Derleyenler: Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio

Jön Türklerin Filistin'i

Jön Türklerin Filistin'i *Derleyenler: Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio*


F. VESTER &

JÖN TÜRKLERİN FİLİSTİN'İ

Koç Üniversitesi Yayınları: 78 TARİH

Jön Türklerin Filistin'i
Derleyenler: Yuval Ben-Bassat ve Eyal Ginio

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal
Yayına hazırlayan: Berna Akkıyal
Düzelti: Nihal Boztekin
İç tasarım: Gökçen Ergüven

Ön iç kapak: Yaffa Kapısı'na bakan sokak görünümü 1898-1914
Arka iç kapak: Kâbe-i Muazzam örtüsünün Kudüs'e getirilişi, Medine şerifi, 1914

Late Ottoman Palestine: The Period of Young Turk Rule
© 2011, [2012] Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio published by arrangement with I.B. Tauris & Co. Ltd, London.

© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012 Sertifika no: 18318
1. Baskı: İstanbul, Ocak 2016

Bu kitabın yazarları, eserin kendi orijinal yaratımları olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendilerine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendilerinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul ederler.

Baskı: 12.matbaa Sertifika no: 33094
Nato Caddesi 14/1 Seyrantepe Kâğıthane/İstanbul +90 212 284 0226

Koç Üniversitesi Yayınları İstiklal Caddesi No: 181 Merkez Han Beyoğlu/Istanbul +90 212 393 6000
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Filistin : Jön Türk yönetimi dönemi / Derleyenler: Yuval Ben-Bassat ve Eyal Ginio ; İngilizceden çeviren Erkal Ünal ; yayına hazırlayan Berna Akkıyal.

pages ; cm.

Includes bibliographical references.

ISBN 978-605-5250-78-2

1. Palestine--History--1799-1917. 2. Jewish-Arab relations--History--To 1917. 3. Turkey--History--Ottoman Empire, 1288-1918. 4. Palestine--Politics and government--20th century. I. Ben-Bassat, Yuval. II. Ginio, Eyal. III. Ünal, Erkal. IV. Akkıyal, Berna. V. Title.

DS125.L3820 2016

Jön Türklerin Filistin'i

DERLEYENLER: YUVAL BEN-BASSAT VE EYAL GINIO

İngilizceden Çeviren: Erkal Ünal

KÜY

İçindekiler

Teşekkür 7

Çevrimyazıya Dair Bir Not 9

BİRİNCİ BÖLÜM 11
Giriş: Bir Vaka Çalışması Olarak Jön Türk Döneminde Filistin
Yuval Ben-Bassat ve Eyal Ginio

BİRİNCİ KISIM 23
VATANDAŞLIK, SEÇİMLER VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

İKİNCİ BÖLÜM 25
Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Yurttaşların Yaratılması, Yurttaşlığın Sorgulanması
Michelle U. Campos

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 39
Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Seçimler: Siyasi Temsilde Başlangıç Alıştırmaları
Mahmoud Yazbak

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 55
Devrimin Çocukları: Filistin'in Sosyal Hayatında Çocuklar, 1908-1914
Johann Büssow

İKİNCİ KISIM 75
"MEDENİLEŞTİRME MİSYONU" VE MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİLERİ

BEŞİNCİ BÖLÜM 77
Osmanlı'nın Son Döneminde Kudüs ve Yafa:
Bayındırlık İşleri Projelerinde İmtiyaz Koparma Mücadelesi
Yasemin Avcı

ALTINCI BÖLÜM 95
1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışmasını "Yahudi Sorunu"nun Ortaya Çıkışı Işığında Anlamak
Louis Fishman

YEDİNCİ BÖLÜM 111
Jön Türkler Yönetiminde Kudüs: Yerel Kaynaklara Dayalı Bir İnceleme
Issam Nassar

ÜÇÜNCÜ KISIM 125
ENTELEKTÜELLERDEN GELEN TEPKİLER

SEKİZİNCİ BÖLÜM 127
Arap-Osmanlıcılarının Jön Türk Devrimi'ne Tepkileri
Butrus Abu-Manneh

DOKUZUNCU BÖLÜM 143
Arapça Yazan Yahudiler: Şimon Moyal, Nissim Malul ve Karma Filistin/Eretz İsrail Bölgesi
Abigail Jacobson

ONUNCU BÖLÜM 159
1908 Jön Türk Devrimi'nin Filistin Yahudi Cemaatinin Basınındaki Yansıması
Ruth Kark ve Nadav Solomonovich

DÖRDÜNCÜ KISIM 179
TOPLUMLAR ARASI VE TOPLUM İÇİ İLİŞKİLER

ON BİRİNCİ BÖLÜM 181
Jön Türk Devrimi'nin Ardından Gayrimüslimlerin İdaresi ve "Kudüs Meselesi"
Bedross Der Matossian

ON İKİNCİ BÖLÜM 203
Jön Türk Devrimi'nin Ardından Siyonist Mücadelenin İstanbul'daki Yahudi Basınında Yansıması, 1908-1918
Yaron Ben Naeh

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 217
Filistin'de Jön Türkler ve Bahailer
Necati Alkan

Kaynakça 245

Dizin 263

Teşekkür

Birçok birey ve örgüt, Jön Türk yönetimi altındaki Filistin'e dair bu projeye katkıda bulundu ve projenin yayıma hazırlanmasında bize eşlik etti.

Temmuz 2008'de Profesör Haim Gerber'in emekli olması şerefine düzenlenen "Jön Türk Devrimi'nin (1908) Yüzüncü Yılı: Jön Türk Döneminin Filistin'deki Yansımaları" başlıklı konferansa ev sahipliği yaptığı için Kudüs'teki Yad Izhak Ben-Zvi Enstitüsü'ne minnettarız. Oradaki tebliğlerin birçoğu daha sonra gelişerek bu kitabın bölümlerine dönüşen fikirlerin oluşmasını sağladı. Kudüs İbrani Üniversitesi'nin Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü'nün konferans için sağladığı cömert desteğe minnettarız. Yad-Ben-Zvi'den Sayın Yael Dinovitz konferansın düzenlenmesi ve başarıya ulaşmasında son derece yardımsever ve cana yakın bir tutum sergiledi.

Hayfa Üniversitesi'ndeki bazı kişiler ve birimlerin (Rektör, Beşeri Bilimler Dekanı, Araştırma Mercii Müdürü) ve yine Kudüs İbrani Üniversitesi'ndeki bazı birimlerin (Türkiye Araştırmaları Forumu, Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü) çabaları sayesinde bu kitabın basılması için kayda değer mali yardım temin edildi. Kitabın basım sürecini tamamlamamıza olanak tanıdıklarından ötürü hepsine teşekkür ediyoruz.

Sayın Esther Singer, on kadar farklı dilin kullanıldığı makalelerin yayıma hazırlanması, tutarlı bir bütün haline getirilmesi ve daha okunur kılınması konusunda büyük emek sarf etti.

Son olarak, projeyi yönlendiren, tüm sorularımıza ve dertlerimize hızla ve yapıcı bir tavırla cevap veren I.B. Tauris Yayınevi'nden Joanna Godfrey ve Maria Marsh'a da teşekkür ederiz.

Çevrimyazıya Dair Bir Not

Farklı makalelerde Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça kaynakların kullanılması bu kitaptaki çevrimyazı meselesini karmaşık hale getirmektedir. Genel olarak, Osmanlı Türkçesindeki kaynakların başlıklarını modern Türkçeye çevirdik. Arapçadaki terimlere ve özel isimlere atıfta bulunulduğunda, ünsüz harflerin üstündeki alt-noktaları, ünlü harflerin üstündeki uzatma imlerini ortadan kaldıran ve sadece *'ayn* ve *hemze* temsilini kullanan, biraz değiştirilmiş bir çevrimyazı sistemi benimsendi. Editörler bu hamleleri metnin daha kolay okunması ve benzer kelimelerin ayırt edilebilmesi için tercih ettiler.

Giriş: Bir Vaka Çalışması Olarak Jön Türk Döneminde Filistin

Yuval Ben-Bassat ve Eyal Ginio

Türkçe-Arapça yayımlanan haftalık *al-Kudsu'ş-şerif* mecmuası, 4 Ağustos 1325 [17 Ağustos 1909] tarihli nüshasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) yerel şubesinin Kudüs'te sahneye koyduğu bir oyunu haber yaptı.[1] Mecmuanın Türkçe kısmında söz konusu olaya epey yer ayrılmasına karşılık, bu haber Arapça kısımda okurlara sadece birkaç satırla sunulmuştu. Aktörler yörenin mekteb-i idadisinde okuyan Müslüman ve Rum Ortodoks çocuklarıydı. Cüzi miktardaki giriş ücretleri Osmanlı Bahriyesi'ne bağışlanmak üzere toplanmıştı. Habere göre çocuklar "gayet ibret-âmiz milli birer oyun icra" etmişti. Her yaştan insanlar Yafa Kapısı civarındaki Verité Tiyatrosu'nu ve çevresini hıncahınç doldurarak Osmanlı Bahriyesi'ne katkıda bulunma arzularını ortaya koymuşlardı. Oyunun sonunda öğrencilerden biri gazetenin tamamını alıntıladığı bir konuşma yapmıştı.

Genç icracı konuşmasında izleyiciler arasındaki babalara sesleniyordu. Bir yandan geçmiş kuşaklardan Osmanlı denizcilerinin büyüklüğünü ve Osmanlı'nın denizdeki hâkimiyetini savunup zafere ulaşmak için yurtseverlik duygusuyla nasıl birleştiklerini hatırlatırken, diğer yandan istibdat döneminde (İTC, Abdülhamid dönemini böyle niteliyordu) Osmanlıların en zayıf düşmanlarının bile karşısına çıkamamasından yakınıyordu. Artık İTC'nin müşfik idaresi altında, diye devam ediyordu çocuk konuşmasına, vatanı koruma vakti gelip çatmıştı. Çocuklar vatanın haklarını korumak için olabilecek en büyük fedakârlıkları yapmaya kararlıydı. Konuşmayı yapan genç, babalarının da yurdu müdafaa hareketine canla başla katılmalarını umduğunu söylüyordu.

Vatanı kurtarmak için verilecek yurtseverce mücadele konusunda babaların sergilediğini söylediği duyarsızlıktan bahsederken, ebeveynleri harekete geçirmek için çocukça bir ifadeyle "Küçük çocuklarınız bu gerçekliği düşündükleri her an kahroluyor" diyordu. Çocuk konuşmasını şu sözlerle bitiriyordu:

1 Bu resmi mecmuaya dair, bkz. David Kushner, "*al-Kudsu'ş-şerif* –Osmanlı'nın son döneminde Kudüs Vilayeti'nin resmi gazetesi", *Cathedra* 129 (2008), s. 67–84 [İbranice].

> Duyduğumuza göre komşumuz Yunanistan, Girit Adası'nı vatanımızdan koparmak ve kendi topraklarına katmak istiyormuş. Her türlü hukuki haktan mahrum olan böyle bir saldırganlığa mani olmak için sizin nezdinizde henüz herhangi bir teşebbüs göremedik! Eliniz kolunuz bağlı kalmayı tercih ederseniz, müdafaa misyonunu yerine getirmeye hazırız, zira Osmanlılar vatanlarının hiçbir parçasını bırakmaya artık razı değil! [...] Osmanlı toprakları daima Osmanlı kalacak![2]

Resmi mecmuanın oluşturmaya çalıştığı atmosferi genel hatlarıyla temsil eden bu vatansever söylev, sahicilik ve güvenilirlik yaratma çabasının tipik bir örneğidir. Mecmua, okurlarını Kudüs'ün tüm sakinlerinin yanı sıra yeni rejim yönetimindeki Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerindeki halkların tamamının daortak bir tutum sergilediğine ikna etmeyi hedefliyordu. Vatansever hisleriyle tüm din ve mezhep ayrımlarından sıyrılarak birleşmiş, genç kuşağın öncülüğünde yol alan bir topluluk resmediyordu. Bu kuşak, istibdat rejiminde ununu eleyip eleğini asmış eski kuşaklara damgasını vuran edilgenlikten ve hissizlikten mustarip değildi. İmparatorluğun dört bir yanında şaşırtıcı bir sıklıkta devlet destekli buna benzer merasimler ve kutlamalar gerçekleşiyordu. Bu organizasyonların esas amacı meşruiyet ve halkın desteğini kazanmak için mücadele eden yeni rejimin mesajlarını yaymak ve aynı zamanda kamuoyunu kendi lehine çevirmekti. İkinci Fransa İmparatorluğu'nda halkın katıldığı kutlamaların hangi amaçlara hizmet ettiğini inceleyen Matthew Truesdell bu tür olayların "bütün erkeklerin oy vermesine dayalı bir siyasi sistemde ve halkın kanaatlerinin değerine günden güne daha fazla itimat eden bir toplumla başa çıkabilmek için" kuvvetli bir araç olduğunu belirtir.[3] Yeni kurulan Jön Türk rejimi buna benzer zorluklarla karşılaşınca, yukarıda bahsettiğimiz oyun gibi birçok tekniğe başvurmuştu ki bu oyun diğerlerine nispetle sade bir örnekti.

Gelgelelim Jön Türk mirası güçlü imgelerin ve kamusal temaşaların yaratılmasıyla sınırlı değildir. Hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, 1908 Devrimi kadar değişime yönelik yüksek beklentiler doğurup birçok siyasi ve toplumsal süreci tetikleyen başka bir olay daha yoktur. Her şeyden önce bu devrim II. Abdülhamid'in (saltanat dönemi: 1876-1909) otuz yıllık ihtilaflı saltanatını sona erdirmişti; gerçi kendisi neredeyse bir yıl kadar daha itibari olarak tahtta kalmış ve uzun zamandır rafta duran 1876 Anayasası'nı ve parlamenter rejimi yeniden yürürlüğe sokmuştu. Devrim sırasında ve hemen sonrasında kullanılan sloganlar

---

2 "Havadis-i Mahalliyye: İane-i Bahriyye", *al-Kudsu'ş-şerif* 4/17, Ağustos 1909. Bu sayı Kudüs'teki İbrani Akademisi'nde Aharon Mazya'nın (1858-1930) kişisel arşivlerinde tutulmaktadır. Bu sayıya erişmemizi sağlayan Sayın Smadar Barak'a teşekkür ederiz.

3 Matthew Truesdell, *Spectacular Politics: Louis-Napoleon Bonaparte, and the Fête Impériale, 1849–1870* (Oxford, 1997), s. 3–4.

ve pankartlar imparatorluğun bütün tebaalarına eşit haklar verilmesi çağrısında bulunuyordu ve yeni rejimin imparatorluğun tüm vilayetlerine ilerleme, refah ve çağdaşlık getirmeye kendini adamış olduğuna inanıldığı vurgulanıyordu.[4]

Nüfusun büyük bir kesimi imparatorluğun siyasi merkeziyle yeni ilişkiler kurmaya hevesliydi; çeşitli etnik ve dinsel gruplar da aynı tavrı sergiliyordu. Matbuat faaliyeti üzerindeki katı denetimin ve siyasi faaliyete getirilen yasakların kalkması sayesinde, hayatlarında ilk kez meclise temsilcilerini seçip yollayabilen ve siyasi gündemlerini özgürce ifade eden, sahiden eşit yurttaşlar olmuşlardı. Anayasal bir rejimle yönetilen, tüm yurttaşları hukuk önünde eşit olan bir imparatorluğu öngören Osmanlıcılık politikası, en azından kâğıt üzerinde resmî devlet politikası haline gelmişti.[5]

---

4 Devrimin hemen sonrasında ve vilayetlerin büyük kasabalarında düzenlenen halk kutlamalarında imparatorlukta hâkim olan zafer sevincine dair birçok tasvir bulunur. Bununla beraber, imparatorluğun çeşitli dinsel ve etnik grupları arasındaki eski farkları ve gerilimleri bir süreliğine silen bu kısa dönem sonradan etnik ve dinsel cemaatler arasında giderek artan gerilimlere yol açtı. Bkz. Feroz Ahmad, *Turkey: The Quest for Identity* (Oxford, 2003), s. 49 [*Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007)]. Filistin'de çeşitli kasabalarda devrimin şerefine halkın katılımıyla büyük kutlamalar yapılmış, Osmanlı yetkililerinin yanı sıra Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler hep birlikte bu olayı kutlamıştı. İmparatorluğun bütün tebaaları için eşitlik ve hürriyeti savunan Türkçe, Arapça ve İbranice konuşmalar yapılmıştı. Örneğin bkz. *Habazelet* 38/73, 7 Ağustos 1908; *Haşkuafa* 9/93, 10 Ağustos 1908. Jön Türk döneminde Kudüs'teki hâkim iklimi tasvir eden benzersiz bir çaba için, bkz. Amy D. Marcus, *Jerusalem 1913: The Origins of the Arab-Israeli Conflict* (New York, 2008), s. 59–86.

5 Osmanlıcılık politikasının yeni rejim tarafından canı gönülden benimsenen bir politika mı olduğuna yoksa bu politikalarının imparatorluğun giderek daralan sınırları içinde kalan birçok azınlığın nazarında hâkim olan güçlü milli duygular ve yayılmacı eğilimler ışığında zaten geçersiz mi olduğuna dair araştırmacılar arasında bir tartışma vardır. Zürcher ikinci seçeneğin doğru olduğunu düşünür ve her ne kadar Osmanlıcılık ancak 1913'te bırakılmış olsa da, birçok devrim liderinin bu politikaya ancak laf olsun diye destek verdiğini iddia eder. Bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra; New York, 2001), s. 132–4 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995)]; aynı, "Müslüman Milliyetçiliği: Modern Türkiye'nin Doğuşundaki Eksik Halka", *ha-Mizrah he-Hadaş*, Cilt XXXIX (1997–98), s. 67 [İbranice]. Landau gibi başka araştırmacılar Jön Türklerin asla tek bir politikaya meyletmediğini, bilakis imparatorluk bünyesindeki ahalinin farklı kesimlerine ve sınırlarının ötesine dair farklı politikalar benimsediğini öne sürer. İmparatorluk bünyesindeki etnik azınlıklar için Osmanlıcılık, Müslüman ahaliye yönelik olarak Panislamcılık ve Rusya ve Orta Asya'daki Türk nüfusu hedefleyen Pantürkçülük politikaları uygulanıyordu. Ayrıca, Landau Osmanlıların kendi ihtiyaçlarına göre çeşitli politikalardaki vurgularını fırsatçı bir tavırla sıkça değiştirdiğini ileri sürer. Bkz. Y.M. Landau, "Remarks on the attitude of the 'Young Turks' to Zionism", *Zionism* IX (1984), s. 200–1.

Bununla beraber, kısa süre sonra Avrupa'daki kimi vilayetlerin tek taraflı kararlarla imparatorluktan kopması, etnik ve dini azınlıkların milli uyanışı, Libya ve Balkan Savaşlarında geniş toprakların kaybedilmesi ve her şeyden önemlisi Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi[6] gibi çetin olaylar yaşanacaktı. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine ilişkin tarihyazımında Jön Türk döneminin bir savaşlar ve milli mücadeleler dönemi olarak resmedilmesine yol açarken, Jön Türk yönetiminin sivil veçhelerinin önemsiz gibi gösterilmesine de sebep olmuştur.[7] II. Abdülhamid'i devirme kaygısıyla bir araya gelen Jön Türk hareketinin heterojen doğası ve bu hareketin imparatorluk sathında egemenliğini sağlamadan önce devrimin ilk aşamalarında mutabakata dayalı bir politika uygulamada yaşadığı muazzam zorluklar da geriye dönük çalışmalarda ortaya çıkan imgede etkili olmuştur. Dolayısıyla, devrimden Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesine kadarki on yıl genellikle İTC'nin başını çektiği Jön Türklerin, vadesi çoktan dolmuş imparatorluğun kaçınılmaz çöküşünü ertelemeye dönük çaresiz çabalarına sahne olan bir dönem olarak algılanır. Modern Türkiye'nin kuruluşu sırasındaki olayları Osmanlı geçmişinden tam bir kopuş olarak resmetmeye girişen etkili Kemalist tarihyazımı da devrimin ve etkilerinin önemsiz kılınmasına ve karanlık bir biçimde tasvir edilmesine yol açmıştır.[8]

Gelgelelim son zamanlarda yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere 1908-1918 arasındaki Jön Türk dönemi Osmanlı toplumunun yapısında, siyasal ve yasal sistemlerde, yurttaşlığın algılanmasında, imparatorluğun tebaalarının bireysel statülerinde, halkı için ortak bir dayanak olarak tanımlanan devletin ideolojisinde,

---

6 Daha fazla ayrıntı için, bkz. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (Londra, 1994), s. 33–47 [*Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007)].

7 Kayalı, Jön Türk döneminde bazı yanlış kavrayışların yaygınlığına ve devam edişine ve araştırmacıların bu döneme niçin yeterince önem vermediğine dair bazı nesnel ve öznel nedenleri uzun uzadıya ele alır. Bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918* (Berkeley, 1997), s. 1–6 [*Jön Türkler ve Araplar*, çev. Türkan Yöney (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003)].

8 Osmanlı'nın son dönemine ilişkin Kemalist bakışa dair, bkz. Büşra Ersanlı, "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A theory of Fatal Decline"; *The Ottomans and the Balkans* içinde, der. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, (Leiden, 2001), s. 115–154 [*Osmanlı ve Balkanlar*, çev. Beril İdemen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011)]; Aykut Kansu, *The Revolution of 1908 in Turkey* (New York, 1997), s. 4–5 [*1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995)]; Zürcher, *Turkey*, s. 182–3.

ifade özgürlüğünde, özgür basında ve –en azından Ocak 1913 darbesine kadar– sendikalaşma alanında kapsamlı dönüşümler getirmiştir.[9] Feroz Ahmad'ın sözleriyle:

> Jön Türkler, Hamidiye kuşağının kaybettiği yılları telafi etme telaşıyla hayatın neredeyse her alanında faaliyet gösterdiler; dokunulmamış pek bir şey kalmadı. Sadece siyasal sistemi değiştirmekle kalmadılar, eskisine kıyasla Batı'dan daha çok şey alarak toplumu yeniden biçimlendirmeye de çalıştılar.[10]

Jön Türk dönemine ve o dönemin mirasına dair son zamanlarda kaleme alınan tarih çalışmalarından yararlanan, farklı alanlardan akademisyenlerce yazılmış on iki bölümden oluşan bu derleme 1908-1918 arasındaki Jön Türk yönetiminin Filistin'de toplum ve siyaset üzerindeki etkisini irdeliyor. O sıralar büyük ölçüde Akka ve Nablus sancaklarının ve bağımsız Kudüs mutasarrıflığının sınırları içinde yer alan ve ayrı bir jeopolitik ve idari birim sayılmayan Filistin[11] burada yeni rejimin politikalarını inceleyip değerlendirmeye yarayacak bir mercek işlevi görüyor. Bir yandan Filistin'in imparatorluğun diğer vilayetlerinden ayrılan bazı eşsiz nitelikleri vardı; örneğin uluslararası siyasette Kutsal Topraklar'ın sembolik statüsü, çeşitli yabancı hükümetlerin ve örgütlerin faaliyetleri, nüfusun heterojen doğası ile Yahudi göçünün büyümesi ve yerleşim faaliyeti. Dahası, Osmanlı yönetiminin sona erip Britanya mandasının tesis edilmesinden kısa bir süre sonra büyük ölçüde Filistin veya Kutsal Topraklar diye kabul edilip tanımlanan yerin sınırlarına denk düşen ayrı bir jeopolitik birimin kurulmuş olması, önceki on yılda orada olup bitenlere yakından bakma ihtiyacını artırıyor.[12] Öte yandan Filistin, gerek doğası itibariyle

---

9 Kayalı, *Arabs and Young Turks*; Zürcher, *Turkey*, s. 97–137; Ahmad, *Turkey*, s. 31–51; M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, 2008).

10 Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 44.

11 Bkz. Alexander Schölch, *Palestine in Transformation 1856–1882: Studies in Social, Economic and Political Development* (Washington, D.C, 1993), s. 9–17; Yehoşua Ben-Arieh, "Ha-Nof ha-yişuvişel Erets-Yisra'el 'erev ha- hityaşvutha-tsiyonit" [Siyonist Kolonizasyonun Şafağında Eretz-İsrail'in Yerleşim Manzarası], der. Israel Kolatt, *The History of the Jewish Community in Eretz Israel since 1882* (Cilt 1–Osmanlı Dönemi) (Kudüs, 1989) içinde, s. 75 [İbranice]; David Kushner, "Ha-Dor ha-aharon le-şilton ha-'Othmanim be-Erets Yisra'el, 1882–1914" [Eretz-İsrail'deki Osmanlı Yönetiminin Son Kuşağı, 1882–1914], *The History of the New Jewish Community in Eretz-Israel since 1882*, s. 7–8 [İbranice].

12 Bu açıdan, Alexander Schölch'ün şu sözlerine bakılabilir: "19. yüzyılın ikinci yarısında –'Kutsal Toprak' veya 'İsrail Toprağı' olarak– bütünlük arz eden Filistin imgesinin yerel nüfusa ve Osmanlı idaresine kıyasla Avrupalılar arasında daha net ve daha kuvvetle oluşmuş olduğu kanısına kolayca varılabilir. Ne var ki idari sınırların değişip duran yüzeyinin berisinde, bölgenin belirli bir tutarlılığı olduğu imgesi ancak1830'dan sonra şekillenmişti. 1870'lerde bu imgenin ana hatları daha da belirginleşmişti. Bu bakımdan, Filistin'deki manda mıntıkası suni, kolonyal bir oluşum değildi." Bkz. Schölch, *Palestine in Transformation, 1856-1882*, s. 16.

gerek Osmanlı nazarında giderek artan ve Birinci Dünya Savaşı sırasında doruğa çıkan öneminden dolayı, iktidardaki Jön Türklerin birçok politikasına sahne olan bir mikrokozmos olarak görülebilir.[13]

Bu derleme hazırlanırken resmi Osmanlı belgeleri, yerel arşivler, cemaatlere ait arşivler, çeşitli yerel dillerdeki yayınlar, hatıratlar ve günlükler gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Filistin'deki Jön Türk yönetimini farklı açılardan irdeleyen çalışma, bu toprağın tarihine ait büyüleyici ve sıkıntılı bir döneme dair yeni içgörüler sunmaktadır. O zamanki Filistin nüfusunun etnik, dinsel ve toplumsal çeşitliliğini de yansıtmaktadır. Dahası, Jön Türklerin Filistin'e dair algılarını siyasi, ekonomik ve kültürel politikaları ile imparatorluğun bu bölgesi için hazırlanmış kalkınma programlarına yansımaları temelinde çözümlemektedir. Öte yandan, yerel kesimlerin İstanbul'da hazırlanan bu yeni talimatlara ve programlara verdiği tepkileri ele almakta, devrimin Filistin'de yaşayan çeşitli grupların hayatlarını ve algılarını nasıl değiştirdiğini ve gerek diğer cemaatler karşısında gerek kendi içlerinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki statülerine ve rollerine bakışlarını nasıl yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Son olarak, bu derleme Filistin'deki çeşitli cemaatlerin Jön Türk Devrimi'ni kendi tikelci gündemlerine göre nasıl farklı algıladıklarını ortaya koymaktadır. Bu farklı yaklaşımlar, Filistinlilerin birçoğunun kısa sürede devrim hakkındaki gerçekleri görüşlerini ve bunun ardından yaşadıkları hayal kırıklığını izah etmede faydalı olabilir.

