethics*, R. Hovanissian (ed.), New York, 1992. Kosova katliamlarıyla ilgili son CNN söyleşisinde, Hovanissian, bunun 1915'te Ermenilerin katliyle başlayan bir zincirin son halkası olduğunu tartışmaya sokmayı başardı.

4 Bu tarzla ilgili tam bir yayın patlaması yaşanmaktadır. Konu genelde iyi bilindiği için, ben yalnızca temsilî bir örnek vereceğim. Bkz. Stanford Shaw ve Ezer Kural Shaw, *The History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1977, cilt 2, s. 200-205. 1980'lerde Fulbright Bursu'yla yurtdışına okumaya giden Türk öğrencilere, hatta mühendislik ve hukuk öğrencilerine bile, "izlemesi kolay" bir broşür verilirdi. Bu broşür herhalde yurtdışında okumaya giden vatan evlatlarının pek de aşina olmadıkları bir konuda milli namusu korumalarına yardımcı olmak amacıyla hazırlatılmıştı; bkz: *Dokuz Soruda Ermeni Sorunu ve Yanıtlar*, Yayınlayan Dış İşleri Enstitüsü, Ankara, 1982. Broşürün 39. sayfasında, "Soru Bir: Doğu Anadolu Ermenilerin anavatanı mıdır?" ya da "Soru 4: Türkler 1890'larda gerçekten Ermenileri katlettiler mi?" gibi konular ele alınmaktadır. Benzer bir yayın için bkz., Salahi Sonyel, *Ermenilerin Sürgünü, Belgeler* (broşür Türkçe, İngilizce, Fransızca), Ankara, 1978. Ayrıca bkz. *Armenian Allegations: Myth and Reality. A Handbook of Facts and Documents.* The Assembly of Turkish American Associations, (ed. ve yay. haz.), Washington, 1987. Konu hakkında Türk akademisyenlerden yeni bir yaklaşım için bkz. Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni*

yaratılmış bir ırk" olduğuna inananlarla, her Ermeni lafını duyduklarında milliyetçilik nöbetleri tutanları karşı karşıya getiriyor. Açıktır ki, bu akademik tartışma için hiç de uygun bir ortam değil. Ancak Türklerin "bir katliam alt-kültürü"ne sahip oldukları veyahut da Türklerin "kamu" (Batı) hukuku ve "yaygın" (İslâmî) hukuk arasındaki sürtüşme nedeniyle "reform yapma yeteneğinden yoksun" oldukları gibi, ırkçılığın sınırındaki görüşler de kabul edilemez.[5]

Bu makalede yapmayı amaçladığım, bu gibi polemikleri bir yana bırakarak arşiv kaynaklarına, bunların kullanımlarına ve yanlış kullanımlarına bakmak olacak. Burada, farklı biçimlerde okunabileceğini savladığım, birkaç çeşit belge örneği sunacağım. Bu nedenle, her belgenin ardında sıralanmış olan, kimi makul kimi düş gücünün sınırlarında bir dizi yorum gelecek. Ermeni halkının yaşadığı trajediye karşı saygısız ya da tasasızmış gibi görünmek amaçladığım en son şey olur. Bu denemedeki amacım (ve bunun yalnızca bir deneme olduğunu vurgulamak isterim), belge tartışmalarında şu ya da bu tarafa destek sağlayacak etraflı belgesel kanıtlar vermek değil; burada, arşiv materyallerinin az çok önceden kabul edilen konumları ya da önyargıları savunmak için nasıl kullanıldıklarını (ya da alet edildiklerini) göstermeye çalışmaktır.

Sorunu, İstanbul, 1999. "Dengeli bir yaklaşım" önerdiği için ABD'deki Ermeni cemaatinin şimşeklerini çekmiş bir Amerikalı Ermeni akademisyenin çalışması için bkz. Ronald Grigor Suny, *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington, 1993. Örneğin sayfa 101'deki yargısı: "1453 ve 1878 arasında Türk-Ermeni ilişkilerindeki uyumu abartmaksızın ya da gayrimüslimlere, özellikle de Anadolu'daki köylülere uygulanan yükümlülükleri yadsımaksızın, yine de Ermenilerin 'millet-i sadıka' olarak adlandırıldıkları bu uzun dönemi rahatça 'uyumlu bir ortak yaşam' olarak sınıflandırabiliriz."

5 Bu talihsiz durumun veciz bir eleştirisi için bkz. Engin Deniz Akarlı, "Particularities of History." Selim Deringil, "In Search of a Way Forward" *Armenian Forum*, cilt 1. no: 2, 1998. Akarlı, 1998. Derginin bu sayısı bir bakıma tarihi bir öneme sahiptir, çünkü burada ilk kez Türk tarihçilerin Ronald Suny'nin aynı sayıda yayımlanan "Armenians, Turks and the end of the Ottoman Empire" adlı makalesindeki görüşlerini temel alan bir tartışma yayımlanıyor. Bkz. Vahakn Dadrian, "The Pitfalls of a 'balanced' analysis", *Armenian Forum*, no. 2, s. 121-127.

Osmanlı belgelerinin okunuş şekilleri

Vaka 1

2 Kasım 1893'te, Osmanlı Dördüncü Ordu komutanı Müşir Zeki Paşa, Osman Yakup adlı birinin, Ermeniler tarafından Hıristiyanlığa geçmek için "fena şekilde kandırıldığı"nı rapor eder.[6] Osman Yakup Bitlis vilayetindeki Pur köyünden güzel bir Ermeni kızıyla evlendirilmek vaadiyle İslâm'dan çıkmak için kandırılmıştır. Sözü edilen Osman, sorgusu sırasında aslında Muş'taki 23. Süvari Tugayı'ndan firar ettiğini itiraf etmiştir.

> Firarından sonra, onun düşük karakterini görüp Ermeni inancına geçecek olursa, ona kırk lira verecekleri ve bir Ermeni kızıyla evlendirecekleri sözünü veren kimi Ermenilerle karşılaştığı Bitlis'e gelir. Daha sonra, kızı gördüğü ve çok sıcak bir ilgi (alaka-i şedide) duyduğu Pur köyüne götürülür. Burada, önerilerini kabul eder, Ermeni âdetlerine göre Hıristiyanlığa geçtiği, kızla evlendirildiği ve Mıgırdiç adını aldığı yakındaki kiliseye götürülür.

Bu noktada; durum, Pur köyüne gidip orada onu eşinin yanında bulup tutuklayan askerî yetkililerin dikkatine gelir. Sorgusu sırasında, aşağıdakileri doğrular:

> Ermeni inancına göre Hıristiyanlığa geçtiğini itiraf etti. Ermeniler ona Müslüman olarak görünmeye ve Osmanlı ordusunda hizmet etmeye devam etmesini söylediler. Eşiyle birlikte Van'daki Ermeni Katolikosluğu'na götürüldü ve din değiştirmesi de burada kayda geçirildi. Önce Rusya'daki Revan'a götürülüp, burada Maprov Nerçalet (.....) adındaki birinden talimatlar alacağı ve sonra bu kişinin İstanbul'da oturan yüksek

6 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) İstanbul, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 86/72 20 Teşrin-i Evvel 1309/2 Kasım 1893. Müşir Zeki Paşa'dan Erzincan Dördüncü Ordu komutanına şifreli telgraf. Ağustos-Eylül 1894'te Sason'un etkisizleştirilmesiyle görevli Osmalı güçlerinin kumandanı Zeki Paşa'ydı ve ona Sultan tarafından "özel hizmet" nişanı verilmişti. Bkz. Dadrian, *a.g.m.*, s. 115.

rütbeli devlet görevlisi olan bir Ermeni'nin nüfuzu sayesinde İstanbul'daki bir tugaya geçirilmesinin ayarlanacağı söylendi.

Osman, hepsi kendisi gibi ordudan firar etmiş yirmi kişinin daha olduğunu doğrular. Kendisine, onların da "para ve diğer yollarla" din değiştirdikleri ve İstanbul'daki askerî birliklere yerleştirildikleri söylenmiştir.

> İstanbul'a kaçırılan [bu adamların hepsi] Katolikosluk'ta tutulan bir deftere kaydediliyordu. Görevleri, askerî birlikler tarafından verilen emirleri öğrenmek ve bu bilgiyi, Van bölgesindeki (deşifre edilmemiş) entrikacılara iletecek olan üst düzey Ermeni şahsiyete iletmekti. Sözü edilen Katolikosluğun rütbelere göre artan miktarda, elli liradan beş yüz liraya kadar değişen oranlarda Osmanlı askerlerine dağıtılan binlerce liralık bir sermayesi vardı.

Bu yüksek konumdaki şahsiyetin kim olduğu Osman'a sorulunca, şöyle yanıtladı:

> Önce, ona Bedros adında bir peder olduğunun söylendiğini ifade etti. Sonra ona Katolikliğin ikâmetinin duvarında asılı büyük bir resim gösterilmiş ve o kişinin bu olduğu söylenmiştir. Resimdeki kişi, soluk benizli, üstünde sabahlık olan, sakallı, buğulu gözlü, elli altmış yaşlarında biriymiş.

Rapor gayet karamsar bir tonla son buluyordu:

> Ermeni hainliğinin ve kalleşliğinin boyutu, hainin yukarıdaki ifadesinden görülebilir.

Yukarıda anlatılan hikâyenin en ilginç yanı tümüyle uydurma oluşudur. 2 Mayıs 1894 tarihli bir Zabtiye Nezareti raporu bunu açıkça belirtiyor:

> Buradaki titiz sorgulamasında (*kemal-i ehemmiyetle icra kılınan isticvabında*), yukarıdaki kişi Bitlis'te vermiş olduğu ifadeyi tekrar edememiş ve onun pek çok farklı uyarlamasını anlatmıştır. Daha sonra tamamen ağız değiştirmiş ve bir firari olarak, merhamet ve ödül beklentisi ve polis memurlarının

baskı ve yönlendirmesiyle yukarıdaki itirafı [Bitlis'teki görevlilere] yaptığını iddia ettiği başka bir öykü anlatmıştır. Yukarıdakinden görülüyor ki, tutuklu yalnızca yalan ve hilekârlıkla kendini kurtarmaya çalışan sıradan bir firaridir.[7]

Yine de durum en üst makamlarda büyük ciddiyetle ele alınmış ve sultan "bu olayın ciddiyeti nedeniyle, silahlı kuvvetlerde böyle bir gelişmenin olup olmadığından emin olmak için yoğun soruşturmaların yapılmasını" emretmiştir.[8]

Yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1. Osman gerçek bir mürteddir ve evlilik vaadiyle şeytana uyduğunu inkâr etmemektedir. Doğu Anadolu'daki Osmanlı kuvvetlerinin büyük bir firar sorunu vardır. Bu dönemde Rus-Osmanlı sınırının Kars ve Ardahan'a kadar genişlediği ve sınırdan geçişin çok kolay olduğu hatırlanmalıdır.

2. Basit bir süvari erinin, bu anlatılan karmaşık ve dolambaçlı öyküyü uydurmuş olması çok zordur. Ayrıca, Osman'ın Gregoryen inanca geçişindeki büyük kolaylık da İslâm'a geçişteki kolaylığın Hıristiyanlık çerçevesi içine yapay bir biçimde oturtulması gibi görünüyor.

3. Bu nedenle, sultanı Ermeniler arasında ciddi bir entrika döndüğüne inandırmak isteyen birinin yukarıdaki senaryoyu uydurduğunu tahmin edebiliriz.

4. Başka bir seçenek olarak, böyle bir entrika gerçekten dönmekteydi ve Osmanlı yetkilileri bunu açığa çıkarmak istiyorlardı.

5. "Üst düzey Ermeni şahsiyet"in adı asla anılmıyor, ancak özenle tasvir edilmiş ve portresinin, "Van Katolikosluğu'nun duvarında asılı" olduğu açık olarak belirtilmiştir. Bu, gerçekten böyle bir entrikanın olduğu ya da Zeki Pa-

7 BOA. Y. Mtv 97/76 25 Şevval 1311/2 Mayıs 1894. Zabıta Nazırı Nazım Bey'in raporu.

8 *A.g.e.*, 1 Zilkade 1311 tarihli İrade-i Seniyye.

şa'nın Van Katolikosu'yla birlikte belli birini suçlamak istediği anlamına gelebilir.

Vaka 2

6 Şubat 1904'te, St. Petersburg'daki Osmanlı büyükelçisi Yıldız Sarayı'na ilginç bir telgraf yollar. Saray tarafından şu konuyla ilgilenmesi istenmiştir. "İstanbul'da, Kars'taki Ermenilerin İmparatorluk topraklarına kaçak yollardan zehirli şekerler ve içecekler soktukları duyulmuştur." Büyükelçi, Petersburg'da bu konuda bir bilgisinin olmadığını ama Kars'taki Osmanlı konsolosuna derhal bu konuyu araştırması talimatını verdiğini rapor eder. Kars'taki konsolos, bildiği kadarıyla, Kars'tan imparatorluk topraklarına öyle şeker ya da içecek gibi şeylerin ihraç edilmediği, "burada yaptıkları tek içeceğin votka olduğunu ve bunun da Devlet-i Aliyye tebaası tarafından tüketilmediğini" bildirir. Konsolos, aklına gelen tek vakanın, olsa olsa bir süre önce Kars'ta cereyan etmiş bir olay olduğunu yazar:

> Kimi öğrenciler Kars'taki Rus ilkokulundan evlerine giderken, yolda buldukları şekerleri yemişlerdir. Eve gittiklerinde ağızlarının çevresinde enfeksiyon görülmüş ve gözlerinin çevresinde de yaralar oluşmuştur. Ebeveynleri onları, çocuklara zehirlenme tanısı koyan şehir doktoruna götürmüştür. Daha sonra çocuklar iyileştirilip kurtarılmıştır. Geçtikleri sokaklar polis tarafında dikkatlice aranmış ve polis okulun yakınında yolda, daha sonra mühürlü bir kutuda Tiflis'teki laboratuvara yollanan birkaç şeker bulmuştur. Şu âna kadar bu şekerlerin Ermeniler tarafından mı, yoksa başkaları tarafından mı bırakıldığı açıklık kazanmamıştır.

Petersburg'daki Osmanlı sefiri, çok mantıklı bir biçimde sınırdaki gümrük taramalarının sıkılaştırılmasını salık verir.[9]

9 BOA. Y. Mtv 255/157; 18 Zilkade 1321/5 Şubat 1904. Petersburg'daki Osmanlı Büyükelçisi Hasan Hüseyin Paşa'dan Yıldız Sarayı'nda Ser Katib-i Hazret-i Şeh-

Yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1. Saray tarafından belirtilen konuya en benzeyen olay, Osmanlı değil Rus bölgesinde olmuştur.

2. Böyle bile olsa, İstanbul'a gelen saptırılmış bilgiye bakınca, İstanbul'da egemen olan evham ve itimatsızlığın, en aşırı felaket senaryolarının bile hayal edilebilmesini mümkün kıldığını ve hatta en karanlık söylentilerin bile en üst düzeyde soruşturulduğunu gösteriyor. Araştırılan şekerler zehirlenmiş ve oraya "yerleştirilmiş" olsa bile, bunların kimin tarafından yenileceğinin garantisi yoktur.

3. Osmanlı görevlileri, büyükelçi ve konsolos, çok profesyonelce davranmış ve yalnızca gerçekle ilgili olanları rapor etmişlerdir.

Vaka 3

11 Kasım 1895'te Amasya Mutasarrıfı Bekir Sıdkı Bey, İstanbul'a Sivas civarındaki Alevi Kızılbaş cemaatinin inançları ve faaliyetleriyle ilgili ayrıntılı bir rapor yazar. Resmi Sünnî inancı tarafından bu heterodoks mezhebe karşı genel olarak kabul edilen, onların "Müslüman gibi davranan ama aslında İslâm birliğinin dışında olan cahil sapkınlar" olduğu yönündeki tüm önyargıları yansıtan bir rapordur. Bu insanların derhal "inançlarının düzeltilmesi"ne (*tashih-i akaidleri*) ihtiyaçları vardır. Ancak suçları Ermenilerle iyi ilişkilere sahip olmaları gerçeği nedeniyle artmıştır:

> [Bu nedenle] tüm ticari ilişkilerini gerçekleştirdikleri Ermenilerle yakın ilişkileri vardır. Alışkanlıkları ve kültürleri, onları sürekli entrikalarına ortak etmeye çalışan Ermeniler tarafından çok iyi bilinir. Ermeniler kendi adlarına, Kızılbaşların da onlarla müttefik olduğunu ve zamanı geldiğinde Müslüman

riyariye. Kars, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rusya'ya bırakılmış ve ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Misak-ı Millî sınırları içine alınmış, 1921 Moskova Antlaşması'yla da Ruslar tarafından boşaltılmıştır.

halkı yenilgiye uğratmak için onlarla birleşeceklerine inanmışlardır. Bu nedenle, Kızılbaşların Müslümanlara olan nefretini daha da artırmak için söylentiler çıkarmaktadırlar... Bu insanların aşırı cehaleti hesaba katıldığında, Ermenilerin boş hayallerinin içine çekilebilmeleri mümkündür. Ermeni sorununun ciddiyetini vurgulamaya gerek olmasa da, ismen Müslüman ama gerçekte kâfir olan böyle bir topluluğun onlara katılmasının sınırsız tehlikeler yaratacağı açıktır.

Mutasarrıf, çözüm olarak, Kızılbaş dinî önderlerinin yani dedelerin tutuklanmasını ve köylerinde çocuklara gerçek dinin (yani Sünnî Hanefî mezhebinin) öğretileceği okullar açılmasını önerir.[10]

Yukarıdaki belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1. Mutasarrıf, bölgedeki şüpheli iki kesim arasında bağ kurmaya çalışıyor. Biri, Sünnî zulmü ve güvensizliğinin yüzlerce yıllık hedefi olan Kızılbaşlar, diğeri görece yeni, milliyetçi Ermeni komitacılar.

2. Bir kesimle, etkin olarak "hıyanet içinde" görülen Ermenilerle ilgili en kötü korkular, bir diğer kesime, potansiyel hain olarak bakılan Kızılbaşlara yansıtılıyor.

3. Kızılbaşlar, yüzyıllardır yanyana yaşadıkları Ermenilerle iyi ilişkilere sahip olabilirler. Hatta kimileri din değiştirmiş Ermeniler de olabilir.[11] (Mutasarrıf'ın gözden kaçırdığı bir nokta)

10 BOA Y. Mtv 131/109 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895. Amasya Mutasarrıfı Bekir Sıdkı'dan Yıldız Sarayı'na. Kızılbaşlar üstüne Bkz. Altan Gökalp, *Tetes Rouges et bouches Noires. Une Confrerie tribale de l'ouest Anatolien*, Paris, 1980 ve Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1999. Kızılbaşları Hanefî İslâm'a sokma çabaları için bkz. Selim Deringil, *The Well Protected Domains: The Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra ve Oxford, 1998. [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, 2002.]

11 Bu olasılık hakkında, bkz. William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, cilt 1, 1929, Oxford, s. 144-149. Hasluck doğrudan iddia etmese de Kızılbaşların din değiştirmiş Ermeniler olma ihtimalini ortaya atıyor. Kızılbaş inancıyla Hıristiyan dini arasındaki benzerliklere ve Kızılbaş efsanelerindeki bir kahraman olan Ermeni rahibi, Ak Murtaza Keşiş'in varlığına dikkat çekiyor.

4. Gerçekten de Kızılbaşlar ile Ermeni komitacıları arasında bir işbirliği söz konusudur.

Vaka 4

Bu dönemde, nüfus sayımları ve nüfus sayımı yapmak kritik bir konu durumuna gelmişti. Sultan tarafından şahsen hazırlanan bir muhtıra da bu konuyla ilgilidir.

11 Kasım 1900 tarihli muhtıra, Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan nüfus sayımıyla ilgilidir. Sultan, özellikle "sayımın kesinliğinin gayrimüslimlerin hileyle sayılarını artırma çabaları nedeniyle gölgelendiği"nden endişelidir. Özellikle de Bitlis vilayetinden aldığı, "sayımlar sırasında Ermenilerin hile ve entrikalarla sayılarını olduğundan fazla göstermeye çalıştıkları" haberlerinden endişeye kapılmıştır. Ermeniler, sayıca "bir buçuk milyondan fazla" olduklarını iddia ediyorlardı. Bu sayı, "tüm hilekârlık ve kalleşliklerine karşın, sayıları altı yüz binden fazla gösterilemez" olduğundan, hiçbir dayanağa sahip değildi. Rusya'daki Ermenilerin akın etmesini önlemek için de tüm önlemlerin alınması gerekiyordu. Aksi takdirde sayım saptırılmış ve "Osmanlıların çıkarlarından çok diğerlerinin çıkarlarına hizmet etmiş" (*menafi-i Osmaniye'den ziyade diğerlerinin fevaidine müsaid olduğu*) olurdu. "Bölgedeki askerî komutanlardan alınan güvenilir bilgilere göre, bölgedeki sayılmayan Müslüman nüfus iki milyona ulaşmakta(ydı)."[12]

Bu yukarıdakinden ne çıkarılabilir?

1. Nüfus sayımı, Sultan Abdülhamid tarafından milli bir dava olarak görülüyordu. Rusya'dan Ermenilerin akın et-

12 BOA Yıldız Resmi Maruzat (YA RES) 110/22; 9 Şaban 1318/1 Kasım 1900. Muhtıra İmparatorluk Özel Sekreteri Tahsin Paşa tarafından kaleme alınmıştır. 19. yüzyıl Osmanlı nüfus sayımları hakkında bkz. Cem Behar, "Qui Compte? Recensements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman du XVIe au XX siecle", *Histoire & Mesure*, 1998. Sultanın elinde 1885 nüfus sayımıyla ilgili veriler bulunuyor olmalı ve bunlara göre çıkarımlarını yapıyor olmalı.

mesi, bu kişiler bir noktada Rus koruması talep edebileceklerinden bu girişim için doğrudan bir tehdit oluşturuyordu.

2. Nüfus sayımının, basit bir istatistiksel bilgi derlemesinin çok ötesinde yansımaları olan, fazlasıyla siyasî bir konu olduğunun herkes açıkça farkındaydı. Bu nedenle de padişah, sayım görevlilerinden üstü kapalı bir şekilde Müslümanların sayılarını şişirmelerini ve Ermenilerin sayılarını düşük göstermelerini istiyordu.

3. Ermeniler gerçekten de sayılarını şişirmiş olabilirler.

Görünen o ki, nüfus sayımcılarının bir sorumluluğu dinî temelli birleşmeleri araştırmak ve din değiştirmelerin izini sürmekti. Genel olarak imparatorlukta ve özellikle de Doğu Anadolu'da büyük ayaklanmaların yaşandığı bir dönem olan 1890'lar, din değiştirme konusunda büyük bir akışkanlığın yaşandığı bir zamandı. 5 Mayıs 1894'te, Dahiliye Nazırlığı "Dinî inanç değişikliği kayıtlarıyla ilgili yönerge" başlıklı bir yönerge yayımlar.

