MARX-ENGELS VE OSMANLI TOPLUMU

TANER TİMUR

Yordam Kitap 2. Baskı

Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Marksizm, İnsan ve Toplum* (2007); *Habermas'ı Okumak* (2008); *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (2011).



Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu

Taner Timur

Yordam Kitap: 167 • Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu • Taner Timur
ISBN-978-605-5541-72-9 • *Kapak ve İç Tasarım*: Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Birinci Basım*: Ekim 2012
İkinci Basım: Ocak 2014
© Taner Timur, 2012; © Yordam Kitap, 2012

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com • E: info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti. (Sertifika No: 12028)
1. O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No:38-40 42-44
Başakşehir - İstanbul
TEL: 0212 5650122 - 0212 5650255

tarih

Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu 15
Göçler, Fetihler ve Devlet 16
Osmanlı Toplumu ve Asya Tipi Üretim Biçimi 21
Osmanlı Reformları 24
Sekülerizm, Almanya ve Tarihî Maddecilik 28
Osmanlı Reformizmi ve Medeni Kanun (*Code Civil*) 32
Osmanlı Toplumu, İngiliz Liberalleri ve "Tarihî Ulus" 35
Marx, Engels ve Kırım Savaşı 40
Savaş ve Osmanlı Reformizmi 46
Savaş mı, Aldatmacalar Komedisi mi? 47
Marx-Engels: Köylülük ve Üretim Biçimi 53
Osmanlı Reformizmi, İlkel Sermaye Birikimi ve Sınırları 57
Saint-Clair, Brophy ve Osmanlı Toplumu 62
Marx, Engels ve 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı 67
Osmanlı-Rus Savaşı ve Karşı-Devrim'in Zaferi 71

Osmanlı Toplumunda İç ve Dış Göçler 77
Türk Göçleri ve Evlad-ı Fatihan 78
Yerleşme, İç İskân, Göçenler ve Göçürülenler 80
Batılılar İçin Bir İskân Alanı Olarak Osmanlı Toprakları 86
Âli Paşa'nın "Vasiyetname"si... 93
Paris Antlaşması'ndan '93 Harbi'ne:
"Mukatele-i Azime"nin Yolları... 94

Osmanlı Devleti, Aydınlanma ve Ulus-Devlet 99
Osmanlılar, Felsefe ve Aydınlanma 102
Aydınlanma Yüzyılı ve Osmanlı Toplumu 104
Dönüm Noktası: Yeniçeri Kırımı 106
Osmanlı Toplumu ve Batı Sorunsalı 109
Batı'nın "Batılılaşması" ve Osmanlılar: Üç Fark.. 112

Müslüman Yönetici Zümre,
Gayrimüslim Burjuvazi ve Ulus-Devlet.. 115
Çağdaş "Ulus-Devlet" Potası: Vatan, Okul ve Ordu.. 120

BİSMARCK, II. WİLHELM VE ABDÜLHAMİD 125
Doğu Sorunu, Siyasal İslam ve Emperyalizm 125
Osmanlı Reformu ve Prusya Militarizmi 128
Kutsal İttifak'tan Üçlü İttifak'a 130
Dersaadet'de bir Alman İmparatoru ve Batı Kamuoyu 134
Abdülhamid'in İmajı ve "İmaj Politikası":
Diplomasi, Sefalet ve Lüks 136
"Binbir Gece Rüyası" ve Mauser Tüfeği... 139
1890: Sonun Başlangıcı 142
1898, Kutsal Topraklar ve Bağdad Demiryolu 143

TANZIMAT'TAN JÖN TÜRKLER'E: ULUSAL SORUN 147
III. Napolyon, Ulusallık İlkesi ve Osmanlı Toplumu 149
İttihad-ı Anasır, Cemaat Ordusu, Ulusal Ordu... 154
Öğretmen ve Çağdaş Vatandaş 157
1908 Hareketi ve Uluslararası Diplomasi 161
Toplumsal ve Sınıfsal Boyut 164
Jön Türkler ve İdeoloji 167

KUTSAL SAVAŞ, DEVRİM VE ATATÜRK KÜLTÜ 171
Ulusal Egemenlik, Laiklik ve Maddî Güç 173
Durkheim: Dinî Kutsallık, Dünyevî Kutsallık 176
Meşrutiyet'ten Mustafa Kemal'e:
Pozitivizm, Bergson ve "Kahraman" 180
Mustafa Kemal, Halife ve 'Ulu Önder'... 182
Max Weber ve Karizmatik Otorite 185
Karizma, Kutsallık ve İlim.. 187
Karizmaların Sonu: Weber ve Marx 191
Kemalist 'Kült'ün Diyalektiği.. 193

DİZİN 199

Önsöz



Bu kitabımda son yıllarda yazmış olduğum bazı makaleleri bir araya getiriyorum. Osmanlı son dönemi ile ilgili bu yazıların ortak temasını Osmanlı Devleti'nin günümüzde "modernleşme" kavramıyla ifade edilen, fakat daha çok "uluslaşma" ve "ulus-devlet inşası" bağlamında incelenmesi gereken çabalarıyla ilgili bazı tezler teşkil ediyor. Eski tip imparatorlukların çökme sürecine girdiği, buna karşılık kapitalist bir metropol çevresinde yeni tip imparatorlukların kurulduğu bir dönemde, Osmanlı Devleti yöneticileri, çöküşü önlemenin yolunu kolonyalist merkezlerin himayesinde ve bu arada da –dönemin ünlü tarihçisi F. Guizot'nun ifadesiyle– "Türkiye'yi Avrupa'da tutabilmek için Avrupa'yı Türkiye'de tatmin etmekte" arıyorlardı. Batılı diplomatlar bu sürecin adını "*Doğu Sorunu*" olarak koydular ve 1856 Paris Anlaşması'na dahil edilen *Islahat Fermanı* bu sorunun geçici bir çözümünü teşkil etti.

19. yüzyılda Osmanlı toplumu "*Doğu Sorunu*" olarak tüm ülkeleri ilgilendirmiş ve hakkında sayısız inceleme yapılmıştır. Ayrıca günümüzde, Batılı diplomatların o tarihlerde çok daha açık ve çekincesiz bir dille kaleme aldıkları raporları

da büyük ölçüde biliyoruz. Çoğu *oksidantalist* önyargılardan hareket eden ve Batılı egemen sınıfların çıkarlarını yansıtan bu edebiyatın ürünleri elbette ki dikkatli bir şekilde okunmalıdır. Bununla beraber aynı dönemde Osmanlı yayınlarının da halkların değil, yönetici oligarşinin çıkarlarını yansıttığı, üstelik bunların Batılı ülkelerde mevcut özgürlük marjından yoksun bir ortamın ürünü olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca şu da var: Küresel potansiyel taşıyan ilk üretim biçimi olan kapitalizm, 19. yüzyılda dünyayı eşitsiz koşullarda birleştirirken, milliyetçiliği de körüklüyor ve 20. yüzyılı kana boğacak dünya savaşlarına zemin hazırlıyordu. Oysa bu paradoksal süreci anlamak için sadece ulusal tecrübelere bakmak yetmiyor, bunları genel tablo içinde değerlendirmek gerekiyordu. İşte Osmanlı aydın ve yöneticilerinin temel zaafı da bu noktada ortaya çıkıyordu. Dinsel temelli Osmanlı kültür dünyasında küresel gelişmeyi anlamaya yardımcı olacak kuram ve kavramlar mevcut değildi ve bunlar İslamın kutsal akidelerini benimsemediği için "öteki"leştirilen Batı düşüncesinde de aranmıyordu. Gerçekten de bugün 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini en üst düzeyde temsil eden eserleri bu açıdan incelersek, bunlarda o yüzyıla damgasını vuran düşünce akımlarından (liberalizm, pozitivizm, sosyalizm, neo-Kantizm, pragmatizm vb.) hiçbirinin ne anlatıldığını, ne tartışıldığını ve ne de –sonuç itibariyle– eleştirildiğini görebiliriz.

Osmanlılar *Tanzimat*'ı ilan ettikten birkaç yıl sonra, Engels, Almanya'daki gelişmeyi özetlerken "ilahiyat, zamanla ya özgür felsefeye dönüşür ya da kör bir inanç halini alır" demişti. Osmanlı Devleti, "*Tanzimat*"ını başaramadı ve II. Abdülhamid yönetiminde ilahiyatın kör bir inanca dönüşerek Alman kolonyalizminin "himayesine" sunulduğu karan-

lık bir dönem yaşadı. Ve perde kapanmadan önce de, "*Milleti Müsellaha*" yazarı Goltz Paşa'nın öğrencileri, artık hiçbir işlevi kalmamış olan müstebit Sultan'ı iktidardan kovdular.

19. yüzyılda Osmanlı toplumuyla ilgili analizler yapan yazar ve düşünürler arasında Marx ve Engels'in özel bir yeri bulunuyor ve bunun çeşitli nedenleri vardır. İlk neden, kuşkusuz, bu düşünürlerin çağlarının en kültürlü, ufku en geniş bilim adamları olmalarında ve analizlerinin Avrupa'da egemen tutucu "kutsal ittifak" koalisyonunu eleştiren bir kurama dayanmasında aranmalıdır. Avrupa düzenine bir bütün olarak ve devrimci perspektiften bakmaları, kendilerini o sırada çok yaygın olan Türk ve Osmanlı düşmanı önyargılardan da uzak tutuyordu. Onlarla ilgili yazıda gösterdiğimiz gibi, Marx ve Engels kapitalizmin Avrupa haritasını altüst etmeye başlayan işlevini daha 1850'lerde görmüşler ve bu süreçte Türklerin de gerçek yurtları olan Anadolu'ya döneceklerini (yani bugünkü ifademizle *Misak-ı Milli*'yi) o tarihlerde dile getirmişlerdi. Daha sonra Midhat Paşa'yı ve onun *demokratik devrimci* programını desteklediler; fakat Rus Savaşı'na yol açan koşullarda, Paşa'nın pasif kalışını da eleştirerek "bir krizin zirvesinde devrimci bir tavır almasını bilmeyen bir halk kaybolmuş demektir" dediler.

Marx ve Engels'in Osmanlı analizlerini ilginç kılan ikinci neden de şudur: Bu düşünürler kuramla eylemi birbirinden ayıran spekülatif düşünceyi yadsıyorlardı ve dünyayı anlamakla (kuram) dünyayı değiştirmenin (eylem) eşzamanlı olması gereğine inanıyorlardı. Tarih anlayışları yaşadıkları çağın en karmaşık toplumunun analizinden başlıyor ve tarihî gerçeğin de en ileri kapitalist ülkenin koşullarında billurlaşmış olduğu ilkesine dayanıyordu. Kısaca, günümüzde de yaygın bir kanının aksine, Marx ve Engels sosyalizmin değil,

kapitalizmin bilimini yaptılar ve güncel koşulların analizinden başlayan çalışmalarında yer yer tarihçilikle gazetecilik bütünleşiyordu. Bu demektir ki, bu düşünürlerin ilk gençlik yıllarından itibaren üstlenmiş oldukları gazetecilik etkinliği aslında bilimsel çalışmalarının ayrılmaz bir parçası oldu. Özellikle Amerikan gazetesi *New York Daily Tribune*'a on yıl boyunca analiz yapan Marx'ın *Doğu Sorunu* ile ilgili yorumları bu konudaki yazımızın da temelini oluşturdu.

Marx ve Engels Osmanlı toplumunu, çağdaşları olan, dönüşüm zorlamaları içinde bocalayan bir toplum olarak incelediler. Perspektifleri Avrupa'da kapitalizmin gelişmesi ve devrim olduğu için, Osmanlı toplumu çizdikleri tabloda ancak ana hatlarıyla yer alıyordu. Yüz elli yıl kadar sonra, bugün bizler, onların yazdıklarını tarihî tanıklıklar ve temelde gerçekleşmiş öngörüler olarak okuyoruz. Ne var ki geçen bu uzun süre içinde Osmanlı Devleti tarihe göçtü ve bir devrim yoluyla yeni bir Türk Devleti kuruldu. Bu dönüşüm Marx ve Engels'in daha 1850'lerde yaptıkları "Türkler sonunda Anadolu'ya sığınacak" şeklindeki öngörünün de gerçekleşmesi idi. Oysa günümüzde tarihî maddeci yaklaşımla bugünü dünün değil, dünü bugünün ışığında okuyarak yakın Osmanlı tarihini daha ayrıntılı bir biçimde anlamaya çalışıyoruz. Bu arada yerli ve yabancı sayısız araştırıcının katkısıyla zenginleşmiş bir yazın da ufuklarımızı genişletmiş bulunuyor. İşte Osmanlı Devleti'nde "Islahat" adı altında ve çelişkiler içinde yürütülen "uluslaşma" (daha doğrusu "Osmanlılaşma") çabaları ile ilgili makalelerim de bu konuda katkıda bulunabilmek arzumdan kaynaklandı. Vardığım sonuç şu oldu: Jön Türkler de dahil Osmanlı yönetici sınıfı, artık zümre çıkarlarını yansıtmaktan öte bir işlevi kalmamış olan "millet-i hâkime" tutkusuyla, Avrupa'da mutlak mo-

narşilerin başlattığı "uluslaşma" (*nation building*) misyonunu yerine getiremedi ve tarihe göçtü. Oysa doksan yıl kadar sonra, bugün hâlâ Kürt halkının bir kesiminin –iki yüzyıl önce Osmanlılara karşı ilk kez ulusal taleplerle ayaklanmış olan Sırp halkının talepleriyle– Türkiye Cumhuriyeti'ne başkaldırmış olması, tüm kazanımlarına rağmen, Türkiye'nin bu sorunu hâlâ çözememiş olduğunu mu gösteriyor? Bu ayrı bir sorudur ve –zaten şu anda birçok tarihçi ve toplum bilimcinin yaptığı gibi– ayrıca tartışılmalıdır.

Ekim 2012, İstanbul

Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu[1]



19. yüzyılın önde gelen tüm düşünürleri şu veya bu şekilde Osmanlı Devleti'yle ilgilendiler ve bu konuda fikirler ileri sürdüler. Hatta bunlar arasında Auguste Comte gibi Osmanlı devlet adamlarına "reform projeleri" sunanlar da çıktı. Yine de bu alanda Marx ve Engels'in özel bir yeri olduğunu yadsıyamayız.

Marx ve Engels Osmanlı Devleti konusunda özgül bir çalışma yapmadı; "Osmanlı" başlığı altında bir eser kaleme almadılar. Bununla beraber, özellikle "Doğu Sorunu" dolayısıyla Osmanlı toplumuyla yakından ilgilendiler ve Avrupa diplomasisinin bu dikenli sorununa konu olan toplumu çeşitli yönleriyle incelediler. Bu ilgi Marx'ın 1849'da Londra'ya yerleşmesinden ve ABD'de yayınlanan *The New York Daily Tribune* gazetesinin Avrupa muhabirliğini üstlenmesinden sonra daha da yoğunlaştı ve güncel analizlerle somutlaştı. "*Doğu Sorunu*"nun Avrupa diplomasisinin barut fıçısı olduğu yıllarda, Osmanlı sorunları elbette ki yükselen bir güç olan Amerika'nın basınında da tartışılacaktı; fakat bu tartışmayı tarih ve toplum bilimlerinde çığır açmış iki büyük

1 Bu yazı *Evrensel Kültür* dergisinde (Nisan-Mayıs 2011) yayınlanan yazımın gözden geçirilmiş şeklidir.

düşünürün yapmış olması, aslında gazete için (ve belki daha çok da bunun pek farkına varamamış olan Osmanlılar için) büyük bir şanstı.[2]

Marx ve Engels'in Osmanlı toplumuyla ilgili analizleri âdeta birbirini tamamlayan halkalar şeklinde karşımıza çıkıyor. Bu halkalardan ilkini, düşünürlerin Doğu'dan Türk aşiretlerinin göçü, Osmanlı Devleti'nin kurulması ve üretim biçimi ile ilgili tespitleri teşkil ediyor. Biz de açıklamalarımıza düşünürlerin bu konudaki gözlem ve analizlerini özetleyerek başlayabiliriz.

Göçler, Fetihler ve Devlet

Türk devletleri göçler ve fetihler üzerine kuruldu. Marx'ın işaret ettiği gibi Türk aşiretlerini Orta Asya steplerinden Batı'ya göçe iten temel faktör, doğal nüfus artışının

2 *New York Daily Tribune* gazetesi Fransız sosyalist düşünürü Charles Fourier'den etkilenmiş, köleliğe karşı ve himayecilikten yana yazarların çıkardığı bir yayın organı idi. Marx gazeteye, yazı işleri müdürü Charles Dana'nın 1851 Ağustos'unda kendisine önerdiği Avrupa muhabirliğini (daha çok maddi sıkıntılar yüzünden) kabul ettikten sonra yazmaya başladı. 1851-60 arası Amerika'ya bir milyona yakın Alman göç etmişti ve gazete Alman kökenli okuyuculara çok önem veriyordu. Marx'la gazete arasındaki işbirliği Ağustos 1851-Mart 1862 arasında, on yıldan biraz fazla sürdü ve gazetenin *Amerikan İç Savaşı*'ndaki sağa kayan tutumu (ve yazı kurulunun Marx'ın bazı yazılarını olduğu gibi yayınlamamaları) üzerine Marx'ın isteğiyle son buldu. Marx'ın bu gazetedeki yazıları ilk kez kızı ve damadı tarafından Londra'da 1897 yılında yayınlandı. (Eleanor Marx ve Edward Aveling; *The Eastern Question*, Londra, 1897). Rus Marksist tarihçi N. Riazanov da 1909-1916 yılları arasında yaptığı çalışmayla hem bu eserdeki yanlışları düzeltti, hem de aynı dönemde Marx ve Engels'in başka gazetelerde (*People's Paper, Das Volk, Neue Oder Zeitung, Wiener Presse*) çıkan yazılarıyla dosyayı tamamladı. Ayrıca Amerikan gazetesinde Marx'ın imzasıyla çıkan hangi yazıların aslında Engels'e ait olduğunu ilk kez gösterdi. (Bkz. *Marx-Engels, Oeuvres Politiques*; Paris, A. Costes, 1929, 8 cilt). Marx ve Engels'in tüm eserleri en tam şekilde Doğu Almanya *Marksizm-Leninizm Enstitüsü* tarafından 1956-1990 yılları arasında 43 cilt (45 kitap) halinde (*Marx-Engels Werke* – MEW) yayınlandı.

üretim güçleri üzerinde yaptığı baskıydı. Nasıl Eski Yunan ve Roma'da doğa bilimlerinin bilinmemesi ve üretime uygulanamaması şehir nüfusunun saptanıp sabit tutulmasına götürüyorsa, aynı neden göçebe toplumlarda büyük göçlere yol açıyordu. Bunlar "herkesin üretim biçimi için geniş sahalara ihtiyaç duyduğu hayvancı, avcı ve savaşçı halklardı"[3] ve göçebe kalabilmek için az sayıda olmak gerekiyordu. "İnsanların sayısı arttıkça birbirlerinin üretim sahalarına tecavüz ediyorlardı. Bunun için de fazla nüfus, eski ve yeni Avrupa'da halkların oluşmasına temel teşkil eden maceralı göçlere zorlanmış bulunuyordu."[4] Bizans toprakları üzerinde Türk devletleri bu göçler ve fetihler sonucu ortaya çıktı.

Bu göçlerin ekonomik sonuçları ve üretim ilişkileri açısından anlamı neydi?

Tarihte savaşlar ve fetihler sık sık farklı üretim biçimlerini temasa sokmuştur ve Marx böyle karşılaşmaların ortaya çıkaracağı durumları inceleyerek vardığı sonucu üç olanak halinde özetlemiştir. "Bütün fetihlerde üç olanak vardır; diyordu Marx; fetihçi halk fethedilen halka kendi üretim biçimini kabul ettirir. Örneğin, İngilizlerin 19. yüzyılda İrlanda'da ve kısmen Hindistan'da yaptıkları gibi. Veya eski üretim biçimini olduğu gibi devam ettirir ve vergi koymakla yetinir (örneğin Türkler ve Romalılar); ya da yeni bir şeye, bir senteze varan bir karşılıklı etkileşim olur (kısmen Germen fetihlerinde olduğu gibi)"[5] Bu anlatıda görüldüğü gibi Marx, Türk

3 K. Marx, *Oeuvres Politiques*, cilt II, s. 191, Paris 1929 (*New York Daily Tribune*'de yayınlanan 22 Şubat 1853 tarihli yazıdan).

4 Aynı kaynak, s. 191. Marx 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Avrupa'dan Amerika'ya göçlerin, tam tersine, üretim güçlerinin nüfus üstüne baskısından doğduğuna da işaret ediyordu.

5 K. Marx, *Contribution à la Critique de l'Economie Politique*; Editions Sociales, Paris, 1972, s. 162.

fetihleriyle Roma fetihleri arasında bir benzerlik kuruyor ve bunların üretim ilişkileri açısından devamlılık sağladığını ileri sürüyordu. Buna karşılık Engels'te Türk fetihleriyle ilgili ilk bakışta Marx'tan farklı bir görüş karşımıza çıkıyor. Gerçekten de Engels, aynı konuda şunları söylüyor: "Bütün Doğu'da ya devlet ya da komün toprağın sahibidir; dillerde toprak sahibi sözcüğü dahi yoktur... Türkler doğuda işgal ettikleri topraklara ilk olarak bir çeşit tarımsal feodalizm soktular."[6] Görüldüğü gibi Engels, Marx'ın *Kapital*'inden yıllarca sonra kaleme aldığı bu görüşüyle, Türkleri "Doğu"da ilk kez yeni bir üretim biçimi getiren, yani devrimci bir rol oynayan bir ulus olarak görmektedir.

Bu kanının temelleri nelerdi?

Aslında Engels bu fikrine bir kaynak göstermemiştir ve hangi dönemi kastettiğini de açıklamamıştır. Fakat bununla Selçuklulardan itibaren Anadolu'nun fethini ve ikta (daha sonra da timar) sistemini kastettiğini tahmin edebiliriz. Daha 15. yüzyılda Arap tarihçileri, Melikşah ve ünlü veziri Nizam'ül-Mülk'ü feodal sistemin kurucusu olarak görüyorlardı.[7] Bir ara İslamiyetin doğuş koşulları ve gelişmesi ile yakından ilgilenmiş ve Farsça öğrenmeye çalışmış

6 F. Engels, *Anti-Dühring*; Editions Sociales, Paris, 1973, s. 205.

7 Çağdaş Orta Çağ İslam tarihçisi Claude Cahen bir eserinde, "15. yüzyıl Arap tarihçisi El Makrızî'den itibaren, diyor, Arap yazarlar, Nizam'ül-Mülk'ün mevcut sistemi Avrupa terminolojisinde feodalite denilen sistemle değiştirdiğini ileri sürdüler" Fakat Cahen'in kendisi bunun da arka planında İranlı Büveyhi hanedanı olduğu kanısındadır. Bkz. C. Cahen; *Pre-Ottoman Turkey*; Sidgwick and Jackson, Londra, 1968, s. 40. Burada ekleyelim ki Marx ve Engels'in hayli yararlandıkları Rus tarihçi M. Kovalevski, Germenlerin feodalizme geçişin ilk aşamasında uyguladıkları toprak dağıtımındaki esası (beneficium), Selçuklu ikta sistemi ile aynı şey olarak görmüştü. Bkz. Maxime M. Kovalevski, *Tableau des Origines et de l'Evolution de la Famille et de la Propriété*, Stockholm, 1890. s. 193.

olan Engels bu kaynaklarla herhalde karşılaşmıştı.[8] Fakat sanıyorum ki Marx'la Engels'i birleştiren ve görünüşteki farklılığı ortadan kaldıran daha genel plandaki kaynak, tarihî maddeciliğin oluşumunda önemli bir katkısı olan Fransız sosyal tarihçileri olmuştu. Özellikle de Doğu Roma topraklarındaki Türk fetihlerini Batı Roma'yı yıkan fetihçi kavimlerin son halkası olan Normanlarla paralellik içinde sunan Augustin Thierry herhalde bu konuda ilk akla gelecek isimdir.

Gerçekten de A. Thierry'ye göre, fetihler sonucunda yerleştikleri topraklarda Türkler, Normanların; Rum ve diğer Hristiyan halklar ise İngilizlerin durumunda bulunuyordu.[9] Kaldı ki Britanya adalarındaki eski halklar da (Angl'ler, Saksonlar, Jüt'ler) altı yüzyıl kadar önce aynı topraklara fetihçi olarak yerleşmişler ve Hristiyanlaşarak Birleşik Krallık tarihini başlatmışlardı.[10] Norman istilası ile aynı süreç, bazı özgül koşullar bağlamında yinelenmiştir. Türkler ise aynı tecrübeyi Doğu Roma topraklarında yeniden yaşadılar.[11]

---

8 Nitekim Engels, Marx'a yolladığı 6 Haziran 1853 tarihli mektupta 14. yüzyıl Arap tarihçisi Nuveyri'ye ve İranlı yazarlar Mirhond ve Hafız'a göndermeler yapmaktadır. Bkz. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt III, s. 385-386.

9 Augustin Thierry; *Histoire de la Conquète de l'Angleterre par les Normands*, (2 cilt); Paris, 1867, cilt II, s. 298 (ilk baskı 1825). Marx ile Engels, Marx'ın ölümüne kadar köleliğin ve üretim biçimlerinin doğuşu hakkında ortak bir çalışma içinde oldular. Engels, Marx'ın ölümünden üç ay önce ona gönderdiği mektupta "serfliğin tarihi hakkında anlaşma halinde olduklarından duyduğu memnuniyeti" ifade ediyor ve Thierry'ye gönderme yaparak, feodal serfliğin ve köleliğin aslında uzun süre sandıkları gibi sırf Orta Çağ'a ait olmadığını, "her yerde veya *neredeyse her yerde*" fetihçi halkların fethedilen ülkedeki halkları tarımsal üretimde kullandıklarını yazıyor ve "eski Türklerin yarı-feodal sisteminde Hristiyanların durumu da böyleydi" diye ekliyordu. Bkz. *Marx-Engels Collected Works*, cilt 46, s. 412. (Engels'in Marx'a 22 Aralık 1882 tarihli mektubundan).

10 H. Munro Chadwick, *The Origin of the English Nation*, Cambridge, 1907, s. 54.

11 Bu konuyu *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (İmge Yayınları, 2010) başlıklı kitabımda ayrıntılı olarak tartıştım.

Aslında Türk fetihçilerin yerleştikleri topraklarda *feodal rejimin ilk aşamasını* gerçekleştirdiklerini Hegel de ifade etmişti. Alman filozofu, *Tarih Felsefesi* derslerinde, âdeta Engels'in "*Devletin Kökeni*"ni anlatan eserini haber verecek şekilde şu karşılaştırmayı yapıyordu: "Türk ulusu son derece sağlıklı ve kuvvet dolu idi. Gücü fetihlere dayanıyordu ve bu yüzden devamlı savaş halindeydi... Aynı Franklarda olduğu gibi fethedilen toprak savaşçılar arasında miras hakkı olmaksızın kişisel tasarruf hakkı olarak bölünüyordu. İleride miras hakkı ortaya çıktığı zaman ulusun gücü kırılmıştı."[12]

Gerçekten de Selçukluların "ikta", Osmanlıların da "timar sistemi" adını verdikleri uygulamayı tarihte Latin Amerika'dan Uzak Doğu'ya kadar büyük bir sahada yaşanmış olarak görüyoruz.[13] Nitekim Osmanlı Devleti'nin klasik çağını betimleyen bu ortak görüş günümüzde egemen hale gelmiş ve çağdaş tarihçiler tarafından da ifade edilmiştir. Örneğin F. Braudel temel eserinde, "Sık sık sözü edilen Osmanlı feodalitesi, diyordu, sadece tasarruf hakkına dayanan bir ön-feodalitedir. Timarlar ve sipahilikler hayat boyu süreyle veriliyorlardı. Gerçek bir feodalitenin doğuşu için kapitalist doğrultuda yeni tarım biçimlerinin ortaya çıktığı 16. yüzyıl sonlarını beklemek gerekecektir."[14]

Aslında Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyıl sonlarında da "gerçek bir feodalite"ye geçilip geçilmediği tartışmalıdır ve

12 G. W. F. Hegel; *Leçons Sur la Philosophie de l'Histoire*; Vrin, Paris, 1963, s. 330.

13 Örneğin Peru'da İnka toplumu için bkz. Maurice Godelier, *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie*, Maspero, Paris, 1973, s. 83-92. Perry Anderson'un açıklamalarına göre Japon "Bushi"leri de timarlı sipahilerden pek farklı değildi. Bkz. P. Anderson, *Lineages of the Absolutists States*, Londra, 1975. s. 437.

14 Fernand Braudel; *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XV-XVIII, Siècle*; Paris, 1979, c. II, s. 531.

daha sonra işaret edeceğimiz gibi, Engels bu kanıyı hiç paylaşmamıştır. Fakat şurası açıktır ki Marx ve Engels, Osmanlı Devleti'nin "bir çeşit feodalite" olarak niteledikleri üretim ilişkileri üzerinde kurulduğunda hemfikir idiler. Bunun dışında Marx ve Engels'in ortaya attığı başka bir üretim biçimi de yakın tarihlerde tarihçiler arasında tartışmalara yol açmıştır. Osmanlı Devleti için de geçerli olup olmadığı yakın tarihlerde sorgulanan bu üretim biçimi *Asya Tipi Üretim Biçimi* (ATÜB) idi.

Osmanlı Toplumu ve Asya Tipi Üretim Biçimi

Marx ve Engels *Asya Tipi Üretim Biçimi* kavramını 1853 yazında, Moğol Sarayı'nda on iki yıl hekimlik yapmış Fransız Doktor François Bernier'nin eserini okuduktan sonra geliştirdiler. Marx, Engels'e ilk kez Dr. Bernier'den söz eden mektubunda, "Doğu'da şehirlerin kuruluşu hakkında ihtiyar Bernier'ninkinden daha parlak, daha inandırıcı kitap bulunamaz" diyor ve doktorun eserinden alıntılar yaparak, geçimi neredeyse tamamen süvarilere bağlı olan Delhi, Ağra gibi şehirlerin nasıl olup da iki, üç yüz bin kişilik hareket halinde kışlalar haline geldiklerini anlatıyordu.[15] Fakat asıl önemli nokta şuydu: "Bernier -Türkiye'den, İran'dan ve Hindistan'dan söz ederek- tüm Doğulu olayların temel şeklini doğru saptamıştı. Doğu'da *toprakta özel mülkiyet yoktu* ve bu da Doğulu ufkun *gerçek anahtarını* oluşturuyordu." (İtalikler Marx'tan).[16]

15 Marx-Engels; *Correspondance*, cilt III, Editions Sociales, Paris, 1972, s. 378, 379 (Marx'ın Engels'e 2 Haziran 1853 tarihli mektubu)

16 Aynı kaynak, s. 380.

Aslında yine bir 17. yüzyıl seyyahı olan Chardin, nasıl daha çok incelediği İran sistemi ile ilgili fikirlerini Osmanlılara uygulamışsa,[17] Dr. F. Bernier de Hindistan'da bulduğu düzeni aynen İran ve Türkiye'de varsayıyordu. Ve bunda kısmen haklı olduğu noktalar da vardı.

Dr. Bernier, "Dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin temeli olan özel mülkiyetin" bulunmadığı bu ülkelerde bir zulüm rejiminin (*tyrannie*) hüküm sürdüğünü, bu yüzden de tarımlarının çöküntü içinde olduğunu söylüyordu.[18] Bu gözlemleriyle, Fransız hekim daha sonra Montesquieu'nin geliştireceği "Asya despotizmi" kavramının öncüleri arasında yer almıştır. Buna karşılık Engels, Marx'ın mektubuna verdiği yanıtta ATÜB kavramını biraz daha geliştiren açıklamalarda bulunmuştur.

Engels'e göre Doğu'da toprak mülkiyetinin özelleşmemiş olması "gerçekten de bütün Doğu'nun anahtarı" idi.[19] Fakat asıl açıklanması gereken şey bu durum değil, bu durumu yaratan koşullardı. Engels bu konuda iklimi, toprağın durumunu ve Arabistan, İran ve Hindistan'ı kapsayan, Moğolistan ve Orta Asya steplerine kadar uzanan bir alandaki coğrafi koşulları işaret etmiştir. Ayrıca bu coğrafyada devlet aygıtının üçayaklı (maliye, savaş ve kamu hizmetleri) yapısı üzerinde de durarak, özellikle merkezî (despotik) devleti sağlayan yapay sulama sistemlerinin altını çizmiştir. "Bu coğrafyada, diyor Engels, yapay sulama, tarımın ilk koşuludur; bunu ise ya komünler, ya eyaletler ya da merkezî hükümet gerçekleştirir".[20]

17 *Journal du Voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes Orientales*, Lyon, 1687, cilt I, s. 121

18 François Bernier, *Voyages de F. Bernier*, Paris, 1699, c.I, s. 320.

19 Marx-Engels; *Correspondance*, cilt III, s. 384-385 (Engels'in Marx'a yolladığı 6 Haziran 1853 tarihli mektup).

20 Aynı kaynak; s. 385.

Bizans başkenti de yüzyıllarca ticaret yollarının merkezi olan coğrafi konumu ile böyle merkezî-despotik bir devlet yapısına elverişli bir zemin oluşturmamış mıydı? Hemen belirtelim ki, Doğulu devlet bağlamında, Marx, Bizans-Osmanlı teokratik iktidar devamlılığını saptamış ve bunun "Batılı ilerlemeye" karşı olduğunu vurgulayan yorumlar yapmıştır.[21] Aslında her iki dönemde de devletin "despotik" yapısına değinen Marx'ın "Batılı ilerleme"den kastettiği şey de kuşkusuz uluslaşma ve kapitalistleşme süreçleriydi.[22]

Marx bu satırları yazarken Osmanlı Devleti konusundaki bilgileri hayli kısıtlıydı ve *N. Y. Daily Tribune*'un daha önceki sayılarında yapılan Osmanlı analizlerini de konuyu daha etraflı incelemiş olan Engels kaleme almıştı. Gerçekten de Engels o sırada Osmanlı toplumunun sadece geçmişini değil, o andaki (1850'lerdeki) durumunu da Marx'tan daha fazla incelemişti. Bu bakımdan biz de bu aşamada anlatımıza Engels'in analizi ile devam edebiliriz.[23]

---

21 "(Bizans'ta) eski Yunanlı imparatorlar devrinde Batılı uygarlık Doğulu barbarlığa o kadar karıştı ve Türk egemenliği altında Doğulu barbarlık Batılı uygarlıkla o kadar birleşti ki, bu teokratik imparatorluk merkezi Batılı ilerlemeye karşı gerçek bir engel teşkil etti." K. Marx; *Oeuvres Politiques*, c. III, s. 40, (*New York Tribune*'de 21 Nisan 1853'te çıkan makaleden).

22 Aynı senteze değinen çağdaş Bizans tarihçisi Louis Bréhier, Marx'tan yaklaşık yüz yıl kadar sonra, "Bizans'ta Doğu ve Batı uygarlıklarının sıkı bir bağlantı halinde oldukları açıktır ve imparatorluk yıkılmasaydı, modern çağda o kadar ağır basan 'Doğu Sorunu' doğmazdı; Bizans onu halletmişti" diye yazmıştır. Bkz L. Bréhier; *Institutions de L'Empire Byzantin*; Albin Michel, Paris, 1970, s. 457. Oysa kapitalist gelişmelerin ve ulusal devrimlerin Osmanlı Devleti gibi çok uluslu nitelikte olan Bizans'ı (Doğu Roma'yı) da sarsacağı ve sonunda yıkacağı kesindi. Örneğin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu din birliğine sahip olduğu halde ulusal kavgaların dışında kalamadı ve sonunda o da Osmanlı Devleti gibi tarihe göçtü.

23 1850'lerden itibaren gerek Marx gerekse Engels Osmanlı toplumuyla ilgili analizlerini zengin ve çok yönlü okumalara dayandırdılar. Yazışmaları gösteriyor ki Osmanlı Devleti ile ilgili hiçbir ciddi kaynak dikkatlerinden kaçmıyordu. Engels, 19 Nisan 1853 tarihli yazısında, Yunan İhtilaline kadar bir *Terra Incognita* (bilinmeyen toprak) olan Osmanlı Devleti konusunda,

Osmanlı Reformları

Osmanlı toplumu ve *Doğu Sorunu*'yla ilgili ilk ayrıntılı yorumları aslında Engels yapmıştır. Marx'ın beğenisini kazanan ve onun imzasını taşıyan bu yorumlar 1848 Devrimi'ni izleyen ve Fransa'da III. Napolyon'un darbesine tanık olan karşı-devrim yıllarında yayınlandılar. Bu dönemde egemen sınıfların temel kaygısı Avrupa'da statükonun korunmasıyla ilgiliydi; fakat şu da var ki Kırım Savaşı'na giden gerginliklerin yeşerdiği topraklarda bu artık pek olası görünmüyordu.

Statüko artık mümkün değildi; çünkü Osmanlı Türkleri Avrupa topraklarında küçük bir azınlık halindeydiler ve çeşitli dinî ve etnik topluluklar –yer yer birbirleriyle de çatışma halinde– Osmanlı yönetimine karşı başkaldırmış bulunuyordu. Marx ve Engels uluslaşma ve kapitalistleşme sürecinin damgasını taşıyan bir çağda, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir ulus-devlet potansiyeli içinde görmüyorlardı. Engels'in bir yazısında belirttiği gibi, o sırada Osmanlı toprakları birbirinden bağımsız üç kısımdan oluşuyordu.[24] Bunlardan, Osmanlı Afrika'sındaki (1. kısım) "vassal devletler"den Tunus, Osmanlı Devleti'nden tamamen kopmuş, Mısır ise daha çok İngiltere'ye bağımlı hale gelmişti. Buna karşılık, Osmanlı Avrupa'sı (2. kısım) çeşitli dinî ve etnik grupların mozaik oluşturdukları bir görünüm içindeydi. Bu bölgede bir milyon Türk, on iki milyon kadar Hristiyana şeklen

bu ayaklanmayı izleyen otuz yıl içinde pek çok araştırma yapıldığına işaret ediyor ve bunlar arasında da özellikle Alman filolog ve eleştirmenlerin tarih ve edebiyat çalışmalarıyla İngiliz iş adamlarının ve Osmanlı Devleti'ne yerleşmiş İngilizlerin sosyoekonomik durumu betimleyen çalışmalarını vurguluyordu. Engels'e göre diplomatlar bu araştırmaları okumuyor, bunlardan gerekli dersleri çıkarmıyordu. Bkz. *The Eastern Question*, s. 23. Marx'ın 1853 Nisan'ında Engels'e yolladığı mektuptan düşünürün Hammer tarihini incelediğini de öğreniyoruz. Bkz. *Correspondance*, cilt IV, s. 90.

24 K. Marx; *The Eastern Question*, s. 3-9. (*Doğu Sorunu*, s. 12 ve devamı).

hükmediyordu; fakat bu hâkimiyet iktisadi anlamda bir sınıf hegemonyası değildi ve şehirlerdeki Müslüman kalabalığın ("*mob*") fanatizminden başka bir dayanağı yoktu. Nihayet, son kısmı da (3), Engels'in deyimiyle, Türklerin gerçekten yerleşmiş oldukları ve onlara anayurt teşkil edecek olan "Küçük Asya ve Ermenistan" teşkil ediyordu.

1850'lerde varılmış olan noktada, Avrupa topraklarında Türk hegemonyası artık Hristiyan sermayedarlara çalışan Müslüman halkın "hayali üstünlüğü"nden ("*imaginary superiority*") başka bir şey ifade etmiyordu. Bu koşullarda "Osmanlı monarşisi" de Batı'da 16. yüzyıldan itibaren kurulan mutlak monarşilerden farklı bir nitelik taşıyordu. Batı'da mutlak monarşiler "feodal sınıfların (aristokrasi ve şehirlerin) enkazı üzerine kurulmuş" ve "toplumsal birliğin taşıyıcısı bir uygarlık merkezi" haline gelmişlerdi.[25] Bu süreç içinde çok karmaşık öğelerden oluşan şehirler de yerel-feodal özerkliklerini burjuva toplumunun egemenliği uğruna kolayca terk edebilmişlerdi. Buna karşılık Osmanlı monarşisi çağdaşı olan İspanya monarşisi gibi çok farklı bir toplumsal işlev üstlenmişti. Merkezi devletler olmaktan çok "Doğulu despotizm" niteliğindeki bu devletler "başlarında sözde bir hükümdar bulunan ve kötü yönetilen bir eyaletler yığını" manzarası taşıyordu.[26] Ve bu bağlamda her eyalet ayrı bir iktidar mihrakı haline gelmişti. Marx, bu konuda bir İspanyol asilzadesinin 19. yüzyıl başlarında söylediği ve Osmanlılar için de geçerli gördüğü şu sözleri nakletmiştir: "İspanyamız en ayrışık parçalardan oluşan Gotik bir binaya benziyor. Bizde ne kadar eyalet varsa o kadar da iktidar, ayrıcalık, yasa

25 K. Marx; *Oeuvres Politiques*, cilt 8; Paris, 1931, s. 137-138. (Marx'ın *La Révolution Espagnole* başlıklı makalesi).

26 Aynı makale, s. 139.

ve âdet var. İspanya'da, Avrupa'da *kamu ruhu* denilen şey hiç mevcut değil. Bu nedenler, bizde, ulusal güçlerimizi birleştirecek kadar kuvvetli bir merkezî iktidarın kurulmasını hep engelleyecek".[27]

Marx'ın İspanya ve Osmanlı monarşilerini "Asya despotizmi" başlığı altında aynı kategoride ele alması, düşünürün bu kavramı evrensel boyutlarda kullandığını ve "Asya" nitelemesinin de, daha çok bu bölge halklarının hâlâ bu nitelikteki rejimler arasında yaşıyor olmasından kaynaklandığını gösteriyor. Aslında bu rejimler, isimlerinin çağrıştırdığının aksine, özerk belediyelerle birlikte yaşayabiliyorlardı. "Asya despotizmi, diyor Marx, özerk belediye idarelerine, bunlar ancak doğrudan çıkarlarına ters düştüğü zaman saldırır; fakat aslında bu idareler kendisini iyi örgütlenmiş bir yönetimin zahmetlerinden ve bizzat bir şeyler yapmak zorunluluğundan kurtardığı için bunları hoş görmeye çok heveslidir".[28] Ne var ki bütün bunlar bu rejimleri tutucu kılmaya yetiyordu.

"Doğu Sorunu" adı altında yürütülen diplomatik cambazlıklar Osmanlı Avrupa'sının geleceği hakkındaki çıkar çatışmalarından doğmuştu. Oysa Osmanlı Devleti'nde "Küçük Asya ve Ermenistan"dan oluşan bir kısım daha vardı ki gerçek Türkiye'yi bu kısım oluşturuyordu. "Doğu Sorunu"nun dışında tutulan ve Türklerin asıl vatanını oluşturan bu bölgede sadece Palestin ve Lübnan'ın Hristiyan kesimleri Batılıların ve Rusların iştahını kamçılayabilirdi. Görülüyor ki Marx ve Engels daha o tarihlerde Türklerin geleceğini Anadolu'da görüyor ve aynı çağı paylaşan bazı başka gözlemcilerle (Moltke, Ubicini vb.) birlikte âdeta *Misakı Milli*'yi yetmiş yıl önceden haber veriyorlardı.

27 Aynı makale; s. 141.

28 Aynı makale; s. 139.

Aslında yakın tarihlere kadar Türkler bu kavimler bohçasında İmparatorluğu uygarlaştırma gücüne ve yeteneğine sahip tek millet olarak görülmüştü. Fakat tüm reform girişimlerinin "acınacak biçimde başarısızlığa uğraması"[29] üzerine bu inanç uçup gitmişti. Osmanlı reformlarının çıkmazı, büyük ölçüde, dinî hukukun egemen olduğu bir devlet yapısında Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin yarattığı sorunlarda ifadesini buluyordu. Marx, kısır döngü yaratan durumu şöyle özetlemiştir:[30] *Osmanlı toplumunda gayrimüslimler İslam* kanunlarına bağımlı olarak yaşıyorlardı; fakat bu bağımlılık, doğrudan uygulanan bir bağımlılık durumu değil, dolaylı bir bağımlılık idi. Hristiyan tebaa Osmanlı hegemonyasına Rum Ortodoks Kilisesi ve bunun yerel birimleri aracılığıyla bağlı idi. Metropolit ve piskoposlar kendi mekânlarında belediye meclislerinin doğal üyeleri olarak özel yetkilere sahip idiler. Doğan çocukları vaftiz ediyorlar; evlenme, boşanma, vasiyetname hazırlama işlemlerini yerine getiriyorlar; kabahatli ve suçluları yargılayıp cezalandırıyorlar; nihayet cemaate yüklenen toplam vergiyi üyeler arasında paylaştırıyorlardı. Kısaca, Hristiyan ruhban sınıfı, dindaşları üzerindeki

29 Aynı makale. Marx ve Engels bu konuda mutlaka H. von Moltke'nin 1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı ile ilgili yorumlarını okumuşlardı. İlk baskısı 1845'te yayınlanan bu eserde Osmanlı reformları üzerinde de duruluyor, özellikle tüm reformist girişimlerin temelini teşkil eden askerî reformlardan çok olumsuz bir biçimde söz ediliyordu. "Garip şey!" diyordu Prusyalı subay; "Sultan, halkının yarısı saltanatına karşı açık ya da kapalı şekilde ayaklanma halinde iken ve korkunç bir komşunun orduları Asya'da ve Avrupa'da sınırlarını geçmek üzere iken, kendi ordusunu yok etmekten mutluluk duyuyordu!" Bkz. H. von Moltke; *Campagnes des Russes dans la Turquie d'Europe en 1828 et 1829*; Paris, 1854, s. 5. Osmanlı Devleti'nde yeniçeri kırımı ve askerî reform konusunda ayrıntılı bir incelememiz için bkz. *Osmanlı Askerî Düzeninin Çöküşü ve Yeniçeri Kırımı*; *Osmanlı Çalışmaları* içinde; İmge Yayınları, Ankara, 2010 (4. baskı), s. 151-207.

30 K. Marx; *The Eastern Question*; s. 316-317. (Marx'ın 15 Nisan 1854 tarihli makalesi).

hem ruhani hem de seküler gücü, kendisinin Müslüman üstyasalara tabi olması sayesinde kazanıyordu. Bu koşullarda, Marx'ın nüfuz edici bir gözlemine göre, Osmanlı teokrasisinde demokratik devrim ancak iki yolla gerçekleşebilirdi: Birinci yol Hristiyan reayanın İslamiyete bağımlılıktan kurtulması idi; fakat bu kurtuluş onların aynı zamanda Kilise'ye ve kendi ruhban sınıflarına karşı da özgürleşmesi demekti. Oysa "toplumsal, siyasal ve dinî açılardan tam bir devrim" görünümündeki bu kurtuluş o günkü koşullarda Hristiyan Osmanlıların bu kez de kaçınılmaz olarak Rusların hegemonyasına düşmesine yol açacaktı. İkinci yol ise Osmanlı devlet aygıtının reformu ve *Şeriat* yerine seküler bir *Medeni Kanun (Code Civil)* kabul edilmesiydi. "Eğer Şeriat'ın yerine laik bir *Medeni Kanun (Code Civil)* koyarsanız, diyordu Marx, tüm Bizans toplumunu (Osmanlı Devleti kastediliyor. -*T. T.*) Batılılaştırmış olursunuz".[31] Kısaca Osmanlı toplumunda uluslaşma sorunu seküler devlet sorunuyla iç içe yaşanıyordu. Ve aynı sorun, kuşkusuz farklı koşullar ve boyutlar içinde, Avrupa'da da varlığını sürdürüyordu.

Sekülerizm, Almanya ve Tarihî Maddecilik

Marx ve Engels'in Osmanlı reformizmi çerçevesinde bir "*code civil*" önermeleri, aslında bu düşünürlerin Almanya'da, 1840'larda, seküler bir devlet yönünde verdikleri kavganın bir uzantısı olarak görülebilir. Gerçekten de o yıllarda teokratik bir krallık özellikleri taşıyan Prusya'da felsefi tartışmalar din ve ilahiyat terimleriyle yapılıyordu ve aynı şey doğuş sancıları içindeki toplum bilimleri için de geçerliydi. Tarihî maddecilik, bir yönüyle, mistik özellikler taşıyan Hegel'in

31 Aynı kaynak, aynı makale; s. 317. Bu devrim, ancak yetmiş iki yıl sonra Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilecektir.

"sistem"inin temelindeki diyalektik yöntemi bu "mistik zarf"tan kurtarma çabaları içinde doğdu.

Almanya'da felsefe ilahiyattan kopamamıştı; oysa Fransa, Aydınlanmacı düşünürler sayesinde bu evreyi daha 18. yüzyılda aşmış ve 1789 Devrimi de laik felsefe ilkelerini âdeta kutsallaştıran bir bildiri yayınlamıştı. Bu alanda daha sonra yaşanan karşı-devrimler ne olursa olsun, bu ülkede artık "siyasal eleştiri" öncelikli bir statüye kavuşmuştu. Kant'tan itibaren Fransız Devrimi'nin tüm Alman düşüncesini en çok etkileyen yönü de bu oldu. Kant "Aydınlanma" konusundaki anlayışını, bütün açıklığı ile tam da Fransız Devrimi'nin patladığı yıl ortaya koydu. Gerçekten de Paris'te Bastille'in zapt edildiği yıl yayınlanan ünlü eserinde Kant, "Yüzyılımız, gerçek bir eleştiri yüzyılıdır; diyordu; hiçbir şey eleştirinin dışında kalamaz: Ne *kutsallığı* dolayısıyla *din* ve ne de *yüceliği* dolayısıyla *yasalar.*" (İtalikler Kant'ın).[32] Alman filozof iki yıl sonra Aydınlanma konusundaki ünlü konferansında da aynı noktaların altını çizdi ve şu tanımı verdi: "Aydınlanma'nın temel noktasını, insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları vesayet durumundan, özellikle de *din konularındaki vesayetten* çıkmalarında görüyorum; çünkü dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır."[33]

1840'ların başlarında Marx ile Bruno Bauer din konusunda tartışırken Almanya Fransa'dan hayli farklı koşullar içinde bulunuyordu. Napolyon savaşları küçük Alman devletlerinde devrim ilkelerini yaymış ve bu arada halk kesimlerinde de feodal "tebaa" konumundan "vatandaş" statüsüne geçiş

32 Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 (ilk baskı 1781), s. 31; 1 no'lu dipnotu. (İtalikler Kant'ın).

33 Kant, *Vers la paix perpetuelle; Que signifie s'orienter dans la pensée; Qu'est-ce que les Lumières*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991, s. 50. (İtalikler Kant'a ait).

sürecini başlatmıştı. "Yahudi sorunu" da bu bağlamda ortaya çıkmıştı. Mali planda çok güçlü bir konuma gelen Yahudi cemaati artık siyasal haklar da talep ediyor, "din devleti"nin kısıtlamalarından kurtularak Almanlarla eşit statüye kavuşmak istiyordu. Bu istek aslında tüm devrimci Alman aydınlarının da desteklediği bir istekti. Fakat nasıl gerçekleşecekti? Bu konuda en radikal çözüm önerisi Bruno Bauer'den geldi.

Bruno Bauer'e göre din irrasyonel bir ideolojiydi ve Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* başlıklı eserinde gösterdiği gibi insanların icadıydı. Üstelik giderek halk kitlelerinin aydınlanmasını önleyen bir "afyon" haline gelmişti.[34] Bu bakımdan "Yahudi Sorunu"nu çözmek için yapılacak şey de Almanlarla Yahudileri ayıran iki dini (Hristiyanlığı ve Yahudiliği) ortadan kaldırmak olmalıydı. "Eşit vatandaş" statüsü ancak bu yolla kurulabilirdi.

B. Bauer köktenciydi ve sorunu kökten halletmek istiyordu; ne var ki Marx bu fikirde değildi. Bu önerisiyle Bauer, salt *siyasal* planda kalmış, asıl sorunun *sosyal* olduğunu görememişti. Almanya elbette anayasal planda bir "din devleti" olmaktan çıkmalıydı; fakat bu, inançların yok edilmesi yönünde bir kavgayı gerektirmiyordu. Din devleti olmaktan çıkan bir siyasal toplulukta din de siyasal statüsünden kurtulacak ve sivil toplumun bir parçası haline gelecekti. Ve böylece mülkiyet ve sermaye ilişkileri bağlamında diğer sivil toplum öğeleriyle birlikte ele alınarak değerlendirilecekti. Bu temel fikrini, Marx, "Yahudi Sorunu" başlıklı makalesinde şu cüm-

34 Genel olarak Marx'a atfedilen "Din, kitlelerin afyonudur" cümlesi aslında ilk kez Bruno Bauer tarafından söylenmiş (*Der Christliche Staat und unsere Zeit; Hallische Jahrbücher*, 1841) ve Moses Hess de bunun yayılmasında rol oynamıştı. Marx, yukarıdaki satırları yazarken (1843) bu formül çok yaygın bir düşünceyi ifade ediyordu ve bu yüzden Bauer'e gönderme yapmak gereksizdi.

lelerle ifade etmiştir: "Biz Yahudilere, Bauer gibi *'Jüdaizm'den köklü bir şekilde kopmadan siyasal olarak özgürleşemezsiniz'* demiyoruz; onlara daha çok şunu söylüyoruz: Jüdaizm'den tamamen ve köklü biçimde kurtulmadan siyasal olarak özgürleşebileceğiniz içindir ki tek başına siyasal özgürleşme, (reel) insanın özgürleşmesi değildir".[35]

Marx'ın Yahudiliği finans çevreleri ile bağlantıları çerçevesinde ele alan ve kıyasıya eleştiren çözümlemeleri bu makaledeki anlayışa dayanmaktadır. Aynı bağlamda Marx, ideolojileşmiş bir dinin, toplumsal sınıflaşma temelinde "afyon" işlevi görebileceği gibi, "kalpsiz dünyanın ruhu ve esprisiz vücutların esprisi" şeklinde "yoksulluğa karşı bir protesto" olma işlevi de görebileceğini söylüyordu.

Aslında genç düşünürün bu makalesi Alman felsefesi ile Fransız Devrimi ilkelerini, yani *teori* ile *pratiği* birleştirmek amacıyla Fransa'da çıkaracağı dergi (*Alman-Fransız Yıllığı*, 1844) için yazılmıştı ve aynı dergide yayınlanacak olan başka bir yazısını tamamlayıcı nitelikteydi. Hegel'in hukuk felsefesiyle hesaplaştığı makalesine, genç Marx, şu cümle ile başlamıştı: "Almanya için *dinin eleştirisi* esas itibariyle bitti ve dinin eleştirisi her türlü eleştirinin başlangıcıdır".[36] Aynı dergide yayınlanan ve Marx'ın dikkatlerini ekonomi politiğe çeviren makalesinde ise genç Engels, "ilahiyat zamanla ya özgür felsefeye dönüşür, ya da kör bir inanç haline gelir" diyordu.[37] Bu satırlar yazılırken Osmanlı Devleti de "tebaadan vatandaşa geçiş" sürecinde hayli ürkek ve hesaplı bir adım sayılabilecek Tanzimat Fermanı'nı uygulama çabaları içindeydi.

---

35 K. Marx, *La Question Juive*, Union Générale d'Edition, Paris, 1968, s. 34.

36 K. Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Aubier, Paris, 1971, s. 51. (İtalikler Marx'ın).

37 F. Engels, *Esquisse d'une Critique de l'Economie Politique, Annales Franco-Allemandes* (Paris, 1844) içinde.

Osmanlı Reformizmi ve Medeni Kanun (*Code Civil*)

Marx ve Engels Osmanlı reformizmi bağlamında seküler bir hukuk ("kod sivil") önermişlerdi; gerçekten de, bu, Osmanlı Devleti için demokratik bir devrim teşkil edecekti. Seküler yasalar belki daha da çok Müslüman halk için hayatiydi; çünkü ancak bu sayede Müslüman reaya, kapitülasyonlarla ticarette ayrıcalıklı bir statü kazanmış olan Hristiyan reaya ile eşit konuma gelebilecekti. Ne var ki ne Batılılar, ne de çıkarları bu yarı-kolonyal düzenle özdeşleşmiş Osmanlı yönetici zümresi böyle radikal bir atılıma hazırdılar.[38] Bununla beraber bu konu Osmanlı yönetici zümresi arasında da düşünülmüş ve tartışılmıştır.

İlginçtir ki Fransız "*Code Civil*"i, Tanzimat'ı izleyen kanunlaştırma hareketleri sırasında Babıâli'de de gündeme gelmiş ve "bunun iktibası fikri senelerce zihinleri işgal etmiş(ti)".[39] Hatta başlangıçta bunu "bir grup devlet ada-

38 Bu konuda, Fransız Devrimi'ni sınıfsal açıdan yorumlayan tezleriyle Marx ve Engels'in övgülerine mazhar olmuş ve tarihi maddeciliğin doğuşuna katkıda bulunmuş Fransız tarihçisi F. Guizot'nun, yakından tanımış olduğu Reşid Paşa yı anlatan şu tablosunu burada yeniden alıntılamak ihtiyacını duyuyoruz: "Reşid Paşa, diyor Guizot, ülkesinde giriştiği hareketin başarıya ulaşması için en gerekli niteliklerin birinden yoksundu. Türkiye'de güçlü bir reformcu olamayacak kadar az Türk'tü. Büyük Petro, Rusya'yı Avrupa uygarlığına sokma girişiminde, derin bir şekilde Rus'tu ve Rus kaldı. (...) Genç yaşlardan itibaren Türkiye ile Avrupa ilişkileri içinde yetişmiş ve bu konularda angaje olan Reşid Paşa özellikle bir Avrupa diplomatı oldu. (...) Türk Hükümeti'nin Avrupa hükümetleri içinde bir çeşit özümlenmesini, ülkesinin ve sultanının Avrupa politikası içindeki yerini ve ağırlığını koruyabilmesi için tek çare olarak görüyordu. Türkiye'yi Avrupa'da tutabilmek için, Avrupa'yı Türkiye'de tatmin etmek: Devamlı hâkim düşüncesi bu oldu." Bkz. F. Guizot; *Mémoires Pour Servir à l'Histoire de Mon Temps*, R. Laffont, Paris, 1971, s. 511. Burada işaret etmek isteriz ki, Guizot, Reşid Paşa için "güçlü bir reformcu olamayacak kadar az Türk'tü" derken, hiç kuşku yok ki, 19. yüzyıl burjuva devrimleri bağlamında gelişen ulusal bilinçlenmeye gönderme yapıyor ve "Türklüğü" ırk ve din bağlarını aşan, *kanun önünde eşit bir vatandaşlık* perspektifinde düşünüyordu. Kısaca "tebaadan vatandaşa geçiş" sürecine gönderme yapıyordu.