Derlemedeki bölümlerde yerel siyasetten sivil toplumun ortaya çıkışına, siyasi örgütlerden meclis seçimlerine, devrim sonrasında Filistin gençliğinin tavrından basının rolüne, Jön Türklerin Filistin'deki "medenileştirme misyonu"ndan (modernleşmeyi sağlama ve yeni teknolojileri ve altyapıyı devreye sokma çabalarından) imparatorluğun merkezinden Filistin'e nasıl bakıldığına, Siyonizme ve Arap milliyetçiliğine yönelik tavır ve politikalardan yönetişime, yeni yasal pratikler ve paradigmaların uygulamaya konmasından Filistin'in Birinci Dünya Savaşı'ndaki durumuna dek uzanan çok çeşitli konular ele alınmaktadır. Kitabın

13 İşin ironik yanı, Filistin, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle de hukuk ve toprak rejimi gibi alanlardaki mirasının en uzun süre ayakta kaldığı bölgelerden biridir. Britanya mandasının Osmanlı hukukunu yasal sistemine katmış olmasıyla, sözgelimi, birçok Osmanlı yasası ve pratiği yıllar boyunca devam etmişti. Hatta bunlardan bazıları İsrail hukuk sistemine bile dahil edilmişti ve bugün bile bunların izini sürmek mümkün (örneğin, toprak idaresinde, dini mahkemelerin ve azınlıkların statüsünde). Öte yandan, imparatorluğun diğer bölgelerinde, mesela Balkanlar'da ve hatta Türkiye'de, bağımsızlığın kazanılmasından hemen sonra Osmanlı geçmişinden bile isteye kopmaya, Osmanlı'nın etkisini ve mirasını silmeye dönük çabalar birçok Osmanlı yasasının ve pratiğinin ilga edilip yerine başkalarının geçirilmesine yol açtı.

temel öncüllerinden biri, Jön Türk dönemindeki Filistin'e damgasını vuran siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümlerin Filistin'de daha sonra gerçekleşen gelişmelerde kayda değer bir etkisi olduğudur.[14] Yahudi-Arap çatışmasının da bu bağlamda şekillendiği söylenebilir; zira birçoklarına göre bu çatışmanın siyasi kökleri Jön Türklerin Filistin'i yönettiği on yıl zarfında uç vermiştir.[15] Dolayısıyla, manda döneminde ve sonrasında Yahudiler ile Araplar arasındaki ilişkileri daha iyi kavrayabilmek için, on yıllık Jön Türk döneminin dikkatle incelenip yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu derlemenin ilk kısmı devrim sonrasında değişen yurttaşlık mefhumunu, ilk kez yapılan seçimlerin etkisini ve devrimin tetikleyip geliştirdiği toplumsal değişim etkenlerini ele alıyor; devrimin yol açtığı siyasal değişimlerin kapsamlı toplumsal ve yapısal dönüşümlerle el ele gittiğini gösteriyor. Bu kısım Michelle U. Campos'un "Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Yurttaşların Yaratılması, Yurttaşlığın Sorgulanması" başlıklı makalesiyle açılıyor. Campos makalesinde, Filistin'in Arap nüfusunun devrim sonraki karmaşık durumunu ve aynı anda birden fazla kimliğe bürünme kabiliyetini ele almak için, önde gelen bir Müslüman aileye mensup olan Gazzeli Sa'id Ebu Hadra adlı gence dair bir vaka incelemesi yapıyor. Campos'a göre Ebu Hadra, Osmanlı imparatorluk projesine sadık olduğunu ortaya koymuştu, fakat aynı zamanda imparatorluğun karar verme süreçlerindeki doğrultuya itiraz etmiş ve vilayet yönetiminde Filistin'in ve Filistinlilerin daha fazla söz sahibi olması gerektiğini açıkça belirtmişti. Bu bölüm, Ebu Hadra'nın kararlarını ve olayları algılayışını incelemek suretiyle, 1908 sonrasında Osmanlı yurttaşlığının değişen sınırlarını ve imparatorluğun yurttaşlarının imparatorluk bünyesinde çıkarlarına yarayacak şekilde çeşitli alanlarda kapsamlı reformlar yapma çabalarını ortaya koyuyor. Aynı zamanda, emperyal, yerel, etnik ve dinsel/mezhepsel göstergeler ve yurttaşlığı niteleyen sıfatlar arasındaki dinamik ilişkiye yakından bakmak suretiyle Filistin'de Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde geçerli olan yurttaşlık ve siyaset mefhumlarını etkileyip şekillendiren etkenlere dikkat çekiyor.

---

14 Filistin/İsrail'deki Jön Türk mirasının bir örneği için, bkz. Robert Eisenman, "The Young Turk Legislation, 1913–17 and its application in Palestine/Israel", *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation* içinde, der. David Kushner (Kudüs, 1986), s. 59–73.

15 Hatta Yahudi-Arap çatışmasını ele alan birçok araştırmacı Filistin'deki siyasi çatışmanın kökenini Jön Türk Devrimi'nin hemen sonrasında bulur. Örneğin, bkz. Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976); Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs, 1882–1948: A Study of Ideology* (Oxford, 1987); Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881–1948* (New York, 1992).

Mahmoud Yazbak "Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Seçimler: Siyasi Temsilde Başlangıç Alıştırmaları" başlıklı makalesinde devrimin siyasal alanda yerel düzeyde meydana getirdiği dönüşümleri ele alıyor. Devrim, Osmanlı İmparatorluğu'nda çoktandır beklenen parlamenter rejimi nihayet bir hayata geçirmişti ve hem İstanbul'daki Meclis-i Mebusan hem de Filistin'deki yerel meclisler için çeşitli seçim kampanyaları yapılmıştı. Bu bölüm, kökleri 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı bürokrasisinde yapılan reformlara uzanan bir süreç kapsamında, yerel idarelerdeki makamlara memur atama gereğinin doğmasından yola çıkarak eski şehir siyasetinin nasıl değiştiğini inceliyor. Kendilerine mensup ailelerin çıkarlarını koruyup geliştirmek ve yerel ve merkezi idareye karşı üyelerinin çıkarlarını korumak için bir nevi proto-parti görevi gören cemiyetlerin nasıl ortaya çıktığını anlatıyor. Yerel siyaseti şekillendirme kapasitesi sınırlı olsa da, bu örgütler Filistin'de kentlerde yaşayan İslami kesim saflarında yürütülen siyasal faaliyetin ilk olmuştu. Bu bölüm cemiyet kurucularının eski yönetici elitler değil, devrimi kendi toplumsal, ekonomik ve siyasi statülerini pekiştirmenin bir yolu olarak gören türedi tüccarlar ve müteşebbisler grubu olduğunu da göstermektedir.

Johann Büssow "Devrimin Çocukları: Filistin'in Kamusal Hayatında Gençlik, 1908-1914" başlıklı makalesinde devrimi toplumsal ve ideolojik değişimler doğuran bir olay olarak ele alıyor. Büssow'a göre, devrimden sonra Filistinli entelektüeller ve siyasal eylemciler çocukluğu ve gençliği "keşfetmiş" ve bir siyasal dayanışma temeli ve daha iyi bir geleceğin kaynağı olarak gördükleri genç kuşağa seslenmişlerdi. Aynı zamanda, yazılı basın ve eğitim sistemi çocukluğa ve gençliğe dair yeni görüşler ortaya atarak, devrimin evrensel ilkelerini Filistin'in gündelik kent yaşamındaki yerel girişimlere uyarlamıştı.

Derlemenin ikinci kısmında Jön Türklerin "medenileştirme misyonu" ve devrim sonrasında geliştirdikleri merkez-çevre ilişkilerinin çeşitli veçheleri ele alınıyor. Birinci Dünya Savaşı sırasında imparatorluk bünyesinde gitgide hâkim olan, hem merkezdeki hem de çevredeki insanlar aralarındaki ilişkileri yeniden düşünmeye yönelten kasvetli gerçekliğe karşın Jön Türklerin gerçekleştirmeye koyulduğu büyük planlar analiz ediliyor. Yasemin Avcı, "Osmanlı'nın Son Döneminde Kudüs ve Yafa: İmar Projelerinde İmtiyaz Koparma Mücadelesi" başlıklı makalesinde Jön Türklerin Filistin'de gerçekleştirmeye çalıştığı ama büyük kısmı tamamlanamamış büyük altyapı projelerine dair yeni bulgular sunuyor. Bu bölümde, Abdülhamid ve Jön Türk devirlerinde Osmanlı idaresince başlatılan altyapı projeleri ile imar işlerini bilhassa kilit siyasal ve stratejik önemi haiz bölgelerde modernleşme ve merkezileşmeyi sağlamaya yönelik çabanın bir parçası olarak incelemek gerektiği

vurgulanıyor. Tanzimat dönemi ruhuyla girişilen bu çabalarla murat edilen şey, yeni rejimin modernleştirme misyonunu görünür kılmaktı.

Louis Fishman, "1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışmasını 'Yahudi Sorunu'nun Ortaya Çıkışı Işığında Anlamak" başlıklı makalesinde, Filistin'deki Siyonist faaliyet konusunun İstanbul'daki imparatorluk merkezinden nasıl görüldüğünü ele alıyor. Fishman, Filistin'deki Yahudi yerleşiminin, Osmanlı devletine yapılan Yahudi göçü konusunda imparatorluk bünyesinde çıkan tartışmaların kıyısında kaldığını iddia ediyor. Osmanlı hükümeti ve meclis, Filistin'in Yahudi göçüne açılmasına yönelik dış baskılara karşı Anadolu'nun uygun bir çözüm olup olamayacağını gözden geçirmişti. Ne var ki Türk politikacılar halihazırdaki Ermeni ve Rum "meseleleri"nin yanında Anadolu'da bir de "Yahudi meselesi"nin çıkmasından endişe ediyordu. Türk seçkinler arasında etnik-dinsel milliyetçiliğin yüksekliği hesaba katıldığında, bu tartışma Osmanlı Yahudi cemaatinin istikbalini tehdit eder hale gelmişti.

Jön Türklerin Filistin'deki müdahil konumunun zirveye çıktığı Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu topraktan nihai çekilişiyle ve buradaki dört yüz yıllık saltanatın bitişiyle sonuçlandı. Savaş eşi benzeri görülmedik sorunlara yol açtı ve zorunlu askere alma, erzaka ve mahsule el konması, ahalinin yerinden edilmesi gibi tedbirler sebebiyle yeni rejim ile yerel gruplar arasındaki çatışmayı yoğunlaştırdı. Issam Nassar, "Jön Türkler Yönetiminde Kudüs: Yerel Kaynakları Temel Alan Bir İnceleme" başlıklı makalesinde, Kudüs'teki farklı cemaatlerinin yaşadığı zorlukları ve bu zorlukların hem Osmanlı devletine hem de kendi cemaat kimliklerine dair algılarını nasıl şekillendirdiğini ele alıyor.

Devrime yönelik düşünsel karşılıklarsa üçüncü kısımda ele alınıyor. Bu kısımda önde gelen Yahudi ve Arap entelektüellerin çokyönlü kimlikleri ve devrimin ardından yaklaşımlarını gözden geçirme süreçleri inceleniyor. Butrus Abu-Manneh, "Arap Osmanlıcılarının Jön Türk Devrimi'ne Tepkileri" başlıklı makalesinde, taşıdığı eşsiz niteliklere karşın Filistin'in de devrim sonrasında imparatorluk bünyesinde yapılan tartışmaların bir parçası olduğunu gösteriyor. Abu-Manneh, devrimden hemen sonra yazdıkları risalelerle devrimi mutlakıyetçi idareye son verip Arap-Türk kardeşliğinde yeni bir safhayı başlatan olay olarak tanımlayan ikisi Filistinli biri Lübnanlı üç Arap entelektüelinin tepkilerini ele alıyor. Sultan II. Abdülhamid'in halifeliğini hâlâ destekleyen birçok Müslümanın dile getirdiği şüphelere cevaben, Gazzeli Arap âlim Şeyh 'Abdullah el-'Alemi, Anayasa'yı ve yeni seçilmiş meclisi savunmaya çabalamış, bunların şeriatla bağdaştığını ve adaletin bir güvencesi olduğunu ileri sürmüştü. Bununla beraber, Abu-Manneh'e göre hem Türkler hem Araplar arasında milliyetçi fikirlerin yayılmasından dolayı bu görüş çok geçmeden zayıflayacaktı.

Devrimden sonra yeni yaklaşımların ve ideolojilerin yayılmasında gazetelerin ve matbuat faaliyetinin önemi ise Abigail Jacobson'ın "Arapça Yazan Yahudiler: Şimon Moyal, Nissim Malul ve Karma Filistin/Eretz İsrail Yöresi" başlıklı makalesinde ele alınıyor. II. Abdülhamid döneminde özgür basına ve gazete çıkarmaya konan katı yasaklar devrimin hemen ardından kalkmıştı. Bu sayede neredeyse bir gün içinde, imparatorluktaki çeşitli grupları temsil eden sayısız gazete çıkmış[16] ve etnik cemaat bilinci bir hayli gelişmişti. İmparatorluğun çeşitli azınlıkları ve dinsel grupları arasında giderek artan gerilimlere rağmen, devrim ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Filistin'deki Sefarad Yahudileri ve Araplar arasındaki sınır hâlâ geçirgendi. Örneğin, Nissim Malul ve Şimon Moyal gibi yazarlar çeşitli kökenlere dayanan kimlikleri sayesinde birbiriyle çelişik gibi görünen faaliyetlere dahil olabiliyor, farklı gündemleri ve dünya görüşlerini temsil eden gazetelerde yazabiliyorlardı.

Ruth Kark ve Nadav Solomonovich, devrim sonrası basını ele aldıkları "1908 Jön Türk Devrimi'nin Filistin'deki Yahudi Cemaatinin Basınına Yansıması" başlıklı makalelerinde, Filistin'deki Yahudi cemaatinin yaşadığı ikilemlerin ve zorlukların yerel Yahudi basınına yansıyan yönlerini mercek altına alıyor. Bir yandan Filistin'deki Yahudi cemaatinin devrime karşı ikircikli duruşunu ve bunun yol açtığı iç tartışmaları ele alıyor, öte yandan çeşitli Yahudi etnik grupların Anayasa'ya nasıl tepki verdiği ve Yahudi basınının Anayasa'da tecessüm eden yeni fırsatlarla, sözgelimi imparatorluk bünyesindeki demokratik süreçlere katılımla nasıl ilişki kurduğu gibi sorulara cevap vermeye çalışıyor.

Derlemenin son kısmında çeşitli cemaatler arasındaki ve bu cemaatlerin kendi içlerindeki ilişkilerin devrim sonrası halleri ele alınıyor. İmparatorluğun dinsel ve etnik azınlıklarınca ilk başta büyük bir coşkuyla karşılanan devrim çok geçmeden gerek çeşitli azınlık grupları arasında gerek yine bu grupların kendi saflarında gerilimlerin artmasına yol açmıştı. Fakat bu kısımdaki makalelerde sarahatle işaret edildiği üzere, devrim aynı zamanda reformları teşvik etmiş ve azınlık grupları arasında bir yüzleşme sürecini de başlatmıştı. Bunlar kısmen, katı bir sansürün hüküm sürdüğü yılların ardından siyasi faaliyetin ve basının kısmi bir serbestlik kazanması sayesinde olmuştu. Hasan Kayalı'nın sözleriyle, "Hükümetin esas maksadı daha kapsamlı bir toplumsal bütünleşme ve idari kaynaşma sağlamak olsa da,

16 Örneğin Kayalı, devrimden sonra İstanbul'da basılan 353 gazete ve dergiden bahseder. Bkz. Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 55; Khalidi'ye göreyse devrimden sonraki ilk yıl, Biladu'ş-Şam'da [Büyük Suriye] 35 yeni Arap gazetesi çıkmıştı ve sonradan buna daha düzinelercesi eklenmişti, oysa devrimden önce Arapça yayınların büyük kısmı ya Mısır'da ya da Avrupa'da çıkarılıyordu. Bkz. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997), s. 53.

kitle siyasetinin, özgür bir basının ortaya çıkışı ve eğitim fırsatlarının çeşitlenmesi belirli gruplarda etnik cemaat bilincini artırmıştı."[17]

Bedross Der Matossian "Jön Türk Devrimi'nin Ardından Gayrimüslimlerin İdaresi ve 'Kudüs Meselesi'" başlıklı makalesinde devrimin imparatorluktaki etnik-dinsel gruplar arasındaki cemaat içi ilişkilere etkisini ele alıyor. Matossian, devrim sonrasında imparatorluktaki etnik politikaları düşünürken çok tartışılmış siyasi partiler merceği yerine, dinsel siyasete daha fazla önem verilmesi gerektiğini, zira dinsel siyasetin etnik gruplar arasındaki ve kendi içlerindeki politikaların belirlenmesinde kilit bir etken olduğunu ileri sürüyor. Bu makale de devrimin etnik-dinsel cemaatler içinde reformları başlatmasını inceliyor ve her ne kadar Jön Türk Devrimi bütün tebaalar için eşitliği savunmuş olsa da, yapılan reformların çoğu kez cemaatlerin kendi gündemlerine ve kimliklerine yaradığını gösteriyor.

Yaron Ben-Naeh "Jön Türk Devrimi'nin Ardından Siyonist Mücadelenin İstanbul'daki Yahudi Basınına Yansıması, 1908-18" başlıklı makalesinde, imparatorluğun Yahudi müesses nizamında devrimin bir reform katalizörü işlevi gördüğünü ve bu cemaatin içinde bir kuşak mücadelesi yaşandığını vurguluyor. Ayrıca, Osmanlı Yahudilerini meşgul edip iç ayrılıklara sebep olan Siyonist harekete destek verme meselesine değiniyor.

Son olarak, Necati Alkan "Filistin'de Jön Türkler ve Bahailer" başlıklı makalesinde imparatorluk ile Filistin'e sürülmüş Bahai şeyhleri arasındaki karmaşık ilişkilere ışık tutuyor. Her ne kadar bu grup Filistin nüfusunun küçük bir kısmını oluştursa da, bu örnek hem devrim sonrasında imparatorluk bünyesinde siyasi faaliyet için aralanan yeni kapılara hem de imparatorluğun yeni fikirlerin ve ideolojilerin yayılmasına nispeten açılmasına işaret ediyor. Bu bölümde ayrıca devrim sonrasında Bahai şeyhleri ile Jön Türk seçkinleri arasındaki ilişkilere dikkat çekiliyor ve yeni bir hareket olan Bahailiğin bu ilişkiler sayesinde sonraları dünyadaki merkezi olacak Filistin'deki konumunu güçlendirdiği belirtiliyor.

Bu derleme genel olarak hem Osmanlı bağlamında hem de yerel bağlamlarda Filistin'deki Osmanlı yönetiminin son on yılına yeniden ışık tutuyor. Filistin burada Osmanlı politikalarını inceleyip değerlendirmeye yarayan bir prizma işlevi görüyor. Bu açıdan, merkez-çevre ilişkileri, reformlar ve modernleşme, Filistin'deki Yahudi-Arap çatışmasının kökeni, Arap ve Filistin kimliklerinin şekillenmeye başlaması, Osmanlı Yahudileri, azınlıklara yönelik Osmanlı politikaları, Osmanlı İmparatorluğu'nda cemaatler arasındaki ve cemaatlerin kendi içlerindeki ilişkiler ve genel olarak Osmanlı tarihinin son dönemi gibi çeşitli konular irdeleniyor.

---

17 Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 13.

BİRİNCİ KISIM

Vatandaşlık, Seçimler ve Toplumsal Değişim

Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Yurttaşların Yaratılması, Yurttaşlığın Sorgulanması[1]

Michelle U. Campos

Giriş: Devrimci Emperyal Yurttaşlık

Gazze'nin nüfuzlu Müslüman ailelerinden birine mensup olan Sa'id Ebu Hadra adlı genç 1912 baharında Filistin tarihindeki ilk seçim broşürlerinden birini kaleme aldı. Filistinlileri Meclis-i Mebusan seçimlerinde kendisine oy vermeleri için ikna etmeyi amaçlayan Ebu Hadra, seçmenlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğiyle, Filistin'in bu gelecekte oynayacağı rolle ve yaşanan kargaşalarla (Libya'nın imparatorluktan kopması, Balkan eyaletlerindeki savaş ve "Biladu'ş-Şam"da, yani Büyük Suriye'de Arap özerkliği konusunda artan homurdanmalar) ilgili dair şüphe ve endişelerini gidermeye çalışmıştı.

> Bilesin ki kardeşim, vatanın Filistin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtiva ettiği büyük toprakların bir parçasıdır ve bu imparatorluğun varlığı devam ettiği müddetçe, beni sizi temsilen meclise gönderdiğiniz takdirde, benim için en önemli husus onun istikrarı, itibarı ve sahip olduklarının muhafazası olacak [...].
>
> Hukuktan saptıkları ve imparatorluktaki anasırın Türkleştirilmesini hedefledikleri takdirde İttihatçıların yüzüne "hainsiniz" diyeceğim ve [keza] ister Bulgarlar, Sırplar, isterse Rumlar veya Araplar olsun, imparatorluktaki anasırın bağımsızlığına meylettiklerini sezdiğim takdirde hürriyet taraftarlarının (Hürriyet ve İtilaf Fırkası) alçaklığını ilan etmekten de çekinmeyeceğim. Meclisteki diğer mesai arkadaşlarıma din, şeref ve vatanperverlik namına Osmanlı İmparatorluğu'nu birleştiren bir kitle olma talebinde bulunacağım,

1 Bu makalenin kimi kısımları ilk kez şurada yayımlanmıştı: Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early 20th Century Palestine* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010) [*Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Mine Yıldırım (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015)] ve burada yayınevinin izniyle yeniden yayımlanıyor.

> ya –Allah muhafaza– hep birlikte yok olmak ya da –inşallah– mevcudiyetini ilelebet muhafaza etmek için.[2]

Ebu Hadra, Osmanlı'nın reformcu kesimlerinin dilini ve gerekçesini benimseyerek ve 1908 Devrimi'yle yürürlüğe konan kurumlara ve vaatlere bağlılığını ilan ederek, emperyal Osmanlı projesine sadakatini ortaya koyuyordu. Aynı zamanda, imparatorluğun merkezi karar verme süreçlerinin doğrultusuna itiraz ediyor ve "Filistin"in ve "Filistinliler"in vilayet yönetimine daha fazla dahil olmaya yönelik açık taleplerde bulunuyordu. Hâsılı, Ebu Hadra ne durağan bir imparatorluğa düşünsel sadakat içindeydi ne de bizatihi ayrılıkçı bir milliyetçiydi; bilakis, imparatorluğun bağları kuvvetli ve yetki sahibi bir yurttaşıydı.

Ebu Hadra'nın haklara dayalı bir imparatorluk yurttaşlığını benimsemesi, geleneksel tarihyazımında pek rastlanan bir durum değildir. Yakın zamanlara kadar, Osmanlı İmparatorluğu'na ve eski eyaletlerine dair incelemelerde protomilli hissiyatların yükselişi öne çıkarılmış ve imparatorluğun, tebaası olan halkın nazarında gitgide yetersizleştiği varsayılmıştı. Artık pek çok akademisyen Arapların çoğunun Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı İmparatorluğu'na sadık kaldığında mutabık olsa da, bu sadakat ziyadesiyle durağan ve geleneksel bir çerçeveyle resmedilmektedir ve Arap topraklarında imparatorlukla özdeşleşme kavramının zamanla evrilen çeşitli yüzleri derinlikten yoksun bir biçimde ele alınmaktadır.[3]

---

2 "Unsur" (çoğulu "anasır") "öğe/bileşen" veya "soy/ırk" diye de çevrilebilir. "Appeal", Sa'id Ebu Hadra (Kudüs, 1912, s.n.y.), s. 3–4. Arap Araştırmaları Cemiyeti (Şark Evi), Kudüs. Bu broşüre dikkatimi çektiği için cemiyetin arşivcisi Kasim Harb'a teşekkür ederim.

3 Arapçılık ile imparatorluğa sadakatin kesiştiği noktaları odağına alan metinler için, bkz. Ernest C. Dawn, "The origins of Arab nationalism", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, der. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon (New York, 1991), s. 3–30; Rashid Khalidi, "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: a reassessment", *age* içinde, s. 50–69; Muhammad Muslih, *The Origins of Palestinian Nationalism* (New York, 1988); Corinne Lee Blake, *Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrian Graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890–1920* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 1991); ve şu derlemedeki katkılar: James Jankowski ve Israel Gershoni, der. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York, 1997). Hasan Kayalı, Osmanlı imparatorluk sistemine dönük açık ret ve muhalefet yerine, taşranın ona verdiği "rıza"ya odaklanmak gerektiğini ileri sürer. Bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918* (Berkeley, 1997), s. 12–13. "Statüko" olarak Osmanlıcılığa dair, bkz. Rashid Khalidi, "Social factors in the rise of the Arab movement in Syria", *From Nationalism to Revolutionary Islam* içinde, der. Said Amir Arjomand (Albany, NY, 1984) s. 54, 63; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (New York, 2001), s. 179, 187.

Tarihyazımındaki bu eksiklik Osmanlı İmparatorluğu'na özgü değildi; Avusturya-Macaristan ve Rusya İmparatorlukları da, düşüşte ve çökmekte oldukları besbelli ve hatta çökmekte geç bile kalmış birer "uluslar hapishanesi" olarak nitelendiriliyordu.[4] Bu çoketnisiteli imparatorlukların hâkimiyeti altında bulundurduğu kesimleri ideolojik, siyasi ve toplumsal açıdan bünyesine katmada başarısız olduğu varsayımı, tarihçilerin ve siyaset bilimcilerin imparatorluğun çöküşü konusunda atıfta bulundukları içsel, dışsal, yapısal ve koşullara bağlı birçok etken arasında çarpıcı bir şekilde öne çıkmıştır. Fark (tebaa ile hükümdar ve tabi kesimler arasındaki fark) imparatorluk yönetimi açısından ister istemez istikrarsızlaştırıcı bir güç olarak görülüyordu.[5]

Kuramsal yazında bu farklılık varsayımı genişletilip "imparatorluk" ile "ulus" arasında keskin bir karşıtlık olduğu yargısına kadar varılır. İmparatorluk ve uluslar hem adeta birbirlerinin yansımaları olarak resmedilir hem de karşıtlıklarının kurucu nitelikte olduğu düşünülür. Alain de Benoist'nın belirttiği gibi, "[...] doğuşu ve kurumları açısından, ulus bir *anti-imparatorluk* olmuştur." Bu ikili karşıtlıkta, imparatorluklar hanedanlığa, uluslarsa devlete sadakat etrafında devinirdi; imparatorluklar yer yer değişen bir kontrol biçimini benimser, uluslarsa egemenliği her yerde aynı biçimde uygulardı; imparatorluklar aracı yapılara dayanırdı, uluslarsa en azından sözde homojendi; imparatorluklar hükümdar ile hükmedilenler arasın-

4 Milliyetçi edebiyata dair eleştiriler için, bkz. James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley, 1998); Kayalı: *Arabs and Young Turks*; Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York, 1997) [*Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010)]; Maurus Reinkowski, "Late Ottoman rule over Palestine: its evaluation in Arab, Turkish and Israeli histories, 1970–90", *Middle Eastern Studies* 35 (1999), s. 66–97. Keza, Andreas Kappeler'e göre, Aydınlanma üzerine çalışan yazarlar Rusya İmparatorluğu'nun birçok etnik grup barındırdığını sıkça belirtirken, 19. yüzyıla gelindiğinde imparatorluğun tarihi Rus ve Batılı yazarlarca millileştirilmiştir. Bkz. Andreas Kappeler, *The Russian Empire: A Multiethnic History* (Harlow, İngiltere, 2001), s. 8. Ayrıca Habsburg İmparatorluğu için şuradaki eleştiriye bkz. Jeremy King, *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848–1948* (Princeton, 2002).