Bunun gerekçesi şu şekilde verilmiştir: "Sık sık gayrimüslimlerden din değişikliği başvuruları almakta olan nüfus dairesi tarafından, bazen Rum milletinden birinin önce Katolikliğe, bir süre sonra ise Protestanlığa geçip sonradan da ilk inancına geri döndüğünü bildirdiği durumların meydana geldiği fark edilmiştir. Bu, kayıtlarda büyük karışıklığa neden olmaktadır." Bu nedenle, bu din değiştirme kayıtlarının her yıl yenilenmesine karar verilmiştir.[13]

Yukarıdaki örnekten şu sonucu çıkarabiliriz:

1. 1856 Islahat Fermanı'nın bireylerin kendi dinlerini seçmelerini teknik olarak mümkün hale getirmesinden sonra, insanların dinî bağlılıklarını değiştirmelerinde bü-

13 BOA Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği (DH. HMŞ) 17/41 29 Şevval 1311/ 5 Mayıs 1894.

yük bir akışkanlık görülmüş ve görünen o ki, din değiştirme vakalarında bir artış olmuştur.[14]

2. Ayaklanmaların ve kıyımların yaşandığı zamanlarda, insanlar bir hayatta kalma taktiği olarak din değiştirme yoluna başvurmuşlardır. Bu demektir ki, insanlar Müslüman görünüp gerçekte gizli Hıristiyan (*crypto Christian*) olabilmektedirler.

Vaka 5

Anadolu'daki Ermeni sorunu, İslâm'a geçme (*ihtida*) vakalarının pek çoğunun arka planını oluşturmaktadır. Tartışma, bunların zorla mı, gönüllü mü olduğu üstünde yoğunlaşmıştır.[15] 3 Mart 1895'te, Birecik'te hatırı sayılır bir Ermeni nüfusun (200 hane) ihtida ettiği rapor edilmiştir. Bu, Ermeni sorununun en civcivli zamanında ortaya çıkmış, Britanya ve Rus elçileri duruma müdahale etmişlerdir.[16] Osmanlı yönetimi, bu nedenle bölgeye, Halep vilayetinden iki görevli ve Britanya konsolosluğundan Fitzmaurice adlı bir mütercimden (dragoman) oluşan karma bir heyetin yollanmasına razı olmuştur. Heyet, din değiştiren topluluğun "Gregoriyanlardan Haçik Efendi iken Mehmed Şakir Efendi ve Abos Efendi iken Şeyh Müslim Efendi, Katoliklerden Hacıbekuzan Efendi iken İbrahim Efendi adını alan" önderleriyle görüşmüştür. Topluluğun önderleri açıkça "son olaylar nedeniyle yaşamlarından endişe ettiklerini ve bu nedenle Müslüman olduklarını" ifade etmişlerdir. Tehlike sona ermeden de Hıristiyanlığa geri dönmeyeceklerine yemin etmişlerdir: Ayrıca, "camiye dönüştürdükleri kilisenin masraflarını tama-

14 Bu konuda bkz. Selim Deringil, "There is no Compulsion in Religion: Conversion and Apostasy in the Ottoman Empire 1839-1856", *Comparative Studies in Society and History*, Temmuz 2000.

15 Dadrian, *a.g.m.*, s. 156.

16 Bu olay hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Deringil, *a.g.e.*, 1998, özellikle bölüm 3, "Conversion and Ideological Reinforcement", s. 68-92.

mıyla kendilerinin karşıladığını ve onu bir daha kiliseye dönüştürmeye de hiç niyetlerinin olmadığını" belirtmişlerdir. Daha sonra, görüşülen Ermenilerden heyet tarafından yazılan raporu imzalamaları istenir. Açıkça görülmektedir ki, ifade biçimi konusunda Osmanlı görevlileri ve Fitzmaurice arasında bir anlaşmazlık vardır. Osmanlılar, "ne olursa olsun, tamamıyla güvenli bir durumda olsalar ya da tamamıyla güvenli bir yere gitseler bile İslâm'dan ayrılmayacakları" ifadesinin kullanılmasını istiyordu.[17] Fitzmaurice ise buna, 1856 Islahatı'nın Osmanlı vatandaşlarının din değiştirme hakkını tanıyan buyruğuna karşı olduğu ve "insanların geleceğini ipotek altına aldığı" gerekçesiyle karşı çıkıyordu. Osmanlı görevlileri buna razı olurlar ve raporun son hali: "Şu an için İslâm'ı terk etmeyi düşünmüyorlar" şeklinde olur. Rapor, "topluluğun İslâm'ı kabul etmesi için hiçbir baskı ya da şiddet görmediğini, yalnızca son olaylardan duydukları korku nedeniyle büyük bir sıkıntı duyduklarından ve son felaketler ile mallarının yağmalanması yüzünden yoksulluk çektiklerinden bu şekilde davrandıklarını" kayda geçiriyor.

Rapor burada sona eriyor ve "aslına mutabıktır" diye damgalanıyor. Ancak bu belgede dikkat çekici bir şey var. Sayfanın altında tüm imza ve mühürlerin altında, çiziktirilmiş bir yazı okunuyor, "18 Şevval 1311. Bir kısmının tavırlarından (*etvar ve harekatlarından*) eski dinlerine dönmek istiyorlarmış gibi görünüyor." Fitzmaurice belgeyi imzalayıp da arkasını döner dönmez heyetteki Osmanlı üyelerden birinin aceleyle bu eklemeyi yaptığı düşünülebilir.

14 Mayıs'ta sadrazamın "Fitzmaurice'in heyete katılmasına izin verilmiştir" yazılı notuyla heyet raporu sultana sunulur. 28 Mayıs'ta Halep valisine bu konu hakkındaki görüşü sorulur. Osmanlı valisi, "Ermeni muhtedilerin yalnızca can-

17 Deringil, *a.g.e.*, s. 86.

larını korumak için din değiştirdiklerini (*sırf muhafaza-i hayat maksadına müsteniddir*)" tekrarlar. Devletin bu durumda iki seçeneği olduğuna işaret eder. Ermenilerin bulundukları yerde kalmalarına ve Hıristiyanlığa dönmelerine izin verilecekse, "[nüfusun geri kalanına] ibret olsun diye, cinayet ve yağmalarda yer alan Müslümanlardan bir kısmını idam etmek" gereklidir. Ancak bu yalnızca kentsel alanda işe yarardı. Kırsal kesimdekiler, "aslında ihtidalarında samimi oldukları konusunda ısrar etmelerinin tek nedeni olan" komşuları Kürt aşiretler arasında yine dolaşamayacaklardı. İkinci seçenek ise, muhtedileri yeniden Hıristiyanlığa dönebilecekleri ve yeni Müslüman komşularının muhtedi/mürted olduklarını bilmeyecekleri Birecik'ten uzakta bir yere yollamaktı.[18]

Bu belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1. Osmanlı görevlileri, Müslümanların ibret olsun diye cezalandırılmasını düşünmeye gayet hazırdır.

2. Burada devletin duruşu, Müslümanlara farz olan tüm mürtedleri öldürmeyi emreden şeriattan çok farklıdır.

3. Devlet, durumlarının bilinmeyeceği bir yere gittiklerinde Ermenilerin Hıristiyanlığa geri dönmelerine (yani mürted olmalarına) göz yummaya hazırdır.

4. Bu gibi ihtida eden cemaatlerin bazılarının (hatta belki de çoğunluğunun) Müslüman kalmış olma ihtimali vardır ve bu da Anadolu'nun halihazırdaki nüfusunda önemli ölçüde Ermeni kanı bulunduğuna delalettir.

Vaka 6

1894'teki Hunçak komitacılarına yönelik yürütülen Osmanlı karşı casusluğu faaliyetleri ile ilgili bir belgede 22 Temmuz'da Hariciye Nazırı Said Paşa, ABD'den iyi haberleri

18 Deringil, *a.g.e.*, s. 88.

olduğunu bildirir. Boston'daki Osmanlı konsolosu, ajanları "Monsieur Pozciyan" adlı birinin en sonunda, Boston'daki Hunçak komitasının iç çalışmaları hakkında bilgi sızdırmaya hazır Haçaturyan isminde bir Ermeni muhbir bulduğunu teyit eder. "Boston'daki fabrikalardan birinde işçi" olarak tanımlanan adama getireceği bilgi için ayda 125 dolar önerilmiş ve o da bunu kabul etmiştir. Ancak son zamanlarda Haçaturyan'ın Avrupa'ya seyahati ve küçük önemsiz masraflarının karşılanması ve bir yıllık parasının bankaya yatırılması gibi yeni isteklerde bulunmasıyla giderlerinin artması sorun çıkarmıştır. Osmanlı büyükelçisi heyecanlı bir şekilde şöyle yazar: "Amerika'daki Ermeni entrikacıların faaliyetlerini ortaya çıkaracak, özellikle de asıl amacımıza, namlı entrikacı Karabetyan'ın ana belgelerine ulaşacaksak, kesinlikle bir ajana ihtiyacımız vardır." İstanbul'dan bu koşullar altında Haçaturyan'ı istihdam etmek ya da yerine bir başkasının aranması konusunda talimat istenir. Belge, ayrıca "Boston'da aktif olarak Hunçakçı entrikacıların gözetimi altında çalışan birtakım ajanlardan" söz ediyor.[19]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1. Ermeni milliyetçiliği üslubuyla Osmanlı hükümeti, "Ermeni özgürlük savaşçılarının arasına sızmak için şeytani planlar içindedir."

2. Osmanlı görevlileri, meşru bir karşı casusluk faaliyeti içindedirler. Ancak, en yakınları dahil herkesten kuşkulanan padişahın gazabından korkmaktadırlar. Söz konusu casus Haçaturyan'ın vereceği bilgilerin yanlış çıkması en başta o bilgileri saraya sunanın başını yakacaktır.

3. Osmanlı görevlileri, alabildiği her şey için onları sömüren, uyanık bir fırsatçıyla karşı karşıyadır.

19 BOA Yıldız Hususi Maruzat (YA HUS) 304/56 18 Muharrem 1310/ 22 Temmuz 1894. Bab-ı Âli Hariciye Nezareti no. 1327.

Vaka 7

1890'larda Anadolu'da ve İstanbul'da yaşanan Ermeni katliamları Sultan Abdülhamid'in en azından sessiz onayı olmaksızın gerçekleştirilemezmiş gibi yorumlanmaktadır.[20] Abdülhamid'e "Kızıl Sultan" denmesine neden olan bu gelişmeler Sultan'ın uluslararası kamuoyu nezdinde çok kötü görünmesine yol açmıştı. Tam bu ortamda Ermeni yetimler meselesi gündeme gelmiştir. Ermeni yetimlerin de devletin sorumluluğunda olduğunu göstermek amacıyla, yetimlerin tam sayısı ve yerini tespit etmek için çaba harcanmıştır. Dahiliye Nezareti'ne 4 Nisan 1899'da, yabancı misyonerlerin kaç Ermeni yetime baktığını tespit etmesi ve bunun için başka bir seçenek hazırlanması emredilir. Nezarete verilen talimatta, "Ermeni yetimlerin bakımı ve eğitimi bir insaniyet meselesidir, eğer Devlet-i Aliyye bu önemli görevi yabancılara bırakmayıp bu çocuklarla kendi ilgilenirse, söylenecek hiçbir şey kalmaz" denmektedir. Buradaki anahtar ifade, "söylenecek hiçbir şey kalmaz", hükümet üstündeki kararlı dış baskıyı ima etmektedir. Belge, katliamlardan doğrudan söz etmese de sözü edilen vilayetler, yani Bitlis, Halep, Mamuretülaziz, Trabzon, Erzurum, Diyarbekir ve Sivas katliamların en yoğun olduğu yerlerdir. Belgedeki cedvelde yetimlerin toplam sayısı 6386'dır.[21]

Bu belgeden ne çıkartılabilir?

1. Elbette ki, kötü niyet arayarak duruma bakmak ve Osmanlı yönetiminin bu çocukları Müslüman yapmak ya da aslında öldürmek için topladığını iddia etmek her zaman mümkündür.

---

20 Bkz. Akçam, *a.g.e.* ve Dadrian, *a.g.e.*

21 Deringil, *a.g.e.*, s. 129 ve s. 223 dipnot 96; BOA Y. Mtv 188/118 22 Zilkade 1316/4 Nisan 1899.

2. Daha az dramatik bir biçimde, bu emrin gerçekten yerine getirilip getirilmediği ve bu yapıldıysa, hükümetin, yabancı misyonerlerin elinden çocukları alıp alamadığı, Osmanlı devletinin o aşamada Britanya, Amerika ve Rus basınındaki yoğun eleştirilere nasıl karşı koyabildiği sorgulanabilir.

3. "Çocuk başına bir anne, baba" temelinde bir hesapla öldürülen Ermeniler hakkında az veya çok abartılı tahminlerde bulunulabilir.

Vaka 8

Ermeni Protestan misyonerler, özellikle Doğu Anadolu'daki vilayetlerde etkindiler. Bunlar, çalkantılı 1890'larda Abdülhamid rejiminin kuşkulu bakışlarının odağındaydılar ve rolleri bugün hâlâ bir tartışma konusudur.

3 Mart 1894 tarihli bir belgede, Sadrazamlık makamı, Amerikan misyoner cemaatlerin desteklerini devrimci Ermeni komitacılardan çekmelerinden duydukları memnuniyeti ifade etmektedir. Worchester Massachussets'teki Ermeni kilisesinin mali desteğini çekmesiyle bunun ortaya konduğu açıklanmıştır. Washington'daki Osmanlı ortaelçisi "bunun aslında, kilisenin rahiplerine ödeme yapamamasından kaynaklandığını" bildirmiştir. Hariciye Nazırlığı'na, ortaelçinin "Ermeni sorununu takip etmesindeki metanetinden dolayı" onurlandırılması bildirilmiştir.[22]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1. Amerikalı misyonerler Ermenilerden desteklerini tamamıyla çekmişlerdir.

2. Amerikan misyonerlik cemaatleri geçici mali güçlükler içindedir.

---

22 BOA YA HUS 291/63 26 Şaban 1311/ 3 Mart 1894 Bab-ı Âli No 3008. Sadrazam ve padişah tarafından imzalanmıştır.

3. Osmanlı ortaelçisi, pek çok diplomatın alışık olduğu üzere amirlerinin duymak istediklerini düşündüğü şeyi söylemektedir.

Yukarıdaki bilgi, aynı elçilik tarafından iki yıl sonra verilen bir raporla büyük bir zıtlık içindedir. 5 Mayıs 1896'da, Osmanlı ortaelçisi Washington'dan şunları yazar: "Amerikalı misyonerler [Osmanlı İmparatorluğu'nda] var olan durumdan yararlanarak, aktif olarak Ermeni nüfusu içindeki etkilerini artırmaya çalışmaktadırlar." Bunu desteklemek için, elçilik görevlisi *Missionary Herald*'dan kestiği, kimilerince ortaya konulduğu gibi, karşılaşılan sorunların Amerikalı misyonerlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaptıkları işi bırakmaları anlamına gelmediğini kesin bir şekilde belirten bir yazıyı ve onun çevirisini ekler. Tüm kiliseler ve okullar etkinliğini sürdürmekte ve çalışmaktadır ve aslında misyoner basını başarılarıyla övünmektedir: "Böyle bir olanak yıllardır önümüze çıkmamıştır... Bizden öncekilerin ve bizim iyi çalışmalarımız sayesinde, bu tehlikeyi bertaraf edebilirsek, Protestan kilisesi ve cemaati çok şey kazanacaktır."[23]

Yukarıdaki iki belgeden ne çıkarılabilir?

1. Eğer biri yalnızca ilk belgeyi alıntılayacak olursa, Ermeni davasına olan misyoner desteğinin bir bocalama içinde olduğu iddia edilebilir.

2. Eğer biri yalnızca ikinci belgeyi alıntılayacak olursa, Protestan misyonerlerin Osmanlı Ermenilerini devirmek için uzun süreli bir plan içinde oldukları iddia edilebilir.

---

23 BOA YA HUS. 352/89 5 Mayıs 1896. Şifreli no: 240 Washington'daki Osmanlı elçiliğinden Bab-ı Âli Hariciye Nazırlığı'na. Mayıs 1896 tarihli *Missionary Herald*'dan çeviri ektedir. Alıntı, gazeteden kesilen makale zarfta bulunmadığı için Türkçe çeviriden yapılmıştır.

Vaka 9

Bu kritik yıllarda sahnedeki bir diğer oyuncu ise, Rusya'dır. Türk resmi çizgisinin genel yargısı, hep Rusya'nın Ermenileri kışkırttığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu devirmek için cesaretlendirdiği, Rusların bölgedeki stratejik çıkarları için Ermenileri maşa olarak kullandığı biçiminde olmuştur. Çarın ve sultanın doğal müttefikler oldukları genellikle unutulmuştur. 1905 Rus-Japon Savaşı'ndaki Rus yenilgisinden sonra, kendisini kutlayan kurmaylarına Sultan Abdülhamid şöyle demiştir: "Burada kutlanacak bir şey göremiyorum; Avrupa'daki yegâne diğer otokratın yenilmesi, otokrasi ilkesi için bir yenilgidir."[24]

Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman Rusya'nın 1783'te Kırım'ı ilhak etmesini resmen tanımamıştır. Bu nedenle, çar ve saray halkı Yalta'daki yazlık sarayı Livadya'ya geldiklerinde, bu durum Livadya'ya kendisi ve ailesine "Hoş geldiniz!" dileklerini iletecek bir elçi yollamak için kullanılmıştır.[25] Bu küçük kibar müsamere, çarlar tarafından da kabul görüyordu ve ilişkiler bunun her iki yılda bir tekrarlanmasına izin veriyordu. 10 Kasım 1900'de, çara gönderilen Osmanlı delegesi Tarhan Paşa, sultana ziyareti hakkında geniş bir rapor kaleme alır.[26] Karşılıklı olarak bildik iltifatları tekrarladıktan sonra, "Sultandan Ermeni meselesi hakkında bir mesaj" diye söz ettiği bir şey sunmuştur. Çara şunları iletmekle görevlendirildiğini söyler:

> Ermeniler, altı yüzyıl boyunca Devlet-i Aliyye'nin kanatları altında güven içinde yaşamışlardır. Her zaman istedikleri dinî vecibelerini yerine getirmekte serbest olmuş, hatta vatandaşımız olarak kabul edilmişlerdir. Hatta, çok iyi bilinir ki, şu anki sulta-

24 Aktaran Deringil, *a.g.e.*, s. 149.

25 "Elçilik karşılaması" için bkz. Ortaylı: 159.

26 BOA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 14/1359/126; 27 Teşrin-i Evvel 1316/10 Kasım 1900. Tarhan Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

nımızın dedesi, Allah rahmet eylesin, konukları olarak bir gece evlerinde kalmakla, Dadyan ailesine emsalsiz bir onur bahşetmiştir. Ermeniler bu güvene ihanet etmiş ve tüm bu hayırlı işlere karşılık büyük bir nankörlük göstermişlerdir. İmparatorluk başkenti, son zamanlarda, Osmanlı Bankasına yapılan son saldırı gibi, onların en vahşi eylemlerine sahne olmuştur. Ancak onları bankadan çıkaran Rus Büyükelçiliğinin başmütercimi Monsieur Maksimof olduğundan, Majestelerince bu bilinmektedir.[27]

Tarhan Paşa, Ermeni devrimci komitacıların Rus sınırlarını aşıp burada yeniden bir araya gelip Osmanlı topraklarındaki yeni saldırılar için yeniden örgütlendiklerine işaret etmekten büyük acı duymaktadır. Çardan, Ermeni çetelerinin Rusya'ya sığınmasını önlemek için sınır görevlilerinin artırılmasını rica eder.

> Majesteleri, beni büyük nezaketle dinledi ve sonra 'Bu detayların çoğu hakkında bilgim yoktu ve bunları duyduğuma memnun oldum. Majesteleri Sultanla Ermeniler hakkındaki düşünceleri konusunda tamamıyla hemfikirim. Toprakla uğraşan yoksulları dışında, komita üyeleri ve gerçekten tüm Ermeniler, hatta mektep görmüş Ermeniler pek yaramaz adamlardır' demek lütfunda bulundu.
>
> Çar, ayrıca sınır görevlilerinin artırılmasını emredeceği sözünü verdi, ama bunun kolay bir iş olmadığını ekledi: 'Bildiğiniz gibi, sınır çok geniştir. Bu insanlar hayvan gibi olduklarından onların izini sürmek çok zordur.'[28]

Ertesi gün, Tarhan Paşa, Ermeni konusunu sunduğu Dışişleri Bakanı Kont Lambsdorf'u görür. Lambsdorf, yardım etmekten büyük memnuniyet duyacağı karşılığını verir, ancak yalnızca sınırın Osmanlı tarafındaki Kürtlerin sınır aş-

27 *A.g.e.*, Osmanlı Bankası işgali için bkz. Edhem Eldem, *The Imperial Ottoman Bank*, İstanbul, 1999, s. 233-253. Bu çok ilginç yeni çalışma, bugüne kadar kullanılmamış olan Osmanlı Bankası arşivlerine dayanarak konuyu aydınlatıcı yeni bilgiler sunuyor.

28 BOA YEE 14/1359/126.

malarının engellenmesi koşuluyla.

> "Ona Ermeni mültecilerin sınırın hemen öte yanında yerleştirilmemesini rica ettim. Onların nereye yerleştirileceğini sorduğunda, ona Rus İmparatorluğu'nun Sibirya'da geniş, boş toprakları olduğu yanıtını verdim. (*Sibirya'da memalik-i vasi'anız vardır*)."[29]

Bu yukarıdaki belgeden ne çıkarılabilir?

1. Ronald Suny tarafından da işaret edildiği gibi,[30] Osmanlı'nın Ermeni devrimci hareketi karşısındaki tutumu, Rusya'nınkinden çok da farklı değildi.

2. Osmanlılar, çarlık yetkililerinin ikili oynadıklarının, bazen Ermenileri cesaretlendirdiklerinin, bazen onları engellediklerinin farkındaydılar.