39 Dr. Hıfzı Veldet (Velidedeoğlu), "Kanunlaştırma Hareketleri", *Tanzimat* I (Kolektif eser) içinde; İstanbul, M.E. B. Yayınları; 1999, s. 201.

mına" öneren Fransız elçisi M. Bourée ciddi bir tepkiyle de karşılaşmamıştı.[40] En önemli itiraz ise, daha sonra, Mecelle hazırlıkları sırasında, muhafazakâr hukukçu Ahmet Cevdet Paşa'dan gelmişti. Niyazi Berkes, *Çağdaşlaşma Tarihi*'nde[41] Cevdet Paşa'nın itirazını 19. yüzyılın başlarında Almanya'daki durumla karşılaştırarak anlatmıştır.

Berkes'in verdiği bilgiye göre *Napolyon Code Civile*'inin olduğu gibi kabulü, Osmanlılardan kırk yıl kadar önce de Almanya'da tartışma konusu olmuş ve orada da buna Alman tarih okulunun kurucularından F. Karl von Savigny karşı çıkmıştı. Rasyonalist temelli "doğa hukuku"nu reddeden Savigny, gerçekte hukukun ulusların tarihî oluşumu içinde doğal bir biçimde geliştiği kanısındaydı ve böylece hukuk, ona göre, halk inanç ve âdetlerine dayanarak her ülkeye göre değişen özgül bir içerik (*Volksgeist*) kazanıyordu. Bu açıklama bağlamında Berkes, Cevdet Paşa'nın itirazı ile Savigny'nin itirazı arasında benzerlik buluyor, fakat Cevdet Paşa'da Batılı anlamda ulusallık bilinci olmadığını ve önerdiği Şeriat kökenli hukuk anlayışının da Batı'da gelişen "ulus hukuku"ndan farklı olduğunu vurguluyor.[42]

Kuşkusuz Berkes bu farkı vurgulamakta haklıdır ve bizlere Osmanlıların, muhafazakâr ulemanın etkisiyle nasıl Cevdet Paşa'dan da daha tutucu bir çizgiye itildiklerini anlatır. Ne var ki burada asıl sorunla, yani o tarihlerde Avrupa'da "ulusal bilinç"lerin ve "ulusal devlet"lerin oluşumu sorunuy-

40 Bu bilgiyi Ebul'ûla Mardin'den nakleden Şerif Mardin, "(öneriye muhatap olan) bir grup devlet adamının (buna) karşı çıkmayışı gerçekten gariptir" diyor. Bkz. Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*; İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 133.

41 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yayına hazırlayan Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul, 2004, s. 225.

42 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 226.

la karşılaşıyoruz. Kuşkusuz Osmanlı toplumu bu konuda Almanya'dan farklı bir gelişme aşamasındaydı ve Tanzimat döneminde topluma *Napolyon Kodu*'nu kabul ettirecek toplumsal güçler ve ideolojik birikim mevcut değildi. Fakat sorunun gündeme gelmesi ve bir "kodifikasyon" ihtiyacından doğan "Mecelle tartışmaları" çerçevesinde uzun süre gündemde kalması da gösteriyor ki *Napolyon Kodu* fantezist ve hayali nitelikte bir düşünce de değildi. Osmanlı toplumuna bugünkü ulusal değerler bağlamında eğilen Prof. Berkes, o sırada "Devlet'in siyasal, ekonomik, kültürel dayanağı olarak bir ulus temeli yoktu" demiştir.[43] Oysa "ulusallığın" inşa edildiği o tarihlerde gündemde olan sorun, tam da Berkes'in "yok" dediği bu "ulus temeli"ni yaratmak sorunuydu. İster iktidar yandaşı, ister muhalif olsun tüm Osmanlı düşünürlerinin o dönemde "ittihad-ı anasır", "imtizac-ı akvam", "imtizac-ı ecnas" vb. gibi terimler altında tartıştıkları da dinî "cemaat"lerden, modern "millet"e dönüşecek bir toplum paradigması idi. Nitekim ilerleyen sayfalarda anlatacağımız koşullarda, *1876 Kanun'u Esasi*'si, tüm yetersizliklerine rağmen, 8. maddesi ile Osmanlı Devleti'nde ilk kez din ve mezhep bağları dışında, kanun önünde eşit bir "vatandaş" statüsü yaratırken bu konuda en ileri adımı atacaktır. Ve tüm Avrupa demokratları da Midhat Paşa'nın şahsında bu ulusal demokratik devrimci adımı alkışlayacaktır. Buna karşılık tüm gerici güçler de, *Düvel-i Muazzama*'yı paylaşma planlarına ters düşen bu reformu ilke planında eleştirmekten kaçınarak, samimiyetsiz bir girişim, zaman kazanmaya yönelik Doğulu bir aldatmaca olarak ilan edeceklerdir. Oysa Marx ve Engels 1853'te Osmanlı toplumuna daha ilk kez ciddi bir şekilde eğildikleri zaman bunu görmüşler

43 Aynı eser, s. 246.

ve –fazla olası bulmasalar da– Avrupa'da Osmanlı yaşamını sağlayacak tek köklü reformun bir "*Code Civil*"in kabulü olduğunu yazmışlardı.[44] Şimdi tekrar 1850'lere dönerek devam edelim. Marx ve Engels Osmanlı reformizmini çözümlerken Avrupa'da, karşı-devrim ortamı içinde, hayli farklı rüzgârlar esiyordu. Londra'da çıkan *The Times* gazetesi, "Avrupa'nın bu güzel köşesini yönetebilmek için Türk ırkının yeteneksizliğini" ilan ediyor ve açıkça Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını savunuyor;[45] sosyalist devrimci Lassale bile Osmanlı Avrupa'sını kolonyal bağlamda geleceğin Alman kazanımları arasında düşünüyordu. Bununla beraber Paris Anlaşması, şeklen ve taktik nedenlerle de olsa, Osmanlı bütünlüğünü Avrupa'da güçler dengesinin gereği saymış ve garanti altına almıştı.

Osmanlı Toplumu, İngiliz Liberalleri ve "Tarihî Ulus"

Aslında o yıllarda, kapitalizmin küresel metropolünde, Osmanlı bütünlüğünü içtenlikle savunanlar, hatta model olarak gösterenler de vardı. Örneğin *Daily News* gazetesi etrafında toplanmış ve İngiltere'nin Doğu Akdeniz'deki ticari çıkarlarını kollayan bir liberal grup bu kanıdaydı. Türkofil diplomat David Urquhart'ın eserleriyle beslenen bu gruba göre Polonya'nın taksimi bir cürüm olmuştu ve reayanın hayat ve mülkiyet hakkının Rusya ve Avusturya'dakinden daha fazla olduğu Osmanlı Devleti'ni parçalamak da aynı şe-

44 Burada işaret edelim ki Engels "*Code Civil*"den söz ederken sadece Fransa'da 1804'te kabul edilen Napolyon Kodu'nu değil tüm burjuva hukuk sistemini dikkate alıyordu. Bu hukuk zaten Napolyon savaşlarıyla fethedilen Alman eyaletlerinde (ve bu arada Marx ve Engels'in eyaleti olan Renanya'da) uygulamaya konmuş ve devrimci sonuçlar vermişti.

45 Aynı kaynak, s. 23. (Engels'in 19 Nisan 1853 tarihli makalesinden).

kilde bir cürüm olacaktı. Marx ve Engels, bu liberal grubun Rusya karşıtlığını paylaşmakla beraber üç parçadan oluşan Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü sürdürebileceğine de fazla inanmıyorlardı.

Marx ve Engels feodal üretim kalıntılarının Avrupa'da dahi yaygın olduğu bir dönemde aslında *büyük ve merkezî ulusal devletlerden* yana idiler. 1870'te Alman Birliği'ni de, Bismark rejiminden nefret etmelerine rağmen, tarihî bir ilerleme olarak göreceklerdir. Bu doğaldı; çünkü hukukun kodifiye edildiği, para ve gümrük birliğinin sağlandığı, ölçü birimlerinin türdeşleştiği, ulaşım ve iletişim araçlarının geliştiği ülkelerde oluşan ulusal pazar ekonomileri feodal ilişkileri hızla tasfiye ediyordu. Bu perspektif bizlere Marx ve Engels'in Osmanlı toplumuna bakışının anahtarını da veriyor. Devrimci düşünürler İmparatorluktan kopacağını olası gördükleri Osmanlı Avrupa'sında bütünlüğü ve ilerlemeyi sağlayacak bir halk, ya da (ara sıra kendilerinin de kullandıkları Hegelci bir kavramla) bir "tarihî ulus" arıyorlardı. Bu arayış, Marx ve Engels'in o tarihlerde Osmanlı yönetimine karşı patlak veren ayaklanmaları nasıl karşıladıklarını da açıklıyor. Gerçekten de, 1853'te, "Sava ve Tuna nehirlerinden güneye doğru uzanan büyük yarımada"da hangi halklar yaşıyordu ve bunlardan hangisi uygarlığın taşıyıcısı olabilirdi?

Osmanlı Avrupa'sı, şeklen Türklerin egemen olduğu, fakat Güney Slavlarının, Rumların, Arnavutların ve Eflak-Buğdanlıların din ve kültür ilişkileriyle sosyal sınıf çelişkilerinin içinden çıkılmaz bir yumak teşkil ettiği bir bölgeydi. Bu coğrafyada, "Türk, değişen koşullara ve yerlere göre, işçi, ırgat, küçük çiftçi, tüccar, feodalitenin en alt ve barbar düzeylerinde toprak sahibi, memur ve asker olabiliyordu; fakat bütün bu

durumların hepsinde ayrıcalıklı bir din ve ulusun üyesi idi".[46] Sadece Bosna'da –ve orada da Slav kökenli Bosna aristokrasisi Müslümanlığı seçtiği için– egemen ideolojiyle egemen sınıf özdeşleşmişti. Bütün olarak Türkleri Avrupa'da yok olmaktan kurtaran tek şey ellerinde tuttukları siyasal iktidar olgusu idi.

Osmanlı Avrupa'sında patlak veren 1808 Sırp ve 1821 Yunan ayaklanmaları Batı kamuoyunda "kurtuluş savaşları" olarak görülmüş ve desteklenmişti. Oysa 1850'lerde, karşı-devrimin statükocu atmosferinde aynı konuda hayli farklı rüzgârlar esiyordu. Marx ve Engels 1848-49 devrim ve karşı-devrim hareketleri sırasında, "kurtuluş savaşları" konusunda şöyle bir tutum benimsemişlerdi: Devrimci duruş, kurtuluş savaşları bağlamında ezilen halkların otomatik olarak desteklenmesi anlamına gelmiyordu. Halk direnişleri ancak Avrupa'da devrim perspektifinde ve direnişin dış bağlantıları da göz önünde bulundurularak "kurtuluş savaşı" sayılacak ve desteklenecekti. Bu ise dış politikayı –ve bu bağlamda "*Doğu Sorunu*"nu– dikkate almayı zorunlu kılıyordu. 1820'lerde Avrupa kamuoyunu büyüleyen "*Yunan İhtilali*"ni Marx ve Engels'in bir "kurtuluş savaşı" olarak görmemelerinin nedeni buydu. Devrimci düşünürlere göre "1789 Fransız Devrimi'ni izleyen dönemde Avrupa kıtasında sadece iki güç vardı: Mutlakiyetçi Rusya ve demokratik devrim (...) Oysa 1809 Sırp ve 1821 Yunan ayaklanmaları az çok Rus etkisi ve Rus altınları ile kundaklanmıştı ve nerede bir Türk Paşası merkezî iktidara karşı isyan bayrağını çekmiş olsa, arkada mutlaka Rus entrikası vardı; ruble her zamanki rolünü oynuyordu." Ve bu durumda "Avrupa diplomatlarının, hatta Avrupa basınının gözünde de *Doğu Sorunu* şu ikileme dönüşmüştü: Ya statüko korunacak, ya da Ruslar İstanbul'a

46 K. Marx, *The Eastern Question*, s. 11. (Engels'in 7 Nisan 1853 tarihli makalesi).

girecekti!".[47] Oysa bir de üçüncü yol vardı: Avrupa'da devrim! Gerçekten de tüm 19. yüzyıl boyunca devrim fikri egemen sınıflar için o kadar uykuları kaçıran bir kâbus idi ki, bu fikir sadece devlet adamları ve diplomatlar için değil, fikir ve sanat adamları için de bir saplantı haline gelmişti.[48]

Yunan ayaklanmasının Avrupa kamuoyuna Antik Yunan'ın torunlarının ezilmesi şeklinde sunularak heyecan yaratılmasından sonra tarihçi ve etnologlar Balkan halklarının etnik kökenlerini araştırmaya başlamışlardı. Bunlardan bazıları modern Rumların geniş ölçüde Slav ve Arnavut kökenli oldukları sonucuna vardılar. İlginçtir ki, bu konuda Jakop Philipp Fallmerayer'in araştırmalarını inceleyen Marx ve Engels de bu kanıya varmışlardı ve Yunanlıları çoğunluk itibariyle Güney Slavları arasında sayıyorlardı. Fallmerayer'ın en önemli bulgusu, modern Yunanlıların, sanıldığı gibi Eski Yunan kökenli değil, geniş ölçüde Slav ve Arnavut kökenli olmaları idi.[49] Bu durumda Marx ve Engels

47 Aynı kaynak (Engels'in 19 Nisan 1853 tarihli makalesinden).

48 Bu konuda çok sayıda bilgi ve belgenin tanıklığına gönderme yapabiliriz. Fakat sözü uzatmadan sadece çağdaş bir düşünce tarihçisinin, Michel Foucault'nun gözlemini aktaralım: "19. yüzyılın felsefe, iktisat, tarih ve insan bilimleri söylemleri biraz kazınırsa, bulunacak şey her zaman, ister lehte ister aleyhte olsun, devrim konusunda bir bilgi oluşturmaktır". Bkz. *Dits et Ecrits, III;* Gallimard, Paris, 1994, s. 279.

49 Alman tarihçi J. P. Fallmerayer, Doğu Akdeniz'de hayli dolaştıktan (Kıbrıs, Rodos, Antakya, Lübnan, Kudüs) sonra İstanbul'da da kalmış ve orada Osmanlıca öğrenmişti. 1835'te Kraliyet Bilim Akademisi'nin Doğubilimi üyesi seçilen Fallmerayer daha sonra da Abdülmecid'den *Nişan-ı İftihar* aldı. Bkz. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Berlin, cilt 6, 1968. Tarihçinin görüşleri için bkz. J. P. Fallmerayer, *Fragmente aus dem Orient;* Stuttgart, 1845. Ne var ki Rus tarihçi N. Riazanov 20. yüzyıl başlarında Marx ve Engels'in siyasal yazılarını toplayan eserini hazırlarken Fallmerayer'in fikirlerinin artık kabul edilmediğini, Osmanlı Rumları için, en fazla, "kuvvetli bir Slav kanı karışımından söz edildiğini" söylüyordu. Riazanof'un bu konuda gönderme yaptığı G. Krek, şunları yazmıştı: "Her ne kadar Helen dostları kabul etmek istemezlerse de, gerçek şudur ki ırklar karışımında Yunanlılara bol miktarda Slav kanı karıştı". Bkz. G. Krek; *Introduction à L'Histoire de la Littérature Grecque*, Graz, 1887, s. 506.

Osmanlı Avrupa'sında öncü güç potansiyelini, Rus despotizminin aracı olmamak koşuluyla, ticareti de ellerinde bulunduran Güney Slavlarında gördüler. Bölgedeki neredeyse tüm ticaret bu unsurların elindeydi ve Engels Manchester borsasında bile Doğulu aksanlarıyla faaliyet gösteren bu tüccarlarla karşılaşıyordu. Doğu Slavları (Ruslar) ve Batı Slavları (Polonyalılar ve Çekler) yanı sıra üçüncü dalı oluşturan Güney Slavları, Osmanlı reformları başarılı olmadığına göre, Osmanlı Avrupa'sında ilerlemenin başını çekebilecek bir güç olabilirdi.[50] İlerleyen sayfalarda göreceğiz ki 1850'lerde biraz da uluslararası konjonktürün dayattığı bu görüş, daha sonra Marx ve Engels'te farklı boyutlar kazanacaktır.

Osmanlı reformlarının başarısızlığında Rus savaşları, özellikle de 1828-29 Savaşı önemli bir rol oynamıştı. "Bu bahtsız savaş ve Edirne Anlaşması ile Rusya'ya ödenmesi kararlaştırılan tazminat, diyordu Engels, Osmanlı maliyesini o derece sarsmış ve kurutmuştu ki Hükümet uğursuz tekel sistemini daha da genişletmekten başka bir yol bulamadı".[51] Liberal diplomat Urquhart, tam da bu koşullarda İngiliz ticaretine büyük avantajlar sağlayacak, fakat aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde de

50 Marx, Rus zorbalıklarına boyun eğmeyen Eflak ve Buğdanlıları ve kısmen Slavlaşmış olan Rumları da ilerlemeci güçler arasında görüyordu. Engels'in işaret ettiği gibi, "1848 Ayaklanması Eflak ve Buğdanlılara devrimci ruhun nüfuz ettiğini göstermişti". (7 Nisan 1853 tarihli makaleden). Sırplara gelince, 1808 ayaklanmasından sonra başlayan uyanış hareketi ulusal bir dilin doğuşuna ve ruhban sınıfının karşı çıktığı laik bir hareketin başlamasına yol açmıştı. Harekete önderlik eden Stefanovic Karadzic bir Sırpça grameri yazmış ve Jacob Grimm bunu Almancaya çevirmişti. Karadzic, Goethe ile de tanışmış ve Goethe Sırp dili üzerinde incelemeler yapmıştı. Bütün bunlar • tarihlerde Batı kamuoyunda Sırplar hakkında olumlu bir imaj yaratmıştı. (Bu konuda bkz. Anne Marie Thiesse; *La Création des Identités Nationales;* Seuil, Paris, 2001, s. 85.) Yine de Marx ve Engels kamuoyunu yönlendiren efsanelere ve "neredeyse Türkiye'ye karşı savaşan her koyun hırsızını bir kurtuluş savaşçısı gibi sunan" görüşlere ihtiyatla yaklaşıyorlardı. Bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Politiques*, cilt 3, s. 138.

51 Marx-Engels; *Oeuvres Politiques*, cilt I, s. 199 (Engels'in 1853 yılında *Peoples Paper* gazetesinde çıkan bir yazısından).

üretim güçlerini artıracak nitelikte bir ticaret anlaşması önermişti. Oysa biliyoruz ki Osmanlı yöneticilerinin benimsediği ve Kral IV. William'ın da desteklediği 1836 tarihli bu tasarı onaylanmadı ve bunun yerine 1838 yılında daha çok Rus çıkarlarına uygun Balta Limanı anlaşması imzalandı. Marx'a göre Palmerston 1836 tarihli tasarıyı rafa kaldırmış ve onun yerine Babıâli ile "Rusya'ya o kadar yararlı, İngiltere için de o kadar zararlı bir anlaşma imzalamıştı ki Doğu'daki İngiliz tüccarların birçoğu artık Rus himayesinde ticaret yapmaya karar verdiler".[52] Ruslar bununla da yetinmediler ve ticari ayrıcalıklarını Hristiyanlığın kutsal topraklarında elde edecekleri ruhani ayrıcalıklarla pekiştirme kavgasına giriştiler. Aslında kimsenin istemediği ve hazır da olmadığı Kırım Savaşı bu koşullarda patlak verdi.

Marx, Engels ve Kırım Savaşı

Marx ve Engels, *New York Daily Tribune*'de Kırım Savaşı'na yol açan gerginlikleri ve savaş çıktıktan sonra da çatışmaların seyrini askerî güçlerin ve teknolojinin tüm ayrıntılarını sergileyerek iki yıl boyunca anlattılar.[53] İngiltere yönetici zümresinin sınıfsal konumunu ve kurulan koalisyon hükümetinin iç çelişkilerini de çözümleyen bu yazılar

52 Aynı kaynak, cilt VIII, s. 215 (Marx'ın *Neue Oder Zeitung*'a yazdığı 19 Şubat 1855 tarihli yazıdan). 1836 tasarısı ile 1838 anlaşmasını ve bunlarla ilgili kavgayı Osmanlı, İngiltere ve Rusya çıkarları açısından karşılaştırmalı şekilde "Osmanlı Devleti, İngiltere ve Rusya: 1838 Ticaret Anlaşması'nı Doğru Değerlendirdik mi?" başlıklı makalemde tartışmıştım. Bkz. T. Timur; *Osmanlı Çalışmaları*, İmge Yayınları, Ankara, 2010, s. 227-265.

53 Askeri teknoloji ve savaş stratejisi konuları, Engels'in Marx'tan daha çok incelediği ve daha iyi bildiği konulardı ve Engels'in Marx ailesi içindeki takma adı da zaten "general" idi. N. Riazanov'un belirttiğine göre, *New York Daily Tribune*'de Engels'in askeri konularda imzasız olarak yazdığı yazılar da o tarihlerde ün yapmış Amerikalı General Winfield Scott'a atfediliyordu. Bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Politiques*, cilt I, s. 48.

aslında ayrı bir inceleme konusu olmalıdır. 19. yüzyıldaki Osmanlı dönüşümünü derinden etkileyen Rus savaşları ne yazık ki bizde askerî teknoloji ve savaş stratejisi açılarından ciddi araştırma konusu olmamıştır. Marx ve Engels'in tarih ve bilim anlayışının Osmanlı bağlamında nasıl somutlaştığını irdelediğim bu satırlarda düşünürlerin savaşın seyriyle ilgili analizlerinin ayrıntısına girmeyeceğim. Sadece, 1850'lerde bilim, kuram ve eylem ilişkilerini nasıl kurguladıklarını sergilemek üzere, Marx ve Engels'in Kırım Savaşı'nı statüko ve devrimci güçler bağlamında ne şekilde çözümlediklerini özetlemeye çalışacağım.

1848'de tüm Avrupa'yı sarsan devrimci dalgalardan sonra devlet adamlarının rüyalarını kaçıran en büyük korku "devrim korkusu" idi. Ve bu korku onları Avrupa'daki her devrimci akımın baş düşmanı olan Rus despotizmine karşı pasif ve "anlayışlı" bir tutuma sürüklüyordu. Rusya ise, bıkıp usanmadan *halklara özgürlük, devlet adamlarına da statüko* vadeden yetenekli bir diplomatik kadronun manevraları ile Büyük Petro'dan beri güttüğü hedefe adım adım ulaşmaya çalışıyordu. Marx'ın devrim ve demokrasi açısından generallerden daha tehlikeli bulduğu bu diplomatlar ordusu Küçük Kaynarca Anlaşması ile Osmanlı Devleti üzerinde hâkimiyet kurduktan sonra, Rusya'yı Avrupa'nın hakemi konumuna getirmişti.[54]

54 Marx-Engels; *The Eastern Question*, s. 161. Engels, 1890'da kaleme aldığı bir makalesinde "modern bir Cizvit birliği"ne benzettiği Rus diplomatik heyetinin oluşumu konusunda ilginç bir analiz yapmıştır. Düşünüre göre Rus diplomatları II. Katerina döneminden itibaren, Aydınlanma çağının bol miktarda ürettiği, "İnsanlığa hizmet için bütün Avrupa'yı dolaşan, tüm Aydınlanmacı prenslerin saraylarını ziyaret eden ve nerede elverişli bir yer, kısaca yarı aristokrat, yarı burjuva 'vatansız' bir *Enternasyonal Akıl* mekânı bulurlarsa oraya yerleşen insanlardan" oluşmuştu. Ve bunların arasında Rus kökenli olanlar yok denecek kadar azdı. Bkz. Marx-Engels, *La Russie*, derleyen Roger Dangeville, Paris, 1974, s. 162.

Aslına bakılırsa Rusya bu konuma tek başına gelmemişti ve gelemezdi. Bir dış desteğe ihtiyacı vardı ve bu destek de dünya ticaretine egemen olduğu için "denge politikası"nı başlıca kaygısı haline getirmiş olan İngiltere'den gelmişti. Kırım Savaşı arifesinde bu işbirliği İngiliz devlet adamlarını, görünüşte "barış" tutkusu, gerçekte ise devrim korkusu ile Rus Çarı'nın her türlü isteğine boyun eğer hale getirmişti. Marx, tam da o tarihlerde, arşiv belgelerini de inceleyerek bu uyumsuz evliliğin tarihî kökenlerini araştırmış ve 18. yüzyıldan itibaren İngiliz diplomatlarının Osmanlı vezirlerini nasıl aldattıklarını gösteren belgeler bulmuştu.[55]

Kırım Savaşı Rusların Eflak ve Buğdan'ı işgal etmelerinin yarattığı gerginlikler ve Ortadoğu'da kutsal topraklarla (dolayısıyla tüm Osmanlı Ortodoks halklarıyla) ilgili talepleri bağlamında, durumun kontrolden çıkması üzerine patlak verdi. Aslında bu işgal, Rumen Prensliklerinin Rus ordusu tarafından ilk işgali değildi. 1829'da da Ruslar Eflak ve Buğdan'a girmişlerdi ve yaptıkları ilk şey de, Sultan'ın Hristiyan halka verdiği ayrıcalıkları ortadan kaldırmak olmuştu.[56] 2 Temmuz 1853'te Ruslar yeniden Prensliklere girince İngiltere yine yatıştırıcı bir rol üstlendi. Londra'da çıkan *The Times* gazetesi, Aberdeen, Palmerston ve Gladstone gibi devlet adamlarının da görüşünü yansıtır biçimde, "Ruslar barbar eyaletleri uygarlaştırma eğilimlerine hâkim olamadıklarına göre, diyordu, İngiltere'nin yapacağı en iyi şey onları kendi haline bırakmak ve boş bir inatla barışı bo-

55 Marx'ın 1856-57 yıllarında yaptığı çalışma için bkz. "Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century" (Marx-Engels *Collected Works*, cilt 15).

56 Marx, bunun dışında, 1828'de kurulan Rus himayesinin Prensliklere o tarihten itibaren, yağma ve yıkımlar dışında, 150 milyon kuruşluk bir mali külfet yüklediğini belirtiyor. Bkz. The *Eastern Question*, s. 60-61. (25 Temmuz 1853 tarihli makaleden).

zacak bir davranışta bulunmamak olacaktır".[57] Barış ve statüko korunmalıydı. "Borsa simsarları, zengin iş adamları ve aristokratlarla dolu parlamentonun" sloganı da aynıydı: Her yerde ve her zaman barış![58]

Gerçekten de o yıllarda resmî konuşmalarda barış ve statüko sözcükleri dillerden düşmüyor ve tüm devlet adamları "Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün garanti altında olduğunu" sık sık tekrarlıyordu. Ne var ki, bizzat İngiliz Hükümeti'nin mecbur kalarak açıkladığı bazı diplomatik belgelerin gösterdiği gibi, bu sözler, Marx'ın deyimiyle, "Osmanlı Devleti'nin cenaze merasiminde kazayla tekrarlanan eski hatıralar"dan başka bir şey değildi. Açıklanan belgelere göre Rus Çarı, İngiliz Elçisi G. S. Hamilton'a Osmanlı Devleti'nden "hasta adam" diye söz etmiş ve ölümüne hazırlıklı olma gereğini ileri sürmüştü. Rumen prensliklerinin işgali sırasında da, Başbakan Lord Aberdeen Koalisyon Hükümeti'nin çökmemesi için İngiliz ve Fransız donanmalarının Çanakkale'de bir gösteride bulunmasına razı olmuş, fakat el altından da Rusya'ya bu işgalin savaş nedeni sayılmayacağı bildirilmişti.

Aslında Rusya'ya karşı sert bir tutum takınılmasından ve gerekirse savaşın göze alınmasından yana olanlar da vardı. Kral IV. William, savaş sanayiinin merkezi durumuna gelmiş olan Birmingham'ın milletvekilleri ve İngiliz-Türk ticaretinin genişlemesinden yana olan Urquhart'çı liberaller bu düşüncede idiler. Elbette ki bu şahsiyetler Osmanlıların geleceğinden çok İngiliz çıkarlarını düşünüyorlardı ve milliyetçi gurura ters düşen Rus baskılarının halkta yarattığı tepkiler de bu yönde idi. Benzer baskılar Osmanlı halklarında daha da şiddetli tepkiler doğurmuştu.

57 Aynı kaynak; 14 Temmuz 1853 tarihli makale.

58 Aynı kaynak; Marx'ın 4 Ekim 1853 tarihli makalesi.

Osmanlı Devleti'nde Rus baskılarına tepkiler sadece Müslüman halktan gelmiyordu; Ermeni ve Yahudi milletleri de bu direnişin içinde idiler. Londra basınında çıkan bir Ermeni bildirisi "sevgili kardeşlerine ve sadık yurttaşlarına, Kuzeyli Tiran'a (Rusya'ya) karşı ülkeyi savunmak için son damla kanlarına kadar çarpışacaklarını" ilan ediyor, İstanbul'da çıkan bir gazete de şehirdeki Yahudilerin savaş hazırlıklarına katkı olmak üzere bir milyon kuruş topladıklarını yazıyordu.[59] Böylece Sultan, Eflak ve Buğdan'ın işgali üzerine devlet ricalinden yüz yirmi kişinin katılımıyla bir Büyük Divan toplayarak Ruslara direnme kararı aldığı zaman gayrimüslim tebaasının da desteğini arkasında hissediyordu. Toplantıdan sonra Rus oldubittisine boyun eğilmeyeceğini ilan eden bir de bildiri yayınlanmıştı.

Türkiye'de savaş rüzgârları esiyordu; oysa İngiltere'deki eğilim hiç de bir savaştan yana değildi. Bu konuda parlamentoda yapılan oturumda Dışişleri Bakanı Palmerston tüm konuşmaları, özellikle Henry Layard'ın Rusya'ya yöneltmiş olduğu eleştirileri dikkatle dinlemiş, fakat sonuç olarak da pasif bir tutumda karar kılmıştı. Marx'ın ironik ifadesiyle, "mademki Türkiye bu kadar güçlü idi, Lord Palmerston onu bir iki eyaletin işgaline katlanmaya zorlayabilirdi".[60]

Zorlama, İngiltere'nin Avusturya, Fransa ve Prusya'yı da yanına alarak hazırladığı Viyana Notası ile başladı. Bu nota "statüko" uğruna Rus girişimlerini şeklen eleştiriyor, fakat aslında Osmanlı direncini kırma amacı güdüyordu. Oysa

59 Aynı kaynak; 22 Haziran ve 4 Ekim 1853 tarihli makaleler. (Marx'ın naklettiği habere göre İzmirli Yahudiler de aynı yönde bir karar almışlardı).

60 Aynı kaynak; 2 Eylül 1853 tarihli makale, s. 109-110. Marx, Parlamento konuşmasını özetlerken, özellikle Henry Layard'ın "en iyi ve en güçlü" olarak nitelediği konuşması üzerinde durmuştur. Layard, konuşmasında Rusya'ya karşı ödünsüz bir tavrı destekliyordu.

Ruslara nefret dolu Osmanlı halkının neredeyse ayaklanacağı bir sırada ve İstanbul'da zayıf iradeli Sultan Abdülmecid'e karşı darbe hazırlıklarından söz edilirken, bu, pek de kolay olmayacaktı.[61] Nitekim Osmanlı Kuvvetleri Ekim 1853'te Tuna'yı geçtiği an –resmen ilan edilmemiş olsa da– savaş fiilen başlamış oluyordu. Zaten Erzurum ve Kars'taki Osmanlı birlikleri de Güney Kafkasya'ya, o sırada Şeyh Şamil'in ayaklanmasıyla zayıflamış Rus kuvvetlerine karşı harekete geçmişlerdi.

19. yüzyılın klasik senaryolarından biri olan Osmanlı-Rus savaşlarında yeni bir sayfa açılmıştı. İlginçtir ki tüm Avrupa'ya yayılma potansiyeli taşıyan bu savaş, nesnel olarak, Osmanlıları Avrupa'daki devrimci güçlere yaklaştırıyordu. Çünkü savaşın tüm Avrupa'ya yayılması "kutsal ittifak" düzeninin sarsılması ve devrimci güçlerin harekete geçmesi demekti. Bu konuda *The Times* gazetesi aynen şunları yazmıştı: "İngiltere ve Rus kuvvetleri arasındaki ilk çatışma tüm kıtaya yayılacak bir devrimin işareti olacak; fakat aristokrat, plütokrat, despot, kısaca 'demokrat' olma dışında her şey olan yöneticilerimizin böyle bir düşünceyi ara sıra akıllarından geçirmiş olabilmelerini tamamen ihtimal dışı ve itiraz edilemez bir şey olduğunu düşünüyoruz".[62]

Aslında Londralı gazete bu teşhisinde hayli abartılıydı; çünkü 1830 ve 1848 devrimlerinden sonra burjuva düzeninin savunucularının devamlı devrim korkusu içinde yaşadıkları hayli yaygın bir kanı idi. O tarihlerde yarı-feodal Osmanlı toplumunda bile yönetici zümre –özellikle 1848 ayaklanmalarından sonra– saray darbeleri korkusuna bir de "ihtilal" korkusu eklemişlerdi. Ne var ki Rusya-Avrupa

61 K. Marx; *The Eastern Question*, s. 73. (5 Ağustos 1853 tarihli makale).

62 Marx alıntılıyor; aynı kaynak; s. 149. (5 Kasım 1853 tarihli makale).

savaşı devrim potansiyelini de beraberinde taşıyordu ve böyle bir savaşta Osmanlılar nesnel olarak devrimci güçlerin yanında idiler. Asıl soru şuydu: Osmanlı-Rus Savaşı aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde çöküntüyü önleyebilecek köklü reformların da vesilesi ve taşıyıcısı olabilir miydi?

Savaş ve Osmanlı Reformizmi

Marx ve Engels'in Osmanlı reformları hakkında kötümser olduklarını ve fırsatın kaçırılmış olduğunu düşündüklerini anlatmıştım. Bu konuda Osmanlı Sultanı'nın kendi valisi ile savaşması ve ona yenilmesi dönüm noktalarından biri olmuştu. Oysa Sultan'a başkaldıran Kavalalı Mehmet Ali Paşa aslında o sırada köklü reformlar gerçekleştirebilecek tek lider olarak görünüyordu. Statükoya ters düşecek bu gelişmeyi önlemek için İngiltere ve Rusya 1841'de anlaşmış ve Fransa'yı izole ederek Sultan'ın yanında yer almışlardı. Böylece Mehmet Ali Paşa, yani Marx'ın ifadesiyle, "Türkiye'yi Rusya'ya karşı hayati bir tehlike haline getirecek ve 'süslü türban' yerine sahici bir kafa koyacak tek adam" bertaraf ediliyor ve Osmanlı reformizmi önlenmiş oluyordu.[63]

Marx ve Engels Osmanlı reform potansiyelini, tıpkı kurtuluş savaşlarıyla ilgili tavırlarında olduğu gibi, tek başına düşünmüyor, Avrupa'daki devrimci güçlerle birlikte ele alıyorlardı. Bu bağlamda en tutucu ittifak olarak gördükleri İngiltere-Rusya ittifakı da Osmanlı Devleti'nde temsilcisini Mustafa Reşit Paşa'nın şahsında bulmuştu. Mustafa Reşit Paşa İngiltere'de devamlı Rusya'yı kollayan bir politika yanlısı olan Palmerston'u izliyordu ve nasıl İngiliz devlet adamı

63 Aynı kaynak, s. 62. (14 Temmuz 1853 tarihli makale).

"ilke olarak reddettiği şeyleri pratikte kabul ediyorsa", Reşit Paşa da (Marx, bazen *"Wretched Pasha"* diyor) onu aynen taklit ediyordu.[64]

Savaş istemeyen statüko yandaşları gurur kırıcı Rus müdahalelerine rağmen Osmanlıları durmadan ödün vermeye zorlasalar da, artan halk galeyanı karşısında artık bunun da bir sınırı vardı ve bu sınıra 1853 sonlarında ulaşıldı. Gerçekten de 30 Kasım 1853'de Rus donanması, Sinop'ta demir atmış Osmanlı donanmasını yakınca artık Rubikon aşılmıştı. İngiltere ve Fransa bu durumda müdahaleden kaçamazlardı ve Rusya'ya donanmasını derhal Sivastopol'a çekmesi için bir ültimatom verdiler. Ültimatomun reddi üzerine de önce bu ülkeyle ilişkilerini kestiler; 28 Mart 1854'te de Rusya'ya savaş ilan ettiler.

Tarihe *Kırım Savaşı* olarak geçecek savaş resmen başlamıştı.

Savaş mı, Aldatmacalar Komedisi mi?

Savaş Avrupa'ya yayılmıştı; fakat *The Times* gazetesinin korktuğu devrimci kıpırdanmadan da eser yoktu. Marx ve Engels bu durgunluğu savaşın dayandığı paradoksal durum ile açıklıyorlardı.

Paradoksal durum şuydu: Aslında savaşı yönetici zümre istemiyor, galeyana gelmiş halk istiyordu. O günleri anlatan bir yazısında, Marx, "Londra sokaklarında, diyordu, Sultan, Bonapart ve Kraliçe Victoria'nın resimleri önünde toplanmış kalabalıklar tarafından yolunuz kesilmeden yürüyemezsiniz".[65] Ne var ki savaşı yönetenler bu duygusal

64 Aynı kaynak, s. 419, 437. (Marx'ın 7 Ağustos 1854 tarihli makalesi).

65 Aynı eser; s. 374. (Marx'ın 24 Haziran 1854 tarihli makalesi).

kalabalıklar değil, devrim düşmanı yönetici zümreler idi. Ve bu durumda savaş da elbette ki karşı-devrimci bir espri içinde yürütülecekti. Böylece İngiliz ve Fransızların *diplomatik* müttefiki Osmanlılar iken, *sosyal* müttefiki de Avrupa'da statükonun jandarması olan Rus despotizmi olacaktı.[66] Kırım Savaşı'nı geniş ölçüde bir "danışıklı dövüş" haline sokan koşullar bunlardı. Daha sonra 1877-78 Savaşı'nda da tekrarlanacak bir senaryoya göre savaş içinde bile Osmanlılar frenlenecek, Rusya kollanacak ve Çarlığın onur kırıcı bir yenilgisine meydan verilmeyecekti. Çünkü gururu kırılmış bir Rusya, devrim demekti ve bu devrim de kaçınılmaz olarak Avrupa'ya yayılacaktı.

Marx, savaşın nasıl yönetildiği konusunda bir fikir vermek üzere, İngiliz-Fransız birliklerinin başına getirilen ve aslında tamamen oportünist ve sahtekâr bir kişi olan General Saint-Arnaud'un ibret verici hikâyesini anlatmıştır. Zaten savaş operasyonlarının yürütülme şekli de durumu açık bir biçimde ortaya koyuyordu. Burada iki yıl kadar sürmüş bir savaşın ayrıntılarını bir yana bırakarak Engels'in savaşın genel bir tablosunu çizen açıklamalarını görelim.

Engels'e göre savaş gerçek anlamda bir savaş olsa ve savaş mantığına uygun cereyan etseydi, müttefiklerin ezilen Macar, Polonya ve İtalya halklarını da seferber etmeleri gerekecekti. Ne var ki bir danışıklı dövüş esprisi içinde operasyonlar sınırlı tutuldu ve "Fransa, İngiltere, Türkiye ve Sardunya'nın tüm güçleri tek bir noktaya, aslında doğrudan güç kullanımıyla kolayca alınabilecek olan Kırım'a yığıldı. Sonunda sadece yarısı işgal edilebilen bir nokta için on bir

66 Ayrıca ekleyelim ki ittifak halinde olan İngiltere ile Fransa'nın Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuz kavgası savaş içinde de devam ediyordu. Süveyş Kanalı projesinin savaş devam ederken iki ülkeyi nasıl birbirine düşürdüğünü anlatan bir incelememiz için bkz. *Osmanlı Çalışmaları*, İmge Yayınları, 2010, s. 267-286.

ay savaşıldı ve karşı tarafa sonuç alıcı darbeler vurmaktan kaçınıldı; o kadar ki Rusya da bu arada Kars'ı ele geçirerek Sivastopol'ün güneyini kaybetmesini telafi edebildi".[67] Aynı espri içinde müttefik komutanlık Baltık ve Karadeniz kıyılarına çıkartma yapmadı; hatta "Rusya'nın en zayıf noktası olan Kafkas eyaletlerine de hücum etmedi". Kuvvetlerini "Rus Hükümetini tamamen tatmin edecek biçimde" Kırım'a yığdı. Bu arada Osmanlı komutanı Ömer Paşa'nın "Asya'da etkin bir biçimde harekete geçmesi" de önlenmiş ve kendisi, "müttefiklere odun kesmek ve su taşımaktan başka işi olmadığı Kırım'da" tutulmuş oluyordu. O kadar ki müttefik kuvvetleri Kars kuşatılana kadar atıl kaldı ve Ömer Paşa'nın ancak iş işten geçtikten sonra şanssız Mingrelia (Gürcistan) seferine izin verildi.

Böylece savaş karşılıklı aldatmacalar içinde geçti; fakat yine de masum bir savaş değildi ve yüz binlerce ölü ve yaralıya sahne olmaktan kurtulamadı. Engels, savaşın bitiminden kısa bir süre önce kaleme aldığı yazısında "250 bin ölü ve yaralı"dan söz ediyordu. Savaş boyunca tüm güçlerin bir yarımadada yığılıp kalması kuşkusuz savaş stratejisi açısından son derece yanlıştı; fakat bu durum devlet adamlarını ulusal hareketler, Panslavizm, orta Avrupa'nın geleceği gibi dikenli sorunlarda somut adımlar atmak zorunluluğundan kurtarmıştı. Ne var ki siyasetçiler ve komutanlar için huzur verici olan bu durum erler açısından hiç de iç açıcı değildi. "Erler için, en azından çavuş derecesinin altında olanlar için, diyor Engels, savaş katı ve acımasız bir gerçekti. Savaş diye bir şey var olalı beri hiçbir zaman Kırım Savaşı'ndaki gibi harika yiğitlikler böylesine anlamsız sonuçlar için heba edilmedi".

67 Aynı eser; Engels'in 4 Şubat 1855 tarihli yazısından. (İzleyen alıntılar da aynı makaleden yapılmıştır).

Gerçekten de iki yüz binden fazla er ölmüştü; fakat yönetici zümre açısından savaş gayet "şerefli" bir şekilde yürütülmüştü ve kimsenin "onuru kırılmamaya" çalışılmıştı. Yıllar sonra Kırım Savaşı'ndan tekrar söz eden Marx, Engels'in yukarda aktardığımız yorumunu paylaşarak, şunları yazıyordu: "*Şerefli Kırım Seferi* ile İngiltere, Fransa, Türkiye ve Sardunya, birleşmiş bir şekilde, iki yılda bir Rus kalesinin yarısını *fethettiler;* buna karşılık da Rusya'ya bütün bir Türk Kalesini (Kars'ı) vermek zorunda kaldılar ve bunu da gayet mütevazı bir şekilde birliklerinin dönmek üzere gemilere binebilmeleri iznini *talep etmek* için yaptılar; evet bu sefer gerçekten her şey oldu; fakat bir *Napolyon* seferi olmadı! Eğer şerefli olduysa sadece *Bazancourt*'un romanında şerefli oldu. Fakat Kırım Savaşı birçok şeyi kanıtladı. Louis Bonaparte sözde müttefikine (Türkiye'ye), sözde düşmanının (Rusya'nın) dostluğunu kazanmak için ihanet etti. Paris Barışı'nın ilk *başarısı* Polonya ve İsveçlilerin, Batı Avrupa'nın Rusya'ya karşı yürütecekleri Haçlı Seferi konusunda besledikleri *ulusal umutların* yok olması; bunun kadar önemli diğer bir *başarısı* da *Çerkes Ulusu*'nun fedası ve Kırım Tatarları'nın Ruslar tarafından kırımı oldu" (İtalikler Marx'a ait).[68] Burada ekleyelim ki, Marx, Kars'ın düşüşünü dört ayrı makalede yorumlamış ve bu yazılardaki "takdire şayan açıklamaları, kamu hizmetine sağladığı büyük yarar" gerekçesiyle *Sheffield Dışişleri Komitesi*'nin Marx'a bir teşekkür mektubu yollamasına neden olmuştu.[69]

---

68 K. Marx; *Herr Vogt*, Londra, 1860. Marx'ın alaylı bir biçimde sözünü ettiği César Lecat Baron de Bazancourt, III. Napolyon'un resmî tarihçisi idi ve Kırım'da savaşın günlüğünü yazmak için gönderilmişti. Bazancourt'un "*Chroniques de Guerre*"i 1859'da yayınlanmıştı.

69 K. Marx; *The Eastern Question*; s. VII. Eleanor Marx ve E. Aveling'in sunuş yazılarından.

Marx öldükten yedi yıl sonra, tam da Bismarck'ın görevden alınarak denge politikasına son verildiği sırada, Engels Rus diplomasisine yeniden dönüyor ve Kırım Savaşı'nın son bir bilançosunu çıkarıyordu. Askerî konulara vukufu dolayısıyla Marx ailesi içinde lakabı "general" olan Engels bu vesile ile şunları yazmıştır: "(Avusturya ve Prusya'yı da -çıkarları gereği- yanına alan) bir Avrupa koalisyonu (eğer gerçek bir savaş mantığına uyulsaydı) Rusya'yı karada ve denizde kuşatacak ve bunu o kadar üstün güçlerle yapacaktı ki zafer kesin olacaktı. Ne var ki Fransa ve İngiltere'nin niyeti bu değildi. Aksine her ikisi de, Avusturya'nın müdahalesi sayesinde, her türlü ciddi çatışmadan kaçınmaktan memnun kaldılar. Palmerston Rusların umut ettiği şeyi, yani müttefik güçlerin Kırım'da ilerlemelerini ve orada batağa saplanmalarını önerdi; Napolyon da çok mutlu bir şekilde bunu iki eliyle alkışladı. Kırım'dan itibaren Rusya içlerine ilerlemek stratejik açıdan bir delilik olacaktı. Böylece savaş, bir savaş oyunu haline dönüştü ve taraflar da bununla tatmin oldular. Fakat Çar hasım kuvvetlerin İmparatorluğun eşiğinde uzun süre yerleşip kalmalarını da kabul edemezdi. Bu durumda gösteri savaşı kendisi için ciddi bir savaş haline geldi. Çar Nikolay tüm askerî güçlerini Kırım'da tek bir noktada, Sivastopol'da yığınca savunma için avantajlı (toprağının genişliği vb.) durumu tamamen aleyhine döndü. (Ruslar büyük kayıplar verdiler) ve Çar Nikolay, bu boş koca kafa, Sezar'a layık deliliğinin sonuçlarından kurtulmak için kendini zehirlemekten başka çare bulamadı ve acınacak şekilde çöktü".[70]

Marx ve Engels'in Kırım Savaşı konusunda yaptıkları analizler bunlardı. İlginçtir ki daha sonra Fransa'da iktida-

70 Marx-Engels; *La Russie*, yayına hazırlayan R. Dangeville, Paris, 10-18, 1974, s. 181. (Engels'in Mayıs 1890 tarihli makalesinden)

ra yakın çevrelerin yazdıkları da bu düşünürlerin görüşlerini doğrular nitelikte olmuştur.[71] Burada biz de ekleyelim ki Kırım Savaşı'nın yönetilmesi konusunda Osmanlı vakanüvisi Cevdet Paşa da farklı düşünmüyordu ve *Tezâkir*'inde müttefik ordularının "Kırım'ın en sarp ve müstahkem mevkii olan Sivastopol'da müddeti medide (çok uzun süre) saplanıp kalarak" büyük bir hata işlediklerini açıkça anlatmıştır.[72] Bunun dışında Savaş dolayısıyla İstanbul'dan geçen müttefik ordu-

71 Savaşın bitmesinden dört yıl sonra, III. Napolyon'a bağlı bir gazeteci Kırım Savaşı'nı şöyle anlatıyordu: "Kırım Savaşı sırasında Fransa ve Rusya savaş alanında bir onur sorunu yüzünden bulunuyorlardı. Birbirlerine karşı kin gütmeden, savaşın sonunu güvenle, fakat düşmanlarının cesaretine de büyük bir saygı duyarak bekliyorlardı. İlk kez, bir yaralanma olunca hemen kılıçlarını uzaklara fırlatıyorlardı ve şefkatle el ele vererek bizzat savaş alanında sadık bir dostluk kurdular". Edmont About; *La Syrie et L'Alliance Russe*, Paris, 1860, s. 14. Kırım Savaşı'ndan sonra İstanbul elçisi olan E-A. Thouvenel'in notlarına dayanılarak hazırlanan eserde de şu satırları okuyoruz: "1854'te tarafımızdan üzüntü duymadan ilan edilen savaşın ırk düşmanlığı yapmadan yürütüldüğü ve her iki hasımın da gizlenmeyen bir tatmin duygusuyla sonuçlandığı bugün iyice ortaya çıktı." L. Thouvenel; *Nicolas I et Napoléon III, Les Préliminaires de la Guerre de Crimée 1852-1854*; Paris, 1891. s. II.

72 Cevdet Paşa; *Tezâkir*, 1-12; yayına hazırlayan Prof. Cavid Baysun; Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 28. Cevdet Paşa bu tezkereleri kendisinden sonra vakanüvis olan Ahmet Lütfi Efendi'ye yardımcı olsun diye hazırlamıştı. Samimi ve gerçekçi bir espri içinde kaleme alınan (ve çok sonraları yayınlanan) bu yorum ve bilgiler Ahmet Lütfi Efendi tarafından (ayrıca açıklanması gereken nedenlerle) çok az kullanılmıştır. Böylece 19. yüzyılın en önemli olaylarından Kırım Savaşı, Ahmet Lütfi tarihinde bir sürü tayin, terfi, sürgün ve ölüm haberleri arasında kaybolup gitmiştir. Bkz. *Vak'a-Nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, cilt IX; yayına hazırlayan Prof. Dr. M. Münir Aktepe, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984, s. 107-108. Konuyu devrim – karşı-devrim sorunsalından ve sınıfsal içerikten bağımsız olarak inceleyen (Türk ve yabancı) tarihçiler de, savaşın seyri ile ilgili bilgiler vermiş olsalar da genellikle yönetici zümrelerin ikiyüzlü tutumunu görmezden gelmişlerdir. Örneğin Matthew S. Anderson, *Doğu Sorunu* hakkında temel referanslardan biri haline gelen eserinde, âdeta aktardığı diplomatik bilgi ve belgeler arasında kaybolarak şunları yazmıştır: "Kırım Savaşı kötü niyetten çok, bir dizi yanlış değerlendirme, yanlış anlama, eline yüzüne bulaştırma, aptallık, gurur ve inatçılığın sonucuydu. Modern zamanların büyük savaşlarına göre çok daha fazla kazara gerçekleşmişti". Bkz. M. S. Anderson; *Doğu Sorunu 1774-1923*, YKY, İstanbul, 2001, s. 149.

larının yaptıkları harcamalar Osmanlı ekonomisine –pek de sağlıklı sayılamayacak– bir canlılık getirdi ve Batılı hayat tarzına ilgiyi artırdı. Bazı Osmanlı devlet adamları savaşın bu yönünden övgüyle söz etmişlerdir.[73]

Kırım Savaşı'nın bitişi ve Paris Anlaşması Avrupa ve Osmanlı Devleti için statükonun daha bir süre devam etmesine zemin hazırlamıştı. 1870 Fransız-Alman savaşma kadar sürecek olan denge politikasının başlıca mimarları Fransa İmparatoru III. Napolyon, İngiltere Başbakanı Palmerston ve Alman Şansölyesi Bismarck oldular. Denge, III. Napolyon'un Sedan'da Prusya ordusuna teslim olması, Almanya'nın Alsace-Lorraine'i ilhak etmesi ve Paris'te Komün idaresinin kurulmasıyla sarsıldı. Komüncülerin ezilmesi, *I. Enternasyonal*'in sönmesi ve Bismarck'ın bir Fransız-Rus anlaşmasını önlemeye yönelik ince diplomasisinin de –1890'da II. Wilhelm tarafından görevden affedilmesi ilesona ermesi üzerine "denge" dönemi sona erdi ve bu kez bir dünya paylaşım savaşına temel teşkil edecek anlaşmaların pazarlıkları başladı.

Marx-Engels: Köylülük ve Üretim Biçimi

Marx 1867'de *Kapital*'in birinci cildini yayınlamış, 1871'e kadar da *I. Enternasyonal*'in hem kendi içinde baş gösteren fraksiyon kavgalarında hem de dışarıya karşı verilen ideolojik savaşında yoğun bir şekilde yer almıştı. Bu yıllarda Marx'ın ilgisini çeken konulardan biri sosyalizme farklı geçiş yollarının olup olmadığı, başka bir deyişle bir toplumda ka-

73 Bunlardan Kıbrıslı Mehmet Paşa, 1857'de Türkiye'yi ziyaret eden ünlü İngiliz iktisatçısı N. W. Senior'a savaşın çok kârlı olduğunu söyleyerek şunları eklemiştir: "İstanbul'da üç yüz milyon, belki de daha fazla sterlin harcandı. Eğer ulaşım araçlarına sahip olsaydık bunun iki, üç mislini ordulara satabilirdik". Nassau W. Senior; *A Journal Kept in Turkey and Greece;* Londra, 1859, s. 39.

pitalist üretim ilişkileri henüz egemen olmadan sosyalizme geçişin mümkün olup olmadığı idi. Böyle bir sorgulamaya, düşünürün daha çok Rus devrimcileri ile yazışmaları ve Rus komünleri ile ilgili literatürle tanışması yol açmıştı. Çarlık Rusya'sı despotik rejimiyle Avrupa'da düzenin bekçiliğini yaparken, devrimci Rus aydınları da *Kapital*'i Rusça çevirisinden okuyor ve sosyalizme geçişin kestirme yollarını arıyorlardı. Marx, her zamanki mükemmeliyetçi tutumu içinde, bu sıralarda Rusça da öğrenmiş ve Rus literatürünü ilk kaynaklardan okumaya başlamıştı. Kuşkusuz Marx'ın *Kapital*'e yazdığı önsözde açıkça söylediği gibi, "uluslar birbirinin tarihinden ders alabilirdi ve almalıydı"; fakat "bir ulus, gelişiminin doğal aşamalarını ne bir sıçramayla aşabilir, ne de bunları bir takım kararnamelerle ortadan kaldırabilirdi" Yapabileceği tek şey, "hazırlık dönemini kısaltmak, doğum sancılarını hafifletmek" olabilirdi.[74]

Marx ve Engels, Rus toplumuna ve daha genel planda da "Doğulu toplumlar"a bu perspektiften bakıyorlardı.[75] Sorun şuydu: Kapitalizmin tam anlamıyla gelişmemiş olduğu Rus toplumunda Slav komünleri ("Mir"ler) temelinde sosyalizme geçmek mümkün müydü? Biliyoruz ki bu sorun 1917 Sovyet Devrimi'ne kadar tartışılacak ve Lenin'in Rusya'da kapitalizmin gelişmesini inceleyen ünlü eserine vesile olacaktır.

Köy komünü ve köylülük temelinde Doğulu toplumlara duydukları ilgi, 1870'lere girilirken, Marx ve Engels'in Osmanlı toplumuna bakışlarını da değiştirmiştir. Öyle

74 K. Marx, *Le Capital*, I. Kitap; Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 37.

75 Engels, *Anti-Dühring*'te (1878) "eski köy cemaatleri"nden söz ederken, "dış ticaret bu cemaatlerde çözülmeye yol açacak zenginlik farkları yaratana kadar, bunların –o sırada Rus ve Hint köy cemaatlerinde olduğu gibi– daha binlerce yıl varlıklarını sürdürebileceklerini" yazıyordu. *Anti-Dühring*; Ed. Sociales, Paris, 1973, s. 179.

görünüyor ki tarihî maddeciliğin kurucuları bu konuda Balkanlar'da birkaç yıl kalmış ve Osmanlıca öğrenmiş iki İngiliz seyyahının somut analizlerinden hayli etkilendiler. Gerçekten de A. Brophy ve S. Saint-Clair'in 1869'da yayınlanan kitapları Marx ve Engels için Türk köylüsü açısından yepyeni bir sayfa açmıştı.

Marx ve Engels o tarihlere kadar Osmanlı toplumuna daha çok yönetici zümre, reform olanakları ve *Doğu Sorunu* açılarından ilgi duymuş ve hukuku sekülerleştiren bir reform yapılmazsa Osmanlı Avrupa'sının İmparatorluktan tamamen kopacağı öngörüsünde bulunmuşlardı. O sıralarda çok zayıf gördükleri böyle bir reform olasılığı karşısında bu bölgede öncülük yapabilecek bir "tarihî ulus" arıyorlar ve buna en elverişli etnik grup olarak da Güney Slavlarını işaret ediyorlardı. Oysa S. Saint-Clair ve A. Brophy'nin imzasını taşıyan Balkanlar'la ilgili bir inceleme bu konuda gerçekten çarpıcı verilerle doluydu.[76]

İngiliz yazarların 1869'da yayınladıkları ve Osmanlıların Balkan topraklarıyla ilgili bu eser, günümüzde bile Osmanlı iktisat tarihçilerinin inceledikleri, tartıştıkları bir eser değildir. Bu eksikliği açıklayabilecek en önemli nedenlerden biri, herhalde, yerleşik fikirlere meydan okuyan bu incelemenin daha yayınlandığı andan itibaren sansüre uğramış olmasıydı. Gerçekten de eseri okuduktan sonra Marx'a övgü dolu bir mektup yazan F. Engels, kitabın, başta David Urquhart olmak üzere Türk dostu geçinen bir kısım İngiliz liberali tarafından bile görmezden gelinmesini, o sıralarda Türklere karşı çok yaygın olan "önyargılardan uzak olmasıyla"[77] açıklıyordu. Bu

76 Stanislas G. B. Saint-Clair, A. Brophy; *A Residence in Bulgaria*, Londra, 1869. Yazarlar Türkçe dahil, bölgede konuşulan dilleri bildikleri gibi, açıklamalarından ülke hakkındaki literatüre de hâkim oldukları anlaşılmaktadır.

77 Marx-Engels; *Correspodance*; cilt X; Ed. Sociales; Paris, 1984. s. 162.

yönüyle, eser, Türk dostu görünen, fakat esas olarak Osmanlı Devleti'nde bir kısım İngiliz ticaret çevrelerinin çıkarlarını savunan Urquhart'çıların bile sempatisini çekmemişti.