5 Bu bakış açısı Charles Tilly ve Alexander Motly'nin şuradaki yazılarında tezahür ediyor: Karen Barkey ve Mark Von Hagen, der. *After Empire: Multi-Ethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Hapsburg Empires* (Boulder, 1997) [*İmparatorluk Sonrası: Çok Etnikli Toplumlar ve Ulus İnşası: Sovyetler Birliği ve Rus, Osmanlı ve Habsburg İmparatorlukları*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Versus, 2012)]. İmparatorluğun son bulmasına dair karşılaştırmalı incelemeler için bkz. Joseph W. Esherick, Hasan Kayalı ve Eric Van Young, der. *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World* (Lanham, MD, 2006); William W. Haddad ve William Ochsenwald, der. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (Columbus, OH, 1977); Alexei Miller ve Alfred J. Rieber, der. *Imperial Rule* (Budapeşte, 2004).

daki dikey bağlara dayanırken, uluslar yurttaşlar arasındaki yatay bağlar üzerinde kurulmuştu.[6]

Gelgelelim, imparatorlukların çöküşlerini kıyaslamalı olarak inceleyen yakın tarihli bir çalışmada ileri sürüldüğü üzere, imparatorluk ve ulus arasında konan nesnel ayrımlar, en iyimser görüşle, bulanık ayrımlardır; hatta "imparatorluklar" genellikle "uluslar" gibi hareket eder ve bunun tersi de geçerlidir.[7] "İmparatorluktan ulusa" şeklindeki hâkim *telos* ve buna mukabil "tebaalıktan yurttaşlığa" varsayımı imparatorluğun değişimini görünmez ve imparatorluğa sadakati anlaşılmaz kılmaktadır. İmparatorluğun tebaaları, yaşayıp çalışırken ve her alanda birbirleriyle etkileşim kurarken, hem devletlerine hem de aynı ülkede yaşadıkları insanlara farklı farklı aidiyet hisleri geliştirmişti. Dinsel ve proto-milliyetçi hislerin akademik açıdan bir hayli dikkate mazhar bulunmasına karşılık, imparatorluğa aidiyet hisleri ve emperyal kolektif kimlikler tarihsel ve kuramsal çalışmalarda henüz yeterince incelenmemiştir. İmparatorluk ve tebaaları arasındaki ilişki eşitsizlik, cebir ve işbirliğiyle sınırlandırılamaz; tarihsel açıdan olumsal ve dinamik bir ilişki olarak görülmelidir. Zaten çoğu durumda basitçe içerip özümsemeden "daha yoğun" özdeşleşme bağları meydana gelmişti.[8]

Çin, Habsburg, İran, Rusya ve Osmanlı imparatorlukları araştırmaları alanlarında kamusal alanlar, sivil toplum ve kolektif kimlik üzerine son zamanlarda yapılan çalışmalar ışığında imparatorluğu yeniden okuduğumuzda, imparatorluk ve yeni emperyal tebaa-ve-yurttaş arasındaki gitgide modernleşen (ve bir hayli

6 Alain de Benoist, "The idea of empire", *Telos* 98-9 (1993-49), s. 91. Benedict Anderson'ın belirttiği gibi, modern devlet "yasal olarak belirlenmiş bir egemenlik sahasının her santimetre karesinde tam teşekküllü, baştan başa ve hatta eşit oranda işliyordu", imparatorluklar ise geçirgen sınırları ve merkez/çevrenin ayrışık statüsünden dolayı öyle değildi. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra, 1991), s. 19-20 [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993)]. Bu ayrımın 20. yüzyıldaki değer yüklü niteliğine dair bir tartışma için, bkz. Dominic Lieven, *Empire: The Russian Empire and Its Rivals* (New Haven, 2000), s. xvi.

7 Bkz. Esherick vd.'nin hazırladığı *Empire to Nation*'ın "Giriş"i; ne var ki editörler de imparatorluk tebaalarından ulusal yurttaşlara sıçrar (bkz. s. 26).

8 Reinhold Niebuhr bu anlayışı yerinde bir tanımla, gerek imparatorluklarda gerekse uluslarda var olan "hâkimiyet" *ve* "cemaat"in mevcudiyeti diye ifade etmişti. Bkz. Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations and Empires: A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age* (New York, 1959). Bu esnek imparatorluk okumasını Dominic Lieven de fark etmişti; ona göre imparatorluk "bir çağın uluslararası ilişkilerine damgasını vurmuş çok büyük bir güç"tü ve bu tanım sayesinde gerek imparatorluğun kendi tebaalarınca meşru addedilip rağbet görme olasılığını gerekse bir imparatorluğun kendini çokuluslu bir federasyona ve ulus-devlete dönüştürme olasılığını idrak edebilmişti. Lieven, *Empire*, s. xi-xii.

dallanıp budaklanan) ilişkinin son dönemki imparatorluk yönetimine damgasını vurduğunu açıkça görüyoruz. İstanbul'un önayak olduğu ve Tanzimat döneminde (1839-1876) başlatılan önemli kurumsal değişimlerin yanı sıra, daha kapsamlı uzun vadeli sosyoekonomik değişimler de yeni bir eğitimli profesyoneller ve entelektüeller sınıfını, gelişen bir popüler basını ve yeni yeni boy vermekte olan bir sivil toplumu, kısacası, yeni bir emperyal tebaa için gerekli tüm unsurları ortaya çıkarmıştı.[9] Osmanlı İmparatorluğu'nda (Çin'deki Qing hanedanı, Rus İmparatorluğu ve İran'daki Kaçar hanedanında olduğu gibi), devrim ve anayasal yurtseverlik, müşterek bir eylem hattı ve kurumlar sağlamanın yanı sıra, imparatorluk "dahilinde" yatay nitelikte bir toplumsal dayanışma ve ortak bir kültür yaratmak bakımından da önemli bir rol oynamıştı.[10]

Ebu Hadra örneğinin gösterdiği gibi, imparatorluğun etkin bir yurttaşı olmak için verilen mücadele, Osmanlı'nın son döneminde Filistin'de modernitenin siyasal kültürünün merkezi bir bileşeniydi. Tebaadan yurttaşa (Arapça *muvatin*) geçiş yalnızca hukuki kategoride yaşanan bir değişim değildi; daha da önemlisi, onyıllardan beri süren esaslı bir kavramsal dönüşümün, yani emperyal politikaların edilgin nesnesinden emperyal reformun seyrini belirleyen etkin bir partner olmaya yönelik dönüşümün işaretiydi.[11] Bu süreç Temmuz 1908 Osmanlı Devrimi'nden sonra aniden hızlanmıştı.

---

9 Ariel Salzmann, "Citizens in search of a state: The limits of political participation in the late Ottoman Empire", *Extending Citizenship, Reconfiguring States* içinde (Lanham, MD, 1999), Michael Hanagan ve Charles Tilly, der. s. 23. Ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York, 2001) [*İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013)]; Cengiz Kırlı, *The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, SUNY-Binghamton, 2000); Sibel Zandi-Sayek, *Public Space and Urban Citizens: Ottoman Izmir in the Remaking, 1840–1890* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 2001).

10 Sırasıyla, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas tarafından belirtildiği gibi. Craig Calhoun'a göre bu Arendtçi "dünya yaratımı" siyasi mensubiyete payanda verebilecek daha kuvvetli ve "yoğun" bir halk hissine yol açabilir. "Bu anlamda," der Calhoun, "ulus bir mirastan ziyade, kamusal söylem ve kolektif bir kültür oluşumuyla dolayımlanmış müşterek bir tasarıyı andırmaktadır." Bkz. Craig Calhoun, "Imagining solidarity: cosmopolitanism, constitutional patriotism, and the public sphere", *Public Culture* 14/1 (2002), s. 147–171. Ayrıca bkz. Omid A. Payrow Shabani, "Who's afraid of constitutional patriotism? The binding source of citizenship in constitutional states", *Social Theory and Practice* 28/3 (2002), s. 419–43.

11 Bkz. Butrus Abu-Manneh, "The Islamic roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34/ 2 (1994), s. 287–304; Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, 1963) [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005)]; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, 1962) [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996)].

Devrimin ardından, yeni anayasal hükümetin ister dostu ister düşmanı olsunlar, tüm Osmanlılar devletlerine, imparatorluğun siyasi yaşamındaki rollerine ve "Osmanlı milleti"nin (*millet-i Osmaniyye*, Arapça *el-ummetu'l-'Osmaniyye*) mensupları olarak kendi yurttaşlarıyla olan ilişkilerine dair yeni ve gün geçtikçe evrilen beklentilerini dile getirdiler.[12] Filistin basınında çıkan başyazılar ve açık mektuplarla, İstanbul'a yollanan şikâyet telgraflarıyla, ikinci anayasa döneminde tesis edilen kurumlar ve sivil toplum örgütleriyle, Filistinli Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler, siyaset, halkın haklar kazanması ve kolektif kimliğe (yani, imparatorluk yurttaşlığına) dair yeni yeni gelişen fikirlerini kamu arenasına taşımaya çalıştılar. Bu makale Ebu Hadra'nın seçim broşürünü tahlil ederken bunun statüyü, vizyonu ve pratiği sorgulayan bir imparatorluk yurttaşlığı inşa etme yolunda Filistinlilerin sarf ettiği çabalara dair neyi ortaya koyduğunu anlamaya çalışıyor. Burada imparatorluğun yurttaşlarının kim olduğuna ve neler yapması gerektiğine ilişkin özgürlükçü, cumhuriyetçi ve etnik-dinsel söylemlerin eklemlenmesi sırasında aralarında oluşan gerilimi görüyoruz. Yurttaş derken bir olayı değil bir süreci, emniyetli bir statü veya üyelik durumunu değil sürekli bir mücadele ve sorgulama alanını, birbiriyle yarışan fikirler, çelişen pratikler ve eşitsiz neticelerle şekillenen bir alanı kastettiğim herhalde artık anlaşılmıştır.[13] Başka bir deyişle, savaş öncesindeki Osmanlı halkı imparatorluğu çökertmek için kumpaslar kurmak yerine, imparatorluk yurttaşlığının anlamını tahayyül ediyor, buna dair iddialar ortaya atıyor, bunları uygulamaya koyup tartışmaya açıyordu.[14]

Namık Kemal'in eserlerinin çevirileri için, bkz. Charles Kurzman, der. *Modernist Islam, 1840–1940* (New York, 2002), s. 144–8. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, "The idea of freedom in modern Islamic political thought", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* içinde, Bernard Lewis, (Londra, 1973) s. 273–5.

12 1908'i Jön Türk Devrimi değil Osmanlı Devrimi diye anıyorum. Böylece devrimin sınırlı, küçük bir siyasi-askeri seçkinler grubunun, yani Jön Türklerin ürünü değil, Osmanlı siyasi kültürünün yeniden şekillenmesini içine alan daha geniş bir sürecin, imparatorluğun dört bir yanında vuku bulan taban seferberliğinin, muhtelif söylemlerin ve yörelerdeki halkın siyasi pratiklerinin bir neticesi olduğunu vurguluyorum.

13 Yurttaşlığı salt yasal veya siyasi bir meseleden ziyade sosyolojik ve tarihsel bir mesele olarak görüyorum. Bkz. Engin F. Işın ve Patricia K. Wood, *Citizenship and Identity* (Londra, 1999); Bryan S. Turner, "Contemporary problems in the theory of citizenship", *Citizenship and Social Theory* içinde, Bryan S. Turner, der. (Londra, 1993), s. 1–18; Bart van Steenbergen, der. *The Condition of Citizenship* (Londra, 1994). Bense bu konuyu düşünürken, tek bir devlet bağlamında özgürlükçü, cumhuriyetçi ve etno-ulusal yurttaşlık söylemlerinin etkileşimini ele alan Gershon Shafir ve Yoav Peled'in sunduğu, içgörülerle dolu çerçeveden etkilendim. Gershon Shafir ve Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (Cambridge, 2002).

14 Osmanlı kamusal hayatına devrimden sonraki etkin katılım devrime dair hâkim yapısalcı okumalarda neredeyse hiç görünmez. Şurada dile getirilen eleştiriye bkz. Aykut Kansu,

Seçmenler ve Yurttaşlar

1908 Osmanlı Devrimi'nin ilk ve en elle tutulur sonuçlarından biri, Osmanlı anayasasının yeniden yürürlüğe konması ve Meclis-i Mebusan'ın yeniden açılmasıydı. Üyeleri vilayet meclislerince atanan ilk meclisin (1877-1888) aksine, devrimci meclisin yeni üyeleri daha geniş bir halk (vergisini ödeyen, yetişkin erkek) kesimi tarafından seçilecekti.[15] 1908 seçimleri Osmanlı sivil-siyasi yaşamı açısından yeni bir başlangıcın işaretiydi ve Aralık 1908'de meclisin açılışı geniş çaplı kutlamaların, halk marşlarının, şiirlerin, yeni meclisin şerefine yazılmış oyunların ve meclisin yeni bir imparatorluk için çalışacağına dönük yaygın beklentinin damgasını vurduğu ulusal bir bayram şeklinde gerçekleşti. Yeni Osmanlı yurttaşlarına göre meclis, onlara tarihlerinde ilk kez bir temsili hükümet fırsatı sunuyordu; basında bu konuda yapılan tartışmalarda "hürriyetin kuvveden fiiliyata çıkışı"nın sembolik ve uygulamaya dönük ehemmiyeti vurgulanıyordu. Fakat öte yandan, meclis seçimleri yeni Osmanlıcı projeye içkin gerilimlere de ışık tutuyordu; zira imparatorluğun çeşitli etnik ve dinsel grupları siyasal yapıda kendi yerlerini bulmaya; etnik, dinsel, yerel ve emperyal kaygılar arasında bir denge oluşturmaya çabalıyordu.[16]

1908'in sonbaharında basında çıkan başyazılar ve adayların duyurduğu programlar, eğitim, dürüstlük, deneyim, reformcu bir zihniyet ve "milletin vekilleri"nden istenen kamuya hizmet anlayışı gibi zorunlu niteliklere dikkat çekiyordu. Her şeyden önemlisi, meclis üyelerinin "kamu yararı" (*el-maslahatu'l-'amme*) için hizmet verdiği ve "millete ve aziz vatana kutsal bir hizmette bulunduğu" (*hidme mukaddese*

The Revolution of 1908 in Turkey (Leiden, 1997) ve aynı yazar, *Politics in Post Revolutionary Turkey, 1908–1913* (Leiden, 2000). Devrime dair yapısalcı ve kültürcü teoriler arasındaki ayrım için, bkz. John Foran, der. *Theorizing Revolutions* (Londra, 1997). 1908'e dair diğer kültürcü incelemeler arasında şunlar yer alır: Palmira Brummet, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908–1911* (Albany, NY, 2000) ve Elizabeth Brown Frierson, *Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 1996). Bu dönemde ve sonrasında Arap dünyasındaki yeni orta sınıflara dair bir inceleme için, bkz. Keith Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton, 2006).

15 Osmanlı seçimlerine dair daha fazlası için, bkz. Hasan Kayalı, "Elections and the electoral process in the Ottoman Empire, 1896–1919", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), s. 265–86; Rashid Khalidi, "The 1912 election campaign in the cities of Bilad al-Sham", *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), s. 461–74; (yine bu sayıdaki) Mahmoud Yazbak, "Elections in late Ottoman Palestine: Early exercises in political representation".

16 1908 seçimlerine dair daha fazlası için, bkz. 3. Bölüm, Campos, *Ottoman Brothers.*

li'l-umme ve'l-vatani'l-'aziz) düşünülüyordu.[17] Vekillerin milletin iradesi adına hareket ettiğine yönelik bu anlayışı yeni seçilmiş Kudüs Mebusu Ruhi el-Halidi de tekrarlıyordu: "Din ve dil farklılıklarına bakmaksızın Osmanlı milletine yardım edeceğiz, zira hukukun egemenliği ve [...] milletin iradesi (*iradetu'l-umme*) bunu gerektirir."[18]

Devrimden sonra hem sayıları hem de tirajları patlayan Kudüs ve genel imparatorluk basınına göre, bu yeni çağda idari kurumların yeni bir şeffaflık ve hesap verebilirlik vizyonu olması gerekiyordu; gazeteler "Başkentten" başlıklı sütunlarında meclis oturumları hakkında düzenli olarak haberler geçiyordu. Basın aynı zamanda şikâyetlerin, uyarıların, tembihlerin ve yurttaşların başka türden dertlerinin ifade bulmasına vesile olan bir mecraydı. Taşra gazeteleri kendi milletvekilleriyle sıkça röportaj yapıyor ve hatta daha da cesur bir şekilde, kendi milletvekillerine, valiye, vali yardımcısına, belediye başkanına veya diğer yetkililere hitaben "açık mektuplar" (*kitab meftuh*) yayımlıyordu. Örneğin, 1911'in Aralık ayının sonlarında Yafa sahili açıklarında çıkan bir fırtınanın ihraç edilecek 50 binden fazla portakal kasasını mahvetmesinden sonra, *Filestin* gazetesi mebusu Ruhi el-Halidi'ye hitaben Yafa Limanı'ndaki sorunlar hakkında bir açık mektup yayımlamıştı. Mektupta, limanın sahilde yaşanabilecek nahoş durumlara karşı dayanıksız olduğu, bu durumun limanın ve bölgenin ekonomik genişlemesine engel teşkil ettiği belirtilmişti.[19] Bunun üzerine el-Halidi bu konuyla derhal ilgileneceği sözünü vermek zorunda kalmıştı.

Özgürlükçü Bir Adayın Vizyonu

1912'de seçim zamanı gelip çattığında, imparatorluk 1908 Devrimi'ni şekillendiren devrimci coşkunun zirvesinde olduğundan çok farklı bir konumdaydı: İki kıtadaki hâkimiyet alanı saldırı altındaydı, devrimin eksikliklerine veya düpedüz başarısızlıklarına dair giderek artan sayıda şikâyetlerle uğraşılıyor, mezheplere/dinlere dayalı talepler ile emperyal evrenselcilik arasında bir denge kurulmaya çalışılıyor ve çeşitli vilayetlerde çıkan isyanlar bastırılıyordu. 1912 seçiminde, Kudüs'ün o zamanki üç mebusundan yalnızca biri, yani Ruhi el-Halidi, yarışa yine bir İttihatçı olarak girmişti; diğer ikisi (Sa'id el-Huseyni ve Hafız es-Sa'id) ise seçimde muhalefet partisi Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın (Arapçadaki adıyla *el-Ahrar*'ın) safında yer almıştı. Buna karşılık İTC desteğini diğer iki adaya verdi: sadece yirmi-otuz

17 *El-Ittihadu'l-'Osmani*, 25 Eylül 1908; 1 Ekim 1908; 10 Ekim 1908.

18 *Al-Kuds*, 17 Kasım 1908.

19 *Filestin*, 27 Aralık 1911.

yıl zarfında siyasi ve toplumsal seçkinlerin arasına katılmış Kudüslü bir ailenin ileri gelenlerinden 'Osman en-Neşaşibi ve Gazze müftüsü Ahmed'Arif el-Huseyni.

Başka araştırmacılar Biladu'ş-Şam'daki bu "apaçık hileli" seçim sürecine ve sonuçlarına dair sözler söylemiş ve burada Arap milliyetçiliğinin kanıtlarını bulmuştur.[20] Bense başka bir şey öne süreceğim: 1908'deki iyimser hava artık apaçık zedelenmiş olsa da, imparatorluk yurttaşlığı hâlâ gayet gerçek ve uğruna mücadele verilen bir mefhumdu. 27 yaşında bir toprak sahibi ve Hürmason olan Ebu Hadra ise Kudüs Vilayet Meclisi'nin (*el-Meclisu'l-'Umumi*) eski Gazze temsilcisiydi. Mensup olduğu hayli köklü ve zengin aile kısa süre evvel küçük oğulları Sa'id ile Reşid'i Gazze'den Yafa'ya göndermişti.

Ebu Hadra kampanya broşürü basarak ve siyasi kampanyasını divandan çıkarıp doğrudan seçmenlere taşıyarak, modern bir siyaset ve özgürlükçü bir yurttaşlık anlayışının safında olduğunu belli etmişti; zira aynı zamanda bir seçmen olan bireyin siyasal hakları vardı ve dolayısıyla Ebu Hadra'nın çağrısının muhatabı onlardı. Dağıttığı kampanya broşürünün yerel bir aday için daha önce eşi benzeri görülmemiş bir adım olduğunu teslim etse de, Ebu Hadra potansiyel seçmenlerine şunu demeden de geçmiyordu: "Yurtdışında vekâletin (*el-meb'usiyye*) ve temsili sistemin (*en-nizamu'n-niyabi*) anlamını bilenler arasında işler zaten böyle yürür."

Ebu Hadra vilayetin çıkarlarını başkentte savunmak için en uygun aday olduğunu öne sürerken, halkına hizmet etmek için duyduğu güçlü isteği kanıt olarak sunuyordu: "Diyorum ki 'Ey milletim (*ya kavm*) mecliste sizi temsil etmek üzere beni seçin, zira ruhumda bu hizmet arzusunu ve çağrısını hissediyorum ve [bir sesin] içimden bana şöyle dediğini duyuyorum: Sende o 'irade' var ve her kim ona sahipse, 'vatanına' hizmet etmeye kuvvetle ehildir.'"

Ebu Hadra seçildiği takdirde meclis koltuğunda uyuklamak yerine (yaşlı vekillerden birinin böyle yaptığını ima ediyordu; burada muhtemelen Hafız Bey es-Sa'id'e atıfta bulunmaktadır, zira diğer iki mebusuna kıyasla onun meclisteki işlerine dair pek fazla tarihsel kayıt yoktur) vatanına hizmet etmek için yorulmak bilmeden çalışacağı (*eştagil ve uhadim vatani*) sözünü vermişti. "Erkeklerin en iyilerinin ve vatan için en çok şevk duyanların" kamu dairelerini dolduracağı bu özgürlükçü-seçkinci temsil vizyonunu İttihatçıların birçoğu da paylaşıyordu.

Ebu Hadra modern siyaset vizyonunu ve etkin bir imparatorluk yurttaşlığından ne anladığını da ana hatlarıyla resmetmişti. Evvela, yurttaşlık seçilmiş yetkililer ile seçmenler arasında diyaloğu; hedeflerin, araçların ve sonuçların şeffaflığına dayalı bir diyaloğu gerektiriyordu. Dolayısıyla, adayların halkın (*umme*) taleplerini öğ-

20 Özellikle bkz. Khalidi, "The 1912 election campaign" ve Yazbak, "Elections in Palestine".

renmek ve aralarına kalın bir anlaşmazlık perdesi çekilmesini önlemek için halkla anlaşmaya varması icap ediyordu. Nitekim Ebu Hadra'nın broşürü bir yetkili adayı ile onun muhtemel seçmenleri arasındaki karşılıklı anlaşmayı esas alan bir toplumsal sözleşmeydi.

Muhtemel seçmenlerine şöyle hitap ediyordu: "Bize ne vaat ediyorsun? Sevgili seçmenlerim, eminim bunu düşünüyorsunuz: 'Biz Filistin ahalisine ve Kudüs sakinlerine ne vaat ediyorsun?'" Bunun üzerine Ebu Hadra hem imparatorluk reformuna hız vermek hem de bu süreçte yöre sakinlerinin söz hakkını artırmak için on maddelik bir plan sundu. Vergi reformu, çok ihtiyaç duyulan bayındırlık işleri (mesela Yafa'ya bir liman ve Kudüs'e bir tramvay), Anayasa'nın 111. maddesi uyarınca dini vakıfların haklarının muhafazası, yakın zaman önce yürürlüğe konmuş sansür yasalarının değiştirilmesini savunma, işte tüm bunlar Ebu Hadra'nın göz önünde bulundurduğu konulardı; bunlar aynı zamanda aylar ve yıllar boyunca Filistin basınını meşgul etmiş mevzulardı. Hatta Ebu Hadra kendisine bekçilik vazifesi biçen basınla hayran verici bir biçimde ittifaka girmişti: "Basın öyle bir lambadır ki ışığıyla *umme*'nin çocuklarının, olan biteni ve hükümetin ve yetkililerinin eylemleriyle hasıraltı edileni görmesini mümkün kılar." Bu sözler üzerine hem Kudüs'te çıkan *el-Munadi* gazetesi hem de Yafa'da çıkan *Filestin* gazetesi Ebu Hadra'nın adaylığını can-ı gönülden desteklemişti.

Ebu Hadra'nın benimsediği Osmanlı yurttaşlığı cumhuriyetçi bir bakışa dayanıyordu. Bu bakışa göre siyaset, bireyleri ve ulusu koruyacak, "kamunun iyiliği"ni ve "kamusal fayda"yı ilerletecek bir üretici güçtü. Örneğin, *musha'* (müşterek mülkiyetli) toprakların dağıtılması gerektiği yolundaki savını sunarken, Ebu Hadra hem özel hem de kamusal gerekçeler saptamıştı; özel mülkiyet köylülerin toprağa bakmasını, onu daha üretken bir şekilde geliştirmesini teşvik edecekti, ama daha önemlisi, bu dağıtım vatanı, köylülerin ekonomik ihtiyaçlarını suiistimal edebilen ve onları en düşük fiyatlarla sömüren yabancı sömürgecilere (burada muhtemelen Siyonistler kastediliyordu) karşı müdafaa edecekti. Bundan dolayı hükümete köylülerin, toprak sahiplerinin haklarını ve nihayetinde vatanı müdafaa rolü veriliyordu.

Ebu Hadra işte bu minvalde, Kudüs Belediyesi'nin sicilini devamlı eleştiren Kudüs gazetesi *el-Munadi*'nin sesine ses katıyordu. Ona göre Kudüs Belediyesi hem halkın ihtiyaçlarından hem de "zamanın ruhu"ndan kopuk "geçmiş dönemin bir kalıntısı"ydı. Belediye seçimlerinde bir sürü yolsuzluk ve hile yapılıyordu. Seçimler, her seçmenle vereceği oy konusunda ve her adayla seçimi kazanması hususunda müzakere yapmak için koşturup duran, Ebu Hadra'nın sözleriyle belirtecek olursak, ajanlar ["gammazlar"] tarafından yönlendiriliyordu. Ebu Hadra sözlerine şöyle devam ediyordu:

> Şehrin önde gelen adamlarının yüzünü kızartacak ve oylarını bu utanç verici usulle veren bir grubun dirliğini ve kültürel asaletini yitirdiğine işaret eden böyle bir seçim sisteminin anayasal dönemde hâlâ var olması bence yaşayan bir ümmete yapılabilecek en büyük ayıplardan biridir [...] Cesur ve asil adamları belediyelere veya şehir meclisine girmekten alıkoyan budur işte. İnsanların onların böyle seçildiğini düşüneceklerini bilmek bile yüzlerini kızartmaktadır.

Ebu Hadra'ya göre, meclis seçim sistemi de "geçmiş dönemin bir kalıntısı"ydı. Bu kez Kanun-ı Esasi, tek tek seçmenler ile en nihayetinde seçilen yetkililer arasındaki kişileri bir tür ikinci kademe seçmenlere dönüştürüyordu. Ebu Hadra bunun yerine daha doğrudan bir seçim sistemi önerisinde bulunuyordu: "Seçilen temsilci kendisini seçene zarar verdiği veya vatanını kalkındırmadığı takdirde, ona her gün 'Oyu veren benim ve oyumdan sorumlu olan da benim' diyebilmek için, seçme hakkı olan her özgür bireyin oyunu doğrudan bir adaya vermesi gerekir." Bireyin yurttaşlık hakları ve müşterek esenlik (veya cumhuriyetçi millet vizyonu) ancak bu şekilde muhafaza edilebilecektir.

Öte yandan, Ebu Hadra'nın programındaki diğer maddeler, birbiriyle rekabet halindeki mensubiyet ve hak edinme mefhumları arasında gidip gelen bu yeni oluşan Osmanlı yurttaşlığının sınırlarını da göstermektedir. Bir yandan, Ebu Hadra 1908 Devrimi'nden sonra hâkim hale gelen özgürlükçü-evrenselci söylemi benimsemekte, "hangi gruba ait olduklarına veya hangi dili konuştuklarına bakmaksızın" tüm Osmanlıları kucaklamaktadır. Ne de olsa Osmanlı yurttaşlığı, hangi dine veya etnik gruba ait olduklarına bakmaksızın, ana babası Osmanlı olan herkesin ve devşirme usulünden geçenlerin edindiği bir statüydü. Bu özgürlükçü vizyonda, Osmanlı devletinin yurttaşlarının sonradan edindiği tüm nitelikler karşısında tarafsız olması gerekiyordu. Bundan dolayı, Ebu Hadra herhangi bir ayrım yapmaksızın sıkça "yurttaşlar", "memleketimin insanları", "sevgili seçmenler" ve "aziz yurttaşlar" gibi tabirler kullanıyordu. Öte yandan, bu modern evrensel yurttaşlık dilini daha organik, ilkel bir dille harmanlıyor, örneğin "kardeş seçmen" veya sadece "kardeş" atıflarında bulunuyordu.