3. Sultan, artık eskiden olduğu gibi Ermenileri önemsemeyen çarın kendisini anlayışla dinlediğine inanıyordu.

Bu aslında, Osmanlıların Kürtleri, temel hedefi "Ermeni eşkıyalar" olan, düzensiz ve hafif süvari birlikleri biçiminde Hamidiye Alayları'nda örgütledikleri bir dönemdi. Açıkça söylenen amaç, bunları "Kazak usûlü talim"den geçirmekti. Bu amaçla bağlantılı olarak, Osmanlı süvari subayları St. Petersburg'daki askerî akademiye gönderilmişlerdir.[31]

---

29 *A.g.e.*, Tarhan Paşa'nın Livadya'daki görüşmelerinin uzun bir dökümünü veren ayrı ek.

30 Suny, *a.g.m.*, s. 31-51.

31 BOA Y. Mtv 57/38; 15 Cemaziyelevvel 1309/ 17 Aralık 1891. Erkan-ı Harbiye Reisi Rıza Paşa'dan Bab-ı Âli'ye. Pek çok süvari yüzbaşısı "St. Petersburg'daki Kazak usûlü talimini tamamlayarak" 1896'da geri döndü. BOA Y. Mtv 138/92 7 Şevval 1313/ 23 Mart 1896. Erkan-ı Harbiye Süvari Birlikleri komutanı Osman Ferid Paşa.

Vaka 10

Resmi Türk tezini kanıtlamak için hazırlanmış, derlenmiş belgelerde bile büyük belirsizlikler ve çelişkili yorumlar vardır. Bazen yayımlanan "seçilmiş" malzemelerin, doğası gereği, amaçlanan işleve nasıl hizmet etmesinin beklendiği insanı şaşırtıyor.

> "Müslüman olan Ermenilerin tehciriyle ilgili emir
> Bab-ı Âli
> Dahiliye Nezareti
> Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
> Kalem-i Hususi 4635
> Erzurum, Adana, Bitlis, Haleb, Diyarbekir, Trabzon, Mamuretülaziz, Musul, Van, Urfa, Kütahya, Maraş, İçel, Eskişehir Vilayet ve Mutasarrıflıklarına.
>
> İhrac olunan Ermenilerden bazılarının müctemi'an (toplu halde) veya münferiden (teker teker) arz-ı ihtida etdikleri ve bu suretle memleketlerinde kalmak çaresini temine çalışdıkları anlaşılıyor. İhtida bir netice-i kanaat olduğu için kattiyen bu gibi mesailde mevzu bahs olamaz ve hiçbir zaman bu şekilde vuku'bulacak ihtidalara itimad olunamaz. Binaenaleyh ötedenberi kendilerini menfaatlerini tehlikede gördükleri zaman bir vasıta-i iğfal olarak ihtida ettiklerini ileri süren bu kabil eşhasın müracaatlarına suret-i kattiyede atf-ı ehemmiyet edilmemesi ve bil'lahere İslâm namı altında neşr-i mefsedetden geri kalmayacak bu ademlerin ihtida etseler bile yine tayin olunan mahallere sevklerinden sarf-nazar olunmaması ehemmiyetle tebliğ olunur.
>
> Nazır
> Fi 18 Haziran sene 1331 (1 Temmuz 1915)."[32]

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar.

1. Bu vakanın yukarıda söz edilen Birecik Ermenileri hakkındaki vakayla dikkate değer bir benzerlik taşıdığı açıktır.

32 *Osmanlı Belgelerinde Ermeniler* (Bundan sonra OBE) (1915-1920) T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Yayın no. 14, Ankara, 1994, s. 58 Dahiliye Şifre (DH. ŞFR.) 54/254.

İlginç olan, sonuçların farklılığıdır. Birecik Ermenileri vakasında çözüm, onları yörelerinden uzaklaştırmak –yeniden dinlerine dönecekleri söylenmese de, buna kesin gözüyle bakılıyordu– ve onları Müslüman komşularının kimliklerini bilmeyecekleri bir yere yerleştirmek olarak görülüyordu.

2. Yukarıdaki genelgede, Ermeni muhtedilere tehcir ve ölümden kurtulmaları için din değiştirme seçeneği bile tanınmıyor. Bu durum da Abdülhamid dönemiyle Jön Türk idaresinin Ermeni politikaları arasındaki farkı gösteriyor. Abdülhamid rejimi ihtida yolunu açık bırakma hatta mürted olanları dahi görmemezlikten gelme eğilimindedir. İttihat ve Terakki rejimi çok daha katı ve acımasızdır.

3. Ermeniler gerçekten de ihtida etmiş gibi yaparak Ruslara yardım etmekte ve beşinci kol oluşturma tehlikesini gündeme getirebilmektedirler.

Vaka 11

"Bab-Ali
Dahiliye Nezareti
Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
Diyarbekir vilayetine

Son zamanlarda vilayet dahilindeki Ermeniler ile bila tefrik-i mezheb Hıristiyanlar hakkında katliamlar tertib olunduğu ve ez cümle ahiren Diyarbekir'den sevk olunan eşhas vasıtasıyla Mardin'de mürahhasa ile Ermenilerden ve diğer Hıristiyan ahaliden yedi yüz kişinin geceleri şehirden harice çıkarılarak koyun gibi boğazlatdırıldığı ve şimdiye kadar bu katliamlarda maktul olanların iki bin kişi tahmin olunduğu ve buna seri ve kat'i bir netice verilmezse civar vilayatdaki ahali-i İslâmiyenin de kıyam ederek bil-umum Hıristiyanların katletmelerinden korkulduğu istihbar edilmiştir. Ermeniler hakkında ittihaz edilen tedabir-i inzibatiye ve siyasîyenin diğer Hıristiyanlara teşmili kattiyen gayri caiz olduğundan efkar-ı umumiye üzerinde pek fena tesir bırakacak ve bilhassa alel-itlak

Hıristiyanların hayatını tehdit edecek bu kabil vekayi'a derhal hitam verilmesi ve hakikat-i halin iş'arı.

Nazır

Fi 29 Haziran sene 1331 (12 Temmuz 1915)."[33]

1. Sanırım, bu belgeden yalnızca bir sonuç çıkarılabilir ve bu da Ermenilerin özel bir uygulamanın hedefi olduklarıdır.

Vaka 12

Buna çok yakın bir tarzda, Niğde Mutasarrıfına yazılan şifreli bir telgrafta şunları okuyoruz:

Bab-ı Âli

Dahiliye Nezareti

Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti

Hususi 5112

Niğde Mutasarrıflığı'na

Ermeni kızlarından ihtida edenlerin sui- istimale kattiyen meydan verilmemek şartıyla İslâmlara tezvici münasibdir.

Fi 5 Ağustos sene 1331 (18 Ağustos 1915)

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar nelerdir?

1. Bu belge cariyeliğe zorlanan Ermeni kızlarının yaygın biçimde zorunlu din değiştirmelerinin bir ifadesidir.

2. Ermeni kızlar sonuç olarak Müslüman çocuklar doğuracak ve Müslüman nüfus içinde asimile edileceklerdir.

3. Burada sözü geçen "sui- istimal" maddesi aslında ırza geçmek demektir ve bu dönemde özellikle Anadolu'da yaygındır.[34]

Vaka 13

Resmi olarak seçilen belgelerde işaret edilen noktalardan biri, tehcirin mümkün olduğunca insani koşullarda uygu-

33 OBE, s. 69, DH.ŞFR nr. 54/406.

34 OBE, s. 5, DH. ŞFR nr. 55/92.

landığı ve aslında pek çok istisnanın olduğudur. Bu tür muafiyetlerden biri, demiryolunda çalışan Ermenilerdir. 12 Ekim 1915'te, Dahiliye Nazırlığı, telgrafla şu genelgeyi tüm vilayetlere yollar:

> Badezeyn muhtedi gayrı muhtedi bil umum Ermenilerin memur olanlarıyla yedlerinde vesika-i askeriyyeyi hamil olarak bir vazife-i resmiyyeyi ifa etmek içün gidenler müstesna olmak üzere diğer şimendüfer memurin ve müstahdeminin Nezaret'den istizan ve müsaade istihsal edilmeksizin bulundukları mahallerden Dersaadet'e (İstanbul'a) ve mahall-i saireye azimetlerine müsaade olunmaması lüzumunun tekrar icab edenlere suret-i kattiyede ihtarı.
>
> Fi 8 Teşrin-i Evvel 1332 (12 Ekim 1916)
>
> Nazır Talat[35]

Bu belgeden ne çıkarılabilir?

1. "Muhtedi" "gayri muhtedi" ayrımının ortadan kalktığı ve artık muhtedilerin de Ermeni sayılmakta olduğu anlaşılabilir.
2. Muhtedilere de güvenilmemektedir. Ancak savaş koşullarında, yetişmiş teknisyen sıkıntısı çekilmektedir.
3. Ermeni devlet görevlileri halen istihdam edildiğine göre tehcir İkinci Dünya Savaşı Yahudi soykırımı tarzında bir ırkçılık addedilemez.

Yine demiryollarında istihdam edilen Ermenilerle ilgili diğer bir vesikada ise şu satırları okuyoruz.

> "Bab- Ali
>
> Dahiliye Nezareti
>
> Haleb, Adana, Konya, Ankara Vilayetleriyle Eskişehir İzmit Mutasarrıflıklarına.
>
> Ermenilerden sevkiyatda müstahdem değil iken sevkden istisna etdirilmek maksadıyla birer hizmete alınanların ve el-yövm şimendüfer işlerinde bir hizmet-i muayyenesi olmadığı

35 OBE, s. 152, DH.ŞFR nr. 69/62.

halde müstahdemdir diye alıkonanların vilayet/liva dahilindeki mikdarıyla esamisinin tahkik ve inbası."[36]

Bu belgeden çıkarılabilecek olası sonuçlar nelerdir?

1. Ermeniler için tehcirden kaçmanın bir yolu kendilerini demiryolu işçisi olarak göstermekti.

2. Demiryolu işçisi olarak bizzat kendi ırklarından insanların sevkıyatında görevlendirildiler.

3. İttihat ve Terakki, bu yolla Ermeni kurtarma yoluna giden devlet memurlarını tespit etmek istemektedir.

Vaka 14

Elbette, bu satırların yazarı, tam da bu belgeleri seçerek eleştirdiği duruma kendisinin de düştüğü ithamıyla karşılaşabilir. Ancak açıkça belirtmek gerekir ki ciltteki belgelerin çoğu tehcir sırasındaki yolsuzluk ve tacizleri önlemek için alınacak tedbirlerle iligilidir. Aşağıdaki belge de bunlara bir örnektir.

"Hüdavendigar, Ankara, Konya, İzmit, Adana, Maraş, Haleb, Zor, Sivas, Kütahya, Karesi, Mamuretülaziz, Diyarbekir, Karahisar-ı Sahib, Erzurum, Kayseri'ye.

Ermenilerin bulundukları mahallerden ihraclarıyla tayin olunan menatıka sevklerinden hükümetce muntazar olan gaye bu unsurun hükümet aleyhine teşebbüsat ve faaliyetde bulunmamalarına ve bir Ermenistan hükümeti teşkiline hakkındaki amal-i milliyelerinin takib edemeyecek bir hale getirilmelerini temin esasına matuf olub, efrad ve eşhas-ı merkumenin imhası olmadığı için sevkiyat esnasında kafilelerin masuniyet-i hayatiye ve muhacirin tahsisatından sarfiyat icrasıyla iaşelerinde aid her türlü tedabirler bil-etraf istikmal ve yerinden çıkarılıp derdest-i sevk bulunanlardan mada kalan Ermenilerin yerlerinden çıkarılmaması ve tebliğ-i sabık vechile asker aileleriyle ihtiyac nisbetinde sanatkar ve Protestan ve Ka-

36 OBE, s. 128, DH.ŞFR nr. 60/45.

tolik Ermenilerin sevk olunmaması hükümetce sureti kattiyede müstelzemdir. Kafilelere taaruz ve bilhassa gasb ve hiss-i hayvaniyyesine mağlub olan memurin ve jandarma hakkında bile terahi derhal takibat-ı kanuniyeye tevessül olunarak şiddetle tedibleri ve memurinden bu kabil eşhasın hemen azilleriyle divan-ı harblere teslimi ve isimlerinin inbaşı ve bu kabil vekayiin tekrarından vilayet/livanın mesul tutulacağı beyan olunur.

Nazır.

Fi 16 Ağustos 1331 (29 Ağustos 1915)"[37]

Bu yukarıdaki belgeden ne sonuç çıkarılabilir?

1. Kendi başına ele alındığında, belge aslında, tehcirin çok güç savaş koşulları altında, devlet için tehlikeli olarak görülen Ermenileri uzaklaştırmak amacıyla alınmış bir önlem olduğu ve sevkıyatları sırasında mümkün olan en insani koşulların sağlandığı iddiasını güçlendiren bir belge olarak görünüyor.

2. Ancak, diğer kaynaklardan gelen kanıtlar bunun karşısına konduğunda, Ermeni kafilelerinin sistemli biçimde yok edilmesine bulaşmış paralel bir örgütün, Osmanlı *Teşkilatı Mahsusa*'sının varlığını biliyoruz.[38] Bu nedenle, görünen o ki, iki ayrı karar verme mekanizması mevcuttur. Biri, yukarıdaki gibi emirleri veren ve kötü niyetli olmayan, res-

37 OBE, s. 87, DH.ŞFR nr. 55/292.

38 Teşkilatı Mahsusa hakkında bkz. Akçam, *a.g.e.*, s. 161-169. İlk başlangıcı sırasında Sadrazam olan Said Halim Paşa, daha sonra yargılanması sırasında böyle bir örgütün varlığı hakkında bilgisi olmadığını söyler. Ayrıca bkz. Dadrian, *a.g.e.*, s. 236-239. Dadrian'ın Teşkilat-ı Mahsusa hakkındaki temel kaynaklarının Türkçe olması da ilginçtir. Özellikle, Cemal Kutay, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilatı Mahsusa*, İstanbul, 1962 ve çok iyi bilinen ve saygın, Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Ankara, 1984. Tunaya'nın Teşkilat-ı Mahsusa'nın serbest bırakılan mahkûm ve suçlulardan oluştuğunu ve bunun Jön Türklerin lideri Ahmet Rıza'nın çetin muhalefetiyle karşılaştığını açık olarak belirtmesine karşın, 1915 olaylarına ilişkin değerlendirmesinin "yüzlerce yıllık iyi ilişkilerin emperyalistler tarafından bozulduğu"nun ötesine geçmemesi ilginçtir. 1984 baskısını kullandım, s. 275-292.

mi düzeyde kaygılarını kâğıda geçiren mercilerdir. Diğeri, görünen hedefi tam da yukarıdaki belgede yasaklanan faaliyetleri gerçekleştirmek olan gizli örgüttür.

Sonuç yerine

Günümüz Türkiye'sinin resmi çizgisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin "%99'u Müslüman" olan bir nüfusa sahip olduğudur.[39] Tarihçilerin temel yanlışı teleolojiye düşme tehlikesini göze alarak, Türk milliyetçiliğindeki en güçlü (ama tek değil) damarlardan birinin *monizm* olduğu gerçeği üstünde durmakta fayda vardır.[40] Yani, tarihsel koşulların yardımıyla, "İmparatorluk" mozaiği aşama aşama önce Müslüman sonra Türk kimliği mermeriyle değiştirilmiştir. Günümüz Türk "milliyetçi hareketinin" "kurucusu" Alpaslan Türkeş'in ölümsüz sözlerine yansıdığı gibi: "Mozaik mi? Ne mozaiği? Yok öyle bir şey, herkes Türk'tür!"

1889'da yayımlanan bir coğrafya ansiklopedisinde "Anadolu" başlığı altında şu ibare yer almaktadır:

> Anadolu'nun geniş anlamda Türklerin yurdu olduğu ve nüfusunun da çoğunun Müslüman olduğu söylenebilir. Hıristiyanların büyük çoğunluğu dahi etnik olarak Türk'tür [*Hıristiyanların kısm-ı azamı dahi yine Türk cinsine mensubdurlar*]. Söz edilen Anadolu yarımadasında, liman kentlerindeki az sayıdaki Hıristiyan dışında, Müslüman Türkler ve diğer Hıristiyan vatandaşlar arasındaki tek fark dindir. Bu nedenle, bu diğerlerini de 'Hıristiyan Türk' olarak adlandırmak çok doğru olur.[41]

39 Bu oran hiçbir resmi istatistikle desteklenmiş değildir.

40 Teleoloji: Gaye, asıl sebep fikrini esas alan doktrin. Burada teleolojinin hata olarak ele alınışındaki kastım, geçmişi bugünün bilinç süzgecinden geçirerek değerlendirme eğilimine matufdur. Monizm: Bircilik. Buradaki monizm kavramını Leibnitz'in her nesnenin bölünmez özü olan "monad"ına gönderme yaparak kullanıyorum.

41 Şemseddin Sami (Fraşeri), *Kamus-u Alâm* (Dünya Ansiklopedisi), İstanbul, 1306/1896, "Anadolu", s. 396-397. Şemseddin Sami, çok saygıdeğer bir ansik-

Bunun yazarının, daha sonra Şemseddin Sami Fraşeri adıyla bir Arnavut ulusal kahramanı olması da bir başka ironik durumdur.

Bu yazının Türk ya da Ermeni milliyetçiliği hakkında kesin yargılarda bulunmak gibi bir iddiası yoktur. "Soykırım meselesi"ni ve her nasıl adlandırılırsa, bunun tersini kasten konu dışında tutmaya çalıştım. Amacım Osmanlı arşiv belgelerinin küçük bir örneğini eleştirel olarak çözümlemek ve tüm tarihçilerin bildiği, ancak bazen görmezden geldiği, aynı belgenin çok çeşitli, hatta bazen karşıt yönlere "çekilebileceği"ne işaret etmekti. Bu nedenle, Dadrian'ın yaptığı gibi, temel bir varsayım olarak, Osmanlı belgelerinin "hileli" olduğunu varsaymak pek anlamlı değildir.[42] Aynı şekilde Osmanlı arşivlerinin mutlak objektif doğruları yansıttığı da yanlıştır. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, karşımıza çıkacak olan, önyargılı, taraflı bir konumlanışa destek olacak malzeme her zaman bulunabilir. Arşiv vesikaları da seçilişleri, yorumlanışları, yan yana getirilişleriyle belli bir ustalık ve birikimle istediğinizi söyler. Arşiv bir "tılsımlı değnek" değildir.

ÇEVİREN *Emre Gürbüz*

KAYNAKÇA

Akarlı, Engin (1998) "Particularities of history: A response to Ronald Grigor Suny", *Armenian Forum*, no. 2, s. 53-64.

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İstanbul 1999.

Behar, Cem (1998) "Qui Compte? Recensements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman du XVIe au XX siecle", *Histoire & Mesure*.

lopedist ve yayıncıydı. *Kamus-u Alâm* halen Osmanlı tarihçilerinin kaynak kitaplarındandır.

42 Dadrian, *a.g.e.*, s. 165, not 45. Şu da kayıtlara geçmeli ki, sık sık Profesör Vahakn Dadrian'ın çalışmasını referans göstermem onu günah keçisi yapmak için değildir. Dadrian ciddi bir araştırmacıdır ve çalışması gıpta edilecek derecede belgelerle desteklenmiştir ve açıktır ki, yıllar süren güç araştırmaların ürünüdür.

Dadrian, V. (1995) *The History of the Armenian Genocide*, Providence and Oxford.

Dadrian, Vahakn (1998) "The Pitfalls of a 'balanced' analysis", *Armenian Forum*, no. 2, s. 73-130.

Deringil, Selim (1998) *The Well Protected Domains: The Legitimation of Power in the Ottoman Empire* 1876-1909, I.B. Tauris, Londra ve Oxford.

Deringil, Selim (2000) "There is no Compulsion in Religion: Conversion and Apostasy in the Ottoman Empire 1839-1856", *Comparative Studies in Society and History*, Temmuz.

Eldem, Edhem (1999) *The Imperial Ottoman Bank*, İstanbul.

Gökalp, Altan (1980) *Tetes Rouges et bouches Noires. Une Confrerie tribale de l'ouest Anatolien*, Paris.

Hasluck, William (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford.

Hovanissian R. (der.) (1992) *The Armenian Genocide, History Politics and Ethics*, New York.

Kutay, Cemal (1962) *Birinci Dünya Savaşında Teşkilatı Mahsusa*, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul.

Ortaylı, İlber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul.

Shaw, Stanford ve Ezer Kural Shaw (1977) *The History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge.

Suny, Ronald (1998) "Empire and Nation: Armenians Turks and the end of the Ottoman Empire", *Armenian Forum*, no. 2, s. 17-51.

Suny, Ronald Grigor (1993) *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington.

Şemseddin Sami (Fraşeri) (1306/1896) *Kamus-u Alam* (Dünya Ansiklopedisi), İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1984) *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Ankara.

Toplum ve Bilim 91, Kış 2001-02, s. 122-141,
© Birikim Yayınları

Osmanlı İmparatorluğu ve 19. Yüzyıl Rus İmparatorluğu'nda Pan-İslâmizm

18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyıl, Rus İmparatorluğu'nun Müslüman Kırım, Kafkasya ve Orta Asya topraklarında genişlemesine tanık olmuştur. Kırım, Osmanlı dünyasından 1783'te koparılmıştır; Kafkasya ise, Rus orduları ile 1869'da teslim olan Dağıstanlı efsane kahramanı Şeyh Şamil arasında yirmi yıl süren kanlı savaşlar sonunda fethedilmiştir.[1] Bu ilk fetihler Rus ordularının Kazan, Hive, Semerkant ve Taşkent'e doğru ilerleyişini hazırlamış ve İslâm uygarlığının bu büyük merkezleri yüzyılın sonuna doğru Rus boyunduruğu altına girmiştir.

Bu gelişmeler karşısında Osmanlı İmparatorluğu, tarihsel düşmanın üstünlüğünü kabul etmek durumunda kalmıştır; öte yandan, 1877-78 savaşında uğranılan bozgun ile Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının çoğu kaybedilmiş,[2] 1885'te de Bulgaristan bağımsızlığını ilan etmişti. Bu felaket dolu savaşın ardından, iki imparatorluk arasında, II. Abdülhamid'in (1876-1909) istikrar politikası sayesinde göreli bir

1 Lesley Blanch, *The Sabres of Paradise*, Londra, 1960.

2 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1965, s. 161-62.

sükûnet dönemi yaşanacaktır. Gerçekte, bu iki imparatorluk birbirine benziyordu: Ne Çar III. Aleksandr ve II. Nikola, ne de Sultan II. Abdülhamid demokrasiyi seven hükümdarlardı; her iki ülkede de iyi yetişmiş bir seçkinler takımı cahil kitleleri yönetiyor, yıkık dökük bir politik–ekonomik sistemi yönlendiriyordu.