Aslında Marx ve Engels İngiltere'de Palmerston'un Rusya'yı kollayan dış politikasıyla savaşan Urquhart'la bu konuda (ve sadece bu konuda) anlaşma halinde idiler ve yazarın yayınlarından yararlanmışlardı. Ayrıca liberal diplomatın, 1836'da, Osmanlı yöneticileriyle üzerinde anlaşmış olduğu ticaret anlaşmasını iki yıl sonra imzalanacak olan Balta Limanı Anlaşması'ndan çok daha ilerici (üretim güçlerini ilerletici) bulmuşlardı. Fakat hepsi bu kadardı; diğer konularda Urquhart'çı liberalizmle anlaşmalarına imkân yoktu. Bununla beraber belli çevrelerde Urquhart'ın romantik ve fantezist Osmanlı tutkusu Marx ve Engels'e de yakıştırılmış ve bu düşünürler –Türklere karşı nötr olmanın dahi zor olduğu bir dönemde– "Türkofil" olmakla eleştirilmişlerdir. Öyle ki bu yakıştırma W. Liebknecht gibi Marx'a yakın sosyalistleri bile etkilemişti.[78] Oysa iki düşünürün Saint-Clair ve Brophy'nin eserine karşı sergiledikleri tavır bu konuda son derece açıklayıcı idi. Gerçekten de Engels eseri okuduktan sonra Marx'a yolladığı mektubunda aynen şunları yazmıştı:

"Urquhart'çıların budalalığı ve adiliği *Residence in Bulgaria* kitabına hiç gönderme yapmamalarıyla ortaya çıkıyor. Bu kitap iki kişi tarafından yazıldı. Biri (St-Clair), Türkçe, Rusça, Lehçe ve Bulgarca biliyor ve ülkede üç yıl yaşadı; diğeri bir buçuk yıldır orada ve ikisi de hâlâ ora-

78 N. Riazanov, Urquhart konusundaki yanlış fikirlerin 1897'de Marx ve Engels'in *Doğu Sorunu* konusundaki yazılarının kızı ve damadı tarafından yayınlanması ile düzeltildiğini yazar. Marx ve Engels'in Urquhart'la yollarını kesin bir biçimde ayırmaları Kırım Savaşı sırasında olmuştu. Bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Politiques*, cilt 3, s. 138. (Ayrıca bkz. Marx-Engels *Werke*, cilt 10, s. 265).

dalar. Kitap son derece akıcı ve uyarıcı bir şekilde yazılmış ve o konuda bildiğim bütün eserlerden daha değerli. Yazarlar İngiliz iseler de, garip bir şekilde önyargılardan uzaklar; fakat iktisadi ve siyasi konularda bazı noksanları var. Yine de görmesini biliyorlar. Hristiyan dostu –en azından Brophy– olarak geldiler; fakat tamamen Türkler lehine fikir değiştirdiler. Türk hükümet sistemi hakkında da söyleyecek şeyleri olduğu için, Urquhart'çılar (bu konuda ortak fikirleri olmasına rağmen) kendi açılarından bile tüm *Free Press*'lerinden daha değerli olan bu kitaba gönderme yapma *hakkına* sahip değiller. İçerdiği *olgular* Urquhart'çıların tüm gevezeliklerinden daha değerli (...) Kolay okunur biçimde yazılmış, ilgiyle okunuyor ve burada *Free Press*'in on yıldır ortaya attığı peygamberane fikirlerden çok daha iyilik yapacak".[79]

Engels'in Saint-Clair ve Brophy'nin eseri hakkındaki –Marx'ın da paylaşmış olduğu– düşünceleri bunlardı. Fakat eserin içeriğine girmeden, burada bir parantez açalım ve Marx'ın *Kapital*'de Osmanlı toplumunda ilkel birikimin oluşumu konusunda liberal iktisatçılarla yaptığı tartışmayı görelim. Sain-Clair ve Brophy'nin gözlemlerini bu teorik tartışma ışığında değerlendirmek daha aydınlatıcı olacaktır.

Osmanlı Reformizmi, İlkel Sermaye Birikimi ve Sınırları

Marx, Osmanlı toplumuyla ilgili analizini David Urquhart gibi bu konuda eser veren liberal iktisatçıları okuyarak ve onlarla tartışarak geliştirmişti; fakat liberalleri eleştirirken oklarını sadece Urquhart ve yandaşlarına yöneltmemişti. Bu

79 Marx-Engels, *Correspondance*, cilt 10, s. 162. (Engels'in 12 Ağustos 1869 tarihli mektubundan; alıntıdaki italikler Engels'e ait).

konuda Amerikalı iktisatçı H. C. Carey de hedefleri arasındaydı. O tarihlerde ünlü ve etkili bir iktisatçı olan Carey de tüm liberaller gibi sınıf kavgasını büyük bir tehlike olarak görüyor, bunu önlemenin yollarını arıyordu. Bu bağlamda Osmanlı toplumu konusunda da ilginç düşünceler ortaya koymuştu.

Aslında Carey, (herhalde hiç okumamış olduğu) Marx'a değil, Urquhart'a karşı çıkmış ve liberal iktisatçı-diplomatı eleştirmişti. Bunun nedeni şuydu: Urquhart, Osmanlı Devleti'nde tarımla zanaatın ("saban ile dokuma tezgâhının") ayrışmasının tehlikesine dikkati çekmiş, bunun "biri tarımcı diğeri tüccar iki düşman millet", yani sınıf kavgası yaratacağını ileri sürmüştü. Bu noktadan hareket eden Marx, *Kapital*'de Urquhart'ın bu sözlerini naklediyor ve şöyle devam ediyordu: "O zaman Carey ortaya *çıktı ve hiç de haksız olmayarak, İngiltere'yi, herkesin* imalatçısı haline gelerek diğer bütün ülkeleri tarım ülkeleri durumuna sokmakla suçladı. Türkiye'nin bu şekilde harap olduğunu iddia ediyor ve bunun nedeninin de İngiltere'nin, Türkiye'de mülk sahipleri ile toprağı işleyenlerin *'saban ile dokuma tezgâhının, çekiç ile de tırmığın doğal ittifak yoluyla birbirlerini güçlendirmelerine izin vermemesi'* olduğunu söylüyor(du). Ona göre bizzat Urquhart da, İngiltere'nin çıkarları için orada serbest ticaretin propagandasını yapmak suretiyle, Türkiye'nin yıkımının başlıca ajanlarından biri oldu. En güzeli de, büyük Rus uşağı Carey söz konusu ayrışmayı önlemek için, aslında onu hızlandıracak olan himayeciliği savunuyor(du)."[80]

80 K. Marx; *Le Capital*, kitap I, kısım XXX, s. 555 ve s. 693, 7 no'lu dipnotu. (Urquhart'ın sözleri için bkz. *Familiar Words as Effecting England and English;* Londra, 1855, s. 122; H. Carey için ise bkz. *The Slave Trade*, Londra, 1853, s. 125).

Carey kaş yaparken göz çıkartmıştı; ne var ki Osmanlılar da kapitalist birikimin başlıca aracı olabilecek "himayeciliği" uygulamaya muktedir bir devlet aygıtı yaratamadılar.[81] Oysa Osmanlı yönetici zümresi 1838 Ticaret Anlaşması'nın getirdiği (ihracatı cezalandıran, ithalatı kolaylaştıran) saçma düzenin ekonomiye verdiği zararları görüyordu. Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi bile, *Tarih*'inde, yaygın bir kanaati dile getirerek, şunları yazmıştı: "Ol muahede (1838 Antlaşması) ile yed-i vahid (tekel) usulü kalktı ise de yerine ecnebi inhisarı (yabancı tekeli) geldi ki, Memalik-i Mahrusa'da (Osmanlı Devleti'nde) hurdefuruşluğa (en küçük ticarete) kadar ecnebiler iştirak eyledi... Sanayii dâhiliye bütün bütün mahv-ü muattal oldu (çöktü) ve emtiayı efrenciye (yabancı mallar) revaç bularak nükud-u mevcudumuz (mevcut paramız) Avrupa'ya çekilip gitmeye başladı."[82]

Osmanlı ekonomisinde yerli tekelciliğin yerini giderek yabancı tekelciliğin alması ve Kırım Savaşı'nın yol açtığı borçlanmalar köklü reformları daha da olanaksız kılmıştı. Kırım Savaşı'nı yorumlayan yazılarında bu borçlar üzerinde de duran Marx, "bir ülke için en onur kırıcı koşullarda" alınan borçların, ayrıca, doğrudan Osmanlı yönetici zümresi tarafından da kullanılamadığını ve harcamaların Avrupalı komiserlerin "vesayetine" tabi kılındığını yaz-

81 Carey, sınıflaşmayı önlemek isterken sınıflaşmayı hızlandıracak bir politika olan himayeciliği savunarak aslında Osmanlılar için sanayileşme yönünü göstermişti. Urquhart, Slade, Mac Farlane vb. gibi yazarlardan yararlanan Amerikalı iktisatçı Osmanlı Devleti'ni yine de sınıfsal bir analize tabi tutmuştur. "Osmanlı Devleti halkı kadar zayıftır; diyor Carey; çünkü tamamen bankerlere bağımlı; bankerler toprağın ve istedikleri gibi vergilendirdikleri halkın gerçek sahibi olarak kabul edilebilirler". Carey, bunun sonucu olarak Osmanlı Devleti'nde toprağın değerinin çok düştüğünü rakamlar vererek anlatıyor. Bkz. H. Carey; age, s. 125.

82 Ahmet Lütfi Efendi; *Tarih-i Devlet i Aliye-i Osmaniye*; İstanbul, 1302 (1883), cilt 5, s. 112.

mıştır.[83] Yapısal nedenlerle Osmanlı yönetici zümresinde ulusal bir perspektifin olmayışı ulusal bir ekonomi fikrinin olmayışını da beraberinde getiriyordu. Bu bakımdan merkantilist bir iktisat politikasının koşullarını yaratamayan Osmanlı yöneticileri çok geçmeden kendilerini bir yarı-sömürge ekonomisinin uygulayıcıları olarak buldular. Osmanlı borçlanmasını anlatan Marx, "Batılı güçlerin İstanbul'da (Harbiye'den sonra) Dışişleri ve İçişleri bakanlıklarını da ele geçirdiklerini" yazıyordu.[84]

19. yüzyılın ikinci yarısında, toplum bilimlerinin yeni yeni felsefeden kopmaya ve özerk bir statüye kavuşmaya başladığı bir dönemde, "iktisat ilmi" de ülkelerin sanayileşme ve "kapitalistleşme" derecesine uyum halinde gelişiyordu. Bu nedenle en ileri düzeye en çok sanayileşmiş ülke olan İngiltere'de ulaşmış olması da bir rastlantı değildi. Buna karşılık henüz bünyesindeki feodal kalıntıları temizleyememiş olan Almanya'da durum çok farklıydı. Bu durumu betimleyen Marx, "Almanya'da, diyordu, bugüne kadar ekonomi politik, (kapitalizm gelişmediği için), yabancı bir ilim olarak kaldı. Orada canlı bir zeminden yoksundu. İngiltere ve Fransa'dan mamul bir madde gibi ithal edildi; onu öğreten Alman profesörlerin kendileri de öğrenci kaldılar ve kendilerine ait olmayan bir realitenin teorik ifadesi, ellerinde, küçük burjuva evrenlerinde ters yönden yorumladıkları bir avuç dogmaya dönüştü." Bu durum ise Alman akademisyenleri derin tarih ve edebiyat incelemeleri ya da "Kameral bilimler denen bilgi salatası" yoluyla "iktidarsızlık duygularını gizlemeye" yöneltti.[85]

---

83 Marx-Engels; *Oeuvres Politiques*, cilt 7, s. 158. (K. Marx'ın 26 Temmuz 1855 tarihli *Neue Oder Zeitung*'da yayınlanan yazısı).

84 Aynı eser; s. 158.

85 K. Marx; *Le Capital*; Almanca ikinci baskıya sonsöz'den; s. 579.

Hiç kuşku yok ki Marx'ın Almanya için söz konusu ettiği "ithalcilik", Almanya'dan daha geri bir gelişme düzeyinde bulunan Osmanlı Devleti için *a fortiori* geçerliydi. Yine de Osmanlı toplumunda bu durumu kavrayan ve açıkça ifade eden aydınlar çıkmıştır. Örneğin Ahmed Midhat Efendi'ye göre Osmanlı Devleti, ileri Batı ülkelerinden birkaç yüz yıl geri kalmıştı ve bu yüzden uygulanacak iktisat politikası da Batı'daki liberal doktrinler değil, XIV. Louis'nin ünlü maliye nazırı Colbert'in ve onu izleyen fizyokratların (A. Midhat Efendi defalarca Dr. Quesnay'ın adını veriyor) himayeci politikası olmalıydı. Bu konuda açılan tartışmada, bir müderrisin "Colbert'in zamanının (1619-1683) çoktan geçtiğini" ileri sürmesi üzerine Midhat Efendi "güldüğünü" yazmış ve şunları eklemiştir: "Bizim için Colbert zamanının, geçmek şöyle dursun, henüz hulûl bile etmemiş (gelmemiş) olduğunu anladım".[86] Kısaca Ahmed Midhat Efendi de Carey gibi düşünüyor; himayeciliği savunuyor; fakat bunun toplumsal sınıflaşmaya yol açacağını, yine Carey gibi, hiç de aklından geçirmiyordu.

İşte 19. yüzyılın ikinci yarısında iktisatçıları Osmanlı ekonomisiyle ilgili olarak "*laisser faire*"ciler ve "himayeciler" şeklinde iki kampa ayıran genel durum buydu. Şimdi tekrar

86 Ahmet Midhat Efendi, aynı açıklamanın devamında anlattığına göre, bu durumu daha yıllarca önce, "ekonomi politik fennini tederrüs eder (derslerini izler) ve Adam Smith'in yeni kaidesini öğrenir iken" ve bu durumun da öğrencilerde "âcib (şaşırtıcı) ve garib fikirler yarattığına" tanık olduğu zaman anlamıştı. Ne var ki resmî öğretim, olması gerekenin tam tersineydi. Ve bu koşullarda Midhat Efendi burukluk içinde şunu soruyordu: "Bunca kütübhâneler dolusu hakâyıktan sarf-ı nazar edip de (gerçeklere bakmayıp da) bir Mekteb-i Mülkiye'de, bir Mekteb-i Hukuk'ta tedris olunan birkaç yüz sahifeli ekonominin, yalnız Adam Smith usulünden ibaret bulunan ve elyevm kendi memleketlerince de kabul olunmamış ve tatbik edilmemiş ilme mi esir olalım?" Bkz. A. Midhat Efendi; *İktisat Metinleri*; Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, s. 216, 236.

St. Clair ve Brophy'ye dönerek Marx ve Engels'i etkileyen – fakat Osmanlı tarihçilerinin bugün bile görmezden geldikleri– eserlerinde nasıl bir Osmanlı tablosu ortaya koyduklarını görelim.

Saint-Clair, Brophy ve Osmanlı Toplumu[87]

Saint-Clair ve Brophy, Osmanlı Avrupa'sını, kapitülasyonların hukuki zırhına bürünerek tekel kurmuş Yunanlı tüccarların (*Hellene Merchants*) kontrolünde, Türklerin sömürgeleştiği bir bölge olarak betimliyorlardı.[88] İngiltere ve Fransa'da faiz oranı % 6'yı geçmezken, bu bölgede ticaret % 60 faizle yapılıyor, Osmanlı devlet adamları da bu durumun tüm fecaatini görmekle birlikte bilgisizlik, acizlik ya da nüfuz ticareti gibi nedenlerle tamamen pasif kalıyorlardı.

Bulgar ve Rum köylüler, Grek takviminin sağladığı 185 resmî tatil gününün rehaveti içinde, askerlik yapmadan, pratik olarak neredeyse vergi de vermeden yaşayan çiftçilerdi. İngiliz ve Fransız çiftçisi senede 313 gün çalışırken, Balkanlar'da on iki milyon kadar Hristiyan reaya "Avrupa'nın baskıcı ve zulümcü olarak gördüğü Devlet'in hoşgörüsü sayesinde bu evrensel zorunluluktan kaçarak" senede sadece

87 Burada *Toplumsal Tarih* dergisinde (Eylül 2007, no: 165) çıkan "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Göç Olgusu*" başlıklı makalemde Brophy ve St-Clair'in eseri konusunda yaptığım özetin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklini sunuyorum.

88 İngiliz yazarlar inceledikleri bölgelerde Hristiyan reayanın Rum ve Bulgarlardan oluştuğunu, buna karşılık Ermeni reayayı fazla tanımadıklarını yazıyorlar. Trabzon'daki İngiliz konsolosu da, 1871'de Anadolu reayasını anlatan bir rapor kaleme almıştır. Buna göre Anadolu'da Müslüman köylüler de Ermeni sarrafların % 24 ile % 60 arasında değişen (bileşik) faizleri altında ezilmekte ve çoğu kez topraklarını kaybetmektedirler. Konsolos Palgrave "..Anadolu'da borçlanmak demek bir Ermeni tefecinin eline düşmek demektir" diyordu. Bkz. Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme 1820-1913*; Ek. 2., Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.

120 gün çalışıyor ve sonuç olarak da, bölge, "doğa itibariyle Avrupa'nın tahıl ambarı olması gerekirken, mümkün olanın ancak üçte birini, hatta dörtte birini üretiyordu."[89]

Askerlikten muaf olan Hristiyan reaya, vergisini de zamanla değeri 1/10, hatta 1/12'ye düşmüş bir parayla ödediği için âdeta vergiden de muaf hale gelmişti. Çalışkan, dürüst ve toprağa bağlı köylüler sadece Türkler (Müslümanlar) arasındaydı ve bu yozlaşmış koşullarda Türklerin varlıklarının yok olmamasının tek nedeni de buydu. "Türkler, olgun yaşlarında günlük emeklerinin ürününün her yıl yarısından fazlasından yoksun kılınmaktadır" diyordu yazarlar ve şunu da ekliyorlardı: "Bizim düşüncemize göre mutlu olan şudur ki, Türkler Hristiyan reayadan çok daha fazla ve çok daha iyi çalışıyor; eğer öyle olmasaydı, ırkları, Avrupa'nın etnolojik haritalarından çoktan silinmiş olurdu" (s. 150-151).

Görüldüğü gibi Saint-Clair ve Brophy'nin çizdikleri – ve bugün bizlere bile abartılı görünebilecek– tablo Balkan Türklerinin içine düştüğü haksız durumu bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyordu.[90] Ne var ki bu duruma Osmanlı yöneticilerin aczi ve çaresizlik içinde aktif işbirliği sonucu olarak gelinmişti. Yazarlarımıza göre bu koşulların oluşmasında gerçek reformlarla ilgisi olmayan "Osmanlı reformları"nın büyük payı vardı. "Sultan Mahmut'un ülkedeki mantıksız

89 Saint-Clair, Brophy; age, s. 160. (Alıntılar bundan böyle sayfa içinde verilecektir).

90 Aslında o tarihlerde Osmanlı Devleti'nin Anadolu topraklarına da Yunan dostu olarak gelip Türk dostu olarak dönen birçok Batılı vardı. Bunlardan Charles Fellows, 1838'de yaptığı seyahati anlatan eserinin önsözüne şunları yazmıştı: "(Seyahate başlarken) kuvvetle Yunanlılar lehine, o kadar da Türkler aleyhine önyargılara sahiptim; fakat anlattıklarımın akışı içinde görülecek ki, genellikle dinlerinin empoze ettiği her türlü baskılardan uzak oldukları durumlarda halkla kurduğum kişisel yakınlık sonucunda, Türk karakteriyle ilgili olumsuz fikirlerim giderek yok oldu." Charles Fellows; *Journal Written during an Excursion in Asia Minor, 1838;* Londra, 1839, s. V.

devrimi, diyordu yazarlar, ülkenin siyasal, iktisadi ve toplumsal yapısını tahrip etti; onun yerine Türk dilinde en iyi 'kalabalık' sözcüğünün ifade ettiği bir düzen kondu". Ve bozulma Sultan Abdülmecit'in reformlarıyla daha da vahimleşti: "Abdülmecit'in başlattığı reformlar, ünlü Gülhane Hattı Hümayunu ve 1856 Fermanı, işleri daha da kötüleştirdi; Avrupa bunları sokaktaki bir çocuğun 'isabetli bir atış'ı alkışlaması gibi alkışladı. Gerçekte ilerleme yolunda verilen ödünler uygarlık yolunda âdeta aşılmaz engeller haline geldi. Paris Anlaşması'nın 9. maddesine karşı olmaktan uzağız; istediğimiz şey onun maddelerinin tam olarak uygulanması ve Sultan hazretlerinin tebaasının durumunun iyileştirilmesinin din ve ırk ayrımı yapılmadan, sadece Hristiyan reayanın lehine işleyen bir tekel haline sokulmadan uygulanmasıdır" (s. 164-165).

Gerçekten de "reform" adı altında "milleti hâkime"yi kendi ülkesinde "milleti mahkûme" haline getiren dönüşümden kurtulmanın ve herkesi eşit ve özgür vatandaş statüsüne ulaştırmanın yolları nelerdi? Saint-Clair ve Brophy'ye göre bunun yolu toprak sisteminde yapılacak köklü bir değişmeden ve dışa açık bir iskân politikasından geçiyordu.

Osmanlıların Balkanlar'daki topraklarında nüfus yoğunluğu çok düşüktü ve toprakların çok büyük bir kısmı ekilmiyor, alınıp satılamayan meralar olarak kullanılıyordu.[91] Mera hakkı, yazarlarımızın vurguladığı gibi, "her be-

91 Tevfik Güran, *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı* (İstanbul, Eren Yayınları, 1998) başlıklı eserinde, "(1274/1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin 97. maddesi) mera yerlerinin alınıp satılmasını, sökülüp tarıma açılmasını, üzerine mandıra, ağıl ve bina yapılmasını, ağaç dikilerek bahçe yapılmasını yasaklıyordu" dedikten sonra, "fakat bu yasağa rağmen, özellikle çiftlik sahipleri köylülerin ortaklaşa yararlanmasına ayrılmış meraları sökerek tarla haline getiriyorlardı" diye ekliyor ve Osmanlı Ahkâm defterlerinden bu Osmanlı tipi "çitleme"ye (*enclosure*) örnekler veriyor. (s. 110).

lediyenin, köyün, hatta her çiftliğin bir kayıt resmi ödeyerek, tapu almaya veya yirmi yıl sonra mülkiyetine sahip olmak için öşür ödemeye gerek bile görmeden sahip oldukları bir mülkiyet hakkı" idi (s. 194). Hayvancılık ve yün üretimi için de kullanılmayan bu meralar devlete bir şey getirmiyor ve yarı atıl bir durumda bırakılıyordu. Örneğin 23 mil karelik bir meraya sahip olan Varna belediyesi yılda sadece *yüz sterlin* ödediği bu geniş arazinin ancak otuz dönümlük bir kısmını ektiriyor, geri kalan kısmı da "cılız koyun, sığır ve yarı vahşi atların otlak yeri olarak" kullanılıyordu (s.193).

Öte yandan nüfus azlığı, tembellik ve devlet kontrolünden uzak olmak gibi faktörler toprağın değerini de azaltıyor, örneğin, "Londra'dan (o günkü ulaşım koşullarında -*T. T.*) sadece altı günlük mesafede ve en elverişli iklim ve topraklara sahip bir ülkede, toprak, dönümü 1,3 sterlin olarak, Avustralya çöllerinden ya da Rocky dağlarından daha ucuza geliyor(du)".[92] Bu durumun başlıca sorumlusu da Hristiyan reaya idi. Çünkü bu reaya geniş toprakları istediği gibi tasarruf ediyor, buna karşılık bilgili ve girişken yabancılara bir karış toprak bile verilmiyordu. Ve bu da "her yıl tüm topraklarının üçte ikisi ekilebilir arazi iken, onda biri, daha kesin bir ifadeyle on altıda biri ekilen, üstelik kötü ekilen bir ülkede oluyor(du)" (s. 192).

92 St-Clair ve Brophy'nin bu satırları yazdığı yılın son günlerinde R. G. Watson da, İngiltere Büyükelçiliği'nden Londra'ya yolladığı mektupta (25 Aralık 1869), "(Bursa'daki) nüfus yoğunluğu düşük olan bölgenin İngilizlerin göç etmesi bakımından müsait bir yer olduğu(nu)" söylüyor ve "Boğaziçi ve Varna arasındaki Karadeniz kıyılarının da İngiliz kolonizasyonu bakımından, bir dönümlük mükemmel tarım arazisinin 2 Lira civarında satın alınabileceği daha müsait ve geniş bir alan oluşturduğunu" da yazısına ekliyordu. Bkz. Ergun Türkcan, "İngiliz Konsolosluk Raporlarına Göre: 110 Yıl Önce İstanbul'da Çalışma Hayatı", *Tarih ve Toplum*, Kasım, 1984.

Saint-Clair ve Brophy'nin çizmiş oldukları ve Engels'in "en gerçekçi analiz" olarak övdüğü Osmanlı tablosu buydu. Görüldüğü gibi İngiliz yazarlar, analizlerinde serbest ekonomi-himayecilik sorunsalını aşıyor ve Osmanlı Devleti'nde sermaye birikimini devletçilik ve iskân politikası açısından değerlendiriyorlardı. Nüfus yoğunluğu çok düşük olan ve sanayileşmiş ülkelerin "tahıl ambarı olma" potansiyeli taşıyan Osmanlı Avrupa'sının, tıpkı Kuzey Amerika'da olduğu gibi, göçülen ülkenin uyruğuna geçmek, vergi vermek ve askerlik yapmak koşuluyla, Avrupalı çiftçilerin de göçüne açılmasını savunuyorlardı.

Böyle bir iskân politikası o günkü koşullarda mümkün müydü?

İlginçtir ki, kendisine atfedilen bir "vasiyetname"ye göre Ali Paşa da böyle bir politikayı düşünmüş ve benimsemişti. Hatta 1857 yılında bunu kolaylaştırıcı bir de nizamname hazırlanmıştı.[93] Fakat özellikle Kırım Savaşı'ndan sonra durumları giderek kötüleşen Balkan Müslümanları arasında başlayan İstanbul ve Anadolu'ya göç hareketleri böyle bir iskân hareketini anlamsız ve olanaksız kılmıştı. Saint-Clair ve Brophy'nin o tarihlerde birçok Batılı gözlemci tarafından da paylaşılan[94] görüşlerinin yeniliği şuradaydı: Batı'da o zamana kadar daha çok Osmanlı yönetimi ve yönetici zümresini incelemiş olan çevrelerin dikkatleri bu araştırma ile

93 Ayrıntı için "Osmanlı İmparatorluğu'nda Göç Olgusu" başlıklı makaleme bakılabilir. *Toplumsal Tarih*; Eylül 2007, no: 165.

94 Örneğin yazarlarla tanışmış ve uzun uzun konuşmuş olan James Baker, 1877'de yayınlanan seyahatnamesinde Saint-Clair ve Brophy'yi "zekâları ve Türkiye hakkında verdikleri bilgiler" dolayısıyla övüyor ve Türk köylüsü hakkında da şunları yazıyordu: "Türk köylüsü güçlü, sabırlı, yiğit, zeki, sade ve amirlerine kolaylıkla bağlanıyor." Bkz. James Baker; *Turkey in Europe*, Londra, 1877, s. 30, 295.

Müslüman halka çevriliyor ve bu halkta o sırada yaygın önyargıların gizlediği erdemler keşfediliyordu. Aynı değişim, 1850'lerde Balkanlar'da bir "tarihî ulus" arayan Marx ve Engels için de geçerliydi. Bunda kuşkusuz Rusya'daki gelişmelerin ve Rus komünleri üzerinde yapılan tartışmaların da payı vardı. Nitekim bu dönemde Marx'ın Türk köy komünlerini de incelediğini ve bu konudaki asli kaynakları okumak için Türkçe öğrenmeye çalıştığını biliyoruz.[95] Ne var ki *Kapital*'i tamamlayacağına, Türkçe öğrenmeye çalıştığı için Engels'i de öfkelendiren bu çabalar sonuç vermedi ve Marx Osmanlı-Türk komünal yapısını yerli kaynaklardan inceleyemedi.

Marx ve Engels'in Şark meselesi ve Osmanlı toplumu ile sıcak koşullarda yeniden buluşmaları 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı vesilesiyle oldu.

Marx, Engels ve 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı

Marx 1862 yılında *New York Daily Tribune* gazetesinden ayrılmıştı ve 1877'de savaş patladığı zaman artık düzenli gazetecilik yapmıyordu; fakat tüm Avrupa'nın kaderini etkileyecek bir savaşta sessiz de kalamazdı. Marx bu konuda, birincisi, Midhat Paşa'nın demokratik devrim kavgası, ikincisi de savaşın Osmanlı Hükümeti tarafından nasıl yürütüldüğü konusunda olmak üzere iki vesileyle tavır sergiledi.

95 Isaiah Berlin; *Karl Marx, Sa Vie, Son Oeuvre;* Paris, Gallimard, 1962, s. 369. Bu konuda I. Berlin şunları yazıyor: "Hayatının son on yılında, Marx, bu ülkelerdeki tarım durumunu incelemek istediğini söyleyerek Rusça ve Türkçe gibi yeni diller öğrenmeye koyuldu; eski bir Urquhart'çı olarak Türk köylüsünün Ortadoğu'da düzeni sarsıcı ve demokratlaştırıcı bir rol oynayacağı umudunu taşıyordu". s. 369. (Marx'ın "Urquhart'çı"lığının ne olduğunu daha önceki sayfalarda anlatmış bulunuyorum).

1876'da Sultan Aziz'in tahttan indirilmesi ve ölümü ile Osmanlı toplumunda demokratik devrimci potansiyel taşıyan bir muhalefet ortaya çıkmıştı. Gerçekten de bu sırada tüm özgürlük ve eşitlik özlemlerini temsil eden güçler Midhat Paşa'nın arkasında toplanmıştı ve Batılı demokratlar da İstanbul'daki gelişmeleri sempatiyle izliyorlardı. Marx ve Engels de bunlar arasındaydı ve o günlerde Engels'in gazetelerde İstanbul'da bir "softa (medrese öğrencisi) devriminden söz edildiğini" bildirmesi üzerine, Marx, ona gönderdiği yanıtta şunları yazmıştı: "Hatırlarsan, kısa bir süre önce Türkiye hakkında konuşurken, sana Türkler arasında püriten (Kuran'ın özüne dayanan) bir parti ihtimalinden söz etmiştim. Bu şimdi gerçekleşti. *Frankfurter Zeitung*'un İstanbul'daki muhabirine göre, bu gidişle Sultan tahttan indirilecek ve yerine kardeşi (V. Murat) geçirilecek".[96] Engels de bu mektuba üç gün sonra verdiği yanıtta Marx'ın düşüncesini paylaşıyor ve "Doğu'daki devrimlerin öbürlerinden daha da hızlı bir kararlılık gerektirdiğine" işaret ediyordu.[97]

Marx ve Engels o sırada devrimci güç olarak Midhat Paşa liderliğinde bütünleşmiş Yeni Osmanlı muhalefetini ve onları destekleyen halk kesimlerini, ulema ve medrese öğrencile-

96 Marx Engels *Werke*; cilt 34, Berlin, Dietz Verlag, 1966, s. 15. (Engels 24 Mayıs 1876 tarihli mektubunda 10 Mayıs'ta softaların İstanbul'daki gösterilerini anlatan *Daily News* haberini iletiyordu. Marx'ın yanıtı 25 Mayıs 1876 tarihini taşıyor).

97 Aynı kaynak; cilt 34, s. 18. (Engels'in 28 Mayıs 1876 tarihli mektubu). Y. A. Petrosyan Jön Türklerle ilgili eserinde, Midhat Paşa ve Yeni Osmanlıların Mart 1876'da Avrupa devletlerine bir "*Müslüman Vatanseverler Bildirgesi*" yolladıklarını ve Marx'ın "püriten partinin kurulması"ndan söz ederken, bu bildirgeyi okumuş ve ondan etkilenmiş olabileceğini ileri sürüyor. Kuşkusuz böyle bir olasılık akla yakındır. Bkz. Y. A. Petrosyan; *Jön Türkler*; Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974, s. 83, 114.

rini görüyorlardı.[98] Karşı-devrimci grup ise Damat Mahmud Celaleddin Paşa, Redif Paşa ve yandaşlarının Saray'da oluşturdukları Rus yanlısı, karanlık klikti.[99] Bilindiği gibi Saray entrikalarının da karıştığı bu kavgayı devrimci güçler kaybettiler ve Midhat Paşa sürüldü. Marx bu vesileyle Engels'e yazdığı mektupta Sultan Aziz'in düşüşünü ve daha sonraki gelişmeleri "mutlak monarşilerin eski hikâyesi" olarak nitelemiş ve tarihten I. ve II. Charles, II. Jacques, II. James, XVI. Louis ve IV. Friedrich Wilhelm örneklerini vermişti.[100] Buna rağmen, 1877 Mayıs sonunda Engels'e yolladığı mektupta, hâlâ umudunu kesmemiş olan Marx, bir yandan Rusçu kliğin Ruslarla barış masasına oturarak Kanunu Esasi'yi rafa kaldırma niyetinden söz ederken, öte yandan da "bana söylendiğine göre, diyordu, Midhat Paşa, İstanbul'da, Türkiye'nin kaderinin bağlı olduğu hareketi ilerletmek için her şeyi yapıyor".[101]

---

98 Marx ve Engels Osmanlı toplumuyla ilgili okumalarının dışında, orada bulunmuş, çalışmış ve dilini de öğrenerek ülkeyi içeriden tanımış kimselerin tanıklıklarından da yararlanıyorlardı. Örneğin Engels'in bilgi kaynakları arasında Osmanlı ordusunda hizmet görmüş Prusyalı subaylar da vardı. (Bkz. *Werke*; cilt 28, s. 334; Engels'in 29 Mart 1854 tarihli mektubu). Marx ise İstanbul'a gitmiş, Yeni Osmanlılarla tanışmış ve orada gazete çıkarmış Komün kahramanı Gustave Flourens ile dostluk ilişkileri içindeydi. Flourens, 1871'de karşı-devrimci güçler tarafından katledilmeden önce Fransız gazetelerinde yazdığı yazılarda İstanbul'da (Sarıyerli Sadık Efendi gibi) tutuklanan aydınları savunmuştu. G. Flourens'ın Marx'la ilişkilerini *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (İmge Yayınları, 2006, s. 65-77) başlıklı kitabımda anlatmıştım.

99 Çağdaş tarihçilerden S. J. Shaw ve Ezel K. Shaw, Rus yanlısı bu hizip hakkında şu bilgiyi veriyorlar: "Saray'da Sultan'ın damadı Mahmud Celaleddin ve karısı Cemile Sultan'ın (Abdülhamid'in kız kardeşi) öncülüğündeki grup, her olayı Midhat'a, özellikle onun Yeni Osmanlılara bağlılığına, her sözünü onların etkisine atfederek Sultan'ı kışkırtmak istiyorlardı". Shaw'lara göre, bu Saray kliğinde Celaleddin Paşa ve karısının dışında Serasker Redif Paşa, Küçük Sait ve Cevdet Paşalar ve Saray ağası Behram Ağa da yer alıyordu. Bkz. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt II; Cambridge University Press, 1977, s. 174, 180.

100 Mektup, 1 Ağustos 1877 tarihini taşıyor. Bkz. *Marx-Engels Werke*, cilt 34, s. 66.

101 *Marx-Engels Werke*; cilt 34, s. 44.

Osmanlı Devleti'nde köklü bir reformun ancak laik nitelikte olabileceğini ve tüm din ve inançları eşit kılacak bir "medeni kanun"un kabulünü savunan Marx ve Engels'in, kitlesel dayanakları arasında medrese öğrencileri ("softalar") ve bir kısım ulema olan bir hareketi devrimci olarak görmeleri şaşırtıcı görünebilir. Bununla beraber ortada bir çelişki yoktu ve Marx ve Engels Osmanlı Devleti'ndeki gelişmelere daima tutarlı bir bütünlük içinde bakıyorlardı. Bu bütünlüğü sağlayan iki unsur vardı. Bunlardan birincisi şuydu: Düşünürlerimiz *Osmanlı sorununu Doğu Sorunu, Doğu Sorununu da Avrupa'da devrim perspektifi içinde* ele alıyorlardı. Bu bağlamda Avrupa'da devrime karşı en büyük engeli Çarlık despotizmi teşkil ediyor ve bununla savaş halindeki Osmanlı Devleti de, nesnel olarak, tüm Avrupa'da devrimci potansiyeli harekete getirecek bir işlev üstleniyordu.

Aslında 1876'daki devrimci durum sadece rastlantıların hazırladığı nesnel bir durum değildi. Midhat Paşa ve dayandığı güçler Osmanlı Avrupa'sında Müslüman tebaa ile Hristiyan tebaa arasında laik temelli eşitliği savunan ciddi bir iktidar almaşığı oluşturuyordu. Karma okulları savunan, Hristiyan tebaanın da yer aldığı askerî birlikler kuran, hazırladığı Anayasa'yla din ve mezhep bağları dışında bir "vatandaşlık" statüsü oluşturan bizzat Midhat Paşa'nın kendisiydi.[102] O sırada taraftarlarının temsil ettiği İslam anlayışı da bu reformlara karşı değildi. Komün kahramanı G. Flourens'ın İstanbul'da tanışıp konuştuğu ve Akka'ya sürülünce de Fransız gazetele-

102 Midhat Paşa'nın laik ve demokratik eğilimi hakkında tanıklık yapmış çok sayıda Osmanlı tarihçisi ve yazarı bulunuyor. Bunlardan önde gelen bir Yeni Osmanlı olan İsmail Kemal Bey'in şu anlamlı sözlerini alıntılamak istiyorum: "Midhat Paşa, diğer milletlere önyargısı olmayan ve İmparatorluğun hâkim milletine imtiyaz tanımayan belki de tek Türk devlet adamıydı". *İsmail Bey'in Hatıratı*, Tarih Vakfı-Yurt Yayınları, İstanbul, 2009, s. 124.

rinde savunduğu Yeni Osmanlı, Sarıyerli Sadık Efendi de aslında Beyazıt Camisi'nde vaaz veren, ünlü fakat mütevazı bir hatipti. Kısaca Osmanlı İslamiyeti kendi iç dinamiğiyle çağdışı saplantılardan kurtulma ve aydınlanma yoluna girmişti. Bütün bunlara bir de o sırada çok sayıda gözlemcinin üzerinde birleştikleri bir unsuru, Osmanlı halkının dürüst, yürekli ve özverili karakterini de katarsak Marx ve Engels'in de neden Ruslara karşı hararetle Osmanlıların yanında yer aldıklarını kolayca anlayabiliriz. Zaten Marx'ın kendisi de Wilhelm Liebknecht aracılığıyla Alman sosyal demokratlarına 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nı yorumlarken bütün bu sorulara toplu bir yanıt vermiştir. Böylece bizim de burada 4 Şubat 1878 tarihli mektupta ifadesini bulan yorum üzerinde uzunca bir parantez açmamız gerekiyor.

Osmanlı-Rus Savaşı ve Karşı-Devrim'in Zaferi

Marx, W. Liebknecht'e mektubuna devrimci olarak Osmanlı-Rus savaşıyla ilgili duruşlarını çok açık bir biçimde ortaya koyarak başlıyordu:

"İki nedenle kesin olarak Türklerin yanında yer alıyoruz. 1) *Türk köylüsünü* –yani Türk halkının kitlesini– incelediğimiz ve onda hiç kuşkusuz Avrupa köylülüğünün en yetenekli ve en ahlaklı temsilcini gördüğümüz için; 2) *Rusların yenilgisinin Rusya'da, sonuç olarak da bütün Avrupa'da sosyal devrimi büyük ölçüde hızlandıracağı için.* Fakat olaylar farklı bir şekilde gelişti. Neden? İngiltere ve Avusturya'nın ihanetleri yüzünden." (İtalikler Marx'ın).[103]

103 *Marx-Engels Werke*; cilt 34, s. 317-319 (Marx'ın Türk köylüsü hakkındaki sözlerinin Almancası "*der tüchtigsten und sittlichsten Repräsentanten des Bauerntums in Europa*" şeklinde). İzleyen alıntılar da aynı mektuptan yapılmıştır.

Gerçekten de İngilizler, yenilmek üzere olan asi Sırpları kurtarmış ve Türkleri "her türlü sahte vaatle kandırarak" Rusların mütareke önerisini kabule zorlamıştı. Böylece "soğuk ve açlıktan kırılmış" olan Rus ordusu toparlanmak ve savaşı kazanmak olanağını bulmuştu. Marx, Ruslara "iklimin daha yumuşak olduğu ve yiyecek sıkıntısının bulunmadığı" Rumeli yolunu açarak zaman kazandıran İngiliz diplomatının "(İstanbul'daki Rus elçisi) İgnatief'in dostu olan Marquis of Salisbury" olduğu kanısındaydı. Avusturya ise Türklerin Karadağlılara karşı kazandığı zaferin sonuçlarını almalarını engellemişti.

Marx'ın İngiliz ve Avusturya ihanetlerini anlatırken söyledikleri ilginçtir ve bizlere düşünürün o sırada Osmanlı iktidarına karşı ayaklanmaları nasıl gördüğünü açıklıyor. Gerçekten de olayların gelişimine Avrupa ve Rusya'da devrim açısından bakan Marx, o sırada Osmanlı ve Avusturya yönetimine karşı ayaklanmış olan Sırpların ve Karadağlıların savaşını bir "kurtuluş savaşı" olarak görmüyordu ve bu konuda sosyal demokratların büyük çoğunluğundan farklı düşünüyordu. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Marx ve Engels için en önemli şey Çarlık despotizminin yenilgisiydi ve Avrupa'da statüko ancak böyle sarsılacaktı.

Ne var ki Ruslar yenilmediler ve statüko daha yıllarca (Marx ve Engels'in göremedikleri, fakat bekledikleri Sovyet Devrimi'ne kadar) devam etti. Bununla beraber Osmanlı yenilgisi sadece İngiliz ve Rus ihanetlerinden kaynaklanmamıştı; bu yenilgide Türklerin de hatası ve sorumluluğu vardı. Türkler, diyordu Marx, "*İstanbul'da bir devrim yapmayı beceremediler* ve yenilgilerinin başlıca nedeni bu oldu". Böylece "eski saray sisteminin tecessümü demek olan Damat Mahmud Celaleddin Paşa savaşın yönetimini ele aldı ki, bu,

Rus Hükümeti'nin kendisine karşı bir savaşı kendisinin yönetmesi anlamına geliyordu" (s. 318).

Damat Mahmud Paşa kliğinin Rus yanlısı eğilimi bilinmeyen bir şey değildi ve savaşı yakından izleyen Marx'a göre, bu şahıs "harekâtın tüm aşamalarının kanıtladığı gibi, Türk ordusunun bütün operasyonlarını felce uğratmış, tehlikeye sokmuştu. İstanbul'da herkes bunun farkındaydı ve bu da *Türklerin tarihî hatasını daha da vahim kılıyordu*" (italikler Marx'a ait). Ruslar da İstanbul'daki karşı-devrime yardımcı olmuşlar ve "Midhat Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırmak, Damat Mahmud Paşa'yı iktidarda tutmak için, Plevne'yi ele geçirmekten daha fazla taktik ve strateji uygulamışlardı". Tüm bu saptamalardan sonra, Marx, şu tarihî sözleri ekliyor: "Bir krizin zirvesinde devrimci bir tavır almasını bilmeyen bir halk kaybolmuş demektir".

Marx bu yazıyı kaleme aldığı zaman Ruslarla silah bırakışması imzalanmış, fakat henüz barış anlaşması yapılmamıştı. Bununla beraber düşünür savaşın sonuçlarını da görmüştü. Marx'a göre Rus başarılarının arka planında Bismarck ve onun başını çektiği *Üç İmparator Anlaşması* vardı. Avusturya bu anlaşma sayesinde kontrol altında tutulmuştu. Oysa bu savaşla Doğu Sorunu bir şekilde çözülüyor ve Avusturya İmparatorluğu parçalanırken Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki varlığı da biçimsel hale geliyordu. "Türkiye ve Avusturya, diyor Marx, 1815'te yeniden onarılmış olan eski resmî Avrupa düzeninin son kaleleriydi; onların yok olmalarıyla beraber bu düzen de çökecek. Bir sürü yerel ya da bir genel savaşla gerçekleşecek olan bu çöküş toplumsal krizi hızlandıracak ve aynı zamanda kılıç taşıyan tüm sahte büyük güçlerin de sonu olacak" (s. 319).

Düzenin çökmesi için yerel savaşlar da (Balkan savaşları vb.), genel savaş da (1914-18) yaşandı ve Osmanlı-Rus Savaşı'nın ertelediği Rus İhtilali 1917'de patlak verdi. Marx ve Engels bunları göremediler; fakat toplumsal bilimlerde yepyeni perspektifler açan kuramcılar ve uluslararası ilişkileri yıllarca her yönüyle incelemiş araştırıcılar olarak daha sonraki büyük sarsıntıları önceden öngördüler ve yazdılar. Burada ele aldığımız sınırlı konu bağlamında bunların önemi, Osmanlı Devleti'nin -bağımsızlığını geniş ölçüde kaybetmiş bir durumda da olsa- bu gelişmeler içinde âdeta kilit rolü oynamasıdır.

Marx, *Berlin Anlaşması* ile eski düzenin sarsılmasından beş yıl sonra öldü. 1878'de gerçekten düzen sarsılmıştı, fakat ortada köklü bir değişiklik de yoktu: Metternich'ten beri *devrim – karşı-devrim* diyalektiği içinde süregelen Kutsal İttifak farklı giysiler içinde yine egemenliğini koruyordu. Oyunun aktörleri değişmiş; maceraperest III. Napolyon gitmiş; düzenin bekçiliğini kararlı fakat ihtiyatlı diplomat Bismarck üstlenmişti. Sedan'ı izleyen yirmi yıl, Demir Şansölye'nin bir Fransız-Rus anlaşmasını önlemek için olağanüstü diplomatik çabalarıyla geçti. 1890'da Bismarck, İmparator II. Wilhelm tarafından görevden affedilince, büyük savaşın çanları da çalmaya başladı. Engels, Bismarck'ın azledildiği yıl yazdığı yazıda, "Rus Çarlığı bir dünya savaşı çıkarmadan son kesin adımı atamayacak, yani İstanbul'a el koyamayacak" diyordu. "O tarihe kadar görülmemiş çapta ve şiddette" cereyan edecek olan savaşta "sekiz on milyon asker birbirini boğazlayarak Avrupa'yı tüm özünden yoksun kılacak"; sonuç olarak da "Otuz Sene Savaşı'nın tüm tahribatını, üç dört yıla sığdırarak tüm kıtaya yayacaktı" Savaştan çeyrek yüzyıl önce, 1890'da, Engels'in öngördüğü gelişmeler bu yöndeydi ve zaten bu sı-

rada Rus diplomasisinin "halklara özgürlük" demagojisi de inandırıcılığını yitirmiş, Fransa'daki cumhuriyetçi eğilimlerden korkan Rus yönetimi bir yandan Orleans hanedanı ile akrabalık kurmaya çalışırken, öte yandan da şoven ve darbeci General Boulanger'nin taraftarlarına para dağıtmaya başlamıştı.[104] Savaş 1914'te başladı ve daha sona ermeden de Rusya'da devrim patlak verdi. Birleşik Krallığın Rusya'yı küçük düşmekten kurtaracak çabaları Çanakkale'de püskürtülmüş, Lenin'in "barış, ekmek ve toprak" sloganı Rus emekçilerine İstanbul'u almaktan daha cazip görünmüştü. Zaten iktidarı aldıktan sonra Lenin'in ilk yaptığı şeylerden biri de İstanbul'u Ruslara veren "uluslararası eşkıyalık anlaşmalarını" dünyaya açıklamak oldu.[105]

Osmanlılar Büyük Savaş'a Alman generallerin komutası altında girdiler. Tüm senaryo II. Abdülhamid zamanında yazılmış, tüm hazırlıklar bu dönemde Türkiye'ye davet edilen Alman Askerî Heyeti tarafından başlatılmıştı. Bu heyet önce Abdülhamid'in düşmesinde, sonra da Osmanlı Devleti'nin "Prusya militarizminin yarattığı komplocu çekirdeğin" tahrikleriyle savaşa sokulmasında –ve tarihe göçmesinde– rol oynadı.[106] Böylece Sosyalist Rus Devrimi'ni Anadolu'daki ulusal Türk Devrimi izledi. Perspektifler farklı olsa da her

104 Aynı makale, s. 187.

105 Lenin, Ekim İhtilalinden hemen sonra, 7 Kasım 1917'de tüm gizli anlaşmaların açıklanacağını ve ilga edileceğini bildirdi. Bkz. Lenin; *Collected Works*, Londra, 1964, c. 26, s. 239. Anlaşmalar 10 Kasım'dan itibaren *Pravda* ve *Izvestia*'da açıklanmaya başladılar. s. 552. 24 Kasım'da İngiliz basınında yayınlanan bu haberler "3-4 günlük gecikmeyle Osmanlı basınında da (*Vakit, İkdam, Tasvir-i Efkâr, Tanin*) geniş ölçüde yer alacaktı" *İkdam* Gazetesinin *Aferin Bolşevikler!* başlığı bu memnuniyeti ortaya koyuyordu. Bkz. Uygur Kocabaşoğlu, Metin Berge; *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar;* Kebikeç Yayınları, Ankara, 1994, s. 105.

106 L. Rathmann, *Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi;* çeviri: Ragıp Zarakolu, Belge yayınları, İstanbul, 2001, s. 28-29.

iki devrim de halkın özlemlerine yanıt vermeye çalışıyordu. 1870'lerde Marx, Rusça ve Türkçe çalışırken amacı da zaten bu halkları asli kaynaklara dayanarak tanımak ve devrimci uyanışlarına katkıda bulunmaktı.

Marx ve Engels'in Osmanlı toplumu konusuyla ilgili gözlemleri bunlardı. Aslında bu konu düşünürlerin ilgi alanında hayli mütevazı bir yer işgal etmiş olsa da, 19. yüzyıl Osmanlı tarihini yakından ilgilendiriyor ve tarihî maddeciliğin toplumsal süreci her yönüyle kavrama olanağı sağlayan yaklaşımına somut bir örnek oluşturuyor.

Osmanlı Toplumunda İç ve Dış Göçler[1]



Tarih boyunca iç ve dış göçler, devletlerin ve uygarlıkların kuruluşunda en önemli etkenlerden biri oldu. Gerçekten de insanlar, en eski çağlardan itibaren, yaşam kavgalarında daha elverişli koşullara kavuşmak için uzun ve zahmetli yürüyüşleri göze almaktan çekinmediler. Günümüzün en ileri toplumlarını düşünelim: Batı Avrupa'yı oluşturan ulus-devletler Roma İmparatorluğu'nu yıkan Germen kavimlerinin göçleri ile çağdaş Amerika'yı oluşturan devletler de kökeni 17. yüzyıla kadar uzanan göçlerle kurulmadı mı?

Tarihte büyük göçlere insanların yaşam kavgaları yol açtı; fakat göçler tarihine bir bütün olarak bakarsak, bunlarda, iktisadi dürtülerin yanı sıra, çağlara göre değişen kültürel faktörlerin de önemli bir rol oynadığını görürüz. Örneğin 11. yüzyılda Hristiyanlığın kutsal topraklarını fethetmek ve oralara yerleşmek isteyen Haçlı orduları kuşkusuz büyük kısmı itibariyle Batı Avrupa tarımındaki teknolojik devrimin yol açtığı nüfus patlamasının ürünüydüler.[2] Fakat

1 Bu yazı *Toplumsal Tarih* dergisinin Eylül 2007'de yayınlanan sayısında çıkan makalemin gözden geçirilmiş ve bazı eklemelerle genişletilmiş şeklidir.

2 Lynn White Junior, *Technologie Médiévale et Transformations Sociales*, çev. Martine Lejeune, Paris, 1969

bunların önemli bir kısmı katı Hristiyan inançların tutkusu içinde olmasaydı, acaba aynı ölümcül yolculuğu göze alabilirler miydi?

Aslında bizim tarihimiz de kitlesel göç olgusunun dikkate değer bir örneğini oluşturuyor. Öyle ki, Selçuklu fetihlerinden itibaren Anadolu'nun Türkleşmesi ve daha sonra da Osmanlı Devleti'nin -yeni göçlerle de beslenerek- kurulması tarihimizin bir çeşit taban verisi niteliğini taşıyor.

Türk Göçleri ve Evlad-ı Fatihan

Türklerin Orta Asya'dan göçleri, doğal nüfus artışının üretim güçleri üzerinde yaptığı baskıdan kaynaklanıyordu. Bu aşiret federasyonları, "herkesin üretim için geniş sahalara ihtiyaç duyduğu hayvancı, avcı ve savaşçı halklardı" ve istikrarı koruyabilmek için az sayıda olmak gerekiyordu. "İnsanların sayıları arttıkça birbirlerinin üretim sahalarına tecavüz ediyorlardı ve bu yüzden de fazla nüfus eski ve yeni Avrupa'da halkların oluşmasına temel teşkil eden maceralı göçlere zorlanmış bulunuyordu."[3] Türk aşiretlerinin göçü ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu da çağdaş tarihçiler arasında iktisadi ve kültürel faktörlerin önceliği açısından tartışılmıştır.[4]

---

3 K. Marx, *Oeuvres Politiques, cilt II*, Paris, 1929. (*New York Tribune* gazetesinde yayımlanan 22 Şubat 1853 tarihli yazıdan).

4 *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (İmge Yayınları, 2001) başlıklı çalışmamda bu kuruluşu kan bağlarına dayanan obalar topluluğundan oluşan aşiretlerin yerli halkla karışarak çözülmesi ve toprak bağlarına geçmesi bağlamında açıklamaya çalışmıştım. Amerikalı tarihçi Rudi Paul Linder, Osmanlı kuruluşunu "gaza ilkesi" çerçevesinde açıklayan P. Wittek'e karşı geliştirdiği tezde, o dönemin tüm tanıklıklarını titizlikle inceledikten sonra hayvan yetiştirici, avcı ve yağmacı Türk aşiretlerinin Bitinya'nın coğrafi koşullarının zorlamasıyla Bizanslılarla karışarak yerleşik düzene geçtiğini ve dinî faktörün imparatorluğun kuruluşunda belirleyici bir rol oynamadığını savunuyor. Linder, "Osman Bey ve Orhan Bey, önlerindeki aşiret geleneklerinin, onlara 13. yüzyıl

Batı Roma'yı yıkan Germen göçleriyle Doğu Roma'yı yıkan Türk göçleri arasındaki bazı benzerlikler, bunlar eşzamanlı olmasalar ve aralarında beş altı yüzyıllık bir zaman dilimi bulunsa bile, Batı modern tarih-yazıcılığını kuran bazı büyük tarihçilerin dikkatini çekmekten geri kalmamıştır. Bu bağlamda, Türk fetihlerini Germen göçleriyle başlayan fetihlerin son halkası olarak değerlendiren J. Michelet'yi ve Türkleri İngiltere'yi fetheden Normanlara benzeten A. Thierry'yi anımsayabiliriz.[5] Nitekim A. Thierry'den yüz yıl kadar sonra Osmanlı Devleti'nin doğuşunu çok daha ayrıntılı verilerle inceleyen Paul Wittek de Türk fetihçileri, "genellikle Türk olmayan bir köylülük üzerine oturmuş, savaşçı bir Türk asiller zümresi" olarak görüyordu.[6] Türklerle Batı arasındaki farklılaşma sanıldığının aksine zamanla ortaya çıkmış, giderek daha da köklü bir nitelik kazanmıştır. Ve bu süreçte en önemli etkenin de, kuşkusuz, Batı'da 16. yüzyıldan itibaren uç veren ve 19. yüzyılda da egemen hale gelen kapitalist üretim ilişkileri olduğunu söyleyebiliriz.

Batı'da kapitalizmin gelişmesi insanlık tarihinde neolitik devrimden sonra yaşanmış olan en köklü devrim olarak kabul edilir. Kapitalizm ise daha başlangıçtan itibaren "küresel" potansiyel taşıyan bir üretim biçimi idi ve bu özelliği itibariyle iki yönlü göçlere neden olmuştur. Gerçekten de sermaye birikimi bir yandan şehirleşmeyi ve modern 'ulus-

sonundaki sorunlu dönemde eski-göçebelerle, Bitinya'nın eski-Bizanslılarını birleştirme olanağı sağlayabileceğini gördüler" demektedir. R. P. Lindner, *Orta Çağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, İmge Yayınları, Ankara, 2000. s. 170.

5 J. Michelet, *Oeuvres Complètes*, cilt I, Paris, 1971, s. 73. Augustin Thierry, Histoire de la Conquête de L'Angleterre par les Normands, c. II, Paris, 1867, s. 298.

6 P. Wittek, *Le Rôle des Tribus Turques dans L'Empire Ottoman*, (*Mélanges Georges Smets* içinde) Brüksel, 1952, s. 672.

devlet'lerin oluşmasını sağlayan *iç göçlere* yol açarken, öte yandan da sömürge imparatorluklarına temel teşkil edecek *dış göçlere* ("kolonizasyon" hareketlerine) zemin hazırlamıştır. Nihayet aynı üretim biçiminin, en ileri aşamasında, kapitalizme geçememiş toplumlardan ucuz emek gücü çekmek için yeni tip bir göç akımına, emekçi göçlerine neden olduğunu da biliyoruz. Şimdi bu bağlamda –ve en genel hatları ve yapısal özellikleri çerçevesinde– Osmanlı toplumunda tanık olduğumuz göç hareketlerini tanımlamaya çalışabiliriz.