Devrim taraftarı Filistin basınında Osmanlı ulusunun bir aile olarak yeniden tasavvur edildiği ifadeler duyarız; bu tasavvurda yurttaşlar, anayasa ve yurtseverliğin kutsal bir işbirliğiyle tohumlarını attığı vatanın meyveleri olarak, "beşikten beri kardeş" şeklinde zuhur eder. Ebu Hadra'nın L'Aurore (Barkai/Şafak) mason locasına üyeliği gerçekten de sivil bir kardeşliği desteklediğini gösteriyor ve siyasi akrabalık dili Osmanlı İmparatorluğu gibi akrabalığa dayalı bir toplumda yankı buluyordu. "Sevgili seçmenler", "yurttaşlar", "kardeşler" gibi tabirler, "halkların

harmanlanmasını" (*imtizac-ı akvam*) savunan Namık Kemal veya ulusal dayanışma (*'usbe cinsiyye ve vataniyye*) için dinsel dayanışmanın (*'usbe diniyye*) bırakılması çağrısı yapan Butrus el-Bustani gibi 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının fikirlerine dayalı devrimci "kardeşlik" kanaatlerinden beslenen evrensel terimlerdi.

Gelgelelim, bunu Ebu Hadra'nın gayrimüslim yurttaşlar hakkında konuşurken dinsel dile başvurmasıyla birlikte düşünmek gerekir; zira bu konuya değinirken "diğer Sami semavi dinlere" duyduğu sevgi ve hürmetten bahseder. Bu suretle, tikellikten veya herhangi bir tanımlayıcı sıfattan arındırılmış modern Osmanlı yurttaşlığını ilkiyle bağdaşmayan bir mefhumla, İslam İmparatorluğu'nda hoşgörü gösterilen *zimmi* mefhumuyla bağlantılandırır. Ebu Hadra gayrimüslimleri Osmanlı ulusunun veya siyasal yapısının dışında bırakmamıştı elbette, ama gayrimüslimlerin Osmanlı ulusundaki konumlarını sivil yapının sorgu sual kabul etmez bir parçası olarak görmüyor, geçmişe atıfla, "kitap ehli" statüsüne oturtuyordu. Bu durum onun tanımladığı imparatorluk yurttaşlığının özgürlükçü zeminiyle açık bir uyuşmazlıktır sergiler. Gayrimüslimleri bir yandan eşit Osmanlılar olarak görüp diğer yandan yine hiyerarşik dinsel mefhumlara başvurmak şeklindeki bu çelişkili itki, Kahire'de çıkan aylık modernist İslamcı *el-Menar* mecmuasında ve o zaman çıkan diğer mecmualarda da ifade buluyordu.

Öte yandan Ebu Hadra'nın *vatan* kavramına başvurmasında da bir müphemlik vardı, zira bu kavram bazen Kudüs'e, bazen Filistin'e, diğer zamanlarda bir bütün olarak imparatorluğa göndermede bulunuyordu. O sıra Arap vilayetlerinde dozu giderek artan eleştirileri ve adem-i merkezileşmenin sağlanıp kültürel hakların verilmesi yönündeki çağrıları Ebu Hadra da gündeme getiriyordu, ama bunu proto-milliyetçi bir çerçevede yapmıyordu. Daha ziyade, hükümetin Türkçe eğitime ilişkin taleplerini şöyle yorumluyordu: "[bu politika] halka ve çeşitli gruplara fayda sağlayacak, zira bu suretle hem birbirlerini anlayabilecekler [yurttaşlık kimliği bağları pekişecek] hem de davacılar ile hâkimler arasında büyük bir uçurum olmayacak [yurttaşın yasal hakları korunmuş olacak]." Fakat öte yandan, hükümeti "asil dilimiz üzerinde hâkimiyet kurmak ve oğullarının kalplerindeki sevgiyi sarsmakla" itham ediyordu. Ebu Hadra bu konuda şöyle bir tavizde bulunuyordu: Türkçe ilkokul düzeyinde zorunlu değil seçmeli olmalıydı, lakin bilimin ve profesyonelleşmenin dili Osmanlı Türkçesi olacaktı. Onun nazarında, "bu imparatorluğun grupları arasında karşılıklı anlaşma erdemine yeniden sahip çıkmanın" en iyi yolu buydu. Başka bir deyişle, Arapların kültürel özerklik taleplerinin maksadı sivil Osmanlıcı vizyona kafa tutmak değil, bilakis ona payanda olmaktı. Yaptığı reform önerilerinin göz ardı edilmesi ihtimalini gündeme getirdiğinde "Ey milletim," diyordu, "işte o zaman imparatorluğunuza ahlanıp vahlanın, zira ölüm döşeğindedir ve yöneticileri onun intiharına göz yummaktadır."

Ebu Hadra'nın Haziran 1913'te Paris'te toplanan Arap Kongresi'ne vereceği desteği bu bağlamda da anlayabiliriz. Birçok araştırmacı bu kongrenin proto-milliyetçilik açısından taşıdığı anlam bir hayli dikkat çekmiştir; fakat aslında yapılan konuşmaların ve verilen kararların çoğunda hak mücadelelerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında değil içinde sürdürülmesi gerektiği öne sürülmüştü. Arap Kongresi'nin katılımcıları açık açık "Arap milleti" ve "Suriye vatanı" adına konuşmuştu, ama bunu Arapların haklarını Osmanlı İmparatorluğu dahilinde alması çerçevesinde, yani adem-i merkezileşmenin siyasi reformun esası olarak görüldüğü bir bağlamda yapmışlardı.[21] Davetiyede şöyle deniyordu: "Osmanlı devletine adem-i merkezileşmenin yaşamımızın kuralı olduğunu, haklarımızın en kutsalının yaşamımız olduğunu ve Arapların bu imparatorluğun ortakları, savaşta, idarede ve siyasette ortakları olduğunu, ama kendi topraklarında [sadece] kendileriyle ortak olduklarını anlatacağız."[22] Kongreye yollanan iki destek telgrafında Ebu Hadra'nın da imzası vardı; bunlardan ilkinde o ve bir arkadaşı taleplerini "reform aşkı" (*hubbu'l-islah*) çerçevesinde sunmuş, bazı Mason kardeşleriyle birlikte imzaladığı ikincisinde ise Osmanlı İmparatorluğu'nun reformdan geçmesi gerektiğini ileri sürmüştü.[23]

Bir başka deyişle, temelini bireyden alan Osmanlı İmparatorluğu yurttaşlığı şeklindeki özgürlükçü vizyon, bireylerin cemaatlerde kök saldığını, güçlü bir cemaat anlayışları olduğunu savunan cemaatçi bir yurttaşlık anlayışıyla çatışıyordu. İmparatorluğun son yıllarındaki meclis kotaları, taşra meclislerindeki temsil sorunu ve dil hakları üzerine verilen mücadelelerin tümü, (sırf) etnik milliyetçiliğin yükselişi değil, imparatorluk yurttaşlığına ilişkin muhtelif vizyonlar ışığında da değerlendirilebilir. Dahası, Osmanlı yurttaşlığı projesi, siyaseti hem bir cemaat meselesi hem de müşterek esenlik arayışı olarak gören güçlü cumhuriyetçi yurttaşlık öğeleri üzerinde de kurulmuştu. Her şey pürüpakken bile, evrensel, sivil Osmanlı ulusu kendisine mensup olanlarca korunup güçlendirilecek ve mensuplarının tümü onun refahına katkıda bulunacaktı. Bu amaçla, Meclis-i Mebusan 1909'da herkesin askere alınmasını yasalaştırmış, böylelikle gayrimüslimlerin Osmanlı ordusunun dışında tutulması politikasına son vermişti. İmparatorluğa yönelen iç ve dış tehditler karşısında müdafaa

---

21 Vecih Kevserani, der. *Vesa'iku'l-mu'temeri'l-'Arabi el-evvel 1913: Kitabu'l-mu'temer ve'l-muraselati'd-diblumasiyye el-Ferensiyye el-mute'allika bihi* [1913'teki İlk Arap Konferansı'nın Belgeleri: Konferans Kitabı ve Onunla İlgili Fransız Diplomatik Yazışmaları] (Beyrut, 1980) [İbranice]. Kongre Suriye'den gelen ve Suriye'ye yönelik göçün durumunu da gündemine almıştı.

22 *El-Mu'temeru'l-'Arabi el-evvel* [1913, kitapçık], *age*'de yeniden basıldı, s. 10.

23 Kevserani, *Vesa'iku'l-mu'temeri'l-'Arabi el-evvel*, s. 202–210.

yükünün paylaşılmasına ve imparatorluğun gayrimüslim cemaatlerinin aldığı çeşitli imtiyazlara (ve ardından kenara itilmelerine) son verilmesine dönük bir adım olarak görülen herkesin askere alınması kararı, kamusal söylemde olumlu bir karşılık bulmuştu. Hıristiyan bir Kudüslü olan Şibli Nauphal'ın belirttiği gibi, "Eşitlik adaletin hedefi ve esas kaynağıdır ve eğer Osmanlı unsurları eşit olup vatanlarını müdafaa etmek için kanlarını toprakta bir etmezse, eşitlik hiç olmayacaktır."[24]

Herkesin askere alınmasının bir toplumsal mühendislik aracı, imparatorluğun çokdilli cemaatlerini Osmanlılaştıracak evrenselleştirici bir deneyim olduğundan da bahsediliyordu. Ne var ki imparatorluk halkının hayrına yapılan katkıların eşit şekilde dağıtılmadığı ve hatta bazı bireylerin –ve daha da kötüsü, bazı grupların– ulusu hepten feda ederek vazifelerinden kaçtığı da günden güne artarak dillendiriliyordu. Demek oluyor ki cumhuriyetçi imparatorluk yurttaşlığı söylemi, her grubun Osmanlı ulusuna verdiği katkıyı ölçme (esas itibariyle, Osmanlılığın kendisini ölçme) konusunda çekişmelere sebep olmuştu.

Gelgelelim, bu gerilimi ilksel bir çerçevede, Osmanlıcı projenin gelip geçici doğasının veya başarısızlığının kanıtı olarak görmek yerine, etnik siyasetlerin imparatorluk yurttaşlığı projesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünmemiz gerektiğini söylemekle yetineceğim. Yurttaşlık üzerine çalışan akademisyenler eşitsizliğin ve dışlayıcı sıfatlandırmaların analitik açıdan sadece birer önyargı veya ilkselciliğin zaferi diye görülüp geçilemeyeceğini söylerler. Ben buna ilaveten, bunun ulusalın emperyal üzerindeki teleolojik zaferini işaret etmediğini; bilakis, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki etnik-dinsel söylemlerin başlı başına imparatorluk yurttaşlığına ilişkin rakip görüşler olduğunu belirteceğim.

24 *Al-Kuds*, 11 Mayıs 1909.

Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Seçimler: Siyasi Temsilde Başlangıç Alıştırmaları

Mahmoud Yazbak

Seçimler: Başlangıç

İstanbul hükümetinin 1864'te yürürlüğe koyduğu Vilayetler Nizamnamesi ve 1871'de yapılan değişiklik Bâb-ı Âli'nin küresel gelişmelere ayak uydurmak için başlattığı reformların parçasıydı. İdare meclislerinin üyelerinin aday gösterilme sürecinde yapılan bir değişiklik de bu kanunun beraberinde getirdiği büyük değişimler arasındaydı; somut olarak belirtmek gerekirse, meclisler artık makamları gereği orada bulunan üyelerden ve Müslümanların yanı sıra gayrimüslimler arasından seçilerek gelmiş kişilerden oluşacaktı. Bu kanunun 5. fıkrası, kaza seviyesinde meclis üyelerinin nasıl seçileceğini ayrıntısıyla ortaya koyar. Önce kaymakam, kadı, müftü, kaza kâtipleri ve gayrimüslim cemaatlerin muhtarlarından oluşan bir seçim komitesi kazanın merkezinde toplanır. Ardından bu komite kazanın sakinleri arasından meclisin oluşmasına yetecek sayının üç katı kadar aday seçer; adayların isimleri ihtiyar heyetine (*meclisu'l-ihtiyariyye*) aktarılır ve bu meclisin üyeleri oranı iki katına indirir; liste daha sonra seçim komitesine gönderilir ve komite nihai adayları belirler. Kazadaki her köyün tek bir oyu vardır ve seçilen adaylar oyların çoğunluğunu almış olanlardır.[1]

Kısacası, Vilayetler Nizamnamesi, merkezi yetkililerce hazırlanmış listelerdeki adayların isimlerinin kamunun belirli üyeleri tarafından bertaraf edilmesine olanak vermek suretiyle, asgari düzeyde de olsa imparatorluğun tebaasının siyasi temsil tecrübesi kazanmasını sağlamıştı. Evet, bu kanun oy verme ilkesini getirmişti, ama idari meclislerin kontrolü hâlâ merkezi hükümetin temsilcilerindeydi. Bunlar halk

1 *Ed-Dustur* [Anayasa], çev. Nevfel Nevfel (Beyrut, 1301 [1883/4]), c. 1, s. 389 [Arapça]. Kaza düzeyindeki yeni yerel ve bölgesel idari kurumlara dair kapsamlı bir tartışma için, bkz. Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition* (Leiden, 1998), özellikle 2. Bölüm.

meclisleri değildi elbette. Adayları seçme yetkisi komitenin ve ihtiyarlar meclisinindi ve üyeler sadece siyasi seçkinler arasından seçiliyordu. Bu aynı zamanda meclisin toplumun tüm kesimlerini temsil etmediği anlamına geliyordu.

Filistin'in ana şehirlerindeki belediye meclisleri de 1860'lardan itibaren Osmanlı'nın reform çabalarından payını almıştı. İdari meclisin aksine, belediye meclislerinin tüm üyeleri seçimle belirleniyordu. Atamayla göreve getirilen tek kişi, doğrudan valiye karşı sorumlu olan mutasarrıfın belirlediği belediye başkanıydı.[2]

1867'de yürürlüğe giren Vilayetler Nizamnamesi'ne göre, kasabadaki seçimlere yalnızca ekonomik kaynaklara sahip olduğunu gösterebilen kişiler katılabiliyordu: yıllık en az 50 kuruşluk servet vergisi ve en az 100 kuruşluk servet vergisi ödemiş, 25 yaş üstü erkekler.[3] Bunlar esasında kasaba halkı içinde bir azınlık olan iktisadi ve toplumsal seçkinleri tanımlayan ölçütlerdi. Mesela Nablus'ta, 30.000 kişilik nüfus ve 25 yaş üstü 6.216 erkek içinden sadece 304 kişi bu şartları karşılıyordu; ancak içlerinden yalnızca 114'ü adaylık için uygundu.[4] 19. yüzyılın sonlarında Kudüs'te yapılan belediye seçimlerinde de benzer bir tablo ortaya çıkmış, takriben 20.000 kişi arasından 700 Müslüman ve 300 Hıristiyandan daha azı bu sürece katılmıştı.[5]

Servet vergisi (*virku*) dairesi oy verebilir ve kasabadaki tüm kamusal makamlar için seçime girebilir durumdaki kişilerin isimlerini içeren listeler çıkarırdı.[6] Mahalle muhtarları ve imamları, seçimi denetleyip gerçekleştirmek üzere, başında belediye başkanının olduğu, farklı çevrelerin iki saygın (*min mu'teberi'l-ehali*) temsilcisinden oluşan bir komite seçiyordu. Seçimler dört yılda bir yapıldığından, seçmenler belediye meclisi için gerekli üye sayısının iki katı kadar kişiyi seçiyordu; bunların yarısı ilk, diğerleri ise ikinci dönemde olmak üzere ikişer yıl hizmet veriyordu.[7] Seçim komitesi hem seçim prosedürünü denetlediği hem de başarılı adaylardan hangilerinin belediye meclisinin ilk döneminde hizmet

2 Belediye seçimlerine dair ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Mahmoud Yazbak, "The municipality of a Muslim town: Nablus 1868-1914", *Archiv Orientalni: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 67 (1999), s. 33–60.

3 Vilayetler Nizamnamesi'nde 1871'de ve belediye yönetmeliklerinde 1877'de yapılan değişikliklere dair, bkz. *ed-Dustur*, c. 1, 7. kısım, 111. madde, s. 418; c. 2, s. 410, 433, 440-443. Ayrıca bkz. Nablus Belediyesi, Nablus Belediye Arşivleri, 4. kesim, 3. kitap, no. 64 (bundan böyle NBA olarak anılacak).

4 NBA, 6. kesim, 1. kitap, s. 14; İhsan en-Nimr, *Tarihu Cebel Nablus ve'l-Balka* [Cebel Nabus ve el-Balka'nın Tarihi] (Nablus, tarihsiz), c. 3, s. 30.

5 Haim Gerber, *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890–1914* (Berlin, 1985), s. 61.

6 NBA, 4. kısım, 1. kitap, no. 364.

7 NBA, 6. kesim, 2. kitap, çeşitli yerlerde, 9 Nisan, 1330/M/22 Nisan 1914.

vereceğini belirleme yetkisine sahip olduğu için, kasabadaki çeşitli koalisyonlar kendi üyelerini ve temsilcilerini seçtirmek üzere muhtarlara ve imamlara büyük bir baskı yapıyorlardı.

Uygulamada, komite üyeleri kasabadaki güç dengesini yansıtıyordu. Tıpkı seçimle belirlenen diğer yerel idari kurumlarda olduğu gibi, belediye meclisindeki üyeler de yaptıkları iş karşılığında bir maddi kazanç sağlamıyordu, ama yine de cemaatin, yetkililerin ve bizzat üyelerin gözünde bu üyelik toplum içindeki seçkinlik statüsünün kabulü olarak telakki ediliyordu.[8] Belediye meclisine seçilmek yöredeki diğer idari kurumların kapılarını aralıyordu. Meclis-i Mebusan 1876'da ilk kez çalışmaya başladığında, Osmanlı'nın taşra ve kent topluluklarında seçim süreci böyle devreye girmişti.

Meclis Seçimleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne dek altı meclis seçimi yapılmıştır; bunlardan ikisi kısa ömürlü olan ilk anayasa döneminde (1876-78) gerçekleşmişti. İkisinde de, meclis vekillerinin kim olacağı vilayet meclisleri tarafından enformel yollarla belirlemişti. Bu süreç umulduğu gibi gelişmedi; zira vekiller Padişah'a ve kabinesine hiç beklemedikleri itirazlarla gelince, Şubat 1878'de meclis sessiz sedasız ilga edildi.

İkinci anayasa dönemi 1908'de devrimci Jön Türk rejiminin 1876 Anayasası'nı ve ilk mecliste geçirilmiş Seçim Kanunu'nu yeniden yürürlüğe koymasıyla başladı.[9] 1908'de, 1912'de, 1914'te ve 1919'da, yani Filistin'deki Osmanlı hâkimiyetinin bitmesinden kısa bir süre sonra seçimler yapıldı. Genel olarak bakıldığında, bu seçimler Osmanlı hâkimiyetindeki Ortadoğu'da o zamana kadar benzeri görülmemiş, temel siyasi katılım ve seçim seferberliği normlarını getirdi.

Netice itibariyle, Jön Türklerin getirdiği resmi vizyon, yani temsili bir idare vizyonu Aralık 1876'da ilan edilen Osmanlı anayasasına ve Seçim Kanunu'na yeniden can verdi ve bunların ikisi de Osmanlı çağının bitişine kadar yürürlükte kaldı. Bu anayasa *heyet-i âyan* ve *heyet-i mebusan*'dan oluşan bir meclis sistemi öngörüyordu. Seçim Kanunu'na göre, imparatorluğun resmi dili olan Türkçeye vâkıf, mülkiyet gerekliliklerini yerine getiren, bir yabancı hükümetin hizmetinde çalışmayan, iflas etmiş durumda olmayan ve yaptığı kötü işler yüzünden şerefi lekelenmemiş otuz

8 En-Necah Üniversitesi Arşivleri, Nablus, Nablus Meclisu'ş-Şurası Kayıtları, c. 1, dosya no. 80.

9 Hasan Kayalı, "Elections and the electoral process in the Ottoman Empire, 1876–1919", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), s. 267.

yaş üstü tüm erkeklerin vekil seçilme hakkı vardı.[10] Seçme hakkı, yine, dolaysız vergileri ödeyen 25 yaş üstü erkeklerle sınırlanmıştı.

Osmanlı'daki seçim süreci iki aşamalı dolaylı bir seçimden oluşuyordu. İlk aşamada, birincil oy verebilir kişiler ikincil seçmenleri belirliyordu: 500 birincil seçmene bir ikincil seçmen (21. madde). Aslında ikincil seçmenler, vergi yükümlülüğü dışında, birincil seçmenlerdeki tüm nitelikleri haizdi (22. madde); bu kişiler, fiili vekilleri seçen seçmenler oluyorlardı.

Bu kanunun ve sürecin Filistin'in bir kazasında nasıl uygulandığını incelemek için, Nablus'a ait 1912 tarihli bir seçim komitesi dosyasının sunduğu istatistiki bilgilerden yararlanacağız; zira bu dosya Osmanlı Filistin'inden bugüne kalmış belgeler içinde türünün tek örneğidir. Buradaki ayrıntılı tablolara göre, kazada oy verebilir durumda 21.372 kayıtlı seçmen vardı ve bu kişiler 33 ikincil seçmen belirlemişti. Bunların arasından 4.607 kişi kasabanın altı mahallesinde yaşıyor, geri kalanıysa kazanın 51 köyünde ikamet ediyordu. Kasabadaki oy verebilir kişilerin ortalama %32'si ve köylerdeki oy verebilir kişilerin %38'i seçimlere katılmıştı.[11]

Nablus'taki seçim sürecini kolaylaştırmak amacıyla, kasaba, mahalle yapılanmasına uyacak şekilde altı seçim bölgesine ayrılmıştı. Her mahalleye bir sandık konmuştu. Sancaktaki 108 köy ise nahiyelere karşılık gelecek biçimde on beş seçim bölgesine ayrılmıştı. Nahiye merkezi (bu genellikle seçim bölgesindeki en büyük köy oluyordu) nahiyedeki tüm köyler için oy verme merkezi olarak seçiliyordu. Nahiyenin farklı köylerinde oy verme hakkını kullanacak kişiler çoğu zaman gruplar halinde oy verme merkezine gidiyordu.[12]

750 ila 1.250 arasında birincil oy verebilir kişinin bulunduğu geniş seçim bölgelerinde seçim süreci iki ayaklıydı. Birincil seçmenler çoğu kez uzun uzun sıralanan aday listelerinin içinden iki tane ikincil seçmen belirliyordu. Fakat seçim bölgesinde 750'den az birincil seçmen olduğunda, sadece bir tane ikincil aday için oy verilebiliyordu. Örneğin Nablus'un Garb Mahallesi'nde oy verebilecek nitelikte 1.001 birincil seçmen vardı; bunların 490'ı seçim günü oy vermeye gelip sayılarının iki katı kadar, yani 980 oy verdiler. Bu oylar altı ikincil seçim adayı arasında dağı-

10 Agy, s. 266; Seçim Kanunu'nun Arapça bir tercümesi için, bkz. *el-Muktebes*, 28 Aralık 1908.

11 Bu rakamlar Nablus kazasındaki 1912 meclis seçimlerine dair resmi defterden yapılmış hesaplara dayanıyor. Ebu Dis Arşivleri, 24\1,1\328\14, Nablus'ta ve o seçim bölgesinde 1328/1329'da (1912/1913) yapılmış meclis seçimleri.

12 Ebu Dis Arşivleri, 24\1,1\328\14, Nablus kazasında meclis seçimlerine hazırlık olarak yapılmış nüfus sayımı.

tıldı ve oyların takriben %80'i başı çeken iki adaya gitti. Bu oy verme tarzı diğer mahalleler ve kırsal bölgelerde de tekrarlandı.[13]

Kasabadaki ve kırsal alandaki ikincil seçim adaylarının mensubu oldukları aileler, bölgeyi idare edip denetleyen, seçim sürecine hâkim olan yerel siyasi, dinsel ve ticari seçkinler grubunu oluşturuyordu. Osmanlı seçim sürecinin sıradan insanların meclis seçimleri üzerinde bir etkide bulunmasına gerçekten olanak tanımadığı, Nablus'taki seçim istatistiklerine bakılarak açıkça görülebilir. Kasabalar ve kırsal bölgeler yüzyıllardır hâkim olan geleneksel sosyoekonomik kontrol ağlarına ve sistemlerine dayalı seçim bölgelerine ayrılmış olduğu için, bu durum seçim sürecini toplumsal değişimi harekete geçirmeye dönük her türlü itkiden mahrum bırakıyordu.[14] İki aşamalı Osmanlı seçim sistemi sıradan insanların oy verme merkezlerine ulaşmasına imkân tanısa da, uygulamada onları bir kenara itiyor, seçilmiş vekillerle aralarındaki kayda değer toplumsal boşluğun devamına neden oluyordu.

Birincil seçim süreci tamamlandıktan sonra, otuz üç ikincil seçmen Nablus Sancağı'nı temsil edecek vekil adayını seçmek üzere Nablus Belediyesi'ne davet edilmişti. Sayıları az olduğundan dolayı, ikincil seçmenler vekilliği kazanmak isteyen daha güçlü yerel şehirli seçkinler grubunun temsilcileri tarafından kolayca etkilenebiliyordu.

1912 seçimlerinde geniş Kudüs Mutasarrıflığı'nda da benzer bir tablo ortaya çıkmıştı. Nablus'un aksine, Kudüs Mutasarrıflığı dört şehir merkezine sahip dört kazayı kapsıyordu: Kudüs, Yafa, Gazze ve el-Halil. Yerel basından elde edilen istatistiklere göre, mutasarrıflıkta oy verebilir durumda 80 bin birincil seçmen bulunuyordu.[15] Bu kişiler 164 ikincil seçmeni belirliyor, ikinci seçmenler ise 22 adayı içeren listenin içinden meclis vekilliği için üç aday seçiyordu. Vekillik adaylığı tüm vilayeti kapsadığından, belirli bir kazadaki ikincil seçmenler mutasarrıflığın diğer yerlerinden adaylar için oy verebiliyordu. Bu durumda, geleneksel seçkinler grubunun en güçlü temsilcilerinin kazadaki diğer adayların önüne geçmeleri muhtemeldi. Her ikisi de Kudüs'te ikamet eden Ruhi el-Halidi ve 'Osman en-Neşaşibi adlı vekiller memleketlerinde diğer adaylardan daha az oy almışlardı, fakat mu-

13 Ebu Dis Arşivleri, 24\1,1\328\14, Nablus'taki meclis seçimlerinin sonuçları, s. 36.

14 Nablus kazasındaki siyasi, toplumsal ve ticari ağlara dair tafsilatlı bir inceleme için, bkz. Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900* (Berkeley ve Los Angeles, 1995), özellikle Dördüncü Bölüm.