19. yüzyılın son çeyreğinde, çok geniş topraklara yayılmış çokkavimli imparatorluklar, milliyetçi akımların çözücü ve parçalayıcı gücü karşısında bir savunma politikası geliştirme ve uygulama gereği duymuşlar, bu mücadelede de hasımlarının yöntemlerinden bazılarını kullanmışlardır. Benedict Anderson'un "resmi milliyetçilik" dediği yaklaşım, fethedilen halkların eğitim ve dünya görüşü aşılama yoluyla bütünleştirilmesini ve asimilasyonunu gerektiriyordu.[3] "Ruslaştırma", "Osmanlıcılık" ya da Avusturya'da "Kaiserreicher Nationalismus" denen şey, Anderson'un benzetmesiyle, "ulusdevletin derisinin koskoca bir imparatorluk gövdesini örtecek biçimde gerilmesi"[4] çabasından kaynaklanıyordu. Fransız Devrimi'nin (Eugen Weber'in formülü ile) "köylüleri Fransız yapma" sürecini başlatması gibi, imparatorluk iktidarları da kendi koşullarında bir "proto-yurttaş" ya da adı henüz konmamış bir yurttaş yaratmaya kalkışmışlardır.[5]

Bir savunma politikası olarak Pan-islâmizm

18. yüzyıldan itibaren Rusya, kendisini Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların koruyucusu ilan etmişti. Eçmiyadzin Ermeni Başpiskoposu Osmanlı toprakları üzerinde

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, 1983, s. 80-103 (*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993).

4 *A.g.e.*, s. 82.

5 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, 1876.

yaşayan tüm Ermenilerin ruhani lideri olduğunu ileri sürmüş ve Moskova uzun süre "Üçüncü Roma" olduğunu iddia etmişti.[6] Buna karşılık, Osmanlı Sultanı "Bütün Müslümanların Halifesi" sıfatı ile Rus, İngiliz, Hollanda ve Fransız imparatorluklarında yaşayan Müslüman tebaanın koruyucusu olduğunu ileri sürmeye başlamıştı;[7] Osmanlı askerî iktidarının gücü yerindeyken pek öne çıkarılmayan bu sıfat, imparatorluğun zayıfladığı dönemlerde, diplomatik pazarlıklarda bir koz olarak yararlı sayılıyordu.[8]

Pan-İslâmizm, Abdülhamid'in 1878'den sonra ilişkilerini normalleştirmeye çalıştığı Rusya'ya karşı, gizliden gizliye Pan-Slavizmi dengeleyecek bir silah olarak kullanılıyordu. 30 Mayıs 1886 tarihli bir raporunda Petersburg'daki Osmanlı elçisi, Pan-Slavistlerle karşıtları arasındaki tartışmaların yeniden canlandığına işaret ediyordu. Gerçi çar barıştan yanaydı, ama Pan-Slavist çevreler yayılmacı düşüncelerin propagandasını yapıyorlardı. Elçi, Rus Dışişleri Bakanı ile görüşmeler yapmış, ona "Sultan Hazretleri'nin son savaşın halkta bıraktığı olumsuz izlenimleri unutturmayı arzuladığını, birbirinin doğal müttefiki olan Osmanlı ve Rus imparatorlukları arasındaki dostluğu pekiştirmek istediğini" iletmişti.[9] Bu "doğal müttefik" teması, Abdülhamid hükümetlerince sık sık kullanılacaktı: Örneğin çar ailesi her yaz Kırım'daki Livadiya Sarayı'na tatile çıkarken, Babıâli ona

6 Bernard, Lewis, "The Middle-East in Mid-Nineteenth Century", *Middle-Eastern Studies*, I, no: 3, 1865, s. 291. Ayrıca bkz. Richard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914", *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle*, Sean Wilentz (er.), içinde, Philadelphia, 1965, s. 244-75.

7 Bkz. Bernard Lewis, *a.g.e.*

8 Unvanın meşruluğu zaten herhangi bir biçimde tartışılmamıştı: Osmanlı halifesinin meşruluğuna dayanak oluşturan, I. Selim'e 1516'da son Abbasi halifesi tarafından taç giydirilmesi menkıbesi, günümüzde bile hâlâ sürmekte olan tartışmalara konu olmuştur. Bkz. T.-W. Arnold, *The Caliphate*, Londra, 1965, s. 129-58.

9 Başbakanlık Arşivi (BOA), Yıldız Hususi Maruzat (YA HUS.), 191/147, Babıâli, Hariciye Nezareti, Petersburg Büyükelçiliği'nden İstanbul'a, telgraf no: 96.

"hoş geldiniz" demek üzere bir elçi göndermeye özen gösteriyordu, zira Osmanlı İmparatorluğu Kırım vilayetinin Rusya tarafından ilhak edilmesini resmi olarak hiçbir zaman tanımamıştı.[10]

Sultan'ın İslâm ve Pan-İslâmizm politikası ikili bir görünüm altında ortaya çıkıyordu. Bir yandan Osmanlı gizli görevlileri ve konsoloslukları Kırım ve Orta Asya halkları ile kültürel ve manevi bağların korunmasına, onların Türk topraklarına göç etmelerinin özendirilmesine çalışıyor, onları Ruslaştırma politikasına karşı korumaya çabalıyordu. Öte yandan, Britanya İmparatorluğu'nun Hintli tebaalarının İngiliz, Cezayirlilerin Fransız olarak görülmeleri gibi, Rus İmparatorluğu'nun Müslüman toplulukları da Osmanlılar tarafından giderek "asimile edilmiş Ruslar" olarak kabul ediliyordu. Bunlar önce Rus, İngiliz, Fransız, ancak bundan sonra Müslümandılar.

Osmanlı İmparatorluğu ve Ruslaştırma

Osmanlı konsoloslukları, Ruslaştırma politikasındaki gelişmeleri çok yakından izlemekteydi. 18 Mart 1887'de Tiflis konsolosu Hasan Hasib Efendi, Petersburg'daki elçiye gönderdiği bir raporda şöyle diyordu: "Rus hükümeti, çok kararlı bir Ruslaştırma politikası uyguluyor; Müslümanların kafasından Halife fikrini uzaklaştırmaya ve gönüllerini kazanarak binbir entrika çevirmeye çalışıyor."[11] Konsolosun belirttiğine göre, Kafkasya Müftüsü Hüseyin Efendi Gayabov da bu politikanın uygulanmasına alet oluyordu ve bu yardımından dolayı da "St. Vladimir Nişanı" ile ödüllendi-

10 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayınları, 1983.

11 BOA YA HUS, 203/20, Petersburg Osmanlı Elçiliği Dışişleri Bakanlığı'na bildiriyor, Babıali, 18 Mart 1887, Tiflis Osmanlı Konsolosu Hasan Hasib Efendi'nin raporu.

rilmişti. Rus makamları Müslüman eşrafın gönlünü kazanmak için "hiçbir değeri olmayan nişan ve pâyeler" dağıtmakta, çocuklarını Rus okullarına göndermelerini sağlamaya çalışmaktaydı; bu okullarda ise "çocuklar, isimleri dışında her şeyleri ile tıpkı Rus çocukları gibi eğitilmektedirler."[12] Geriye kalan Müslüman nüfusun çocukları ise yerel cemaat okullarına terk edilmişti ki bunlar hem daha düşük nitelikte okullardı, hem de Osmanlı İmparatorluğu ile her savaş çıktığında kapatılıyorlardı. Ulema, kendisinden söz edilen müftü gibi, işbirlikçi idi. Ortodoks misyonerler Müslüman halk arasında çalışıyor, onları Hıristiyan yapmaya uğraşıyordu. Bütün bu gelişmeler karşısında konsolos, Tiflis'te yayımlanan ve Osmanlı çıkarlarından yana yayım yapan Türk gazetesi *Keşkül*'ün "ele alınması" gibi önlemleri gerekli görüyordu.[13]

Petersburg'daki Osmanlı Büyükelçiliği'nin 15 Nisan 1877 tarihli bir raporu, Rus İmparatorluğu'nda yapılacak camilere ilişkin olarak çıkarılan yeni düzenlemeler hakkında ayrıntılı bilgiler veriyordu.[14] Burada açıklandığına göre, Hüseyin Efendi Gayabov Rus makamlarının koyduğu kısıtlamaların daha da etkin biçimde uygulanması için Rus yetkili makamlarına hizmetten geri kalmamıştı. Rus Devlet Şurası'nın bir kararına göre Müslümanlar, "Ortodoks kilisesine zarar vermemek kaydıyla dinsel ibadetlerini yapmakta serbesttiler". Ancak sadece nüfusu en az üç yüz olan ve düzenli vergi ödeyen cemaatler, kendi camilerini yapabilecekler, bu camilerin bakımını da yine kendileri üstleneceklerdi. Bir kilisenin bulunduğu bir yerleşim yerinin Müslümanları ise, ibadethanelerini inşa etmeden önce o yerin Ortodoks piskoposundan izin almak zorundaydılar. Osmanlı Elçiliği

12 *A.g.e.*

13 *A.g.e.*

14 BOA YA HUS, 203/29, 15 Nisan 1887, no: 1628.

bu politika konusunda en küçük bir hayale kapılmıyor ve şu değerlendirmeyi yapıyordu: "Rus hükümeti, boyunduruğu altında bulunan halkı asimile etmek için her türlü imkânı kullanmaya kararlıdır."[15]

Tarihin cilvesine bakın ki, Müftü Efendi Gayabov'un dayandığı ve dünyevi iktidara kayıtsız itaati emreden Kur'an suresi, Arap ülkelerinde Osmanlı iktidarının meşruluğunun temelini oluşturuyordu.[16]

Müslümanların Rus topraklarından Osmanlı İmparatorluğu'na göçü, hem gizlice hem de çarlık hükümetinin onayı ve işbirliği ile gerçekleşiyordu. Osmanlı Muhacirîn Komisyonu'nun 7 Şubat 1899'da belirttiğine göre Kubanlı Kazaklardan oluşan yaklaşık yüz yirmi bin kişilik bir grup, çardan kendi arazilerini terk edip Osmanlı topraklarına göç etme izni almıştı; Rus makamları "bu yer değiştirmenin en elverişli koşullarda gerçekleşmesi için" ellerinden gelen çabayı esirgemiyor, hatta "göçmen sayısının yüksekliği göz önünde bulundurularak" onlara bir de refakatçi güç veriliyordu.[17]

Petersburg'daki Osmanlı Elçiliği'nden ulaşan haberlerde zaman zaman bir telaş havası vardır. 28 Aralık 1890 tarihli bir habere göre Rus hükümeti Kur'an'ın bazı surelerini sansür etmiş, bu ise Rus İmparatorluğu'nda yaşayan Müslüman halk arasında büyük bir tepki doğmasına yol açmıştı. Buhara Emiri ve Hive Hanı çara bir dilekçe ile başvurmuşlar ve bu sansürden sorumlu Rus görevlinin cezalandırılmasını istemişlerdi.[18] Ruslaştırma politikasının gelişimi

15 *A.g.y.* Burada belirtilmelidir ki, Hıristiyan cemaatlere yönelik Osmanlı politikası da daha hoşgörülü değildi.

16 *A.g.y.* Gayabov'un açıklamasının metni.

17 BOA, Y. Mtv 42/14, 25 Kanun-u Sani 1305/7 Şubat 1899. İmparatorluk Tehcir Komisyonu'ndan Mâbeyn'e, Komisyon Başkanı Rıza Paşa.

18 BOA YA HUS, 243/61, Babıâli, Hariciye Nezareti, no: 520, 15 Kanun-u Sani 1306/28 Aralık 1890.

İstanbul'da dikkatle izlenmekteydi. 3 Şubat 1894 tarihli elçilik haberleri de telaş ve heyecan yaratacak nitelikteydi. Buna göre, Rus makamlar Hive ve Buhara'daki medreselerde Rus dilinin öğretilmesine başlanması kararını uygulamaya koymuşlardı.[19]

Ne var ki, Müslümanların eğitimine ilişkin Rus politikası, 1905'te Rus parlementosu Duma'nın açılmasından sonra daha ılımlı bir biçimde uygulanacaktı. Bu dönemde, Tatar aydınların ve diğer eğitimcilerin yönetimi altında "tarz-ı cedid" ya da Batılılar'ın deyimiyle *jadid* pek çok özel okul açılmış, bu yolla Müslüman seçkinler yetiştirilmesi hedef alınmıştır. Ünlü gazeteci ve bilim insanı Abdürreşid İbrahim (Rusça deyişiyle İbragimov, bir başka söyleyişle ise İbrahim Oğlu) ve meslektaşı Gaspıralı (Gasprinski) bu programı başlatan kişilerdi.[20]

Duma'nın 1905'te feshedilmesinden sonra, Abdürreşid İbrahim, 1908'de Japonya'ya bir geziye çıktı. Dikkat çekici bir sima olarak, orada Japon siyasal çevrelerinin en ileri gelenleri ile temas kurdu; Kont Matsuura ve Prens İto Hirobumi gibi devlet adamlarıyla görüşmeler yaptı. Bu görüşmeler sırasında onlara Rus boyunduruğu altındaki Tatarlar sorununu anlattı. Prens İto Hirobumi'ye verdiği bilgilere göre, "Türk-Tatar dünyası geniş bir bölgede yaşayan büyük bir halktan oluşuyordu. Türk-Tatar halkların hepsini göste-

19 BOA YA HUS, 290/83, Babıâli, Hariciye Nezareti, no: 57.

20 1919 yılında Kazan ilindeki 1088 Müslüman okulundan %90'ı tarz-ı cedid okullardı; bkz. Azade Ayşe Rorlich, *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*, Stanford, 1986, s. 93. Bununla birlikte, Ağaoğlu Ahmet Bey ve Yusuf Akçura gibi Türkdilli aydınlar sağlam bir eğitim kazanmada Rus eğitim sisteminden yararlanmışlardır. Bu aydınlar "Jön Türk" hareketi sırasında ve Cumhuriyet'in kuruluşunda çok önemli görevler üstleneceklerdir; bkz. François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Recherches sur les Grandes Civilisations. Synthèse no: 2, ADPF Yayınları, Paris, 1980; ve aynı yazar, "Ahmet Ağaoğlu, Un intellectuel turc admirateur des Lumiéres et de la Révolution", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 52/53, 1989, s. 187-97.

recek bir coğrafya haritası, Batı Çin'den Orta Asya'ya, Azerbaycan'a ve Anadolu'ya kadar uzanabilirdi. Bir kez birleşebilse, bu halklar yenilmez bir güç oluşturabilirdi". Rus sansüründen de yakınan Abdürreşid İbrahim, bu makamların izni olmaksızın Kur'an'ın yayımlanamamasından duyduğu kaygıları dile getirdi.[21]

Dile getirilen bir başka sorun da, Rus İmparatorluğu'nun Türk dilleri konuşulan bölgelerine yönelik olarak Türkçe'yi Arap alfabesiyle yazmaya yarayacak olan matbaa harflerinin ilke olarak yasaklanmış bulunan ihracatı sorunu olmuştu.[22] Yeni açılan okulların sorumlularından olan Muhammed Zahir Şamil, adında birinin Türkçe öğretiminde kullanılmak üzere bu harflerden külliyetli miktarda satın alma izni istemesi üzerine, 16 Ağustos 1996'da İstanbul'da Dahiliye Nezareti bu matbaa harflerinin ihracatı sorununu görüşmüştü. Muhammed Zahir Şamil dilekçesinde, Moskova Doğu Dilleri Okulu olan Lazarev Enstitüsü hesabına Türkçe kitaplar yayımlama işinde uzmanlaşmış bir yayınevinin temsilcisi olduğunu belirtiyordu. Ona göre halihazırda kullanılan kitaplar Osmanlı İmparatorluğu'nda basılıyordu ve yetersizdi. İçişleri Bakanlığı, matbaa harfleri ihracatına getirilen yasaklamaya karşı şöyle bir sav ileri sürdü: Bunları Bulgaristan'da ve Mısır'da edinmek mümkündü, böylece, Osmanlı çıkarlarına zarar vermek isteyecek kötü niyetli kimseler, bu ülkelere başvurmak zorunda kalacaktı.[23]

---

21 Bkz. Abdürreşid İbrahim'in gezi kitabı, *Âlem-i İslam veya Japonya'da İntişar-ı İslamiyet*, İstanbul, 1911, s. 265. Japonya gezisi hakkında bkz. *Oriente Moderno*, XXI., no: 5 Mayıs 1942, s. 181-86. Hirobumi ve Matsuura hakkında bkz. Carol Gluck, *Japan's Modern Myth: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985.

22 BOA, İrade Hususi 95, 25 Rebiyülahir 1315/24 Eylül 1897, Yıldız Sarayı Mâbeyn Dairesi, no: 4740.

23 BOA YA RES, 138/27, Babıâli, Dahiliye Nezareti, Muhammed Zahir Şamil'in dilekçesi ve Dahiliye Nazırı Memduh Paşa'nın muhtırası, 24 Cemaziyelahir 1324/16 Ağustos 1896.

Rusya'nın Müslüman tebaasının üniversite öğrenimi alması konusunda İstanbul'un tavrı pek belirsizdi. 21 Şubat 1906'da, Kazanlı Mehmed Vaiz Nevruzi adında biri, İstanbul Darülfünunu'na kabul edilmesi için dilekçe ile Babıâli'ye başvurdu.[24] "Yabancıların üniversiteye kayıtlarını düzenleyen mevzuatın açık olmadığı" gerekçesiyle iş saraya aksettirildi. Maarif Vekili'nin belirttiğine göre, geçmişte Kafkasya bölgesinden gelen öğrenciler kabul edilmiş bulunduğundan, Mehmed Vaiz Nevruzi'nin kabul edilmesinde herhangi bir engel olmaması gerekirdi; üstelik bu zat, kendisini ülkesindeki yeni tarz okullarda öğretmen olarak takdim ediyordu. Sonuçta, adı geçenin normal kayıtlı öğrenci olarak değil, "ders dinleyici" (müstemi) olarak üniversiteye kaydının yapılması çözümü benimsendi.[25]

"Yabancı" olarak kabul edilen Rus Müslümanlar

Zaman içinde Rusya; Kırım, Orta Asya ve Kafkasya'nın Müslüman topraklarına kesin olarak yerleştikçe, Osmanlı İmparatorluğu da bu bölgelere müdahale etmeye kalkmanın artık kendi gücünün sınırlarının çok ötesine geçtiği gerçeğini kabul etmeye başlamıştı. Buna karşılık da çar hem Ruslaştırmayı kararlılıkla sürdürüyor hem de Müslümanlara karşı bir yatıştırma politikasını uygulamaya koyuyor, onların gönüllerini kazanmak için de, karşılarına müstakbel koruyucuları kimliği ile "Ak Padişah" kimliği ile çıkmaya karar veriyordu. Bu noktadan sonra Osmanlılar, Rusya Müslümanlarına yabancı muamelesi yapmaya başladılar; onları Fransız, İngiliz, Hollanda tebaası Müslümanlarla aynı statüye yerleştirdiler.

---

24 BOA, Y.-A. 1345/13, Maarif Nezareti, no: 75752, 25 Zilhicce 1324/21 Şubat 1906, Maarif Nazırı Haşim Paşa.

25 *A.g.y.*

Bu ilke, Rus tebaasının Kur'an'ı yayımlamasının yasaklanması kararı ile çok belirgin biçimde gözler önüne serilir. 21 Ocak 1897'de Kazanlı bir Rus tebaa, Kur'an'ın İstanbul'da yayımlanması için dilekçeyle başvurur. Başvuru, Şurayı Devlet'te tartışılır ve şu gerekçeyle reddedilir: "Eğer biz, Kur'an'ın Kazanlı, Hindistanlı ya da Cezayirli herhangi bir Müslüman tarafından basılmasına izin verirsek, bu Devlet Âli için son derece kötü sonuçlar doğurur... bahusus, yabancıların Mushaf-ı Şerif hakkında binbir tezvirat ve iftira yürüttüğü böylesine karışık bir zamanda bu çok mahzurludur." Bu durumda, "Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu" adı ile bir kurul oluşturulması ve doğru versiyonun hangisi olduğuna bu kurulun karar vermesi gibi bir çözüm bulunur.[26] "Yabancıların tezvirat ve iftira kampanyaları"ndan söz edilmesi de gösteriyor ki, çarın ileri sürdüğü iddialar İstanbul'da kafaları epey karıştırıyordu. Yine bu çerçevede unutulmaması gerekir ki, İslâm dünyası bu sıralarda bir "Arap Halife" söylentisi ile çalkalanmaktaydı; zira İngilizler Osmanlı sultanlarının "bütün Müslümanların halifesi" sıfatıyla sahip bulunduğu meşruluğu sarsıp zayıflatmaya çalışıyor, bu amaçla da halifenin mutlaka Kureyş hanedanından, yani bir Arap olması ilkesini anımsatıyorlardı.[27]

Osmanlıların duyarlığını harekete geçiren bir başka konu da, Hicaz'daki taşınmaz malların Osmanlı olmayan Müslümanlar tarafından mülk edinilmesi işi olmuştur. Gerçekten de konu, Ocak 1882'de Yakub Bey'in eski bir tebaasının başvurusu üzerine gündeme gelmiştir.[28] Bu Yakub Bey

26 BOA YA RES, 98/38, Şurayı Devlet Görüşmeleri Tutanağı, 16 Şaban 1314/21 Ocak 1897.

27 Kureyş hanedanından gelmeyen bir halifenin meşruluğu hakkında, bkz. Ann K.-S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981, s. 178-200.

28 BOA YA RES, 15/38, Hicaz Vilayet İdare Meclisi'nce kaleme alınan muhtıra, 24 Seer 1299/16 Ocak 1882.

1867'de Kaşgar'da Çinlilere karşı ayaklanarak kendisini Doğu Türkistan (1884'ten itibaren bir Çin vilayeti olan müstakbel Sincan) Hanı ilan etmiş ve 1877'deki ölümüne kadar burada Çin İmparatorluğu'na karşı bağımsızlığını korumuştur. Mekke ve Medine'nin Haremeyn-i Şerifeyn'in koruyucuları sıfatıyla Osmanlılar, İslâm dünyası içindeki bu ayrıcalıklı konumlarını kıskançlıkla korumaya büyük özen gösterdiler. Şurayı Devlet de özetle şu konumu benimsedi: "Eğer biz, Haremeyn-i Şerifeyn'deki bu taşınmaz malların satın alınıp yabancı ellerde toplanmasına kayıtsız kalacak olursak, onlar her zaman olduğu gibi en küçük bir bahane ile üzerimize çullanacak ve en akıl almaz talepleri ileri sürmekten çekinmeyeceklerdir."[29] Bu da göstermektedir ki, Osmanlı yöneticileri Osmanlı olmayan Müslümanları kendi çıkarları için büyük bir potansiyel tehlike, bir "beşinci kol" olarak görmekteydiler.