Yerleşme, İç İskân, Göçenler ve Göçürülenler

Savaşlar ve fetihler sonucu kurulan Osmanlı Devleti'nde, göçler, kısmen doğal ve iradî yerleşimler şeklinde gerçekleşirken, kısmen de zorunlu ve cebrî göçürmeler şeklinde olmuştur. Bunların örneklerini bir yandan "kolonizatör dervişler"in[7] öncülüğünde gerçekleşen ve inanca, iradeye ve çıkara dayanan barışçı yerleşimler, öte yandan da şehirlere ve kırsal alanlara savaşta ölenlerin ya da kırılanların yerini almak üzere başka yörelerden "sürülüp, getirilerek" yerleş-

7 Prof. Ömer L. Barkan, bu konudaki öğretici makalesinde şunları yazıyordu: "Bizim burada bahsetmek istediğimiz dervişler, kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî esas ve usullerini de beraber getiren insanlardır ki bunların içinde Türk-İslam memleketlerinden Anadolu'ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz göç akınını idare etmiş müteşebbis kafile reisleri, bu istilanın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır... Onlar yeni bir dünyaya, yani diğer bir Amerika'ya gelip yerleşen halk yığınları için, sosyal ve siyasi büyük bir rol oynamış büyük kahramanlar, bu karışık devirde halkın içinden yetişmiş yetkin şahsiyetlerdir... Birçok köylere ismini veren, elinin emeği ve alnının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler ve daima Batı'ya doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zâviyeler ve bu zâviyelerin harbe giden, siyasi nüfuzlarını padişahların hizmetinde kullanan, zâviyelerinde padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler bizim ilgimizi çekecek birçok özelliklere sahiptirler." *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler, Vakıflar Dergisi, sayı II*, Ankara, 1942.

tirilen insanlar teşkil ediyordu.[8] Osmanlı vakanüvislerinin "şenlendirme" olarak isimlendirdikleri bu göçürme (tehcir-*déportation*) hareketleri İmparatorluğun son dönemine kadar sürmüş ve ulusal hareketler doğduktan sonra da ayrılıkçı potansiyel taşıyan bazı dinî veya etnik grupları cezalandırma ve nötralize etme biçimlerine dönüşmüştür. 1915 "Ermeni tehciri" bu yöndeki Osmanlı operasyonlarının kuşkusuz sonuncu ve en dramatik halkasıdır.[9]

Klasik çağda Osmanlı iskân politikasının ve zorla göçürmelerinin en büyük kısmı yönetici zümre tarafından iktisadi amaçlarla gerçekleştirilmiş olanlardı. Özellikle Saltanat mensuplarının "araziyi hassa"sını oluşturan çiftliklerin iyi ekilmesini sağlamak için, gerekirse uzak yörelerden köylüler sürülerek getiriliyor ve malikâne ya da vakıf statüsündeki arazilere yerleştiriliyordu. Buna en güzel örnek olarak, Prof. Ömer L. Barkan'ın Batı Anadolu'da, İstanbul civarında ve Trakya'da varlığını saptadığı "ortakçı-kul" statüsündeki köylüleri gösterebiliriz. Barkan'a göre "hakiki kölelikle hür köylülük arasında bir merhale"yi temsil eden bu köylüler, aslında, çoğunlukla savaş esirlerinden oluşan Hristiyanlar ya da Fatih devrinde olduğu gibi Sırp, Macar ve Bulgar top-

8 Bu tip göçürmelere dayanan bir iskân politikası eski imparatorlukların hepsinde rastlanan bir durumdu. Bize daha yakın bir örnek olan Bizans tehcir politikası için bkz. Peter Charanis; *The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire; Comparative Studies in Society and History*, c. III. 1960-1961.

9 Prof. Bernard Lewis, Fransız *Le Monde* gazetesinde yayımlanan (16 Kasım 1993) bir söyleşisinde 1915 tehciri konusunda bu yönde bir analiz yapmıştır. Lewis, tehcirin Osmanlı Devleti'nde çeşitli nedenlerle (stratejik, ekonomik, kriminal vb.) yüzyıllardır uygulandığını belirttikten sonra, Birinci Dünya Savaşı'nda Rus ilerlemesi karşısında Van şehrinin Müslüman halkının da alelacele sürüldüğünü anımsatmıştı. Lewis, "bu Müslüman halkın pek azı bu 'dostane' (vurgu Lewis'in) sürgünden hayatlarını kurtarabildiler" diye eklemiştir.

raklarından sürülerek bu çiftliklere yerleştirilen köylülerdi.[10] Osmanlı düzeni fetihlerle beslenmiş ve yükselme döneminin sonuna kadar belli bir istikrar sağlamıştır.

Bu düzen ne zaman sarsıntıya uğramış ve değişme sürecine girmiştir?

Klasik Osmanlı düzeni 16. yüzyılın sonlarından itibaren timar sisteminin bozulmasıyla ve resmî tarih yazıcılarının *Celali İsyanları* dediği köylü ayaklanmalarıyla sarsılmaya başlamıştır. Bu sarsıntının tipik görüntülerinden biri, Prof. İnalcık'ın ifadesiyle, "saraydan etkili kişilerin ya da saraya yakın çevrelerin devlet topraklarını ihsan yoluyla mülk edinmeleri ve sonra da buraları vakıf arazi statüsüne dönüştürmeleri"[11] şeklinde ortaya çıkmıştı. Buna ek olarak doğrudan üretici köylülerin "hane-çiftlik"lerinin dışında kalan veya terk edilmiş (mavat) arazilerde kurulan çiftlikler de başka yörelerden kaçan, göçen veya göçürülen serfler ya da yarıcıların yerleştirilmesi ile "şenlendirilmiş"lerdi.[12] Aynı süreç, 16. yüzyıldan başlayarak 17. ve 18. yüzyıllara uzanan bir tarih diliminde, bir yandan vergilerin giderek artan

10 Prof. Ömer L. Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, İstanbul, 1943. Ayrıca bkz. Ö. L. Barkan, "XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Toprak İşçiliğinin Organizasyon Şekilleri", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1939, c. I, sayı. I. Ve "Rumeli'deki Kulluklar ve Ortakçı Kullar", aynı dergi sayı. 3. Barkan bu köylülerin statüsünü Batı Avrupa "serf"lerine en yakın statü olarak görmektedir. Bkz. "Türkiye'de 'Servaj' Var mı İdi?" *Belleten*, cilt XX, no. 78.

11 Prof. Dr. Halil İnalcık; *The Emergence of Big Farms, Çiftliks: State, Landlords and Tenants (Contribution à l'Histoire Economique et Sociale de l'Empire Ottoman* içinde; kol. eser, Louvain, 1982, s. 108-111). İnalcık analizinde T. Stoianovitch'in (aşağıda değindiğimiz) çalışmasına gönderme yaparak onun "iç kolonizasyon" fikrine katıldığını ifade ediyor. (s. 115).

12 Hüseyin Arslan, Osmanlı Mühimme defterlerinde rastladığı örneklere dayanarak 16. yüzyıldaki göç nedenlerini vergi yükü, yönetici baskısı, kıtlık, salgın hastalıklar, toprak yetersizliği, ovalara yerleşme arzusu gibi nedenlerle açıklıyor. Bkz. Hüseyin Arslan, *16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgün*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 207-225.

ağırlığı öte yandan da savaş yükü ve *ehl-i örf* zulmü altında ezilen köylülerin yurtlarını terk ederek şehirlere (bazen de şehirlilerin evlerini terk ederek köylere)[13] göç etmelerine yol açmıştır. Saray'ın fermanlar, adaletnameler ve bir çeşit iç pasaport niteliğindeki "Men-i Mürûr tezkereleri"[14] ile önlemeye çalıştığı bu göçler, daha çok "bilad-ı selase" denilen üç şehre (İstanbul, Bursa ve Edirne'ye) yönelmekteydi.[15] Merkezî iktidar açısından vergi ve askerlik sorunlarını ağırlaştıran bu göç hareketleri, geride kalan halkın da "belirli bir kuvvete sahip olan mütegallibelerin desteğine"[16] olan ihtiyacını artırıyor ve derebeylik sistemini pekiştiriyordu.

Batı'da ticari kapitalizmin ve sermaye birikiminin ilk aşaması olan bu dönem, Doğu Avrupa'da da, Batı ile işlevsel bir bütünleşme içinde, iktisat tarihçilerinin "ikinci serväj" dedikleri bir gelişmeye yol açmıştı. Bu gelişme, Batı'da köylülerin ortak mülkiyetinde olan toprakların yün dokuma imalatçılığının talebine yanıt vermek üzere "çitlenmesi" (*enclosure*) ve hayvan yetiştirme çiftliklerine dönüştürülmesi yüzünden artan hububat ihtiyaçlarını karşılamak için, Doğu'da da büyük "feodal malikâne"lerin kurulması şeklinde ortaya çıkmıştı. Avrupa'yı, *grosso modo*, Elbe nehrinin doğusu ve batısı olmak üzere ikiye ayıran bu gelişim

13 Özellikle 17. yüzyıl sonlarında malikâne sistemine geçildikten sonra hızla artan vergiler şehirlilerin de yer yer "uzak ve küçük kasabalara, hatta köylere" göçmelerine yol açmıştı. Bkz. Mehmet Genç; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*; Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 232.

14 Musa Çadırcı, iç göçleri önleyen "Men-i Mürûr" zecri önleminin "ne zaman saptandığını kesin olarak belirleyememek"le beraber, uygulamanın kökeninin 16. yüzyılda olduğunu ifade ediyor. Bkz. *Tanzimat Sürecinde Türkiye: Ülke Yönetimi*, İmge Yayınları, Ankara, 2007, s. 144, 153.

15 Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 81- 87.

16 Aynı eser, s. 87.

Osmanlı Devleti'ni de etkisi altına almıştı. Gerçekten de Osmanlı Devleti'nde 17. ve 18. yüzyıllarda, Anadolu'da, "çiftlikleşme" sürecinin dikkate değer bir gelişme gösterdiğini ve merkeziyetçi sistemi sarstığını görüyoruz. Bu gelişmede başı çekenler daha ziyade güçlü yerel aileler (Çapanoğulları, Karaosmanoğulları, Tekeli Oğulları, Küçük Ali Oğulları vb.), becerikli eyalet valileri (Kavalalı Mehmet Ali Paşa) ve -daha mütevazı planda da- girişken sancak beyleri, sipahiler ve yeniçeriler olmuşlardır. Balkanlar'da da aynı süreci şehirli ayanın, "hassa çiftlik"lerini "reaya çiftlik" aleyhine genişleten sipahilerin ve zanaatçılıktan toprak işletmeciliğine geçen yeniçerilerin başlattığını görüyoruz. T. Stoianovitch'in bulgularına göre, özellikle ayanın "kırcalı" adını taşıyan düzensiz ordularının baskısı köylü göçlerine yol açmış ve tarihçinin "paramiliter iç kolonizasyon" adını verdiği oluşuma neden olmuştur.[17]

Osmanlı Devleti, merkezkaç güçlerin ağır bastığı ve iç göçler, cebrî iskânlar ve "kaçgun"larla beslenen feodalleşme sürecini II. Mahmud'un "merkeziyetçi" reformları ve acımasız politikasıyla durdurmaya çalışmıştır. Diplomatik yönüyle Rusya tehdidinin yarattığı "Doğu Sorunu" görünümüne bürünen gelişme, iktisadi ve sosyal yönüyle de daha önceki eğilimi yoğunlaştırıyor, Osmanlı Devleti'ni sanayileşen Batı'nın pazarı ve hububat depolarından biri haline getiriyordu.

Gerçekten de Batı'da kapitalist gelişme "proletarya" adı altında yeni bir sınıf doğurmuş ve 19. yüzyılın sınıf kavgaları içinde, sanayi burjuvazisinin toprak aristokrasisine karşı en büyük silahı buğday ticaretini özgürleştirmek ve fiyatları

17 Traian Stoianovitch; "Land Tenure and Related Sectors of the Balkan Economy, 1600-1800"; *The Journal of Economic History*, cilt 13, 1953.

düşürmek haline gelmişti. Biliyoruz ki bu kavga en belirgin biçimde kapitalizmin en ileri aşamasında olan İngiltere'de yürütüldü ve 1846'da buğday ithalatının serbest bırakılması (*Anti-corn law*) ile sonuçlandı. Bununla bağlantılı olarak İngiltere'nin dış dünyadan hububat ithali 1830'larda % 2 civarında seyrederken, bu oran 1860'larda % 24'e, 1880'lerde ise % 45'e (buğday açısından % 65'e) çıkmıştır.[18] Bu dönemde İngiltere dış ticareti Osmanlı yanlıları (*Türkiye Kumpanyası* ve Urquhart'çılar) ile Rusya yanlıları (*Rusya Kumpanyası* ve Cobden'ciler) arasında sert tartışmalara yol açmıştır.

Aynı dönemin Osmanlı Devleti'ni daha da yakından ilgilendiren başka bir gelişmesi de ulusal hareketlerin doğuşu ve "ulus-devlet" olgusunun az çok etnik ve kültürel türdeşlik gösteren tüm halklara çekici bir model haline gelmesi oldu. Birbiriyle bağlantılı olan bu iki süreçten birincisi Osmanlı toplumunu bir kısım Batılılar için potansiyel bir yerleşme (kolonizasyon) alanı haline getirirken, ikincisi de Türk olmayan Osmanlı halklarını (Batı'nın da gizli ya da açık desteğiyle) ayrı devletler kurma yönünde kültürel uyanışa ve nüfus hareketlerine yöneltmiştir. Bunlara ek olarak, varlıklı gayrimüslim Osmanlılar arasından bir bölümünün 19. yüzyıl boyunca okyanus ötesine yönelen göç dalgalarına katılmış olduklarını da unutmamalıyız. Osmanlı ekonomisinin çöküntüsüyle yakından ilgili olan bu tip göçler 19. yüzyıl başlarında başlamış, fakat asıl yüzyıl sonlarına doğru yoğunlaşarak ve ulusal kavgalarla beslenerek devam etmiştir. Bu göçlerin daha sonra yoğunlaşan halkalarına ileriki sayfalarda tekrar döneceğiz.

18 R. C. K. Ensor, *England 1870-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1936, s. 116.

Batılılar İçin Bir İskân Alanı Olarak Osmanlı Toprakları

Osmanlı Devleti'nin bir kısım Batılılar tarafından potansiyel bir kolonizasyon alanı olarak düşünülmesi, tarımsal alanda geniş bir uygulama olanağı bulamadığı için iktisat tarihçilerimiz tarafından fazla bir ilgi konusu olmamıştır. Oysa bu konuda teorik tartışmalar olmuş, hukuki hazırlıklar yapılmış ve birtakım bireysel girişimlere de tanık olunmuştur. Özellikle "Doğu Sorunu"nun gelişme aşamalarına göre Osmanlı Devleti'nde nüfuz sahibi olan devletler bazı stratejik alanları hiç olmazsa kendilerine yakın Hristiyan halklarla iskân etmeyi ciddi olarak düşünmüşlerdi. Ancak, bu konuya geçmeden önce Batı kolonizasyonu yönündeki temel engele ve bu engeli kaldırmak yönündeki diplomatik girişimlere kısaca değinmemiz gerekiyor.

Osmanlı Devleti'ne Batılı çiftçi ve girişimcilerin yerleşmesine en büyük engel yabancıların toprak mülkiyeti konusunda karşılaştıkları hukuki yasaktan kaynaklanıyordu. Osmanlılar böyle bir süreç içinde tüm verimli arazilerinin ellerinden çıkacağından korkuyorlardı. Özellikle Tanzimat'tan sonra kapitülasyonların uygulamada aldığı şekil, *paşa-sarraf-mültezim* üçlüsünden oluşan Osmanlı oligarşisini bu konuda hayli ürkek bir hale getirmişti. Öyle ki, Osmanlı topraklarında modern yöntemlerle bağcılık yapacağını ve bu amaçla Fransa'nın Macon şehrindeki bağlarından getireceği köylüleri kendisine hediye edilen çiftliğe yerleştireceğini söyleyen Fransız şair ve devlet adamı Lamartine'e bu amaçla verilen muazzam çiftlik bile, şairin kredi ihtiyacı dolayısıyla Londra bankalarının devreye girerek hipotek koymaları ve sonunda toprakların elden çıkması ihtimali karşısında hediyeye çevrilmiş ve düşkün

şaire, ölene kadar, 38 bin dönümlük verimli arazilerin rantı karşılıksız ödenmişti.[19] Bu koşullarda Osmanlı yönetimi üzerine en büyük baskılar da Osmanlı Devleti'nde yabancıların toprak mülkiyeti elde etmeleri konusunda yoğunlaşıyordu. Nitekim Sultan Abdülaziz, 1867 yılında, Fransa'da bir uluslararası sergiye katılmak için Avrupa seyahatine çıkarken, baskıların artması üzerine bir fermanla yabancıların Osmanlı Devleti'nde taşınmaz mülk sahibi olabileceklerini ilan edince, bu karar Londra'da "belki de bir Müslüman hükümdarın tarihteki en cesur eylemi"[20] olarak alkışlanmıştı.

Yabancılara toprak satmak yerine, bir kısım Avrupalı çiftçinin Osmanlı topraklarına yerleşmesi, modern yöntemlerle üretim yapmak üzere çiftlikler kurması ve Amerika'ya yerleşen kolonlar zamanla nasıl Amerikalılaştıysa bunların da giderek Osmanlılaşması ülkenin modernleşmesine katkıda bulunacak bir önlem olabilir miydi? Gerçekten de Avrupa'da böyle bir arzu ve arayış içinde olanlar vardı. Örneğin, daha XIX. yüzyılın ilk yarısında, o sırada henüz Avrupa'nın fakir bölgeleri arasında bulunan Almanya'da, Osmanlı topraklarını müstakbel bir yerleşme alanı olarak gören bir hayli "potansiyel muhacir" bulunuyordu. Bu ilgi kuşkusuz tamamen masum bir ilgi değildi ve Almanya'nın "kolonizasyon" politikasında geç kaldığını düşünen kimi Alman dernekleri o sıralarda Balkanlar'da "özerk Alman kolonileri" yaratmayı da planlamışlardı. Bu yönde düşünenler arasında F. List

19 Oysa Lamartine'in kendisi, Sultan'a başvurusunda "kendi masrafıyla Avrupalı vesair bir takım zürrai celp ve iskân" etmek amacıyla bir imtiyaz istemişti. Bu ilginç olayın ayrıntılı öyküsünü "Lamartine, Osmanlı Devleti ve Burgaz Ova Çiftlikleri" başlıklı makalede anlatmıştım. Bkz. T. Timur, *Osmanlı Çalışmaları*, İmge Yayınları, Ankara, 2010, s. 287-303.

20 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. T. Timur, "Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati" (*Osmanlı Çalışmaları* içinde), s. 246. (Alıntı 2 Temmuz 1867 tarihli *The Times* gazetesinden yapılmıştır).

gibi devletçiliği savunan iktisatçılar olduğu gibi, Moltke gibi Osmanlı ordusunu "ıslah etmek" üzere yollanmış subaylar da bulunuyordu.[21] Fakat Almanya gibi 19. yüzyılda beş milyon göçmen çıkarmış bir ülkede, elbette her şeyden önce verimli topraklar bulmak ve insanca yaşamak isteyenler de az değildi. Gün ışığına çıkarılmış bazı arşiv belgelerine göre, 1856'da Islahat Fermanı'nın ilânından hemen sonra, bir kısım Alman aileler Osmanlı Hükümeti'ne bu amaçla başvurarak kendilerine toprak verilmesini istemişlerdi.[22] Bunlardan Viyana Sefareti'ne bir dilekçe veren Noel adlı Prusyalı bir "fabrikatör"ün dilekçesi üzerine Osmanlı Hükümeti de harekete geçmiş, bu konuda araştırmalar yaptırmış ve sonuç olarak da Meclis-i Tanzimat tarafından bir *Muhaceret Nizamnamesi* hazırlanmıştır. Şubat 1857'de Meclis-i Vükela tarafından görüşüldükten sonra sadrazama sunulan ve onun tarafından da padişaha arz edilerek 19 Şubat 1857 tarihli iradeyle yürürlüğe giren bu Nizamname o dönem için yeni bir olgu olan yabancı göçmenler konusunda hayli aydınlatıcı görünüyor. Şimdi on dört maddelik bu ilginç belgenin temel hükümlerini özetlemeye çalışalım.

Nizamname'nin ilk iki maddesine göre, yabancı ülkelerden gelerek Osmanlı topraklarına yerleşmek isteyenler, geldikleri ülkelerde "hiç suç işlememiş, namuslu çiftçi ve zanaatkârlar arasından" seçilip, "padişaha her zaman sadık kalacaklarına yemin ederek" Osmanlı uyruğuna kabul edileceklerdi. Böylece Osmanlı Devleti'nin mevcut ve gelecek tüm yasalarına uymaları sağlanmış olacaktı. Buna karşılık olarak da dinî inançları ne olursa olsun, hiçbir ayrıma uğramadan

21 Bu konuda Robert Anhegger'in "Almanların Türkiye'ye Göçü" (*Tarih ve Toplum*, 1985 Eylül, sayı: 21) başlıklı makalesinde ilginç bilgiler bulunuyor.

22 Bu konudaki bilgiler için bkz. Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Topraklarına Avrupa'dan Muhacir İskânı*, *İlmi Araştırmalar* dergisi, sayı: 3, s. 51-63.

ibadetlerini yerine getirebileceklerdi (md. 3). Devlet, kendilerine yerleşecekleri toprağı bedava olarak verecek ve bu topraktan Rumeli'de altı yıl, Asya'da ise on iki yıl her türlü vergiden ve askerlik görevinden (veya bunun bedelinden) muaf tutulacaktı (md. 5-6). Yerleştikleri toprakta yirmi yıl kalmaları halinde de bu toprağı satma hakkını elde edeceklerdi (md. 8). Fakat daha önce ülkeyi terk etmek isterlerse, toprakları, üzerinde yaptıkları tüm yapılarla beraber karşılıksız olarak devlet mülkiyetine geçecekti (md. 9). Devletin izniyle başka bir toprağa geçmeleri halinde ise, yirmi yıllık süre ilk yerleşim tarihinden itibaren işlemeye başlamış sayılacaktı (md. 11). Ayrıca Osmanlı topraklarında yerleştikten sonra suç işlemeleri halinde de devlet bunları ülkeden kovma hakkını elinde bulunduracaktı (md. 12).[23]

Bu Nizamnamenin akıbeti ne oldu? Nizamname ciddi bir uygulama alanı bulabildi mi?

Kemal Karpat ve Ufuk Gülsoy'un araştırmalarından Osmanlı Devleti'nin başlangıçta Nizamnameyi yaygın bir şekilde uygulayabilmek için hayli çalıştığını, bu amaçla belgeyi yabancı dillere çevirterek belli başlı Avrupa gazetelerinde ilan ettiğini öğreniyoruz. Aslında bu çabalar karşılık da bulmuştur. Karpat, "Avrupa'da bu kararnameye gösterilen ilgi

23 Nizamname'nin Osmanlıca metni (U. Gülsoy'un tespitine göre) *Takvim-i Vekayi*'nin 9 Şevval 1274 tarihli sayısında yayımlanmıştır. (Agm. s. 55.) Fransızca çevirisi ise, Aristarchi Bey (Grégoire) tarafından derlenen *Législation Ottomane* (Constantinople, 1873, cilt I, s. 16-17) başlıklı eserde yer alıyor. Aynı belge B. C. Collas'ın 1864'te yayımlanan *1864'te Türkiye* (Bileşim Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 395-397) başlıklı eserine de ek olarak konmuştu. (Fransızcası, *La Turquie en 1864*, Paris, 1864, s. 458). Collas, Fransa'da deniz ticaret filosu kaptanlığı (1840) ve milletvekilliği (1849) yapmış ve ilk kez 1860'da geldiği Osmanlı Devleti'nde uzun süre kalarak "en üst düzey Osmanlılarla ilişki kurmuş", ticaret hukukunu çok iyi bilen bir Fransız'dı. (Yazarın yaşantısı için bkz. *Dictionnaire de Biographie Française*, c. 9, 1961). Collas, eserinde Osmanlı Devleti'nin "Fransa'nın tahıl ambarı olabileceğini" yazıyordu.

şaşırtıcı düzeyde olmuştu" diyor.[24] Bununla beraber bu olanak Osmanlı topraklarına yoğun bir yerleşme sürecine yol açmamış, ayrıca Osmanlı Hükümeti'nin kendisi de kitlesel yerleşmeler konusunda hayli isteksiz davranmıştır.

Bu isteksizliğin ve her başvurunun kılı kırk yararcasına incelenmesinin çeşitli nedenleri vardı. Bunlardan ilki ve herhalde en önemlisi Kırım Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nde en fazla nüfuz sahibi ülke haline gelen Fransa'nın (daha somut olarak da, İmparator III. Napolyon'un) yaymaya çalıştığı "ulusallık ilkesi" idi. Osmanlı topraklarında milliyetçiliği kızıştıran bu tutum Osmanlıları kuşkusuz bölünme psikozuna sokuyor, onların bir kısım eyaletleri kaybetme korkusunu körüklüyordu. Ayrıca Kırım Savaşı da, yol açtığı kitlesel göçler ile "1857 tarihli resmî davetle gelmesi beklenen Avrupalı yerleşimcilere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmıştı".[25] Kısaca 1857 Nizamnamesi istenen ve beklenen yerleşmelere yol açmadı. Fakat yine de, söz konusu girişimin o yıllarda Osmanlı Devleti'nin sosyoekonomik koşulları ve arayışları açısından aydınlatıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ilginçtir ki kararnameden yıllarca sonra bile içerdiği düşünceleri somut verilere dayanan ciddi eserlerle savunan Batılı yazarlar da olmuştur. Bunlardan, özellikle, S. Saint-

24 Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*; Tarih Vakfı-Yurt Yayınları, İstanbul, 2003, s. 104.

25 Aynı eser, s. 266. Karpat'ın incelemesine göre "1864 yılına gelindiğinde, Türk kaynaklarına göre çoğu Kırım'dan ve bir kısmı da Kazan'dan olmak üzere toplam 595 000 göçmen Osmanlı topraklarına sığınmış bulunuyordu" (s. 265). Aynı yıl başlayan ve Kafkaslar'daki İngiliz-Rus nüfuz kavgasının tahrikiyle yüz binlerce Çerkes'in Anadolu'ya sığınmasına yol açan göçler, Osmanlı Devleti'nin idari, mali vb. yetersizlikleri yüzünden göçmen ailelerin çoğunun perişan olmalarına yol açmıştı. Bu konuda İngiliz arşiv belgelerine dayanan bir çalışma için bkz. Nazan Çiçek; "'Talihsiz Çerkeslere İngiliz Peksimeti'; İngiliz Arşiv Belgelerinde Büyük Çerkes Göçü (Şubat 1864-Mayıs 1865)"; *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt 64, sayı 1, s. 57-88.

Clair ve A. Brophy'nin imzasını taşıyan Balkanlar'la ilgili bir inceleme gerçekten çarpıcı verilerle doluydu.[26]

İngiliz yazarlar, içeriğini daha önce özetlediğimiz bu eserde, gayrimüslim köylülere nispetle çalışkanlıklarını ve manevi erdemlerini övdükleri Türk köylülerin Balkanlar'ın geniş, verimli, fakat yarı boş arazilerinde nasıl gayrimüslim tefecilerin sömürüsü altında yaşadıklarını da anlatmışlardı. Çizdikleri öğretici tablodan çıkarılabilecek reform programı da açıktı. Yazarlarımıza göre Osmanlı yönetimi, bir toprak ve tarım reformu çerçevesinde, bu toprakları Batı Avrupalı göçmen çiftçilerin de iskânına açmalı ve bunun için de gerekli hukuki ve ideolojik zemini hazırlamalıydı.

Reform önerisi güzeldi; ne var ki kapitülasyonları uzun uzun eleştiren yazarların optiğinde böyle bir çözüm de Osmanlı geleceği açısından tehlikelerle dolu bir çözüm değil miydi? Başka bir deyişle, 1857 Nizamnamesi vesilesiyle değindiğimiz gibi, Osmanlılar yağmurdan kaçarken doluya tutulma ve bu bölgelerde egemenlik haklarını tamamen kaybetme riski içine girmiş olmayacaklar mıydı?[27] Aslında Türk köylüsünden büyük bir övgüyle bahseden yazarlar bunu da düşünmüşler, 1857 Nizamnamesi'nde olduğu gibi koruyucu önlemler tasarlamışlardı. Bu bağlamda Saint-Clair ve Brophy, Batılı kolonların Osmanlı uyruğuna geçerek vergi vermelerinin ve mutlaka askerlik göreviyle de yükümlü kı-

26 Stanislas G. B. Saint-Clair, *A. Brophy; A Residence in Bulgaria*, Londra, 1869.

27 Nitekim Batı'da bu yönde düşünceler de vardı. Nizamname'nin çıktığı yıl olan 1857 sonbaharında Türkiye'ye gelip 1859'a kadar kalan İngiliz iktisatçısı Nassau W. Senior, İstanbul'da G. H. harfleriyle andığı bir Fransızın kendisine bu yönde bir planın mevcut olduğunu, Bulgaristan ve Rumeli'nin bol ve ucuz topraklarına Avusturya Slavlarının, Rusya'dan ve belki de Polonya'dan gelecek göçmenlerin yerleştirilerek bir "aristokrasi" yaratılacağını ve böylece Türkleşmiş olan Bosna dışında bu bölgenin Türk egemenliğinden koparılacağını söylediğini yazmıştı. N. W. Senior; age, s. 31-33.

lınmalarının şart olduğunu vurguluyorlar; buna karşılık olarak da yerel ve "bazı koşularda da" genel yönetime katılma haklarından söz ediyorlar.[28]

Bu konuyla ilgili olarak ekleyelim ki Batılı seyyah, yazar ve diplomatlar arasında Osmanlı reformlarını samimiyetsiz bulan ve eleştirenler çoktu ve bunlar Balkanlar'ın "kolonizasyon"una tamamen dar ve egoist çıkarlar açısından bakıyorlardı. Örneğin, Saint-Clair ve Brophy ile tanışmış ve eserinde onlardan övgüyle söz etmiş olan James Baker, Balkanlar'ı, (özellikle de Makedonya'yı) Batılılar için ideal bir göç ve iskân alanı olarak görüyor ve "Makedonya Türkiye'ye göçecek bir kapitalist için kıyaslanmayacak bir şekilde en iyi yerdir" diyordu. Ona göre kapitalistler "(Makedonya'da) dünyanın en zengin ve son derece ucuz topraklarını, hemen her türlü hububatın ekimi ve başta koyun olmak üzere hayvan yetiştirmek ve köklü bitkiler için elverişli iklimi bulacaklardı."[29]

Bugün biliyoruz ki, Avrupalı göçmenlere kapıyı açan nizamname pek uygulanmamış, İngiliz yazarların önerileri yankı uyandırmamış ve Balkanlar da, sonunda, zaten iktisaden egemen halde bulunan yerli Hristiyan halkların örgütlenmesi ve savaşması sonunda Osmanlı egemenliğinden çıkmıştır. Bu uluslaşma sürecinin yarattığı zahmetli göç ve iskân hareketlerine ileriki sayfalarda değineceğim. Bundan önce Saint-Clair ve Brophy'nin önerilerine benzer görüşlerin Ali Paşa tarafından kaleme alınmış (ya da ona atfedilmiş) "vasiyetname"de de savunulmuş olduğuna işaret etmemiz gerekiyor.

---

28 Aynı eser; s. 202.

29 J. Baker, Saint-Clair ve Brophy ile görüşmeleri hakkında "Türkiye sorunları hakkında zekice verdikleri bilge düşünceleri dinlemekten çok memnun oldum" der. Bkz. *Turkey in Europe*, Londra, 1877, s. 30, 477.

Ali Paşa'nın "Vasiyetname"si..

Fuad ve Ali Paşaların, ölümlerinden (1869 ve 1871) çok kısa bir süre önce kaleme aldıkları iddia edilen, fakat otantik oluşları hakkında da hayli kuşku duyulan vesikalar yine de büyük bir ilgi konusu olmuş ve tartışmalara yol açmıştır. Bunlarda, özellikle Ali Paşa'ya atfedilen "vasiyetname"de, Osmanlı Devleti'ne göçler ve iskân konusunda yukarıda incelediğimiz yazarlarla büyük benzerlikler gösteren fikirlere rastlıyoruz. Üstelik bu fikirlerin Saint-Clair ve Brophy'nin eserlerinden iki yıl sonra açıklanmış olmaları da ayrıca düşündürücüdür. Şimdi "vasiyetname"ye eğilebilir ve Ali Paşa'nın göç konusundaki fikirlerini sorgulayabiliriz.

Ali Paşa da, İngiliz yazarlar gibi, Osmanlı topraklarına Batılı göçmenlerin yerleştirilmesini öneriyordu; fakat bunu önermeden önce ve bu düşüncesini temellendirmek üzere ülkede toprak mülkiyetini zaafa uğratan sistemi şöyle eleştiriyordu: "Vakıflar ve başka mülkler yararına alınan tedbirler çok yetersizdir; emlâkin şu andaki durumu –düşük değerleri ve mülk sahibine yeterince yarar sağlayamaması– açıklamak istediğimiz durumu kanıtlamaktadır. Alım satımda, mülkün el değiştirmesinde bitmez tükenmez formalitelerle karşılaşılmaktadır."[30] Gerçekten de İpotek Kanunu o kadar kısıtlamalarla dolu idi ki, yok sayılabilirdi ve bu yüzden de mülk sahibi sıkışınca hemen malını satıyordu. Ülkede işlenmiş toprakların çok az ve toprak değerinin düşük olması da buradan kaynaklanıyordu. İşte Ali Paşa'yı yabancı göçmen politikasına yönelten durum buydu. Bu geniş ve boş topraklara Avrupalı

30 Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşa'nın Siyasi Vasiyetnameleri*, İstanbul, 1978, s. 35. Akarlı, çalışmasını sunarken, asılları zaten bulunamamış olan vesikaların tartışmalı olduklarını belirtmekle beraber, bunların içeriklerinin vezirlerin söz ve davranışlarına çok uygun olduğunu (R. Davison'u da tanık göstererek) ekliyor.

çiftçileri yerleştirmek ve onları Osmanlılaştırmak mümkün değil miydi? Bu noktada, Ali Paşa'nın "vasiyetnamesi"ndeki şu çarpıcı satırları okuyalım: "Alman, İsviçreli, İrlandalı göçmen Amerika'ya gittiğinde tam olarak Amerikanlaşıyor, Avustralya'ya giden de Avustralyalılaşıyor. Bizde de sanayici olsun, tüccar olsun pek çok Avrupalı görevlinin bizlerden daha Osmanlı olduklarını gözlemlemekteyiz. Onlar bizim çıkarlarımızı bizden daha iyi anlıyor ve bizden vatansever oluyorlar." Bu koşullarda "en güvenceli ve en az masraflı yol dış ülkelerden becerikli kimseleri getirip Osmanlı ülkesine yerleşmeye teşvik etmektir."[31]

Paris Antlaşması'ndan '93 Harbi'ne: "Mukatele-i Azime"nin Yolları..

Yakın Osmanlı tarihi daha çok siyasal tarih, siyasal düşünceler tarihi ve kurumlar tarihi olarak ele alınmıştır. Oysa bu tarihte "üst-belirleyici" nitelikte olan nedenler, sanıyorum ki, daha çok "Doğu Sorunu" diplomasisi ile bunun yarattığı savaşlar ve göçler çerçevesinde aranmalıdır. Başka bir deyişle "Doğu Sorunu", emperyal müdahaleler ve Osmanlı devlet adamlarının yeteneksizliği (ya da Namık Kemal'in deyimiyle Dersaadet'deki "*kaht-ı rical*"), Osmanlı coğrafyasında uluslaşmayı sonunda karşılıklı kırım ve etnik temizlik araçlarına yönelten bir ortam yaratmıştır. İlginçtir ki gayrimüslimlere siyasal eşitlik getiren ve Osmanlı Devleti'nde çağdaş bir vatandaş yönünde cesur bir adım olan 1856 Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nın mimarı Mustafa Reşit Paşa'nın Sultan'a yazdığı bir tezkirede, ülkede Müslüman ve Hristiyanlar arasında bir "*mukatele-i azime*"ye yol açabilecek

31 Aynı eser, s. 37.

bir vesika olarak eleştirmişti.[32] Bu "*mukatele-i azime*" yıllar sonra gerçekleştiğine göre, bugün, M. Reşit Paşa'yı "gerçekçiliği" ve "ileri görüşlülüğü" dolayısıyla övmemiz mi gerekiyor; yoksa kendisiyle de çelişerek, sekülarizm kavgasından kaçtığı ve "mukatele"yi hazırlayan atmosfere katkıda bulunduğu için yermemiz mi gerekiyor? Gerçek şudur ki Osmanlı Devleti'nde 1850'lerde Düvel-i Muazzama'nın zorlamasıyla yürütülen "ıslahat" kavgası, Midhat Paşa ile samimi liderini bulmuş, fakat 1877 Savaşı ve bunun yarattığı göçler Abdülhamid İslamcılığına zemin hazırlayarak bu gelişmeye son vermiştir.

1877-78 Savaşı'nın başlamasında ve sonuçlarının Avrupa kamuoyuna takdiminde İngiliz "liberal"i Gladston'un ırkçı söyleminin ne kadar etkili olduğunu bugün herkes bilir. Türkiye'de bile çok daha az bilinen husus, bu savaş dolayısıyla kaybedilen topraklarda kırıma uğrayan, ya da kırımdan kurulmak için feci koşullarda göçe sürüklenen Müslümanların akıbeti olmuştur. Batı kamuoyu bu konularda ender olarak duyarlılık göstermiştir. Bu istisnalardan biri olan ünlü Fransız coğrafyacısı Elysée Réclus 1878 Nisan'ında şunları yazıyordu: "Türkleri tekrar Asya'ya kovmak sık sık söz konusu oldu. Fakat nasıl yok edildiklerine bakılırsa, bunlardan Boğazlar'ı geçecek pek insan kalıp kalmayacağını kendi kendimize sormamız gerekiyor. Kırımlar, açlık, tifüs, hareket halindeki orduları izleyen tüm hastalıklar şimdiden Müslüman halkta bir nüfus düşüşüne yol açtı; şimdi devamlı baskı ve sefalet tahrip işlemini tamamlayacak... Türkler Hristiyanların kendi yanlarında yaşamalarını hoşgörüyle karşılıyorlardı; Hristiyanlar kuşkusuz aynı şekilde davranmayacaklar. Bütün bir halk yok olmaya doğru gidiyor. Böyle

32 Bu *Tezkire*'nin tamamı Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'inde okunabilir. (*Tezâkir*, 1-12; Türk Tarih Kurumu yayını, 1991, s. 79).

bir değişikliğin ifade ettiği tüm ıstırabı tahayyül etmek kolaydır. Bir milleti yeryüzünden silmek: işte bir sürü Ortodoks din adamının gerçekleşmesi için dua ettikleri 'kutsal' eser budur."[33] Ne var ki o günkü koşullarda Osmanlı Devleti mültecileri bünyesinde eritmek için ne maddi olanaklara ne de bir iskân politikasına sahipti; gelen muhacirlerin büyük bir kısmı evsiz barksız, sefil bir yaşama sürüklenmişlerdir.[34] Benzer gelişmeler Balkan Savaşları sırasında da yaşanacak ve Fransa'da sosyalist lider Jean Jaurès, Türklere yapılan zulümleri anlatması için *L'Humanité* gazetesinin sütunlarını Pierre Loti'ye açacaktır.[35] Buna karşılık İttihatçı yönetim

33 Elysée Réclus, *La Question d'Orient, Marseillaise* adlı gazete, 3 Nisan 1878. Aynı yönde gözlemlere, (zamanında kamuoyuna yansıtılmayan) İngiliz diplomatik raporlarında da rastlıyoruz. K. Karpat'ın İngiliz arşivlerinden aktardığı bilgilere göre, Büyükelçi Layard'ın 13 Mart 1878 tarihli raporunda şunları okuyoruz: "Ruslar, geçen yaz Balkanlar'ı geçtiklerinde adalet ve koruma vaatleriyle Müslümanları silahlarını bırakmak için kandırmış ve o silahları Bulgarlara devretmişlerdi. Bunu, insanların rastgele katledildiği ve ortalığın viraneye döndüğü bir sahne izledi. Böylesi, en barbar zamandan beri görülmemişti". Konsolos vekili E. Calvert'in raporunda da şunlar yazılıdır: "Benim gibi Türklerin dar zihniyetli, kötü idaresini ifşa etmekten hiçbir zaman geri durmamış olan birisine, şu anda hâkim olan durumun, açıkça onlarınki ile karşılaştırılamayacak kadar geniş çaplı, insafsızca ve barbarca olduğu söylendiğinde inanmak mümkündür" Konsolos G. F. Gould ise bu sürgünler sonucu, örneğin 1876'da nüfusu 8 600 olan Niş şehrinin nüfusunun 1879'da 300'e düştüğünü kaydetmiştir. Bkz. K. Karpat, *Osmanlı Nüfusu, 1830-1914*, s. 116-117.

34 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Balkanlar'dan Anadolu'ya göçlerin ayrıntılı bir tablosu için bkz. Nedim İpek; *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999. 1882 nüfus sayımı sonuçlarına göre İstanbul nüfusunun % 8'ini "yerleşik ikameti olmayan muhacirler" oluşturuyordu. Bkz. Zeynep Çelik; *Değişen İstanbul*, Tarih Vakfı ve Yurt Yayınları, 1998, s. 110.

35 Pierre Loti bu davete memnuniyetle uymuş ve *L'Humanité* sütunlarında Batı'nın Türkleri hep aldattığını ve "İslam anıları ve mezarlarıyla dolu olan" Edirne'nin Türk olduğunu, Türk kalması gerektiğini yazmış ve daha sonra da şunları eklemiştir: "(Bulgar Prensi) Ferdinand de Cobourg'un sahte vaatlerine rağmen, yeni sınırların ötesinde terk edilmiş Türkler, Edirne etrafındaki toprakları yakında ölüm tarlalarına çevirecek olan soğuk, sistematik kırımların ve ateşkesin bile durduramadığı toplu cinayetlerin devamından başka

de gelen muhacirleri yerleştirmek için bir *İskân-ı Muhacirin Nizamnamesi* (Mayıs-1913) çıkaracak ve gelenleri Trakya'ya, Çanakkale Boğazı çevresine ve İzmir civarına yerleştirmek için gayrimüslimler üzerinde "korkutarak göçe teşvik etme" politikası uygulayacaktır.[36]

Kuşkusuz Osmanlı çöküş dönemindeki gelişmeler çok yönlüdür ve hayli ayrıntılı incelemelerin konusu olmuştur. Ne var ki bu bağlamda üzerinde az durulmuş olan ve yazımızın da kapsamı içine giren bir sorun -*göçlerin uluslaşma sürecimizdeki yeri ve dinin bu süreci etkileme şekli* sorunu- bulunuyor ki, bunun yeterince tartışılmış olduğunu sanmıyorum. Bu yüzden bu genel nitelikteki makalemi de göç, göçmen ve kimlik sorununun günümüzde beklenmedik bir güncellik kazanan bu yönüne dikkatleri çekerek bitirmek istiyorum.

Osmanlı tarihinde II. Abdülhamid dönemi, Kırım Savaşı'ndan sonra -ürkek ve eksik bir biçimde de olsa- tartışılmaya başlanan "uluslaşma" sorununun gündemden düştüğü ve bunun yerini "İslamlaşma" politikasının aldığı bir dönem olmuştur. Açıktır ki Abdülhamid İslamcılığının şekillenmesinde, etnik köken itibariyle Türk olmayan, fakat Balkanlar'da alevlenen karşılıklı husumet ortamında Müslüman Türkiye'den başka sığınacak yurdu da kalmayan göçmenlerin önemli bir yeri olmuştur. Bunun dışında Hicaz ve Bağdad demiryolu girişimleri de, aslında gerçekçi olmayan (zaten daha sonraki gelişmelerin de çürüttüğü)

---

ne bekleyebilirler?" *L'Humanité*, 30 Ocak 1913. Jaurès, bu yazıyı sunuşunda Loti'nin daha önce *Gil Blas* gazetesine yazdığı yazıda "Koyu Hristiyan orduların yaptıkları zulümler hakkında" yaratılmış olan "susuş kumkuması'nı yıkmış olduğunu da kaydediyordu.

36 Tuncay Bilecen; "Rum Yerleşimlerine Muhacir İskânı", *Toplumsal Tarih*, 2006, Aralık, sayı: 156.

şekilde, Ortadoğu Arap dünyasının Müslümanlığa dayalı bir "Osmanlı vatandaşlığı" temelinde entegre edilmeleri tasarımı üzerine oturtulmuştu.[37] Bütün bu gelişmeler Abdülhamid'in din temelli "vatandaşlık" politikasına, başka bir deyişle hanedan devletinin cemaat yapısının siyasallaşarak "uluslaşma"sına götürmüştür.[38] Ne var ki aynı İslamcı politika, laik muhalefeti istibdat rejiminin ve hafiye sisteminin insafına terk ederek, aydınlanmacı Osmanlı seçkinlerini küstürdüğü gibi, o sırada İstanbul'da ve Anadolu şehirlerinde sayıları hayli kabarık Hristiyan ve Musevi Osmanlıların entegrasyonunda da ciddi sorunlar yaratmıştır. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Hristiyanları arasında Amerika kıtasına yönelen umutlar ve gerçekleştirilen zahmetli göçler bu zorluklarla yakından ilgilidir.[39] Bu bakımdan, 1908'de, uzun bir İslamcı parantezden sonra "ilan" edilen "*Hürriyet*"in, başlangıçta büyük coşku ve umutlar yaratmış olsa bile, çok geçmeden Abdülhamid'inkini aratmayan bir despotizme dönüşmesi anlaşılması güç bir durum olmasa gerektir.

37 Almanya'da bir ara Bağdad demiryolu güzergâhına Alman, sonra da Ermeni iskânını düşünenler olmuşsa da sonunda anlaşmaya bunu yasaklayan bir madde girmiştir. (Bkz. E. Mead Earle, *Bağdad Demiryolu Savaşı*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1972. s. 135). Buna karşılık, Hicaz demiryolu güzergâhında, "bilhassa Amman ve çevresinde yer alan yerleşim alanlarında, stratejik ve ekonomik düşüncelerle Çerkes ve Çeçen muhacirlerinden oluşan yeni köyler tesis edilmiştir". Dr. Ufuk Gülsoy, *Hicaz Demiryolu*, Eren Yayınları, İstanbul, 1994, s. 249.

38 Bu tezi işleyen Kemal Karpat, göçlerin "bugün konuşulan Türkçe'nin gelişmesinde" de önemli bir rol oynadığı kanısındadır. Bkz. *Osmanlıdan Cumhuriyete Kimlik Arayışı*, *Cumhuriyet*, 9 Mart 2008.

39 Bkz. Dr. Adem Kara, *Yeni Kıtaya Osmanlı Göçleri ve Neticeleri*, IQ Yayınları, İstanbul, 2007. K. Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, s. 277-299.

Osmanlı Devleti, Aydınlanma ve Ulus-Devlet[1]



Tarihçilerin araştırmalarında çok sevdikleri, hatta biraz da zorunlu buldukları bir yöntem vardır: *Dönemleme* (*periodisation*). Bu demektir ki tarihi ancak dönemlere ayırarak ve her dönemi de kendi koşulları içinde değerlendirerek anlayabiliriz. Ve daha sonra da, yapısalcı bir determinizme düşmemek için, bir dönemden onu izleyen döneme geçiş sürecini çözümlemeye çalışırız. Aslında bu doğru bir yaklaşımdır. Ne var ki burada da karşımıza başka bir sorun çıkar. Böyle bir dönemlemeyi hangi kriterlere göre yapabiliriz ve bu kriterlerden de hangileri tarihte belirleyici olmuşlardır? Konumuz "Aydınlanma" olduğuna göre, burada kullanılan kriterin *insan aklı ve kolektif zihin yapıları* olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, bu açıdan, Eski Yunan ve özgür aklın doğuşu; Orta Çağ ve skolastik karanlık; Rönesans ve Reform hareketleriyle aklın yeniden uyanışı; Aydınlanma ve aklın üstün bir değer olarak yüceltilmesi ve nihayet, aklı yeniden sorgulayan ve eleştiren post-modern akımlar, soyut bir düşünce tarihi temelinde, tarihî evrimin başlıca "dönem"lerini oluşturdular.

1 Bu yazı *Aydınlanma ve Ekonomi* (İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2009) başlıklı eserde yayınlanan "Osmanlı Devleti, Aydınlanma ve Ulus-Devlet" adlı incelememin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir.

Tarihî dönemlerin adları genellikle daha sonraki nesiller tarafından konulmuştur. Örneğin, Antik Yunan'ı düşünelim. Kuşkusuz Atinalı filozoflar kendi uygarlıklarının üstünlüğünün farkındaydılar ve başka halkları "barbar" olarak niteliyorlardı; fakat düşünce planında bugünkü anlamda evrensel bir "özgürleşme" sürecini başlattıklarının bilincinde değillerdi. Bunun gibi, Orta Çağ ruhban sınıfı da skolastik düşüncenin "Karanlık Çağ" olarak nitelenebileceğini asla tasavvur edemezdi. Oysa "Aydınlanma" sözcüğü bizzat o dönemi, yani 18. yüzyılı yaşayan düşünürler tarafından yaratılmıştır. Gerçekten de, bir bakıma tüm Batı Aydınlanması'na damgasını vuran Fransa'da Voltaire, *"Çağımız Aydınlanma çağıdır"* diyor ve bu kavramı ilk kez (1761'de) özel ve tarihî bir anlamda kullanıyordu.[2] Alman Aydınlanması'nın ve klasik Alman felsefesinin en önemli figürlerinden biri olan Kant da yüzyılın sonuna doğru yazdığı bir makaleye *"Aydınlanma Nedir?"* (*Was ist Aufklärung?*) adını vermişti. Kant, makalesinin daha ilk cümlesinde, Aydınlığa erişmeyi insanların rüştüne erişmesi, yani "başkalarının yönetimine muhtaç olmadan aklını kullanabilmesi" olarak tanımlıyordu. Alman filozofa göre "çok sayıda insan, tembellik ve korkaklıkları yüzünden reşit olamadan (yani aydınlanmadan) yaşıyorlardı" [3]

Görüldüğü gibi, Aydınlanma kendi kendisini isimlendiren, tanımlayan ve kavramlaştıran bir dönemin adıdır.

2 *Le Robert, Dictionnaire Historique de la Langue Française*, , "Lumières" maddesi, Paris, 3 cilt, 1992-1998. D'Alembert ise, 18. yüzyılın ortalarında "düşüncelerde dikkate değer bir değişme"nin gerçekleştiğini söyleyerek içinde yaşadığı dönemi "felsefe yüzyılı" olarak isimlendirmişti. Ernst Cassirer alıntılıyor: *La Philosophie des Lumières;* Fayard, Paris, 1966, s. 41. (D'Alembert, *Essai sur les Eléments de Philosophie; Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie* içinde, Amsterdam, 1759, cilt IV, s. 3).

3 Kant; *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Hatier, 1994, s. 74.

İçeriği itibariyle de, Aydınlanma, "Akıl"ın komuta mevkiine oturtulduğu, inancın ve geleneğin yerini aklın aldığı bir dönemi ifade ediyor ve sorunun tartışmalı niteliği de asıl bundan sonra başlıyor. Çünkü felsefi bir sorun olarak "Akıl nedir?" diye sorduğumuz zaman Aydınlanma tarihî bir felsefe tarihine, daha genel olarak da Batı düşünce tarihine dönüşüyor ve o zaman da soru şu şekli alıyor: Belli bir tarihi dilimde ve belli bir coğrafyada ortaya çıkan Aydınlanma nasıl oluyor da "evrensel" boyutlu bir akım niteliği kazanabiliyor? Sanıyorum ki bu soruya verilebilecek yanıt şudur: Eğer siz insan zihninin temeline kutsal dogmaları değil de aklı koyar ve aklı yüceltirseniz tüm zamanları ve tüm uygarlıkları gerçekçi bir biçimde değerlendirecek zemine de yerleşmiş olursunuz. Batılı olmayan değerleri ve kültürleri özümsemenin ve evrenselliğe ulaşmanın yolu budur. Aydınlanmacılar, çağdaş Batılı uygarlık içinde, örneğin İnka uygarlığının da, Budizm ve Konfüçyanizmin de, İslam uygarlığının da bulunduğunu iddia ediyorlar. Ve bu "evrenselleştirme" operasyonunun aracı da olarak da kaybolmuş dilleri çözen, farklı uygarlıkları inceleyen ve çeviri ve yorum yoluyla bir *evrensel klasikler dizini* ortaya koyan oryantalizm disiplinini gösteriyorlar.

Aslında, kökeni Antik Yunan'a kadar uzanan Aydınlanma'nın tarihî oluşumuna başka uygarlıklar da önemli katkılar yapmışlardır. Batı Avrupa karanlıklar içinde yüzerken Eski Yunan'dan çeviriler yapanlar ve bunları yorumlayarak Batı'ya da tanıtanlar Abbasi döneminin Müslüman âlimleri değil miydi? Gerçekten de, İslam ilahiyatı, Eski Yunan felsefesiyle Abbasiler döneminden itibaren bütünleşmiş, "*Kelam ilmi*" ile bir senteze varmaya çalışmış, fakat İslam tarihinde "içtihat kapısının kapanması" ola-

rak anılan bir noktadan itibaren de donarak evrensellikten kopmuştu. Yoksa Osmanlı Devleti'nin şanssızlığı tarihî yolculuğuna böyle bir kopuş döneminde başlamış olmasından mı kaynaklanıyordu? Böylece sözü asıl konumuza, Osmanlı tarihine getirmiş oluyorum.

Osmanlılar, Felsefe ve Aydınlanma

Osmanlı tarihine "zihin yapıları" ve düşünce akımları açısından baktığımız zaman özgür düşünce ürünü bir "Osmanlı felsefesi"yle karşılaşmıyoruz. Kendine özgü, merkezî bir feodalite oluşturan Osmanlı üretim biçimi üzerinde yapılanan Osmanlı kültür hayatında özgür tartışmanın yeri çok sınırlıydı. Elbette ki bu felsefe eksikliğini mutlak anlamda söyleyemeyiz. Gerçekten de Osmanlı medreselerinde okutulan Mantık, Kelam, Hikmet gibi derslerde Eski Yunan'dan nakledilen bilgiler önemli bir yer tutuyordu. III. yüzyıl filozoflarından Porphirre'in Aristo mantığını anlatan *İsagoges*'u, "*İsaguci Risalesi*" adı altında Osmanlı medreselerinde 19. yüzyılda dahi okutuluyordu.[4] Ne var ki, Osmanlı "felsefesi"nin temel kaynağı sayılabilecek Kelam ilmi, Abbasi döneminden, özellikle de İmam Gazali'nin felsefeye bir reddiye teşkil eden "*Tehafüt'ul Felasifa*"sından sonra bağımsız bir düşünce alanı olmaktan çıkmış, ancak dinî dogmaları ("*Akaid*"i) kanıtlamak için kullanılan bir araç statüsü-

4 Cevdet Paşa *Tezâkir*'de hayatını anlatırken, Ali Paşa iktidarda olmadığı bir sırada, kendisine özel ders verdiğini ve bu arada "*Isaguci*" okuttuğunu yazar. (*Tezâkir*, Tetimme-40; TTKY, Ankara, 1967). Midhat Cemal Kuntay'ın "*Üç İstanbul*"unun kahramanlarından Tevfik Hoca, bir ara "Isaguci ezberlemekle ömrüm geçti Tevfik!" diye başını yumruklar. (İstanbul 1967, s. 47). Ahmet Cevat Emre de (d. 1876), *İki Neslin Tarihi*'nde, "Bende felsefi bilgi, mantık merakını, ilk olarak, rüştiye dörtte okuduğumuz Arapça *İsaguci* uyandırmıştı" diye yazar. (İstanbul, 1960, s. 77).

ne bürünmüştü.[5] Bu konuda istisna sayılabilecek Osmanlı düşünürü Kâtip Çelebi de sistemli bir düşünce ortaya koymaktan çok, felsefenin zorunluluğuna işaret etmiş, medrese programlarından felsefenin çıkarılmasına esef etmişti. Descartes'ın çağdaşı olan Kâtip Çelebi, tüm Osmanlı bilimlerini kuşatan bilgisiyle ve 15 binden fazla kitabı tanıtan ansiklopedik eseriyle elbette ki özgür düşünceli, değerli bir düşünürdü ve bu bakımdan günümüzdeki övgüleri fazlasıyla hak ediyor. Adnan Adıvar'ın "Türkiye'de Rönesans'ın müjdecisi sayılabilecek kadar önemli"[6] bulduğu düşünürün eserleri F. Babinger'den çağdaş İslam düşünürü Fazlur Rahman'a kadar, Batılı ve Doğulu, sayısız bilginin de dikkatini çekmiş ve takdirini kazanmıştır.[7] Yine de teslim etmek zorundayız ki, Kâtip Çelebi'nin düşünce tarihindeki yeri Descartes'ın yanında değil, daha ziyade XIV Louis'nin danışmanı, ilahiyatçı ve tarihçi Bossuet'nin yanında olabilir.

Aynı panoramik bakış çerçevesi içinde, 18. yüzyılda, yani Batı Avrupa'da Aydınlanma yaşanırken Osmanlı Devleti'nde durum neydi? Bu çağda Osmanlı Aydınlanması'nın müjdeleyicisi olarak niteleyebileceğimiz yazarlar, filozoflar, düşünürler çıkmış mıdır?

---

5 Bu konuda *Osmanlı Kimliği* başlıklı kitabımda daha ayrıntılı bilgiler verdim. (İmge Yayınları, İstanbul, 2000, s. 59-62)

6 A. Adnan Adıvar; *Denemeler*, derleyen Remzi Demir, Epos, Ankara, 2003, s. 188. (Adıvar'ın 10 Ekim 1952 tarihli makalesinden).

7 Osmanlı tarih-yazıcılığı ve düşünce dünyası konusunda fazla olumlu düşüncelere sahip olmayan Babinger, tarihçiliğini yüceltiği Kâtip Çelebi'nin "*Mizan'ül Hakk*" kitabını da "o zamanın din dünyasının değerlendirilmesinde en önemli tanıtıcı kaynak" olarak sunmaktadır. Babinger'in tespitine göre Osmanlılar bu eseri 1864, 1870 ve 1890 tarihlerinde yeniden basmışlardır. Bkz. *Geschistsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927, s. 202. Fazlur Rahman için bkz. *İslam*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1993, s. 260.