15 *Filestin*, sayı 110, 10 Şubat 1912; sayı 128, 17 Nisan 1912; sayı 122, 23 Mart 1912; sayı 131, 27 Nisan 1912; sayı 133, 30 Nisan 1912.

tasarrıflığın diğer bölgelerinde aldıkları geniş destek sayesinde Yafa, el-Halil ve Gazze'deki rakiplerini alt edebilmişlerdi.[16]

Yerel Eleştiriler

Dolaylı iki aşamalı seçim süreci yerel basında sert eleştirilere uğruyordu. Daha önce de belirtildiği üzere, önce ikincil seçmenleri belirleyen, sonra da onların vekilleri belirlemesini sağlayan sistem, patronaj ilişkilerini pekiştiriyor ve geleneksel seçkinler grubunu temsil eden adayları destekliyordu. Her ikisi de Filistin'de çıkan *Filestin* ve *el-Kermil* gazeteleri Osmanlı seçim sisteminin sıradan insanların rolünü önemsizleştirmesini ve siyasi gücün aslında yalnızca seçkinlerden müteşekkil ikincil seçmenler grubunun elinde toplanmasını keskin bir dille eleştiren bir dizi başyazı yayımlamıştı. *Filestin* şunu yazmıştı:

> Yurttaşlarımız (*muvatinuna*) vekillik adaylarıyla ilgili meseleleri hiç durmadan tartışıyor. Konuşmacılar kendi adayları etrafında kenetlenmiş bir kamuoyu oluşturmak için bir hayli çaba sarf ediyor, sanki böyle bir kamuoyunun seçimlerin neticesini herhangi bir şekilde etkileme veya kimin seçileceğine karar verme ihtimali varmış gibi. Seçim kampanyalarını yöneten kimseler siyasi gerçekliği ciddi bir şekilde düşünecek olsaydı, kendi konuşmalarının, beyanlarının, manifestolarının ve basında çıkan makalelerinin suya yazı yazmaktan başka bir şey olmadığını kolayca fark ederlerdi. Bir vekilin kazanması için ne bu kuru gürültüye ihtiyaç var ne de kamuoyuna. Vekili seçmek için yasal hakka sahip yirmi ila otuz ikincil seçmenin şahsi temayülleri belirliyor işi ve tüm ulusun ilerlemesi bu kişilerin eline bakıyor. Onlar seçime girmeden evvel kimse çıkıp da birincil seçmenlere rollerinin aslında ne kadar önemli olduğunu izah etmiyor. Ulusu kimlerin temsil edeceğine karar verenler –yarım saatten az bir süre için toplanan!– ikincil seçmenlerdir aslında.[17]

Filestin tüm seçmenlere "Gözümüzü kapatıp oy vermeyi ve hem kendi kaderimizi hem de ailemizin ve ülkemizin kaderini vekillik için kimi seçeceklerine dair bize hiçbir güvence ya da bilgi vermeyen ikincil seçmenlere emanet etmeyi bırakalım" diyordu. Bu metni yazan kişi köylerdeki ve mahallelerdeki seçmenleri "tercih ettikleri ikincil adayla bir anlaşmaya varmaya, kendi şahsi çıkarlarını karşılayanı değil, seçmenlerin istedikleri vekili seçmesini sağlamaya" davet ediyordu.[18] Seçim sürecinin başlamasından bir hafta önce, *Filestin* seçmenlere seçimlerin ne kadar önemli olduğunu hatırlatmayı bir görev biliyordu:

---

16 Agy, sayı 128, 17 Nisan 1912; sayı 133, 30 Nisan 1912.

17 Agy, sayı 115, 15 Şubat 1912.

18 Agy.

> Beş altı gün kadar sonra oy verme hakkınızı kullanacaksınız [...] doğru seçimi yapanlarınız önümüzdeki dört yıl boyunca bunun semeresini görecek, lakin yanlış tercihte bulunanlarınız dört yıl gibi uzun bir zaman boyunca ahlayıp vahlayacak. [...] Dikkatleri birincil seçimlerden çevirmeye yönelik baskıları önlemenin mümkünatı olmadığını defalarca söyledik. İki sınıfa ayrılmış toplumumuz çelişkiler ve paradokslarla dolu. Bir yanda, yerel politikaları tasarlayan sınıf var, diğer yanda ilkinin isteklerini yerine getiren sınıf. Toplumsal zayıflığımızın ayırdında olarak, kırsal kesimdeki seçmenlere tavsiyelerde bulunma konusunda gazetecilik yükümlülüklerimizi yerine getirmek zorundayız, zira bu seçmenler kendi kaderlerini liderlerinin veya onların oylarını karşılarına çıkan ilk aracıya bir hediye gibi sunuveren şehir sakinlerinin ellerine teslim ediyor.[19]

Yazar daha sonra öfkeli bir tonla okurlarını şunları yapmaya çağırıyordu:

> Ey halkım, seçim merkezine girdiğinizde gözlerinizi kapayın; orada devamlı oturup duranlara doğru bakmayın, gözlerini size çevirmeleriyle kararınızı etkileyebileceklerini düşünmeyin. Kulaklarınızı tıkayın ve kimsenin kulağınıza, işittiğimiz anda kafanızı öne eğmenize sebep olacağını düşündüğü isimler fısıldamasına izin vermeyin. Ey halkım, oy kâğıdınızı elinize aldığınızda ona başkalarını memnun edecekleri değil kendi seçtiklerinizin isimlerini yazın. Okuması yazması olmayanlar ise kâğıdını yerel eşraftan kimseye göstermesin ve hemen seçim merkezinden dışarı çıkıp kâğıdı güvendiği birine doldurtsun. Sonra kâğıdı alıp sandığa kendisi atsın.[20]

El-Kermil editörü Necib Nassar dolaylı Osmanlı seçimlerini ve yöre eşrafının seçim sistemini kendi çıkarları uğruna manipüle etmesini, bu yolda birincil seçmenleri kullanmasını eleştirirken daha da sert ifadeler kullanıyordu. Nassar, bu çıkmazdan kurtulmak için iki rakip partinin, yani İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) ve İtilaf'ın yerel liderlerinin birincil seçimler gerçekleşmeden önce vekillik için kendi tercih ettikleri adaylara karar verip bunları duyurmasını önermişti. Nassar'ın bu önerisi yerel liderlerin kararına zıttı; zira onlar her bir partinin tercih edilen ikincil seçmenlerini duyurmayı ve vekil adayına sonradan karar vermeyi yeğliyordu. Bu tür manipülasyonlara karşı çıkan Nassar şunları yazıyordu:

> Halkımızın meçhule sürüklendiğini, yani her kazada kendi istediği vekili belirleyen liderin adamları arasından ikincil seçmenleri seçen bir sürüye çevrildiğini görmek istemiyorum. Böyle durumlarda, seçilmesini eşrafa borçlu olan bir vekil halkın adamı değil onun adamı olacaktır [...] Bunlar kutsal haklardır! Kimse onları kendi çıkarı için kullanıp halkı bertaraf edemez.[21]

---

19 *Filestin*, sayı 127, 13 Nisan 1912.

20 Agy.

21 *El-Kermil*, 10 Eylül 1912.

Kendini Tanıtma ve Propaganda

Vekillik adaylığı vilayet çapında olduğundan, adayların seçilebilmek için vilayetin tüm bölgelerinde toplumsal ve diğer türden ağları oluşturup geliştirmeleri gerekiyordu. Güçlü adaylar, vekili doğrudan seçecek ikincil seçmen adaylarını ziyaret etmek üzere vilayetteki tüm ana merkezlere uğradıkları bir tura çıkarlardı. Bu tür ziyaretler eski ittifakları sağlamlaştırmaya ve mevcut toplumsal, siyasi ve ekonomik ağları pekiştirmeye yarıyordu. Özellikle de kırsal bölgelerde ikincil seçmenleri cezbetmenin ve birincil seçmenlere eşrafla ve önde gelen şahsiyetlerle ne türden kişisel bağlantılara sahip olunduğunu göstermenin önemli yollarıydı bunlar. Vekil adayları kendileri ve kendi seçim bölgelerindeki ikincil seçmenler için olabildiğince destek sağlamak amacıyla, mümkün olduğunda fazla sayıda aile reisiyle yemek yiyerek aldıkları desteği ve gördükleri hürmeti gözler önüne sermeye çalışırlardı. Bu tür seçim turları başarılı bir halkla ilişkiler taktiğiydi. Bunlar daima yerel basının sayfalarını süslerdi. Örneğin *Filestin* Kudüslü vekil adayı Ruhi el-Halidi'nin ziyaretlerini sıkça haberleştirirdi. El-Halidi ziyaretlerini genelde cuma günlerine koyar, turuna kasabanın merkez camisinin bulunduğu yerde başlar, cuma namazına katılır, olabildiğince çok sayıda kişiyle görüşür ve sonra destekçileriyle birlikte öğle yemeği yemek üzere peşinde büyük bir kalabalıkla eşrafın evine yürürdü.[22]

Böyle bir ağı olmayan eğitimli genç vekil adayları daha "modern" kampanya yöntemlerine başvuruyordu. Bir aday kendi adaylığını duyurmak üzere yerel bir gazeteye gider ve sonra mecliste savunma vaadinde bulunduğu "platform"unu açıklardı. Mesela Gazze'den Sa'id Ebu Hadra *Filestin*'e "seçim programını ve kişisel fotoğrafını içeren, yeni bir tarzda hazırlanmış" bir duyuru yollamıştı. Bu taktiği beğenen editör "okurlarımızı doğrudan ilgilendirdiği, onlara doğrudan faydalı olduğu için" diyerek, okurlarına bu duyurunun tamamını basma sözü vermişti.[23]

Yafa'daki vergi dairesinde müdür olarak çalışan Kudüslü Nesib el-Hatib adaylık duyurusunda şöyle diyordu: "Vicdanımın çağrısına kulak verip bu kutsal livaya aşkla hizmet etmek için, aziz Kudüs livasını temsil etmek üzere meclis seçimlerine girmeye karar verdim."[24] Kendilerini basın aracılığıyla tanıtmak için daha dolaylı yollara başvuranlar da vardı. Sözgelimi, belirli bir adayın seçilmesi için gazeteye isimsiz veya takma adla makaleler yollanıyordu. Örneğin M. el-Huseyni *Filestin* okurlarına İshak el-Budeyri'yi seçme çağrısında bulunurken adayı şu sözlerle

22 Bu tür turlara dair bir tasvir için, bkz. *Filestin*, sayı 117, 22 Şubat 1912; *el-Kermil*, 11 Ekim 1912.

23 *Filestin*, sayı 121, 20 Mart 1912.

24 Agy, sayı 110, 10 Şubat 1912.

tanıtıyordu: "[el-Budeyri] Darülfünun-ı Şahane mezunu, özgür bir milliyetçidir. Arnavutluk, Bağdat, Basra ve Şam'da hizmetlerde bulunmuştur. [...] Seçkin bir aileye mensuptur ve bilgeliğiyle tanınmaktadır. Eğer ulusunuzu geliştirmeyi murat ediyorsanız, genç yaşındaki bu büyük adamı seçmelisiniz."[25] Keza, Kudüs'ten A. el-Muvvakit adında biri *Filestin*'e bir mektup göndermişti:

> Saygıdeğer yurttaşlara (*muvatinun*) tüm kalbimle, Kudüs livasını Meclis-i Mebusan'da temsil edebilecek en nitelikli ve uygun şahsiyetler olan Şukri Bey el-Huseyni ve İshak Ebu's-Su'ud için oy verme önerisinde bulunuyorum. Sarsılmaz milliyetçi hissiyatlarına ilaveten, bu şahsiyetlerin gerek ulusal gerek yerel siyasette büyük deneyimi vardır.[26]

Gazete editörleri daha dolaysız bir biçimde, belirli bir adayı açıktan desteklemekte bir sorun görmüyordu; örneğin *Filestin* Gazzeli Sa'id EbuHadra'nın adaylığında böyle yapmıştı:

> Seçmenlere Sa'id için oy verme çağrısında bulunmamızın sebebi onun sırf dostumuz olması değil, hem geçmişinin hem de itibarının temiz olmasıdır [...] kasabası için son derece faydalı olacaktır. Kişisel yeteneklerinin ve hükümetin üst kademeleriyle olan yaygın temaslarının yanı sıra, ailesi de Gazze kazasındaki tüm toprakların üçte birinden fazlasını elinde bulunduruyor. İşte bundan dolayı tarımı geliştirip fellahların geçimini iyileştirme konusunda çok hevesli.[27]

1912 meclis seçimlerinde yarışan iki ana parti yerel adaylarını tanıtmak ve onlara yardımda bulunmak için farklı taktikler geliştirmişti. Arapların yükselen milliyetçi hissiyatının ve daha fazla adem-i merkezileşme talebinin farkında olan İTC bölgede tura çıkmak ve eşrafa milliyetçi gündemleri olan partilere katılmamaları için baskı yapmak üzere Filistin merkezindeki kasabalara özel bir elçi göndermişti. Şerif Ca'fer Paşa (kendisi aynı zamanda Mekke Şerifi'nin kuzeni, Hicaz vekili ve sıkı bir İttihatçıydı[28]) adlı özel elçi, Filistinli liderleri muhalefet partisi Hürriyet ve İtilaf saflarına katılmamaları için ikna etme isteğini açıkça ortaya koyuyordu. Önemli bir kamusal şahsiyet olduğu için, yerel basında, özellikle de İTC yanlısı *Filestin*'de onun konuşmalarına ve ziyaretlerine geniş yer ayrıldı. Önde gelen İTC yanlısı adaylara halkında katıldığı ziyaretlerde bulundu; bu ziyaretlerin hepsi ve açıklamalarından bazıları gazetede haber yapıldı. Mesajı şuydu: "Merkezi hükü-

25 Agy, sayı 120, 16 Mart 1912.

26 Agy, sayı 112, 17 Şubat 1912 (benzer bir propaganda için, ayrıca bkz. *el-Kermil*, 26 Ekim 1912).

27 Agy, sayı 127, 13 Nisan 1912.

28 Rashid Khalidi, "The 1912 election campaign in the cities of Bilad al-Sham", *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), s. 467.

met Arap ulusuna ve onun devletin birliğine verdiği desteğe güvenmektedir. [...] Suriye, Halep ve Kudüs vilayetlerindeki ahali imparatorluğun birliğine zarar verebilecek tüm hamlelere karşıdır. [...] Biladu'ş-Şam'daki halk Arap milliyetçiliğine karşıdır."[29] Yafa'da bulunduğu sırada oradaki Yahudi cemaatinin merkezini ziyaret etmiş, hahambaşına uğramış ve hahambaşı da cemaatinin İTC'ye destek vereceğine inandığını belirtmişti.[30]

El-Kermil, Hürriyet ve İtilaf'ın safındaydı ve Filistin'in kuzey bölgelerindeki İTC adaylarına sert saldırılarda bulunuyordu. Örneğin, meşhur bir dini şahsiyet ve İTC destekçisi olan Akkalı Şeyh Es'ad eş-Şukayri, kampanyasının Siyonist hareket tarafından mali açıdan desteklenmesine göz yummakla itham edildi: "Şeyh gerek Siyonist hareketin gerek İTC'nin çıkarları için bu milleti istismar ediyor. Şeyh kendi çıkarlarını milletinkinden yukarıda gördüğü için, yaptığı kötü işlerden dolayı mazur görülebilir belki [...] Lakin vatanını ve çıkarlarını Şeyh'in sunağında kurban etmesi istediğinde milletimiz bununu yaparsa, mazur görülmeyecektir."[31]

Filestin'in aksine *el-Kermil* İstanbul'un Türkleştirme politikalarına alenen karşı çıkıyordu. Bu gazeteye göre "Arnavutların ve Makedonya'daki diğer halkların isyanlarının" müsebbibi söz konusu politikalardı.[32] Siyonist harekete gelince, *el-Kermil* İTC'yi bu hareketi koruyup Filistin'de yayılmasına izin vermekle ve böylece muhtemelen Balkan sorunundan daha karmaşık olacak bir soruna sebebiyet vermekle suçlamıştı. Gazete "Meclise İTC'nin adaylarını seçmeyin [...] onların temsilcilerinin sizin hürriyetinize hürmet etmediğini hatırlayın" diyerek halkı uyarıyor ve "dolayısıyla siz de onlara sırtınızı dönün" çağrısında bulunuyordu.[33] *el-Kermil*'e göre, İTC "ulusal hareketi bastırmayı ve herkesi Türk hegemonyasının altına sokmayı hedefliyor"du.[34] *Filestin*'in Ca'fer Paşa heyetinin turlarına yer vermesine cevaben, *el-Kermil* İtilaf temsilcilerinin Hayfa, Nablus ve Akka'ya yaptıkları ziyaretlerde coşkuyla karşılandıklarını haber veriyordu.[35] İTC üyelerinin partilerini terk edip İtilaf partisi saflarına geçtiği izlenimi yaratmak isteyen gazete bu atmosferi kasten böyle canlı tasvir ediyordu.

---

29 *Filestin*, sayı 123, 27 Mart 1912; sayı 131, 26 Nisan 1912.

30 Agy, sayı 124, 30 Mart 1912.

31 Agy, 6 Eylül 1912.

32 *El-Kermil*, 27 Eylül 1912.

33 Agy, 1 Ekim 1912.

34 Agy, 8 Ağustos 1912.

35 Agy, 15 Ekim 1912.

Filestin ise bu iddiaları çürütmek için Kudüs'teki el-Medresetu'd-Dusturiyye'nin müdürü Halil es-Sekakini gibi İTC'yi destekleyen şöhretli Filistinli entelektüellerin faaliyetlerine sayfalarında geniş yer ayırıyordu.[36] Bir keresinde gazete es-Sekakini'nin bir Osmanlı cemiyeti kurmak üzere Kudüs'te altmıştan fazla öğretmeni bir araya getirdiğini ve ilk toplantının şehirdeki İTC merkezinde yapıldığını yazmıştı.[37]

Seçim Programları

Bazı adaylar, özellikle de genç entelektüeller geleceğe dair planlarını ve seçim programlarını hazırlama konusunda ne kadar çaba sarf ettiklerini seçmenlere anlatmak için basını kullanıyordu. Örneğin Yafa Gümrük Dairesi Müdürü Nesib Efendi (el-Hatib) *Filestin*'e bir mektup göndererek, gelecek meclis seçimleri için adaylığını açıklamıştı. *Filestin* mektuptaki maddeleri şöyle özetlemişti:

1. *Musha'* sistemini bitirmek ve toprakları fellahlar arasında dağıtmak. Toprak vergisini toprağın verimine göre düzenlemek ve tüm adaletsizlikleri sonlandırarak *fellahların* durumunu iyileştirmek.
2. Yeni bir gümrük idaresi kurmak ve kasabada ticareti teşvik etmek amacıyla Yafa'da yeni bir liman inşa etmek.
3. Kudüs livasındaki eğitim sistemini ve kurumlarını reformdan geçirmek. Kudüs livasında toplanan tüm eğitim vergilerinin yöre için harcanmasını sağlamak.
4. Kudüs livasında imar işleri için toplanan vergileri bölgede yolları ve iletişim hatlarını geliştirmeye katkıda bulunmak üzere yöre için harcamak.
5. Yerel vakıflardan toplanan büyük gelirleri, tıpkı gayrimüslim vakıflarında olduğu gibi, o yöre için harcamak.
6. *Filestin* gazetesi aracılığıyla liva halkını mecliste gerçekleşecek tüm tartışmalardan haberdar etmek.[38]

Gazzeli genç bir aday olan Sa'id Ebu Hadra da hazırladığı platformu *Filestin*'e yollamıştı. Gazete bu programdan sadece birini, Anayasa'nın 111. maddesiyle ilişkili olanı vurgulamayı tercih etmişti ki bundaki maksadı, hükümeti her bir dinsel cemaat için millet meclisleri kurmaya teşvik etmekti. Ebu Hadra merkezi hükümetin bu maddeye karşı çıktığını söylüyordu; zira "[hükümet] bu tür meclisler tesis edildiği anda her liva ve vilayetin kendi vakfını kendi bölgesinde idare edeceğini bilmektedir. Bu, merkezi hükümetin çıkarına terstir, çünkü merkezi hükümet eliyle toplanan büyük vakıf gelirleri farklı vilayetlere dağıtılmaktadır." Ebu Hadra, seçildiği andan

36 Örneğin bkz. *el-Kermil*, 26 Ekim 1912 ve *Filestin*, 24 Şubat 1912.

37 *Filestin*, sayı 110, 10 Şubat 1912.

38 Agy, sayı 113, 21 Şubat 1912.

itibaren vilayetteki vakıfları ve onlar vasıtasıyla elde edilen gelirleri idare edecek yerel millet meclisleri (*mecalis milliyye*)[39] kurması için merkezi hükümete baskı yapmak üzere meclis mensuplarından oluşan geniş bir koalisyon oluşturma sözü veriyordu. *Filestin*'in genel yayın yönetmeni bu programı genel olarak Osmanlılar özel olarak Araplar için ileriye dönük olarak atılmış en önemli adım kabul ediyordu. Editör sözlerini şöyle bağlıyordu: "Seçildiği takdirde Sa'id Efendi Ebu Hadra'nın bize verdiği sözü unutmayacağını umuyoruz."[40]

Kudüs'ün Hegemonyasına Karşı

Görmüş olduğumuz üzere, vekil adaylığı tüm vilayeti kapsıyordu ve bu durum da belirli bir sancaktan ikincil seçmenlerin vilayetin diğer parçalarından adaylar için oy vermesine imkân tanıyordu. Anayasa vekil adaylarının aday oldukları yerin "halkından" olmasını şart koşuyor (72. madde), bu da bir derece adem-i merkezileşme sağlıyordu.[41] Uygulamada ise vilayet çapındaki seçimler sancaktaki/livadaki en kuvvetli ailelerin seçim sürecini kontrol etmesine yol açmış ve hem kırsal kesimin önde gelenlerini hem de onlar kadar güçlü olmayan şehirli seçkinleri bir kenara itmişti. Filistin'deki 1912 meclis seçimleri bu sürecin iyi bir örneğidir. Kırsal bölgelerden gelecek seçmenler oylarını atmak üzere kazanın başkentine taşınan seçim merkezine çağrılınca, kırsal kesimin önde gelenleri zor durumda kalmış ve şehirli adaylar avantaj kazanmıştı.

1912'de Nablus'un farklı mahallelerinde seçilmiş ikincil seçim adaylarının listesi kasabadaki ve kazadaki yeni oluşan iktidar gruplarını apaçık yansıtır. Büyük tüccar ailelerinin temsilcileri geleneksel seçkinler grubuna mensup ailelerin adaylarının hepsinden daha fazla oy almıştır. Gelgelelim, eski siyasi elite mensup aileler, mesela sabun endüstrisine ve ticari girişimciliğe yönelmiş Tukanlar, 'Abdu'l-Hadiler ve Nimrler, meclis seçimlerinde bir hayli etki yaratmış ve ailelerinin gücünü korumuştur.[42] İşin aslı, ikincil seçmenlerin oy vereceği Nabluslu adayların tümü kentin ticaret elitinin ve sabun endüstrisi "kulübü"nün bir parçasıydı.[43] Keza, kazananların tamamı aynı toplumsal gruptan geliyordu. Bu toplumsal grubun kırsal alanda geliştirdiği çeşitli ilişki ağları kolayca etkide bulunmasına ve bölgedeki oy verme

39 Ebu Hadra'nın önerisine göre, yerel millet meclisleri her vilayetteki her dinsel cemaat için birer dinsel cemaat meclisi işlevi görecekti.

40 Agy, sayı 124, 30 Mart 1912.

41 Kayalı, "Elections and the electoral process", s. 269.

42 Osmanlı'nın son döneminde Cebel Nablus'ta yaşanan toplumsal değişimlere dair derinlikli bir inceleme için, bkz. Doumani, *Rediscovering Palestine*, özellikle Beşinci Bölüm.

43 Adayların tam listesi için, bkz. Ebu Dis Arşivleri, 24\1,1\328\14.

eğilimlerini kontrol etmesine olanak tanıyordu. Nitekim kırsal bölgenin temsilcileri meclis için bir veya iki aday seçmek üzere Nablus'a çağrıldığında, oylarının nereye gideceği belliydi.

Ne var ki, yeni ticaret eliti, kasabadaki ve kendi kırsal bölgelerindeki siyasi hegemonyasını tahkim etmek amacıyla, cemiyet adı verilen yeni bir güç tabanı yarattı.[44] Cemiyet, ortak çıkarları olan ve yerel idari kurumlara ve meclise kendi adaylarının seçilmesini teminat altına almak için birlikte çalışan aileler veya toplumsal gruplardan oluşan bir dernekti. Başını sabun endüstrisinden Şeyh 'Abbas el-Hammaş'ın çektiği 'Abbasiyye Cemiyeti tam yirmi yıl boyunca kasabanın siyasetini kontrol etmeyi başardı. En bariz başarılarından biri 1908'de Şeyh Ahmed el-Hammaş'ın Meclis-i Mebusan'a seçilmesiydi.[45] 1912'de, başında büyük tüccar Tevfik Hammad'ın olduğu el-Hammadiyye Cemiyeti, 'Abbasiyya Cemiyeti'ni mağlup etti ve iki üyesini (Tevfik Hammad ve Hayder Tukan) Meclis-i Mebusan'a göndermeyi başardı.[46]

İki aşamalı meclis seçimleri şehirli seçkinlerin kırsal kesimin önde gelenleri üzerindeki hegemonyasını güçlendiriyordu. Meclis-i Mebusan'a sadece Filistin'in şehirli seçkin ailelerinin temsilcileri seçiliyordu. Daha somut bir ifadeyle, Filistin'de gerçekleşen altı farklı meclis seçiminde yalnızca Kudüs, Gazze, Yafa, Nablus ve Akka'dan adaylar seçilmişti.

Gelgelelim, Kudüs mutasarrıflığı birkaç kazayı ve çeşitli şehir merkezlerini kapsadığından, meclis seçimlerindeki rekabet mutasarrıflıktaki farklı şehir merkezleri arasında yeni türden toplumsal ve siyasal mücadelelere yol açtı. Kudüs'ün 1872'de İstanbul'daki Dahiliye Nezareti'ne doğrudan bağlı ayrı bir sancağın başkentine dönüşmesiyle birlikte kazandığı siyasi hegemonya, şehrin geleneksel seçkinler grubunun siyasi hegemonyasının meclis seçimleri aracılığıyla sancağın diğer şehir merkezlerine yayılmasına büyük katkıda bulundu.[47] Bu eğilim 1877'de, Yusuf Ziya' el-Halidi'nin Filistinli tek vekil olmasıyla başlamıştı. Kudüs'ün siyasi hegemonyası 1908 meclis seçimlerinde sancağın üç vekilinden ikisinin Kudüs'ten çıkmasıyla daha da açıklık kazandı. Bu vekiller, köklü seçkin ailelere mensup Ruhi el-Halidi ve Sa'id el-Huseyni'ydi. Üçüncüsü ise Yafa'nın eski seçkin ailelerinden birine mensup

---

44 Mahmoud Yazbak, "Nabulsi ulama in the late Ottoman period, 1864-1914", *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), s. 83.

45 Agy, s. 84.

46 Ebu Dis Arşivleri, 24\1,1\328\14.

47 Osmanlı'nın son döneminde Kudüs'ün yükselişine dair ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Abu-Manneh Butrus, "Jerusalem in the Tanzimat period, the new Ottoman administration and the notables", *Die Welt des Islams* 30 (1999), s. 1–44.