İngilizler ve Hollandalılar gibi Ruslar da "kendi" Müslümanlarının Haremeyn-i Şerifeyn'deki çıkarlarının koruyucusu rolünü oynamak istiyordu. 18 Mayıs 1894'te Hacı Mirza Mehmed adında biri, Buhara Emiri'nden gelen ve Hicaz'a gidecek büyük paketlerle İstanbul'a geldi. Osmanlı gümrük memurları paketin içinde ne olduğunu görmek istediler. Olay diplomatik bir boyut kazandı ve İstanbul'daki Rus Elçiliği "böyle bir denetlemenin Buharalı Müslümanların kalbini kıracağını" ileri sürerek protesto etti. Olay Osmanlılar için acıklı bir sonla noktalandı; paketin sadece değerli kumaşlar içerdiğine dair yemin eden Rus elçiliği tercümanı Maksimov'un bu beyanını doğru kabul etmek zorunda kaldılar.[30]

Rus Müslümanlarının yabancı olarak kabul edildiği gerçeği, ayrıca Hicaz'da görevli Osmanlı memurlarının çeşitli

29 BOA YA RES, 15/38, 17 Ce

30 BOA YA HUS, 295/108, 10 Zilkade 1311/16 Mayıs 1894, Babıâli, 2968.

raporlarında da ortaya çıkmaktadır. Ünlü Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa, Hicaz'daki eğitim kurumlarının acıklı durumunu dile getirirken şöyle yakınır: "Gördüğümüz odur ki, Hicaz Devlet-i Âli'nin sırtından geçinen ve tek kuruş vergi vermeyen yabancılarla doludur. Bunlar Java'nın, Hindistan'ın tebaasıdır ve aralarında bazı Türkler de vardır. Bu ülkenin medreseleri, mal-mülk yığınağı yapan bu kişileri barındırmaktan başka hiçbir işe yaramamaktadır. Gözlemlediğimiz odur ki, taşınmaz malların çoğu, yabancıların elinde toplanmakta, birikmektedir."[31]

Sonuç

19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu ve Rus İmparatorluğu, az çok paralel siyasal yörüngeler izliyorlardı. Dağınık halklara bir çeşit "imparatorluk yurttaşlığı bilinci" aşılamaya çalışan her iki imparatorluk da, ulus-devlet temelinde yapılandırılmış ülkelerin nitelikleri olan dünya görüşü aşılama ve eğitim yöntemleri tarafından cezbediliyordu; ne var ki, her ikisi de bu kendine özgü yapıya kendi meşruluklarını dayandıracakları dinsel simgeler eklemekteydiler. Ruslaştırma politikası karşısında Osmanlı İmparatorluğu, pratikte buna karşı çıkabilecek güce sahip olmadığını çok çabuk anlayacaktı. Öte yandan, Kafkasya'nın ve Orta Asya'nın Müslüman ve Türkdilli bölgelerinde kalıcı bir Rus varlığının bulunması ve çarın kendisini Müslümanların koruyucusu ilan etme iddiaları karşısında, bu bölgelerde yaşayan Türkler, Babıâli'nin gözünde "yabancı" kabul edilmişlerdi. Dolayısıyla bunların Osmanlı ülkesinde bir yerden bir yere gidip gelmeleri sınırlandırılmalıydı, hatta

31 BOA, Yıldız Esas Evrakı, 14/292/126/8, Osman Nuri Paşa'nın muhtırası. Osman Nuri Paşa'nın muhtıraları toplamı, ölümünden sonra meeçhul bir memur tarafından derlenmiştir. Derlenme tarihi 8 Temmuz 1885.

"Dar ül-İslâm"a sığınan göçmenler bile belli sınırlar içinde belli yerlere yerleştirilmekteydi. Kur'an'ın yayımlanması, Hicaz'da taşınmaz mal edinilmesi ya da Kutsal Topraklar'a hediye gönderilmesi gibi ideolojik meşruluk bakımından son derece kritik alanlarda, Osmanlı yetkilileri öncelikle "kendi" Müslümanlarının çıkarlarını koruma çabasına düşmüşlerdir. Zira eski dünyanın dinsel ölçütleri, artık geleceği belirleyecek olan proto-yurttaşlık ölçütleri karşısında gölgede kalmıştı.

Çeviren *Ercan Eyüboğlu*

"L'empire ottoman et le pan-islamisme dans la Russie turcophone". CEMOTI, 16, Istanbul - Oulan Bator: autonomisation, mouvements identitaires et construction du politique ("Osmanlı Imparatorluğu ve Türkdilli Rusya'da Panislamizm", *Unutkan Tarih*, Semih Vaner (der.), © Metis Yayınları, 1998.)

Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri

Fransız Devrimi, Batılı Hıristiyanlığa ait fikirlerin içinde "İslâm dünyası üzerinde gerçek anlamda herhangi bir etki yaratmış, ilk büyük hareket" olarak kabul edilir.[1] Türkiye Cumhuriyeti pek çok açından bu ideolojik doku nakline bir örnek teşkil eder: Müslüman bir lider 1923'te hâlâ Osmanlı Halifeliği'nin kalıntılarını temsil eden stratejik bölgede, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir", diye ilan etmiştir. Soğuk Savaş'ın en canlı döneminde Türkiye/Osmanlı çalışmaları nispeten ilgi uyandırmış olsa da, günümüzde bu konu gölgede kalmıştır. Türkiye, ancak bir askerî darbe (yakın zamana kadar her on yılda bir) ya da büyük bir deprem yaşandığında dünya gündeminin ilk sıralarında yer alır. Öte yandan çok dilli bir imparatorluktan (teorik olarak) homojen bir ulus-devlete geçiş süreci, siyasî dönüşüm konusunda belli açılardan hâlâ faydalı bir inceleme alanıdır, bilhassa da günümüz bağlamında... Bu gerçeklik, geçtiğimiz yıllarda *New Yorker*'da yayımlanan bir başyazıya da ko-

1 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, 2000.

nu olmuştur.[2] Hâkim kanıya göre, Türkiye Cumhuriyeti, handiyse lekesiz bir başlangıca sahip bir oluşum, köhnemiş bir imparatorluğun küllerinden doğan bir anka kuşudur - söz konusu imparatorlukla olan bağlarını derhal koparmakta azami itina göstermiştir.

Şimdiye dek, Türk tarihyazımının vurgusu Kemalist hareketin ilk akla gelen habercileri, yani Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi şahsiyetlerin üzerine kurulmuştur. Bu makalenin gayesi bir adım geriye giderek, Cumhuriyet'in ilk zamanlarındaki Kemalist kadrolarla bu kadroların Osmanlı geçmişi arasındaki düşünsel bağlantıları sergilemektir. Bu bağlantılara iki düzeyde yaklaşım gösterilecek: Bizzat siyasî kişiliklerin incelenmesi bağlamında ve ideolojileriyle izledikleri siyasetin incelenmesi bağlamında. Her ne kadar seçtiğim konum yöntembilimsel olarak "revizyonist akımla" benzeşse de, yakın geçmişte "revizyon adına revizyonun" buna çok fazla gölge düşürdüğü kanısındayım. Bu da karşılığında yeni bir çeşit taşralılık doğurmaktadır; bunun çözümü, Türk tarihini "alan çalışması" olarak görmekten kaçınıp karşılaştırmalı bir bakış açısına yoğunlaşmak, dolayısıyla tarihle ilgili tartışmanın evrenselliğine katkıda bulunmayı hedeflemektir.

Osmanlıcılıktan Türkçülüğe son dönem Osmanlı ve ilk dönem Türk Tarihi

Anthony Smith, ulus-devletlerin etnik kökenleri üzerine yaptığı çalışmasında, ulus-devlete giden yolun iki ayrı çatala ayrılabileceğini öne sürer: Biri "Devletten ulusa modeli" diğeriyse "Ulustan devlete modeli"dir.[3] Osmanlı İmparatorluğu, farkın-

2 *The New Yorker*, 29 Ocak 1990, "The Talk of The Town". Yazar, Transkafkasya ve Balkanlarda cereyan eden son olayların Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından kalan mirasla ilintili olduğuna dikkat çekmektedir.

3 Anthony Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, Dost Kitabevi, Ankara, 2003.

da olmaksızın yöneldiği ve ulus-devlete doğru giden yolculuğa "devletten ulusa" modeli temelinde başlamıştı ancak İmparatorluk dağıldıktan sonra yerini alan devletler, tarihsel yolculuklarına "ulustan devlete" konsepti temelinde devam ettiler. Bununla birlikte bu görüş, tek yönlü düşünmeye bir örnek olarak görülebilir. Osmanlı İmparatorluğu bir ulus-devlet yaratmak için mi yola koyulmuştu? Birden çok etnik köken barındıran çok dilli bir imparatorluk için bu, intihar anlamına gelmez miydi? Öte yandan, egemen elitin tatbik etmeye çalıştığı fiilî siyaset göz önüne alındığında söz konusu önerme perspektif kazanmaktadır. 19. yüzyılın başında, II. Mahmud'un saltanatı sırasında, devletin yeniden inşasına yönelik girişimden itibaren, Reşid Paşa, Âli Paşa ve Midhad Paşa gibi büyük reformcu bürokratların dönemi boyunca (yani Tanzimat döneminde), hatta despot olarak adlandırılan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde Osmanlı'nın başlıca kaygısı "devletin bekası" olmuştur.[4] "Toplum" veya daha da az olmak suretiyle "sivil toplum" mefhumu, onların ilgi alanına girmez. II. Mahmud'u Kemal Atatürk'le bağlantılı hale getiren düşünce tarzı işte tam olarak devlet hususunda sahip olunan bu takıntıdır. Nitekim Mustafa Kemal için olduğu kadar Mahmud için de çoğulculuk lanetlenecek bir şey olmuştur.

Öte taraftan bu, imparatorluğun durağan veya vaktiyle moda olan bir görüşe göre atıl bir "doğulu istibdat" olduğu anlamına da gelmez. Türk milliyetçiliğinin ön-tarihi, devletin nitelikli kadroya duyduğu ihtiyacın artmasıyla eğitimin en vasat tabakalara kadar yayılması sürecinde görülebilir. "Devlet entelektüellerinin" sözcüsü olan bir tabaka, gerek sivil gerek askerî kesimler içinde giderek daha fazla gelişmiştir. Her ne kadar devlet erki, söz konusu grubun, Aydınlanma yazarlarınınki gibi potansiyel olarak yıkıcı görülen

4 Gülhane Hattı Hümayunu ile (1839) amacın beyan edilmesiyle başlayan Osmanlı reform sürecine ilişkin bkz. Lewis, *a.g.e.*

literatüre ulaşmasını engellemeye kalkıştıysa da, bunun imkânsız olduğu aşikârdı ve genç zihinler her geçen gün Voltaire ve Rousseau'yla coştu. Katı sansürüyle meşhur olan II. Abdülhamid'in "İslâmcı" saltanat döneminde bile bu süreç devam etti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'nin kaderini tayin edecek liderler neslinin tümü, büyük çapta Abdülhamid'in saltanatı sırasında genişleyen eğitim kurumunun ürünüydü.[5] İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi, "İmparatorluk genç Cumhuriyet'e parlamento, parlamenter, siyasî parti ve basın gibi gelenekler ve kurumlar bağışlamıştı." Cumhuriyet'in doktorları, avukatları, bilim adamları, tarihçileri ve dilbilimcileri Osmanlı İmparatorluğu'nun aydın kadroları arasından çıkmıştır."[6]

"Türk milliyetçiliği" kavramının Cumhuriyet zamanında yerleşik bir kelime haline gelmesinden evvel, Osmanlı'nın devlet adamı-tarihçileri buna ideolojik zemin hazırlamıştı. Ulus inşasının ideoloğu olarak tarihçinin rolüne odaklanan bir çalışmada belirtildiği gibi, "Ulus inşası görevinde adeta birer zanaatçı gibi rol üstlenen tarihçilerin bir hayli başarısı olmuştur. Yine de bu başarıyı öncülük etmiş olmalarına mı yoksa ekseriyetle hâkim siyasî atmosfere riayet etmiş olmalarına mı borçlu oldukları şüphe götürür."[7]

Tanzimat ve onu izleyen Abdülhamid dönemlerinde baştaki devlet adamları Osmanlılık söylemini sürdürmelerine karşın Türkçülük bağlamında düşünmeye başladılar. "Aydın bürokrat" türüne iyi bir örnek Ahmed Vefik Paşa'dır (1823-1891); yüksek rütbeli bir subay olan Ahmed Vefik Paşa, Bursa valiliği sırasında Türk tarihini derinlemesine incelemiş, Moliere'i Türkçe'ye tercüme etmiş ve halkı tiyat-

5 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1983.

6 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983, s. 183.

7 *Historians as Nation Builders*, Denis Deletant ve Harry Hanak (ed.), Londra, 1988, s. xiii.

roya gidip eserini "izlemeye" mecbur kılmıştır.[8] Aynı zamanda tarihyazımıyla ilgili çalışmasıyla, bilhassa da Türk tarihini Osmanlı tarihinden ayrı ele alma hususunda yaptığı vurguyla tanınır; bu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında hayli uğraşılan bir tema olacaktır.[9] Halil Berktay'ın belirttiği gibi, "İmparatorluğun bir Cumhuriyet'e ve İmparatorluk tebaasının bir Ulusa dönüştürüldüğü süreç (Osmanlı/Cumhuriyetçi) tarihyazımında tam anlamıyla yansıtılmıştır."[10] Aynı sürece bir başka örnek de Mustafa Celaleddin Paşa (1828-1875) da görülür; 1869'da basılan en ünlü eseri *Les Turcs Anciens et Modernes*'de Türkçe'nin Yunan ve Latin dillerini etkileyen ana kök-dil olduğunu ileri sürer.[11] 1876 yılındaki ilk Osmanlı anayasasının on sekizinci fıkrasında Türkçe, devletin resmi dili olarak ilan edilmiştir.[12]

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişi iki önemli düşünürün –Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp– üzerinde durdukları tartışmalar simgeler. Daha 1904'te Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset* başlıklı makalesinde Türk ulusunun "etnik ögelere" göre tanımlanması gerektiğini belirtir. 1908'deki Jön Türk devriminden sonra *Türk Yurdu*, *Halka Doğru* gibi dergilerin kurulmasında etkin olmuştur. Akçura, aynı zamanda 1931'den sonra olgunlaşan maksimalist "Türk Tarih Tezi"ne de başlıca katkıyı yapanlardandır. Söz konusu tez, tüm Avrupa uygarlığının fiiliyatta Türk dilleri ailesinden gelen bir kökene sahip olduğunu öne sürer.[13]

---

8 Şerif Mardin, "Aydınlar" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, I. Cilt, s. 51-52. Bu, gerek Türk gerek Türk olmayan yazarların makalelerini içerdiği için çok faydalı bir eserdir ve pek çok bakımdan Türk tarih araştırmalarında günümüzde ortaya çıkan revizyonist bakış açısını temsil eder.

9 Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, 9. cilt, s. 2456.

10 *A.g.e.*

11 Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Türk Dil Sorunu", cilt 2, s. 315.

12 *A.g.e.*, s. 317.

13 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura 1876-1935* Yurt Yayınları, Aralık 1999.

Türk tarihyazımının devi Fuad Köprülü'dür. Köprülü, meslek hayatının zirvesine Türk tarihyazımındaki milliyetçi dalganın doruğa ulaştığı sırada erişmiş olsa da, Türk hâkimiyetinin Anadolu'da Etilerden beri kesintisiz devam ettiğini savlayan çizginin daha kaba yorumlarına karşı mesafeli kalmayı başarmıştır.[14]

Karşılaştırmalı bakış açısına göre Kemalist milliyetçilik

Milliyetçilik üzerine ayrıntılı bir karşılaştırmalı araştırma yapmak bu çalışmanın kapsamına girmiyor. (Buradaki amaç daha ziyade Türk milliyetçiliğindeki belli başlı özgün temalara değinmek.) Yine de Kemalizmin, bazı çağdaşlarıyla ilişkisinde nerede yer aldığına bakmakta yarar vardır.

Evvela açıktır ki, Kemalizm bir orta sınıf olgusudur ve Kemalizmin önderleri de neredeyse tamamıyla 19. yüzyıl sonunun ürettiği Müslüman burjuva kesimden gelmektedir.[15] Bu anlamda Kemalist milliyetçiler, Hobsbawm'ın, yaratmak istedikleri rejimin kaderine göre "ayakta kalan ya da düşen sınıflar"[16] şeklindeki etkili kategorisine gayet güzel uymaktadır. Öte yandan, Ankara rejiminin demokratik hiçbir yanı yoktur ve pek çok açıdan o da en az Osmanlı selefi

14 Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü*, İstanbul, 1983. Köprülü'nün modern tarih yöntembilimini ilk uyarlayan kişi olduğunu ve Türk/Osmanlı tarihini evrensel bir karşılaştırmalı çalışma içinde incelediğini göstermesi bakımından Berktay'ın eseri bilhassa önem arz eder.

15 Osmanlı/Türk orta sınıfı hakkında Türk tarihçileri arasında hatırı sayılır fikir ayrılığı mevcuttur. Türkiye ortamında son zamanlara kadar gerçek bir "kapitalist" sınıfın ortaya çıkmadığını savunan görüş için bkz. Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, 1989. Birinci Dünya Savaşı'na giden dönemde, yerel bir Müslüman ticarî "ulusal burjuvazi" gören çalışma içinse bakınız Zafer Toprak'ın *Türkiye'de Milli İktisad* adlı eseri, İstanbul, 1983.

16 Eric Hobsbawm, *1780'den günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, İstabul, 1993.

kadar anti-demokratik ve "devletçi"dir.[17] Bu bağlamda, Çin'deki Kuomintang gibi dönemdaşı olan rejim ve hareketlerle epey ortak noktası vardır: Sun Yat-sen de, "Sosyal açıdan seferber olmuş fakat asimile olmamış entelijansiya ile küçük orta sınıflara bağımlı" olması hasebiyle Kemalist harekete çok benzeyen bir harekete önderlik etmiştir.[18] Aynı zamanda, Çin'de olduğu gibi, Kemalizm de kitlesel desteği ancak doğrudan bir yabancı işgalle karşı karşıya kalındığında seferber edebilmiştir; Japonlar, Çin'in Yunanlılarıdır.[19]

Kemalizm, orta sınıf menşeiyle aynı zamanda Hindistan Kongre Hareketi'yle de benzeşir. Tıpkı ilk Kemalist kadrolarda olduğu gibi, Kongre'deki Müslüman yedek kuvvet daima güçlüydü ve üye kadrosu da, Britanyalı *Raj* sebebiyle hüsrana uğramış, büyük oranda eğitimli Hintli Müslümanlarla Hindî orta sınıflardan oluşuyordu. Aslında, Hilafetin Kemalistlerce kaldırılmasına kadar Kemalistler –sadece Müslümanlar değil– Hindistan milliyetçileri için çok önemli bir esin kaynağıydı.[20]

20. yüzyılın başında gelişen Arap milliyetçiliği, Osmanlı idaresi altında yüzyıllardır süren yozlaşmaya bir tepkiydi ve Osmanlı öncesine ait Arap geçmişindeki parlak zamanlara odaklanıyordu.[21] Osmanlı idaresi altındaki yüzyıllara ilişkin

---

17 Demokrasi ve Kemalist meseleler hususunda bakınız Levent Köker'in *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi* adlı eseri, İstanbul, 1990. Yazar, Kemalizm bağlamında modernizm paradigmasının yanılgılı olabileceğine işaret eder.

18 Chalmers A. Johnson, *Peasant Nationalism and Communist Power. The Emergence of Revolutionary China 1937-1945*, Stanford, 1967, s. 23.

19 *A.g.e.*, s. 2: "Çin'in siyasî olarak cahil kitleleri Japon işgaliyle ve savaşın beraberinde getirdiği sonuçlarla canlandılar; savaş koşulları onları yeni bir tür siyasî davayı kabullenir hale getirdi; anavatanın savunulması davasıydı bu."

20 Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, Londra, 1946, s. 213-215. Ayrılıktan hemen önceki dönemde Hindistan öncesi bakış açısını temsil etmesi bakımından bu çok önemli bir eserdir ve "Bu kitap Hindistan'a ithal edilemez diye" değerlendirilmiştir.

21 R. Abou el-Haj, "The Social Uses of The Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule", *International Journal of Middle Eastern Studies* 14, 1982, s. 185-201.

daha nesnel bir değerlendirme ancak son zamanlarda gündeme gelebildi.[22] Osmanlı sonrası Arap milliyetçisi bağımsızlık hareketlerinin manda iktidarlara karşı mevcut önderleri tıpkı Kemalistler gibi Osmanlı'nın idarî üst ve orta sınıfına ait kişilerdi.[23] Arap liderlerin pek çoğu esasen aynı okullarda tahsil görmüştü - Mekteb-i Harbiye ya da Mekteb-i Mülkiye gibi.[24]

Öte yandan, bir toplumun geçmişine yaklaşma tarzı bakımından Türk milliyetçiliği deneyimiyle son derece büyük bir benzerlik arz eden bir durum aranırsa, bu Yunanistan'da görülecektir. Kendilerine tarihsel arenada birbirlerinin rakibi olma rolü biçen bu iki halkın, ulusal tarihyazımında birbirine bu denli paralel yaklaşımlar sergilemeleri ilginçtir. Richard Clogg'a göre, "Geçmişin karabasanı, Balkanlar'da başka hiçbir ülkede Yunanistan'daki kadar ağır basmaz."[25] Türkiye de muhtemelen aynı durumdadır. Gerek Yunanistan'da gerek Türkiye'de milliyetçi elitler küçüktü. Biri Bizanslı öteki de Osmanlı geçmişini inkâr ederek yola koyuldu ve biri Attika Yunanistan'ı ötekiyse Orta Asya bozkırlarıyla bağlantılı daha "saf" bir ulusal kimliğe ağırlık verdi. Her iki ülkede de "siyaseten doğru" tarihe veya Romilly Jenkins'in gayet anlamlı bir şekilde "etnik gerçek" olarak adlandırdığı şeye yapılan vurgu, modern tarih araştırma ve öğretilerine ağır ve pek de sağlıklı sayıl-

---

22 Youssef M. Choueiri, *Arab History and The Nation State. A Study in Modern Arab Historiography*, Londra, 1989, s. 197: "Arap Dünyası içinde Osmanlı merkezî konumuna getirilmediği sürece kafa karışıklığı ya da dönemlerin üst üste binmesi kaçınılmazdır."

23 Philip Khpoury, *Syria and The French Mandate*, Princeton, 1987. Hanna Batatu, *Ruling Classes and Labouring Classes in Iraq*, Princeton, 1982.

24 Elisabeth Picard, "Les Nationalistes Arabes de Syrie et d'Iraq et le Kemalisme: Convergences, Occultations, et Influence" *Chaier du Getc.* Grupe d'etudes sur la Turquie contemporaine Numero special Kemalisme et Monde Musulman, s. 40-59.