Aydınlanma Yüzyılı ve Osmanlı Toplumu

Osmanlı Devleti'ne matbaanın ancak 18. yüzyılda girebilmiş olması tarihçilerimizin sık sık esefle kaydettikleri bir hususdur. Bununla beraber ülkeye matbaayı getiren iki Osmanlı aydınının, özellikle de Said Mehmed Efendi'nin "Aydınlanma" açısından değerlendirilmesi pek yapılmamıştır. 1720 yılında Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmi Sekiz Çelebizade Mehmed Efendi'nin oğlu olan ve onunla beraber ilk kez yirmi yaşında Paris'i ziyaret eden Said Mehmed Efendi'nin gerçekten ilginç bir öyküsü vardır. Fransızca öğrenen ilk Osmanlı aydını olan Said Mehmed Efendi, Paris'te Voltaire'le yemek yemiş, tartışmış ve Fransız filozof üzerinde çok da olumlu bir izlenim bırakmıştı.[8] Böyle bir elçinin "sefaretnamesi"nin hâlâ "bulunamamış" olması, o döneme egemen zihniyet açısından açıklayıcı değil midir?[9]

Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği 1789 yılı, Osmanlılarda da III. Selim'in tahta çıktığı yıldı. Ne var ki bu eşzamanlılığın tarihî bir rastlantının dışında bir anlam taşıdığını söylemek pek mümkün görünmüyor. Gerçi Osmanlı reformizminin başlatıcısı olarak kabul edilen III. Selim'in *Nizam-ı Cedid* fikri ilk bakışta devrimci bir tasarı izlenimi uyandırabilir. Osmanlıların bir fikri sabit şeklinde benimsedikleri "ebed-müddet" bir *Nizam-ı Alem* fikrinden "yeni düzen" anlamına gelen *Nizam-ı Cedid* fikrine geçmeleri düşüncede

8 Mehmed Said Efendi'nin bu elçilik misyonu ile ilgili makalemiz için bkz. *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler*, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

9 Bu konuda, Faik Reşit Unat, yıllarca önce, "kendisinin zevkle okunacağı şüphesiz bulunan, 1741-1742'de Fransa sefaretine ait ve henüz metni ele geçmemiş olan takririnin de bir an evvel bulunması temenniye değer" diye yazmıştı. Metin hâlâ bulunamamıştır. Bkz. F. R. Unat; *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*; Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara, 1968. s. 72.

bir devrim olarak değerlendirilebilir. Oysa, bunun altında yatan olgular burjuva sivil toplumunun oluşumu, Fransız Devrimi'ni hazırlayan fikir mayalanması (Aydınlanma) ve Habermas'ın kullandığı anlamda, bir "kamusal alan"ın (*Öffentlichkeit*) ortaya çıkması gibi olgular değildi. Bunun altında yatan olgu, Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya ağır bir yenilgiden sonra imzaladığı Küçük Kaynarca Anlaşması ile tüm 19. yüzyıl diplomasisine damgasını vuran "Doğu Sorunu"nun başlamış olmasıydı. Gerçekten de 1774'te imzalanan anlaşmadan sonra, Osmanlı Devleti, artık varlığını sürdürebilmek için Batı Avrupa'ya dayanmak zorunda kalmış, Avrupa kuvvet dengesine göre değişen "himayeci" bir devletin kontrolü altına girmiş ve bu gelişim de her sorunu özgürce tartışabilen özerk, "Aydınlanmacı" bir "entelektüel alan"ın oluşmasını önlemiştir. Modern tarihçiliğin doğuşunda çok önemli bir yere sahip olan Fransız tarihçi ve devlet adamı François Guizot, yakından tanımış olduğu Mustafa Reşit Paşa'yı anlatırken, Osmanlı reformizminin temel ilkesini "Türkiye'yi Avrupa'da tutabilmek için, Avrupa'yı Türkiye'de tatmin etmek" olarak tanımlamıştı.[10] Gerçekten de Osmanlı yönetici zümresi, ulusal pazar ve ulus-devlet oluşumu içinde sanayileşmenin ön plana çıktığı bir dönemde, askerî reformlarla eski gücüne kavuşmak hülyasına kapılmış ve Yeni Osmanlıların sözünü ettiği "imtizac-ı (veya ittihad-ı) akvam" süreci Şeriat dışında düşünülemediği için çağdaş bir uluslaşma sürecine değil, yeni iç bölünmelere ve yabancı müdahalelere yol açmıştır.

10 François Guizot; *Memoirs pour Servir à l'Histoire de mon Temps*, Robert Laffont, Paris, 1971, s. 511.

Dönüm Noktası: Yeniçeri Kırımı

Uluslaşma, kapitalist gelişme ve bunlara paralel olarak da "Aydınlanma" sorunu açısından, Osmanlı değişim süreci içinde gerçek dönüm noktasının yeniçeri kırımı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü yeniçeri kırımı, sadece, yozlaşmış, yararsız hale gelmiş bir ordunun kırımı olmaktan uzaktı. Bir kere 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki "yozlaşma" elbette ki orduyla sınırlı değildi. Kaldı ki, devletin iç ayaklanmalar ve dış tehditlerle yüz yüze olduğu bir sırada, yeni bir ordu kurmadan kendi ordusunu kırması Batı'da bile tam bir şaşkınlık uyandırmıştı. Bu yüzden yeniçeri kırımı ile ilgili tartışmalar da, fikir özgürlüğünün bulunmadığı Osmanlı Devleti'nde değil, daha çok Batı ülkelerinde cereyan etmiştir.[11] Günümüzde vakanüvis tarihçiliğini bazı çağdaş kaynaklarla süsleyerek "modern"leştirmek ne yazık ki tarihçilerimiz arasında yaygın bir yöntem olarak varlığını sürdürüyor. Oysa, 1826'da II. Mahmut tarafından gerçekleştirilen kırım, salt bir yeniçeri kırımı değildi. Yeniçerilerle beraber o dönemin en liberal din ve düşünce akımını temsil eden Bektaşiler de kırılmışlardı.[12] Bektaşilik ulema arasında da hayli taraftarı olan ve 19. yüzyıl başlarında bir çeşit Osmanlı Aydınlanması'na öncülük edebilecek *Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi*'ne[13] de ışık tutan bir ruhani akımdı. Bektaşilik elbette ki "felsefe" denilebilecek sistema-

11 Bu konuda bkz. T. Timur; "Osmanlı Askeri Düzeninin Çöküşü ve Yeniçeri Kırımı" (*Osmanlı Çalışmaları* içinde, İmge Yayınları, s. 119-157).

12 Resmi Tarihin *Vaka-i Hayriye* olarak kaydettiği olayı, Bektaşilere yapılan zulmü göz önünde bulundurarak *Vaka-i Şerriye* olarak adlandıran Reha Çamuroğlu'nun incelemesi için bkz. *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*, Ant Yayınları, İstanbul, 1994.

13 Cemiyet hakkında bkz. Prof. Dr. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, Ankara, 1994, s. 130-131.

tik düşünce özellikleri taşımıyordu. Fakat bu halk felsefesinin temsil ettiği hoşgörü ruhu ve açık fikirlilik gerçek bir felsefi akıma zemin oluşturacak nitelikteydi.[14]

Yeniçeri kırımı, liberal düşünce geleneğini baltalama dışında, Osmanlı sermaye birikimi açısından da önemli bir anlam taşıyordu. Burada genellikle unutulan nokta, yeniçerilerle beraber, Ocağın levazımcılığını yapan Acımanlar, Karmonalar, Gabaylar gibi bazı ünlü Yahudi ailelerin de kısmen ya da tamamen kırılmış ve mallarının da müsadere edilmiş olmasıdır.[15] Batı Avrupa'da olduğu gibi, seküler bir uluslaşma sürecinin bir parçası olması gereken bu cemaate vurulan darbe, tüm Yahudi burjuvazisini güvensizlik içine sokmuş ve varlıklıların Batı ülkelerinde (mümkün olan hallerde kontluklar, baronluklar satın alarak) dayanaklar aramasına yol açmıştı. Bu bakımdan II. Mahmud'un kırımcı yöntemi Osmanlı Devleti'nde sermaye birikimi açısından da olumsuz bir sayfa oluşturmuştur. Bu demektir ki, yakın tarihimizde "modernleşme"nin başlangıcı olarak görülen II. Mahmud reformizmi, aslında, Batı tipi, yani ilk aşamada kendi kaynaklarıyla (kendi ulusal pazarı ve ulus-devlet olgusuyla) beslenen bir modernleşme yollarının tıkanmasına da yol açmıştır. Daha 1830'larda filizlenmeye başladığı anlaşılan etnik bir milliyetçilik ideolojisi, aynı

14 Ne yazık ki, yeniçerileri karalama kampanyası Bektaşileri de kapsamış ve bu halkçı liberalizmin yasaklanmasının ne anlama geldiği üzerinde pek durulmamıştır. Örneğin, Osmanlı felsefe tarihini inceleyen Prof. İ. Agâh Çubukçu, hümanizmini çok övdüğü ve "Aleviliğin çeşitli kollarıyla iç içe olduğunu" vurguladığı bu hareketin yasaklanmasını bir cümleyle, nötr bir şekilde vermiş, en ufak bir eleştiri getirmemiştir. Bkz. Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 6.

15 Moise Franco, *Essai sur l'Histoire des İsraélites dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1897, s. 134. Ayrıca The *Encyclopedia Judaica* ve *Jewish Encyclopedia*'da ilgili maddelere bakılabilir.

toprağın çocukları olan ve bu sıfatla modern bir uluslaşma sürecinin potansiyel öğelerini oluşturan Osmanlı Rum, Ermeni ve Yahudilerini Müslüman olmadıkları için dışlamış ve giderek onları kendi başlarının çarelerini aramaya sevk etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde düşünce planında daha sonraki gelişmeler nasıl olmuştur?

Yakın tarih düşünce hayatımızı konu edinen eserlerde Yeni Osmanlı ve Jön Türk hareketleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ne var ki Batı Aydınlanması ile Osmanlı gelişimini mukayeseli bir biçimde ele alırsak arada bir nitelik farkı görüyoruz. Şimdi bu farkı betimlemeye çalışalım.

19. yüzyıl, sanayileşme ve uluslaşma hareketlerinin damgasını vurduğu bir yüzyıldı. Bu yüzden "çağdaşlaşma" ve "modernleşme" gibi kavramlar aynı zamanda "Batılılaşma" anlamına da geliyorlardı ve bizde de bu konuda kullanılan kavram daha çok "Batılılaşma" olmuştur. Oysa bu süreç, bir yandan sermaye birikimi, öte yandan da devlet ve ideoloji gibi üstyapı kurumlarının gelişmesi şeklinde ikili bir yapı içinde cereyan ediyordu. Kuşkusuz bu iki kanal birbirinden bağımsız değildi ve Gramsci'nin "tarihî blok" dediği, ülkelere göre değişen özgül yapılar oluşturuyordu. Fakat toplum bilimleri, bu süreçleri daha çok bağımsız olarak ele almış ve (genellikle Marx'la Weber'i uzlaştırma çabalarında somutlaşan) bütünleştirme girişimleri de genel bir kabul görmemiştir. Aşağıdaki satırlarda bu gözlemden hareket ederek 19. yüzyıl Osmanlı dönüşümünü ikili yapı içinde ele alacağız ve Aydınlanma potansiyelini (Yeni Osmanlı ve Jön Türk hareketlerini) sermaye birikimi tabanında değerlendirmeye çalışacağız.

Osmanlı Toplumu ve Batı Sorunsalı

Batı Avrupa'da sermaye birikimi bir yandan parasal sermaye birikimi, öte yandan da -kırsal ve artizanal alanda- doğrudan üretici ile üretim araçlarının birbirinden ayrılması şeklinde oluşmuştu. Ulus-devlet olgusu, bu ayrışmada, himayeci ve zorlayıcı işleviyle, Marx'ın deyimiyle bir "iktisadi ajan" rolü oynamıştır. Modern burjuvazi ile işçi sınıfının ortaya çıktığı süreç aynı zamanda Aydınlanma hareketinin ürünü olan bir kültür ortamıyla da besleniyordu. Nitekim, soruna bu açıdan bakan Weber bu evrimi daha çok bir *rasyonelleşme* ve "büyülerin bozulduğu" (*Entzauberung*) bir *sekülerleşme* hareketi olarak görüyordu.

Osmanlı Devleti bu açıdan Batı Avrupa'dan farklı bir tablo oluşturuyordu. Kuşkusuz ülkede parasal bir sermaye birikimi vardı. Fakat bu sermaye daha çok gayrimüslim bir burjuvazinin ellerinde toplanmıştı. Sarraflar ve büyük tüccarlardan oluşan bu gayrimüslim burjuvazi ile Müslüman yönetici zümre ancak Aydınlanmacı, laik bir zeminde bütünleşebilir ve ortak bir ulus inşasına girişebilirlerdi. Parasal sermaye de ancak bu koşullarda uzun vadeli yatırımlara, yani sanayi sermayesine dönüşebilecek güven ortamını bulabilirdi. Oysa ne Osmanlı yönetici zümrede, ne de onlara muhalefet eden Yeni Osmanlı muhalefetinde böyle eğilime tanık oluyoruz. Hatta diyebiliriz ki, düşünce tarihçilerinin bir Anayasa ve özgürlük kavgası olarak sundukları Yeni Osmanlılar, bu konuda savaş açtıkları Tanzimat paşalarından yer yer daha da geride idiler. Örneğin, Namık Kemal'i düşünelim. Kuşkusuz, özgürlük şairimiz Tanzimat'a karşı değildi; fakat Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu düşünce özgürlüğünü ve insan haklarını sağlayacak bir "Şartname-i Esasî" (Anayasa) olarak değil, Mısır sorununu çözmek ve insanları değil, Devlet'i kurtarmak için

çıkarılmış bir siyasal belge olarak görüyordu. Namık Kemal'e göre Devlet'in asıl Anayasa'sı ("Şartname-i hakikî"si), *Şer'i Şerif* idi ve ona uyulmuş olsa, zaten "Tanzimat'ı neşre hâcet kalmazdı".[16]

Kuşkusuz Namık Kemal'in Şeriat'ı özgürlükçü yönde yorumlaması övgüye değer bir davranıştır; fakat tüm "uluslaşma" süreçlerinin vazgeçilmez bir parçası, çoğu kez de öncüsü olan burjuvazinin Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim öğelerden oluşması, Şeriat'ın (İslam hukukunun) entegrasyon sağlayıcı bir potansiyel taşımasına olanak vermiyordu. Kaldı ki, Ziya Paşa ve Ali Suavi şeriatçılık konusunda çok daha katı bir tutum sergilemişlerdir. Ziya Paşa'nın en önemli şiirlerinden *Terkibi Bend*'inden aldığımız ve Tanzimatçı paşaları dinden uzaklaşma ile suçlayan şu dizeler 19 yüzyıl düşünce tarihimizin ne kadar büyük çelişkilerle dolu olduğunu ortaya koyuyor:

İsnâd-ı ta'assub olunur merd-i gayûra,
Dinsizlere tevcîh-î reviyyet yeni çıktı,
İslam imiş devlete pâ-bend-i terakki,
Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı.[17]

Günümüzde İslamcıların –kendi deyimleriyle– "laikçi"lere eleştirisini çağrıştıran bu dizelerin ne derecede Osmanlı "özgürlük tarihi"nin bir parçası olacağı kuşkusuz tartışma götürür.

16 Namık Kemal, *Bütün Makaleleri, I*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 221-224. 18 Ramazan 1289 tarihli *İbret* gazetesinde çıkan "Tanzimat" başlıklı makale.

17 Ziya Paşa'nın, 1870 tarihinde, İsviçre'de iken kaleme aldığı bu dizeleri bugünkü dile şöyle çevirebiliriz: Gayretli insanlar bağnazlıkla suçlanıyor; dinsizlere itibar edilmesi yeni çıktı; İslam, Devlet'in ilerlemesine engel imiş; bu rivayet eskiden yoktu, yeni çıktı. Dr. Kemal Kahraman, *Ziya Paşa*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 88.

Yeni Osmanlılar kuşkusuz Osmanlı toplumuna birçok yeni fikir ve kavram getirdiler; fakat temel zaafları "Batı uygarlığı"nı kendi dışlarında, aşk-nefret duygularıyla yaklaştıkları bir "nesne" olarak görmeleri ve bu uygarlığın temelini oluşturan ön-kabulleri, Batılı düşünürler gibi özgürce sorgulayacaklarına, perakendeci bir zihniyetle "bu uygarlıktan neleri almalıyız; neleri almamalıyız?" şeklindeki sorgulama tarzları idi. Böyle bir yaklaşım, aslında kutsal ve türdeş bir kültür yapısından uzaklaşarak, üç kesimli (bilişsel, etik, estetik) bir kültürel yapıya dönüşen Batı kültürünü hâlâ onun bütünsel, kutsal ve türdeş yapısı gibi görmeye devam eden bir zihniyetin ürünüydü.[18] Bunun sonucu olarak beliren genel eğilim de şuydu: Batı'dan bilim ve tekniği almalı, fakat Batı'daki ahlaksızlıklara "hayır!" demesini de bilmeliydik. Özgür ve sistematik düşünceyi önleyen bu yaklaşım "Batı uygarlığı"nı türdeşleştirirken aynı zamanda onu mutlaklaştırıyor ve kendi düşünce yapısını –onaylayıcı ya da yadsıyıcı biçimde– onun türevi olarak ortaya koyuyordu. Osmanlı düşüncesi bu koşullarda "Batı'nın esiri" haline geldi ve Batı'ya en ağır eleştirileri yönelten düşünürler de bu koşullarda Batılı bir düşünüre dayanmak zorunluluğunu hissetmeye başladılar. Sanıyorum ki bu süreci üç boyutlu bir açıklama bağlamında somutlaştırabiliriz.

18 İkinci Meşrutiyet yıllarındaki skolastik tartışmaları sırasında, Yusuf Akçura, Batı düşüncesini kutsallaştıran bu yaklaşımı şöyle betimlemişti: "(Eskiden) İmam-ı Ali'den, Muhiddin-i Arabî'den, Hafız veya Sadi'den bir formül alırlar ve ona istinaden muhakemelerini yürütürler(di). Yeni muharrirlerimizde ise yine aynı esaret (vardı). Fakat bu defa Şark imam ve müellifleri yerine Garp muharrirleri, feylesofları kaim oldu. Bu sefer muhakemelerimizin senedi Rousseau, Spencer, Buchner, Demoulins, hatta Gustave le Bon oldu" Muallim Cevdet naklediyor, *Mekteb ve Medrese*, Çınar Yayınları, İstanbul, 1978, s. 163.

Batı'nın "Batılılaşması" ve Osmanlılar: Üç Fark..

Osmanlı düşünce sürecini Batı'dan ayıran başlıca üç fark, bize göre, şunlardı:

1) Kültür planında *Batı*'nın "Batılılaşması" din ve kutsal değerlerin egemen olduğu türdeş yapının sorgulanması ve ayrışması şeklinde başladı. Bu konuda Descartes'ın tüm bilgi ve inançlardan şüphe ederek başlayan ve Allah'ın varlığını vahiy ve ilahiyatla değil, özgür akıl ve felsefeyle kanıtlamaya çalışan felsefesi modernizmin de başlangıcını teşkil ediyordu. Böyle bir sorgulama din ve kutsal değerlerden vazgeçme anlamına gelmiyordu; daha ziyade insan esprisinde onların yerlerini belirleme ve sınırlama anlamı taşıyordu. Zaten bir Cizvit kolejinde okumuş olan Descartes'ın kendisi de ateist bir felsefe geliştirmedi. Başlangıçta kuşkulanarak yaklaştığı Allah fikrine rasyonel bir biçimde, metafizik meditasyonlarla ulaştı.[19] Ne var ki Fransız filozofun rasyonalizm bağlamında ulaştığı Allah fikri, artık Hristiyan skolastiğinin *a priori* bir veri olarak kabul ettiği Allah fikrinden farklıydı ve Kilise tarafından kabul görmedi. Aslında Osmanlı Devleti'nin son döneminde de böyle sorgulamalarda bulunan materyalist ve pozitivist aydınlar çıkmıştır. Fakat Habermas'ın "kamusal alan", Bourdieu'nün de "entelektüel alan" dediği özgür tartışma alanı, Osmanlı sisteminde, Batı'da olduğu gibi kurumsallaşamadı. Kuşkusuz bu kurumsallaşma süreci Batı'da da uzun bir zaman diliminde, çelişkiler içinde cereyan etmiş, örneğin Fransa'da Aydınlanma düşünürleri bile ara sıra Bastille'i zi-

19 Descartes, her şeyden kuşku duyarak başladığı *Yöntem* kitabından sonra, Allah'ın varlığını akli delillerle kanıtlamaya çalıştığı *Metafizik Düşünceler*'ini "Paris kutsal İlahiyat Fakültesi doktor ve öğretim üyelerine" hitaben yazdığı bir önsözle yayınlanmış ve onları da kendi yöntemini benimsemeye davet etmişti. Bkz. R. Descartes; *Méditations Métaphysiques*; Nathan, Paris, 1983, s. 34.

yaret etmekten kurtulamamıştır. Fakat birazdan değineceğimiz sosyoekonomik nedenlerle, Osmanlı Devleti'nde bu süreç kendi kendini yaratan, kendi kendini besleyen bir süreç haline dönüşmemiştir. Kutsal düzen (devlet, hukuk, din ve gelenek, ideoloji) özeleştiri süreci içinde kendisini yenileyemediği ve "rasyonelleşmediği" için de, ancak Batı'dan yaptığı ithal unsurlarla türdeş bir yapıyı koruma gibi çelişkili bir çabaya girmiştir.

2) Batı'da Aydınlanma'nın temel fikirlerinden biri de "ilerleme" fikriydi. Bu fikir Fransız Devrimi'nden itibaren kendisini kabul ettiren yeni bir "zamansallık" anlayışının ürünüydü. Gerçekten de, 18. yüzyıl sonlarında, Fransız Devrimi'yle beraber Batı'da zaman bilinci değişmiş ve Hristiyan dünyada ancak kıyamet ve ilahi yargıyla başlayacağı düşlenen "yeni zamanlar" anlayışının yerini akıp giden, devamlı yenilikler, yeni sorunlar yaratan bir zaman bilinci almıştı. Moderniteyi temsil eden bu yeni zaman bilinci, insanların bir yandan ileriye bakarken öte yandan da geçmişten gelen sorunları çözmeleri için bir dayanak oluşturuyordu. Böylece, bu modern anlayış, "tarihî düşünceyle ütopyacı düşüncenin birleştiği", dahası, "ütopyacı enerjinin tarihî düşünceyi beslediği" bir ufuk açıyordu.[20]

Böyle bir ütopyacı ilerleme fikri Osmanlılarda mevcut değildi. Daha doğrusu, Osmanlıların "ütopya"ları ileriye değil, geçmişe dönüktü. Gerçekten de III. Selim'den itibaren tüm Osmanlı "ıslahat" arayışları, gözlerini kendi imge dünyalarında yarattıkları bir Eldorado'ya değil, Kanuni devrinin haş-

20 J. Habermas, *Ecrits Politiques, 19989-2003*, Paris, Fayard, 2004, s. 140. Düşünür burada R. Koselleck'in "mükemmel" olarak nitelediği *Vergangene Zukunft* (Geçmişteki gelecek) (Frankfurt, Suhrkamp, 1979) başlıklı eserini izlediğini söylüyor. Ayrıntı için, bu alıntıyı da yaptığım *Habermas'ı Okumak* (Yordam Kitap, 2008) başlıklı kitabıma bakılabilir.

metine ya da İslam uygarlık tarihinde Hülefayı Raşidin dönemi veya Endülüs uygarlığı gibi modellere çevirmişlerdi.[21] Ne yazık ki böyle bir toplum düzeninin yeniden inşası artık mümkün değildi. Bu yüzden Osmanlı "ıslahat hareketleri" bir bakıma tarihî akıma karşı kürek çekme şeklinde somutlaştı.

3) Osmanlı yenileşme hareketlerinin başını çekenler, Batı'da olduğu gibi burjuva sivil toplumunda ya da Habermas'ın daha özgül bir alan olarak betimlediği özerk kamusal alanda yer almıyorlardı. Bunlar genellikle devlet memuru statüsünde olan kimselerdi ve temel kaygıları da "Devlet'i kurtarmak" idi. Oysa "Devleti kurtarma" gibi bir ön-kabul Aydınlanma düşüncesine tamamen yabancıydı.

Batı'da hemen hiçbir Aydınlanmacı düşünür Devlet aygıtı içinden gelmemiştir. Başlangıçta kiliseye bağlı bir kuruluş olan ve mutlak monarşiler döneminde de Devlet kontrolüne giren üniversiteler ise 18. yüzyılda bile aydınlanma süreci dışında kaldılar. Aydınlanma yüzyılı evrensel ufuklu bir aydın türü üretti ve bu tip aydınlar için siyasal planda önemli olan, her türlü önyargıdan bağımsız olarak tasarladıkları reform projelerini uygulayacak bir alan bulmaktı. Daha 17. yüzyılda, Descartes, İsveç Kraliçesi'yle mektuplaşıyor, 18. yüzyılda Diderot Rusya için bir üniversite modeli tasarlıyor, Voltaire ise Semiramis olarak isimlendirdiği II. Katerina'ya akıl veriyordu.[22] Bu gelenek, milliyetçi romantizm tarafından bastırı-

21 Üçüncü Selim'e verilen tüm *Islahat Layihaları* kurtuluşu klasik dönemin kurumsal yapısının yozlaşmaktan kurtarılmasında ve yeniden yapılanmasında görüyorlardı. Yeni Osmanlılardan Ziya Paşa Fransızcadan *Endülüs Tarihi*'ne ait bir kitap çevirmiş, Namık Kemal Selahaddin Eyyubi'yi tarihî kahramanlarından biri yapmış, Yeni Osmanlıların son temsilcilerinden şair Abdülhak Hamit de *Tarık* isimli tiyatro eserinde İspanya'nın fethini destanlaştırmıştı.

22 Üniversitelerin gelişimi ve Aydınlanma'yla ilgisi konusunda *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (İmge Yayınları, Ankara, 2001) başlıklı çalışmamda daha ayrıntılı bilgiler verdim

lana kadar XIX. yüzyılda da devam etti. Bu bağlamda pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yolladığı ve hiçbir tepki yaratmayan reform tasarısını anımsayabiliriz.[23]

Özetlersek Osmanlı Devleti'nde yönetici zümre devlet aygıtı dışında özerk bir tartışma alanının oluşmasını önledi ve bu yüzden de Osmanlılarda Batı'dakine paralel bir Aydınlanma süreci yaşanmadı. Bu farklılaşmanın somut sosyo-kültürel nedenleri vardır. Bu nedenler 19. yüzyılda kalkınma anlamına gelen sanayi devrimini de önleyen nedenlerdi.

Osmanlılarda 19. yüzyılda bir ulus-devlet inşası süreciyle sanayileşmeyi ve Batı'yla çağdaş bir yapılanmayı önleyen sosyo-kültürel nedenler nelerdi?

Müslüman Yönetici Zümre, Gayrimüslim Burjuvazi ve Ulus-Devlet..

Bu nedenlerin başında Osmanlı Devleti'nde yönetici zümrenin Müslüman, ticaret ve finans burjuvazisinin ise Hristiyan ya da Yahudi oluşu geliyordu. Bu durumda, olası bir bütünleşme, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, ancak seküler bir felsefenin gelişmesi ve bunun da devrimci ya da evrimci bir yolla devlet felsefesi ve hukuku haline gelmesiyle

23 A. Comte Osmanlı Devleti'ni, reformcu fikirlerini "uygulamak" için elverişli bir alan olarak görmüş, hatta Mustafa Reşit Paşa'ya bu yönde öneriler içeren bir mektup yazmıştır. Bu mektubunda, Comte, "siyasal pozitif sistemi sayesinde Osmanlı Devleti'nin Batı'nın yerel ve ikincil görüşlerinden uzaklaşıp, "tüm uygar halkların ortak ihtiyaçlarına doğrudan bağlı bir kavrayışa ulaşacağını" (s. 42) iddia ediyor ve Doğu dünyasını, kendi icat ettiği "pozitif din" için Hristiyan dünyasından daha yatkın buluyordu. 4 Şubat 1853 tarihli mektubun metni için Bkz. A. Comte, *L'Islamisme au point de vue Social*, Paris, 1911. Mevcut bilgilerimize göre Reşit Paşa bu mektuba herhangi bir yanıt vermemiştir.

mümkün olabilirdi. Batı'da farklı dinden sadece Yahudiler vardı; onlar da Fransız Devrimi'nden sonra giderek tam hisseli vatandaşlar haline geldiler ve bu statüleriyle ulusiaşma (*Nation building*) sürecinin bir parçası oldular. Almanya'da ise "Yahudi Sorunu", sol Hegelciler arasında ciddi tartışmalara damgasını vurdu ve ilahiyat terminolojisi ile tartışılan sorunlar Feuerbach'la beraber siyasallaştı ve laikleşti. Oysa Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile bu konularda bazı adımlar atıldıysa da Osmanlı yönetici zümresi "Millet-i Hâkime" fikrinden bir türlü vazgeçemedi. İlginçtir ki, 1908'de, "Hürriyetin İlanı"ndan sonra bile Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanin*'de yazdığı "*Millet-i Hâkime*" başlıklı bir başyazıyı "ne denirse densin, memlekette millet-i hâkime Türklerdir ve Türkler olacaktır" diyerek bitiriyordu.[24] Kendi vatandaşlarından bir kısmını güvenilmez kimseler, hatta potansiyel ajanlar olarak niteleyen bu görüş elbette ki Fransız Devrimi'nden kaynaklanan çağdaş vatandaş statüsünün çok gerisindeydi. Burada ilginç olan soru şudur: Osmanlı yönetici zümresinin bu statüsünü 19. yüzyılda büyük bir iktisadi güç elde eden Hristiyan-Yahudi burjuvazi karşısında nasıl koruyabilmiştir?

Osmanlı toplumunda cemaatler arası karşıtlıklar sadece Müslüman yönetici zümre ile gayrimüslim burjuvazi arasında değildi. Gayrimüslim cemaatler arasında da rekabet ve zıtlaşmalar mevcuttu. Öyle sanıyorum ki bu konudaki gelişmeleri özgül bir dönemleme çerçevesinde daha iyi anlayabiliriz.

---

24 Aslında H. C. Yalçın bu yazısında gayrimüslimlerin tam siyasal haklarını savunuyor, fakat kritik konularda son sözün de "hukuk-u tarihiyeleri ve hukuk-u fatihaneleri olan Türklerde" olmasını zorunlu görüyor. *Tanin*, 7 Kasım 1908. No 97.

Müslüman yönetici zümre, kuruluş döneminde ve klasik çağda en sıkı müttefiklerini Rum cemaatinde bulmuştu. Ortodoks Rum Patrikhanesi aracılığıyla Balkan halklarını da kontrol eden Rum cemaati yüzyıllar boyunca -düşük profille de olsa- Osmanlı Devleti'nin müttefiki ve sağlam bir destekçisi oldu. Yunanlı tarihçi Dimitri Kitsikis bu dönemi bir *Türk-Yunan kondominyumu* olarak betimlemekte bir sakınca görmemiştir.[25] Bu dönem, 1669'da, yıllarca süren bir kuşatmadan sonra Girit adasının fethi ile Doğu Akdeniz'i kontrol eden Venedik egemenliğine son verilmesinden sonra daha da pekişmiş ve "*Fenerli Rumlar*" denilen Rum burjuvazisinin güçlenmesine yol açmıştı. Kendi cemaatinde daha çok seküler bir dünya görüşünün yayıcısı olan Yunan burjuvazisi giderek Rum Patrikhanesi'ni de kontrol altına almış ve Yunan Bağımsızlık Savaşı'na yol açan gelişmelerde ön planda rol oynamıştır. Tüm Avrupa kamuoyunu Osmanlı Türklerine karşı çeviren Yunan ayaklanması Osmanlı yöneticileri nezdinde Rumların "güvenilirliğine" ve ayrıcalıklı konumuna da son vermiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bir kısım zengin Yahudi ailesinin yeniçerilerle işbirliği de, bunların iktidara güçlü bir tehdit oluşturması süreci içinde, bu aileleri ve genel olarak da Yahudi cemaatini gözden düşürdü ve ezilmelerine yol açtı. Geriye "*Millet-i Sadıka*" olarak Ermeni cemaati kalıyordu.

Aslında Ermeni burjuvazisinin yükselişi daha önce başlamıştı. Osmanlı Ermeni sarrafları konusunda dikkate değer bir araştırma yapan tarihçi Onnick Jamgocyan, 1732-1853 yılları arasındaki dönemi Ermeni sarrafların altın çağı olarak nitelemiştir. 1732'de Egin'li Amira Serpos'un Babıâli'nin sarrafbaşısı ve bezirgânbaşısı olmasıyla başlayan bu dönem,

25 Dimitri Kitsikis, *L'Histoire Ottoman*, PUF, Paris, 1985.

tarihçiye göre, 1853'te dış borçlanmalarla başlayan yabancı sermaye egemenliğine kadar sürmüştü. Bu dönemde Ermeni sarraf hegemonyası iniş sürecine giriyor ve Ermeni sarraflar da yerlerini Avrupalı bankerlere bırakıyordu.[26] Aynı yıl, komployla karışık bir hizip kavgası sonucunda,[27] Mustafa Reşit Paşa'nın sarrafı Cezayirliyan'ın (annesinin, karısının, kardeşlerinin malları da dahil) tüm mallarına el konulması da bu dönüşümü somut bir biçimde simgeliyordu.

Ermeni sarrafların hegemonyası konusunda daha da önemli olan nokta, yeniçeri ocağının ihaleleriyle zenginleşen Yahudi ailelerin aksine, Ermeni sarrafların Osmanlı yönetici sınıfını finanse etmeleriydi. Gerçekten de Jamgocyan'ın incelediği 1732-1853 döneminde görev yapan 25 sadrazamdan 23'ünün sarrafı ve bezirgânı Ermeni idi. Bunun dışında Sultan ve Valide Sultan, saray erkânı, vezirler ve diğer devlet ileri gelenleri de sarraflarını hep Ermeniler arasından seçiyorlardı. Amira Sınıfı denilen bu Ermeni burjuvazisine mensup Duzyanlar, Sofyalıyanlar, Kuleliyanlar, Aznavuryanlar, Tingiryanlar, Cezayirliyanlar, Balyanlar, Dadyanlar gibi aileler konaklarda ve yalılarda gösterişli bir hayat yaşıyor ve ara sıra da padişah sofralarında boy gösteriyorlardı. Bu ise büyük kıskançlıklara yol açıyor ve Jamgocyan'ın deyimiyle "tüm Türklerin ve yabancıların onlara kin duymasına yol açıyordu".[28]

Kırım Savaşı dolayısıyla dış borçlanmalar ve yerli sermaye sınıflarının yerini Avrupa sermayesinin alması ger-

---

26 Onnick Jamgocyan; *Les Finances de L'Empire Ottoman et les Financiers de Constantinople; 1732-1853*. Sorbonne, Paris-I'de savunulmuş "İktisadi ve sosyal tarih" doktora tezi. 1988, s. 21-22.

27 Bu kavgasının öyküsünü *Osmanlı Çalışmaları* (İmge Yayınları, 1996, s. 211-226) başlıklı kitabımda anlatmıştım.

28 O. Jamgocyan, age, s. 23, 229.

çekten de Osmanlı tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Yerli-gayrimüslim burjuvaziden farklı olarak, Avrupa sermayesinin arkasında Avrupa devletleri ve onların elçilikleri, orduları, donanmaları vardı. Bu bakımdan Kırım Savaşı ile başlayan sürecin, yirmi yıl kadar sonra, 1875'te, Osmanlı Devleti'nin iflası ile sonuçlanması ve altı yıl sonra da Muharrem Kararnamesi ile Düyunu Umumiye'nin kurulması biraz da "eşyanın tabiatı" gereği sayılabilir. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra Berlin'de toplanan barış görüşmelerine Ermeni cemaatinin bir heyet göndermesi, zaten iktisadi egemenliği kaybetmiş olan Ermenilerin, Saray'ın güvenini de kaybetmelerine yol açıyordu. Kısa süren bir Meşrutiyet döneminden sonra otuz üç yıllık Abdülhamid despotizmi; Yunanlıların topraklarını büyütmek için Osmanlılarla savaştığı, Yahudilerin "Kutsal Toprakları"nı kolonize etmek için Abdülhamid'le pazarlıklara giriştiği ve Ermenilerin de, terörist eylemleri de kullanarak, bir bağımsızlık kavgası başlattığı bir dönem olmuştur. Bunlara karşı Osmanlı Sultanı'nın ideolojik silahı ise, Alman emperyalizminin şemsiyesi altında, Bağdad ve Hicaz demiryolları girişimiyle İslamcı bir imparatorluk hülyası idi. Bu dönem, artık, çağdaş bir ulus-devlet tasarısının gerçekleşmesinin olanaksız hale geldiği, emperyalizmin "Balkanizasyon" politikasının ağır bastığı ve Osmanlı halklarının birbirine husumetinin arttığı bir dönem haline gelmiştir. Eğer olaylara böyle geniş bir perspektiften bakarsak, 1908'de Meşrutiyet'in ilanı ile despotik rejimin son bulmasının yarattığı bayram havasının kısa süreli olmasının ve Osmanlı topraklarında başlayan savaşın kısa süre sonra bir dünya savaşına dönüşmesinin hiç de şaşırtıcı olmadığını kolayca teslim ederiz.

Çağdaş "Ulus-Devlet" Potası: Vatan, Okul ve Ordu..

19. yüzyıl uluslaşma ve ulusal devrimler çağıydı. Uluslaşma süreci feodal sınıfların tasfiye edildiği, modern sınıfların doğduğu ve "fetihçi burjuvazi"lerin devlet aygıtını kontrol altına alarak sanayileşme ve şehirleşmeyi başardıkları bir süreç oldu. Bu süreçte devrimci bir dönemeç oluşturan Fransız Devrimi ile tüm aristokratik unvanlar kaldırılmış ve herkes birbirine yalın bir şekilde, "vatandaş" diye hitap etmeye başlamıştı. "Vatan" ve "vatandaş" kavramları 19. yüzyılda Aydınlanma ve kalkınmayı en iyi özetleyen iki sözcük oldular.

Osmanlı çağdaşlaşma hareketleri içinde şair Namık Kemal, ülkeye "vatan" kavramını getiren düşünür olarak, "vatan şairi" sıfatıyla tanınır. Bununla beraber Namık Kemal'deki "vatan" kavramının modern ulus-devlet olgusuna ne ölçüde uygun düştüğü fazla sorgulanmamıştır. Oysa, uluslaşma ve kalkınma fikirleri, 19. yüzyılda, kitlelere çağdaş bir ulus-devlet ve bunun içeriğini oluşturan *vatan* ve *vatandaş* kavramlarıyla nüfuz etmiştir. Bu akımın romantik milliyetçiliğe açılan radikal temsilcisi olan Fichte, *Alman Ulusuna Söylev*'inde (1808) devletin "dış sınırlar"ını, her vatandaşın içselleştirdiği ve kolektif kimliğinin bir parçası haline getirdiği "iç sınırlar" olarak görüyordu. Oysa, Namık Kemal ve onu izleyenlerde "vatan" kavramı klasik Osmanlı ideolojisindeki "mülk-devlet" anlayışından pek farklı değildi.

Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, gerçekten de, bir "hanedan-devleti" demek olan mülk-devlet anlayışını aşamamışlardır. Kuşkusuz İslami "meşveret" fikriyle hanedan-devleti çağdaş meşruti yönetimlere uyumlu kılma çabaları küçümsenecek olgular değildir. Fakat ülkede uzun soluklu, seküler ve bu özelliği itibariyle de gayrimüslim burjuvaziyi de arka-

sına alarak bütünleşme (entegrasyon) sağlayabilecek bir fikir akımı olmadığı için bu hareketler satıhta kalmış ve II. Abdülhamid fazla bir dirençle karşılaşmadan "Yıldız cuntasını" (ya da "Kamarillası"nı) ülkeye hâkim kılabilmiştir. Kısaca modern "vatan" fikri Osmanlılara içi doldurulmamış bir kavram olarak girmiş, bunun gereği olan modern "vatandaş" kavramı üzerinde fazla düşünülmemiştir.

Batı'da, modern "vatandaşlık" bilinci *okul* ve *ordu* dediğimiz iki kurumsal yapı potasında şekillendi. Osmanlılar, Aydınlanma ve kalkınma sürecine ancak ulusal referanslarını din ve ırk ölçütleri dışında yaratacakları bir "ortak tarih bilinci" sayesinde katılabileceklerdi. Bunun ilk aracı da kuşkusuz okul olacaktı.

A) Okul

D. Schnapper, uluslaşma sürecini anlatan ilginç eserinde, "Tüm ulus kuramcıları –Rousseau, Kant, Fichte, Mauss– okul *üzerinde ısrar ettilerse*", diyor, "bu, okulun teknik bilgiler vermesinden ziyade vatandaş yetiştirme özelliğindendir".[29] Bu anlamda, Osmanlılar, devletin zorlayıcı olanaklarına sahip oldukları halde, "modern" bir okul kuramadılar; bunun yerine İslami okul geleneğini küçük reformlarla sürdürmeye çalıştılar. Bu koşullarda gayrimüslim cemaatler de, artan zenginliklerinin yarattığı daha elverişli koşullar içinde, kendi (Hristiyan ya da Musevi) okullarını geliştirdiler ve bu okullar da farklı bir kolektif kimliğin potası oldular.

Osmanlılar entegrasyonu sadece kısmi olarak, sivil yönetici zümre planında düşündüler ve 1877 reformundan sonra bir kadro mektebi statüsü kazanan *Mekteb-i Mülkiye-i*

29 Dominique Schnapper, *La Communauté des Citoyens*, Gallimard, Paris, 1994, s. 41.

Şahane de bir ölçüde bunun aracı oldu. Ne var ki, bu girişimi kendisine mal eden Sultan Hamid'in dinci istibdadı, okulun bu işlevini ancak ortak özgürlük kavgası veren öğrenciler ve bunları destekleyen müderrislerle sınırlı kılmıştır.

B) Ordu

19. yüzyılda ulus-devlet oluşumunun en önemli araçlarından biri de rüştüne ermiş her erkeğin askerlik görevini yapmak üzere orduya katılması oldu. Vatan kavramı, veraset savaşlarına yol açan "mülk-devlet" anlayışının ötesinde, ancak uğruna savaşılan bir toprak olarak yeni bir meşruiyet, yeni bir "kutsallık" kazanıyordu. Habermas'ın dediği gibi, aslında, "Askerlik görevinin genelleşmesi vatandaşlık haklarının karşılığından başka bir şey değildi. Vatan için savaşmaya ve ölmeye hazır olmak suretiyle ulusal bilinç ve cumhuriyetçi espri ortaya konmuş oluyordu. Bu da, milliyetçilikle cumhuriyetçilik arasında, başlangıçtan itibaren tamamlayıcı bir ilişkinin mevcut olduğunu gösterir".[30]

Tanzimat'tan sonra Müslüman olmayan Osmanlıların siyasal hakları tartışılmaya başlanınca, buna bağlı olarak zorunlu askerlik görevi de gündeme gelmiş bulunuyordu.[31] Oysa müslim ve gayrimüslim cephelerden (farklı nedenlerle) gelen direnmelerle karşılaşan Osmanlı yönetici zümresi

30 J. Habermas, *L'Intégration Républicaine*, Fayard, Paris, 1998, s. 71.

31 Aslında Osmanlı tarihinde yeni bir dönemi başlatan *Vak'ai Hayriye*, yapılış şekli ve dayandığı güçler itibariyle, yeniçerileri, Bektaşilik bağlamında "din düşmanları" olarak sunarken bu konuda da çok olumsuz bir zemin yaratıyordu. Gültekin Yıldız'ın ifadesiyle "Osmanlı bürokratları, böylelikle, dini kimliklerini öne çıkararak *'içerde* ve *dışarıda'*ki *din ve devlet düşmanlarına* karşı tebaasının bir kesiminin 'savunuculuğu'na soyunup onlarla 'ittihad'a yanaşırken, 19. yüzyılın geri kalanında siyasi eşitlik talepleri artan gayrimüslim nüfus içindeki farklı grupların kendilerinden uzaklaşmasının da bir bakıma önünü açmış oluyorlardı". Gültekin Yıldız; *Neferin Adı Yok*; Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 475.

İmparatorluğun sonuna kadar bunu gerçekleştiremedi.[32] Bu konuda bazı radikal adımlar atılmış, hatta Midhat Paşa 1877 Rus harbi öncesinde sancağında Hilal ile Haç'ı bir araya getiren bir de tabur kurmuştu. Ne var ki Rus yenilgisi ve Balkan topraklarının büyük bir kısmının elden çıkması, yönetici zümre ve Müslüman halkta eski "dostlar"a –özellikle de İngiltere'ye– duyulan güveni ortadan kaldırmış, gayrimüslimlere karşı husumet duygularını kamçılamıştı. Sultan II. Abdülhamid bu İslamcı duyguları kullanarak iktidarını kurdu ve aradığı diplomatik desteği de henüz bir kolonyal geçmişi olmayan Bismarck Almanya'sında buldu.

II. Abdülhamid dönemi, Almanya'nın Avrupa kuvvetler dengesini altüst eden yükselişi ile uyum sağlayan, fakat Bismarck'ın işten el çektirilmesinden sonra imzalanan gizli savaş anlaşmalarından da habersiz kalan uzun bir parantez teşkil etti. 1908'de *Hürriyetin İlanı*, bu koşullarda, yarattığı geçici bayram havasına rağmen çöküşü durduramadı. Yine de *Jön Türkler*, komşularıyla kanlı kavgalara girmeden önce, uygulamaya fırsat bulamadıkları bir *Ahz-ı Asker* (askere alma) Kanunu çıkarmayı başardılar.[33]

32 Namık Kemal, *İbret* gazetesinde (9 Ekim 1872), gayrimüslimlerin askerliği konusunda yazdığı bir yazıda, buna en büyük engelin dinî inançlardan değil, "bir takım muamelatı idariye" dediği kötü idareden geldiğini ileri sürmüştü. N. Kemal, "Her ne zaman idaremiz, halkı, sahihan (gerçekten) memnun edecek hale gelirse, hangi cins-ü mezhepte bulunursa bulunsun bütün ebnayı vatanın (vatan çocuklarının) ellerine bi-pervaz (aldırış etmeden) iğneli tüfekleri teslim edebiliriz" diyordu. Kemal, ancak bu koşullarda, nasıl "Rusya Devleti Kazan Tatarlarını nasıl bize karşı sevk edebiliyor ise, bizim de Balkan Bulgarlarını ona karşı göndermeye muktedir olabileceğimizi" düşünüyordu. İleri bir fikir olmakla beraber, Namık Kemal'in "Ruslara karşı Bulgarları gönderme" düşüncesi yine de dolaylı bir biçimde "Milleti Hâkime" fikrini yansıtıyor. Bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri (Bütün Makaleleri, I)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 185-188.

33 Bu konuda etraflı bir çalışma için bkz. Ufuk, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, Simurg, İstanbul, 2000.

Bismarck, II. Wilhelm ve Abdülhamid[1]



Doğu Sorunu, Siyasal İslam ve Emperyalizm

Bazı tarihler ve bunların simgelediği olaylar vardır ki, görünüşte Osmanlı Devleti'yle hiç ilgili olmasalar bile en büyük etkilerini bu ülkede yapmış, en köklü dönüşümlere bu ülkede yol açmışlardır. Diyebiliriz ki 1890 yılı da bu sıra dışı tarihlerden birini teşkil ediyor.

1890 yılında Almanya'nın genç ve atak İmparatoru II. Wilhelm, Bismarck'ın istifasını istemiş ve iktidar dizginlerini kontrolüne almıştı. Bu tarihten yirmi yıl önce Fransa'yı yenerek Alman birliğini gerçekleştiren ve Orta Avrupa'da kurduğu hegemonyacı güçle mevcut dengeleri altüst eden Demir Şansölye'nin işten affı elbette ki önemli bir olaydı. Fakat ilk bakışta bunun Boğaz kıyılarını sarsacak dalgalar yaratacağı da söylenemezdi.

Aslına bakılırsa, Bismarck, işten uzaklaştırıldıktan sonra kaleme aldığı anılarında, görevden affının Osmanlı Devleti'nden tamamen bağımsız sayılamayacağını ima etmiştir. Bununla ilgili olarak da İmparator'un, 1889'da,

1 Bu yazının ilk versiyonu *Toplumsal Tarih* (Ocak 2009, sayı 181) dergisinde yayınlanmıştı.

yani zoraki istifasından bir yıl önce İstanbul'a yaptığı seyahate ve bu seyahatin Kayzer'de yarattığı rahatsızlığa gönderme yapmıştır. Gerçekten de Bismarck, anılarında, II. Wilhelm'in gezisine İstanbul'dan kendisine sıcak mesajlar yollayarak başladığını, fakat Berlin'e döndükten sonra farklı şeyler söylediğini yazmıştır. Bismarck'ın epeyce sonraları duyduklarına göre II. Wilhelm yakınlarına, "Şansölye'den yurtdışında çok fazla söz edildiğinden" yakınmış ve muhalifleri de bu rahatsızlığa "Bismarck ve Oğlu Firması" dedikodusuyla çanak tutmuştu.[2] Kimi tarihçilerin kaydettikleri gibi, mağrur İmparator, "Bismarck ve oğlunun otoriter tavırları karşısında sabırsızlanmaya" işte bu sıralarda başlamıştı.[3] Hohenzollern hanedanının torunları böyle küçültücü bir durumu kabullenemezlerdi ve Bismarck'a da yol bu koşullarda göründü.[4]

Oysa sorun sadece Kayzer'in incinen gururundan ibaret değildi; genç İmparator'la Bismarck arasında nesil farkının yarattığı sorunlar da vardı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra tahtını kaybedip Hollanda'ya sığınan II. Wilhelm, orada kaleme aldığı anılarda, "Bismarck'la ilişkilerim konusundaki trajik durum", diyordu, "benim, bir nesil atla-

2 Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen*, Berlin, Prophiläen Verlag, 1990, s. 536. (İlk baskı, Berlin, Cotta, 1898; Fransızca çeviri, *Pensées et Souvenirs*, Paris, Camlan Lévy, 1984). Bismarck'ın oğlu Herbert von Bismarck o sırada dışişleri bakanıydı ve İstanbul gezisine de bu sıfatla katılmıştı.

3 Giles MacDonough; *The Last Kaiser: The Life of Wilhelm II*, New York, St. Martin's Press, 2001, s. 137. (MacDonough, bu konudaki açıklamalarında Lamar Cecil'in şu eserine gönderme yapıyor: *Wilhelm II, Prince and Emperor, 1859-1900*; The University of North Caroline Press, 1989.

4 Bismarck'ın görevden affına iç politika açısından da, Şansölye'nin emniyet kuvvetlerine sosyalistleri sürgüne gönderebilme yetkisi veren kanunu sürekli kılma arzusu neden olmuştu. Ayrıca, maden işçilerini şiddete sevk edip ezme niyetini ağzından kaçıran Bismarck'a karşı, Kayzer "saltanatını kanlı bir kampanya ile başlatmak istemiyordu" Bkz. Michael Balfour, *The Kaiser and his Times*, Cresset Press, Londra, 1964.

yarak, dedemin halefi olmamdı. Bu ciddi bir şeydir; böyle bir durumda, insan, kendi çağında yaşayan insanlarla çalışmaktan ziyade, değerli, fakat geçmişte kalmış ihtiyarlarla çalışmak zorunda kalıyor ve geleceğe sarkamıyor".[5] Genç İmparator, Bismarck'ın muhalefetine rağmen, müstakbel bir düşman olarak gördüğü Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'ni silahlandırmaya bu koşullar içinde karar vermişti. O zamana kadar Bismarck'ı desteklemiş olan "tüccarlar ve kapitalistler artık enerjik bir şekilde koloniler geliştirmeye başlamışlar" ve buna destek olacak güçlü bir donanma konusunda da umutlarını asker ruhlu II. Wilhelm'e yöneltmişlerdi.[6] Böylece İstanbul ziyareti de Orta Doğu'da Alman egemenliği için bir başlangıç teşkil edecekti. İmparator, Haziran 1889'da, yani daha gezi başlamadan "seyahatinin amacı olan Türklerle dostluk girişiminin kendi kişisel politikası olduğunu" açıkça ilan etmişti.[7] Bu bağlamda Bismarck'la da mesafesini almış ve sırdaşı olan Prens Radolin'e "Bismarck'a seyahat hakkında hiçbir şey söylenmemesini ve Şansölye'nin seyahati onaylayıp onaylamamasına da aldırış edilmemesini" tembih etmişti.[8]

Kısaca Alman imparatorunun İstanbul gezisi gizem ve entrikayla yoğrulmuş bir atmosferde başladı.

---

5 *The Kaiser's Memoirs by Wilhelm II*, Harper and Brothes, New York - Londra, 1922, s. 3. 1888 yılında İmparator I. Wilhelm ölünce büyük oğlu, III. Frederick adıyla tahta çıkmış, fakat o da üç ay sonra ölünce II. Wilhelm imparator olmuştu.

6 Aynı kaynak, s. 7. Dedesi, reşit olur olmaz Wilhelm'e yüzbaşı rütbesi vermiş ve onu askerlik ruhu içinde eğitmişti.

7 G. MacDonough, age, s. 138. Kayzer Wilhelm II de bunu anılarında açıkça ifade etmiştir: "Prens Bismarck ve (oğlu) Kont Herbert Türkiye'ye hiçbir zaman olumlu bir biçimde bakmadılar ve hiçbir zaman benim, Büyük Frederik'in politikası olan Türkiye politikama katılmadılar". Age, s. 28.

8 Aynı eser, s. 138.

Osmanlı Reformu ve Prusya Militarizmi

Osmanlıların Prusya militarizmine ilgilerinin kökeni II. Mahmut dönemine, 1836 yılında Yüzbaşı Moltke'nin Türkiye'ye çağrılmasına kadar uzanır.[9] Bu ilgi Tanzimat döneminde de devam etmiş ve Prusya'ya askerî öğrenci göndermek bile düşünülmüştür. 1864 yılında, gayrimüslim tebaayı askere almak isteyen Osmanlı Hükümeti, 32 Hristiyan öğrenciyi subay yapmak üzere yurt dışında okutmaya karar verince, Ali Paşa Prusya elçisi Aristarki Bey'e bu arzuyu ifade eden bir mektup yazmıştı. Suriyeli tarihçi J. Hajjar'ın Bonn arşivlerinden çıkardığı bir belgeye göre Bismarck bu gelişmeleri "son derece memnun olarak" izlemiş, fakat "(eğer Osmanlı Hükümeti, öğrencilerin Prusya askerî okullarına kabullerini de isterse) o andaki tüm tarihî gelişmelerin Berlin Hükümeti'nce bu tarz girişimlerin yapılacağı varsayımı yönünde olmadığını" da ifade etmişti.[10] Bu uzun ve diplomatik cümle gösteriyor ki 1862'de şansölye olan Bismarck, daha başlangıçtan itibaren "Doğu Sorunu"nda ihtiyatlı bir yol izlemenin daha akıllıca bir politika olacağını anlamıştı.

Alman politikasının Osmanlı Devleti'ne nüfuzu, 1878 Berlin anlaşmasından sonra, Bismarck'ın uluslararası planda ön plana çıktığı dönemde başlamıştır. Ne var ki temel kaygısı, Alsace-Lorraine'i kaybettikten sonra intikam duyguları içinde kıvranan Fransa'yı izole etmek ve bir Fransız-Rus an-

9 Aslında Yüzbaşı Moltke'yi isteyen, dönemin güçlü askerlerinden Mehmet Hüsrev Paşa olmuştu. Hüsrev Paşa'nın danışmanlığını yapan (fakat yakınlarına mektuplarında ondan aşağılayıcı bir şekilde söz eden) Moltke, II. Mahmud'un da gözüne girmiş ve bazı Prusyalı subaylarla beraber Çanakkale kalelerini teftiş ve tahkim etmekle görevlendirilmiştir. Bkz. *Lettres de Maréchal Moltke sur L'Orient;* Paris, 1872, 31-33. *Campagnes des Russe dans la Turquie d'Europe en 1828 et 1829;* Paris, 1854, s. vi.

10 J. Hajjar; *Bismarck et ses Menées Orientales 1871-1882;* Damas, Dar Tlass, 2 cilt, 1990, s. I, 116.

laşmasını önlemek olan Şansölye, Osmanlı Devleti'ne yaklaşırken yine de ihtiyatı elden bırakmıyordu. Böyle bir politika büyük devletler arasında bir denge politikası izlemeye çalışan Abdülhamid'in de işine geliyordu.

İhtiyatlı Şansölye bu mesafeli tutumunu daha sonra da devam ettirdi. Bununla beraber, dolaylı yollardan Osmanlı Devleti'ndeki nüfuzunu artırmanın yollarını aramayı da ihmal etmiyordu. Bu konuda daha 1867 yılında, Abdülaziz'in Avrupa gezisi sırasında bazı ön yatırımlar da yapılmıştı. Bu gezide Sultan Aziz'e refakat eden Abdülhamid, Koblenz'de Şansölye'nin dikkatini çekmiş ve I. Wilhelm'in "özel onur konuğu" olmuştu. Bu bilgiyi veren G. Gaulis'e göre Abdülhamid'in Alman ordusuna hayranlığı da o tarihlerde başladı.[11] Nitekim Berlin Konferansı görüşmeleri sırasında, Sultan'ın danışmanlarından Albay Dreysse kendisine bir Alman askerî heyeti çağırmasını önerince, hükümet bu yönde bir başvuru yapmakta gecikmemiş ve Bismarck da bu işbirliğini memnuniyetle kabul etmişti. 1880 yılında bu konuda bir anlaşma imzalandı ve bir Alman askerî heyeti 1882'de Türkiye'ye geldi.[12] Bu heyet 1895'e kadar Osmanlı ordusunu hızla Alman etkisi altına sokan çalışmalar yapmış, fakat Bismarck hiçbir zaman Osmanlı Devleti'ni ittifak sistemi içine sokmayı programına almamıştır.

---

11 George Gaulis; *La Ruine d'un Empire*, Paris, 1913, s. 95-96.

12 W. N. Medlicott; *Bismarck, Gladstone and the Concert of Europe*; Londra, 1956, s. 111. Kemal Beydilli; "İkinci Abdülhamid Devrinde Gelen İlk alman Askerî Heyeti Hakkında", *Tarih Dergisi*, Mart, 1979. Askerî Heyet, Albay von Koehler komutasında gelmiş, Binbaşı Colmar von der Goltz da bir sene sonra heyete dahil olmuştu. Özellikle genç subaylar üzerinde etkili olan C. von der Goltz, L. Rathmann'ın ifadesiyle "Osmanlı ordusu içinde Prusya militarizminin yarattığı, komplocu, sıkı bir çekirdek oluşturdu". L. Rathmann; *Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, Belge yayınları, 2001, s. 28-29. Alman subayı Osmanlıcaya Milleti Müsellaha (Silahlanmış Millet) başlığıyla çevrilen bir eserin (Das Volk in Waffen, Berlin, 1883) yazarıdır.

Bismarck'ın denge siyasetini oluşturan ittifaklar sistemi nasıl oluştu?