Hafız es-Sa'id'di. 1912 seçim kampanyası sırasında İTC Kudüslü seçkinler grubunun adaylarını destekledi ve Yafa'yı, sancağın diğer şehir merkezlerini görmezden geldi. İTC'nin bu tavrı Yafa'daki seçkinleri rahatsız edince, *Filestin*'in genel yayın yönetmeni 'Isa el-'İsa tartışmaya katılıp Kudüslü seçkinlerin hegemonyasına karşı sert bir kavga başlattı. 17 Nisan 1912'de şunları yazmıştı:

> Üzülerek belirtmek zorundayız ki livamızdaki [Kudüs] meclis seçimlerinde İTC'yle mutabık değiliz. Başka kasabalardan aileleri memnun etmek [maksadıyla] kasabamıza [Yafa] verilen zararı kabul etmiyoruz. Hayır, İttihatçı olmadan evvel bizler Yafalıydık. [...] İTC için önemli olan husus meclis mebuslarının partilerinin üyesi olması, bizim derdimiz ise sadece tek bir kasabadan gelmemeleri. Livanın kasabaları diğerlerine nazaran eşsiz benzersiz olduğunu [iddia edebilecek] tek bir kasaba tarafından köleleştirilmemelidir. [...] Temsilcilerimizin İttihatçılar olması lazım, lakin bize kimi seçmemiz gerektiğinin emredilmesine karşıyız [...], bu koşullar yerine getirilmezse, İttihatçılar ile diğerleri arasında bir fark olmadığına hükmedeceğiz. Sevgili Halid Bey [Kudüs livası İTC başkanı] lütfen bize söyleyin, Yafa halkı ne suç işlemiş de onları kendi aralarından bir aday çıkarma hakkından mahrum bırakıp tüm gücü Kudüs'e verdiniz. [...] Diğer kasabaların hepsine ders vermiş Yafa İttihatçılarını görmezden geldiniz.

Yaptığı bu eleştiriyle partinin tavrını değiştirmeyi başaramayınca, *Filestin*'in sesi daha da sert çıkmaya başladı. Üç gün sonra el-'İsa şöyle yazdı:

> Ey Yafa, ey Gazze, İTC'nin bölgedeki yöneticilerinin görmezden gelip hakir gördüğü, sakinlerine böcekmiş gibi baktığı iki büyük şehir, bu sözleri sizin adınıza söylüyorum. [...] Soralım, İTC'nin Kudüslü mensupları parti nazarında imtiyazlı mıdır, onları eşsiz kılan nedir? Başkalarından üstünlükleri mi vardır? Onların şehri bizimkinden üstün müdür?
>
> Kudüs livasının 165 ikincil seçmeni vardır, bunların yarısından çoğu Gazze ve Yafa kökenlidir. Oylarınızı tıpkı el-Halil'deki seçmenlerin yapmış olduğu gibi başkalarına bir armağan gibi bahşetmeye istekli misiniz?
>
> İTC'nin Kudüs'teki yöneticileri mutasarrıflığı temsil etmesi için sadece Kudüslü adayları desteklemiş ve parti merkezinden yetkililer mutasarrıflığın geri kalan kısmında yaşayanların faydasız olduğunu, ancak balık tutup küçük işlerle meşgul olduğunu düşünerek bunu kabul etmiştir.
>
> Bu aşağılanmaya nasıl katlanabiliyorsunuz? Çiğnenen haklarınızı neden korumuyorsunuz? Oylarınızı kendi kasabanızın adaylarına değil de başkalarına vermeye nasıl bu kadar hazırsınız? Ey, Gazze ve Yafa'nın ikincil seçmenleri, bir koalisyon kurun ve kendi yerel adaylarınız için oy verin. Hasılı, ey Yafa ve Gazze seçmenleri, üç temsilcinizi meclise sokmak için bir koalisyon kurun; biri Kudüs'ten, biri Gazze'den, diğeri de Yafa'dan olsun. Bunu yaparsanız

> haklarınızı koruyabilirsiniz, lakin kendi kasabanızınkileri değil de Kudüs'ün adaylarını seçerseniz, kendinizi ve atalarınızı hakir görmüş olacaksınız.[48]

Filestin'in eleştirel tavrına canı sıkılan İTC yöneticileri ve adayları el-'İsa'ya baskı yapmaya başladı; el-'İsa teslim olduğunu şu sözlerle itiraf ediyordu: "Bu sayının başyazısında seçimler ele alınacaktı, lakin bir daha bu mesele üzerine yazmamaya söz verdim ve yeminimi bozmayacağım."[49]

Parti yetkililerinin desteğini almayan Yafa adayları seçimleri kaybetti. Kudüs livasından üç meclis temsilcisi seçildi: Kudüs'ün eski seçkinler grubuna mensup olan Ruhi el-Halidi, 'Osman en-Neşaşibi ve Gazze ile Kudüs'teki geniş Huseyni ailesinin iki kolunu temsil eden eski müftü Gazzeli Ahmed'Arif el-Huseyni.

Bu üç adayın meclise seçilmesi sonraki yıllarda, Britanya mandası altında, yani Kudüslü seçkinlerin Filistin siyasetine tamamen hâkim olacağı dönemde daha da belirginleşecek sabit bir eğilimi başlattı. Başka bir deyişle, 1912 meclis seçimleri Kudüs'ün 1948'e kadar Filistin'in "siyasi başkenti" olmasına giden yolu açtı.

48 Agy, sayı 129, 20 Nisan 1912.

49 Agy, sayı 130, 23 Nisan 1912.

Devrimin Çocukları:
Filistin'in Sosyal Hayatında Çocuklar, 1908-1914

Johann Büssow[1]

Modern Filistin tarihine ilişkin genel izahatların çoğunda, Jön Türk Devrimi'nin Filistin toplumu üzerinde büyük bir etkisi olmadığı değerlendirmesinde bulunulur.[2] Ne var ki yapılan son araştırmalar devrimin Filistin'de toplumsal ve ideolojik bir dönüşüm açısından önemli bir katalizör olduğunu ortaya koymuştur. Daha fazla ifade özgürlüğüne olanak tanıyan ve siyasi katılım bakımından yeni fırsatlar sağlayan bir siyasi durumda, muhtelif toplumsal kategoriler, özellikle de mezhep, milliyet ve sınıf, siyasi seferberlik açısından potansiyel dayanaklar haline gelmişti.[3] Ben, Filistinli entelektüellerin ve siyasi eylemcilerin, genç nesilleri siyasi dayanışmanın potansiyel çekirdeği ve daha iyi bir geleceğin kaynağı olarak gördüklerini düşünüyorum. Zamanın Arap basınında çıkan makaleleri, günlükleri ve otobiyografileri dayanak alan bu makalede mühim ve genelde gözardı edilmiş bir alana, devrimin fikirlerinin Filistin'deki ve daha genel olarak Ortadoğu'daki yerel odaklara tercüme edildiği bir alana ışık tutuyorum. Önce 1900 civarında Filistin'deki çocuk algısında yaşanan değişimi işaret eden toplumsal ve kültürel eğilimlere dair genel

---

1 Ortak Araştırma Merkezi, 586, "Fark ve Entegrasyon", Halle-Wittenberg ve Leipzig Üniversiteleri, Almanya. Bu bölümün önceki bir versiyonuna dair faydalı yorumlarından ötürü Orit Bashkin'e teşekkür ederim.

2 Örneğin Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997); 'Adil Menna', *Tarihu Filestin fi evahiri'l-'ahdi'l-'Osmani, 1700-1918: Kira'e Cedide* [Osmanlı Döneminin Sonundaki Filistin'in Tarihi: Yeni Bir Okuma] (Beyrut, 1999); Gudrun Krämer, *A History of Palestine: From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel* (Princeton, 2008); şurada farklı bir görüş ileri sürülür: Ilan Pappé, *History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples* (Cambridge, 2004) [*Modern Filistin Tarihi*, çev. Nuri Plümer (Ankara: Pheonix Yayınevi, 2007)].

3 Bkz. Khalidi, *Palestinian Identity*; Michelle Campos, *A 'Shared Homeland' and Its Boundaries: Empire, Citizenship, and the Origins of Sectarianism in Late Ottoman Palestine, 1908-13* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Stanford Üniversitesi, 2003), s. 119-136, 172-6.

bir tablo çizeceğim. Ardından çocuklara yönelik yeni duyarlılığın siyasileştiği vakaları tartışacağım. Son olarak, çocukluğa ve gençliğe dair yeni kavramlar sunup teşvik eden iki kurumu, yazılı basını ve okulları ele alacağım. Çocukluğa, gençliğe ve eğitime duyulan ilginin (dünya çapındaki bu olgunun etkisi Filistin'de çok önceden hissedilmişti) devrimden sonra niceliksel ve niteliksel bir değişimden geçtiği söylenebilir.

Çocuklara ve gençlere ilişkin yeni söylemler ve uygulamalar konusundaki kanıtları sunmadan önce bazı metodolojik sorunları ele almam gerek. Osmanlı'nın son dönemlerindeki Filistin'i konu alan tarihsel metinlerde, nesiller arasında değişen ilişkilere değinilmesine karşın, bu ilişkiler şu ana dek sistematik şekilde incelenmemiştir; hatta Müslüman toplumları ve Ortadoğu toplumlarını çalışan tarihçiler yaş ve nesillere yönelik tavırları nadiren göz önünde bulundurmuştur.[4] İkincisi, 1908'de Osmanlı'nın uyguladığı sansürün yumuşaması sayesinde, önceki döneminden kalan kıt kaynaklara kıyasla Jön Türk döneminde hatırı sayılır miktarda basılı kaynak çıkmıştır. Jön Türk dönemindeki kaynaklar, bilhassa Arapça gazete ve dergiler, önceki dönemlerde karanlıkta kalmış veçhelere ışık tutar. Bu kaynaklarda tasvir edilen bir toplumsal olgunun Jön Türk dönemine mi özgü olduğunu yoksa önceki kalıpların bir devamı mı olduğunu tespit etmek genelde zordur. Son olarak, bu dönemi ele alan biyografik ve otobiyografik metinler çoğunlukla Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kaleme alınmıştır. Sonraki döneme ait fikirleri Osmanlı'nın son dönemine yansıtma hatasına düşmemek için, gazete makaleleri veya günlük notları gibi, sadece o zamanın metinlerinde koşutlukları olan türden kavramları anacağım.

Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin'de Nesillere ve Yaşam Evrelerine Dönük Artan Duyarlılık

1900 civarında gitgide daha fazla sayıda Filistinli günlük tutmaya başlamıştı ki bunlardan bazıları daha sonra hatırat ya da otobiyografi olarak yayımlanmıştır.[5] Bu metinlere bakıldığında yaş meselesinin genelde hararetle dert edildiği anlaşılıyor.

---

4 François Georgeon ve Klaus Kreiser, der. *Enfance et jeunesse dans le monde musulman / Childhood and Youth in the Muslim World* (Paris, 2007); Lutz Berger, *Gesellschaft und Individuum in Damaskus, 1550-1791* (Würzburg, 2007), s. 213-220. Ayrıca şu dosya konulu sayıya bakınız: "Jerusalem Childhoods", *Jerusalem Quarterly* 37 (2009).

5 Örneğin Vasif el-Cevheriyye, *al-Kudsu'l-'Osmaniyye fi'l-muzekkirati'l-Cevheriyye* [Cevheriyye Anılarında Osmanlı Kudüs'ü], c. 1, Salim Tamari ve Issam Nassar, der. (Kudüs, 2003); Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri: New York, Sultan, Kudüs, 1907-1912*, c. 1, Ekrem Musellem, der. (Kudüs, 2003) [Arapça]; Salim Tamari, der. *'Amu'l-cerad: el-Harbu'l-'uzma ve mahvu'l-madi'l-'Osmani min Filestin: Yevmiyyat cundi Makdisi'Osmani, 1915-1916*, (Beyrut, 2008).

Filistinli avukat, siyasetçi ve etnograf 'Omer as-Salih el-Bargusi'nin (1894-1965) "Evreler" (*el-Merahil*) adıyla basılan otobiyografisi bu yönde öğretici bir örnektir.[6] el-Bargusi kitabında kendi yaşamını yedi "evre"de anlatır. –1 yaşından 10 yaşına kadar süren– çocukluk (*at-tufule*) evresiyle başlar; bu evre, Kudüs'ün 40 km kuzeyinde bulunan, memleketi Deyr Gassane köyünde aldığı eğitimi ve burada yetişmesini kapsar. Bunun ardından, yazarın Kudüs'teki bazı okullara devam ettiği –kabaca 10 ile 15 yaşları arasına tekabül eden– ergenlik (*el-murahaka*); Beyrut'taki bir yatılı okula gittiği ve doğduğu köyde siyaseten etkin hale geldiği –15 ila 20 yaşlarına denk gelen– delikanlılık (*el-futuvve*) ve Birinci Dünya Savaşı'yla örtüşen –20 ila 25 yaşları arasına denk gelen– gençlik (*eş-şebab*) evreleri gelir. Geri kalan üç evre ise erkeklik (*er-rucule*, 25-40), olgunluk (40'ta başlayan ve 40'ların sonuna ya da 50'lerin ortalarına kadar devam eden "ağaran saçlar çağı", *el-kuhule*) ve ihtiyarlık (50'de başlayan *eş-şayhuha* ya da "ak saçlar çağı") evreleridir.

İnsan yaşamında yedi evre olduğuna dair anlayışın altında, Arapça yazına uyarlanmış antik teoriler yatıyor olabilir;[7] gerçi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında bunların Filistin'de ne derece yaygın olduğu konusu hâlâ araştırılmış değil. Başka kaynaklardan ele geçen dağınık kanıtlar, Filistin'in Osmanlı'ya bağlı bulunduğu dönemin sonlarında bu kalıp anlayışa sıkça rastlandığını işaret ediyor. Örneğin 1911 tarihli bir gazete haberinde, erkek çocukların 15 yaşında, yani el-Bargusi'nin ergenlik ve delikanlılık arasındaki geçiş dediği zamanda, yetişkinler gibi giyinmesi gerektiği belirtiliyor.[8] Buna ilaveten, kitlesel öğretimin ve mecburi askerliğin yükselişi de muhtemelen birçok kişinin hayatında ortak olan deneyimler arasındaydı.

Avrupalı modellere dayalı kitlesel öğretim Osmanlı nüfusunda çocukluğa ve gençliğe ilgi duyulmasını teşvik etmişti. Öncelikle, talebelerin kesin aralıklarla yaş gruplarına ayrılması yeni bir deneyimdi. O zamanlarda yaşayanların hatıratlarında belirtildiği üzere, bu deneyim yatılı okullarda okuyanlar için çok daha yoğundu. Burada, aile ve gündelik sosyallik gibi ortak biçimlerin dışında yeni bir toplumsal ortam oluşuyordu.[9] Dahası, devletin, yerel cemaatlerin ya da bölge dışından dinsel

---

6 Bkz. Salim Tamari, "The last feudal lord in Palestine", *Jerusalem Quarterly*, 16 (2002), s. 27-42.

7 Antik Latincede bunlara tekabül eden terimler şunlardır: *infans, puer, adolescens, iuvenis, vir, senior, senex*. Gerhard Binder, "Age(s)", *Brill's New Pauly* içinde, Antik dönem ciltleri, çevrimiçi edisyon, 2009, Hubert Cancik ve Helmuth Schneider, der.; Avrupa'da ortaçağdaki yaşam modelleri şurada ele alınır: Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, üçüncü baskı, çev. Caroline Neubaur ve Karin Kersten (Münih ve Viyana, 1976), s. 69-91.

8 *Filestin*, 16 Aralık 1911, s. 1.

9 François Georgeon, *Abdulhamid II: Le sultan calife* (Paris, 2003) [*Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012)] s. 327. Krş. Ariès: *Geschichte der Kindheit*,

kurumların destekledikleri farklı okullar arasındaki yoğun rekabet Filistin'deki eğitime damgasını vuruyordu. Bu okulların çoğunun kendilerine özgü pedagojik yönelimleri olması, okulda geçirilen zamanın kişinin hayatı ve gelecekteki kariyeri açısından belirleyici, hayati bir dönem olduğuna yönelik farkındalığı artırıyordu.

El-Bargusi'nin otobiyografisi bu yönde iyi bir örnek sunar.[10] Yazar, eğitimine memleketi Deyt Gassane köyünde, başka çocuklarla birlikte öğretim gördüğü sıbyan mektebinde (*kuttab*) başlamıştı. Şeyh diye anılan tek öğretmenin sınıfta disiplini sağlama aracı falakaydı. El-Bargusi dokuz yaşında *kuttab*'ı bitirdikten hemen sonra, Kudüs valisi babasına oğlunu İstanbul'daki Osmanlı Aşiret Mektebi'ne göndermesini tavsiye etmişti.[11] Gelgelelim, vali el-Bargusi'yle konuşunca çocuğun henüz ufak olduğunu, Osmanlı Türkçesinin zayıf olduğunu görmüş ve ona Kudüs'teki Alliance Israélite Universelle (AIU) [Evrensel Yahudi Birliği] Okulu'na gitmesini salık vermişti.[12] Kudüs'teki Osmanlı hükümetinin en üst düzey temsilcisinin yabancı bir okulu tavsiye etmesi şaşırtıcı gelebilir; bu tavsiye söz konusu kurumların Osmanlı idarecilerinin gözünde bile üstün bir itibarı olduğunu gösteriyor. El-Bargusi'nin babası tavsiyeye uyarak, çocuğu eğitimine devam etmesi için Kudüs'e yollamıştı. El-Bargusi'nin AIU'ya dair anıları gayet olumludur. Sağlıklı koşulları, disiplini, sistematik müfredatı över ve bu okula gitmenin kendisini "barbarlık çağından sökülüp modern kültür ve medeniyet çağına dikilmiş" gibi hissettirdiğini belirtir.[13]

El-Bargusi 1905'te, yani on bir yaşındayken, Fransızca eğitim yapan Katolik Kilisesi'ne bağlı Hıristiyan Okulları Rahipleri (Frères des Écoles Chrétiennes) tarafından işletilen Rahip Okulu'na gitmek için babasını ikna ettiğini yazar.[14] Kendine duyduğu bu yeni güveni, ergenlik çağında kendisini geliştirerek kazan-

---

s. 47n.

10 Sonrası için, bkz. 'Omer as-Salih el-Bargusi, *el-Merahil* [Evreler] (Amman/Beyrut, 2001), s. 81-3.

11 Bkz. Eugene Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid IIs school for tribes, 1892-1907", *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), s. 83-107; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra, 1998), s. 101-104 [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Doğan, 2014)].

12 Osmanlı İmparatorluğundaki AIU okullarına dair bkz. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington, 1990).

13 El-Bargusi, *Merahil*, s. 85.

14 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rahip okullarına dair, bkz. Ange Michel, *Les Frères des Écoles Chrétiennes en Turquie, 1841-2003* (İstanbul, 2004).

dığını dolaylı yoldan izah eder.[15] Babası oğlunun bu isteğini kabul etmiştir. El-Bargusi'nin bu okul hakkındaki yargısı AIU'ya nazaran olumsuzdur. Konusunda uzman hiçbir öğretmen olmadığını, bütün dersleri herkesin birbirini ihbar etmesi, cezalandırma ve ödüle dayalı katı bir rejim uygulayan tek bir öğretmenin verdiğini aktarır. Okul içinde Fransızca konuşmak mecburidir ve kilise görevlisi herkesin Fransızca konuşup konuşmadığını sıkı bir şekilde takip etmektedir. Herkes okul hizmetlerine katılmak zorundadır. Katılmayan kimse de bunun cezasını çeker ki el-Bargusi'ye göre bu durum Yahudi ve Müslüman talebelerin okuldan bir an önce uzaklaşmayı istemesinden başka bir işe yaramaz. Bir süre sonra, AIU'ya dönmeyi istediğini belirtir.

Belirli bir eğitim sisteminden ve bir dilden bir başkasına geçmek başka sorunlara da yol açar. Dini bütün arkadaşları el-Bargusi'nin babasına oğlunun İslami eğitimini ihmal etmemesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine babası oğluna haftada iki kez Arapça, Kuran okuma ve İslami ibadetler hakkında özel dersler vermesi için bir şeyhle anlaşır. Tatillerde ise bir Ezher mezunundan İslam hukuku, ilahiyat ve mantık üzerine dersler alır. El-Bargusi bunun sonucunda kafasının karıştığını (*favda*) belirtir, zira modern bilim ile İslami öğretiler arasında gitgide daha fazla sayıda çelişki keşfetmeye başlar.[16]

1906'da, Rahip Okulu'nda mutsuz bir sene geçirdikten sonra, ailenin bir dostu olan İslam âlimi Ragib el-Halidi, el-Bargusi'nin babasını oğlunu Müslüman çevrelerde iyi bir itibarı olan İngiliz St. George's School'a göndermeye ikna eder.[17] el-Halidi üç oğlunu, Kudüs'ün zengin Şeyh Cerrah Mahallesi'nde bulunan bu okula gönderir. El-Bargusi üç buçuk yıl eğitim gördüğü bu okulu çok rekabetçi bulmuştur; mesela, talebeler sınıfta performanslarına göre oturtulur, en başarılı olanlar en ön sırada oturur. Gelgelelim, Rahip Okulu'na kıyasla, burada öğretmenler ile talebeler arasındaki ilişkilerin daha uyumlu olduğunu düşünür.

El-Bargusi, St. George's School'dan 1907'de mezun olur. Delikanlılık evresine geldiği bu zamanda, babasından kendisini ABD'deki hukuk okuluna göndermesini ister.[18] Fakat babası onun bu isteğini üzülerek reddetmiş ve Osmanlı eğitiminin

---

15 Agy, s. 95-97.

16 Agy, s. 98-101.

17 Agy, s. 103-17. St. George's School'a dair ayrıca bkz. Geoffrey Furlonge, *Palestine is My Country: The Story of Musa Alami* (Londra, 1969), s. 33n.; Nasser Eddin Nashashibi, *Jerusalem's Other Voice: Ragheb Nashashibi and Moderation in Palestinian Politics, 1920-1948* (Exeter, 1990), s. 4.

18 Sonrası için bkz. el-Barguthi, *Merahil*, s. 117-26; krş. Jens Hanssen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of a Provincial Capital* (Oxford, 2005), s. 171-80.

oğlunun kariyeri açısından daha faydalı olacağına hükmetmiştir. İstanbul'da yeni açılmış Darülfünun-ı Şahane'de hukuk eğitimi almaya hazırlanması için, el-Bargusi'nin Beyrut'taki Mekteb-i Sultani'de birkaç sene eğitim görmesinde karar kılınır.[19] İtibarlı Sultani'deki okul hayatı el-Bargusi'ye o nefret ettiği Rahip Okulu'nu hatırlatır. Burada son derece katı bir disiplin vardır. Öğrencilere, önlüklerinin yakasına iliştirilmiş kimlik numaralarıyla seslenilir. Okul dışına çıkmalarına yalnızca cuma günleri izin verilir. Diğer günlerde ise Beyrut polisi onları önlüklerine bakarak kolayca tespit eder ve şehirde gördükleri her öğrencinin kimlik numarasını kaydederek okulu astıklarını okul müdürüne bildirir.[20]

Gelgelelim el-Bargusi ve arkadaşları geceleri okul alanından dışarı çıkmak için bir dizi numara geliştirmiştir. Sınıf arkadaşlarıyla beraber geceleri "film izler, bir kızla cinsel hazlar yaşar ya da benzer şeyler" yaparlar.[21] Mezun olduktan sonra, eğitimini Beyrut'ta ve İstanbul'da devam ettirme niyetiyle eve döner. Ne var ki imparatorluğun hizmetinde bir meslek hayatı sürme ümitleri, aynı yaz yaşanan ve onu doğduğu köyde kalmak durumunda bırakan bir hadise neticesinde suya düşer. Devrimin gerçekleştiği dönemde, kendini tam hazır hissetmeden "köy hayatının muharebesine girer".[22] Ardından biraz da babasının otoritesine karşı isyanının ifadesi olarak ve dönemin devrimci ruhunun yarattığı etkiyle fırtınalı bir siyasi faaliyete atılır. El-Bargusi'nin biyografisindeki bu kesiti aşağıda ele alacağım.

El-Bargusi'nin farklı farklı okullara ve şehirlere gitmesi yüzyıl dönemecindeki Filistin'in seçkin Müslüman nüfusunun çocukları açısından alışılmadık bir şey değildi. O zamanlar Kudüs'te yaşayan dokuz seçkin şahsiyetten seçtiğim örneklemden üçü gayrimüslim okullarına gitmiş, beşi ise memleketlerinin dışındaki okullarda eğitim görmüştür. Ortalama olarak, üçten fazla eğitim kurumuna gitmişlerdir.[23] Dahası, el-Bargusi'nin o zamanın okullarının çoğunda hüküm süren otoriter zihniyete yönelttiği eleştiriye başka birçok Arapça otobiyografi ve hatıratta da rastlanır.[24]

---

19 Bkz. Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge, 1977), s. 109n., 250n., 387 [*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt 2, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: E Yayınları, 1994)].

20 Agy, s. 125.

21 Agy, s. 124n.

22 Agy, s. 104.

23 Johann Büssow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Berlin Özgür Üniversitesi, 2008), s. 330.

24 Örneğin, el-Cevheriyye, *Muzekkirat*; Christoph Schumann, *Radikalnationalismus in Syrien und Libanon: Politische Sozialisation und Elitenbildung, 1930-1958* (Hamburg, 2001).

Bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken bir başka önemli ve hızla gelişen devlet kurumu ise askerliktir. Osmanlı İmparatorluğu'nda genel askere alma işlemi 1843'teki ordu düzenlemeleriyle devreye sokulmuştu.[25] Fakat askere almanın Filistin'in tamamında zorunlu kılınması 1870'leri bulmuştu. Yasaya göre, 20 ila 40 yaşları arasındaki bütün Müslüman erkeklerin nizami ordu birimlerinde en az beş yıl hizmet vermesi gerekiyordu. Ardından, iki yıl boyunca etkin ihtiyat görevinde, yedi yıl boyunca pasif ihtiyat (*redif*) görevinde bulunuyor ve son olarak, sekiz yıllarını militste (*mustahfiz*) geçiriyorlardı. Nizami birimlere asker alma dönemi (20 ve 40 yaşları arası) el-Bargusi'nin gençlik ve adamlık olarak tanımladığı hayat evrelerine tıpatıp uyar.

Kendi yaş gruplarında hizmet vermeye mecbur erkekler kurayla seçiliyordu. Abdülhamid döneminin sonuna kadar, askere çağrılanlar 50 Osmanlı Lirası ödemek şartıyla, her celpte bir yıl boyunca askerlikten muaf olabiliyordu. Askerlik hizmetinden korkuluyordu ve 1875'e kadar, Kudüs sakinleri askerlik hizmetinden kaçabilecekleri ya da para ödemek suretiyle muaf kalabilecekleri umudunu korumuşlardı; zira "kutsal şehirler" olan Mekke ve Medine'de olduğu gibi, Kudüs'ün tüm nüfusunun da askerlikten muaf tutulması gerektiği iddia ediliyordu.[26] 1891'e gelindiğinde, yöredeki muhalefete rağmen, Kudüs kazasındaki askere alma sistemi sıkılaştırıldı ve Kudüslü askerler imparatorluğun neredeyse her köşesindeki muharebelerde görevlendirilmeye başladı. Filistin bölgesi 20-30 yıl boyunca barış ortamını korusa da, genç erkek nüfusunun hatırı sayılır bir kısmı imparatorluğun savaşlarında devamlı işe koşuldu. Osmanlı'nın askere alma kayıtları Abdülhamid döneminin sonuna doğru Filistin'deki hemen hemen her köy ve mezranın askere alma sistemine dahil edildiğini ortaya koyuyor.[27] Bu kayıtlarda, genç erkekler doğum yıllarına göre sıralanıyordu; dolayısıyla, Filistinliler yaşın önemli olduğunu ve belgelenmesi gerektiğini gitgide hissetmiş olmalılar. Devrimden sonra, hayat evreleri ve kuşaklara yönelik artan duyarlılık kamusal tartışmalarda da tezahür etmişti.

---

25 Erik Jan Zürcher, "The Ottoman conscription system in theory and practice, 1844-1918", *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775-1925* içinde, Erik Jan Zürcher, der. (Londra ve New York, 1999) s. 79-94 [*Devletin Silahlanması*, çev. Mehmet Tanju Akad (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003)].

26 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ.MM, 15 Muharrem 1287 / 17 Nisan 1870; *Die Warte*, 15 Temmuz 1875, alıntılayan Alex Carmel, *Palästina-Chronik*, c. 1: *Deutsche Zeitungsberichte vom Krimkrieg bis zur ersten jüdischen Einwanderungswelle, 1853-1882* (Ulm, 1978), s. 203.