25 Richard Clogg: "Yunanlılar ve Geçmişleri", Deletant ve Hanak, a.g.e., 15.

mayacak bir yön kattı.[26] Londra Üniversitesi'ndeki Adamantis Koraes kürsüsü, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde, "Yunanistan ve ülkenin millî emelleri adına ileri düzeyde akademik propagandayla meşgul olmak" üzere kurulmuştu.[27] Cambridge, Princeton, Columbia vb. saygın üniversitelerde, Türk hükümetince gelir bağışlanan "Kemal Atatürk" kürsüleri kurmaya yönelik mevcut çabalar da aynı anlamı taşır.[28]

Namık Kemal ve Ziya Gökalp

Bu iki düşünür, Türk milliyetçiliğinin dolaysız atalarıdır. Namık Kemal (1840-1888), daha "Osmanlı" bir bakış açısını temsil eder ve Pan-İslâmcılık ile Türk milliyetçiliği arasında bir yerde durur.[29] Ziya Gökalp'in (1876-1935) Türk milliyetçiliğinin temel düsturlarıyla daha doğrudan bağlantısı vardır ve düşünürün korporatist yaklaşımı geçtiğimiz yıllarda mükemmel bir araştırmaya konu olmuş-

---

26 *A.g.e.*, Clogg, Jenkins'ten *The Rilessi Murderers*, Londra, 1961, da 9-117 arasında alıntı yapar.

27 Arnold Toynbee'nin Çağdaş Yunan ve Bizans tarihi Adamantios Koraes Kürsüsü'nden kovulması üzerine yürütülen tartışma için bakınız *a.g.e.*, s. 28-29. Kürsüye bağışta bulunanlar 1919-1922 yılları arasında Kurtuluş Savaşı sırasında gerek Türk gerek Yunan mezalimine karşı son derece nesnel bir bakış açısı geliştiren Toynbee'nin *The Western Question in Greece and Turkey* adlı kitabına karşı çıktıkları için bu gerçekleşmişti.

28 Doğrusunu söylemek gerekirse, mali olarak devletin desteklediği bir tarih kürsüsü muhakkak propagandaya düşkün olacak diye bir durum da yok.

29 Türk yazınında hakiki bir "Namık Kemal Külliyatı" mevcuttur. Milliyetçi bir sembol ve kahraman olarak her nesil tarafından her seferinde yeniden icat edilmiştir. Yine de bunların içindeki en iyi eser Şerif Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962'dir. [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınevi, Toplu Eserleri 5, 2003.] Geçtiğimiz dönemlerde yapılan çalışmalarınsa bir kısmı şöyledir: Kazım Yetiş *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri*, İstanbul, 1989; Mehmet Kaplan tarafından yorumlanarak hazırlanmış *Namık Kemal İntibah*, Türk Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984; Ömer Faruk Akün'ün *Namık Kemal'in Mektupları*, İstanbul, 1972 adlı eseri.

tur.[30] Gökalp'in düşüncesiyle Kemalist hareket arasındaki bağa hatırı sayılır bir dikkat gösterildiyse de Namık Kemal'in Türk cumhuriyetçilerinin önderleri üzerindeki nüfuzuna ilişkin eleştirel bilimsel bakış nispeten azdır.

Bu kısa yazıda, ilk Cumhuriyetçi kadroların politikalarında ve ifadelerinde Namık Kemal'in gölgesinin izini sürerek bu eksikliği kısmen de olsa gidermeye çalışacağım. Bu minvalde kullandığım başlıca Türk kaynakları, TBMM'nin 1920-1924 oturumlarına ait Gizli Celse Zabıtları ve Atatürk'ün *Nutuk*'udur.[31] Namık Kemal'in gölgesi pek çok bakımdan Osmanlı geçmişinin de gölgesidir ve yukarıdaki kaynakların satır araları okunarak Cumhuriyetçi kadroların eski rejimle olan ilişkilerini ele alış biçimlerine ve bu ilişkinin gerçek mahiyetinin ne olduğuna ilişkin çıkarsama yapılabilir. Buna karşılık, Kemalist milliyetçi hareketle onun dolaysız Osmanlı halefi ve Jön Türk hareketinin siyasî organı İttihat ve Terakki Cemiyeti arasındaki bağı dikkatle incelemek gerekir.

"İttihatçı etmen"[32]

Erik Zürcher'in çalışmasına kadar İttihat ve Terakki'nin Osmanlı dönemiyle Kemalist dönem arasında köprü vazifesi gören can alıcı rolü maalesef göz ardı edilmişti.[33] Bu, büyük

30 Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, 1989. Aynı zamanda bakınız Taha Parla'nın *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden, 1985.

31 Türkiye TBMM Gizli Celse Zabıtları, 24 Nisan 1936 (7 Mayıs 1920)- 25 Teşrin-i Evvel (7 Aralık) 1934 İş Bankası Kültür Yayınları (Ankara 1985), Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1960; *İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçtimai Nutukları 1920-1930*, Ankara, 1933.

32 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor The Role of The Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement 1905-1926*, Leiden 1984: Bu önemli konu üzerine ışık tutan, son derece yetkin, benzersiz bir çalışmadır.

33 Feroz Ahmad'ın *The Young Turks The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford, 1969, adlı eseri ve yakın dönemde Türkçe'ye

oranda Türk (ve ilginçtir ki Türk olmayan) tarihçilerin Cumhuriyet'in ilk zamanlarına ait resmi tarihyazımının anlattıklarını sorgusuz sualsiz kabul etmeye hazır olmalarından ileri geliyordu. Ayrıca, "tarihin büyük adamların eseri olduğu" fikri günümüz Türkiye'sinde hâlâ sapasağlam ayaktadır.[34] Resmi kanıya göre Mustafa Kemal, İttihat ve Terakki'nin kurucularından ve liderlerinden biri olmasına rağmen Enver, Talat ve Cemal Paşa gibi zamanın önde gelen şahsiyetleri tarafından yapılan entrikaların dışında olmuştur. Hikâyenin devamında, Osmanlı İmparatorluğu'nun, felaketle biten ve sonunda Osmanlı'nın parçalanma ve yıkımla karşı karşıya kaldığı savaşa girmesine, büyük oranda İttihat ve Terakki'nin aracı olduğu vurgulanır. Buraya kadar olayların akışı nispeten doğrudur. Ancak okullarda öğretilen Cumhuriyet tarihi (ki daha akademik tarihlerin de buna nazaran gözle görülür bir farkı yoktur) bunun akabinde, Milliyetçi Hareket'in, tamamen Mustafa Kemal'in buluşu olduğunu ve bu büyük insanla onun birkaç yakın arkadaşının çabaları neticesinde Anadolu'da "doğduğu"nu öne sürer. Onlar, Türk kitlelerini ulusal kurtuluş mücadelesine seferber etmiş kişilerdir. Bize, evvelinde herhangi bir hazırlık olmaksızın her nasılsa Anadolu bozkırlarında filizleniveren bir ulusal direniş imgesi sunulur; Cumhuriyet bir *tabula rasa* hali içinde ortaya çıkmıştır ve Osmanlı geçmişinden bariz bir kopuşu temsil etmektedir. Bu savlar kısmen doğrudur.[35] Zürcher, Kemalistlerle İttihat Terakki ara-

çevrilen toplu eserleri *İttihatçılıktan Kemalizme*, İstanbul, 1986, kendinden sonra gelenlere temel olan göz ardı edilmeyecek bir istisna teşkil eder.

34 Bu makale yazıldığından beri Atatürk'ün uzun soluklu konuşmasının "muhtelif yorumlarını" yapmak için epey uğraşıldı. Bakınız Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*. Atatürk'ün *Nutuk*'u, İstanbul, 1991. Bu makalenin yayımlandığı tarihten bu yana on iki yıl geçmiş olmasına karşın bugünün Türkiye'sinde burada eleştirdiğim tarih yazımı anlayışı büsbütün hortlamıştır.

35 Bu bağlamda kesinlikle Paschalis M. Kitromilides'in "Muhayyel Toplumlar ve Balkanlar'daki Milliyetçi Sorunun Kökenleri"ne katılıyorum, *European History*

sındaki organik bağlantıları gayet inandırıcı bir tarzda gösterir. Aslında bizzat Mustafa Kemal de dahil olmak üzere, Kemalistlerin neredeyse hepsi İttihat ve Terakki üyesiydi. İttihat ve Terakki üyeliğinin genç Osmanlı aydınları arasında ne derece yaygın olduğu düşünülürse bu da şaşırtıcı değildir, "İttihat ve Terakki, Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki ilk çağdaş kitle hareketi olmuş ve onun yaygın örgütlenmesi, 1919'da Mustafa Kemal'in örgütlenmesini oluşturduğu zemini sağlamıştı."[36]

Zürcher bunun yanı sıra İttihat ve Terakki'nin uzun süreden beri savaşı Anadolu'dan sürdürme planları yaptığına da dikkat çeker. Aslına bakılırsa Müttefiklerin pekâlâ Çanakkale cephesini yarıp geçeceklerinden korkulduğu 1915 yılından itibaren bu tür acil durum planları yapılmıştı: "Bu plan ayrıntılarıyla tasarlanmış ve işgal altındaki Anadolu'nun farklı yerlerinde bölgesel savunma örgütleri başlatmaları için bazı subaylara acil durum talimatları gönderilmişti."[37] İttihat ve Terakki bunun yanı sıra gizli cephanelikler hazırlamıştı ve Enver Paşa, bir direniş hareketinin olası çekirdeği olarak Doğu Anadolu'da 9. Ordu'ya bilhassa takviye yapmıştı.[38] Aslında bizzat Mustafa Kemal de dahil olmak üzere önde gelen Kemalistler, İttihat ve Terakki mer-

---

Quarterly cilt 19, 1989, s. 149-194. Bu kaynaktan haberdar olmamı sağlayan Dr. Mark Mazower'a teşekkür ederim.

36 Zürcher, *a.g.e.*, s. 160. Zürcher'in çalışmasının ilginç yanı yeni veya keşfedilmemiş herhangi bir kaynak kullanmamış olmasıdır. Kaynakları ekseriyetle 1950 ve 1960'lardan itibaren ulaşılabilen, önemli Kemalistlerin anılarından ibaretti. Zürcher'in yaptığı, daha önce sistematik bir yaklaşıma tâbi tutulmamış olan bu malzemeyi eleştirel, karşılaştırmalı bir tarzda okumaktı. Elbette bu durum Halil Berktay'ın "Cumhuriyet tarihini ateş hattından kaleme almanın zorlukları" olarak tabir ettiği ulusal tabulara rast gelme tehlikelerini içeriyordu, bakınız Halil Berktay, *Tarih Çalışmaları*, s. 2473-2474.

37 Zürcher, *a.g.e.*, s. 104.

38 *A.g.e.*, s. 95. İttihatçıların önde gelenlerinden Enver, Cemal ve Talat paşalar 1918'de ülkeden kaçmalarına karşın, Enver kesinlikle geri dönmeyi düşünüyordu.

kezî grubunun üyesi olduklarını asla inkâr etmemişti. "Bir yandaki İttihat ve Terakki rejimiyle (ve Dünya Savaşı'yla) öte taraftaki ulusal direniş hareketinin başlangıcı arasında bariz bir kopukluk söz konusu değildi."[39]

Ankara İngiliz Büyükelçisi Sir Percy Loraine'in, 1938 gibi ileri bir tarihte bile, "[Avrupa'nın] hasta adamı öldü ancak ardında pek çok dinç evlat bıraktı"[40] diyerek bu sürekliliğe vurgu yaptığını görmek de ilginçtir.

Namık Kemal'in gölgesi ve Birinci TBMM'de Osmanlı imgesi

Bu bölümde, Namık Kemal'in düşüncesindeki bazı hâkim motifleri ana hatlarıyla ele alacak ve daha sonra da Cumhuriyetçi ileri gelenlerin konuşmalarındaki Osmanlı geçmişine yönelik yapılan muhtelif atıfların izini süreceğim. Bu demeçlerin çarpıcı yanı tutarlılıklarıdır. Milliyetçi şiarlarla bezeli demeçlerde Osmanlı geçmişine biteviye gönderme vardır. Hâkim tema, "onlar şöyleydi bizse böyleyiz" kalıbını takip eder. Ancak, önce Namık Kemal'e dönelim.

Şerif Mardin, konuyla ilgili hâlâ en iyi çalışma olma özelliğini koruyan yazısında Namık Kemal'in düşüncesinde Doğu'yla Batı'yı uzlaştırma çabasını gösterir. "Dava arkadaşlarından daha felsefî eğilimli olan Nâmık Kemâl, temel teorik meselelerin tartışılması üzerinde yoğunlaşmış ve böylece zamanının eserleri arasında kayda değer yegâne siyasî felsefeyi vücuda getirmiştir."[41] Kemal, Türkiye'de "vatan şairi" olarak yaptığı ünle anılır en çok. Doğrusu

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

40 Devlet arşivleri Londra FO 371/E2170/135/44, Loraine to Foreign Office, 1 Nisan 1938. Aynı zamanda bakınız *International Journal of Turkish Studies* cilt 4 sayı 1'den (Yaz 1987) Selim Deringil'in "Türk Dış siyasetinde Süreklilik Durumu: II. Abdülhamid ve İsmet İnönü" başlıklı yazı.

41 Mardin, *The Genesis...*, s. 286.

"anavatan" mefhumu TBMM'deki tartışmalarda bir nevi ana motif olacaktır.

Namık Kemal, Tanzimat döneminin devlet adamlarına muhalefet ederken, İslâm hukuku *şeriata* dönüşün önemini savunmuştur. Öte yandan bu, Rousseau ve Voltaire'de ifade edildiği biçimiyle Fransız Devrimi'yle uzlaşmaz. Kemal'in öğretisinin odağında *meşveret* ya da istişare yer alır; bu, onun diğer Jön Türk düşünürleriyle birlikte "temsilî hükümet" kavramına tekabül ettiğini düşündüğü bir mefhumdur.[42] Ancak hepsinden öte TBMM, belli açılardan Namık Kemal'in ideolojisinin hayata geçtiği yer olur; "Egemenlik hakkı herkesindir."[43] Bu, Mustafa Kemal'in çok sık tekrarlanan "Hâkimiyet bila kaydu şart milletindir" ifadesinde farklı bir yankı bulur. Ayrıca, Namık Kemal'in itibar ettiği iktidar işleyişi, pek çok bakımdan, milliyetçi parlamentonun ideolojik habercisidir. TBMM, o müphem varlığı –ulusu–, temsil etmesi hasebiyle, kendi kendine meşruluk atfetmiştir. Bu, bir yerde, Namık Kemal'in fikrinin, yani "Halk" adına yönetim vazifesine atanmış bir grup "uzmandan" müteşekkil, "mutlak normatif bir gücün" hükümlerine tâbi, meşru hükümet fikrinin vücut bulmasıdır.[44] Buradaki can alıcı fark kuşkusuz Namık Kemal için mutlak kaide teşkil eden gücün *şeriat*, milliyetçiler içinse 20 Ocak 1921'deki Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'yla ilan edilen laik ilkeler olmasıdır.

Cumhuriyet hususunda milliyetçiler coşkuyla Namık Kemal'in ifadesini destekleyecektir. "Halkın hâmiyyet hakkı tasdîk olunduğu sürette cumhûr yapmağa da istihkâkı i'tirâf olunmak lâzım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyâda kim inkâr edebilir?"[45] Ancak onlar aynı alıntının

42 *A.g.e.*, s. 308.

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

44 *A.g.e.*, s. 290-1.

45 *A.g.e.*, s. 297.

devamını muhtemelen silecektir: "Cumhûrun bizi batıracağı başka mes'ele. Onu da kimse inkâr etmez. Bizde cumhûr yapmak da kimsenin aklına gelmez."[46] Aslında *Şeriye Vekili* Hoca Vehbi Efendi, 1 Aralık'ta TBMM'deki demecinde, "Efendiler İslâmiyette müstebit bir hükümet yoktur. Hükümeti İslâmiye tamamen meşruattır. Fakat meşrutiyeti şeriatın ahkâmını icra suretiyle meşruttur"[47] derken epey tehlike göze alacaktır.

23 Nisan 1920'de milliyetçi direniş kendisini Ankara'da TBMM olarak kurumlaştırdı.[48] Bu ilk parlamentonun hiçbir anlamda homojen bir topluluk olmadığı vurgulanmalı. Zürcher, Mustafa Kemal'in şahsî diktatoryasına muhalif olan temsilcilerden kurulmuş "ikinci grup"un varlığına dikkat çekmekte haklıdır.[49] Ölçülü geçen oturumlarda bile tartışmaların sertliği gerçek bir muhalefetin varlığına işaret eder. Bilhassa da padişahlık ve hilafet mevzuları hususunda her iki taraf da birbirine aman vermemiştir.

8 Ekim 1920'deki oturum esnasında, Kemalist merkez kadronun önde gelen üyelerinden Bolu mebusu Tunalı Hilmi, diğer Müslümanlara karşı asker gönderecek bir halifenin bu unvanı hak etmeyeceğini belirtir. Unvanın kendisi, diye sözlerini sürdürür, münakaşaya açıktır: "Halife Osman'ın döneminden beri bu mevzu ziyadesiyle kan dökülmesine ya da acılara sebebiyet vermiştir..." Sözlerinin burasında, "Hulefa-i Raşidin Dönemi"nden* sonra hilafet makamının *merdûd*** olduğunu kanıtlamak için tanınmış bir 14. yüzyıl hukukçusu Taftazani'den alıntılara başvu-

46 *A.g.e.*, s. 297.

47 *TBMM* Yüz kırkıncı İn'ikat, s. 1052.

48 Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, cilt 3, Ankara, 1986, s. 9.

49 Zürcher, *A.g.e.*, s. 118, 129, 131, 132.

(*) Doğru yolda giden dört halife dönemi – ç.n.

(**) Hukuken çürütülmüş – ç.n.

rur:[49] "İmâmet ümmetin hakkıdır."[50]

Tutanakların bu kısmında Mustafa Kemal'in bir radikal olarak ortaya çıkmadığını görmek ilginç. Aynı oturumda Türkiye'nin, "İslâm dünyasının" desteğine ihtiyaç duyduğunu ve "makamı hilâfet ve saltanat olan merbutiyetimiz ve o makamın bütün şeraiti lâzimesiyle mahfuziyeti birinci esasımızdır. Bu islâm dünyasının istinatgâhı olan rabıtai hakikiyesini tesise birinci derecede medar olan bu makamı ihmal etmek hiçbir vakitte kârı akıl değildir. Ve bunu bizden zorla almak mümkün değildir. Gayeye vusul için arzı ihtiyaç ve iftikar eylediğimiz kuvvetler birinci derece islâm dünyası" olduğunu belirtmişti. Mustafa Kemal, şahısla makamı birbirinden ayırmak gerektiğinde –ki makamın o sırada başında bulunan şahıs bir "haindi"– ısrarcı olmasına rağmen, "Bu milletin zihniyetinde; mutlaka padişah ve halife olan zatın emrine bilâkaydüşart ve bilâtefekkür itaat etmek mecburiyetinde bulunduğundan dolayı bunu avucumuzda tutalım ve istediğimiz şeyleri kendimiz emrettirelim" diye sözlerini sürdürecekti.[51]

Aynı oturumda, Sovyetlerle ittifak hususunda yöneltilen bir eleştiriye cevaben Mustafa Kemal'in ifadesinde kinizme yakın duran aynı pragmatizm dikkat çekicidir. "...Her şeyde

---

49 *TBMM*, cilt 1 Yetmiş ikinci İn'ikat sf 132-133. Tunalı Hilmi için bakınız *Türk Ansiklopedisi*, cilt 31, s. 292-293.

50 *Doğuş* adlı eserinde Namık Kemal'den alıntı yapan Mardin'le bir önceki nottaki Tunalı Hilmi'nin görüşlerini karşılaştırınız. İmamlık burada icrai erki kastetmek için kullanılmıştır.

51 TBMM cilt 1, s. 135, 136, 137. Mustafa Kemal'in burada dediği doğruydu. Günümüzde "Üçüncü Dünya" olarak tabir edilen Müslüman olmayan halklar bile Türk direnişine sempati besliyordu. 5 Mayıs 1919'da, Mahatma Gandhi, Bombay'da düzenlenen bir pasif direniş mitinginde, Hinduların "Türkiye'deki Kutsal Yerlerin" korunması için Müslümanlara yardım etmesi gerektiğini belirtmiş, dayanışma önerisinde bulunmuştu. Bununla, Osmanlı güçlerinin Ocak 1920'ye kadar teslim olmadığı Medine müdafaasını kastediyor olmalıydı. Bakınız Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, s. 246; Elie Kedourie, "The Surrender of Medina", *Middle Eastern Studies*, cilt 13, 1977, s. 124-143.

olduğu gibi belki ahlâkiyat noktai nazarından da kuvvet nazarı dikkate alınmalıdır. Arkadaşlıkta ve kardaşlıkta dahi kuvvet muvazenesini nazarı dikkate almak lâzımdır. Zaif olan kavi olanın mutlaka mahkûmudur. İnsanlık, adalet, bütün prensipler, kaideler ikinci derecede kalır. Her şeyden evvel kuvvettir."[52] Burada aydının yerini *fedai* zihniyetine bıraktığı görülüyor.[53]

6 Ocak 1922'de TBMM'nin gündeminde çok ciddi bir olay yer alır. Veliaht Abdülmecit'ten bir tebrik mektubu gelmiştir. Mustafa Kemal, Meclis'e Abdülmecit'in kendisine daha önce şahsî bir mektup yolladığını belirtir. Ona usûlünce hatası gösterilmiş ve şahıslara değil de "halkın temsilcilerine" hitaben yazması konusunda uyarılmıştır. Veliaht şimdi, *Meclis-i Kebir-i Milli* tabirini kullanıp "Meclisimiz" diyerek artık onu tanımış oluyordu. Mektup, mecliste sesli bir biçimde okunduğunda delegelerden kendiliğinden bir alkış kopmuştur. Muş milletvekili İlyas Sami Efendi, "bir hafidi Osmani olduğunu ispat için" veliahtın muhakkak Ankara'ya davet edilmesi gerektiğini belirtir.[54] Kütahya üyesi Besim Atalay'sa ona hemen karşı çıkar.

> "Daima dünyayı düzeltecek bir Mehdi geleceğini itimat eden millet, eski tabiri ile süddei seniyeye yüz sürmek beliyesinde... O vaktin idaresinden memnun olmaz. Vaktin Veliahdine ümidini bağlardı. Abdülhamid zamanında Veliahdlerden ümidi halâs beklerdi. Ondan sonra ondan memnun olmaz, ikinci bir Veliahdten ümit ederdi. O geçer, ondan da mem-

52 *TBMM* cilt 1, s. 138-139. Mart 1921'de dünyayı korku içinde bırakarak Türk milliyetçileri Bolşeviklerle dostane ilişkiler kurdular.