Kutsal İttifak'tan Üçlü İttifak'a

Alman Şansölye, Metternich Okulundan, eski tip bir muhafazakârdı. Temel kaygısı Avrupa'da esen devrim rüzgârlarına[13] ve Fransızların intikamcı duygularına karşı statükoyu korumak ve bu amaçla da Metternich döneminin "Kutsal İttifak"ını canlandırmaktı. 1873'te Rusya ve Avusturya-Macaristan imparatorlukları ile imzaladığı anlaşma (*Dreikaiserbund*) bu amaca yönelikti. Fakat bu anlaşma uzun süreli olamadı. Osmanlı-Rus savaşı ve Berlin Konferansı'nda Bismarck'ın tutumu Rusları gücendirmiş ve "tüm Avrupa'nın Bismarck başkanlığında Rusya'ya karşı birleştiği" duygusuna kapılan Çar ittifaktan uzaklaşmıştı.[14] Gerçi, olası bir Avusturya-Alman anlaşmasına karşı yalnız kalmaktan korkan Rus Çarı anlaşmayı 1881'de tekrar imzalamış ve *Üç İmparator Birliği*'ni yeniden canlandırmıştı; fakat bu da uzun süreli olmadı ve Rusya 1886'da anlaşmayı uzatmayı reddetti. Zaten bu arada Bismarck da boş durmamış ve Mayıs 1882'de İtalya ve Avusturya ile Birinci Dünya Savaşı'nın temelini oluşturacak ve 1915 yılına kadar gizli kalacak olan Üçlü İttifak'ı gerçekleştirmişti.[15]

13 Bismarck, "genel oy" ilkesini de "devrimci" bir kurum olarak buluyor ve eleştiriyordu; zaten Alman halkı bunun "zararlı bir kurum" olduğunu anlayınca bundan vazgeçecekti. Genel oy, ancak "Alman ırkının cömert duygularına ters düşen gizli oy ilkesinden vaz geçilmesi" halinde kabul edilebilirdi. Yine de "devletin güvenliği ve gelişmesi için mülkiyet temsilcilerinin ağır basmaları daha yararlı" idi. Bismarck; *Pensées et Souvenirs*, s. 69-70.

14 William L. Langer, *European Alliances and Alignments 1871-1891*; New York, 1950, s. 172. 1873'te temelde "devrime karşı" gerçekleştirilen "Kutsal İttifak"ın birkaç yıl içinde anlamını kaybetmesini, Langer, Osmanlı Devleti'ni (yani Doğu Sorunu'nu) doğrudan ele almamasına bağlıyor, s. 23-24.

15 Aynı kaynak, s. 116.

İlginçtir ki, 1882 anlaşmasından birkaç ay önce de Sultan Abdülhamid Almanya ve Avusturya ile anlaşmak için bir "zemin yoklaması" yapmış, fakat "böylesi bir ittifak önerisi Üç İmparator Birliği'nin gücünü zayıflatacağı ve Rusya ile ciddi sorunlar çıkarabileceği için hem Berlin hem de Viyana tarafından reddedilmişti".[16] Unutmayalım ki, 1882 yılı, aynı zamanda Almanya'da sömürge örgütü *Kolonialverein*'ın kurulduğu yıldı. Örgüt birkaç yıl içinde hızla büyümüş ve aralarında ünlü iktisatçılar (Adolf Wagner, Gustav Schmoller) ve tarihçiler (H. von Treitschke, M. von Sybel) de bulunan binlerce üyeye sahip olmuştu.[17]

Elbette ki, Bismarck'ın gözünde Üçlü İttifak'la sorun çözülmüş, statüko tam anlamıyla korunmuş olmuyordu. Bunun için Avrupa'nın iki büyük gücünü, İngiltere ile Rusya'yı da sisteme dahil etmek gerekiyordu. Bunlardan İngiltere, "Akdeniz'de ortak hareket" perspektifinde, Şubat ve Aralık 1887'de İtalya ile imzaladığı ve sonra Avusturya tarafından da onaylanan iki anlaşma (*New Eastern Triplice*) ile sisteme bağlandı. Almanya'nın öncülüğünde imzalanan bu anlaşma sırasında, devletler "*önemli Avrupa çıkarlarının koruyucusu* olan Türkiye'nin bağımsızlığının korunacağını" ilan etmişlerdi (italikler metinde, -*T. T.*).[18] Oysa bu riyakâr beyana rağmen, protokole eklenen "çok gizli" bir maddeyle Rusların "Boğazlar'a ve Balkanlar'a girişi kabul edilmişti". Rusya ile ise, Almanya, yine 1887 yılında bir çeşit sigorta anlaşması (*Reinsurance Alliance*) imzalıyor ve o da sisteme dahil ediliyordu. Fakat bu üç yıllık gizli anlaşmaya göre de

16 Matthew Smith Anderson; *Doğu Sorunu, 1774-1923;* YKY, İstanbul, 2001, s. 239.

17 Jean-Paul Bled; *Bismarck, de la Prusse à l'Allemagne,* Alvic Editions, Paris, 2005, s. 246.

18 Lothar Gall; *Bismarck, le Révolutionnaire Blanc,* Fayard, Paris, 1984, s. 670.

Boğazlar'ın korunması Rusya için elzem olursa Bismarck bunun sağlanması için yardım edecekti.[19] Nitekim bu amaçla, Bismarck, 1888 Ağustos'unda, tahta henüz (Haziran ayında) çıkmış olan II. Wilhelm'e "okunduktan sonra yakılacak" notuyla gönderdiği mektupta şunu yazacaktır: "Çok âcizane fikrime göre, Rusya'nın İstanbul'la ilgili görüşlerini gerçekleştirmesini önlemek bizim politikamızın görevi değildir; fakat gayet basit bir şekilde, bunun icabını, eğer çıkarlarına uygunsa, başka devletlere bırakabiliriz".[20]

Bütün bu gelişmeler Bismarck Almanya'sının Osmanlı Devleti'ne neden bu kadar mesafeli davrandığını ortaya koymaktadır. Rus-Fransız ittifakını önlemek için, Rusya'ya Fransa'dan da önce İstanbul'u vadeden Şansölye, Kayzer'in gösterişli İstanbul gezisine kayıtsız kalabilir miydi? Aslında Bismarck'ın geziye muhalefeti buradan kaynaklanıyordu ve öfkeli Şansölye önleyemediği geziye hiç olmazsa genç imparatoru kontrol etmek üzere dışişleri bakanı (ve oğlu) Herbert von Bismarck'ı da dahil etmiştir.

Bu seyahat, sonuçları itibariyle, Bismarck'ın yıllar boyu büyük çabalarla geliştirdiği anlaşmalar sistemini anlamsız kılabilir, Avrupa'da genel bir kapışmanın kapılarını aralayabilirdi. Çünkü daha 1888 başlarında F. Engels'in yazdığı

19 W. Langer'in açıklamasına göre, diğer devletler gizli anlaşmanın varlığından ancak 1896'da haberdar oldular ve anlaşmanın içeriği de 1918'de açıklandı ve hararetli tartışmalara yol açtı. Age, s. 423.

20 L. Gall, age, s. 671. Bu konuda İmparator II. Wilhelm'in kendisi de yaşam öyküsünde ilginç bir anısından söz etmektedir. Gurbette kaleme aldığı anılara göre, II. Wilhelm, 1886'da, dedesi I. Wilhelm'in isteği üzerine, Avusturya İmparatoru Franz Joseph ve Bismarck'ın da bulunduğu bir toplantıya katılmıştı. Toplantıdan sonra Bismarck, kendisini alınan kararları Çar II. Aleksandr'a bildirmekle görevlendirmişti. Rusya'ya, İstanbul ve Çanakkale'nin verilmesi de alınan kararlar arasındaydı. Prens Wilhelm, Brest Litovsk'da görüştüğü Rus Çarına bu kararları ilettiği zaman, ondan, "Eğer İstanbul'u almak istersem, Prens Bismarck'ın onayına ihtiyaç duymadan, istediğim zaman alırım" şeklinde sert bir yanıt almıştı. *The Kaiser's Memoirs*, s. 15

gibi, "Almanya için artık sadece bir dünya savaşı, o zamana kadar hiç görülmemiş bir yoğunluk ve genişlikte bir dünya savaşı söz konusuydu" Ve bu savaşta "sekiz on milyon asker, Otuz Sene savaşlarında olduğu gibi belli bir bölgede değil, tüm Avrupa kıtasında birbirlerini boğazlayacaklardı; kıtlık, salgın hastalıklar ve koyu sefalet kitleleri barbarlığa sürükleyecekti".[21] Bu satırların yazıldığı tarihten iki yıl sonra, Bismarck'ın görevden uzaklaştırıldığı sırada ise, yine Engels –Şansölye'nin gizli anlaşmalarından habersiz olarak– bu görüşleri şöyle tamamlıyordu: "Çarlık Rusya son kesin adımı, yani İstanbul'u fiilen ele geçirmeyi, kazanma şartlarının eşit olduğu bir dünya savaşı çıkarmadan gerçekleştiremez; olasıdır ki bu savaşın sonunu, onu başlatan kamplardan biri değil, İngiltere belirleyecek."[22]

Sonucu herhalde İngiltere belirleyecekti; fakat büyük savaşın nedeni artık belli olmuştu ve bu neden iki anahtar sözcükle özetlenebilirdi: Alsace-Lorraine ve İstanbul. Fransa kaybettiği eyaletleri geri almak için Rusya'ya İstanbul'u hediye etmeye hazırdı ve cumhuriyetçi Gambetta bile artık bu amaçla otokratik Rusya'ya yaklaşma gereğinden söz edebiliyordu. Dreyfus olayının yarattığı histeri ortamında General Boulanger'nin bayrağı altında toplanmış olan en intikamcı kesim ise, Rus Çarı'nın da el altından desteğiyle, zaten cumhuriyete suikast hazırlığı içindeydi.[23] Ne var ki, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Bismarck Ruslara Fransa'dan da önce Boğaz'ın kapılarını göstermişti. Kısaca bütün gözler, aslında Batılı özgürlükler için bir tehdit olan Moskova'ya çevrilmişti. Marx'ın kaleme aldığı bir Enternasyol bildirisinde "Alsace-Lorraine'in

21 Marx-Engels; *Ecrits Militaires*, L'Herne, Paris, 1970, s. 611.

22 Marx-Engels; *La Russie*, derleyen Roger Dangeville, Paris, 10-18, 1974, s. 186.

23 Langer; age, s. 376.

Almanya'ya ilhakı Rusya'yı Avrupa'nın hakemi haline getirdi" deniyordu ve daha sonra da Almanya'da "Sosyal demokratlar Reichtag kürsüsünden bu gerçeği o kadar çok tekrarladılar ki, sonunda Bismarck'ın kendisi de, Meclis'in 6 Şubat 1888 tarihli oturumunda, ağlamaklı bir sesle, Çarın mutlak gücünün savaşın ve barışın efendisi haline geldiğini kabul zorunda kaldı."[24]

Bütün bu açıklamalar II. Wilhelm'in 1889 Kasım ayında Türkiye'ye yaptığı gezinin ne kadar önemli olduğunu, tüm Batı başkentlerinin bu geziyi ne büyük bir ilgiyle izlediklerini gözler önüne seriyor. Gerçekten de Kayzer zırhlısı ve Hohenzollern yatı 2 Kasım 1889 sabahı Ahırkapı önlerinde göründüğü zaman, Londra'dan Moskova'ya tüm Batı başkentleri gözlerini Dersaadet'e çevirmişlerdi.

Dersaadet'de bir Alman İmparatoru ve Batı Kamuoyu

II. Wilhelm'in Osmanlı Devleti'ni ziyareti Batı kamuoyunu başlıca iki açıdan ilgilendiriyordu. Gazeteler ve dergiler seyahate ayırdıkları haberlerde İstanbul manzaralarına, Saray merasimlerine, ziyafetlere ve Doğu fantazmlarıyla bezenmiş tablolara yer verirken, Avrupa diplomasisini yakından izleyen uyanık çevreler seyahatin amacını sorguluyordu: II. Wilhelm'in gerçek niyeti neydi? Abdülhamid ile bir anlaşma imzalayacak ve onu Üçlü İttifak'a dahil edecek miydi? Bu konuda (her zaman en doğru olmasa bile) en dikkatli ve en ayrıntılı haberler de Londra basınında yer alıyordu. "Hiç kuşku duyulamaz, hatta fiilen kesindir ki", diyordu *The Times* gazetesi (4 Kasım 1889), "Alman imparatorunun ve Şansölye Bismarck'ın Türkiye'yi Üçlü İttifak'a sokmaktan daha şiddetle arzuladıkları bir şey yoktur" Eğer bu amaçla-

24 Marx-Engels; *Ecrits Militaires*, s. 579.

rına ulaşamazlarsa, Kayzer ve Şansölye en azından Sultan'a çıkarlarının "Barış birliği" ile aynı olduğunu kabul ettirmeye çalışacaklardı. Oysa gerçekte, bu görüş tam da Bismarck'ın önlemeye çalıştığı olasılığı dile getiriyordu ve yarı resmî Alman basını da böyle haberleri yalanlama çabası içindeydi. Nitekim, *Kölnische Zeitung* gazetesi, (*The Times*'in de okuyucularına duyurduğu bir haberde) olayı daha mütevazı bir çerçeveye oturtuyor ve ziyareti Avusturya Dışişleri Bakanı Kont Kalnoky'nin Berlin'de *Friederichsruh*'a (Bismarck'ın konağına) yaptığı protokoler dostluk ziyaretine benzetiyordu. Gazeteye göre Wilhelm'in gezisi Üç İmparatorlar Birliği (*Dreikaiserbund*) esprisine uygun olacaktı.

New York Times'ın (*North German Gazette*'e gönderme yaparak) yazdıklarına bakılırsa, yarı resmî Alman basınının ihtiyatlı tutumu biraz da Saint-Petersburg'dan gelen alarmist haberlerin sonucuydu. Bu haberler Çar'ın yeniden panislavist dalganın etkisi altına girdiğini, "Almanlardan nefret eden basının yeniden harekete geçtiğini" ve bu gidişle Rus Çarı'yla Bismarck'ın başlattığı dostluk hareketinin ağır bir darbe yiyeceğini ilan ediyordu.[25] Görülüyor ki, Alman Şansölye yine ihtiyatı elden bırakmıyor ve Berlin'den durumu kontrol etmek istiyordu. Fransız basını da, yarı memnun yarı kaygılı, Alman ve İngiliz basınından alıntılar yaparak anlaşma olasılığının pek bulunmadığı tezini işliyordu.[26]

Belki de gelişmelere en gerçekçi pencereden bakan yayın organı İngilizlerin *The Economist* dergisi oldu. Liberal organa göre İmparator, Sultan'a bir ittifak anlaşması önermeyecekti; çünkü böyle bir anlaşma, savaş halinde, Türkiye'ye

25 *The New York Times; The Kaiser in Turkey*, 3 Kasım 1889.

26 *Le Journal des Débats* (5 Kasım 1889) Torry'lerin *The Standard* gazetesine gönderme yaparak "anlaşma olmayacak" diyor, *Le Temps gazetesi de* (5 Kasım 1889) anlaşma ihtimalini akla yakın görmüyordu.

silahlı yardım garantisi getirecek ve bu da Türkiye'yi İtalya ile aynı statüye sokarak müttefikler için ağır bir yük oluşturacaktı.[27] Kuşkusuz Sultan, yüz bin kişilik çok iyi eğitilmiş, "Ruslarınkine eşit nitelikte" kuvvetleriyle (ve bunlara eklenecek yüz binlerce silahlıyla) olası bir savaşta Rus kuvvetlerini meşgul edebilir ve bunların Avrupa'da kullanılmasını engelleyebilirdi. Fakat bunun için askerî yardım garantisine ihtiyaç yoktu. Hiç kuşkusuz, "hiçbir şeyi unutmayan" Alman genelkurmayı bu durumun fazlasıyla bilincindeydi ve olası bir Rus savaşında "böyle doğrudan ve değerli bir yardım için belli bir fiyat da ödeyecekti; ne var ki bu fiyat Osmanlı bütünlüğünü garanti altına almak olamazdı". Kaldı ki Osmanlı Devleti'nden alınacak ödünler de büyük ölçüde alınmış görünüyordu. Zaten, *The Times*'ın (4 Kasım 1889) esefle kaydettiğine göre, İstanbul'da artık İngiliz kolonisinden daha geniş bir Alman kolonisi yaşıyordu ve "başkente uğrayan herhangi bir ziyaretçi, bazı önemli devlet dairelerine yerleşmiş Alman temsilcileri görerek, Tötonların artan üstünlüğü karşısında şaşırıp kalabilirdi". Kısaca, "Bu sırada, Boğaz kıyılarında, Alman nüfuzunun fiilen zirvede olduğu söylenebilirdi"

Abdülhamid'in İmajı ve "İmaj Politikası": Diplomasi, Sefalet ve Lüks

Almanlar ittifak anlaşmasına gerek görmüyorlardı; fakat aslına bakılırsa, Osmanlı Sultanı da o sırada Almanlarla imzalanacak bir ittifak anlaşmasından yana değildi. Kuşkusuz Alman İmparatorunun ziyaretinde Abdülhamid için gurur verici bir taraf vardı; ne var ki, Sultan, böyle eşitsiz bir anlaşmanın, Alman kıskacını daha da artıracağından kaygı

27 *The Economist*; "The German Emperor and the Sultan", 9 Kasım 1889.

duymuyor olamazdı. İlginçtir ki, *The Economist* dergisinin de gözünden kaçmadığı gibi, ziyaretle ilgili tüm program Kayzer'le Sultan'ın fazla baş başa kalmalarına olanak vermeyecek şekilde hazırlanmıştı. Dergiye göre, Abdülhamid, "kurnaz, daha çok da ürkek" bir kişilikti ve "iktidarları birbirine karşı oynamayı, sonunda kendi devletinin aleyhine olacağını hissettiği anlaşmalara yeğliyordu".[28] Bunda da haklıydı; çünkü olası bir savaşta, Almanya ve müttefiklerinin zaferi halinde bile, "planlarında Osmanlı hissesi diye bir şey olmayacaktı; Türk devlet adamları, Saint-Petersbourg'u ortalığı karıştırıcı anlaşmalardan uzak durdukları konusunda temin ederken kendi açılarından herhalde haklıydılar".[29] Ve sonunda da anlaşma konusu gündeme bile gelmedi.

Kayzer'in İstanbul'u ziyareti Batılı okumuş çevreleri Doğu manzaraları ve harem fantazmları açısından da ilgilendiriyordu. Bu konuda ortaya çıkan tablonun Osmanlı yöneticiler açısından iç açıcı olduğunu hiç de söyleyemeyiz. Batılı gazeteler bu vesileyle daha çok İstanbul'daki Saray lüksü ile Doğulu sefalet arasındaki tezadı ortaya koyan betimlemelere yer verdiler. Fransa'da çok okunan *L'Illustration* dergisi (9 Kasım 1889) "Eğer Paris'in (en şık bulvarlarından biri olan) Madeleine bulvarında gözlerinizi kapayarak trene biner de, biçimsiz ve kirli sokaklarıyla Pera'nın Yahudi mahallesi Tophane'de tekrar açarsanız", diyordu, "dünyada

28 Abdülhamid'in uzun yıllar Mabeyn Başkâtipliğini yapmış Tahsin Paşa da Sultan'ın dış politikasını benzer biçimde özetlemiştir. Paşa'ya göre "Sultan Hamid'in siyaset-i hariciyede mesleği şu idi: Rusya'yı idare etmek, İngiltere ile asla mesele çıkarmamak, Almanya'ya istinat etmek, Avusturya'nın gözünün Makedonya'da olduğunu unutmamak, diğer devletlerle mümkün mertebe hoş geçinmek, Balkanlar'ı birbirine karıştırıp Bulgarlar, Sırplar ve Yunanlılar arasında nifak ve ihtilaf yaratmak". *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, Sultan Abdülhamid*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 85.

29 *The Economist*, 9 Kasım 1889.

yaşanabilecek en garip duyguları yaşarsınız". Oysa aynı dergi, Goblen halılarıyla, Bakara kristalleriyle, Lyon ipekleriyle ve de "Paris'in en ünlü mağazalarından çıkmış möblelerle" döşenmiş Saray lüksünü anlatmaktan da geri durmuyordu. *The Times* gazetesinin ifadesiyle, *dışarıdan* şahane görünen bu şehir; *içeriden* "pislik dolu ve köpek istilasına uğramış sokakları, pasağı, çöpleri ve eski çağlardan kalma harabeleriyle" türlü çirkinlikler sergiliyor ve "gerçekte, dayanılmaz bir şekilde, ziyaretçilere çöken bir imparatorluğun çürüyen başkenti olduğu izlenimini veriyordu". Kuşkusuz bu "çirkinlikler" ve diğer sevimsiz haberler, mümkün olduğu kadar emperyal çiftin ve Batılı kamuoyunun gözlerinden uzak tutulmaya çalışılmıştı.[30]

Görülüyor ki, yedi yüz yıl önce Haçlı ordularıyla Konstantinopol'e gelen Kayzer Barbarossa'dan sonra ilk kez aynı şehri ziyaret eden Alman İmparatoru bu ziyaretini bambaşka koşullarda gerçekleştiriyordu. Bu vesileyle Batılı yayın organlarının sergilediği "Osmanlı imajı", ne yazık ki Abdülhamid'in özel bir "imaj politikası" ile yaymaya çalıştığı imaja hiç de uygun değildi.[31] Müstebit Sultan baskı, jur-

30 *The Times* muhabiri, 5 Kasım 1889 tarihli haberinde sansürcülükten şikâyet ediyor, İstanbul'un gazetecilere izin vermediğini söylüyor ve bir önceki yolladığı haberi Bulgar sınırında, bağımsız bir birimden postaladığını not ediyordu. Bu konuda Orhan Koloğlu'nun *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamit* (İletişim, 2008) başlıklı eseri ilginç bilgiler içeriyor. Abdülhamid'i "yabancı basınla doğrudan ilişkiye giren ilk padişah" olarak sunan (s. 65) Koloğlu, Sultan'ın giderek sistemleşen sansürcü bir davranışla "Avrupa'ya standart haber kabul ettirme" (s. 90) çabalarını sergiliyor.

31 François Georgeon, Sultan'ın "imaj politikası"nı, "Abdülhamid, 1890'lardan itibaren bambaşka alanda da daha atak bir politika izlemeye başlar: İmaj politikası" diye sunuyor ve böyle bir politika ile –sadece birkaç satır ayırdığı– II. Wilhelm'in ilk ziyareti arasında bir ilişki kurmuyor. Bkz. *Sultan Abdülhamid*; çeviren Ali Berktay, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 317-324. Selim Deringil ise, "hasar denetimi ve imaj yönetimi" adını verdiği bu politikayı Sultan'ın özellikle yabancı basınla nasıl uğraştığını anlatarak sergiliyor. Deringil, "*The Times* gibi bir gazetenin Osmanlı Hariciye Nezareti memurları-

nalcilik ve zulüm yöntemleriyle kendi ülkesinde kamuoyunu kontrol edebilir, hatta çevresine "II. Abdülhamid'i tesiri altına almaya gelmiş bulunan II. Wilhelm'in kendisi tesir altına girmiş; karı-koca, Abdülhamid'e hayran olmuşlardı" şeklinde yorumlar yaptırabilirdi.[32] Fakat Batı kamuoyunu etkilemek bambaşka bir zihniyet ve bambaşka yöntemler gerektiriyordu.

"Binbir Gece Rüyası" ve Mauser Tüfeği...

İmparator ve eşi Augusta Victoria İstanbul'da, fakat reel İstanbul'un tamamen dışında geçirdikleri beş gün boyunca İmparatoriçenin "*Binbir gece rüyası*" dediği bir atmosfer içinde yaşadılar.[33] Bu "rüya"nın renkli ve ayrıntılı tablosunu Fatmagül Demirel'in yakınlarda yayınlanan *Son Ziyaretler, Son Ziyafetler* başlıklı incelemesinde buluyoruz. Gezinin vitrinini, Dolmabahçe rıhtımında karaya ayak basarken ya da Caddeyi Kebir'de Protestan Kilisesi'ne doğru yol alırken emperyal çifte gösterilen sevgi tezahürleri, altın servislerle sunulan ziyafetler, birbirinden kıymetli hediyelerde ifade-

nın kâbuslarında baş rolü oynadığını görmek şaşırtıcı değil" demekle beraber, Sultan'ın imaj politikasının ürünlerini yansıtan Batı basınını incelemek zahmetine katlanmıyor. Buna karşılık, imaj politikasında karşı propaganda aracı olarak sunduğu *Servet i Fünun* dergisinin ortak temasının "Batı dünyasının yoz ve vahşi doğası"nı ortaya koymak olduğunu söylüyor. Öyle görünüyor ki bu yaklaşım "Osmanlı arşiv kayıtlarının dikkatli okunması Osmanlı devlet adamlarının Edward Said'i çok iyi anlayacaklarını ortaya koymaktadır" diyen yazarın kendi anlayışını (ve bu anlayışın sınırlarını) da ortaya koyuyor. Bkz. Selim Deringil; *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*; YKY, İstanbul, 2002, s. 142-155.

32 Fatmagül Demirel, *Dolmabahçe ve Yıldız Saraylarında Son Ziyaretler, Son Ziyafetler*, Doğan Kitap, İstanbul, 2007, s. 46. F. Demirel'in Saray çevrelerine atfen aktardığı başka bir yorum da Alman İmparatoru'nun "Ben politikanın ne olduğunu ondan (Abdülhamid'den) öğrendim" demiş olmasıdır. s. 46.

33 Joan Haslip; *Tanrının Gölgesi: II. Abdülhamid*, Profil Yayınları, İstanbul, 2008, s. 208.

sini bulan şarklı "haşmet tutkusu" gibi simgesel görüntüler oluşturuyordu.[34] Temelde ise Alman İmparatoru'nun tüm dikkati ticaret, askerlik ve eğitim etkinlikleri üzerinde toplanmıştı ve bu etkinlikler zaten birbiriyle iç içe idiler. Alman subayları Osmanlı ordusunu eğitiyor, Alman sanayicileri de Osmanlılara silah satıyordu. Öyle ki ülkesinde silah firmalarının hissedarı olan Alman İmparatoru, Sultan Abdülhamid'e hediye olarak bir de Mauser tüfeği getirmişti.[35] Öğrencileri daha çok Osmanlı Rum, Ermeni ve Yahudilerinden oluşan Beyoğlu'ndaki Alman Okulu da Osmanlı-Alman ilişkilerinin kadrolarını oluşturacak bir kurum olarak gelişmelerini sürdürüyordu.[36]

Batı basını bu ziyaret dolayısıyla en çok Osmanlıların askerlik eğitiminde gösterdikleri başarıyı övmüştür. Örneğin, Alman ordusunu çok iyi tanıdığını söyleyen *The Times* muhabiri, kesin bir dille, "dev cüsseli ve sarışın" Ferik Kamphovener Paşa'nın eğittiği on bin askerli saray birliğinin hiçbir Avrupa elit birliğinden aşağı kalmadığını yazmıştır. Kayzer'in de göğsünü kabartan bu ge-

34 F. Demirel'in tespitine göre bu seyahatte Kayzer'e gayet gösterişli bir kılıç; altından yapılmış, üstü mücevherlerle bezenmiş bir yazı takımı ve çeşitli değerli kumaşlar; İmparatoriçe'ye ise kıymetli bir gerdanlık hediye edildi. Age, s. 43.

35 Bu Mauser tüfeğinin bir suikastta kullanılacağı hakkında ihbarlar olmuş, merasim bu yüzden aksamıştı. İnceleme sonucu ihbarın asılsız olduğu anlaşıldı ve merasim de yapıldı. Fatmagül Demirel; age, s. 45-46. İlber Ortaylı'nın aktardığı bilgilere göre, Mauser, Loewe ve Krupp gibi firmaların Osmanlı Devleti'ne silah ihracı Kayzer'in ziyaret yılı olan 1889'da 5,9 milyon mark iken, birkaç yıl içinde, 1895'de, 12,2 milyon marka çıktı. İ. Ortaylı; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Alkım Yayınları, İstanbul, 2006, s. 103.

36 Okul 1894 zelzelesinde büyük hasar görmesinden sonra 1897'de yeni yapılan binaya taşınmış ve 1898'de II. Wilhelm İstanbul'u ikinci ziyaretinde beş yüz kadar öğrencisi olan bu okula da gelerek öğrencilerle sohbet etmiş ve onlara okul marşları söyletmiştir. *The Times* gazetesi (20 Ekim 1898) bu ziyareti anlatan yazısında "Okul, Türkiye ve civarındaki prenslikler de Alman fikirlerini yaymak için önemli bir unsur olarak görülüyor" demektedir.

lişmede kuşkusuz en büyük paylardan biri de C. von der Goltz'a aitti. Ne var ki Sultan'ın da iftihar ettiği bu durumun Osmanlı Devleti açısından pek de övünülecek bir tarafı yoktu. Nizam-ı Cedid'den, daha kesin bir biçimde de yeniçeri kırımından itibaren Osmanlı ordusunu kontrol eden güçler, Osmanlı Devleti'ni de kontrol ediyor; Osmanlı Devleti'ni kontrol eden güçler ise Osmanlı ticaret ve sanayisini kontrol altında tutuyordu. Batı'da kapitalist üretim biçimi emperyalist aşamaya geçerken Osmanlı Devleti'nde Alman nüfuzu da böyle üç ayaklı bir destek himayesinde gelişiyordu. Bunların temelinde de demiryolu siyaseti vardı. L. Rathmann'ın yazdığı gibi, "1888 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Asya topraklarındaki demiryolları Fransız, İngiliz ve bir ölçüde de Avusturya sermayesinin egemenliğinde bulunuyordu"; oysa izleyen dört yıl içinde, Kayzer'in İstanbul ziyareti ve Deutsche Bank'ın atağı ile durum kökten değişti: "Artık imtiyazı alınan ya da Balkanlar ve Yakın Doğu'da daha önce işletmeye konulan aşağı yukarı 2000 km. uzunluğundaki bir demiryolunu Alman finans burjuvazisi denetlemekteydi".[37]

"Binbir gece rüyası" bir veda ziyafetiyle noktalandı ve Dolmabahçe rıhtımında II. Wilhelm, Kayzer zırhlısına binmeden önce, "Abdülhamid'in elini birkaç kez sıkarak, ziyaretten duyduğu memnuniyeti ve İstanbul'da geçirdiği günleri asla unutmayacağını dile getirip teşekkür etti".[38] Gerçekten de Alman İmparatoru ne kadar teşekkür etse azdı; çünkü İstanbul'dan ülkesine büyük ödünler koparark dönüyordu.

---

37 L. Rathmann, age, s. 43. Emperyalizm kuramcılarından Rosa Luxembourg'un Osmanlı Devleti'ne emperyalizmin nüfuzunda demiryolu politikasının oynadığı rolü anlatan açıklamaları için bkz. Rosa Luxembourg, *Oevres IV, Accumulation du Capital II*, Petite Collection Maspero, Paris, 1972, s. 96-110.

38 Fatmagül Demirel, age, s. 43-44.

Giderayak, Osmanlı Sultanı ile "kendi kabinelerinden ve sefirlerinden gizli bir biçimde haberleşmek için özel bir şifre" düzenletmeyi de başarmıştı.[39]

1890: Sonun Başlangıcı

Kayzer II. Wilhelm Osmanlı başkentinden mutlu ayrılmıştı. Bu mutluluğu, kuşkusuz, büyük bir stresten kurtulan ve kendisine güvenilir bir destek bulduğunu zanneden Sultan Abdülhamid de paylaşıyordu. Oysa öyle görünüyor ki, ne biri ne de öteki bu tarihî ziyaretin diplomatik sonuçlarını hesaplayabilecek yeteneğe ve öngörüye sahipti.[40] Yıllar sonra, ziyareti romans üslubuyla anlatan İngiliz tarihçi Joan Haslip, "Abdülhamid, Almanya İmparatoru'nun tarafsızlığını pekiştirmeyi umduğu ziyaretinin, sonunda ülkesini felaketle sonuçlanacak bir harbe sürükleyip, nihayet sultanlığı yok edecek uzun bir olaylar zincirinin ilk halkası olacağını tahmin bile edemezdi" derken durumu gayet yalın bir şekilde özetliyordu.[41] Gerçekten de o tarihte bunu sezmek zor olsa bile, II.

---

39 Aynı kaynak, s. 47. 1916'da Fransa'da "Bir Alman" imzasıyla ve Henry Bonnet'nin sunuşuyla yayımlanan bir eserde II. Wilhelm'in İstanbul'u "bir ziyaretinde" gizli servisin başına bir Alman getirmeyi başardığını yazıyor. Eğer doğruysa, bu bilgi "gizli şifre" bilgisiyle örtüşüyor. *Les Dessous de la Politique en Orient*, Paris, 1916, s. 9.

40 İsmet Bozdağ'ın yayına hazırladığı *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri*'nde (Pınar Yayınları, 2002), II. Abdülhamid, Kayzer'in Osmanlı ordusunun Yunanlılara karşı zaferi (1897) karşısında "gözünün açıldığını" söyledikten sonra şunları eklemektedir: "Kayzer, Fransız, İngiliz, Rus ittifakını önlemek için bana yaklaştı. Ben de, hemen Alman ordularına Hindistan yolunu açabileceğim gözdağını İngilizlere vermek için Almanlara yaklaştım." (s. 79). Bu ifadeler Sultan'ın diplomatik gelişmelerden ne kadar uzak olduğunu gösteriyor. II. Wilhelm ise anılarında bu ilk ziyaretin sözünü bile etmez; 1898'deki ikinci ziyareti ise sadece Alman nüfuzunun artması ve Bağdad demiryolu imtiyazı açısından anımsar.

41 J. Haslip; age, s. 233. Abdülhamid dönemiyle ilgili eser veren Türk tarihçiler, nedense, asıl belirleyici olan bu ilk ziyaret üzerinde hiç durmamışlardır.

Wilhelm'in İstanbul ziyareti, kuşkusuz, bir anlamda sonun başlangıcını teşkil etmişti.

Alman İmparatoru Berlin'e döndükten sonra olaylar hızla gelişti. Daha bir yıl geçmeden Kayzer'in Bismarck'la arası daha da açılıyor ve Rusya'ya karşı izlenecek politika Wilhelm'i güçlü Şansölye ile karşı karşıya getiriyordu. O sıralarda ordu komutanı General A. von Waldersee ve yıllarca Bismarck'ın sağ kolu olmuş Baron von Holstein, Almanya'nın baş düşmanının Rusya olduğu kanısındaydılar; İmparator'u da etkilemeyi ve yanlarına almayı başardılar. Böylece Bismarck'ın otuz yılda özenle geliştirdiği denge sistemi çökme eğilimine giriyordu ve bu da kırgın Şansölye'ye yolun görünmesi demekti. 1890 Mart ayında Bismarck, çaresiz, istifa etti ve siyasetten çekildi.

Artık savaşa doğru uzun, dolambaçlı ve de önlenemez bir yolculuk başlamıştı.

1898, Kutsal Topraklar ve Bağdad Demiryolu

19. yüzyıl diplomasisi koyu bir gizlilik içinde yürütülüyordu. Bununla beraber, Bismarck'ın –gizlenecek bir tarafı olmayan– istifası Avrupa sistemini etkilemekte gecikmedi. 1891 Ağustos'unda Fransa ve Rusya, "barışın tehdit edilmesi halinde uyum içinde hareket etmeye" karar veriyorlar; bir sene sonra da askerî bir anlaşma imzalıyorlardı.[42] Bu anlaşma 1894 başında Rus Çarı III. Aleksandr ve Fransız Hükümeti tarafından da onaylanarak yürürlüğe girdi. Avrupa denge sistemi çökmüş, Bismarck'ın uykularını kaçıran Fransız-Rus anlaşması imzalanmıştı. 1896 yılında Bismarck, son bir çıkış yapmış ve bir gazeteye Alman İmparatoru'nun 1890 yılında

42 Matthew Smith Anderson; age, 262.

Rusya'yla güvenlik (*Reinsurance*) anlaşmasını yenilememiş olduğunu açıklamıştı.[43] Bu açıklamaya son derece öfkelenen II. Wilhelm ise Prens Bismarck'ı hapse attırmayı bile düşündü. Ertesi yıl Bismarck öldü ve mesele kapandı. Fakat Kayzer-Şansölye kavgası barış sistemine bir darbe daha vurmuştu. Daha sonraki gelişmeler Birinci Dünya Savaşı'nda karşı karşıya gelecek kampların netleşmesi yönünde oldu.

II. Wilhelm 1898 yılında, Osmanlı Devleti'ni yeniden ziyaret ederken görünüşte çok rahat koşullar içindeydi ve Orta Doğu'daki hedeflerini çok daha net bir şekilde görüyordu. Bu kez programa Hristiyanlığın doğduğu şehirler de eklenmişti.

Bu gezide İmparator gerçekten de coşkuluydu ve kutsal topraklarda kılıktan kılığa girdi. Filistin'de "macera peşinde koşan şövalye ve hacı" rolünü üstlendi; Suriye'de ise, "Bedevi şeyhi başlığını takındı" ve (sömürgeler nazırı) Prens Bülow'u bile şaşırtacak şekilde, Selahaddin Eyyubi'nin mezarına çelenk koymak istedi.[44] Nihayet Şam'da da, aynı atmosfer içinde, kendisini üç yüz milyon Müslümanın koruyucusu ilan etti. İslam tarihinde ilk kez bir Hristiyan imparator, üstelik bağımsız bir İslam toprağında tüm Müslümanlığın koruyuculuğunu üstleniyor ve İslam dünyasında da hararetli alkışlarla karşılanıyordu. Bu gezinin en büyük hediyesi ise, bir yıl sonra imzalanan Bağdad demiryolu imtiyazı oldu. Aslında Kayzer, Berlin'e büyük bir ödülle dönmek üzere bu imtiyazı gezi esnasında elde etmek istemiş ve edemeyince de öfkesini Sultan'ın nazırlarına ifade etmişti. Bir yıl sonra Deutsche Bank ve Anadolu demiryollarına imtiyaz verildi ve her şey

43 Langer, anlaşmanın yenilenmemiş olmasını imparatorun "tecrübesizliği"ne ve Bismarck'ın onu "eğitmemiş olmasına" bağlıyor. Age, s. 423. Ayrıca bkz. *German Diplomatic Documents*, çeviri ve seçki E. T. S. Dugdale, cilt III, *The Growing Antagonism, 1898-1910;* New York, Harper and Brothers, 1930, s. 140-152.

44 J. Haslip, age, s. 294.

yoluna girdi. Öyle görünüyor ki bu gecikmede, şarklı "acele işe şeytan karışır" anlayışı ötesinde, Hristiyan bir kralın kendi ülkesinde hararetle alkışlanmasından epeyce gocunan Sultan'ın kaprisi de rol oynamıştı.[45]

Almanya ile ilişkiler daha da yoğun ve kuşatıcı bir niteliğe bürünmüştü; fakat aynı şey Rusya için de söylenebilir miydi? İlk bakışta, Rusya resmî planda kırgın ve şikâyetçi görünmüyordu. Saint-Petersburg'da çıkan *Novoe Vremya* gazetesi Almanya'nın Osmanlı Devleti'nden toprak alacağına dair haberlere işaretle -böyle bir şey ülkenin paylaşılmasına yol açacağı için- bu haberlerin gerçeğe uymadığını yazmış ve Rusya'nın hem Almanya hem de Osmanlı Devleti'yle ilişkilerinin "mükemmel" olduğunu vurgulamıştı.[46] Oysa ziyaret günü Rus Elçiliği bayraklarını asmamış, limandaki Rus gemileri de merasim simgeleriyle donatılmamıştı.[47] Buna karşılık Sultan Abdülhamid de, Rus yanlısı paşalarını ziyafet ve merasimlerden oldukça uzak tutmuştu. O tarihte ne Almanlar ne de Osmanlılar 1894 gizli Rus-Fransız anlaşmasından haberdar idiler; fakat anlaşma, dolaylı bir biçimde gelişmelerde kendisini hissettiriyordu.

Katı bir determinizm içinde olmasa bile, Birinci Dünya Savaşı'na götüren kaldırım taşları döşenmişti.

45 Aynı kaynak, s. 293-294.

46 *The Times*, 21 Ekim 1898. (*Novoe Vremya*'yla ilgili haber de aynı gazetede alıntılanıyor).

47 *The Times*, 29 Ekim 1898.

Tanzimat'tan Jön Türkler'e: Ulusal Sorun



Günümüzde İkinci Meşrutiyet'i ilan eden Jön Türk hareketini genellikle "devrim" olarak niteliyoruz. Kuşkusuz otuz üç yıl sürmüş despotik bir rejimi deviren, özgürlükleri ilan eden ve vatandaşlar arasındaki tüm eşitsizlikleri kaldırmayı vaat eden bir ayaklanmayı bir *siyasal devrim* olarak adlandırabiliriz. Fakat aynı hareketi feodal bir toplumdan kapitalizme geçiş sürecinde ortaya çıkan ve toplumda burjuvazinin siyasal iktidarını kurması şeklinde somutlaşan bir *sosyal devrim* olarak kabul edebilir miyiz?

Burjuva devrimleri, esas itibariyle 17. yüzyılla 19. yüzyıl arasında biçimlenmiş olan ulus-devletler temelinde gündeme geldiler. Oysa, 19. yüzyılda hâlâ Orta Çağ özellikleri taşıyan ve bünyesinde bir *ulusal burjuvazi* geliştirememiş olan Osmanlı toplumunda bir burjuva devrimi nasıl gerçekleşebilirdi? Önce belirtelim ki tüccar ve "banker" niteliğindeki burjuvazisi geniş ölçüde gayrimüslimlerden, yönetici zümresi de Müslümanlardan oluşan bu Osmanlı toplumunda "tebaa"nın bütünüyle ulusal bir nitelik kazanması nesnel güçlüklerle karşı karşıyaydı. Bu yüzden tüm 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde, sınıflaşma ve uluslaşma çabalarının çe-

lişkileri ve sıkıntıları içinde geçmiştir. Bu evrimde temel eksiklik, Osmanlı Devleti'nin, Avrupa'da 17. yüzyılda kurulan mutlak monarşiler gibi, türdeş bir ulus inşa edecek bir yapıya kavuşamamış olması şeklinde karşımıza çıkıyor.

Aslında üç kıtaya yayılmış ve farklı din, mezhep, etnik ve dil cemaatlerinden oluşan bir emperyal yapıda ulusal uyanış akımlarının, başlangıçta, kendi kilise ya da sinagoglarının etkilerini aşarak seküler arayışlar içine giren gayrimüslim burjuvaziler içinde başladığını görüyoruz: Fenerli Rumların İstanbul Rum Patrikhanesi'nde, Ermeni Amira Sınıfı'nın Ermeni Patrikhanesi'nde, Kamondo'lar gibi güçlü Yahudi ailelerinin de Yahudi Sinagogu'nda etkili olarak ulusalcı bir çizgi izlemeleri gibi. Batı Avrupa'da, Napolyon Savaşlarının bitmesi ve sermaye birikiminin hızlanması ile gelişen bu hareket, kuşkusuz, Osmanlı yönetici zümresinde de bir tepki doğuracaktı.

Bu tepki nasıl ve hangi biçimlerde ortaya çıktı?

Biliyoruz ki bu tepki, Yunan ayaklanmasından çıkarılan dersle, ilk aşamada bir bütünleşme ve o dönemin koşullarına uygun "türdeş bir ulus" yaratma arayışı şeklinde ortaya çıktı. Gerçekten de bu arayış, hem Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanlarında (1856), hem de Yeni Osmanlılar hareketinde, "ittihad-ı anasır", "ittihad-ı akvam", "imtizac-ı akvam" gibi kavramlarda ifadesini bulmuştur. İşin ilginç tarafı "uluslaşma" ilkesi Osmanlı politikasına aslında kolonyal bir politika izleyen ve Kırım Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nde de ayrıcalıklı bir yer edinen Fransız İmparatoru III. Napolyon tarafından empoze edilmişti. Gerçekten de III. Napolyon'un Osmanlı politikası üzerinde milliyetçilikleri kamçılayıcı, fakat sonuçları bugün bile sağlıklı bir biçimde çözümlenmemiş etkileri olmuştur. Bu

bakımdan Osmanlı kolektif bilincindeki gelişmelerin son halkası olan İttihatçı milliyetçiliğe geçmeden bu konuda uzunca bir parantez açmamız gerekiyor.

III. Napolyon, Ulusallık İlkesi ve Osmanlı Toplumu

Ahmed Cevdet Paşa, *Marûzat*'ında, "Fransız İmparatoru III. Napolyon İtalya meselesinden dolayı kavga ettiği sırada bir 'nationalité = kavmiyet' meselesi meydana koydu; bu ise bunca yıllardan beri mer'i olan hukuku hükümete dokundu" diye yazar.[1] Namık Kemal de aynı fikirdedir ve bunun yol açtığı müdahalelerin Osmanlı iç politikasında "şahsi birtakım rekabetler" yaratarak dış güçlerin düşmanlığından daha kötü bir tesir yaptığını ileri sürmüştür.[2] Şaire –ve şairin aynı makalede gönderme yaptığı dönemi yakından tanımış "hakayik-şinaslara" (gerçekseverlere)– göre, yabancı güçleri iç politikada kullanmak ve "Avrupa nazarında daha ziyade makbuliyet kazanmak" için rekabet etme çığırını Mustafa Reşit Paşa açmış, fakat daha sonra kendisi de bu politikanın kurbanı olmuştu. Savunduğu İngiliz yanlısı politikanın yerini, kendi yetiştirmeleri olan Ali ve Fuat Paşaların Fransız yanlısı politikasına terk etmiş olması bu dönüşümün somut ifadesiydi. Yeni Osmanlıların, aslında Mısır hidivliği kavgası veren Mustafa Fazıl Paşa'yla beraber Ali Paşa düşmanı olmalarının da belki en önemli nedeni buydu.

---

1 Ahmed Cevdet Paşa, *Marûzat*, yayına hazırlayan Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 42.

2 Namık Kemal, *Bütün makaleleri (Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 150-156. 28 Eylül 1288 tarihli ve *Şark Meselesi II* başlıklı makale. N. Kemal'in cümlesi aynen şöyledir: "Asıl teessüf olunacak yer ise şark politikasında şahsi birtakım rekabetlerin münafesât-ı düveliyeden ziyade sû-i tesiri görülmüş olmasıdır"

Namık Kemal'in, kişisel rekabetlere destek olmaları umuduyla dış güçlere (daha somut olarak da yabancı elçiliklere) yardakçılık yapılmasını teşhis eden ve eleştiren görüşü son derece önemlidir ve bizlere yönetici zümrede o dönemin özgürlük ve ulusallık arayışlarının sınırlarını da gösteriyor. Bu sınırları Mustafa Reşit Paşa'nın davranışındaki dalgalanmalar çerçevesinde izlemek mümkündür. Gerçekten de, İngiliz yanlısı bir diplomasi izleyen Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı ile gayrimüslimleri de tam hisseli vatandaşlar haline getirme yönünde bir adım attıktan on yedi yıl sonra, bu adımı pekiştiren Islahat Fermanı'na şiddetle karşı çıkmıştı.

İlk bakışta garip görünen bu muhalefetin nedeni nasıl açıklanabilir?

Aslında bu nedeni, Mustafa Reşit Paşa Islahat Fermanı dolayısıyla Padişah'a sunduğu bir "tezkire"de bizzat kendisi anlatmıştı. Ünlü sadrazama göre gayrimüslim Osmanlıların haklarının genişletilmesi ilke olarak doğruydu ve "Hristiyan tebaanın bundan yüz sene evvelki değil, yirmi sene mukaddemki (önceki) halde bile kullanılması(nın) mümkün olamayacağı" açıktı.[3] Zaten bu konuda evrimci yolla bazı adımlar da atılmıştı. Ne var ki, bu kez (yani Islahat Fermanı ile), verilen haklar uluslararası bir anlaşmaya sokularak "saltanat-ı seniyyenin istiklâli âlisi ihlal edilmiş" oluyordu. Oysa, bu yöndeki adımlar "tedrici ve hususiyle düvel-i ecnebiyyenin müdahaleyi resmiyyesi (yabancı devletlerin resmî müdahalesi) karışmaksızın yapılıp hem ehl-i İslam'ın ezhanının (zihin yapılarının) alıştırılmasına ve hem de Hristiyan takımının havsalayı tahayyüllerine (hayal güçlerine) sığmayacak suretde def'aten (birden) birçok imtiyazat verilip de şımartılma-

3 Cevdet Paşa, *Tezâkir, 1-12*, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 76-82. İzleyen alıntılar da aynı sayfalardan yapılmıştır.

masına" dikkat edilmeliydi. Kısaca devrimci değil, evrimci yollar benimsenmeli ve bu arada da gayrimüslimler "şımartılmamalı" idi.

Reşit Paşa'nın "tezkire"sinden yaptığımız alıntılar gösteriyor ki, o günlerde siyasal felsefe açısından iki ayrı sistem çatışma halindeydi. Fransız Devrimi'nden altmış sekiz yıl sonra bile "siyasal hukuk" konusunda gönülsüz olan bir yönetici zümre, aslında kendisinin uzlaşma yoluyla gerçekleştirmesi gereken "çağdaş vatandaş" statüsünü "düveli muazzama"nın zorlaması ile gündeme almıştı. Bu konuda, Reşit Paşa'nın tezkiresinin nasıl oluştuğunu anlatan Ahmet Cevdet Paşa da, "Elhasıl, diyordu, mücadele Hristiyan teba'anın hukuk-u mezhebiyye ve adliyesi üzerine cereyan edegelmişken hukuk-u politikiyye dahi ilave ile def'i husumet olunmuştur". Oysa Reşit Paşa'ya göre bu durum, dış güçlerin "husumet"ini ortadan kaldırıcı nitelikte olsa bile, iç husumet daha da artma eğilimine girmişti. Alî ve Fuat Paşa'ların yöntemini, kavram kullanılmamış olsa da "ihtilalci" bir yöntem olarak gören Reşit Paşa, Tezkire'sinde, daha 1850'lerde bu husumetin giderek bir "*Mukatele-i Azime*"ye dönüşeceğini yazmıştı.[4]

Mustafa Reşit Paşa elbetteki "dış güçlerin müdahalesi"ni eleştirirken haklıydı. Fakat bu eleştiri "Saltanat-ı Seniyye'nin mutlak haklarını savunma" yönünde yapılınca anlamını kaybediyordu. Kendisi de sadrazamlık yıllarında Sultan'ın otoritesini çoğu kez hiçe saymış ve yer yer Şinasi'nin ünlü kasidesindeki "bildirir haddini sultana, senin kanunun!" dizesine uygun otoriter davranışlar sergilemişti. Aslında Reşit Paşa'nın savunduğu şey, yükselen gayrimüslim burjuvazi karşısında "*Millet-i Hâkime*"nin, daha doğrusu yönetici zümrenin çıkarlarını korumaktı ve bu konuda Alî ve

4 Aynı kaynak, s. 79.

Fuat Paşalarla aralarında büyük bir fark da bulunmuyordu. Reşit Paşa'ya göre, Islahat Fermanı'nın gerçek anlamı gizlenmiş olsa da "asl-ı sahihi, Avrupa'ya bildirildiği üzere, (*émancipation complète* - tam özgürlük) ve (*égalité parfaite* - tam eşitlik) kazayası (önerileri) olarak millet-i hâkime ile millet-i mahkûme beyninde (arasında) hiçbir şekilde fark" kalmıyordu. Bu ise devletin sonu olabilirdi.

Ünlü Osmanlı reformistinin 19. yüzyılın ikinci yarısında kendi vatandaşlarının önemli bir kısmını "mahkûm millet" statüsünde tutmaya çalışması düşündürücüdür. Daha sonraki açıklamalarımda bu zihniyetin en önemli İttihatçı liderler arasında da egemen olduğunu göstereceğim. Fakat öyle anlaşılıyor ki bu tarz bir ayrımcılık, dinci bir aşağılama eğiliminden çok, iktidarı, yükselen gayrimüslim burjuvaziye kaptırma korkusundan kaynaklanıyordu. Yeni Osmanlıların teslimiyetçilikle suçladıkları Alî Paşa, 1867'de Sultan Abdülaziz'in Avrupa gezisi sırasında, bu korkuyu "bir yurtsever" imzasıyla bir Fransız gazetesine yollattığı mektupta dolaylı olarak ifade etmişti. "Tüm ümitler sadrazamdadır" diye biten bu mektupta Osmanlı Hristiyanlarının eğitim düzeyi Müslümanlardan çok ileride olduğu için bunlara verilecek eşitliğin Müslümanlığın sonu olacağı belirtiliyordu.[5]

İlginçtir ki Reşit Paşa'nın itirazları bir kısım gayrimüslim tebaa arasında da taraftarlar bulmuştur.[6] Örneğin, Cevdet Paşa'nın aktardığına göre, bazı Rum cemaati önderleri (örneğin İstefanaki Bey) de bu gelişmenin evrimci yollarla yapılmasını ve kuşaktan kuşağa geçerek bir "tabi'at-ı saniye

5 "Bir yurtsever" diye imzalanan mektup, *Le Jornal des Débats* gazetesinin 8 Temmuz 1867 tarihli sayısında yayınlanmıştır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. T. Timur, *Osmanlı Çalışmaları* (İmge Yayınları, 1998) içinde "Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati" başlıklı yazıya bakılabilir (s. 241-280).

6 A. Cevdet Paşa, aynı kaynak, s. 83.

(ikinci doğa) hükmüne giren îtikadat ve zehabat ve âdat ve îtibaratın def'aten ittihaz olunacak (birdenbire benimsenecek) tanzimat-ı cedidenin (yeni düzenlemelerin) tatbikat-ı fi'liyye ve icraât-ı ameliyesine (uygulanmasına) muhalif ve mûteriz (itirazcı) olacakları der-kârdır (açıktır)" diyordu. Ayrıca, herkesin eşit olmasıyla, Osmanlı kast düzeninin "itibar" sıralamasında Rumların Yahudilerle aynı plana konulmasından rahatsız olan ve "Devlet bizi Yahudilerle beraber etti; biz İslamın tefevvukuna (önde gelmesine) razı idik" diyerek şikâyet eden Rumlar da olmuştu.[7]

Ahmed Cevdet Paşa tezkire ile ilgili yorumunda "millet-i hâkime–millet-i mahkûme" ayrımını başka bir nedenle daha savunmuştur. Bu nedeni açıklarken, Ferman'ın maddeleri arasında "en ağır olanı", diyordu Cevdet Paşa, "teba'a-i gayri müslimenin hukuk-ı politikıyyede müsavatları maddesi idi ki vezaif-i teba'iyyetin (vatandaşlık görevlerinin) en ağırı olan vazife-i askeriyeyi icra etmedikleri halde hukuk-ı politikıyyede müsavatları bir emri garibdir".[8] Bu nokta son derece önemlidir; çünkü "ittihad-ı anasır"dan söz edildiği o yıllarda asıl birleştirici nitelikteki girişimler de ancak devlet aygıtı, özellikle *ordu* ve *okul* kurumları sayesinde mümkün olabilirdi. Gerçekten de ulusal hareketlerin yaygınlaştığı ve sanayi devrimine taban oluşturan ulus-devletlerin kurulduğu bir çağda ordu ve okul, bu oluşumun en önemli iki aracını teşkil etmişlerdir. Oysa bu iki alanda Osmanlı hükümetleri 19. yüzyılda gerekli kurumsal adımları atmamış ve çağdaş, yani hukuken eşit ve laik zihniyetli bir vatandaş bilinci yaratamamıştır. Başka bir deyişle Weber'in sözünü ettiği "rasyonelleşme" ve "büyülerin bozulması" süreci Osmanlı

7 Aynı kaynak, s. 68.

8 Aynı kaynak, s. 74.

toplumunda kitlesel boyutlarda yaşanmamıştır. Bu yüzden de Osmanlı cemaatlerindeki evrim giderek karşılıklı dinî ve ulusal düşmanlıklar yönünde olmuş ve sonunda da, ne yazık ki, Mustafa Reşit Paşa'nın sözünü ettiği "mukateleyi azime" gündeme gelmiştir. Şimdi bu konulara biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

İttihad-ı Anasır, Cemaat Ordusu, Ulusal Ordu...

Osmanlı yönetici zümresi Fransız Devrimi'nden sonra halk egemenliği ilkesine dayanan modern ulus olgusunu bir tehlike olarak görmüş ve ona direnmiştir. Bu direnme, Batı Avrupa'da halkın içinden çıkan ve halkı "Devlet"e karşı kolayca seferber edebilen burjuvaziye karşılık, Osmanlı Devleti'nde askerlik görevini tek başına yüklenmiş "özgür köylü" durumundaki Müslüman halkın yönetici zümreyle kolayca özdeşleşebilmesi sayesinde mümkün olmuştu. Bir çeşit "kan vergisi" şeklini almış askerlik görevinden kurtuldukları ölçüde iktisadi güçleri artan gayrimüslim cemaatler de bu duruma hiç itiraz etmemişlerdi.[9] Buna karşılık aynı durum yönetici zümrede ilkesiz bölünmelere ve Namık Kemal'in sözünü ettiği, yabancı elçiliklerde dayanak arayan hizipleşmelere yol açmıştı. İlginçtir ki Namık Kemal'in kendisi de, "askerliğin sadece İslam'a, hatta Türklere inhisarı"nın, "Hilafet-i Seniyyenin asabiyet-i asliyesi olan fırkaya", yani Türklere, gerek nüfus gerekse ekonomi açısından "çok pahalıya mal olduğunu" açıkça gördüğü halde bu konu-

9 Engelhardt'ın yazdığına göre, Kırım Savaşı'ndan sonra Osmanlı yönetimi cizyeyi kaldırarak gayrimüslimleri de askere almak istemiş ve bu konuda bir de plan hazırlamıştı. Ne var ki buna en büyük itiraz gayrimüslimlerden geldi, hatta Rumeli'deki Ortodokslar ülkeyi terk etmek tehdidinde bulundular. Bkz. Engelhardt; *la Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882, cilt I, s. 127.

da dışlayıcı bir tavır almaktan da kaçınmamıştır.[10] Bu dışlayıcı tavrın başlıca nedeni, "Hristiyanların daha askerliğe alışmamış iken ötede beride gösterdikleri temayülat-ı istiklal (bağımsızlık eğilimi)" idi ve özgürlük şairimize göre gayrimüslimleri, sadece, "Rusya Devleti bize karşı nasıl Kazan tatarlarını sevk ediyorsa", bizim de "Balkan Bulgarlarını ona karşı göndermeye muktedir olabileceğimiz" durumda askere alabilirdik.