27 İsrail Devlet Arşivleri'nde muhafaza edilen Osmanlı askere alma kayıtlarına dair bkz. Jonathan Pagis, *Ottoman Population Censuses in Palestine, 1875-1918* (Kudüs, 1997) [İbranice]; krş. Büssow, *Hamidian Palestine*: s. 472-6.

Bireysel Medenileştirme Misyonlarının Hedefi ve Siyasi Aktivizm Kaynağı Olarak Gençlik

François Georgeon'un II. Sultan Abdülhamid biyografisinde belirttiği gibi, eski kuşaktan bazı ilerici idareciler ve entelektüellerin yanı sıra, genç subaylar ve Mülkiye mezunları da 1908 Devrimi'nde önemli bir rol oynamıştı.[28] Bir başka deyişle, birçok Jön (Genç) Türk gerçekten de gençti; fakat "genç" teriminin bir anlamı daha vardı. Dünyadaki "genç" hareketler eğilimi devrimcilere ilham veriyordu (mesela Genç İtalya, Genç Amerika ve Genç Yahudiye; ayrıca, *Art Nouveau* ve *Jugendstil* gibi kültürel eğilimler). Georgeon, Tanzimat reformları ile devrimden oluşan müşterek deneyimin Osmanlı entelektüelleri arasında yeni bir nesil bilincine esin verdiğini de öne sürer. Bu bilinç en açık ifadesini Halid Ziya'nın *Nesl-i Âhir* romanının ve Prens Sabahattin'in İstanbul'da kurduğu Nesl-i Cedid Kulübü'nün adlarında bulmuştur.[29]

Filistin'de kuşak farklılıklarına duyarlılık gösteren okulların ve üniversite mezunlarının sayısı gitgide artıyordu. 1908'den önce, hırslı genç Filistinlilerin çoğu fikirlerine kulak verilmesi ve onlardan biri olan Sefarad Yahudisi girişimci Yosef Eliyahu Chelouche'un (1870-1934) sonradan dediği gibi, "tanınmış kişi" (İbranicesiyle: *iş tsiburi*) olmak için fırsat kolluyordu.[30] Birçoklarına göre bu şans 1908 Devrimi'yle gelmişti.

Filistin'deki devrimin ana aktörlerinin yaşlarına baktığımızda, Georgeon'un İstanbul ve Selanik'teki Jön Türk çevreleri için çizdiği tabloya benzer bulgularla karşılaşıyoruz. Devrim lehine açıkça söz almaya cüret edenler, çoğu zaman geçmişte de özgür düşünceyi desteklemiş olgun kişilerdi. Kudüs'ün önde gelen Müslüman ailelerine mensup olan Ragib el-Halidi (1860 civarında doğmuştur) ve Huseyn Selim el-Huseyni (aşağı yukarı aynı kuşaktandır) bu grubun başını çekiyordu.[31] Gelgelelim sonraları siyasal ve kültürel faaliyetler için devrime atıfta bulunan eylemcilerin çoğu daha genç kişilerdi. Çağdaş bir eğitim almışlardı ve hepsi de gerek hükümetteki gerek millet örgütlenmelerindeki değişmeyen liderlere benzer bir hınç besliyordu. Ortak düşmanları "istibdat"tı. Birçok otoriter baba figürüne istibdat suçlaması yöneltiliyordu. Bu suçlamanın en belirgin muhatabı ise, devrim

---

28 Georgeon, *Abdulhamid II*, s. 327; Georgeon, "Enfance et jeunesse", s. 148n.

29 Agy, s. 152n.

30 Yosef Eliyahu Chelouche, *Paraşat Hayay* [Hayat Öyküm] (Tel Aviv, 1931), s. 105 [İbranice]. Chelouche ailesine dair genel bilgi için bkz. *Encyclopedia Judaica*'daki "Chelouche" makalesi.

31 'Omer as-Salih el-Bargusi ve Halil Tutah, *Tarihu Filestin* [Filistin Tarihi] (Kudüs, 1923), s. 242; krş. el-Bargusi, *Merahil*, s. 110; krş. 'Adil Menna', *A'lamu Filestin fi evahiri'l-'ahdi'l-'Osmani* [Osmanlı'nın Son Döneminde Filistin Eşrafı], ikinci baskı (Beyrut, 1995), s. 124.

sonrasının retoriğiyle despotizmin vücut bulmuş hali olarak resmedilen Sultan II. Abdülhamid'in ta kendisiydi. O dönem Kudüs'ün önde gelen entelektüellerinden biri olan Halil es-Sekakini (1878-1953) günlüğünde "Hükümetin despotizminden kurtulduk, lakin halen cemaat liderlerinin tahakkümü altındayız" diyerek, despotizm mefhumunu merkezi hükümet alanının ötesine taşıyordu.[32] Bir yandan hükümet ve millet idaresi alanları sorgulanırken, bazıları da despotizmin aile ilişkilerine ve bilhassa babalar ve oğullar arasındaki ilişkilere sirayet etmiş yaygın bir fenomen olduğunu belirtiyordu.

Meşhur bir toprak sahibi ve yerel bir siyasetçi olan 'Osman en-Neşaşibi'nin oğlu İs'af en-Neşaşibi'nin (1885-1949) hikâyesi baskın bir babaya karşı isyanın renkli bir örneğidir. Yetenekli bir talebe olan İs'af yüksek öğretimine Beyrut'taki Rum Ortodoks Patrikhane Okulu'nda devam ederken, yöredeki Müslüman âlimlerin gözetiminde İslami konuları incelemişti.[33]Kudüs'e döndüğünde, Halil es-Sekakini ve *Filestin* gazetesinin editörü Yusuf el-'İsa (ö. 1948) gibi kendi kuşağının önde gelen Hıristiyan Arap entelektüellerinden bazılarıyla güçlü bağlar kurdu.[34] Bu sırada, babasının hayal ettiği gibi bir işadamı olma hevesini kaybetmişti. Es-Sekakini günlüğünde İs'af'ın ailenin ticari işlerine katılmaktaki gönülsüzlüğünün baba ile oğul arasında bir çatışmaya sebep olduğunu kaydeder. Eskiden aile içi bir mesele olabilecek bir şey, şimdi bir halkın gözü önünde cereyan eden bir olaydır. Es-Sekakini şöyle yazar:

> Babası oğlunun kendini, kimseyi zengin etmeyen ya da karnını doyurmayan bir sanat olan edebiyata vakfettiğini keşfetmişti. Aynı gün, oğlunun Yafa'da bir arazi sattığını öğrenmişti. Bunu duyunca küplere binmiş ve oğlunu bulup tutuklaması için polisi aramıştı. En sonunda onu Yafa Kapısı'nda görmüştü, ama oğlan kaçmıştı. Babası ve polis peşinden koşup, onu Yeni Pazar'da (Suku'l-Cedid) yakaladılar. Oğlanın arkadaşları olan bizler, ya arkadaşımızı kurtarmak ya da babayı sakinleştirmek ümidiyle olay mahalline gelmiştik. Ama çabalarımız işe yaramadı. Oğlan, "Mücadele et 'Osman, ülkenin gururu!" diye haykırdı. Babası ise onun diliyle bana, "Sekakini, Şumeyyil'in 'Giriş'ini okuyanların sonu böyle mi oluyor?!" diye sordu. Şumeyyil'in Darvinizm hakkındaki kitabının Giriş'ini kastediyordu.[35]

---

32 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 302.

33 'İrfan Sa'id Ebu Hamad el-Havvari, *A'lam min ardi's-selam* [Huzur Toprağının Eşrafı] (Hayfa, 1979).

34 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 287, 301, 305.

35 Alıntılayan Ya'kubel-'Avde, *Min a'lami'l-fikr ve'l-edeb fi Filestin* [Filistin'de Önde Gelen Düşünce ve Edebiyat Figürleri] (Kudüs, 1976), s. 626n.; krş. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, ikinci baskı (Cambridge, 1983), s. 248-53 [*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yıldız ve Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994)].

Şibli Şumeyyil (1850-1917), Charles Darwin'in fikirlerini Arap dünyasında yaygınlaştıran kişilerden biriydi. Avrupa edebiyatı örneklerinden pek çoğunu okumuş olan es-Sekakini bu sahneyi tasvir ederken, Turgenyev'in 19. yüzyılın ortalarında Rusya'da nihilizmin etkisine atfedilen genç ve yaşlı kuşak çatışmasını ele alan *Babalar ve Oğullar* romanını hatırlamış olabilir. Hıristiyan, Müslüman ve –bazı– Yahudi gençlerden oluşan bir kuşak henüz 1908 Devrimi gerçekleşmeden önce ebeveynlerinin muhafazakârlığına karşı başkaldırıp, Arap edipler (Arapça: *udeba*, tekil *edib*) grubu olarak cemaatler ötesi bir kimlik geliştirmiş ve bir bütünleşme süreci başlatmıştı.

1908'den sonraki dönemde, bu ortak bilinç birdenbire hayli radikal tavırla bir ifade edilir oldu. Yine bir Rus okulu mezunu olan İskender el-Huri el-Beytcali'nin (1890-1973)[36] *en-Nefa'isu'l-'asriyye* [Modern Hazineler] adlı bir kültür dergisinde çıkan uzun makalesinde "despotik" aile yapılarını eleştiren kanaatler serdedilir. El-Beytjali Filistin'de okuma hakları aileleri tarafından engellenen gençleri anlatır. Onları "20. yüzyılın şehitleri" diye adlandırıp sözlerine şöyle devam eder: "Ah okur, 20. yüzyılın şehidinin kim olduğunu biliyor musun? Böyle ruhları geleneklerin sunaklarında kurban eden aileler kahrolsun!"[37]

1911'de *Filestin* gazetesinde Osmanlı'nın 24 Temmuz günü kutladığı milli bayram (*'idu'l-umme*) vesilesiyle çıkan bir başyazı bu kanaati daha siyasi ve hatta militan bir doğrultuya taşır. Filistin okullarındaki talebelerin "yeni kuşağı"na (*enneş'u'l-cedid*) seslenen yazar, genç yoldaşlarına devrimi kendilerinin yaptığını iddia eden yaşlı ve hâlâ muktedir seçkinlerin iddialarına kulak asmamaları çağrısında bulunuyordu. Ona göre, Filistin gençliği yerel siyasete bilfiil katılmalı ve önceki "istibdat devri"ne hâkim oldukları gibi bu sefer de "anayasa devri"ne hâkim olmaya çalışan "dönekler"den "yeryüzünü arındırmalıydı" (*tunazzifu'l-ard*).[38]

'Omer as-Salih el-Bargusi'nin otobiyografisi de bu hisleri yansıtır. Öte yandan, militan Arap milliyetçiliğine yönelmiş siyasi eylemciliği de tasvir eder. El-Bargusi, eğitim hayatı 14 yaşında yaşadığı bir kazayla kesintiye uğradıktan sonra, köyü Deyr Gassane'deki genç kuşağı yetiştirmeyi gaye edinen eğitsel ve siyasal projelere katıldığını yazar. Önce genç erkeklerden oluşan enformel bir kulüp (*nedve*) kurup "bazılarına bilimsel düşünme tarzının tohumlarını ekmek için doğal ve sosyal bi-

36 Beytcali'ye dair, bkz. el-Havvari, *A'lam*, s. 87n.

37 İskender el-Huri el-Beytcali, "eş-şuheda fi'l-karni'l-'işrin" [Yirminci Yüzyılın Şehitleri], *en-Nefa'isu'l-'asriyye* 4 (1912), s. 68-78.

38 *Filestin*, 22 Temmuz 1911.

limler dersleri vermiştir".[39] Ardından Deyr Gassane'deki ilk kız okulunu kurmak için çalışmaya başlamıştır. Komşu köylerden birindeki okulda çalışan Batılı bir kadın misyoner öğretmenin desteğini almayı başarmıştır. Sınıflar el-Bargusi'nin ailesinin toprakları içindedir. Okul zamanı, yine Barghusi ailesinin arazisinde konaklayan iki öğretmen 80 kıza ders verir.[40]

Daha sonra yeni bir ideolojik eğilim olan Arap milliyetçiliğinden ilham alan el-Bargusi, üyelerini Deyr Gassane ve civar köylerden topladığı gizli bir paramiliter gençlik grubu örgütlemeye başlamıştır. Bu örgütü babası Şeyh Mahmud as-Salih'in geleneği ve büyüklere hürmeti esas alarak kurduğu türden eski tarz siyasi önderliğine (*zu'ame*) karşı açık bir muhalif tavır olarak kurduğunu yazar. Nitekim bu siyasi faaliyet biçimi Osmanlı hükümetine olduğu kadar babasına karşı da bir başkaldırıydı. El-Bargusi'nin örgütünün adı "Arap Cemiyeti"ydi (*el-Cem'iyyetu'l-'Arabiyye*) ve Arap milliyetçilerinin renkleriyle (beyaz, siyah, yeşil ve kırmızı) bezeli bir bayrağı vardı. Örgütün dört ilkesi bulunuyordu:

(1) Üyelerin otuz yaşının altında olması gerekiyordu.

(2) Bir tüfeği ya da tabancası olması gerekiyordu.

(3) Yeni üyeye Cemiyet'ten iki kişinin kefil olması ve yeni üyenin Cemiyet'e, Cemiyet'in önderine ve bayrağına bağlılık yemini etmesi gerekiyordu.

(4) Her üyenin kendini öndere ve yoldaşlarına mutlak bir sadakat ve dayanışmayla adaması gerekiyordu.

El-Bargusi, yeni cemiyetin çok geçmeden yüzlerce üyesi olduğunu yazar. Örgütün yaptığı eylemlere ilişkin tasvirler, Arap tarihinin önceki dönemlerinde faaliyet göstermiş, genelde *futuvve* (Arapça: gençlik ya da delikanlılık) diye anılan genç erkek cemiyetlerini akla getirir.[41] Yazarın kendisi de bu benzerliği ima eder; zira otobiyografisinde bu grubu anlattığı bölümün başlığı *Futuvve*'dir. El-Bargusi'nin grubu zorla "vergi" toplar; yöredeki hasımlarını soyar ya da gözaltına alır. Müslümanların Nebi Salih şenliğinde[42] hep birden yürüyüşe geçmeleri, bayraklarını dalgalandırmaları, silahlarını havaya kaldırıp yurtsever şarkılar söylemeleri grubun faaliyetinin doruk

39 El-Bargusi, *Merahil*, s. 138.

40 Agy, s. 139.

41 Robert Irwin, "Futuwwa: Chivalry and gangsterism in medieval Cairo", *Muqarnas* 21 (2004), s. 161-70.

42 Osmanlı'nın son dönemlerinde Nebi Salih haç şenliği, Hıristiyanların Paskalya haftası ve Kudüs'teki Müslümanların Nebi Musa şenlikleriyle aynı sırada kutlanıyordu. Şenliğe dair bkz. el-Bargusi, *Merahil*, s. 76-8 ve Emma Aubin-Boltanski, "La réinvention du *mawsim* de Nabî Sâlih: Les territoire palestiniens (1997-2000)", *Archives de sciences sociales des religions* 123 (2003), s. 103-120. Filistin'de Peygamber'in kutsandığı üç yerden biri olan, Ramallah'ın kuzeybatısındaki Nebi Salih tapınağına dair bkz. Nazmi al-Ju'beh, "Maqam

noktası olmuştur. Geriye dönüp baktığında, el-Bargusi bu deneyimin kendisine nasıl aşırı bir güven duygusu verdiğini ve kendini Salahaddin, Mehmed Ali ve hatta Muhammed peygamber gibi kahraman şahsiyetlerle özdeşleştirmesini sağladığını eğlenerek anlatır.[43] Ne var ki hem hükümete hem de baba otoritesine karşı bu isyan ikili mağlubiyetle sona ermiştir. Birincisi, şenlikteki güç gösterisinden rahatsız olan Kudüs valisi Cemiyet'i kapatıp, bu serseri delikanlıların faaliyetlerinin takip edilmesini emretmişti. İkincisi, korktuğu başına gelmiş ve babası onu modern eğitim almamış bir kuzeniyle evlenmeye zorlamıştı; anlaşılan o ki eşi el-Bargusi'yi geleneksel yaşam tarzının sınırları içinde tutmak için elinden geleni yapmıştı.[44]

El-Bargusi'nin gizli örgütü gerçekten de bir "genç" hareket örneğiydi. Kendisi bu yıllardaki kişisel şiarının "mücadele ve haz" (*el-ictihad ve'l-istimta'*) olduğunu yazar.[45] Bu şiardaki örtük hedonizm, el-Bargusi'nin 1914'te sık sık görüştüğü Halil es-Sekakini'nin yazılarını hatırlatır.[46] Her halükârda, el-Bargusi'nin otobiyografisi Jön Türk devrinde Filistin taşrasında bir bireyin "medenileştirme misyonu"na dair alışılmadık türden içgörüler sunar. Modern eğitimin verdiği itibar bu delikanlıyı güçlendirmiş, hatta onu babasının ve valinin otoritesine isyan etme konusunda yüreklendirmişti.

Gençleri hedef alan bu bireysel seslere ve girişimlere paralel olarak, Filistin'de Jön Türk döneminde gelişen ve nesil mefhumuna siyasi bir anlam katılmasını sağlayan iki kurum daha vardı: yazılı basın ve okullar.

Filistin'de Devrim Sonrasının Yazılı Basını ve Okullarında Gençlik

1908'de Abdülhamid sansürünün ortadan kalkmasından sonra çıkmaya başlayan Filistin gazeteleri ve dergilerinde çocukluk ve gençliğe dair konular belirgin bir yer tutuyordu. Arapça, İbranice, Almanca ve başka dillerde çıkan bir sürü makale ve deneme, devrimden sonraki yıllarda çocukluğun, gençliğin ve eğitimin önemini vurgular. Ben burada esasen Arapça basını mercek altına alıyorum.

Kamusal tartışmalarda çocuklar ve gençlik toplumun yenilenmesine işaret eden mecazlar olarak kullanılıyordu, ama çocuklara ve gençlere daha somut şekillerde de

---

Nabi Salih", *Pilger, Sufis und Gelehrte: Islamische Kunst im Westjordanland und Gazastreifen* içinde, Walid Sharif vd., der. (Tübingen, 2004) s. 154-55.

43 El-Bargusi, *Merahil*, s. 145d.

44 Agy, s. 149.

45 Agy, s. 127.

46 Agy, s. 158. Salim Tamari, "Le café des manants: Khalil Sakakini, prince de l'oisiveté de Jérusalem", *Revue des Etudes Palestiniennes* 90 (2004), s. 78-87.

atıfta bulunuluyordu. Yeni nesiller, devrimin "ittihad ve terakki" şiarının müstakbel taşıyıcısı, toplumun yatırım yapması gereken değeri olarak görülüyordu. Filistinli gazetecilerin genç nüfusa daha fazla değer verilmesi yönünde yaptıkları çağrıyla bizzat devrim arasında genelde dolaysız bir bağ kurduğunu kaydetmek gerekir. Rum Ortodoks Filistinli yazar Halil Beydes'in (1874-1949) 1908'de Kudüs'te çıkardığı *en-Nefa'isu'l-'asriyye* adındaki Arapça edebiyat dergisinde yayımlanan ahlak konulu yazarı belirsiz bir yazı bu bağlamda örnek verilebilir.[47] "el-Evlad ve'l-hurriyye" [Çocuklar ve Özgürlük] başlıklı makalenin yazarı, içinde yaşadığı toplumdaki babalara çocuklarını "özgürlük çağı"na (Arapçasıyla: *el-hurriyye*) hazırlanacak şekilde eğitme çağrısında bulunur.[48]

Bu makale Filistinli sivil toplum eylemcilerinin devrimin sloganlarını kendilerine nasıl mal ettiğini ve bu sloganları kendi amaçlarına nasıl uyarladığını örneklerle ortaya koyar. Yazara göre özgürlük, tam bir insan varoluşunun özü olan, fakat bireye ağır talepler yükleyen bir değerdir. Özgürlük nizam gerektirir, aksi takdirde kolaylıkla manipüle edilebilecek, dağılmış bir "halk [*cumhur*] kitlesi"nin oluşmasına sebep olabilir. Özgür bir insanın (bu noktada, yazarın nüfusun yalnızca erkek kesimine göndermede bulunduğunu belirtmek gerek) özelliği, kendi yasasını (*şeri'a*) yapıp kendi kendine rehberlik (*kiyadet nefsihi*) edebilmesidir.

Yazar bu erdemlerin baba tarafından aşılanması gerektiğini de söyler. Büyüme sürecinde çocukların bu yetileri kendi kendilerine geliştirebildiği yolundaki yaygın yanlış kanıya kapılmamak gerekir. Çocuklar rol modeli olan ve kendi kendine yetebilen yetişkinlere bağımlıdır. Bu ahlakileştirici ifadeler devrim sonrasındaki kargaşanın doğurduğu endişeleri yansıtır. Daha önemlisi, kuramsal düzeyde kalmamış, eğitim reformu alanında bir dizi girişimin çıkış noktası olmuşlardı. Bunlarla basın arasında yine sıkı bir bağlantı vardı. Gazeteciler modern eğitimin olumlu yönleri olarak algıladıkları örnekleri halka duyurmaya uğraşıyordu; bu eğitim kurumlarının bazılarının gazetecileri bu yönde bilfiil çalışmaya teşvik etmiş olması pekâlâ mümkündür. Hatta bazı durumlarda iki kurum arasında doğrudan bir örtüşme söz konusuydu. Mesela Halil es-Sekakini hem bir eğitimci hem bir gazeteciydi ve *en-Nefa'is* 1911'den itibaren dergisi Kudüs'teki Suriye Yetimhanesi'nin matbaasında basılmıştı. Yetimhaneye, yetimhaneye bağlı okula ve kurucusu olan

47 Dergiye dair, bkz. Hanna Ebu Hanna, *Tala'i'u'n-nahda fi Filestin: Haricu'l-medarisi'r-Rusiyye, 1862-1914* [Filistin'de Arap Dili ve Kültürünün Canlanışının Öncüleri: Rus Okullarının Mezunları], (Beyrut, 2005), s. 62-5.

48 Y.b., "el-Evlad ve'l-hurriyye", *en-Nefa'isu'l-'asriyye* 3 (1911), s. 69-71.

Protestan Alman Johann Ludwig Schneller'e (1820-96) derginin sayfalarında geniş yer ayrılması hiç şaşırtıcı değildir.[49]

Osmanlı hükümeti 1880'lerden itibaren okulları imparatorluğun geleceği açısından hayati önem arz eden kurumlar olarak algılamaya başlamıştı.[50] Bilhassa özel misyoner kuruluşların etkisine karşı durmak için Filistin'de devlet okullarının kurulması teşvik edilmişti. O zamanın istatistiklerine daima dikkatle yaklaşmak gerekse de, Abdülhamid döneminin sonuna gelindiğinde Kudüs kazasında yaşayan okul çağındaki nüfusun (yetkililerce 7 ila 11 yaşları arasında tanımlanan) %10'dan fazlasının devlet okullarına gittiği ve en azından Arapça temel okuryazarlık eğitimi aldığı rahatça söylenebilir.[51] Özel okullar da katılırsa bu oran %30'u buluyordu.[52] Buna ilaveten, her yaş grubundan 500'den fazla genç erkek rüşdiye ve idadi okullarına gitmiş, Osmanlı Türkçesi, Fransızca, aritmetik ve diğer konulara dair lise düzeyinde öğrenim görmüş ve devlet memuru –ve Kudüs öğretmenler kolejine girip öğretmen– olacak seviyeye ulaşmıştı.[53]

En azından niceliksel açıdan bakıldığında, Abdülhamid'in eğitim politikası görece başarılıydı. Dönemin sonuna gelindiğinde, Filistin'de hiç değilse resmi ilanları okuyabilen ve devletin *al-Kudsu'ş-şerif* gazetesinin Arapça kısmını anlayabilen muhtemelen birkaç bin insan vardı.[54] Devletin artık hizmet verecek nitelikte, sağlam bir genel eğitim almış ve yabancılarla Fransızca konuşabilen genç erkeklerden müteşekkil bir kadrosu vardı. 1897-1901 arasında Kudüs valisi olan Tevfik Bey bu gelişmeyi coşkuyla karşılamış ve devlet okullarından mezun olanların merkezi

---

49 Y.b., "Schneller, Munşi'u Dari'l-Eytam es-Suriyye fi'l-Kudsi'ş-şerif ve'l-ma 'ruf bi Ebi'l-Eytam", [Schneller, Kudüs'teki Suriye Yetimhanesi'nin Kurucusu, nam-ı diğer Yetimlerin Babası] *en-Nefa'is* 4 (1912), s. 505-516.

50 S. Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908, Islamization, Autocracy and Discipline* (Leiden, 2001) [*Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, çev. Osman Yener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010)]; Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, 2002) [*Mekteb-i Hümayûn-Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005)].

51 Krş. Ami Ayalon, *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948* (Austin, 2004), s. 21; 163, n. 14; Somel, *The Modernization of Public Education*, Ek.

52 Ayalon, *Reading Palestine*, s. 22.

53 Vital Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée* (Paris, 1896), s. 564.

54 *Al-Kudsu'ş-şerif* 1903'te kurulmuş, Osmanlıca ve Arapça çıkan iki dilli bir gazeteydi. Ya'akov Yehoşua, *as-Sahafetu'l-'Arabiyye fi Filestin fi'l-'ahdi'l-'Osmani, 1908-1918* [Osmanlı Döneminde Filistin'deki Arap Basını] (Kudüs, 1974), s. 33-9.

hükümetin ve sarayın hizmetinde çalışan sadık "makineler" olacağını ümit ettiğini bildirmişti.[55]

Devlete sadık makineler yetiştirme hedefine ulaşılıp ulaşılmadığı ise sorgulamaya açık. Rusya ve Çin gibi ülkelerdeki benzer eğitim girişimlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen Benjamin Fortna'nın özetlediği gibi, "yüksek kitlesel eğitimin ortaya çıkışı ve yayılışı beklenmedik sonuçlar doğurmuştu." Yönetici konumdaki devlet adamları açısından daha da kötüsü, "kamusal eğitim ve yeni bir eğitimli seçkinler grubunun yetiştirilmesi devrimci fikirlerin yayılmasına ve siyaseten bilinçli muhalif seçkinlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştu."[56] Aynı durum devrimden önceki yıllarda Filistin'de de yaşanmıştı. Yeni yazılı basının, özellikle de popüler Mısır gazeteleri ve dergilerinin heyecan verici dünyasına erişebilmek fakat kendi ülkesinde gazetecilik faaliyetinde bulunamamak yahut örgütlenme becerilerine sahip olmak fakat kültür kulüpleri, vakıflar veya özel okullar kurma hakkından mahrum bırakılmak eğitimli genç kuşaktaki birçok kişi açısından düpedüz hayal kırıcı olmalıydı.[57]

1908'in ardından mevcut devlet ve cemaat okullarının genelde otoriter *ancien régime* zihniyetinin tezahürleri olarak resmedildiğini görmüştük. Vasif el-Cevheriyye, Kudüs'teki Alman Protestan Okulu'nun katı disiplin tedbirlerini hatırlarken Jön Türk devrinin parolalarını kullanıyordu: "O dönemdeki eğitimin zulmü ve istibdadı (*az-zulm ve'l-istibdad*) işte böyleydi."[58] *Filestin*'de yayımlanan bir makalede, öğretmen ve yazar Bulus Şehade, İngiliz, Fransız ve Osmanlı ders kitaplarını karşılaştırıyor ve Osmanlı Türk kitaplarının "Abdülhamid döneminin ürünü" olduğu, "megalomani, boş gurur ve ikiyüzlülük"le dolu olduğu sonucuna varıyordu. Şehade bu yargısını şöyle tamamlıyordu: "Ergenlerin zihinlerini yanlış yönlendirmelerini engellemek için [...] onları kapatmalı."[59]

1908'den sonra, yeni eğitim yaklaşımlarına el atan birkaç yeni özel okul açıldı. Bu okulların kullandığı kavramlar ve ortaya koydukları işler yerel gazetelerde hara-

---

55 Mehmed Tevfik Bey, *Bir Devlet Adamının Mehmet Tevfik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, Fatma Rezan Hürmen, der., 2 c. (İstanbul, 1993), c. 1, s. 140.