53 İttihat ve Terakki'nin "Fedai" tabir edilen "tetikçileri" için bakınız Zürcher'in *a.g.e.*, s. 50. "Bu kişiler, İttihat ve Terakki'nin özel gönüllü birimlerine kaydolmuş bilhassa siyasî cinayetler gibi tehlikeli vazifelerde kullanılan kişilerdi." Öte yandan Mustafa Kemal'in fiilen bu gruba dahil olduğuna dair bir gösterge mevcut değildir.

54 *TBMM*, cilt 2, Yüz on üçüncü İn'ikat 24 Kanun-u Evvel 1337 (6 Ocak 1922) s. 522.

nun olmaz üçüncü bir Veliahde bel bağlardı. Millet yaşamak yollarını, istiklâlini şahıslarda değil kendi azim ve iradesinde aramalıdır."[55]

Buraya kadar söylenenleri Namık Kemal de onaylardı. Ancak konuşmanın devamını duymuş olsa herhalde mezarında kemikleri sızlardı. Besim Atalay, Osmanlı hanedanıyla hesaplaşmasını sürdürmüştü: "Sultan Selimi Sâlis istisna edilirse, hatta Fatih de dahil olduğu halde, hiç birisi memleketi ciddi surette düşünmemiş, onlar memleketi çiftlik olarak görmüştür." Üyelerin oturduğu kısımdan "Yukarıda Allah var!" sözleriyle biraz uygunsuz bir biçimde uyarılan Atalay, aynen devam etti, "Bugün muvaffakiyet görünce bizi soruyorlar ve bir menfaat istihsali için bizi yokluyorlar."[56] Lazistan vekili Osman Bey, "Mektup okunurken ne evvelki alkışlara ve ne de sonraki gürültülere iştirak etmiyorum. Bu maalesef Meclisimizin gevşek bir halidir. O halde efendim beş on gün sonra inşallâh nail olacağımız muvaffakiyet üzerine Altıncı Sultan Mehmedden bir mektup alırsak, onu da alkışlarız", diye belirtir. Edirne vekili Şeref Bey de (Çavuşoğlu) orada bulunanlara, kendilerini şu an tebrik eden şahsın İngiliz askerî hastanelerini ziyaret etmeyi vazife edindiğini hatırlatarak tartışmaya dahil olur. Derken Osmanlı hanedanıyla ilgili hayli enteresan bir *apar** yapmaya başlar:

> Ben milli mefahirimizle iftihar eder ve maziyi de anlarım. Dünyada babamı da çok severim. Fakat o öldüğü gün; ağlaya ağlaya babamı mezara koydum ve evime döndüğüm vakit ağlıya ağlıya yedim ve içtim. Fakat babamı unutarak... Evet efendiler, bize Fatihleri, Yıldırımları yaratan ve Yavuzları meydana getiren ve Hilâfeti bu millete getirenler bu hanedân

55 *A.g.e.*, s. 522.

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

(*) Tartışmanın muhataplarına değil de izleyenlerine yönelik yapılan konuşma – ç.n.

idi. Buna şüphe yok. Fakat orada dururuz. Bir Meclis ki iradei milliyeye hâkim ve millet mukadderatına hâkimdir dedikten sonra, iki senedir devam eden mücadelede düşman karşısında bu kadar fedakârlıklar gösterildikten sonra, çılız bir ses eşidilmiş ve millet yükseldikten sonra buna nim bir iltifat... Yine bütün ümit zavallı Anadoluda. Anadolu çalışacak, çalışacak ve ineğinin sütünü, efendinin sarayı haşmetine götürecek.[57]

Bu noktada, Namık Kemal'de karşımıza çıkan "ulus" teriminin aynı gevşek kullanımının burada da mevcut olduğunu görmek önemli. Kemal, onun yerine ümmet ve milleti kullanırdı. Yukarıdaki bölüme göre, padişahlar Osmanlı "ulusuna" (aslında henüz bir imparatorlukken) hilafeti getirmişti oysa "ulus"un onlar karşısında artık aklı başına gelmişti.[58]

Derken, bir hocanın, veliaht şehzadeye o kadar kaba davranılmaması gerektiğine dair fikrini, "Ne kız vermelidir ne geleni küstürmeli," ifadesiyle, biraz "halk bilgeliği" tarzında ortaya koyması oturumu bozacaktı. Bunun üzerine dindar görüşe sahip bir başka vekil Kur'an'dan uzunca bir sûre okuyarak herkesi mevkiine uygun davranmaya çağırdı ve sözlerini şöyle bağladı: "Size tahliye eden, size selâm veren bir adama aleykümselam dersiniz. Halk Hükümetine, hakçılık zihniyetile size bir Müslüman bir selâm gönderirse siz de mukabele edersiniz (Gürültüler). Selâm ve

57 *A.g.e.*, s. 324. Şeref Çavuşoğlu İttihat ve Terakki'nin yeraltı örgütü olan Karakol'un eski bir üyesiydi. Konuyla ilgili bakınız Zürcher, *a.g.e.*, s. 112. "Ulusal irade" ve "ulusun kendi kaderinin sorumluluğunu ele alması" konusundaki bu tartışma, Temmuz-Eylül 1789'da Paris Kurucu Meclisi'nde cereyan eden ve akıllardan çıkmayan benzer tartışmaların bir yankısı gibidir adeta. Bakınız *Dictionairre Critique de la Revolution Française*, Paris, 1988, bilhassa de "Constitution" ve "Governement Revolutionnaire" başlıklı bölümler.

58 Mardin'in *The Genesis...* adlı eseriyle karşılaştırınız. Şerif Mardin, Namık Kemal'in "vatan", "millet", "ümmet" ya da "Osmanlı" terimlerinin kullanılışına ilişkin tamamıyla net olmadığını ve hepsini birbirinin yerine kullandığını belirtir.

aleykümüsselâm. Mesele bundan ibarettir vesselâm."[59] Mustafa Kemal bu noktada mektup üzerinden gereksiz bir yaygaranın koparıldığını belirtmeye niyetlendi: "...Şimdi bu mektup okunduğu vakit, tabii olarak ne yaptınız? derhal alkışladınız. Eğer bu celsei aleniyede okuna idi yine bu idi ve yine derhal alkışlıyacak idiniz ve bu, bilâ tetkik bütün evladı millete anlatıldığı zaman onlar da mümessillerinin yaptıklarını yapmaktan başka bir şey yapmıyacaklardır." Dolayısıyla Mustafa Kemal, mektubun, onu münasip yollardan cevaplayacak Meclis Başkanı'na iletilmesini teklif etti.[60] Görünen o ki, Mustafa Kemal kendisinden beklenmeyecek bu bürokratik yaklaşım sayesinde açıkça mevzuyu bertaraf etmek istemişti.

1 Aralık 1923'te, Meclis'te acil bir oturumda, Vahdettin'in bir Britanya savaş gemisiyle kaçtığı bilgisi verilince mesele kriz boyutu kazandı. O dakikalara hâkim olan hava handiyse panikti. İlginçtir ancak, Hz. Muhammed'e ait "Emanat-ı Mukaddese" yi, İngilizlerin eline geçmekten ya da padişahla beraber gitmekten korumak, vekillerin aklına ilk gelen şey olmuştu.

Mustafa Kemal, Kemalistlerin İstanbul'daki temsilcisi Refet Paşa'ya ilk telgrafında İngilizlerin ne pahasına olursa olsun emanetlerden uzak tutulmaları emrini vermişti: "İngilizler emanatı ancak silâh istimal ederek ve kan dökerek almalıdırlar".[61]

Mustafa Kemal, derhal başka bir halifenin göreve atanması gerektiğini ancak yeni halifenin en az patırtıyla göreve

---

59 TBMM, s. 524.

60 *A.g.e.*, s. 525.

61 *A.g.e.*, cilt 3, Yüz kırkıncı İkti'at 18 Teşrin-i sani 1338 (1 aralık 1923), s. 1043. Herhangi bir biçimde dindar olmayan Mustafa Kemal'in, dünya Müslüman kamuoyunun yanı sıra ülkedeki Müslüman cemaatin önem verdiği Kutsal Emanetler'in önemini takdir ettiği açıktır. Bkz. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü*, Haz. Necdet Sakaoğlu, İletişim Yayınları, s. 53.

atanmasının önemli olduğunu belirterek sözlerini sürdürmüştü. Böylelikle 1924'te Kemalistlerin bu makamı lağvetmeleriyle birlikte "hilafet sorunu" olarak bilinen sorun gündeme geldi.

Padişahlığın ve hilafetin ilgası

Kemalist milliyetçiler resmi çizgilerine göre, mücadelelerinin ta başından beri padişahlık ve hilafeti Hıristiyan işgalcilerin elinde esir olmaktan kurtarmak için savaştıklarını söylüyorlardı. Namık Kemal de iktidarın meşru kullanıcısı olarak; padişahın, vekillerinin esiri olduğunu öne sürüyordu. Kemalistlerin bu hususta da onun duruşuna yaklaşmaları ilginçtir.[62] Mustafa Kemal, birinci TBMM'de alınan karara atıfta bulunan *Nutuk*'ta tam olarak şöyle der: "Meclisimizin, ebediyen bugünkü şekilde istimrarını kabul etmek, hâd ve ve istisnai vaziyetlere şekli tabii vermek olduğuna ve halbuki eşkâli gayritabiiye pâyidar olamıyacağı düsturuna binaen ihlâl edilen hakkı hilâfet ve saltanat ve istiklâli millet ve vatanın istihsal ve teyidine değin istimrarı ve ancak maksudu esasi olan bu mukaddes ümniyelerin husuliyle Meclisin şekli tabii alması muvafık görülmüş"[tür].[63]

Mustafa Kemal, Ağustos-Eylül 1922'de Yunan kuvvetleri karşısında kazanılan zaferin elini güçlendirmesinden kısa bir süre sonra harekete geçmeye hazırdı. O zaman dahi padişahlığın kaldırılması hususunda ciddi muhalefetle karşılaştı. Zürcher, sadece muhalefetin değil, bizzat Mustafa Kemal'in yandaşlarının da bu konuyla ilgili güçlü hisler beslediklerine işaret eder;[64] bunun, hilafetin kaldırılmasına yönelik bir ilk adım olmasından şüpheleniyorlardı. İngilizler,

62 Mardin, *a.g.e.*, s. 313.

63 Atatürk, *Nutuk*, Maarif basımevi, s. 564.

64 Zürcher, *a.g.e.*, s. 132.

Lozan Barış Konferansı'na hem Ankara hem de İstanbul hükümetlerini davet ettiğinde Mustafa Kemal zamanında davrandı ve 1 Kasım 1922'de toplanan TBMM padişahlığı kaldırdı.[65] Aslında padişahlığın kaldırılmasından Cumhuriyet'in ilanına kadar (23 Nisan 1923), hatta 3 Mart 1924'te hilafetin kaldırılmasına kadar geçen tüm süre, Mustafa Kemal'in Meclis'in gerek içinde gerek dışında görüşlerini olgunlaştırdığı bir hazırlık dönemi olarak görülebilir. Halil İnalcık, hilafet sorununun, Mustafa Kemal ve muhalifleri arasında –her iki taraf da dinî savlar kullanıyordu– nasıl sembolik bir mesele haline geldiğine dikkat çeker.[66] Osmanlı Hanedanı'nı itibardan düşürme babında Mustafa Kemal, sistematik bir zemmetme kampanyasına girişti. İnsanlara padişah-halifenin milliyetçi harekete karşı "hilafet ordularını" nasıl örgütlediğini ve hareketin liderlerini asiler diye lanetleyerek milliyetçi hareketin üzerine Yunan uçaklarından fetvalar yağdırdığını anımsattı.[67]

"Osmanlı tasvirleri" diye atıfta bulunduğum şey işte bu noktadan sonra hatırı sayılır bir hız kazanmıştı. Mustafa Kemal, bir keresinde Meclis'e şöyle hitap etmişti;

> Bizansın son günlerinde, Fatihin teslim davetine karşı "Allahın bana bir vediası olan bu memleketi, ancak Allaha teslim ederim" diyen son Kayseri Rumun tahtına vâris bir hanedandan gelen bugünkü halife ve sultanın hükümeti, esir olmamak istiyen milleti, kendi eliyle bağlıyarak düşmanlara teslim etmeye çalışıyordu."[68]

Mustafa Kemal'in "Osmanlı tarzı gevşekliğin" üzerine kurduğu ironisi bazen hayli keskindir. Osmanlı'nın sadraza-

65 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, 2000.

66 Halil İnalcık, "The Caliphate and Atatürk's İnkılab", *Belleten* CXLVI, Nisan 1982, s. 353-365.

67 *A.g.e.*, s. 360.

68 *Nutuk*, cilt 2, s. 575-576.

mı Ahmed Paşa, "Fransız kamuoyunda olumsuz intibah bırakacağı" gerekçesiyle milliyetçilerden Fransız mevkilerine saldırmamalarını istemiştir. Mustafa Kemal, bu ricaya atfen söylediklerinde alaycılığını büsbütün açığa vurur: "Vatanımızı işgal edenlerin, efkârı umumiyesini rencide etmemeyi tavsiye edenlere, vatanı işgal olunan milleti, niçin rencide ettiklerini ve etmekte devam eylediklerini sormamak, neden, bu Osmanlı ricalinin havassı mümtazesi olmuştu?"[69]

En sadık Kemalistlerden bazılarının dahi padişahlığa güçlü bir sadakat besliyor olması, durumu çok daha hassas kılıyordu. Mustafa Kemal'in mesele hakkında Rauf Orbay'la yaptığı bir sohbet bunu destekler niteliktedir: "Rauf Beyden, saltanat ve hilâfet hakkındaki kanaat ve mütalâasının ne olduğunu sordum. Verdiği cevapta; şu tasrihatta bulundu? Ben, dedi, makamı saltanat ve hilâfete vicdanen ve hissen merbutum. Çünkü benim babam, padişahın nanü nimetiyle yetişmiş, Osmanlı devletinin ricali sırasına geçmiştir. Benim de kanımda o nimetin zerratı vardır. Ben nankör değilim ve olamam."[70]

Mustafa Kemal, 1922 zaferlerinin akabinde Tevfik Paşa tarafından yollanan tebrik telgrafına karşı üsttenci bir tavır takınmıştı.

> "Bütün menfaatlerini mülevves bir tahtın, çürümüş, çökmüş ayaklarına sarılmakta yalnız bunda gören, Tevfik Paşa ve emsali paşalardan mürekkep Vahdettin heyetinin gizli maksatlarını, behemehal tervicettirmek yolundan başka hiçbir şeyle iştigal etmedikleri anlaşılıyordu. Tevfik Paşa bana çektiği telgrafın, muttali olmadığını bildirdiği cevabından sonra, doğrudan

69 *A.g.e.*, s. 574.

70 *A.g.e.*, s. 684. Bununla birlikte, belirtmekte fayda var; M. Kemal'in buna *Nutuk*'ta değinme nedeni, yaptıklarını –bilhassa da önder konumdaki Kemalistlerin siyasette itibar kaybettiği 1926 tasfiyelerini– haklı çıkarmak istemesiydi. Rauf Orbay da tasfiye edilenlerden biriydi. Burada hanedana sadakat, suçluluğa delalet bir tavır olarak sayılmaktadır. Bakınız Zürcher, *a.g.e.*, s. 142-143.

doğruya 29 Teşrinievvel 1922 tarihli telgrafnamesiyle ve sadrazam unvaniyle Meclis Riyasetine müracaat etti (Ves. 263). Müracaatname muhteviyatı, Osmanlı devrinin Tevfik Paşalarına has bir tarzda idi. Tevfik Paşa ve arkadaşları, bu telgrafnameleriyle, ihraz olunan muvaffakiyatın husulüne hizmet ettiklerinden bahsedecek kadar cesaret gösterebilmişlerdir."[71]

Hilafetin ilgasına yönelik Kemalist savlarda tarihteki emsaller büyük rol oynamıştı. Mustafa Kemal, Meclis'e, Moğol Hükümdârı Hülagû'nün Halife Müttasim'i infaz etmesiyle hilafetin sona erdiğini anlatmıştı: "Onlara şayet Yavuz 1517'de Mısır'ı zapt ettiğinde basit bir mülteciye o kadar önem vermemiş olsaydı, meselenin daha o zaman orada sona ermiş olacağını söyledim."[72]

Aslında Kemal ve Abdülmecit arasında Abdülmecit'in halife olarak atanmasına yönelik şartlar üzerinde gerçek bir "müzakere" cereyan etmişe benzer. Abdülmecit'e TBMM tarafından (daha doğrusu Mustafa Kemal tarafından) Vahdettin'in yaptıklarını kabul etmediğini halka açıklaması söylendi. Halife-i Resullullah unvanını kullanmayacaktı fakat Halife-i Müslimin Hadim-ül Haremeyn-iş-Şerifeyn* unvanını kullanmasına izin verildi. Özel olarak herhangi bir sarık takması (Fatih Sultan Mehmed'inki gibi) ya da tahta çıkma töreni sırasında bariz derecede Osmanlı padişahlığının mirası sayılacak bir giysi giymesi yasaklandı. Tören de ahım şahım bir şekilde yapılmayacaktı. "Redingot veya istanbulin giyebileceğini; askerî üniformanın bit-

71 *A.g.e.*, 688.

72 *A.g.e.* M. Kemal burada 1517'de son Abbasi Halifesi'nin Istanbul'a geri getirilişine atıfta bulunuyor. Istanbul'da Ayasofya'da ayrıntılı bir törenle halifeliği Yavuz Sultan Selim'e devrettiği söylenmiştir. Bu, resmi Osmanlı efsanesinin mühim bir bileşenidir, Osmanlı padişahlarına mutlak olarak hem dinî hem maddî güç kazandırmıştır. İktidarın herhangi bir şekilde gerçek anlamda devredilmesinin söz konusu olup olmadığı tarihsel açıdan tartışma konusudur. Bakınız Thomas Arnold, *The Caliphate*, Londra, 1965, s. 129-158.

(*) Mekke ve Medine'nin Hizmetçisi – ç.n.

tabi mevzuubahs olamıyacağını bildirdim."[73] Burada sembollerin seçici bir tarzda kullanılması dikkate değer. Halife-i Resullullah, Hz. Muhammed'le doğrudan bir devamlılık anlamı içerecekti ki bu, Kemalistlerin inkâr etmek için itina gösterdikleri bir şeydi. İtibar kaybettirmeye uğraştıkları bir sistemin geçmişteki ihtişamını çağrıştırıp anımsatacak Osmanlı kıyafetinin giyilmesi de keza söz konusu olamazdı. Aslında Abdülmecit bu gereklere bütünüyle riayet etmedi. Halife-i Resullullah unvanını kullandı ve Vahdettin'i ismen kınamaktan imtina etti; makam lağvedilip hanedanın tüm üyeleri sürgüne gönderildiğinde kendisine karşı öne sürülen delilleri bunlardı.[74]

Gizli Celse'de meselenin tartışılması, hilafet makamının hâlâ sadakat hissi uyandırmasına rağmen, yakın geçmiş sebebiyle padişahlığın bir hayli itibar kaybettiğini gösteriyor. Oldukça katı bir duruşa sahip olan ve Hacı lakaplı Mustafa Efendi, Mustafa Kemal'e şöyle söyleyecekti: "Malumya meselenin bu hale geleceğini geçen gün Paşa Hazretlerine de arz etmiştim. Bunun böyle olacağı belli idi. Bunlar bunu böyle edecek ve bu herifi alıp gidecekler ve belki birtakım şeyler çıkaracaklar dedim. Paşa Hazretleri orada cevap verdiler ki efkârı umumiyeye karşı buna cesaret edemezler maatteessüf ettiler."[75] "Herif" kelimesinin buradaki teklifsizce kullanımı çarpıcıdır.

---

73 *Nutuk*, cilt 2, s. 696-697. Istanbulin; Osmanlı tarzı frak.

74 Mustafa Kemal'in padişahlık ailesine yaklaşımında hatırı sayılır ironi mevcuttur. Prenseslerden biriyle –Sabiha Sultan'la– evlenmek için oldukça güçlü bir namzetti ve Vahdettin'in Almanya'ya yaptığı seyahatinde yaverlikle görevliyken aralarındaki ilişki karşılıklı saygı temelindeydi. Son zamanlarda ortaya çıkan tablo Kinross'un klasik biyografisindekine nazaran hayli farklıdır. Bakınız *Atatürk. A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey*, Londra, 1964, s. 128: "Mustafa Kemal... sarayı ve sarayın temsil ettiği her şeyi daima tepeden görürdü."

75 TBMM Cilt 3, *"Bunlar böyle edecek ve bu herifi alıp gidecekler ve belki bir takım şeyler çıkaracaklar dedim,"* 1046.

Üzerinde hatırı sayılır tartışma yürütülen bir diğer sorun da halifenin Ankara'da ikamet edip etmeyeceğiydi. Katı çizgi yanlısı Tunalı Hilmi gibi bazı üyeler halifenin Ankara'ya getirilmesine taraftı. Hilmi, halifenin sadece kurtarılması gerektiğini değil, "kurtarılmış gibi gösterilmesi gerektiğini" de öne sürüyordu.[76] Bir başka üye, Bitlis vekili Yusuf Ziya Bey'se Ankara'nın halifenin ikâmet edeceği doğal mekân olduğunu beyan ederek, "Biz Vatikan Sarayını taklit etmiyoruz. Bu katiyen böyledir," diyordu. Bu bilhassa daha ilginçti, çünkü İnalcık, "Halifenin Müslüman cemaat içindeki konumunun oldukça sıradışı bir biçimde yorumlandığına," işaret etmiştir, "Hıristiyanlıktaki gibi katıksız bir ruhanî soyluluk olarak gösteriliyordu. Ve basında Mustafa Kemal'i desteklemeye çalışanlar halifeyi papayla karşılaştırıyordu."

Padişahlığın lağvedilmesiyle hilafetin kaldırılması arasında geçen sürede birçok belirsizlikle dolu bir yıl atıp gitti. Vahdettin, halifelik makamından el çektiğine ilişkin resmi bir beyanda bulunmadığından bu hassas bir dönemdi. İngilizlerin elinde bir şeyler karıştıracağı farz ediliyordu. Bundan ötürü, giderek lüzumsuz gördüğü bir makamı lağvetmeye hazır olana dek "kukla halife" Mustafa Kemal'in işine yarıyordu. Bu esnada olayın dünya Müslüman cemaatine nasıl sunulması gerektiğine özen gösterildi. 1923 yılı süresince, bir yandan Mustafa Kemal bir sonraki adımları için Türkiye'de zemin hazırlarken, TBMM de dünya Müslüman cemaatini hedefleyen, kendi eylemlerini haklı gösteren ve hilafetin geleceğine dair endişeleri yatıştırma çabasında olan resmi bir bildirge yayımladı. Demeçte hilafetin kaldırılmadığı, eski haline geri döndüğü belirtiliyordu.[77]

---

76 *A.g.e.*, s. 1049.