Görüldüğü gibi gerek iktidar mensupları, gerekse Yeni Osmanlılar muhalefeti, askerlik konusunda, artık sosyoekonomik gerçeklere de ters düşen "millet-i hâkime" fikrini aşan, "ittihad-ı anasır"ı sağlayabilecek çağdaş bir askerlik sistemi getirememişlerdir.[11] Bunun en önemli istisnası, kuşkusuz, Midhat Paşa idi. Dinle devleti ayıran siyaset felsefesiyle 1877 Rus Savaşı öncesinde medrese öğrencilerini de peşinden sürüklemeyi başaran bu lider, ilk kez Müslümanlarla gayrimüslim askerleri bir araya getiren bir tabur kurmayı da başarmıştı.[12] O dönem hakkında en

---

10 Namık Kemal, *Bütün Makaleleri*, s. 185-189. 9 Ekim 1872 tarihli *İbret* gazetesinde yayınlanan makaleden.

11 J. Habermas'ın ifadesiyle "genel askerlik yükümlülüğü sivil hakların karşılığıydı; vatan için savaşmaya ve ölmeye hazır olunarak hem ulusal bilinç hem de cumhuriyetçi espri kanıtlanıyordu". *L'Intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, s. 71. Ayrıca bkz. Patrick Cabanel, *La Question Nationale au XIX. Siècle*, La Découverte, Paris, 1997.

12 Midhat Paşa'nın Sırbistan isyanı patlak verince teşkil ettiği gönüllüler taburuna ay-yıldıza ilaveten bir de haç konulmuştu. Bu tabur, "Sırbistan muharebesi boyunca ileri hatlarda başarılı mücadeleler vermiştir" Bkz. Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*; Simurg, İstanbul, 2000, s. 115-116. Gülsoy'un işaret ettiği gibi, seferberliğin ilanı ile "Müslüman Hristiyan, eli silah tutan binlerce Osmanlı vatandaşı *Asakir-i Muavine* birliklerine gönüllü olarak kayıt yaptırdı". Midhat Paşa, anılarında, "ay-yıldızın yanına bir de salip ilave ederek" kurduğu taburu "herkesin görmesi için İstanbul'da dolaştır(dığını)" anlatır. Paşa, bunu sağlayan ortamı da şöyle betimliyor: "İslam ahalide vatan için büyük bir gayret-i vataniye ve hamiyet eseri olarak umumi bir şevk ve heyecan doğmuştu. O sıralar Müslim ve gayrimüslim

nüfuz edici analizlerden birini yapmış olan bir Fransız yazarı savaşa giden günlerde "ittihadı anasır" potansiyelini şu çarpıcı satırlarla betimlemiştir: "Jön Türk hayalleriyle beslenen Midhat Paşa ve dostları, dinle devleti ayırmak şeklindeki amaçlarına şaşırtıcı bir şekilde yaklaştılarsa da, mümkün olsun ya da olmasın bu ayrımın ülkeleri için son kurtuluş çaresi olduğunu ve başarı umudu az olsa bile bunu denemek için hiçbir engel karşısında gerilememeleri gerektiğini yeterince anlamamışlardı. İslam'ın neferi, Halife'nin uydusu, Muhammed'in süvarisi, tek kelimeyle Türk'ün yerine yeni bir varlık, Müslüman ya da Hristiyan olan, Allah'a ya da İsa'ya tapan, fakat her şeyden önce bir yurtsever ve büyük bir devletin vatandaşı olan bir Osmanlı koymak suretiyle Doğu tarihinin en derin devrimlerinden birini deniyorlardı. Kuşkusuz başarısız, tamamen başarısız kaldılar; fakat bu, girişimlerinin büyük ve anlamlı olduğunu söylememek için bir neden olamaz. Birkaç ay boyunca İstanbul'un ruhanî otoritelerinin İslamiyeti en basit ilkelerine indirgediği bir manzaraya tanık olundu."[13] Bu atmosfer içinde Meşrutiyet'in ilanını, yenilgi ile biten savaşı ve Midhat Paşa'nın sürülmesini (daha sonra da feci bir şekilde öldürülmesini) bugün yeterince biliyoruz. Bir devri kapa-

---

teb'aya eşitlik ve hürriyet getiren bir kanun çıkarılacağı haberinin yayılması ile de gayri Müslim Osmanlı teb'asında da vatanseverlik hisleri görülmeye başlamıştı". *Midhat Paşa'nın Hatıraları*, Temel Yayınları, İstanbul, 1997, cilt II, s. 201.

13 Gabriel Charmes, *La Situation de la Turquie I*, *Revue des Deux Mondes*, 15 Ekim 1881. s. 731-732. Burada ekleyelim ki, Midhat Paşa'nın önderliğinde hazırlanan Kanun-u Esasi de, sekizinci maddesiyle, Osmanlı Devleti'nde ilk kez her türlü din ve mezhep dışında bir vatandaşlığı temel ilke yaparak bu konuda devrimci bir adım atıyordu. Bkz. Rona Aybay; "'Teba-i Osmanî'den 'T.C. Yurttaşı'na Geçişin Neresindeyiz?", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru* içinde, Türkiye İş Bankası, Tarih Vakfı, İMKB yayınları, İstanbul, 1998, s. 37-42.

tan ve İslamı siyasallaştırarak tekrar ve daha güçlü bir biçimde devlet doktrini yapan Abdülhamid rejimi üzerinde burada fazla durmayacağız. Bu dönemde "ittihad-ı anasır" politikası, "ittihad-ı İslam" biçimine dönüşmüş ve Sultan'ın Panislamizmi, Hamidiye alaylarının kırımcı uygulamasıyla örtüşerek yöneticilerin "*Millet-i Sadıka*" dedikleri Ermeni cemaatini bile ayrılıkçı bir çizgi içine sokmuştur.[14]

Öğretmen ve Çağdaş Vatandaş

Tanzimat dönemi çağdaş bir vatandaş yaratma misyonunda başarısız kalırken bunun aynı derecede önemli başka bir nedeni de, farklı kültürel özellikler taşıyan halk çocuklarını bir "*melting pot*" içinde eritecek ve ortak bir dil, ortak bir bellek ve ortak bir bilinç yaratacak "okul"ların kurulamaması idi. 1880'lerde, Fransa'da "herkes için zorunlu, laik ve parasız ilkokul öğretimi"ni yerleştiren devlet adamı Jules Ferry'nin bu radikal reformu ile "Fransız ulusunu ilkokul öğretmenleri yarattı" şeklindeki genel kanıya yol açtığı bilinen bir husustur. Osmanlı Devleti'nde ise dinle eğitimin ayrılması, eğitime temel teşkil edecek yöntem ve öğretilerin Hristiyan ülkelerden gelmiş olması ve bu ülkelerden gelen her şeyin –tamamen laik bir esprinin ürünü olsalar da– "Hristiyanlığa bulaşmış olma" kuşkusu altında bulunması dolayısıyla çok daha uzun ve ıstıraplı bir süreç içinde yaşanmıştır. İlköğretimi zorunlu kılan bir kanunun (*Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı*), ancak 1913'te, İttihatçı yönetimin ülkeyi savaşa ve İmparatorluğu da yıkıma götüren girişiminden bir yıl önce çıkarılabilmiş olması da bu sap-

14 Bu konudaki çözümlememiz için bkz. "Sultan Abdülhamid, Uluslararası İlişkiler ve Ermeni Sorunu"; *Osmanlı Çalışmaları* (İmge Yayınları, Ankara, 1998) içinde, s. 321-350.

tamayı destekliyor.[15] Türkiye'de eğitimde laik ve tutarlı bir devrimi gerçekleştirmek ancak *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* ile Cumhuriyet rejimine nasip olacaktır.

Tanzimatçılar reform politikalarını ikilikler içinde, dış baskılara boyun eğerek; dahası, (Namık Kemal'in işaret ettiği gibi) yabancı elçiliklerde destek bulma yarışına girişerek yürütüyorlardı. Bu politikayı en özlü şekilde dönemin ünlü tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa özetlemiştir. Cevdet Paşa'ya göre bazı reform vesikaları "müphem (belirsiz) bir şekilde yazılarak Avrupalılara bir veçhile ve ehli İslam'a diğer bir veçhile tefsir ediliyordu".[16] Ne var ki, bu ikilik ve belirsizlik her şeye rağmen modernist bir potansiyele de kapıları tamamen kapatmıyor, aksine Midhat Paşa'nın devrimci çizgisine ortam hazırlayabiliyordu. Bu politika Abdülhamid'in *Kanunu Esasi*'nin rafa kaldırılmasında ifadesini bulan karşı-devrimci darbesiyle ve savaşta yenilgiyle son bulmuş ve Abdülhamid

15 *Tedrisat-İptidaiye Kanunu Muvakkati*'nın o zamana kadar İptidai ve Rüşdi adlarını taşıyan okulları Mekâtib-i İptidaiyei Umumiye adı altında birleştirdiğini not eden Yahya Akyüz, Meşrutiyet'teki eğitim gelişmelerini anlatırken, 1914'te bir eğitim müfettişinin ilkokullarla ilgili şu betimlemesini aktarıyor: "Bu mekteplerde yetişecek, dimağları fersudeleşmiş (köhnemiş), şahsiyet ve maneviyatları çökmüş, maneviyetleri gibi cisimleri de zaaf ve inhitata (çöküntüye) uğramış biçare yavrucukları yarının genç ve hür fikirli, demir pazulu, şahsiyet ve irade sahibi, azimkâr ve faal bir unsurun, bir nesli halaskârın (kurtarıcı neslin) müstakbel analığına namzet farz etmek boş bir hayaldir". Prof. Dr. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Kanunu*, Türk Kültür Koleji Yayınları, Ankara, 1994, s. 232.

16 A. Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-12. 71. Cevdet Paşa böyle belirsiz ifadelerin devlet adamlarını nasıl tevil yollarına soktuğuna dair bir örnek de veriyor. Buna göre, Fuat Paşa, kendisine ehli İslam'dan birilerinin "Islahat Fermanı'nın hükmünce bundan sonra re'ayadan dahi vükela olmak lazım gelecek" diye sorması üzerine şu yanıtı vermişti: "Re'ayadan vükela ve vüzera olmak şöyle dursun Meclis-i Vâlâ azası bile olamayacaklarına Ferman'ın bir yerinde delil vardır ki hîn-i hacette (gerekli hallerde) Hristiyan teba'adan bazıları Meclis'e celble (getirilerek) müzakereye idhal olunacakları (dahil edilecekleri) maddesidir. İşte bu madde onların azalıklarına sed (engel) olmak üzere Ferman'a derç edilmiştir (yazılmıştır)" s. 71.

"istibdat"ında -dış güçler arasında destek arama alışkanlığı terk edilmeden- "ittihadı anasır" politikası bir "ittihadı İslam" politikasına dönüştürülmüştür.[17]

Osmanlı yönetici zümresinin gayrimüslim teba'aya rezervli ve mesafeli duruşu, onun iktisadi planda yerel burjuvaziden çok yabancı sermayeye dayanmasında da rol oynamıştır. Kuşkusuz yerel burjuvazi savaş masrafları çok artan ve Rusya'ya her yenilgiden sonra büyük tazminatlar ödemek zorunda kalan Osmanlı yönetici zümresini ve devlet aygıtını tek başına finanse edemez hale gelmişti. Fakat Kırım Savaşı'ndan sonra girilen borçlanma dönemi Osmanlı yöneticilerinin sarraflığını tekelinde bulunduran Ermeni Amira sınıfını da giderek etkisizleştirmiş ve Abdülhamid'in dinci ideolojisi de onları *"ittihad-ı anasır"* politikası dışına itmiştir. Osmanlı Ermeni sarrafları konusunda dikkate değer bir araştırma yapan tarihçi Onnick Jamgocyan, 1732-1853 yılları arasındaki dönemi Ermeni sarrafların altın çağı olarak niteler. 1732'de Egin'li Amira Serpos'un Babıâli'nin sarrafbaşısı ve bezirgânbaşısı olmasıyla başlayan bu dönem, tarihçiye göre, 1853'te dış borçlanmalarla başlayan yabancı sermaye egemenliğine kadar sürmüştü. Bu dönemde Ermeni sarraf hegemonyası iniş sürecine giriyor ve Ermeni sarraflar da yerlerini Avrupalı bankerlere bırakıyordu. Çok geçmeden Osmanlı Bankası da İngiliz ve Fransız bankerleri tarafından

17 Benjamin C. Fortna, Abdülhamid döneminin eğitim politikasını anlatan çalışmasında bu politikayı "Osmanlı eğitiminin Tanzimat anlayışının daha laik taraflarından kopuşu" ve bunun da "değişimleri daha da acil hale getiren yabancı müdahalelere karşı yapılması" olarak betimliyor. Ne var ki, yazar, bu İslamcı dönüşümün aynı zamanda Osmanlı gayrimüslimlerine de karşı olduğuna değinmiyor. Fortna, Abdülhamid'in eğitim politikasının en önemli özelliklerini "İslami içerikten, simgecilikten ve İslami hayat pratiğinden kapsamlı biçimde faydalanılması ve kamusal ahlak konusundaki ısrarcılık" olarak özetliyor. Bkz. *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 262, 296.

kurularak bir merkez bankası yetkileriyle donatılmıştır. Bu süreç, Osmanlı toplumunu, küreselleşme potansiyeli taşıyan bir üretim biçimi olan kapitalist sisteme yarı-sömürge koşulları içinde entegre edecektir. Bu eşitsiz bütünleşme de, akılcı, üretici ve özgüvenli bir burjuvaziden yoksun olan Osmanlı Devleti'ni diplomasinin, ya da o zamanki ismiyle "*Doğu Sorunu*"nun konusu ve çekişme alanı haline getirecektir.

Abdülhamid dönemindeki temel değişiklik, Tanzimat'tan beri tereddütler ve çelişkiler içinde yürütülen, fakat seküler bir dürtüden de yoksun olmayan *İttihad-ı Anasır* politikasının bir *İttihad-ı İslam* politikasına dönüştürülmesi oldu. Böyle bir program, kuşkusuz büyük ölçüde Tanzimatçı politikaya ve onunla özdeşleştirilen dış baskılara bir tepki niteliği taşıyordu. Fakat Abdülhamid rejimi İslamcı politikayla dış baskılardan kurtulabilir miydi? Ve kurtuldu mu? 1898'de II. Wilhelm'in İstanbul'u (ve sonra da Kudüs'ü) ziyaretinde kendisini İslam dünyasının "koruyucusu" ilan etmesi ve Desaadet'ten Alman emperyalizminin en etkili aracı olan Bağdad demiryolu imtiyazını koparması bu baskıların sona ermediğini, aksine daha da arttığını gösteriyor. Aynı yıllarda Hintli Müslümanların "koruyucusu" olan Büyük Britanya emperyalizmi Panislamizm'i kendi amaçları doğrultusunda kullanıyor, buna karşılık Abdülhamid'in dinci politikası da "millet-i mahkûme"yi hizaya getirmeye çalışan bir ideolojik silah mertebesine düşüyordu. Bu politika Osmanlı "anasır"ı ya da "akvam"ı arasındaki düşmanlıkları artırmış ve 1890'larda Ermeni terörist eylemlerine ve Hamidiye Alayları'nın kırımlarına yol açmıştır.

Giderek her türlü ahlaki ilkeden sıyrılan ve bir zulüm makinesine dönüşen Abdülhamid rejiminin 1908'de askeri baskı sonucu düşürülmesi ve "Hürriyetin İlanı"nın tüm ülke

çapında yarattığı bayram havası, kuşkusuz, bu hareketin içerdiği köklü dönüşüm özlemini yansıtıyordu. Fakat 1908 hareketini geçmişle bir kopuşu ifade eden bir devrim olarak niteleyebilir miyiz? Sanıyorum ki bu soruya 1908 hareketine diplomatik, toplumsal ve ideolojik olmak üzere üç ayrı boyuttan bakarak yanıt aramalıyız.

1908 Hareketi ve Uluslararası Diplomasi

1908 darbesine zemin hazırlayan biri yapısal ve dolaylı, ikincisi ise doğrudan olmak üzere iki etkiden söz edebiliriz. Yapısal etkiyi Abdülhamid döneminde Almanya ile kurulan ilişkiler ve İmparator II. Wilhelm'in Osmanlı siyasal rejimiyle ilgili telkin ve baskıları teşkil ediyor.

Abdülhamid dönemi otuz iki yıllık tarihinde yönetici seçkinler arasında Alman yanlısı subay zümresi ile Fransa ve İngiltere'nin kültürel etkisi altındaki sivil seçkinler arasında bir ikilik yaratmıştı. Uluslararası plandaki kutuplaşmalar ve gerginlikler arttıkça II. Wilhelm de Goltz Paşa ve Prusya ekolünün damgasını taşıyan Osmanlı ordusunun devlet yönetiminde hegemonyası konusunda sabırsızlanıyordu. Oysa ordu ancak bir darbeyle iktidara gelebilirdi ve paradoksal olarak bu darbe de ancak "hürriyetin ilanı" ile meşruiyet kazanabilirdi. Öyle görünüyor ki 1908'de başlayan süreç de bu şemaya uygun cereyan etmiştir ve bunun bir çeşit itirafını Talat Paşa'nın *"Gurbet Hatıraları"*nda buluyoruz.

Gerçekten de Talat Paşa'nın "gurbet"te kaleme aldığı anılara göre Alman İmparatoru Osmanlı Sultan'ına *Kanun-u Esasi*'yi yürürlüğe koymasını ve Meşrutiyet rejimine dönmesini öneriyordu. Ne var ki böyle bir durumda Talat Paşa da kendi ülkesinde katı bir monarşi uygulayan II. Wilhelm'in bu önerisini anlamakta güçlük çekiyordu.

Bununla beraber ortada anlaşılmayacak bir durum yoktu ve Kayzer, idarede, Fransız hayranı sivil Osmanlılar yerine, Almancı askerleri etkin kılmak istiyordu. Nitekim daha sonra Enver Paşa, Talat Paşa'ya II. Wilhelm'in şu sözlerini nakletmişti: "Telkin ettiğim fikri, büyük tecrübe ve maharetine rağmen Sultan Hamid benimsedi ve kan dökmeden de çok çekindiği için, kendi ordu ve milletinin büyük kısmından gelen arzuya karşı koymadı." Böylece Talat Paşa, aslında toplumsal bir analiz yoluyla açıklayabileceği sorunu bir istihbarat bilgisiyle aydınlatmış ve kafasındaki düğüm de çözülmüştü.[18]

Alman İmparatoru'nun telkinleri elbette önemliydi; fakat bunların Osmanlı Devleti'nde Abdülhamid'in tahtına mal olacak bir rejim değişikliğine yol açması da beklenemezdi. *Hürriyet'in İlanı* için daha güncel, daha zorlayıcı, âdeta "bardağı taşırıcı" bir gelişme gerekiyordu ki bunu da 1908 Haziran'ında Reval'de (bugünkü Tallinn'de) yapılan görüşmeler sağladı.

Tarihçi E. Laloy, II. Wilhelm'in diplomasisini anlatan eserinde, Rus Çarı ile İngiltere Kralı arasındaki görüşmelerle ilgili şu bilgiyi veriyor: "Kral VII. Edward ile Çar'ın (II. Nikolay) 8-9 Haziran 1908'de görüşmeleri sırasında, kendilerine refakat eden Charles Harding ve M. İsvolski -söylentilere göre- Makedonya'ya bir genel valinin tayinini içeren bir program konusunda anlaştılar... Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Almanya'nın Germen-Yahudi basını bu görüşmeyi statükoya karşı bir suikast ve Sultan'ın egemenliğine karşı bu ülkelerin direnmesi gereken bir hücum olarak değerlendi. Reval görüşmesinin Avusturya-Alman versiyonu

18 Bu bilgileri Talat Paşa'nın (Cemal Kutay'ın yayına hazırladığı) "*Gurbet Hatıraları*"nın ilk kez tefrika edildiği *Tercüman* (11 Aralık 1982) gazetesinden aktarıyoruz.

Jön Türk komplocuların toplandığı Makedonya ve Selanik'in tüm Yahudi Mason localarında dağıtıldı. Onlara Osmanlı Devleti'ni tehdit eden tehlikeye karşı bir an önce eyleme geçmeleri telkin edildi."[19]

Aslında Makedonya sorunu daha önce de, özellikle İngiltere'nin 1907 yılı sonlarında yayınladığı bildiriyle gündeme gelmiş ve tüm Jön Türk kadrolarda büyük bir kaygı uyandırmıştı. Yine İngiltere'nin 3 Mart 1908 tarihli genelgesi ise Büyük Devletlere hukuken kurgulanan genel valiyi azletme yetkisi de vererek Makedonya'yı tam bir protektora statüsüne sokuyordu. Bu gelişmeleri, oldukça pasif ve uzlaşmacı bir duruş sergileyen Abdülhamid'e bağlı bazı komutanlara yapılan suikastlar izledi ve diplomatik kriz giderek daha da büyük bir rejim krizine dönüştü.[20] Ne var ki, Osmanlı Devleti'nde, Batı'da olduğu gibi sınıfsal bir başkaldırı koşulları oluşmadığı için, Abdülhamid despotizminin yarattığı genel hoşnutsuzluğa tepki ancak en organize güç olan ordudan gelebilirdi. İşte 1908'de ortaya çıkan devrimci konjonktürü darbeye dönüştüren somut durum da buydu. 3 Temmuz 1908'de Resne'de kolağası Niyazi Bey'in 200 kadar asker ve bir o kadar da siville dağa çıkması ve bu durumda Abdülhamid'in sarayın basılmasını beklemeden "Kanun-u Esasi"yi yeniden yürürlüğe koyması bu kaotik ortamda gerçekleşti. Sina Akşin'in ifade ettiği gibi, "Hürriyeti getirenler, her şeyden önce mektepli subaylardı ve kurdukları *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*'nin yıllardır Avrupa'da çalışmakta olan

19 Emile Laloy; *La Diplomatie de Guillaume II*, Paris, 1917, s. 193. Feroz Ahmad da *İttihat ve Terakki 1908-1914* başlıklı eserinde "Avrupa'da Reval görüşmeleri İhtilal'i başlatan olay olarak yorumlandı" diye yazar. Bkz. *İttihat ve Terakki 1908-1914*; (Çeviren Nuran Ülken), Sander Yayınları, İstanbul, 1971. s. 18.

20 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Yayınları, Ankara, 1998, s. 101-108.

İttihat ve Terakki, ya da Terakki ve İttihat, ya da başka bir Jön Türk örgütüyle ilk başta herhangi bir ilişkisi olmamıştır".[21]

Kısaca 1908 hareketi bir halk devrimi şeklinde değil, "*Doğu Sorunu*" diplomasisinin son halkası olarak ortaya çıktı ve bir darbe ile gerçekleşti. "1908 darbesi devrimci bir hareket olarak nitelenemez" diyor Feroz Ahmad, "çünkü değildi."[22] Bununla beraber bu "darbe"yi, izleyen yıllarda yarattığı özgürlük ortamını da dikkate alarak, Doğulu ülkelerin alışık olduğu "saray darbeleri" ile de bir tutamayız.

Toplumsal ve Sınıfsal Boyut

İttihatçıların sınıfsal kökenlerini aydınlatan sosyolojik araştırmaların yeterince yapılmış olduğunu söyleyemeyiz. Bununla beraber Jön Türk akımını inceleyen tarihçi ve toplum bilimcilerin bu konuda verdikleri yön gösterici bazı bilgileri de göz ardı edemeyiz. Bu bağlamda genel olarak diyebiliriz ki 1908 hareketi sınıfsal tabanını ve yönetici kadrolarını daha ziyade *eğitimli orta sınıf mensupları* arasında bulmuştu. Bu kadrolar içinde de ordu mensupları önemli bir yer işgal ediyordu. Bu son noktada daha kategorik bir görüş ileri süren Prof. Tarık Zafer Tunaya, "İkinci Meşrutiyet'i ordu (zamanın silahlı kuvvetleri) ilan etmiştir"; der; "İttihat ve Terakki'nin pek az sivil üyesine karşılık subay üyesi çoktu. İlk on üyesinden sekizi askerdi. *'Tahlif'* (and içme töreni) askerî usullere göre yapılıyordu. Örgütlenme askerce bir disipline bağlıydı".[23] Gerçekten de İttihatçı subaylar, 1908'den

21 Aynı kaynak, s. 107.

22 Feroz Ahmad; *İttihat ve Terakki 1908-1914*; (Çeviren N. Ülken), Sander Yayınları, İstanbul, 1971, s. 37.

23 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt III. *İttihat ve Terakki*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, s.249.

sonra, henüz idareyi doğrudan ele almadıkları dönemde bile ağırlıklarını hissettirmişler, yönetim üzerinde mesafeli bir vesayet uygulamışlardı. "İttihatçılar", diyor yine Tarık Zafer Tunaya, "sürekli bir *idare-i örfiye* (sıkıyönetim) rejimi içinde kendilerini daha serbest hissetmişlerdir. Kısaca, İkinci Meşrutiyet, aslında yarı askeri bir siyasal rejim kurmuştur".[24]

Aynı dönemi inceleyen başka tarihçilerin İttihat ve Terakki'yi daha geniş bir tabanda değerlendirdiklerini görüyoruz. Bunlardan Feroz Ahmad şu betimlemeyi yapmıştır: "Genç Osmanlıların devlet müessesesinin mensupları ve ürünleri olmalarına karşılık, Jön Türkler yeni kurulan devlet okullarındaki müderrisler, Batı hukuku okumuş avukatlar, gazeteciler, küçük memurlar, bürokratlar ve Batılı anlayışa uygun Harp okullarındaki ikinci derecedeki görevliler gibi yeni doğmakta olan meslek sınıflarına mensuptular. Bunlardan çoğu devlet okullarında okumuş ve tahsilini tamamlamamıştı. İyi tahsil görmüş olanların ise devlet idaresi konusunda tecrübeleri yoktu."[25]

Nihayet, yukarıdaki gözlemlere Paris'te Jön Türk hareketiyle karışık (ve epeyce de karanlık) ilişkiler içinde olan, fakat yazdığı kitapta İttihatçı yönetime sosyolojik perspektiften bakmaya çalışan Yusuf Fehmi'nin gözlemlerini de ekleyebiliriz. Bu aykırı Jön Türk'e göre İttihat ve Terakki'nin 400.000 kadar üyesi bulunuyordu. Oysa partiyi gerçekte 30 kadar tanınmış Osmanlı şahsiyet ve birkaç tane de yabancı dinsiz ve mason yönetmekteydi. Bunların hemen arkasında ise 300 kadar nüfuzlu üye grubu bulunuyordu. Bu sonuncuların temel görevi, yönetici grubun aldığı temel kararla-

24 Aynı eser, s. 249.

25 Aynı eser, s. 38. Ahmad'ın aktardığı bilgiye göre İngiliz *The Times* gazetesi de Jön Türk hareketini orta sınıf burjuva hareketi olarak niteliyordu. S. 39-40.

rı ulusallaştırmak ve büyük İttihatçılar ordusunun zihin yapısına uydurmak idi. Bu 300 kadar lider pek de Anayasa, kanun, nizam tanımayan, gerek gördükçe her türlü yöntemi kullanan bir kadro idi. Nihayet hiyerarşide, daha sonra "taşradaki şefler, şef yardımcıları, komite ve kulüp sekreterlerinden oluşan" 10.000 kişilik bir grup geliyordu. Ve bunları da aidat ödeyerek güvenliklerini sağlamak, "her türlü şüphenin üstünde" kalmak isteyen üyeler izliyordu. Bütün bu halkalara bir sürü oportünist ve muhbiri de eklersek, Y. Fehmi'nin çizdiği Jön Türk tablosu tamamlanmış oluyordu.[26]

Jön Türk hareketinin sınıfsal temeli ve bu temelin belirlediği siyasal sistem Osmanlı Devleti'nin son döneminde bürokratik kadrolara geç kalmış bir burjuva devrimi programını gerçekleştirme gibi bir "misyon" yüklemiştir. Bu "misyon" orta sınıf kökenli kadroların ("zinde kuvvetler"in) tutucu oligarşiye karşı yürüttüğü kavgaya bir "sınıf kavgası" görünümü veriyordu. Aslında askerî vesayet ya da doğrudan askerî diktatörlük almaşığıyla özdeşleşen gelişmeler sadece Türkiye'ye özgü değildir ve bu hareketler 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılda, kapitalizmin uluslararası planda eşitsiz gelişme koşulları içinde, Latin Amerika'dan Uzak Doğu'ya kadar uzanan bir coğrafyada sık sık karşılaşılan bir "model" oluşturmuştur. Bu "model"in ülkelerin kapitalist sistemdeki gelişme derecelerine, hammadde kaynaklarına, jeo-stratejik konumlarına ve de kültürel geleneklerine göre bazen "ilerici" bazen de "gerici" niteliklere büründüğünü görüyoruz.

26 Y. Fehmi, *La Révolution Ottomane 1908-1910;* Paris, 1911, s. 153. Yusuf Fehmi'nin çalkantılı yaşamını anlatan makalemiz için bkz. "Yusuf Fehmi: Aykırı bir Jön Türk Profili", *Aykırı Çehreler* (İmge Yayınları, 2006), s. 97-112.

Jön Türkler ve İdeoloji

İkinci Meşrutiyet'le girilen dönem, kökleri Yeni Osmanlılara uzanan Türk milliyetçiliğinin dinci ideolojiye üstünlük sağladığı ve yeni bir kolektif kimliğin duyarlılık ve tepkilerini belirlediği bir dönemdir. Elbette ki Balkan savaşlarına kadar, *Hürriyetin İlanı*'nın yarattığı kardeşlik havası içinde Osmanlıcılık ve "ittihad-ı anasır" arayışı yeniden canlanmıştı. Bununla beraber bu atmosfer içinde bile İttihatçı liderler arasında "millet-i hâkime" ayrıcalığını sürdürme kararlılığı ortadan kalkmamıştı.[27] Nitekim emperyalist ülkeler arasındaki rekabetin kızıştığı, gizli paylaşım anlaşmalarının imzalandığı bu dönemde Türkçülük de Osmanlıcılığın yerini almakta gecikmedi.

Osmanlı'nın son döneminde Türk milliyetçiliği Batılı ideologların "Balkanizasyon" adını verdikleri politikanın körüklediği parçalanma, korku ve husumet duyguları içinde biçimlendi. Bu bağlamda bir yandan Balkan milliyetçiliğinin bir parçasını oluştururken, öte yandan da ona bir tepki özellikleri taşıyordu.[28] Türk milliyetçiliğinin Balkan milliyetçiliğini (ve bu bağlamda Balkan "komitacılığı" yöntemlerini) taklit etmesi gerektiğini söyleyen ve "ezmeyen ezilir" sloganını benimseyen Ömer Seyfettin Meşrutiyet'in

27 Örnek olarak Hüseyin Cahit Yalçın'ın kaleme aldığı ve *Tanin* gazetesinde yayınlanan *Millet-i Hâkime* başlıklı yazıyı gösterebiliriz. *Tanin* No 97, 12 Şevvâl 1326, 25 Teşrin-i evvel 1324, 7 Kasım 1908.

28 Balkan savaşlarının "komitacılığı" ve vahşeti özel incelemelerin, uluslararası raporların konusu olmuştur. Amerikalı tarihçi Richard C. Hall, "Bu mezalimi 'yüzyıllar süren mezalim'e bağlamak olayı fazlasıyla basitleştirmektir", diyor: "Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar ve Sırplar yüzyıllar boyu birbirlerine nispeten yakın bir şekilde yaşamışlardı... Mezalimin önemli bir nedeni *Osmanlı 'millet sistemi'nin terk edilmesi* ve yeni devletlerin özünü teşkil etmesi açısından, Bulgarlar, Sırplar ve Yunanlılar tarafından *dışlayıcı bir milliyetçi ideolojinin kabul edilmesi* idi." (Vurgular bizden) Bkz. *Balkan Savaşları 1912-1913*, Homer Yayınları, İstanbul, 2003, s. 182.

ülkeyi tamamen parçalayacağı inancındaydı ve bu nedenle Meşrutiyet'e de karşı çıkmış ve Efruz Bey tiplemesiyle dönemin riyakârlıklarını sergilemiştir. Bununla beraber biliyoruz ki edebiyatçı ve hikâyeci kimliğiyle kitlelere nüfuz eden Ömer Seyfettin kuramsal yazıları itibarıyla arka planda kalmış ve görüşleri "resmî tez" statüsüne hiçbir zaman yükselememiştir. Buna karşılık milliyetçilik konusunda resmî tezler emperyal, Turancı ve "millet-i hâkime" boyutlarıyla Ziya Gökalp'in tezleri olmuştur. Türk Devrimi bu konuda yeni bir milliyetçilik anlayışı getirecek ve Ziya Gökalp de, *Türkçülüğün Esasları*'nı yazarak buna katkıda bulunmaya çalışacaktır.

İkinci Meşrutiyet, topu topu on, eğer İttihatçıların Alman Askerî Heyeti komutası altında savaşa girdikleri 1914 yılı son kabul edilirse, altı yıl sürmüştür. Bu dönemde otuz yıl boyunca bastırılmış yayın hayatının gizliden gizliye birikimi sayılabilecek bir fikir mayalanmasına ve İttihatçıların çeşitli alanlarda (eğitim, askerlik, ekonomi) başlattıkları reform girişimlerine tanık oluyorsak da, sonuç felaket olmaktan kurtulamamıştır.[29] Kuşkusuz bu sonuçta 19. yüzyılın son çeyreğinde keskinleşen uluslararası emperyalist rekabetin ve bunun körüklediği milliyetçilik akımlarının rolü büyüktü. Ne var ki bütün bunları ve İttihatçı dönemin yukarıdaki satırlarda özetlemeye çalıştığımız üç boyutunu göz önünde bulundurarak, *Hürriyetin İlanı* ile girilen son dönemi, Osmanlı Devleti'nde "devrimci" bir kesinti olarak değil, Doğu Sorunu'nun son ve en ıstıraplı halkası olarak nitelemek daha doğru görünüyor.

---

29 Meşrutiyet yıllarında bir vatandaşlık bilinci ve hukuku yaratmak için yapılan çalışmalar için bkz. Füsun Üstel; *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Türkiye'de devrimci hareket artık emperyalist güçlerin ülkeyi doğrudan işgal ettiği ve Osmanlı iktidarının da onlara yalvararak, direnenlere idam hükümleri çıkararak bir şeyler koparmaya çalıştıkları bir dönemde ulusal bir direniş hareketi olarak ortaya çıkacaktır.

Kutsal Savaş, Devrim ve Atatürk Kültü[1]



Yakın geçmişte kurtuluş savaşlarının çok tartışılan yönlerinden biri de bu savaşları ya da bunların sonucu olabilecek devrimleri bastırmak için yapılan kolonyal ya da emperyal zorbalıklar oldu. Cezayir ve Vietnam savaşlarından sonra on binlerce Fransız ve Amerikalının tedavi gördüğünü, bu gibi semptomları sergileyen pek çok film çevrildiğini, romanlar yazıldığını hepimiz biliyoruz. Buna karşılık kurtuluş savaşı veren uluslarda ruhsal sorunlar kendilerini daha ziyade savaşa karşı çıkanlar arasında, ihanet cephesinde hissettirdi: Tıpkı 1920 İstanbul'unda "Sodom ve Gomor" cephesinin sinir krizleri içinde kıvranan kahramanları gibi.[2] Oysa inanılmış bir davanın öncülüğünü yapan kurtuluş cephesinde, haklılığın verdiği güven içinde tüm dikkat ve enerjiler sağlıklı bir ruh birliği içinde kaynaşmış görünüyor.

Bununla beraber kurtuluşçu kadrolarda da manevi sıkıntılar yaratacak, ruhsal huzursuzluklara yol açacak unsurlar yok mudur? Bu cephede de taktik aldatmacalar, düş kırıklık-

---

1 Bu yazı, *Prof. Dr. Bülent Tanör'e Armağan*'da (İstanbul, Oğlak Yayınları, 2006) yayınlanan yazının gözden geçirilmiş şeklidir.

2 Yakup Kadri Karaosmanoğlu; *Sodom ve Gomor;* İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s. 238.

ları, küskünlükler ve aldatılmışlık duyguları yer yer ruhsal çöküntülere, şizoid kapanmalara neden olmamış mıdır?

Ulusal Kurtuluş Savaşı'mızın meşruluğunu, adının da işaret ettiği gibi, *ulusallığı* sağlıyordu. Bununla beraber, ulusal duyguların yanı sıra, yarı-feodal ekonominin önemli bir yer tuttuğu bir toplum yapısında skolastik değerler de geniş halk kitlelerinin zihninden sökülüp atılamamıştı. Başka bir deyişle *Anadolu İhtilali*'nde dinî duygular, ulusal duygularla iç içeydi ve Peyami Safa "o zamanın dinî duyguları bile nasyonalistti"[3] derken bir gerçeği ifade ediyordu.

Mustafa Kemal Paşa Anadolu'ya çıktığı günden itibaren bu gerçeğin bilincinde oldu ve mümkün olduğu kadar geniş bir cephe oluşturmaya yönelik taktik ittifaklarını da bu gözlem çerçevesinde gerçekleştirdi. Bunu yapmak zorundaydı; çünkü halk, *Nutuk*'ta belirttiği gibi, "(Saltanat ve Hilafet) makamına ve o makamda bulunana karşı asırların kökleştirdiği dinî ve an'anevî rabıtalarla mûti ve sadık" bir ruh hali içindeydi. Her vesileyle kurtuluşun bir amacının da "*kutsal*" makamın kurtuluşu olacağının ilan edilmesi; birçok Müdafaayı Hukuk Cemiyeti'nin başkanlığına din adamlarının getirilmesi; BMM'nin açılışının bir Cuma gününe rastlatılarak dinî tören yapılması hep bu zorunluluğa dayanıyordu. Ve bu özellikleri dolayısıyla da, Türk Kurtuluş Savaşı, aynı zamanda bir "*kutsal savaş*" olmak durumundaydı. Ayrıca, Hilafet Makamı aracılığıyla sadece Türklerin bir savaşı olmaktan çıkmış, tüm İslam dünyasının özlemlerini temsil eder bir konuma yükselmişti. Sömürgeciliğin bütün "haşmet"iyle yürürlükte olduğu bir dönemde, Anadolu'da fakir bir halkın gururlu baş kaldırışı tüm ezilen Müslüman halklara örnek olacak nitelikteydi.

---

3 Peyami Safa; *Türk İnkılabına Bakışlar*; Kanaat Kitabevi, s.83.

İlginçtir ki İslam dünyası için o zamana kadar "kutsal" bir şehir olan Dersaadet, kavganın merkezi Ankara'ya nakledilince "kutsal"lığını kaybetmişti. Kurtuluş Savaşı'nı yakından izleyen Batılı bir yazar, bu sıralarda yazdığı bir eserde "Mısır'da Ankara'dan *kutsal şehir* diye bahsediyorlar"; diyordu, "gelecekte meclisler nerede toplanırsa orası kutsal olacaktır".[4]

Bir yandan işgalci güçlere karşı anti-kolonyalist bir savaş özellikleri taşıyan Türk Kurtuluş Savaşı, içeride de yer yer işbirlikçilere karşı bir din savaşı niteliğine bürünmüştü. Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi, bu bağlamda Kuvayı Milliye güçlerini "asi" olarak görüyor ve bunların "*katli vaciptir*" diyen ünlü fetvasında, "*asileri*" öldürenlerin de "*gazi*" sayılacaklarını ilan ediyordu. Kurtuluş Cephesi ise bu adi saldırıya Ankara Müftüsü'nün karşı fetvasıyla yanıt vermekle kalmadı; önce düşmana karşı kahramanca bir savunma yapan Antep şehrine, sonra da Sakarya'da düşmanı yenen Mustafa Kemal Paşa'ya "*gazi*" unvanını verdi. Hem İstanbul hem de Ankara "*gazilik*"le özdeşleşen kutsallığı kendisinin temsil ettiğini kanıtlamaya çalışıyordu.

Ulusal Egemenlik, Laiklik ve Maddî Güç

Aslına bakılırsa İstanbul'un bağlı olduğu "*kutsallık*" fikriyle, Ankara'nın kabul ettirmeye çalıştığı "*kutsallık*" anlayışı, biçimsel olarak dinle örtüşmelerine rağmen, içerikte birbirlerinden çok farklıydılar. Mustafa Kemal Paşa, *Amasya Genelgesi*'nden itibaren "*ulusal egemenlik*" ilkesini bayrak yapmış, hareketin meşruluğunu (ve kutsallığını) bu ilkeye

4 Grace M Allison; *Kuvayı Milliye Ankara'sı*; Milliyet Yayınları, İstanbul, 1973. s. 166.

dayandırma iradesini ortaya koymuştu. Ve bu iradenin en iyi örneğini de BMM'nin açılmasıyla göstermişti.

Atatürk, *Nutuk*'ta BMM'nin açılışını ve ilk çalışmalarını anlatırken Panislamizm, Panturanizm gibi hayal ürünü siyasetleri eleştirmiş, "*yayılmacı olmak hevesleri konumuz dışındadır*" demişti. Kendi siyasetini ise şöyle özetlemişti: "Bizim aydınlık ve uygulanabilir gördüğümüz siyasi yöntem, ulusal siyasettir. Dünyanın bugünkü genel koşulları ve yüzyılların kafalarda ve karakterlerde yerleştirdiği gerçekler karşısında hayalci olmak kadar büyük yanılgı olmaz. Tarihin dediği budur; bilim, akıl, mantık da böyle söyler."[5] Atatürk'ün bu sözleri, "*laiklik*" sözcüğü telaffuz edilmemiş olsa bile ulusallıkla gerçekçiliği, gerçekçilikle de bilimi bir arada düşünen ve bu haliyle Anadolu'daki ölüm kalım savaşının felsefesini en iyi açıklayan *laik* bir programın ifadesidir. Bugün çok iyi biliyoruz ki, Anadolu'daki kavga sadece Saltanat makamına ve onun işbirlikçilerine karşı verilmemişti. Aşama aşama ve çoğu kez dolaylı yollarla *Kuvayı Milliye* güçleri içinde de verilmişti. Ne var ki o günkü koşullar bunu bütün çıplaklığıyla açıklamaya olanak vermiyordu.

Atatürk, *Nutuk*'ta, Büyük Millet Meclisi'nin Ankara'da toplanmasını anlatırken hayat felsefesini şöyle ifade etmiştir:

"Hayat demek mücadele, müsademe demektir; bu da manen ve maddeten kuvvete, kudrete istinat eder bir keyfiyettir."[6] Büyük lider, aynı konuşmanın devamında Osmanlı tarihini de bir "*kavga ve çatışma*" felsefesi içinde ele alıyordu. Atatürk'ün ulusal planda yürüttüğü bu kavganın "liderlik" açısından da özel bir anlamı yok muydu? *Anadolu*

5 Gazi Mustafa Kemal; *Nutuk* (Güncel dilimize sadeleştiren Bedî Yazıcı), Suryay Sürekli Yayınlar A. Ş. İstanbul, 1995. cilt I. s.429.

6 *Nutuk*, I. s. 426.

İhtilali ile ilgili nüfuz edici bir yorum yapan bir yazarımız bu konuda şu noktayı dikkatlerimize sunmuştur: "Milli Mücadelenin devamı müddetince, hiçbir an söz konusu edilmemekle birlikte, en şiddetli mücadele Vahdettin ile Mustafa Kemal arasında cereyan etmiştir."[7] Bu "mücadele"nin tarihî önemi anlaşılmış ve sonuçları bugün her yönüyle çıkarılmış mıdır?

Abartmadan diyebiliriz ki bu sonuçlar bugün bile çıkarılmamıştır ve seksen yılı aşan bir süre önce Anadolu'da verilen bu kavganın siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlarını günümüzde de yaşıyoruz. Yaşıyoruz, çünkü o sırada söz konusu olan şey, siyasal planla sınırlı bir iktidar devir teslimi olmanın çok ötesinde bir olguydu. Gelenek zoruyla toplumun geri, tutucu ve ruhsuz tüm öğelerini hâlâ temsil edebilen; fakat çağdaş hayat açısından anlamını tamamen yitirmiş bir sultanla; aynı toplumun ileriye dönük, zinde ve açık fikirli bütün unsurlarını temsil eden bir devrimci lider karşı karşıyaydı. Toplumsal planda kolektif bir duygu transferi, büyük sarsıntılar yaratan bir katarsis yaşanıyordu. Maddî nedenlerin dışında, bu hesaplaşmanın yakın tarihimizden kaynaklanan psikolojik dayanakları da vardır.

Ulusal kahraman Mustafa Kemal, çöken bir imparatorluğun ıstırabını bütün benliğinde hisseden bir neslin en içten özlemlerine yanıt veriyordu. Yüzyıllardır Avrupa devletleri karşısında yenilgiden yenilgiye sürüklenmiş ve bir zamanlar hor görülen Hristiyan âleminin üstünlüğünü çeşitli kompleksler içinde kabul zorunda kalmış bir neslin "*beklenen insan*"ı[8] idi. Bu nesil, korkunç ümitsizlik içinde "*bir nevi ilmî fikir sistemi*" haline sokulmak istenen bir "*ruh*

7 Sabahattin Selek; *Anadolu İhtilali*, İstanbul, 1963. cilt I. s. 39.

8 Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya; *Atatürk ve Atatürkçülük*; İstanbul, 1964. s. 2.

ve iman iflası"[9] içinde bulunuyordu. Çöken imparatorluk, son bir atılımla, Mustafa Kemal'in şahsında benliğini buldu ve "on dört milyonluk perişan bir insan sürüsü, dağınık dilekleri, müphem gayeleri ile bir tek adamın... şuurunda ve iradesinde birleşip bir müttehit ve mütefekkir kitle haline geldi."[10]

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yukarıda naklettiğimiz sözleri daha önce anlatmaya çalıştığımız "*duygu transferi*"ni çok güzel özetliyor. Gerçekten o sırada Türkiye'de yeni bir iktidarla beraber, yeni bir *kutsallık* da doğuyor; '*dinî kutsallık*'ın yerini '*dünyevi kutsallık*' alıyordu. Dünyevi kutsallık, *karizmatik* bir liderin kişiliğinde, çağdaş zihniyet, akılcılık ve bilimle de buluşmaya açıktı.

Durkheim: Dinî Kutsallık, Dünyevî Kutsallık

Daha çok siyasî ve edebî çözümleme ve formüllerle kavramaya çalıştığımız bu dönüşümün mekanizmalarını açıklayacak, bizlere yeni bir kimlik oluşumunun anahtarını verecek kavram ve kuramları nerede arayacağız? Bunları çağdaş toplum (ve insan) bilimlerinde bulabilir miyiz? Örneğin "*kutsallık*" nedir? Bu kavramın bilimsel bir içeriği var mıdır?

Kutsallık daha çok din ve dinî duyguların en ilkel ifadesi çerçevesinde, örneğin totem ve tabu ilişkileri bağlamında düşünülmüş ve açıklanmaya (daha doğrusu betimlenmeye) çalışılmış bir duygudur. Bu konuda dinî heyecanlara *sosyo-ontolojik* bir statü veren Fransız sosyoloğu Durkheim'ın, İkinci Meşrutiyet düşünürlerini en çok etkileyen bir toplum bilimci olması da ilginç bir rastlantı olarak karşımıza çıkıyor.

---

9 Yakup Kadri Karaosmanoğlu; *Atatürk*, İstanbul, 1961. s. 12.

10 Aynı eser, s. 26.

Durkheim'a göre, dinî duygular, kalıtımla geçen bir beşeri özellik değil, toplumsal yaşamın ve iş bölümünün bir ürünüydü. Bu gelişim ilk aşamada ilkel dinleri (totemizmi), sonra da "özel bilinçlerin *sui generis* bir sentezi" olan çağdaş "*kolektif bilinç*"i doğurmuştu. Fakat bu ikisi arasında bir kesinti yoktu. Kolektif bilinç "bir kez doğduktan sonra kendi kanunlarına uyan pek çok fikir, imge ve duygu"[11] yaratıyordu. Modern bilimsel zihniyet de bu temel üzerine kurulmuştu. "Düşüncenin temel kategorileri, diyordu Durkheim, sonuç olarak da bilim, dinî kökenlere dayanmaktadır."[12]

Dinin de temelini oluşturan "*toplumsallık*" olgusu neydi?

Durkheim'e göre her toplum yapısı, kendi gerçeğine ek olarak bir "ideal" yaratıyordu. Fakat "ideal toplum, reel toplumun dışında değildi; onun bir parçasıydı". Bireyler, toplumsal yaşam içinde bu "*kolektif ideal*"leri özümleyip, kişiselleştiriyorlardı. Dinin spekülasyon alanı ile ilim adamının spekülasyon alanı aynıydı. Her ikisi de doğa, toplum ve insan üzerinde düşünüyorlardı. Fakat "bilimsel düşünce, dinî düşüncenin daha mükemmel bir biçiminden ibaret(ti) ve ilim görevini giderek daha iyi yaptıkça, din ilimin önünde siliniyordu." Bu bağlamda "bilimin dine itirazı da onun varlığı değildi; eşyanın doğası hakkında dogmatik olmasıydı; madde ve insanı tanımak için bilime ait olan yeteneği kabul etmemesiydi."[13]

Hristiyanlık, maddi dünyayla ilgili alanda bu "silinmeyi" 20. yüzyılın başlarında kesin bir şekilde kabullenmişti. Kilise, "Maddeyi tamamen din dışı (*profane*) bir şey olarak

11 E. Durkheim; *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*; Paris, 1991, s. 704-705 (İlk baskı 1912).

12 Aynı eser, s. 697.

13 Aynı eser, s. 714.

kabul etmiş ve incelenmesini yabancı bir disipline terk etmişti. Fakat ruhların dünyasından aynı rahatlıkla elini çekemezdi; zira Hristiyanlığın Allah'ı her şeyden önce ruhlar üzerinde hüküm sürmek istiyordu. Bu yüzden uzun zaman, ruhsal hayatı bilime tevdi etmek, kutsala tecavüz etmek etkisi yaptı; bugün bile (1912) bir sürü beyin bunu yapmaktan kaçınıyor."[14]

Görüldüğü gibi, Durkheim, temel düşüncelerinde din ile bilimi kutsal türdeşlik içinde iki özel alan olarak ele alıyordu. Fransız sosyoloğu, Hristiyan dünyadaki laikleşmeyi bir "evrim süreci", bir "yumuşak geçiş" olarak değerlendiriyordu. Eğer deyim yerindeyse, din laikleşirken, bilim de bir ölçüde kutsallaşıyordu. Fakat her iki sistem de akılcılık (rasyonalizm) içinde değerlendirilmişti. Elbette ki bir inanç sistemi olan din, sadece rasyonel bir yorumla açıklanamazdı; çünkü "Dinin din dışı bir şekilde yorumlanması, aslında, açıklanması istenilen şeyin yadsınması anlamına gelecekti. Oysa bu bilimsel yönteme aykırıydı. Dini farklı bir şekilde anlayabilirdik; hatta hiç anlamayabilirdik; fakat inkâr edemezdik."[15]

Dini rasyonel yöntemle anlayamazdık; fakat çağdaş zihniyeti oluşturan Aydınlanma rasyonalizmi dinin gerçek yerini de belirlemiş ve onu Kant'ın "zorunlu kategori"leri arasına yerleştirmişti. Bu bağlamda Kant'a göndermeler yapan Durkheim, Alman filozofun şu görüşlerini de dikkatlerimize sunmuştur: Bilimle, din ve ahlak arasında "sık sık ileri sürülen" *antinomi* yoktu. Spekülatif (saf) akılla pratik akıl, "aynı yeteneğin farklı iki tarafını" oluşturuyorlardı.

14 Aynı eser, s. 713.

15 *Durkheim On Religion* (Derleyen, W.S.F. Pickering); Londra, 1975. s. 185. (Durkheim'ın 1914 yılında verdiği bir konferanstan).

"Rasyonel düşünmek akılla donanmış varlıkların hepsine kendini kabul ettiren kanunlara göre düşünmek demekti; ahlaki olarak hareket etmek ise, bütün iradelere çelişkisiz olarak yayılabilecek kurallara göre hareket etmek anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, bilim ve ahlak, insanın kişisel görüş açısının üstüne çıkabileceğini ve kişisel olmayan (kolektif) bir hayat yaşayabileceğini içeriyordu."[16]

Durkheim eserlerini verirken Batı dünyasında rasyonalizmin ağır bir eleştirisi de başlamıştı. Pozitivist düşünür pragmatizm vesilesiyle bu akımlara karşı çıkmıştır. Aslında Durkheim'a göre, "Sosyoloji, pragmatizmin hayat ve eylem hakkındaki görüşlerini paylaşıyordu. Her iki eğilim de aynı devrin çocuklarıydı". Ne var ki bu iki felsefe, "sonuçlarda birbirlerinden tamamen uzaklaşıyordu" "Günümüzde (1913'te), diyor Durkhem, 'akıl'a hücuma, tam anlamıyla silahlı bir saldırıya tanık oluyoruz".[17]

Durkheim rasyonalizme karşı saldırının en önemli temsilcisi olarak Nietzsche'yi görüyordu. Bugün de postmodern düşüncenin temelinde görülen Alman filozofunu, Durkheim, "radikal ve entegral bir pragmatizmin" [18] sözcüsü olarak kabul ediyordu. Kendisi ise, aklı ve dini bu saldırganların pençesinden kurtarmanın kavgasını veriyordu.

16 Durkheim; *Les Formes..*, s. 635, 636. (Kant'a göndermeler Durkheim'a ait).

17 Durkheim; *Pragmatisme et Sociologie;* Paris, Vrin, 1981. s. 27 (1913 yılında verdiği ders notlarından). Durkheim bu eleştirisinde, ima yoluyla, William James'in "*Le Pragmatisme*" (Paris, 1908) başlıklı eserine gönderme yapmaktadır. Bu eserinde, James, "pragmatizm, rasyonalizmin yöntem ve iddialarına karşı tamamen silahlanmış bir şekilde, savaş halinde bulunuyor." diyordu. (s. 63)

18 Aynı eser, s. 29.

Meşrutiyet'ten Mustafa Kemal'e: Pozitivizm, Bergson ve "Kahraman"

Durkheim'ın görüşlerini özetlerken amacımız İkinci Meşrutiyet'in özgürlük ortamında, başta Ziya Gökalp olmak üzere, aydınların neden bu düşüncelere umutla baktıklarını açıklamaktı. Unutmayalım ki, Mustafa Kemal de, genç bir subay olarak bu aydınlar arasındaydı ve manevi bir çöküntü ortamında aynı ideallere umutla sarılmıştı.

Durkheim'ın düşüncelerinin, nüanslı bir tartışma konusu olmadan, Meşrutiyet aydınları arasında büyük kabul görmesi, sosyoloğun teorilerinin muhafazakâr niteliğiyle yakından ilgilidir.[19] Durkheim'ın sınıfsal çelişkileri ve sınıf kavgasını reddeden, "*toplumsal dayanışma*"yı ön plana çıkaran görüşleri, çoğu orta sınıf kökenli Meşrutiyet aydınlarına çekici gelmişti. Fransız kuramcıya göre, toplumlar, bir evrim süreci içinde "*mekanik dayanışma*"dan "*organik dayanışma*"ya geçecekler ve modernleşeceklerdi. Ayrıca düşünürün, dindar olmamakla beraber dine verdiği ontolojik statü, radikal bir laiklik uygulamasını göze alamayacak kadrolara son derece uygundu. Bu konuda Durkheim'ın fikirleri, Osmanlı toplumunda etkili olan başka bir Batılı filozofun düşünceleriyle de paralellik içindeydi. Gerçekten, "*sezgici felsefe*"nin kurucusu Bergson da "*toplumsal kategori*"nin arkasında "*dinî buyurganlık*" arıyor ve "bizimki gibi toplumlarda dinin ilk etkisi toplumun isteklerini desteklemek ve güçlendirmektir" diyordu.[20]

19 Aslında Durkheim sosyalizme ilgi duymuş ve Jaurès'le yakınlığı olmuştu. Fakat "sınıf" fikrine daima şiddetle karşı olmuş ve Almanya'ya karşı milliyetçi bir tavır takınmıştır. Marcel Mauss'a göre Marx'ı incelemiştir; fakat "Sosyalizm"le ilgili kitabını Marx'ı ele almadan yarıda bırakmıştır. Bk. Durkheim, *Le Socialisme*; PUF, Paris, 1992 (ilk baskı 1928). Marcel Mauss'un sunuşundan.

20 H. Bergson; *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*; Paris, PUF, 1948, s. 5-6.

Sezgici düşünürde bizi yakından ilgilendiren başka bir düşünce de, sanıyorum ki, "tam ve mükemmel bir ahlak"a ulaşmakta "*kahraman*"a verdiği özel yerdi. Fransız filozofu, geniş anlamda "kahraman" sözcüğü ile aziz, büyük adam, dost gibi çeşitli kategorileri düşünüyordu.[21] Fakat o sırada Türklerin aradıkları "*kahraman*", ancak bir "*kurtarıcı kahraman*" olabilirdi. Osmanlı halkları birer birer kendi kurtuluşlarının kavgasını verirken, yönetici zümre kanlı yöntemlerle bunu önlemeye çalışıyor; buna karşılık, bütün yükü kendi sırtında hisseden Türk halkı da kendi "*ulusal kahraman*"ını aramaya başlıyordu.

Osmanlı toplumu, Meşrutiyet yıllarında bir "*devrimci durum*" içinde değildi. Toplumu çağdaşlaştıracak modern sınıflar oluşmamıştı. Din ve kavim karmaşası içindeki toplumda ancak "*ulusal hareketler*" ve "*ulusal devrimler*" gündemdeydi ve bu da kanlı çatışmalar ve İmparatorluğun sonu demekti. Bu yöndeki gelişmeler başlar başlamaz, İttihatçı yöneticilerin, bu gelişmeleri de hızlandırıcı biçimde, nasıl sertleştiklerini ve nasıl ilk ideallerine ters baskı ve işkence yöntemlerine başvurduklarını sayısız tanık bilgimize sunmuştur.[22]

Osmanlı Devleti düş kırıklığı, eziklik duyguları ve fevrî tepkiler içinde son buldu. Bu dönemin en nüfuz edici tanıklarından biri, Falih Rıfkı Atay, "Bir realite hissi ile değil, bir tarih hissi ile kendimizi zorluyorduk"[23] demiştir. Tarih hissi bizi imparatorluk fikrine alıştırmıştı; imparatorluksuz

21 Aynı eser; s. 30.

22 Falih Rıfkı Atay, bu dönem için şunları yazmıştır: "İttihat ve Terakki Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir hak ve nüfuzundan vazgeçmeğe razı olmamıştır. İttihat ve Terakki; Arnavut, Ermeni, Rum ve Arap bütün azınlıkların milliyetçi ve istiklalci unsurlarının can düşmanıydı." *Zeytindağı*, Bateş, İstanbul, 1981, s. 45.

23 Aynı eser; s. 40.

yapamazdık. Ne var ki, yine F. R. Atay'ın ifadesiyle, "Bizim emperyalizm, Osmanlı emperyalizmi, şu ana fikir üstüne kurulmuş bir hayal idi: Türk milleti kendi başına Devlet yapamaz(dı)."[24]

Mustafa Kemal, Halife ve 'Ulu Önder'...

Atatürk'ün ulusal egemenliğin nasıl maddî bir güce dayanacağını açıkladığı görüşlere daha önce gönderme yapmıştım. Bu konuda asıl hesaplaşma, Büyük Zafer'den sonra, Lozan görüşmelerine Sultan'ın temsilcilerinin de çağrılması üzerine gündeme gelmişti. Atatürk'ün bu vesileyle yaptığı konuşma bir yandan, manevî planda, Hilafet Makamı ve *'Kutsal Tarih'*le; öte yandan da, maddî planda, Vahdettin ve Saltanat makamıyla hesaplaşan bir içeriğe sahiptir ve bugün hâlâ, yaşamakta olduğumuz ruhsal çalkantılara ışık tutabilecek, örnek bir metin görünümü taşıyor.

Atatürk bu konuşmasında İslam tarihini din ve devlet; *Hilafet* ve *Emaret* açısından ele almıştı. İlginçtir ki, ulusal kahraman, saltanat kaldırılırken, İslam tarihini yorumlayarak din ile devletin daha başından itibaren bağdaşamayacağı fikrini işlemiştir: Peygamber Muhammed'in ölümüyle baş gösteren anlaşmazlıklar; Hazreti Ebubekir'in güç bela düzeni yeniden kurması ve *"İslam Emaretini* oluşturmaya başlaması"; toplumsal gelişme ve "zenginliğin artması"yla yeni ihtilafların doğması ve Hazreti Ömer'in "artık Hilafet unvanı altındaki emaret tarzının bir devlet idaresine yetmediğini" anlaması ve kendisinden sonra "artık bir halife düşünemez" olması; Hazreti Osman ve Hazreti Ali zamanındaki komplolar ve nihayet Muaviye'nin Emevi ihanetine yol

24 Aynı eser; s. 40.

açan entrikaları... bütün bu olgular, Mustafa Kemal Paşa'ya göre, Hilafet'in sadece bir "*manevi birlik*" aracı olacağını ve "*daima güç ve kuvvetle mümkün olan emaretle*" bir arada bulunmaması gerektiğini gösteren olgulardı.[25] Bütün bunlara rağmen Hilafet unvanı çeşitli iktidarlar tarafından daha yüzyıllarca kullanıldıysa da kurumun fazla bir manevi otoritesi kalmamıştı. Kaldı ki "Cengiz'in torunu Hülagu Hicri 656 senesinde (M.S. 1258'de) Bağdat'ı alıyor ve Hilafet'e son veriyor(du)".[26]

Dikkat edilirse bu konuşmanın yapıldığı sırada Hilafet'in kaldırılması henüz gündemde olmadığı halde, Atatürk'ün bu konuşmasında bu kurum da âdeta yok sayılmaktadır. Bununla beraber Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın ağzında *Hülefayı Raşidin*'in adlarının büyük bir saygıyla anılmış olması da gözden kaçmamaktadır. İngiliz devrimcilerinin imge dünyalarında Habakuk'u, Fransız devrimcilerinin de Roma imparatorlarını büyük bir saygıyla anmaları gibi..

Osmanlı hilafetinin kaldırılmasına götüren süreçte, "*Mazlum Millet*"in çocukları, büyüsü bozulmuş, otoriter bir "baba"yı öldürürlerken, kendi modellerini nerede arıyorlardı? Atatürk bu konuda çok sarih olmamıştır. Yine de tarihî açıklamasından bu modelin, *o aşamada*, İslam tarihinin şanlı sayfalarında arandığını söylemek yanlış olmaz sanıyorum. Zaten, daha Hazreti Ömer zamanında, "artık Hilafet unvanı altındaki emaret tarzının bir devlet idaresine yetmediği" anlaşılmamış mıydı? Devrim bitti; süreç tamamlandı

25 Atatürk'ün 30 Ekim 1922 tarihinde Meclis'te yaptığı konuşmadan. Tırnak içindeki ifadeler Atatürk'e aittir. Atatürk'ün din konusunda yaptığı diğer konuşmalar için bk. Sadi Borak; *Atatürk ve Din*; Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 2002. (günümüz Diline aktaran Arif Hikmet Bildik) s. 35-49.

26 Aynı konuşmadan.

ve İslam Halifesi, Habakuk ya da Roma imparatorları gibi tarihin derinliklerinde yerini aldı. Bu durumda ulusal liderin Büyük Zafer'den sonra hızla artan "*karizma*"sını görüp de ona "senin şimdi *havarilerin* ("*apotrların*") kimler olacak; bunu anlayabilir miyiz?"[27] diye soran eski silah arkadaşı, kuşkusuz yeni ve ilginç bir gelişmeye işaret ediyordu. Yoksa Kurtuluş Savaşı'nın bitiminde, Ankara'da yapılan işlem, bir yönüyle de belli bir "*kutsallık*" geleneğinin devir teslim muamelesi miydi? Yoksa "*Ulu Hakan*"ın yerini, çok farklı ve çok daha hayatî bir kavganın sonunda, "*Ulu Önder*" mi alıyordu?

Atatürk'ün olağanüstü kişiliğiyle Abdülhamid'in marazî varlığı arasında ortak noktalar bulmanın son derece zor olduğu açıktır. Bununla beraber ikisinin de farklı toplumsal dayanakları olan farklı özlemlere yanıt veren bir "*karizma*"ya sahip olduklarını söyleyebiliriz.[28]

Atatürk'ün "*karizma*"sının oluşmasına olanak sağlayan ortam ve olgular az çok Çanakkale zaferinden beri mevcuttu. Bununla beraber bu karizmanın 1930'larda bir ibadete ("*kült*"e) dönüşmesi ayrıca çözümlenmesi gereken bir olgudur. Böyle bir denemeye girişmeden önce toplum bilimlerine M. Weber'in hediye ettiği "*karizmatik otorite*" kavramı üzerinde yeni bir parantez açabiliriz.

27 *Nutuk*; cilt II. s. 157. Soruyu soran Ali Fuat (Cebesoy) Paşa'dır.

28 Tek parti rejimi, Atatürk karizması devrimci niteliğini koruduğu sürece seçkinlere özgürlüğü kısıtlayıcı bir rejim olarak görünmemiş, sadece din ve etnisite temelli hücumlara uğramıştır. Ancak Takriri Sükûn Kanunu'ndan sonra bu niteliğini bir ölçüde kaybedince (özellikle de 12 Mart ve 12 Eylül darbelerini izleyen dönemde) muhalefet kampı genişlemiş ve Kemalizm otoriter, diktatoryal, hatta totaliter bir sistem olarak görülmeye başlamıştır. Bu eleştirilerin analizi için bkz. Bülent Tanör; *Kuruluş Üzerine 10 Konferans*; Der Yayınları, İstanbul, 1996. s. 168-179.

Max Weber ve Karizmatik Otorite

Eski Yunanca kökenli *kharizma* sözcüğü, Orta Çağ'da da Katolik teolojinin terimleri arasına girmişti. Aynı kanallardan İslam kültürüne de girmiş ve "*keramet*"li olmak kutsal kişilerin bir özelliği haline gelmişti. Kavramın çağdaş anlamını kazanmasını ve toplum bilimlerine mal olmasını ise Alman sosyoloğu Max Weber'e borçluyuz.

Weber "*karizma*" için şu tanımı veriyor: "Karizma terimi, bireylerin, onun sayesinde olağanüstü sayıldıkları ve sıra dışı, insan-üstü veya en azından özgül, istisnai güçlerle donatılmış varlık muamelesi gördükleri bazı nitelikler için kullanılmaktadır. Bunlar sıradan insanların ulaşabileceği şeyler olmayıp, ilahî kökenli veya örnek alınacak ve bu temelde söz konusu insanların *lider* muamelesi gördükleri niteliklerdir"[29]

Alman sosyoloğu karizmatik otoriteye, eski Şamanlardan kendi çağdaşı politikacılara (örneğin Gladstone'a) kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde örnekler veriyor. Bizim yakın tarihimizde de buna en ideal örnek, Mustafa Kemal Atatürk'ten başkası olabilir mi? Mustafa Kemal Paşa'nın karizması daha Çanakkale savaşında başlamış, Sakarya zaferinde "Gazi" unvanıyla perçinlenmiş ve Lozan'dan sonra da her türlü tartışmanın üstünde bir ağırlık kazanmıştı.

Bu karizmanın gelişmesi nasıl olmuştur?

Bu gelişmenin gözler önüne serdiği en çarpıcı gerçek, bu karizmanın tek parti döneminde bir "*kutsallık*", daha doğrusu, Atatürk'ün son başbakanı Celal Bayar'ın deyimiyle bir "*milli ibadet*" şeklini almış olmasıdır. Gerçekten, Atatürk'ün eserine en karşı olan güçleri de peşine takarak iktidara yürüyen Celal Bayar, "*Atatürk! Seni sevmek milli ibadettir*!" der-

29 M. Weber; *Economy and Society;* (Ed. Gunter Roth ve Claus Wittich); The University of California Pres, Berkeley-Londra, 1978, cilt I, s. 241.

ken bugün de içinde yaşadığımız bazı çelişkileri dillendirmiş olmuyor muydu?

1930'lu yıllar Kemalizm'in "*kutsal*" niteliğinin en görünür biçime büründüğü yıllar oldu.[30] Burada "*din*" sözcüğü yerine "*kutsallık*" sözcüğünü özellikle seçmiş bulunuyorum. Çünkü Kemalist kutsallık geleneksel dinlere bir açıdan benzeyen bir ruh halini yansıtıyorsa da, bir açıdan da onlardan özde ayrılıyordu. Bu husus Kemalettin Kamu'nun bir şiirinde ifade ettiği görüşle somutlaştırılabilir sanıyorum. Şu dizeleri yazmıştı Kemalist şair:

"Ne mucize ne fisun,
Ne örümcek ne yosun,
Kâbe Arab'ın olsun!
Çankaya bize yeter!"

Günümüzde dahi zaman zaman tartışma ve sert eleştirilerin konusu olan bu dizelerde dikkati çeken şudur. Şair bir yandan "*Çankaya*"yı kutsallaştırıp ve onu Kâbe'ye bir almaşıkmış gibi sunarken, öte yandan da her türlü mucizeli, büyülü ve örümcekli zihniyete karşı çıkarak "bilim" ve Atatürkçü "*pozitivizm*" içinde yer almaktadır.[31] Kısaca burada "*vahiy*" yerine *akıl* ve *bilimi* yerleştirmek ve onları kut-

30 Bu eğilim somut ifadesini en çok dönemin şiirinde buldu. Faruk Nafiz Çamlıbel'in "*Bu hıyaban ebediyet yoludur! Gider Allah'a kadar!*" dediği *Çankaya* başlıklı şiir bunlara güzel bir örnek oluşturuyor. Bk. *Atatürk Şiirleri;* (Hazırlayan Nilüfer Kurtuluş; Kurtuluş Yayınları, Ankara).

31 Serbest Fırka kapatıldıktan sonra muhalefetini yurt dışında devam ettiren gazeteci Arif Oruç da bir yazısında Auguste Comte ile özdeşleştirdiği Atatürk'ü, dolaylı olarak, tıpkı pozitivizmin kurucusu gibi "dehâ eşiğinden ulûhhiyet mihrabına atılmak selâhiyetini kendisinde tevehhüm et(mekle)" eleştirmişti. Yazar burada ima yoluyla Comte'un "insanlık dini" adı altında bir din kurma çabasına gönderme yapmaktadır. Bkz. *Arif Oruç'un Yarın'ı (1933);* Yayına hazırlayan Mete Tunçay, İletişim Yayınları, Ankara, 1991, s. 128-129.

sallaştırmak isteyen bir özlem ve irade ile karşı karşıyayız. Bununla beraber bir kısım "Kemalist"in görüşlerinin ifadesi olan bu tutum da tartışma konusu olmuştur. Sorun şudur: Kutsallaştırılan bir liderin şahsında, onunla birlikte akılcılık ve bilim de kutsallaştırılabilir mi? Bu iki özlem, aslında birbiriyle çelişen iki irade beyanı olmuyor mu?

Karizma, Kutsallık ve İlim..

Atatürk pozitivist inancını "*Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir; fendir!*" diye ifade etmişti. Kendisini kutsallaştıran edebiyata direnç göstermemiş olsa bile, sahip olduğu keskin tarih bilinci kutsallıkla bilimi kesin bir biçimde ayıracak nitelikteydi. Son yıllarında *Dil ve Tarih tezleri* ile Türklüğü kutsallaştıran tezlere de -bunları başlangıçta desteklemiş olsa bile- mesafeli kaldı ve imza atmadı. Yine de bir dönemin ideolojik yapısını ve devraldığımız mirası incelerken her şeyden önce bunun "*nesnel*" anlamı ve etkileri üzerinde durmak zorundayız.

Kemalist pozitivizmi bir "*rasyonalizm*" biçimi olarak başka bir çalışmamda daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştim.[32] Burada, belli bir kültür ortamında, bu rasyonalist düşünce sisteminin de kutsal (ve kısmen irrasyonel) bir nitelik kazanabileceğine tanık oluyoruz. Dr. A. Adıvar, yıllar önce, bizdeki gelişmeyi yorumlayan şu satırları yazmıştı: "Batı düşüncesinin veya daha doğrusu Batı pozitivizminin hâkimiyeti o zamanlar o kadar kuvvetli idi ki, buna güçlükle düşünce denilebilir. Bunun ismi olsa olsa '*dinsizliğin resmî dogması*' olabilir... Cumhuriyet hiçbir zaman ilmî pozitivizmin ve pozitivist düşünce akımının kalesi olmaktan geri kalmadı. Bütün Devlet

32 T. Timur; *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yayınları, Ankara, 2001, s. 107-131.

mekanizması çeşitli kurumlarına pozitivist formülü –iyi, güzel ve doğru– yeni bir doktrin gibi yerleştirmeye çalıştı. Son yirmi yıl içinde, Türk gençliğinin büyük ekseriyeti resmî bir dinî eğitimden geçmedi ve eskiden İslami dogma nasıl empoze ediliyorsa, Batılı pozitivizm de öyle empoze edildi."[33]

Kemalist pozitivizmin realitede aldığı şekle radikal eleştiri niteliğindeki bu gözlemler, sanıyorum ki çeşitli açılardan tartışılmayı hak ediyor. Önce şunu belirtelim: Comte ve Durkheim'ın "pozitivizmin kurucu babası" olarak gördükleri Saint-Simon da "bilim"i dinle uzlaştırmış ve kutsallaştırmıştı. Gerçekten de Saint-Simon Hristiyanlığı tüm metafizik dogmalarından temizleyerek "kardeşlik" ilkesine indirgiyor ve toplumun yönetimini de bu "*Yeni Hristiyanlık*" anlayışı çerçevesinde bilim adamlarından oluşan bir "*Newton Komitesi*"ne emanet ediyordu.[34] Aynı ekolden Charles Fourier de bu konuda farklı düşünmüyordu. Ona göre de pozitif toplum biliminin bir dalı olan siyaset bilimi kuramlarının gerçekleşmesi, aslında, "evrensel planda Allah'ın krallığının ve adaletin gerçekleşmesi" demek olacaktı.[35]

Bilimle din arasında gerçekleştirilen bütünleşme o tarihlerde devrimci burjuvazinin özlemleriyle de uyum halindeydi. Oysa 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda pozitivist felsefe kapitalist ülkelerde ezilen sınıflara karşı ideolojik bir silah haline dönüşürken, sömürge ve yarı-sömürge konumundaki ülkelerde yeni bir anlam kazanıyor ve dini afyon gibi kullanan metropollere karşı laik direnişin bir aracı haline geliyordu. Brezilyalı iktisatçı (ve eski cumhur-

33 Abdülhak A. Adıvar; "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey", *(Near Eastern Culture and Society* içinde; der. T. Cuyler Young, Princeton, 1951) s.128.

34 H. Saint-Simon; *Oeuvres Complètes*, I-II; Paris, 1832, s. 51.

35 Charles Fourier; *Bases de la Politique Positive*, Paris, 1841, s. 107.

başkanı) H. F. Cardoso, bu dönüşümü şöyle özetlemiştir: "Pozitivizmin Marksist sınıf kavgası konusundaki küçümseyici tutumu yüzünden kazandığı tutucu anlam, yirminci yüzyılda, Latin Amerika'da çok değişti. Güney Amerika çevresi ve ona özgü toplumsal ve kültürel ilişki biçimleri, ekonominin ve toplumun giderek artan rasyonelleşmesine engel oluyordu. Öyle ki sonuçta çok daha sempatik ve 'ilerleme' anlamına gelen yeni bir pozitivizm şekli doğdu."[36] Bizde de Jön Türk hareketiyle başlayan bu "yeni pozitivizm", aslında, Latin Amerika'dan Japonya'ya kadar etkilerini gösteren bir dönüşümün halkası idi.

Cumhuriyet dönemiyle ilgili olarak da, Adıvar'ın eleştirisi, çok partili hayata geçilirken okullara ilk kez din dersleri konulmasını sağlayan CHP Başbakanı Prof. Şemsettin Günaltay'a yapılan eleştiriye tamamen ters yönde bir eleştiridir. Günümüzde de "*ılımlı İslam*" tartışmaları aynı kaygı ya da özlemlerden doğmuyor mu? Ne var ki sorunun daha özlü ve evrensel boyutlu bir yönü daha bulunuyor. Acaba insan zihni her devirde ve her yerde "*kutsallık*"lar yaratmadan çalışmıyor mu? "*Kutsallık ihtiyacı*" insan doğasının *ontolojik* bir özelliği midir? Acaba Durkheim haklı mıydı?

Bu yönde düşünen filozoflardan biri olan H. Bergson'dan daha önce söz etmiştim.[37] Daha yakın bir tarihte de R. Otto, büyük bir ilgi odağı olan *Kutsal* başlıklı eserinde, kutsallığı, bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz bir âlemin bizde yarattı-

36 F. H. Cardoso, *Les idées à leur place*, Paris, Ed. Métailié, 1984, s. 19.

37 Burada Meşrutiyet aydınlarını çok etkilemiş bir filozof olan Bergson'dan şu sözleri nakletmek isterim: "Toplumsal emperatifin arkasında dinî bir kumanda görürsek ne olacak?.. Yaşadığımız toplum gibi toplumlarda dinin ilk etkisi toplumsal talepleri desteklemek ve güçlendirmektir." *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion;* Paris, PUF, 1948. s. 5, 6. Filozof, "yaratıcı evrim"i, "Allah"la özdeşleşen ve bir gün biyoloji tarafından kanıtlanacak olan bir enerji akımı" olarak görüyordu. s. 273.

ğı heyecan ve titreşimler; ya da kendi deyimiyle, gizemden doğan bir "*mysterium tremendum*" duygusu olarak çözümlüyordu. Kutsallık, Otto'ya göre, *a priori* bir kategoriydi ve Kant'ın bilemeyeceğimiz "*numen*" âleminden kaynaklanıyordu.[38]

Otto'nun "*irrasyonel*"den doğan kutsallık anlayışının Türk Devrimi, ilim ve bizzat Mustafa Kemal'in kişiliği açılarından açıklayıcı bir yönü olabilir mi? Herhalde denilebilir ki reel Osmanlı Müslümanlığının yüzyıllar boyunca inanç fonunun zayıflaması bu yönde bir ölçüde etkili olmuştur. Geriliğin, yenilgilerin ve ezikliklerin simgesi haline gelmiş bir inanç sistemi elbette ki sonsuza dek hüküm süremezdi. Fakat Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Ankara'da medrese bilimi yerine pozitif bilimi, Halife-Sultan yerine de Atatürk'ü kutsallaştıranlar aslında ne istediklerini çok iyi biliyorlardı. Başka bir deyişle Ankara'yı merkez seçen "*kutsal isyan*" bir bakıma tamamen bilinçli ve kararlıydı. Ayrıca Ankara'nın "kutsal"lığı Türklere özgü bir duygu olmaktan çıkıyor, bir süre tüm İslam dünyasında da yankılar uyandırıyordu.[39] Ne var ki kutsal değerlerdeki bu değişme, Batı'da olduğu gibi yüzyılların birikimine dayanmadığı için, ister istemez bazı ciddi toplumsal sorunlara da gebeydi. Bugün, Cumhuriyet'in ilanının üzerinden seksen iki yıl geçmiş olmasına rağmen bu sorunları çözdüğümüzü iddia edebilir miyiz?

Bilim, özellikle toplum bilimleri, toplumsal akış içerisinde devamlı değişen ve yenilenen niteliğiyle elbette ki '*kutsal*'lığa en ters düşen kategoridir. Ancak yakın tarihimizde

38 Rudolf Otto; *Le Sacré*, Paris, Payot, 1995 (ilk baskı 1949), s. 28.

39 Bu konuda İslam düşünürü Muhammed İkbal'in Kemalist hareketi İslam dünyasına örnek gösteren düşüncelerini *Osmanlı Kimliği* (İmge Yayınları, 2010) başlıklı kitabımda anlatmıştım. İkbal'in eseri için bkz. *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*: Paris, 1955 (ilk baskı 1930).

Atatürkçülüğün bir din gibi yaşanması, Atatürk'ün her sözünü "bilimsel" bir gerçek gibi algılama eğilimi aslında bilime ters düşen bir durum yarattı. Temel sorun şurada odaklanıyor sanıyorum. Kurtuluş Savaşı içinde Kemalist hareket ile tarihî ilerleme el ele yürüyordu ve bu hareket emperyalizmin ve "*efendi-köle diyalektiği*"nin yadsıdığı bir "*adalet*" anlayışı perspektifinde bilimle de uyum halindeydi. Burada, Weber'in toplumsal bilimleri her türlü "*değer yargısı*"ndan soyutlama (*Wertfreiheit*) çağrısını gerçekçi bulmadığımı eklemek isterim. Bu bağlamda, Kemalist hareketin bir yandan Anadolu'daki toplumsal güçleri, potansiyel (ve reel) iç çatışmaları asgariye indiren bir stratejiye dayanarak seferber ettiğini; fakat öte yandan da, hareketin en büyük düşmanlarının (örneğin Lloyd George'un) dahi sonunda kabul etmek zorunda kaldığı gibi, hakkı ve adaleti temsil ettiğini görmezden gelemeyiz. Fakat bu durum devrimlerin hukukî ve siyasal planda tamamlanmasından sonra değişmemiş midir? Atatürk kültü ve "*millî ibadet*" anlamında bir Kemalizm, bir süre sonra nesnel olarak tutuculuk türü haline gelmeye başlamamış mıdır? Bu soru bizi başka bir soruya, karizmaların sonu tartışmasına götürüyor.

Karizmaların Sonu: Weber ve Marx

Karizmalar kitle temelinde oluşur ve ancak kitlelerin o konudaki inancı sürdüğü ölçüde devamlı olurlar. Ne var ki, Weber'in "*karizmatik cemaat*" dediği kitlelerin zihninde karizmalar bazen de ortak çıkarların ve demagog politikacıların dürtüsüyle özgün niteliğinden kopar ve farklı amaçların aracı haline gelirler. Bu durumlarda, artık kendilerini doğuran nedenlerden uzaklaşmış ve tutucu bir güç, âdeta bağımsız hareket eden yanıltıcı bir "maske" haline gelmişlerdir.

Weber "*geleneksel dönemlerde büyüleyici özellik büyük bir devrimci güçtür*" diyordu. Aynı şekilde başka bir devrimci güç olan *ratio* (akılcılık) nasıl, *dışarıdan*, hayat koşullarını rasyonelleştirerek etki yapıyorsa, karizma da, "*içerden*, heyecan veya zorunluluğun doğurduğu bir güçle tüm özel hayat koşullarına ve 'dünya'ya karşı yepyeni bir tavır alış, genel olarak olguların, düşüncelerin ve yönün değişmesi" anlamı taşıyordu.[40] Bizde de Atatürk karizması bu koşullarda "*devrimci bir karizma*" olarak doğmuştur.

Weber'e göre karizmalar özel koşullarda doğdukları gibi farklı şekillerde de sona erebiliyorlardı. Sosyoloğumuz karizmaların ya yeni bir karizma sahibinin ortaya çıkmasıyla veya "rutin" haline gelmesiyle, veyahut da "miras" (atama, kan bağları vb.) yoluyla başkasına devredilerek şekil değiştirdiklerini (ya da ortadan kalktıklarını) ileri sürmüştür.[41] Bu analiz çerçevesinin bizim yakın tarihimiz açısından somut planda ne ifade ettiği konusunda birazdan bazı düşünceler ileri süreceğiz. Fakat önce karizmaların farklı bir bitiş şekline ve Marx'ın bu konuda yaptığı analize de bir göz atmamız aydınlatıcı olabilir.

Aslında Marx'ta "*karizma*" diye bir kavram yoktu ve daha sonraları Weber'in buluşu olan bu kavramın karşılığı olarak Marx "*kült*" (kişiye tapma) kavramını kullanıyordu. Bu sorun ise Marx'ta daha çok Napolyon Bonapart örneğiyle tartışma konusu olmuştu. Tarihî maddeciliğin kurucusu, devrimci koşullarda doğduğu halde tutucu bir imparatorluğu kutsallaştırma işlevine dönüşen Napolyon kültünün bitişiyle ilgili dikkate değer bir çözümleme yapmıştır. Önce Marx'ın bu konuda yazdıklarını okuyalım: "Napolyon kültüne karşı ilk kez

40 M. Weber; *Economie et Société*; Paris, Plon, 1971. s. 252.

41 Aynı eser; s. 464.

Albay Charras, 1815 seferiyle ilgili eserinde hücuma geçti. O zamandan beri ve özellikle son yıllarda Fransız yazını, tarihî araştırma, eleştiri, hiciv ve ironi yollarıyla Napolyon efsanesine nihaî darbeyi indirdi. Geleneksel halk inançlarıyla bu şiddetli kopuş, bu dev entelektüel devrim, Fransa dışında pek az fark edildi ve daha az da anlaşıldı."[42]

Marx'ın yorumu bizler için ilginç bir tartışma alanı ortaya çıkarıyor. Gerçekten de Marx'ın yukarda aktardığımız satırlarını Weber'in, karizmaların devrimci bir şekilde doğabileceğine işaret eden görüşüyle birlikte okursak şu sonuca varabiliriz: Karizma ve kişiye tapma olgusu devrimci bir işleve sahip olabileceği gibi tutucu bir konuma sürüklenmiş de olabilir. Bu bakımdan, toplumsal gelişme açısından asıl önemli olan, karizma ve kültün varlığından çok bunları yaratan somut kültürel ve sınıfsal koşullardır. Türkiye'de bu açıdan nasıl bir gelişme olmuştur?

Kemalist 'Kült'ün Diyalektiği..

Kemalist '*kült*'ün devrimci koşullarda ve devrimci bir işlevle doğduğunda kuşku yoktur. Fakat siyasal bir devrimin sosyal bir devrime dönüşmesi kolay olmadığı için çelişkili bir gelişim yaşanmıştır. Bu durumda akla şu sorular geliyor: Kemalizm *devrimci* karizmasını ne zaman kaybetmiştir? Zaferden hemen sonra, kimilerinin ifade ettiği gibi "*inkılap*" sözcüğünün gözden düşmesi bu konuda bir işaret sayılabilir mi?

---

42 K. Marx, *18 Brumaire...*, 1869 baskısına önsözden, s. 10. Charras, eserinde, başlangıçta Napolyon'un yazdıklarının "doğruluğundan emin olduğunu"; fakat okudukça, anlatılanlarla olaylar arasında uyum kurmanın giderek zorlaştığını ve "çabuk ve büyüleyici bir anlatımın yapaylıklarını gördüğünü" yazıyor. Bkz. Jean Baptiste Adolphe Charras; *Histoire de la Campagne de 1815, Waterloo;* Brüksel, 1863; s. V-VI.) (Charras, III. Napolyon'un darbesinden sonra Fransa'dan kovuldu.)

Gerçekten de Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra "*devrim*" sözcüğünün büyüsünü kaybettiğine dair bazı işaretler görüyoruz. Örneğin o dönemin önemli bir aydını olan Şevket Süreyya Aydemir, anılarında, İstiklal Mahkemesi'nde yargılanırken "*inkılap*" sözcüğünü kullanınca hâkim tarafından şöyle azarlandığını anlatır: "İnkılap mı? Bu ne mugalata! İnkılap bitti. Bu memleket inkılabını bitirdi!"[43] Yazar bununla da kalmaz şu gözlemini de ekler. "İnkılapçılık kelimesi ve inkılapçılık vasfı resmî edebiyatta hemen hiç benimsenmedi. İnkılapçılık mefhumuna karşı birçok muhitler daima çekimser kaldı."[44]

Daha üst düzeydeki resmî çevrelerin de zaman zaman bu görüşlere paralel fikirler ileri sürdüklerini burada ifade etmeliyiz. Örneğin yeni rejimin temel kanunu olan 1924 Anayasası görüşmelerine başlanılırken, Anayasa Komisyonu raportörü şunları söylüyordu: "İddia edebilirim ki bu inkılabımız pek seri, pek metin, pek canlı, hatta Fransız İnkılabı'ndan daha çabuk olmuştur. Fransa inkılabını 1871'de nihayet bulmuştur addedebilirsek, 1789'da başlamıştır. 82 senede olmuştur. Bizde ise arz ettiğim şu tekâmülat safhası üç beş senelik bir devre muhassalasıdır."[45]

Bu görüşler nasıl yorumlanabilir?

Bu görüşler, bizce, bir kısım "resmî çevreler"in ufuklarının "siyasal devrim"le sınırlı olduğunu; toplumsal devrimi düşünmek bile istemediklerini ortaya koyuyor. Onlara göre Halife-Sultan kovulmuş, Cumhuriyet ilan edilmiş ve devrim de bitmiştir!

---

43 Ş. S. Aydemir; *Suyu Arayan Adam*; Ankara, 1959, s. 412.

44 Aynı eser; s. 468.

45 A. Ş. Gözübüyük, Zekai Sezgin; *1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri*, SBFY, Ankara, 1957. s. 29.

Aslında Ulusal Kurtuluş Savaşı içindeki sınıfsal koalisyon, Sovyet Rusya ile dostluk ilişkileri ve Kemalist güçlerin "*anti-emperyalist*" retoriği, siyasal devrimin sosyal bir devrime dönüşmesi yönünde bir açık kapı bırakıyordu. Öyle ki Mustafa Kemal Paşa'nın *İzmir İktisat Kongresi*'ni açarken yaptığı analiz, bu perspektifte, tam bir devrim programı niteliğindeydi. Osmanlı Devleti'nin "ecnebilerin bir müstemlekesinden başka bir şey olmadığını" ve Saltanat'ın "ecnebi sermayenin jandarmalığından başka bir şey yapmadığını" ifade eden bu görüşler sorunun sadece "*Halife-Sultan*"ı kovmakla bitmeyeceğinin işareti sayılabilirdi.[46] Ne var ki Cumhuriyet'in ilanından, özellikle de *Takriri Sükûn Kanunu*'ndan sonra, *değişim* değil *düzen* fikri egemen olmuş ve mevcut düzen "ulu önder kültü" çerçevesinde yüceltilmiştir. Kuşkusuz devrimci bir parti olarak kurulan CHP iktidarının daha sonraki döneminde mutlak bir tutuculuktan söz edilemez. Başka bir çalışmamda gösterdiğim gibi, medeni kanun başta olmak üzere bu yıllarda birçok ileri adım atılmış, modern bir devlet aygıtı yaratılmaya çalışılmıştır. Oysa genellikle kendi kendine yeten kırk bin kadar köyün kısıtlamaları içindeki ulusal ekonomi ve yönetici sınıflar kapitalist dünyadan gelecek baskılara direnecek güçte değillerdi. Kaldı ki Kurtuluş Savaşı'nı yöneten sınıflar yabancı sermayeyi bir dış baskı unsuru olarak değil, şiddetle ihtiyaç duydukları bir kaynak olarak görüyorlardı. Bu durum rejimin Sovyet Rusya'ya karşı olan tutumundaki gelişmeleri de belirlemiştir.

Kurtuluş Savaşı sırasında Sovyet Rusya'nın maddî ve manevî desteğinden yararlanmış olmak, 1917 Devrimi'nin enternasyonalist yönünün Türk Devrimi'ne öncülük yapan

46 Bk. *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir*; derleyen Gündüz Ökçün, SBFY, Ankara, 1968. s. 253.

ulusal güçleri tedirgin etmesine engel teşkil etmemişti. Bu konuda kökeni Küçük Kaynarca anlaşmasına kadar giden ve daha sonra da Namık Kemal'in "*Vatan yahut Silistre*"si esprisiyle beslenmiş bir "*Moskof Düşmanlığı*" geleneği de mevcuttu ve bu gelenek kendisini en çok orta sınıf kökenli asker-sivil kadrolarda hissettiriyordu. Siyasal terminolojimizde "zinde kuvvetler" ya da "*küçük burjuva radikalleri*" gibi sözcüklerle nitelediğimiz bu kadrolar Komintern enternasyonalizmini daha çok Rusya hegemonyasının bir paravanası olarak görüyorlardı.

Geçen yüz elli yıl içinde Batılı Devletler, "*Doğu Sorunu*" adı altında, Rus hegemonyasına karşı Osmanlı Devleti'ni "*tampon bölge*" olarak kullanmışlar ve bu şekilde Avrupa düzenini sağlamışlardı. Oysa bu düzen Sovyet Devrimi ile büyük bir sarsıntıya uğrayınca bu kez de "kızıl tehlike" etrafında bir "tampon bölge" yaratma kaygısı Batı'nın öncelikleri arasına girdi. Batı emperyalizminin böyle bir "korunma çemberi" kurma girişimlerinde Türkiye elbette ki hayatî bir önem taşıyordu.

Batılılar sonunda bu amaçlarına ulaştılar mı? Musul sorunu *Milletler Cemiyeti* çerçevesinde bir çözüme bağlanırken, İngiliz elçisinin Ankara'dan gönderdiği raporlara bakılırsa, ulaştıkları kanısındaydılar. Gerçekten de Musul sorunu yeni Kemalist rejimin Batı ile ilişkilerinde bir test konusu haline gelmişti. İngiliz emperyalizmi kendi hükümlerine uygun bir anlaşmaya boyun eğmemiş olan Kemalistleri affetmiyor; Ortadoğu petrolleri için daha uysal eller arıyordu. Hatta bunun için, yaygın bir kanıya göre, Şeyh Sait ayaklanmasına yol açacak kışkırtmalarda da bulunmuştu.[47] Buna karşılık

47 Bu konudaki tartışmaların özeti için bk. T. Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*; s. 76-77. (İmge Yayınları, 2001)

Mustafa Kemal Paşa yeni bir savaşı göze alabilecek, İngiliz kuvvetlerine saldıracak mıydı? Buna inananlar da yok değildi. Fakat İstanbul'daki İngiliz elçisi böyle düşünmüyordu. Milletler Cemiyeti'nde Musul Sorunu görüşülürken büyükelçi R. C. Lindsay İstanbul'dan Londra'ya gönderdiği raporda temel teşhisini "(Türk özlemlerinin) kalbi ve ruhu modernleşmedir" diye ifade ediyor ve "Türk dış politikasında hiçbir saldırganlık belirtisi olmadığını" da gözlemlerine ekliyordu.[48] Görünüşe göre sorun barışçı bir şekilde çözüldükten sonra eski ilişkiler sistemi geri gelmiş, farklı koşullarda 19. yüzyılın "*Kutsal İttifak*"ına yeniden dönülmüştü.

Aslında değişen şey neydi?

Değişen şeyi Kemalist rejim için de bir dönüm noktası olarak değerlendiren İngiliz tarihçi W. Stivers şunu yazmıştır: "Bu andan itibaren Türkiye, bir tampon devlet ('*buffer state*') olarak, yeniden doğuş halindeki Rusya'ya karşı İngiliz yanlısı politikasına tekrar dönüyordu."[49] Görülüyor ki *Doğu Sorunu* bitmemişti ve Cumhuriyet'in tüm devrimci atılımlarına rağmen farklı bir biçimde devam ediyordu. Ve bizler de o tarihten beri bunun gerçekçi –ve İngiliz tarihçinin söylediklerinden çok daha nüanslı– bir öyküsünü yazmaya çalışıyoruz.

48 William Stivers; Supremacy and Oil: Iraq, Turkey and Anglo-American World Order 1918-1930; Londra, 1982. s. 166.

49 Aynı eser; s. 172.

Dizin

A

Abbasiler 101, 102

Aberdeen 42, 43

About, Edmont 52

Acımanlar 107

Adnan Adıvar 103, 187-189

Afrika 24

Ahmad, Feroz 163, 164, 165

Ahmet Lütfi Efendi 52, 59

Ahmet Cevdet Paşa 33, 95, 151

Ahmet Midhat Efendi 61

Akarlı, Engin Deniz 93

Akçura, Yusuf 111

Akşin, Sina 163

Aktepe, M. Münir 52

Akyüz, Yahya 106, 158

Albay Charras 193

Albay von Koehler 129

Aleksandr (III., Çar) 143

Ali Paşa 46, 66, 84, 92, 93, 94, 102, 128, 149

Ali Suavi 110

Allison, Grace M. 173

Alman Birliği 36, 125

Alman-Fransız Yıllığı 31

Alman Ulusuna Söylev (Fichte) 120

Almanya 16, 28-31, 33, 34, 53, 60, 61, 87, 88, 98, 116, 123, 125, 131-134, 137, 142, 143, 145, 161, 162, 180

Alsace-Lorraine 53, 128, 133

Amerikan İç Savaşı 16

Anadolu İhtilali (Sabahattin Selek) 172, 174, 175

Anderson, Matthew Smith 20, 52, 131, 143

Angl'ler 19

Anhegger, Robert 88

Antakya 38

Anti-Dühring (Engels) 18, 54

anti-emperyalist 195

Antik (Eski) Yunan 17, 38, 99-102

Arif Oruç 186

Aristarki Bey 128

Arnavutlar 36, 167

Asya despotizmi 22, 26

Asya Tipi Üretim Biçimi (ATÜB) 21, 22

Atatürk, Mustafa Kemal 28, 171, 174-176, 182-187, 190-192

Atatürk kültü 191

Atay, Falih Rıfkı 181, 182

Aveling, Edward 16, 50

Avrupa 11, 12, 15-18, 24-28, 32-39, 41, 45-51, 53-55, 59, 62-68, 70-74, 77, 78, 82, 83, 87-89, 95, 101, 103, 105, 107, 109, 117-119, 123, 125, 129-134, 136, 138, 140, 141, 143, 148, 149, 152, 154, 163, 175, 196

Avustralya 65, 94
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 23, 130, 162
Aydemir, Ş. S. 194
Aydınlanma 29, 41, 99-106, 108, 109, 112-115, 120, 121, 178
Aznavuryanlar 118

B

Babıâli 32, 40, 117, 159
Babinger, F. 103
Bağdad demiryolu 97, 98, 142, 144, 160
Baker, James 66, 92
Balta Limanı Anlaşması 56
Balyanlar 118
bankerler 59
Barkan, Ömer L. 80, 81, 82
Baron von Holstein 143
Batı Slavları 39
Bayar, Celal 185
Bektaşilik 106, 107, 122
Bergson, H. 180, 189
Berkes, Niyazi 33, 34
Berlin 38, 67, 68, 74, 119, 126, 128-131, 135, 143, 144
Berlin Anlaşması 74, 128
Berlin, Isaiah 67
Berlin Konferansı 129, 130
Bernier, François 21, 22
Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi 106
V. Murat 68
Beydilli, Kemal 129
Bilecen, Tuncay 97
1856 Fermanı 64
1848 Devrimi 24
1808 Sırp Ayaklanması 37, 39, 120
1870 Fransız-Alman Savaşı 53
1821 Yunan ayaklanmaları 37
1876 Kanun'u Esasi 34
1789 Fransız Devrimi 29, 31, 32, 37, 104, 105, 113, 116, 151, 154
Birinci Dünya Savaşı 81, 126, 130, 144, 145
I. Enternasyonal 53
I. ve II. Charles (İngiltere kralları) 69
Birleşik Krallık 19; ayrıca *bkz.* İngiltere
Bismarck, Herbert von 126, 132
Bismarck, Otto von 51, 53, 73, 74, 123, 125-135, 143, 144
Bled, Jean-Paul 131
Boğazlar (İstanbul ve Çanakkale) 95, 131, 132
Bosna 37, 91
Bourdieu, P. 112
Bouree, M. 33
Braudel, Fernand 20
Brest Litovsk 132
Britanya 19, 160
Brophy, A. 55-57, 62-66, 91-93
Buchner 111
Budizm 101
Bulgarlar 137, 167
burjuva devrim(leri) 32, 147, 166
Büyük Millet Meclisi 174
Büyük Petro (Çar) 32, 41

C-Ç

Cahen, Claude 18
Calvert, E. 96

Carey, H. C. 58, 59, 61
Cassirer, Ernst 100
Cardoso, H. F. 189
Celali İsyanları 82
Cemile Sultan 69
Cezayir 171
Cezayirliyanlar 118
Chadwick, H. Munro 19
Charmes, Gabriel 156
CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) 189, 195
Collected Works (Lenin) 75
Collected Works (Marx-Engels) 19, 42
Cobourg, Ferdinand de 96
Code Civil 28, 32, 33, 35; ayrıca *bkz.* Napolyon Kodu
Colbert (Fransız nazır) 61
Comte, Auguste 15, 115, 186, 188
Çanakkale Boğazı 97; ayrıca *bkz.* Boğazlar
Çapanoğulları 84
Çar Nikolay 51
Çerkes(ler) 50, 90, 98
Çubukçu, İ. Agâh 107

D

Dadyanlar 118
Daily News 35, 68
D'Alembert, J. B. 100
Damat Mahmud Celaleddin Paşa 69, 72
Dana, Charles 16
Dangeville, R. 41, 51, 133
Das Volk 16, *129*
Demirel, Fatmagül 139, 140, 141
Demir Şansölye; ayrıca *bkz.* Bismarck 74, 125
Descartes, R. 103, 112, 114
Dil ve Tarih tezleri (Atatürk) 187
Doğu Slavları (Ruslar) 39
Doğu Sorunu 9, 12, 15, 23, 24, 26, 37, 52, 55, 56, 70, 73, 84, 86, 94, 105, 125, 128, 130, 131, 160, 164, 168, 196, 197
IV. Friedrich Wilhelm 69
Durkheim, E. 176, 177, 178, 179, 180, 188, 189
Duzyanlar 118
Düvel-i Muazzama 34, 95
Düyunu Umumiye 119

E

Ebul'ûla Mardin 33
Edirne 39, 83, 96
Edirne Anlaşması 39
El Makrizî 18
emperyalizm 182
Emre, Ahmet Cevat 102
Endülüs uygarlığı 114
Engelhardt, E. 154
Engels, Friedrich 10, 15-76, 132, 133, 134
Ensor, R. C. K. 85
Enver Paşa 162
Ermeni sarraflar 62, 117, 118, 159
Ermenistan 25, 26

F

Farlane, Mac 59
Fenerli Rumlar 117
Ferik Kamphovener Paşa 140
Ferry, Jules 157

Feuerbach, L. 30, 116
Fichte, J. G. 120, 121
Flourens, Gustave 69, 70
Fortna, Benjamin C. 159
Foucault, Michel 38
Fourier, Charles 16, 188
Franco, Moise 31, 107
Frankfurter Zeitung 68
Fransa 24, 29, 31, 35, 44, 46-48, 50-53, 60, 62, 75, 86-90, 96, 100, 104, 112, 125, 128, 132, 133, 137, 142, 143, 157, 161, 193, 194
Fransız-Rus Anlaşması 143
Free Press 57
Fuad Paşa 93

G
Gabaylar 107
Gaulis, George 129
General Boulanger 75, 133
General Saint-Arnaud 48
Georgeon, François 138
Germen kavimleri 77
Gil Blas 97
Gladstone, W. E. 42, 129, 185
Godelier, Maurice 20
Gould, G. F. 96
Gramsci, Antonio 108
Grimm, Jacob 39
Goltz, Colmar von der (Goltz Paşa) 11, 129, 141, 161
Gökalp, Ziya 168, 180
Guizot, François 9, 32, 105
Gurbet Hatıraları (Talat Paşa) 161, 162
Gülsoy, Ufuk 88, 89, 98, 155
Gülhane Hatt-ı Hümayun 64, 109, 159
Güran, Tevfik 64

H
Habermas, J. 105, 112-114, 122, 155
Hajjar, J. 128
Hamilton, G. S. 43
Haslip, Joan 139, 142, 144
Hazreti Ali 182
Hazreti Osman 182
Hazreti Ömer 182, 183
Hegel, G.W. F. 20, 28, 31
Hess, Moses 30
Hristiyanlığın Özü (Fuerbach) 30
Hicaz Demiryolu 98
Hilafet Makamı 172, 182
Hilafet ve Emaret 182
Hindistan 17, 21, 22, 142
Hohenzollern (hanedanı) 126, 134
Hollanda 126
Hülagu Hicri 183
Hülefayı Raşidin dönemi 114, 183
Hürriyet 98, 162, 163, 164
Hürriyetin İlanı (1908) 116, 123, 160, 167, 168

I-İ
Islahat Fermanı 9, 88, 94, 116, 150, 152, 158
İbret 110, 123, 155
İgnatief (Rus diplomat) 72
İkdam 75
II. James (İngiltere Kralı) 69
II. Mahmud 84, 107, 128
İkinci Meşrutiyet 111, 147, 165, 168, 176, 180

II. Wilhelm (Prusya İmp.) 53, 74, 125, 126, 127, 132, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 160, 161, 162

İmam Gazali 102

İnalcık, Halil 82

İngiltere 24, 35, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 56, 58, 60, 62, 65, 71, 79, 85, 123, 131, 133, 137, 161, 162, 163

İskân-ı Muhacirin Nizamnamesi 97

İstanbul 4, 32, 33, 37, 38, 44, 45, 52, 53, 59, 60, 62, 64-66, 68-70, 72-75, 81-83, 89-91, 93, 96, 98, 99, 102, 103, 106, 110, 111, 122, 123, 126, 127, 129, 131-134, 136-143, 148, 149, 155, 156, 159, 160, 163, 164, 167, 168, 171, 173-176, 181, 183, 184, 197

İttihad-ı Anasır 154, 160

J

Jamgocyan, Onnick 117, 118, 159

Joseph, Franz 132

Jön Türkler 12, 68, 120, 123, 147, 163, 165, 167

Jüt'ler 19

K

Kant, E. 29, 100, 121, 178, 179, 190

Kahraman, Kemal 110

Kanunu Esasi 69, 158

Kapital (Marx) 18, 53, 54, 57, 58, 67

kapitalizm 10, 60

Karadzic 39

Karanlık Çağ 100

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 171, 176

Karaosmanoğulları 84

Karmonalar 107

Karpat, Kemal 89, 90, 96, 98

Kâtip Çelebi 103

Kayzer 126, 127, 132, 134, 135, 137, 138, 140-144, 162; ayrıca *bkz.* II. Wilhelm

Kemalizm 184, 186, 191, 193

Kıbrıs 38

Kırım Savaşı 24, 40-42, 47-53, 56, 59, 66, 90, 97, 118, 119, 148, 154, 159

Kitsikis, Dimitri 117

Koloğlu, Orhan 138

Konfüçyanizm 101

Konstantinopol 138; ayrıca *bkz.* İstanbul

Koselleck, R. 113

Kovalevski, M. 18

Kölnische Zeitung 135

Kraliçe Victoria 47

Kraliyet Bilim Akademisi 38

Krek, G. 38

Kudüs 38, 160

Kuleliyanlar 118

Kuntay, Midhat Cemal 102

Kutsal İttifak 74, 130, 197

Kutsal Tarih 182

Kuzeyli Tiran (Rusya) 44

Küçük Ali Oğulları 84

Küçük Asya 25, 26

Küçük Kaynarca Anlaşması 41, 105

L

Laloy, Emile 162, 163

Lamartine, A. 86, 87

Langer, William L. 130, 132, 133, 144
Layard, Henry 44, 96
Le Bon, Gustave 111
Le Jornal des Débats 152
Le Monde 81
Lenin, V. İ. 54, 75
Lewis, Bernard 81
L'Humanité 96, 97
liberalizm 10
Liebknecht, W. 56, 71
Londra 15, 16, 18, 20, 35, 42, 44, 47, 50, 53, 55, 58, 63, 65, 66, 75, 86, 87, 91, 92, 126, 127, 129, 134, 178, 185, 197
Lord Aberdeen 43
Loti, Pierre 96, 97
Luxembourg, Rosa 141
Lübnan 26, 38

M

MacDonough, Giles 126, 127
Makedonya 92, 137, 162, 163
Mardin, Şerif 33
Marseillaise 96
Marûzat (Ahmet Cevdet Paşa) 149
Marx, Eleanor 16, 50
Marx, Karl 10-12, 15-76, 78, 108, 109, 133, 134, 180, 191-193
Mazlum Millet 183
Mecelle tartışmaları 34
Meclis-i Tanzimat 88
Medeni Kanun 28, 32; ayrıca bkz. *Code Civil*
Medlicott, W. N. 129
Mehmet Ali Paşa 46, 84
Mekteb-i Mülkiye-i Şahane 121
Melikşah 18
Mısır 24, 109, 149, 173
Michelet, J. 79
Midhat Paşa 11, 34, 67-70, 73, 95, 123, 155, 156, 158
Milleti Müsellaha (Goltz Paşa) 11, 129
Millet-i Sadıka 117, 157
Millet-i hâkime 12, 116, 151, 152, 153, 155, 167, 168
Milletler Cemiyeti 196, 197
Mingrelia (Gürcistan) 49
Mirhond 19
Misak-ı Milli 11
Mizan'ül Hakk 103
Moltke, H. von (Prusya subayı) 26, 27, 88, 128
Muhaceret Nizamnamesi 88
Muhammed İkbal 190
Muharrem Kararnamesi 119
Muhiddin-i Arabî 111
Mukatele-i Azime 94, 151
Mustafa Fazıl Paşa 149
Mustafa Reşit Paşa 46, 94, 105, 115, 118, 149, 150, 151, 154
Musul Sorunu 197
Müslüman Vatanseverler Bildirgesi 68

N

Namık Kemal 94, 109, 110, 114, 120, 123, 149, 150, 154, 155, 158, 196
Napolyon (I.) 29, 33-35, 148, 192, 193
Napolyon (III.) 24, 50-53, 74, 90, 148, 149, 193

Napolyon Kodu 33-35; ayrıca *bkz.* Medeni Kanun
Neue Oder Zeitung 16, 40, 60
New Eastern Triplice 131
Nietzsche, F. 179
Nizam'ül-Mülk 18
Nutuk (Atatürk) 172, 174, 184
Nuveyri 19
Normanlar 19, 79

O-Ö
XIV. Louis 61
Orta Asya 16, 22, 78
Orta Çağ 19, 99, 100, 147, 185
Ortodoks Rum Patrikhanesi 117
Osmanlı Avrupa'sı 24, 36
Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 163
Osmanlı Kimliği (T. Timur) 103, 190
Osmanlı Monarşisi 25
Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78) 11, 27, 46, 67, 71, 74, 96, 155
Osmanlı-Rus Savaşı (1828-29) 26
Osmanlı Toplumsal Düzeni (T. Timur) 19, 78
Ömer Paşa 49
Özkaya, Yücel 83

P
Palestin 26
Palmerston (Lord) 40, 42, 44, 46, 51, 53, 56
Paris Anlaşması 9, 35, 53, 64
Peoples Paper 16, 39
Petrosyan, Y. A. 68
Peyami Safa 172
Plevne 73
Polonya 35, 48, 50, 91
Porphirre 102
Prens Bülow 144

R
rasyonalizm 112, 178, 187
Rathmann, L. 75, 129, 141
Réclus, Elysée 95, 96
Redif Paşa 69
reform projeleri 15
"Reinsurance Alliance" 131
Renanya 35
Reşid Paşa 32
Riazanov, N. 16, 38, 40, 56
Rodos 38
Roma 17-19, 23, 77, 79, 183, 184
Rousseau, J. J. 111, 121
Rönesans 99, 103
Rumlar 117, 153
Rum Ortodoks Kilisesi 27
Rus Çarı 42, 43, 130, 133, 135, 143, 162
Rusya 32, 35-52, 54, 56, 67, 71, 72, 75, 84, 85, 91, 105, 114, 123, 127, 130-134, 137, 143, 144, 145, 155, 159, 195, 196, 197

S-Ş
Sadık Efendi 69, 71
Said, Edward 104, 139
Said Mehmed Efendi 104
Saint-Clair, Stanislas 55-57, 62-64, 66, 90-93
Saint-Simon, H. 188
Saksonlar 19

Schnapper, Dominique 121
Selahaddin Eyyubi 114, 144
Selanik 163
Senior, Nassau W. 53, 91
Serpos, Amira 117, 159
Servet-i Fünun 139
Shaw, Ezel K. 69
Shaw, S. J. 69
Sırplar 39, 137, 167
Smith, Adam 61
Sivastopol 47, 49, 51, 52
Sofyalıyanlar 118
sosyalizm 10
Sovyet Rusya 195
Spencer 111
Stoianovitch, Traian 82, 84
Sultan Abdülaziz 87, 152
Sultan Abdülhamid 10, 69, 75, 95, 97, 98, 119, 121, 123, 125, 129, 131, 134, 136-142, 145, 157-163, 184
Sultan Abdülmecid 38, 45
Şeyh Sait ayaklanması 196
Şartname-i hakiki 110
Şeriat 28, 33, 105, 110
Şeyh Şamil 45

T

"Tahlif" (and içme töreni) 164
Tahsin Paşa 137
Takriri Sükûn Kanunu 184, 195
Talat Paşa 161, 162
Tanin 75, 116, 167
Tanzimat 10, 31, 32, 34, 83, 86, 88, 93, 94, 109, 110, 116, 122, 128, 147, 148, 150, 154, 157, 159, 160
Tanzimat Fermanı 31, 94, 150
"tarihi ulus" 35, 36, 55, 67
Tasvir-i Efkâr 75
Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı 157
Tehafüt'ul Felasifa (İmam Gazali) 102
Tekeli Oğulları 84
Terkibi Bend (Ziya Paşa) 110
"Terra Incognita" (bilinmeyen toprak) 23
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 158
Tezâkir (Cevdet Paşa) 52, 95, 102, 150, 158
tezkire 95, 150, 151, 153
The Eastern Question (Doğu Sorunu, Marx) 16, 24, 27, 37, 41, 42, 45, 50
The Economist 135, 136, 137
The New York Daily Tribune 15
The Times 35, 42, 45, 47, 87, 134, 135, 136, 138, 140, 145, 165
Thierry, Augustin 19, 79
Thouvenel, L. 52
Tingiryanlar 118
Trakya 81, 97
Tunaya, Tarık Zafer 164, 165, 175
Tunus 24
Türk Devrimi 75, 168, 187, 190, 195, 196
Türk Devrimi ve Sonrası (T. Timur) 187, 196

U

Ubicini 26
Ulu Hakan 184
Ulusal Kurtuluş Savaşı 172, 195

Unat, Faik Reşit 104
Urquhart, David 35, 39, 43, 55, 56, 57, 58, 59, 85
Urquhartçılar 43, 56, 56, 57, 67, 85
Uzak Doğu 20, 166
Üç İmparator Anlaşması 73
Üç İmparator Birliği 130, 131
Üçlü İttifak 130, 131, 134
III. Frederick (Prusya İmp.) 127
III. Selim 104, 113

V

Vak'ai Hayriye 122
Vakit 75
Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet 32
Vietnam 171
Viyana 44, 88, 131
Viyana Notası 44
Volksgeist 33
Voltaire, F. M. 100, 104, 114

W

Watson, R. G. 65
Weber, M. 108, 109, 153, 184, 185, 191, 192, 193
Wiener Presse 16
Wittek, Paul 78, 79

Y

Yahudi Sorunu (Marx) 30, 116
Yalçın, Hüseyin Cahit 116, 167
VII. Edward (İngiltere Kralı) 162
Yeni Hristiyanlık 188
Yirmi Sekiz Çelebizade Mehmed Efendi 104
Yunan İhtilali 37
Yunanlılar 63, 137, 167
Yusuf Fehmi 165, 166
Yüzbaşı Moltke; *bkz.* Moltke

Z

Ziya Paşa 110, 114

Osmanlı Devleti, "Doğu Sorunu" başlığı altında 19. yüzyıl diplomasisinin başlıca çatışma alanı oldu. Doğulu kimliğini giderek kaybeden, fakat "ıslahat" ya da "çağdaşlaşma"yı da bir türlü başaramayan Osmanlı toplumu, bu yüzyılda her köşesini arşınlayan bir gezginler ordusunun hayal gücünü kamçıladı. Dahası, çok sayıda düşünür ve bilim adamının gözlem ve analizine de malzeme teşkil etti. Öyle ki bunlar arasından, Auguste Comte gibi, Osmanlı devlet adamlarına reform tasarıları sunanlar bile çıktı. Oysa bu konuda en nüfuz edici çözümlemeleri, Osmanlı toplumunu sadece genel ve nesnel veriler çerçevesinde yorumlamakla yetinmeyen, fakat yıllarca gazeteci olarak da izleyen Marx ve Engels yaptılar. Bu çözümlemeler kapitalizmin eşitsiz ve bağlantılı gelişme yasası içinde Osmanlı dönüşümünü ve bu bağlamda sanayileşme ve uluslaşma süreçlerini engelleyen öğeleri de aydınlatıyordu. Kitaba adını veren bu ilk bölümde Türk göçleri, Osmanlı-Bizans sembiyozu ve reform girişimleri konusunda çarpıcı gözlemlerde bulunmuş, Kırım Savaşı'nı günü gününe izlemiş ve Mithat Paşa'nın hüsranla biten devrim girişimini de desteklemiş olan Marx ve Engels'in yorumları özetleniyor, sonuçlar çıkarılıyor. Devam eden bölümlerde ise "reform" ve "uluslaşma" konuları ayrıntılandırılıyor. "Osmanlı Toplumunda İç ve Dış Göçler", "Osmanlı Devleti, Aydınlanma ve Ulus-Devlet", "Tanzimat'tan Jön Türkler'e: Ulusal Sorun" ve "Kutsal Savaş, Devrim ve Atatürk Kültü", bu bölümlerden bazıları.

14 TL. KDV DAHİL

ISBN: 978-605-5541-72-9

9 786055 541729

Yordam Kitap