77 İmzalanmamış metnin başlığı "Califat et Souverainete Nationale"dı. *Revue du Monde Musulman*, Sayı 59, 1925, Gazetenin bu sayısı "Halife sorunu"na ayrılmış olduğundan bilhassa ilginçtir. Birinci makale yukarıda adı geçen belge-

Olayın bütünü, bilhassa önemsizmiş gibi gösteriliyor, üzerinde durulmamasına çalışılıyordu. Demeçte bunun basit bir idarî mesele olduğu ve ilahiyatla ilgisinin bile olmadığı belirtiliyordu. N'ayant rien de comun avec la theologie, ce n'est par consequent pas une question theologique proprement parler.*[78] Belgenin devamında meselenin düpedüz "siyasî" ve dünyevî bir mesele olduğu ve Hz. Muhammed'in, haleflerinin seçimine yönelik herhangi bir şart koşmadığı ifade ediliyordu. "Il ressort de ceci que la question du califat n'est pas, comme on le croit a la base de la religion."**[79]

Yaklaşık seksen sayfa uzunluğunda olan bu belgenin bir diğer ilginç özelliği de savını desteklemek için fıkıhtan faydalanmasıydı. İleri sürülen fikirler gizli celse tutanaklarından okuduklarımızla sıklıkla benzerlik arz eder ve Tunalı Hilmi'nin Taftazani'ye başvurarak öne sürdüğü savlarını –hilafetin gerçekten halk tarafından belirlenmesi gerektiğini belirten ifadelerini– tekrar eder. Hanefî fıkhının tanıklığına başvurulur ve Emevi ve Abbasi halifelerinin egemenliğini asla meşrulaştırmayan biri olan Ebû Hanife'nin görüşleri de dahil olmak üzere ünlü Hanefî âlimlerinden alıntılar tekrarlanır.[80] Osmanlı padişahlarına bu unvan yalnızca "par suite

---

dir. Daha sonrakiler de meselenin Mısır'da nasıl karşılandığından bahseder. Bir sonraki makale Rus Orta Asyası'nda İslâm'ın tatbikiyle ilgilidir. Aynı zamanda, Hintli radikal Barakatallah'ın *The Khilafet*, Londra, Zürih, Paris, 1924, adlı eserinden bir parçanın da yer aldığı bir inceleme yazısı mevcuttur; bu yazıda Barakatallah halifeliğin kendi öz biçiminde yeniden vücut bulabileceğini belirtir. Bakınız *Revue*, s. 314.

(*) Bunun ilahiyatla hiç bir ilgisi yoktur, yani gerçek anlamda, ilahiyatı ilgilendiren bir mesele değildir – ç.n.

78 *A.g.e.*, 5. Belgenin ilk hali Arapça kaleme alınmış ve *Revue* tarafından açıklamalarla Fransızca'ya tercüme edilmişti.

(**) Bundan çıkan sonuç halife sorununun, inanıldığı gibi bir dinî temeli olmadığıdır – ç.n.

79 *A.g.e.*, 7.

80 *A.g.e.*, s. 55, 56. Dört temel İslâmî hukuk öğretisi ya da *fıkıh*ı; Hanefî, Hanbelî, Şafiî ve Maliki'dir. Osmanlı'nın İslâmî liderliği etrafında dönen ana tartışma Osmanlıların Muhammed'in kabilesi Kureyş'ten olmadıkları yönündeydi.

d'une simple habitude"*[81] olarak verilmiştir. Bir diğer dikkate değer özellik de Osmanlı hilafetini ele alan bölümün nispeten kısa tutulmuş olmasıdır. Osmanlıların zaten meşru olmayan bir sistemi miras aldıkları kabul edilir. Bu da yine, Mustafa Kemal'in Abbasi halifesinin statüsüne ilişkin "mülteci" tabirini kullanmasıyla çarpıcı bir benzerlik arz eder. Kullanılan malum örnekler aynıdır, Hülagû ve Muttasim aynı anda telaffuz edilir.[82] Hilafetin meşru olmadığı yönündeki savlar için ünlü fıkıh âlimi ve tarihçi Davvani'nin bilirkişiliğine başvurulur.[83] Bütün bunların en ironik yanıysa, Osmanlılardan evvel İslâm üzerindeki Türk egemenliğinin meşruluğunu kanıtladığı için[84] Hanefî fıkhının yüzyıllar boyu, Osmanlı hilafetinin resmi amentüsü olarak kullanılmış olmasıdır. TBMM, hilafeti kaldırdıklarını ve bir nevi "Papa" yarattıklarını inkâr eder. İslâm, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dinî tefsire mahal bırakmaz. Hilafet açıkça dünyevî bir otoriteydi; "comme un President de Republique" ["bir cumhurbaşkanı gibi"]. Bu demeçler, makamın kaldırılması yönündeki hazırlık aşamasında makamın mistik niteliğinin

---

Hanefî mezhebi tarihin zorunlukları için ideolojik desteği sağlıyordu; Kureyş kabilesine mensup olmasa da, yetkili kılınan güçlü bir öndere *imam* olarak itaat edilebileceği şeklinde yorumlanacaktı. Bununla birlikte Hanefîlik mezhebinin kurucusu olan Ebu Hanife'nin bizzat kendisinin *imamın* Kureyş kabilesinden gelmesi gerektiğinde ısrar ettiğini belirtmek gerek. Bakınız Ann. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* adlı kitabı (Oxford 1981), s. 4, 9, 33, 217.

(*) Basit bir alışkanlık sonucu – ç.n.

81 *Revue*, s. 57.

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

83 *A.g.e.*, s. 62. Burada 19. yüzyıl tarihçisi Cevdet Paşa'dan (Osmanlı kanunlarına yönelik yaptığı tedvinde) tutun da Namık Kemal'e kadar, muhtelif isimlerin Celal Davvani'yi emsal olarak aldıklarını belirtmekte fayda var. Bakınız Mardin, *a.g.e.*, s. 82, 95, 98, 198.

84 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi*, İstanbul, 2003. Osmanlı Hilafeti bahsinde geçtiğimiz günlerde yapılmış daha ustaca bir çalışma için bakınız Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (1541-1600)* adlı kitabı (Tarih Vakfı Yayınları İstanbul 1996).

kasten önemsiz gibi gösterildiğini düşündürüyordu.[85]

Aslında son halife Abdülmecit'in konumu giderek daha da güçleşiyordu. İnönü, anılarında Şubat 1924'te hilafetin yeterince para almamaktan şikâyet ettiğini yazar. İnönü bu bilgiyi usûl gereği İzmir'de bulunan Mustafa Kemal'e aktarmıştır. Gelen cevap hakiki bir tiraddır:

> Maksat; debdebe ve dârât değil, insanca hayat ve maişet teminin den ibarettir. Hazinei hilafetten maksat ne olduğunu anlayamadım. Hilafetin hazinesi yoktur ve olamaz. Böyle bir hazineye ecdadından tevarüs etmişse resmen ve vazıhan malumat istihsal ve ita buyrulmasını rica eylerim. Halifenin aldığı muhassasatla gayri kabili temin olan tekalif neler imiş ve 15 Nisan 1923 tarihinde hükümet ne gibi mevait ve işaratta bulunmuştur? Bunu da lütfen işar buyurunuz. Halifenin ikametgâhını tasrih ve tespit etmek, hükümetin şimdiye kadar yapmış olması lazım gelen bir vazife idi. İstanbul'da, milletin boğazından kesilmiş paralarla yapılma birçok saraylar ve bu sarayların içindeki birçok kıymetli eşya ve levazımat, hükümetin vaziyeti ademi tespiti yüzünden mahv ve heder oluyor. Halife mensupları, sarayların en kıymetli levazımatını Beyoğlu'nda, şurada, burada satıyorlar diye rivayetler vardır. Hükümet bunlara bir an evvel vaziyet etmelidir. Satılmak lazım ise hükümet satmalıdır. Hilafet kadrosu ciddi tetkik ve tensik olunmak lazımdır ki, serkarinler, serkâtipler mevcudiyeti, Halifeyi hâlâ saltanat hulyası içinde uyutmasın! Fransızların kral, hanedan ve mensubinini Fransa'ya sokmakta, istiklal ve hâkimiyetleri için yüz sene sonra, bugün dahi mahzur görüp dururken her gün ufuktan saltanat güneşinin tuluuna duacı bir hanedan ve mensubini hakkındaki muamelemizde, Türkiye Cumhuriyeti'ni, nezaket ve safsata kurbanı edemeyiz."[86]

Abdülmecit, tehlike işaretini görmüş olmalıydı.

---

85 *Revue*, s. 12, 16.

86 İsmet İnönü, *Hatıralar*, Ankara, 1987, cilt 2, s. 187. Padişahlık ailesi, kaldırılmadan sonra sürgün edildi ve 1930'lara kadar hiçbirinin Türkiye'ye geri dönmesine izin verilmedi. Hanedanın erkek fertleri ancak 1980'lerden sonra dönebildi.

Padişahlık ve hilafetin kısmen "zarif sayılmayan bir tarzda" lağvedilişi tek bir adamın yani Mustafa Kemal'in işi değildi. Kesin bir saptama yapma riskine karşın bunun uzun bir tarihsel sürecin sonucu olduğu vurgulanmalıdır. Kemalist milliyetçiliğin Osmanlı kökenlerinin izini sürerken "ulus-devletin kaçınılmaz" olduğu yolundaki erekselci tuzağa düşmemek çok zordur. Bununla birlikte Mustafa Kemal, tarihin bir tesadüfü değildi ve bu minvalde hem onun hem de yönettiği hareketin tarihsel sebeplerini göstermek gerekir: Ziya Gökalp'ten ziyade –her şeyden evvel çağdaşlarıydı– Genç Osmanlılar ve Namık Kemal'le aralarındaki ideolojik bağları vurgulamayı seçmekteki hedefim de buydu.

Bilerek ya da bilmeyerek Türkiye'yi 20. yüzyıla taşıyan nesil, ideolojik olarak entelektüel bakımdan ham bir malzemeyle işe başladı. Şerif Mardin, aktivist ve düşünür Said Nursi hakkında geçtiğimiz yıllarda yaptığı çalışmasında, 1890'larda ücra bir Doğu Anadolu kenti olan Van'da bile meraklı bir insanın geniş bir ölçeğe sahip yayınlara ulaşabildiğine dikkat çeker: "1890'a gelindiğinde, Said Nursi, artık aşağıdaki konuları kitap ve risaleler aracılığıyla inceleme imkânına sahipti (üst düzeyde okullar için hazırlanmış ders kitapları da bunlara dahildir): logaritma... telefon... kozmoğrafya... sınaî kimya... geometri... evrenin oluşumu... inorganik kimya analizi... beslenme... zooteknoloji... doğa tarihi... fizikî antropoloji."[87]

Edward Shils gayet incelikle "zımnî bilginin" önemine dikkat çeker, "bilinçsizin önemine," "açıkça ifade edilen" ve "edilmeyen" arasındaki ilişkiye... Bu bağlamda şöyle der Shils:

87 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany Press, 1989, s. 76. [*Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim. Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995.]

> Alıcının zihni hem açıkça ifade edilen hem de edilmeyenin algılanmasıyla biçimlenir. Kurulu ve düşünülüp kararlaştırılmış olanın sunumu henüz gelişmemiş alıcının zihinsel şekillenmesini sağlar; onun biçimlenmemiş idrak gücünü canlandırıp şekillendirir; derken kurulu olmayan ve açıkça ifade edilmeyeni algılayacağı bir konumda bırakılır.[88]

Şayet TBMM'de bir hoca, müstakbel halifenin tebriklerini, "Halkçı bir hükümete halkçı bir zihniyetle sunduğu için kabul etmekten söz ediyorsa, yavaş yavaş açığa çıkan bu 'narodnik tarzı' halkçılık açıklanmalıdır."[89] Şayet aynı meclisin bir başka üyesi, Cumhuriyet'in kurucularından olan ve ismi Ankara'nın önemli bulvarlarından birini onurlandıran Tunalı Hilmi, hilafetin nihayetinde seküler kökenini teyit etmek adına Taftazani'ye başvuruyorsa bu da aynı şekilde açıklanmalıdır. Doğulu ve Batılı iki dünyanın iç içe geçmesi sonucunda, 18. yüzyılın sonundan ve Tanzimat reformlarından itibaren, dinî olanın kendini seküler bağlamda ifade ettiği ve seküler olanın da dinî motifler kullandığı bir toplum ortaya çıktı. Bu uygarlıklar arası sentez pek çok bakımdan Namık Kemal'de kişileşiyordu.

Şerif Mardin, son makalelerinden birinde, Namık Kemal'in –Avrupa romantizminin nüfuzu altına girmesi neticesinde– Osmanlı devlet idaresine yaptığı başlıca katkılarından birinin, siyasette "tutku"yu meşrulaştırmak olduğuna dikkat çeker. "Osmanlı devlet adamı-aydınlar, soruları tutkuyla değil akılla çözmeye çalışırlar. Öte yandan Namık Kemal'de "devlete faydalı olacak" bir tutku görürüz.[90] Bu siyaset tarzı, milliyetçilerin ve bilhassa Mustafa Kemal'in si-

88 Edward Shils, *Tradition*, Chicago, 1890, s. 22.

89 Resmi terbiyeye ek olarak burada "Daha dolaylı bir sızma etkisiyle işlenen kısmen daha ustalıklı bir süreç..." gözlenebilir. Bakınız Mardin'in *Din* adlı kitabı.

90 Mardin, "Aydınlar", s. 49.

yasetinde rahatlıkla fark edilebilir. Büyük oranda Avrupa romantizminden miras kalan tutku ögesi ülkeye Namık Kemal gibi şahsiyetlerin etkisiyle intikal etmiştir. Mustafa Kemal pek çok bakımdan halkı ulusal direnişe seferber eden romantik kahraman olarak bir yer edinmiştir. "Devlete faydalı olma tutkusu" ise hâlâ Türk entelijensiyasının özelliklerinden biridir.[91]

Şimdiyse Genç Osmanlı ve Jön Türk'e ait "özgürlük", "anavatan" gibi kavramların cumhuriyetçi döneme ne şekilde aktarıldıklarına ilişkin bir inceleme yapmak gerekir. Örneklerin sadece ikisini adlandırmak için şöyle odaklanabiliriz. "Türk malı satın alma" anlayışı, ulusal dayanışmanın bir sembolü olan ve 1950'lerle 1960'larda hâlâ başvurulan, yüzyılın sonundaki Jön Türk boykot stratejisinden külliyen "Yerli Malı Haftası"na dönüşecekti. Buna benzer şekilde Mardin, 19. yüzyılın ikinci yarısında "Türkiye'nin kaderinin bekçiliğini yapacak gençlik" fikrinin doğuşuna ve geleneksel olarak "aksakallıların" taşıdığı sorumluluğun gençliğin omzuna nakledildiğine tanık olduğumuzdan bahseder.[92] Atatürk, meşhur Gençliğe Hitabesi'nde devleti gelecek nesillere emanet eder; kimilerinin hayatına mal olsa da Türk gençliği buna harfiyen uymuştur.

Genç Osmanlılar bir eğilim tesis ettiler. Meşruluklarına güvence sağlamak adına dünyevî emellerini dinî terminolojiyle (farkında olmaksızın) dile getiren bir eğilimdi bu. Bu anlamda, muhaliflerinden –reform yapan bürokrasiden– bir farkları yoktu. Bu eğilim II. Abdülhamid döneminde bile sürmüştü, hem de yürüttüğü resmi siyasetin çok daha

91 1980 askerî darbesinin beklenmedik yan etkilerinden biri de kendi kendini tayin etmiş "devlet aydınının" devletten uzaklaşmasıydı. Sağda mevcut olan, devlete karşı marazi düşkünlük bile bir nevi kültürel şoka uğradı zira askerî rejim, son dönemlerde "halk için devlet"in savunucusu haline gelen dönemin başbakanı Süleyman Demirel gibi isimleri de hapsetmiş ve marjinalleştirmişti.

92 Mardin, *Religion...*, s. 120.

utangaç tarzdaki İslâmî doğasına rağmen...[93] Hapis tutulan halifenin uğruna mücadele sürdürmeyi öngören ilk cumhuriyetçi parlamentonun tutanaklarında, resmi çizginin aldığı son biçimi görüyoruz. Padişah ile hilafetin ayrılması ve hilafetin kaldırılmasına ilişkin yürütülen tartışma da bu anlamda bize ışık tutuyor. Halifenin atanıp atanmamasına, Ankara'da mı kalması yoksa İstanbul'a mı getirilmesi gerektiği ve hepsinden öte, kendini halkın iradesinin kişileştiği merci olarak gören TBMM ile ilişkisinin nasıl şekilleneceği konusunda yürüyen, kılı kırk yaran hukukî tartışmayla olayların akışı devrini tamamlar.

Belli bakımlardan Namık Kemal ve Mustafa Kemal aynı sentezin ürünü olarak karşımıza çıkar. Her ikisi de nihai olarak "devlete faydalı olma" arayışındadır. Namık Kemal, İnsan Hakları Beyannamesi'ni "doğruluğun tecellisi" olarak telakki eder.[94] "Terakki" hususunda beslenen takıntı da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gördüğü köprü vazifesiyle Cumhuriyet'e bütünüyle intikal eder. Namık Kemal'in "insanın Allah vergisi terakki yeteneğine" beslediği inanç, cumhuriyetçi ideolojiyle oldukça ilişkili bir temadır. Benzer şekilde, Türkiye'nin kalbi Anadolu'da hüner arayışına girme gereği de kısmen bundan miras kalmıştır.[95]

> Nâmık Kemâl'in kendisinin çelişkiler içinde dolaştığı yer, birliğin ilk evre çalışmalarını tanzim etmiş olan güçle, ikinci evre arasında ele geçirilen, yâni hükümeti meydana getiren gücün aynı olması idi. İkinci evredeki bu güç, Şeriat idi.[96]

---

95 Mardin, *a.g.e.*, s. 322-323.

96 Mardin, *a.g.e.*, s. 291.

93 Selim Deringil, "Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 35, no. 1, 1993, s. 3-29.

94 Mardin, *Genesis...*, s. 321.

Cumhuriyetçilerin de aynı çelişkiye düştükleri öne sürülebilir. "Cemiyetin ilk aşamasını" düzenleyen güç, yani laik devletin tesisi TBMM'ye eşdeğerdi. Öte yandan şimdi, "mutlak normatif güç" *şeriata* değil "Kemalizmin Altı Oku"na dönüşmek suretiyle biçim değiştirmişti.[97] Kemalist "uzmanlar" yeni tanımlanmış devletlerindeki tüm iktidar için meşru tekelin ellerinde bulunduğu kanısındaydı. Bundan ötürü Ankara, Namık Kemal'in teklifinin yalnızca yarısını uyguladı. İslâmî kısım açıkça dışarıda bırakıldı. Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta bu konuyu iyice açıklığa kavuşturacaktı:" "Şeriat kanunu" terimi "hukukun üstünlüğü"nden başka bir anlam taşımaz ve başka bir anlama da gelemez... Çağdaş hukuk bağlamında başka bir yorum yapılamaz."[98]

Şeriat ve seküler hukuk (kanun) kelimelerinin bu örnekte bir bütün oluşturmak üzere bir arada bulunması oldukça önemlidir. Hem Mustafa Kemal'e hem de Namık Kemal'e rehberlik eden aynı Aydınlanma ideolojisidir, ancak biri daha saf bir idare biçimine kulak verirken öteki onu, geleceğin laik bir tasarısı olarak; evvelce belirlenmiş olaylar akışında meşruluk sağlayan bir mekanizma olarak görmektedir.

ÇEVİREN *Saliha Nilüfer*

"The Ottoman Roots of Kemalist Nationalism:
Namık Kemal to Mustafa Kemal",
European History Quarterly 2, cilt 23, 1993, s. 165-191
© Sage Publications

97 Hâlâ Kemalizmin amentüsünü oluşturan sembolik "Altı ok" Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, İnkılapçılık ve Laikliktir. 1937'de bu ilkeler Türkiye Anayasası'nın bir parçası haline gelmiştir. Cumhuriyetçi Halk Partisi'nin tek parti rejiminde devletle özdeşleşmesi bahsi için *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nde Mete Tunçay'ın yazısına bakınız (cilt 7, İstanbul 1983, s. 2019-2024.) bakınız "Cumhuriyet Halk Partisi 1923-1950". "Altı ok" formulü için Hikmet Bila'nın *Sosyal Demokrat Süreç İçinde CHP ve sonrası* adlı kitabına bakınız. İstanbul, 1987, s. 539-541.

98 *Nutuk*, s. 715.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılı, bir yandan devletin uluslararası arenada kendisini söz sahibi bir aktör olarak tanımlamaya çalıştığı, diğer yandan bu söz sahibi aktörün artık törenlere sıkışmış ihtişamını, devletlik vasfını simgeler yoluyla yeniden öne çıkarmaya gayret ettiği bir dönemdir. Farklı etnik köken ve dinden insanı birarada tutan imparatorluk idaresi, 19. yüzyılın son çeyreğinde tebaasına merkezî idareye bağlı homojen bir millet gibi davranmaya başlar, ama bu arada imparatorluk reflekslerinden de vazgeçemez. İhtişam ve azamet, arma ve madalyalardan dile, Osmanlı devletinin hükmettiği coğrafya kavrayışından uluslararası alandaki temsil ediliş biçimlerine kadar geniş bir çerçevede hüküm sürer. Bu süreç zaman zaman sömürgeci yönetimlerin, sömürgeleştirdikleri tebaaya gösterdikleri davranışlara ve "medenileştirme" teşebbüslerine benzeyen usûlleri de içerir. Selim Deringil, bu kitapta biraraya getirilen ve uzun yılların emeğini yansıtan makalelerinde, 19. yüzyıl imparatorluk tarihinin simgesel üretim ve yeniden-üretim alanlarını ele alıyor. Din, millet, devlet tanımlarını ve bunların siyasal alandaki kullanımlarını, II. Abdülhamid döneminden Mustafa Kemal'e uzanan süreçte, "devlet aklı" ve pratiklerine bakarak inceliyor.

İLETİŞİM 1216
ARAŞTIRMA İNCELEME 208

ISBN-13: 978-975-05-0475-4
9 789750 504754