56 Benjamin Fortna, "Education and autobiography at the end of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 41/1 (2001), s. 2.

57 Bulus Şehade, "el-Medaris fi Filestin" [Filistin'in Okulları], *Filestin*, 10 Temmuz 1911, s. 2; Ragib el-Halidi, "el-Kulliyatu'l-İslamiyye", *Filestin*, 19 Temmuz 1911, s. 1; 22 Temmuz 1911, s. 1.

58 El-Cevheriyye, *Muzekkirat*, s. 22.

59 *Filestin*, 15 Temmuz 1911, s. 2. Bulus Şehade'ye dair, bkz. el-Havvari, *A'lam*, s. 111d.

retle konu ediliyordu. "Hürriyet" ve "anayasa" (*dustur*) gibi anahtar sözcükler yine öne çıkıyordu. Tartışılan eğitim reformunun hedefleri arasında kadın nüfusunun eğitimi,[60] mesleki eğitimin iyileştirilmesi,[61] Kudüs'te İslami öğretimin ve Musevi öğretiminin canlandırılması[62] ve ister Arapça ister İbranice olsun, yerel dillerin güçlendirilmesi[63] yer alıyordu.

Basın, eğitim reformunun modelleri gözüyle bakılan çeşitli yeni okullara geniş yer ayırıyordu. En çok tartışılanların arasında üç erkek okulu bulunuyordu: 1908'de Kudüs'te Harem-i Şerif'te kurulan İslami Ravdatu'l-me'arif [Öğrenim Bahçesi] okulu, Ramallah'ta (1889'da kurulan) Amerikan Hıristiyan Friends okulu[64] ve Kudüs'teki Anayasa Okulu (el-Medresetu'd-Dusturiyye). Bu sonuncusu, aralarında Halil es-Sekakini, 'Ali Carallah, Cemil el-Halidi ve Eftim Muşebbek'in yer aldığı bir grup genç Hıristiyan ve Müslüman entelektüel tarafından kurulmuştu.[65]

Adından da anlaşılabileceği üzere, Dusturiyye devrim sonrasındaki dönemde yenilenmiş eğitim fikrine beslenen tüm umutları hayata geçirmeyi amaçlıyordu. Kısa zaman önce Avrupa'da ve Amerika'da geliştirilmiş reformcu eğitim kavramlarını devralmıştı; bu kavramlar arasında çocuk yuvası (*bustan atfal*) da yer alıyordu ve müfredatta spor, sanatlar ve zanaatlar üzerinde duruluyordu. En alışılmadık özelliği ise çokdinli yapısıydı; herhangi bir dinin diğerlerinin önüne geçmediği bu okulda Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar eşit şekilde öğrenim görüyordu. Bu durum okulun Filistin'in ve Filistin'in içinde bulunduğu bölgenin eğitim manzarası içinde gerçekten ayrıksı durmasını sağlıyordu. Okulun kısa tarihi de Filistin'in genç sivil toplum eylemcilerinin girişimlerinin hem genel etkisini hem de eksikliklerini yansıtır. Bir yandan es-Sekakini belediyenin, önde gelen bazı Osmanlı idarecilerinin ve Kudüs'ün içindeki ve dışındaki yerel eşrafın desteğini almıştı. Diğer yandan ise

60 Örneğin, *Filestin*, 15 Temmuz 1911, s. 3; 16 Kasım 1912, s. 2; 12 Temmuz 1913, s. 3; Eberhard, "Nochmals Jugendpflege", *Altneuland* 3/5 (1906), s. 129-140.

61 Örneğin, Kudüs'teki Meclis-i Umumi'nin şurada tahlil edilen önergeleri: Haim Gerber, *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914* (Berlin, 1985), s. 140d.

62 *Filestin*, 8 Mart 1913; s. 3; Martin Strohmeier, *al-Kulliya al-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg* (Stuttgart, 1991), s. 16-18. Kudüs'teki Sefarad *Talmud-Torah* okuluna dair, bkz. *ha-Herut*, 15 Eylül 1912, s. 4; 22 Mart 1913.

63 *Filestin*, 15 Temmuz 1911, s. 1; Heinrich Loewe, "Die Stadschule in Palestine", *Altneuland* 2/3 (1905), s. 65-73; ve aynı, "Die Dorfschule in Palestina", agy, 1/3, s. 71-76; Rektor Jugendpflege, Eberhard, "Schul- und Erziehungsverhaeltnisse in Jerusalem", agy, 2, XI/XII, s. 321-349; ve aynı, "Nochmals Jugendpflege", agy, 3/5, s. 129-140.

64 *Filestin*, 12 Temmuz 1913, s. 3.

65 Agy, 2 Eylül 1911, s. 3.

mali durumu epey kırılgan olan okul birkaç kez kapanma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştı. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi bu projenin kesin şekilde sona ermesine sebep oldu.[66]

Okullar yürüttükleri eğitim faaliyetlerinin yanı sıra, ödül törenleri, spor organizasyonları, tiyatro oyunları ve festivaller gibi halka açık etkinliklerin düzenlendiği yerler olmuştu. Bu organizasyonlar basında kapsamlıca ele alınıyor ve yerel entelektüellerce tartışılıyordu. Jön Türk döneminde okullar halka açık konuşmaların ve törenlerin yapıldığı en önemli yerlerden biri olmuştu. Gerek devlet yetkililerinin gerek yörenin ileri gelenlerinin kendilerini şehirdeki eğitimli kesime tanıtmasına vesile olmuştu. Söz konusu kesim ise muhtemelen kendisini bölgedeki toplumsal ilerlemenin öncüsü sayıyordu.

Anayasa Okulu'nda yapılan kutlamalar *Filestin* gazetesinin sayfalarına sıra dışı bir şekilde taşınmıştı. Düzeni, başarıyı ve estetiği vurgulayan bu makalelerden bazıları bu okulların yeni bir toplumun çekirdeğini oluşturabileceği gibi ütopik bir umudu yansıtıyordu. Bu minvalde, İs'afen-Neşaşibi, Anayasa Okulu'ndaki bir kutlamaya dair şunları yazmıştı: "Bu başarıda ve talebelerin gösterdiği ilerlemede [...] Kudüs için görkemli bir gelecek vaat eden bir şey gördüm [...]. Kendini Anayasa'ya ve yurtseverliğe adamış bu okul [...] öncüler için teşvik edici bir örnektir."[67]

Okullarda düzenlenen kutlama törenleri kişilerin kendilerini sunmasının bir aracıydı, halkın katılabildiği tartışma arenaları değildi. Gerçi bir keresinde ifade özgürlüğü temrinine vesile olmuşlardı. 1911'de gazete valinin, yerel idarenin önde gelen üyelerinin ve Müslüman eşrafın huzurunda Kudüs'teki devlet ortaokulunda (*el-Mektebu'l-İ'dadi*) düzenlenen bir ödül töreni haberine yer vermişti. Kutlama sırasında yaptığı konuşmada yörenin eğitim müdürü (*mudiru'l-me'arif*) Kudüs kazasındaki ilköğretimde reform yapılması gerektiğini dile getirmişti. Habere göre, bu konuşma üzerine, muhtemelen bir vaiz olan şeyh yerel idareyi eleştiren doğaçlama bir konuşma yapma gereği duymuştu. Vali ise buna serinkanlı bir karşılık vermiş, burasının bir "muharebe alanı olmadığı"nı ve şikâyeti varsa usule göre dilekçe vermesi gerektiğini belirterek şeyhi uyarmıştı.[68]

Bilhassa Hıristiyan okullarında ve bu okulların çevresinde gelişen bir diğer toplumsal pratik ise spordu. *Filestin* Kudüs, Yafa ve Beyrut'ta düzenlenen halka açık spor organizasyonlarına olumlu bir bakışla ve kapsamlı bir şekilde yer veriyordu.

---

66 Agy, 30 Mart 1912, s. 2; 14 Ağustos 1912, s. 3; 31 Ağustos 1912, s. 3; 14 Mayıs 1913, s. 2.

67 Agy, 2 Ağustos 1911, s. 1.

68 Agy, 19 Temmuz 1911, s. 3.

Bu organizasyonların arasında çoğunlukla yöredeki Hıristiyan okullarından talebelerin iştirak ettiği ve yüzlerce, hatta binlerce seyirci tarafından takip edilen futbol maçları bulunuyordu. Filistin'in ilk Arap futbol takımı Yafa'da bir Yahudi takımı kurulmasından iki yıl sonra, 1908'de Anglikan St. George's School'da kuruldu.[69] 1909'da bu takım Beyrut'taki müsabakada Suriye Protestan Koleji'ni mağlup etti.[70] Filistin'de yeni gelişmeye başlayan spor yaşamının diğer önemli unsurları, 1911'de kurulan "Spor Kulübü" (*Cercle Sportiflel-Muntede'r-riyadi*)[71] ve ilk kez 1913'te Kudüs'teki St. George's School'da düzenlenen spor günüydü.[72]

Sporun toplumsal ve kültürel olası etkilerini gazeteciler de tartışıyordu. *Filestin* 1911'in Eylül ayında Britanya konsolosu, birkaç tabip ve öğretmenin yer aldığı bir Britanya takımının yerel öğretmenler ve öğrencilere karşı mücadele ettiği bir futbol maçı (*sibak futbol*) haberine yer vermişti. Haberin isimsiz yazarı bu vesileyle kendi toplumundaki spora dair iki genel tespitte bulunuyordu. Birincisi, spor ciddiye alınmaya ve "nizamdan yoksun yaramaz çocuk oyunları"ndan ayrı tutulmaya başlamıştı. İkincisi, harekete yönelik tavır değişmişti. Eskiden çocukların uslu uslu oturması istenirdi ve on beş yaşına geldiklerinde oyun oynamayı bırakıp yetişkin gibi davranmaya başlamaları gerekirdi. Yazara göre, çocuklar oynamayı bırakmak zorunda kaldıklarında, "tutuklaşır, zayıflar ve enerjiden mahrum kalır". Fakat artık spor ve fiziksel aktivite teşvik edilmekteydi. Yazar sözlerine şöyle devam ediyordu: "Zaman muharebesinde (*ma'reketu'z-zeman*) ayakta kalabilmek için insanın geniş omuzlu, hareketli ve kuvvetli olması gerekir." "Zaman muharebesi" tabiri, el-Bargusi'nin yetişkinliğin zorluklarını tasvir ederken kullandığı "köy hayatı muharebesi" tabirini anımsatır.[73]

Bu metaforlar[74] gerçek anlama da bürünebiliyordu. Örneğin, Halil es-Sekakini'nin Anayasa Okulu'nun müfredatında paramiliter eğitim yer alıyordu.[75] Makalenin

---

69 Maccabi Tel Aviv'in resmi internet sitesine göre, kulübün futbol takımı 1906'da "Makkabi Harişon Le-Tsion Yaffo" adıyla kurulmuştu. Bkz. http://www.maccabi.tvl.co.il/Data.asp?id=2&lang=en.

70 Agy, 16 Aralık 1911, s. 1; 3 Ocak 1912, s. 2; 13 Nisan 1912, s. 4.

71 Agy, 1 Kasım 1911, s. 3; 219, s. 1. Ayrıca bkz. Issam Khalidi, "Body and ideology: Early athletics in Palestine (1900-1948)", *Jerusalem Quarterly* 27 (2006), s. 44-58.

72 *Filestin*, 9 Temmuz 1913, s. 3.

73 El-Bargusi, *Merahil*, s. 104.

74 Bu ifadenin kaynağı Charles Dickens'ın 1846'da basılan *The Battle of Life* romanı olabilir. "Hayat Muharebesi", aynı zamanda, Sami 'Amr'ın günlüklerinin özgün altbaşlığıdır. Bkz. Sami 'Amr, *A Young Palestinian's Diary, 1941-1945: The Life of Sami 'Amr*, hazırlayan ve çeviren Kimberly Katz (Austin, 2009).

75 *Filestin*, 2 Eylül 1911, s. 3.

yazarı sporun artan popülerliğinin ergenler ve genç erkekler arasındaki giyinme tarzlarını çoktan değiştirmiş olduğunu belirtiyordu. Eskiden bir oğlan on beş yaşındayken yetişkin kıyafetleri giymek zorundaydı, fakat artık "yeni nesil"in mensuplarını on altı yaşını aştıklarında bile kısa pantolonla görmek mümkündü.[76] Açıkçası, devrimden sonra gençliğin kazandığı önem, gençlik ile yetişkinliği keskince ayıran geleneksel anlayışı değiştiren yeni bir gençlik *habitus*'unun gelişmesini sağlamıştı. Gençlik, geleneksel hayat modellerine kıyasla erken başlanması ve geç sona ermesi arzu edilen, olumlu çağrışımları olan bir hayat evresi olarak sunuluyordu artık.

Yeni ideal genç, korkusuz ve güçlü insanı odak alıyordu ki bu insan neredeyse hiç değişmeden erkek cinsiyetiyle eş tutuluyordu. Adamlık (*rucule*) çoğu zaman bu faziletleri kestirmeden ifade ediyordu. *Filestin*'de yazan yazarlar böyle bir adamlığın esasen Britanya okullarında olduğu kanısındaydı. Örneğin Yusuf el-'İsa, Kudüs'teki St. George's School'un öğrencilerini şöyle övüyordu: "Bu okul başları dik, güçlü yapılı talebeler üretiyor. Onlarla konuştuğunuzda bir oğlanla değil de bir adamla konuştuğunuz intibaı edinirsiniz." Anglikan piskoposunu yörenin pek eleştirilen rahipleriyle kıyaslayan 'İsa şöyle diyordu: "Halkların ilerleyişi böyle adamlar sayesinde olur ve hakiki adama damgasını vuran ameller bunlardır."[77]

Sonuç

Sultan II. Abdülhamid'in devrimden sonraki gelişmelere dair, devrimcilerin elindeki "hürriyet"in "bir çocuğun elindeki ata" benzediği yorumunu yaptığı söylenir.[78] Sultan'ın böyle bir imgeyi tercih etmesi şaşırtıcı değildir; zira nesiller arasındaki çatışma 1908'den sonraki devrimci olayların mühim bir veçhesini oluşturuyordu. Devrimi eleştiren muhafazakârların gözünde çocuk imgesi sorumsuzluğu temsil ederken, birçok devrimciye göre çocuklar daha iyi bir geleceğe duyulan umudun sembolüydü.

1908'den önce bile Filistin'de çocukların ve gençliğin önemi konusunda halka yayılmış bir kaygı mevcuttu. Jön Türk Devrimi ise bu eğilimin kendini halkın karşısında ifade etmesine fırsat tanıdı. Devrimin hemen ilk günlerinde, hırslı genç insanlar sahneye adım attı. Yeni bir neslin parçası olma hissi etrafında birleştiler ve çocuklara ve gençlere, yani doğal müttefikleri olarak gördükleri müstakbel nesillere özel bir bağlılık sergilediler. Sonraki aylar ve yıllarda gazeteler, okullar, spor kulüpleri ve halka açık merasimler gibi unsurlar bu bağlılığa daha kalıcı biçimler kazandırdı.

---

76 Agy, 16 Aralık 1911, s. 1.

77 Agy, 9 Temmuz 1913, s. 3.

78 *Filestin*, 24 Ocak 1912, s. 4.

Filistin gençliği en başından beri, ister Osmanlıcılık ister Arap milliyetçiliği olsun, siyasi davalara kazandırılabilecek neferler olarak da görülüyordu.

Gençlik Filistin'deki farklı din ve mezheplerden insanları birleştiren ortak bir paydaydı. Gelgelelim, aynı zamanda muhtelif şekillerde yorumlanan muğlak bir kavramdı. Cemaat önderlerine karşı yapılan protestolar veya İs'af en-Neşaşibi'nin babasına isyanı, eski nesillerin istibdadına karşı hedonizm ve özgürlükçülük adına yapılan cesur kalkışmalar olarak niteleniyordu. Öte yandan, el-Bargusi'nin kısa ömürlü *futuvve* hareketi veya Medrese Dusturiyye'deki paramiliter eğitim gibi örnekler gençlik hakkındaki söylemin otoriter ve militan eğilimler de barındırabildiğini göstermektedir.

Bu kurumlardaki birçok genç eylemci manda döneminde Filistin'de siyasi açıdan öne çıktı. Devrimin bu özgül mirasının 1918'den sonra değişen siyasi koşullarda nasıl sürdüğü ise daha sonra yapılacak çalışmaların konusudur.

İKİNCİ KISIM

"Medenileştirme Misyonu" ve Merkez-Çevre İlişkileri

Osmanlı'nın Son Döneminde Kudüs ve Yafa: Bayındırlık İşleri Projelerinde İmtiyaz Koparma Mücadelesi[1][2]

Yasemin Avcı

Giriş

"Süreklilik" devrimleri anlamanın kilididir daima; zira değişimin, hele de tepeden dayatılan değişimin çelişkili ve incelikli bir mahiyeti vardır. Her gelişim sürecinde süreklilik ve değişim birbiriyle iç içe geçtiğinden, bu iki kavramın birbirini dışarıda bıraktığını düşünmek hata olur. 1908 Jön Türk Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu tarihinde bir dönüm noktası addedilir. Devrimin ilk hedefleri II. Abdülhamid'in (1876-1909) otoriter rejimini yıkmak ve meşruti bir idareyi, meclis hükümetini yeniden yürürlüğe sokmaktı. Bundan dolayı genellikle söz konusu iki dönemin birbirine zıt olduğu varsayılır. Ne var ki mevcut kanıtlar yeni rejimin aslında 1839 Tanzimat Fermanı'yla başlamış ve II. Abdülhamid'in saltanatında sürmüş uzun bir reformlar sürecinin devamı olduğunu ortaya koyuyor.

Taşra idaresi alanındaki Tanzimat reformlarının ana hedefi esas itibariyle merkezi devleti yeniden yapılandırmak ve devletin otoritesini nüfusun tamamına dayatmaktı. Bu amaçlara ulaşmak için bayındırlık işlerinin, iletişim altyapısının, okulların ve şehir altyapısının geliştirilmesi gerekiyordu, çünkü bunların tümü bir hayatta kalma stratejisi olarak algılanan modernleşme sürecinin parçaları addediliyordu.

Jön Türkler iktidara geldikten sonra Tanzimat döneminin hâkim eğilimlerinin çoğunu, en belirgin olarak da imparatorluğu muhafaza ve tahkim etmenin bir yolu

1 "İmtiyaz koparma" (*concession-hunting*) terimini şuradan ödünç alıyorum: "Concession hunting in the age of reforms: British companies and the search for government guarantees; telegraph concessions through Ottoman territories 1855-58", *Middle Eastern Studies* 38/4 (2002), s. 169–193.

2 Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Denizli-Türkiye. Londra'daki Public Records Office'teki arşiv araştırmasını Türkiye Bilimler Akademisi'nden aldığım mali destekle yaptım. Bundan dolayı kendilerine teşekkür ederim.

olarak merkezileşme vurgusunu benimsedi. Yeni rejimin modernleştirme misyonunun görünür olmasını sağlamak amacıyla, bilhassa siyasi bakımdan stratejik önemi olan bölgelerde, mesela Filistin'de bayındırlık işleri projeleri gerçekleştirmeye girişti. Bu projeler Jön Türklerin süreklilik, teknolojik kapasite ve çağdaşlık gibi unsurları öne çıkararak tanınmayı arzuladığını ve meşruiyet arayışında olduğunu da gösteriyordu. Tıpkı selefleri gibi Jön Türkler de şehir altyapısına yapılacak yatırımın ortaya çıkan halk egemenliğinin ayrılmaz parçası olduğunun farkındaydı. Dahası, bu bayındırlık işleri projeleri Avrupalı güçlerin giderek artan nüfuzunun önünü kesmek için de tasarlanmıştı. Nitekim söz konusu projeler siyasi ve ekonomik önemi haiz şehirlerde yerel siyasete hâkim olma çabasındaki Osmanlı hükümeti ile Avrupalı güçler arasında yeni türden rekabetlere yol açmıştı.

Bu bölümde, Osmanlı reformları döneminde Kudüs ve Yafa'da kentsel gelişimi teşvik etmek ve Osmanlı'nın bu ihtilaflı topraklardaki hâkimiyetini güçlendirmek amacıyla geliştirilen bayındırlık işleri tasarısını ele alıyorum. Söz konusu tasarıda elektrikli bir tramvay sisteminin inşası, elektriğin ve içme suyunun tedariki, Hicaz Demiryolu'nun Hayfa'yı Kudüs'le birleştirecek şekilde genişletilmesi, Yafa Limanı'nda gemi havuzlama ve gümrük tesislerinin iyileştirilmesi ve Kudüs için bir şehir planı hazırlanması gibi maddeler yer alıyordu. Bireylere veya şirketlere bu projelere yönelik imtiyazlar verilmesine karşın, tasarılar genelde kâğıt üzerinde kalmıştı. Bununla birlikte, Osmanlı'nın kent politikasının modern kentleşme konusundaki çıkmazlarının veya sorunlarının açık göstergeleri olan bu planları ciddi bir şekilde değerlendirmek gerekir. Nitekim bayındırlık işleri projeleri Jön Türklerin kent meselelerindeki karar verme süreçlerine ışık tutmaktadır. Ayrıca, bu tasarılar tıpkı geçmişte olduğu gibi, yeni Jön Türk hükümetinin bu iki şehre verdiği özel önemi çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır.[3] Bu çalışmanın temel kaynağı İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden ve Kudüs'teki İsrail Devleti Arşivleri'nden elde edilen Osmanlı belgeleri-

3 İslam inancına göre en kutsal üçüncü şehir olan Kudüs'ün Osmanlı emperyal algısında daima önemli bir yeri olmuştu. Bazı Osmanlı arşiv belgelerinde, Kudüs adı genelde Mekke ve Medine için kullanılan "Haremeyn" terimine dahil edilir. Kanuni Sultan Süleyman'ın yaptığı altyapı çalışmalarıyla (örneğin şehir surlarının tamiri ve su temini sisteminin kurulması) Kudüs'ün gelişmesine bir imparator olarak hamilik ettiği malumdur. Kudüslüler Mekke ve Medine hayrına kurulmuş dini vakıflardan zaman zaman ödenek alıyordu. Sözgelimi, surların içindeki mahallelerde yaşayanlar, tıpkı Mekke ve Medine'de olduğu gibi, bazı vergilerden muaftı. 1841'den itibaren ise Kudüs Sancağı farklı bir önem kazanmaya başladı. 19. yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan gelişmeler hükümetin Kudüs vilayetini etkili bir şekilde kontrol etmesini güçleştirdi. 1880'lerde başlayan misyonerlik faaliyetleri ve Yahudi göçü gibi gelişmelerle bağlantılı olarak yabancı çıkarların artmasından dolayı Kudüs ve Yafa Filistin'in en önemli şehirleri oldu. Daha fazla ayrıntı için, bkz. Yasemin Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs 1890–1914* (Ankara, 2004), s. 67-91;

dir; fakat olası bir önyargıdan sakınmak için bir dış kaynağa, Londra'daki Britanya konsolosluk devlet arşivlerine (Public Records Office) de başvurdum.

İmtiyaz Koparma Mücadelesinin Emperyalist Boyutu: Kudüs ve Yafa Örnekleri

1850'ler Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı güçlerle ilişkilerinin tarihinde hayati bir aşamanın başlangıcıdır. Osmanlı devletinin askeri ve siyasi zayıflığıyla ilişkili etkenlerden dolayı, Avrupalı güçlerin etkisi gitgide artarak imparatorluğun akıbetini ve dönüşümlerini belirlemeye başladı. Bu reformlar çağında, Osmanlı devletinin mali durumunun ne denli kırılgan olduğu 1854'te yapılan ilk dış borç anlaşmasıyla apaçık görülünce, yabancı yatırımcıların ilgisi ve etkisi ekonomi ve siyaset alanlarına kolayca nüfuz etmişti.[4] Sermayesi kıt olan hükümet, imparatorluk dahilinde her türden ekonomik teşebbüsü kurup işletmek için yabancı sermaye kullanmak ve imtiyaz vermek zorundaydı. Hükümetin yabancı kredi sağlayıcılara olan iktisadi tabiyeti sürdüğünden dolayı, imtiyaz verilen yabancılar kayda değer bir hareket ve faaliyet özgürlüğü kazandılar ki bu durum Osmanlı devletinin değil kendi şirketlerinin ve hükümetlerinin lehineydi.

İmalat, ticaret veya bankacılık gibi belirli iktisadi sektörlerin gelişimini teşvik etmek için imtiyazlar verilmesi aslında 19. yüzyıl boyunca birçok Osmanlı entelektüel ve devlet adamı çevresince savunulan liberal bir ekonominin belirleyici unsuru olarak görülebilir; fakat Jön Türk rejiminin özgürlükçü eğilimi Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla değişecekti. 1914'te Osmanlı hükümeti kapitülasyonları tek taraflı ilga etti, yabancı şirketleri kontrol etmek için yeni yasal düzenlemeleri yürürlüğe soktu ve bazı demiryollarını (örneğin İzmir-Kasaba ve Mudanya demiryollarını ve Suriye topraklarındaki demiryollarını) millileştirmeye çalıştı; böylece "milli ekonomi" terimi çok daha sıkça kullanılmaya başladı.[5]

19. yüzyılın ikinci yarısında imparatorluğa giren yabancı sermayenin büyük kısmı üretim sektörlerinden ziyade esasen kamu hizmetlerinin finansmanında yoğunlaşmış gibidir.[6] Başka ülkelerde bu sürecin tam tersi yaşanmış, imalat ve ticaret

---

aynı, "Jerusalem in the age of the Ottoman reforms: the urban identity and institutional change", *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 40 (Aralık 2009), s. 9–21.

4 Edhem Eldem, "Ottoman financial integration with Europe: foreign loans, the Ottoman Bank and the Ottoman public dept", *European Review* 13/3 (2005), s. 431–3.

5 Daha fazla ayrıntı için, bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi* (İstanbul, 1995).

6 Osman Okyar, "The role of the state in the economic life of the nineteenth century Ottoman Empire", *Asian and African Studies* 14 (1980), s. 156.

kamu hizmetleri sektörünü teşvik etmişti.[7] Aslında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki imtiyaz koparma mücadelesinin emperyalist bir boyutu vardı; zira yatırım kalıbı sadece yabancı yatırımcıların kâr saikleriyle değil, aynı zamanda Avrupalı güçlerin siyasi çıkarlarıyla belirleniyordu. Bu emperyalist eğilimin en bariz kanıtı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki demiryolu ağının mahiyetidir. Bilindiği üzere, Osmanlı demiryollarının çoğu yabancı yatırımla inşa edilmişti. Bunlar yatırımcıların ülkelerinin ekonomik ve siyasi çıkarlarına hizmet etmek üzere tasarlandığından,[8] birçok hatta rasyonel ağ bağlantıları mevcut değildi veya birçok hattın ray açıklığı standardın altındaydı:[9]

> Osmanlı İmparatorluğu'nda, yabancı şirketlere verilen imtiyazların mahiyetinden dolayı, demiryolları yabancıların devlet üzerindeki iktisadi denetiminin artmasına ve imparatorluğun farklı Avrupalı şirketlerce kontrol edilen demiryollarının güzergâhlarına göre çeşitli ekonomik alanlara ayrılmasına yol açtı.[10]

İmtiyaz koparma mücadelesinin arkasındaki bir başka etken, hiç kuşkusuz, Osmanlı hükümetinin askeri ve idari telakkileri ve moderniteyi getirme yönündeki azmiydi. İmparatorluk toprakları arasında bir birlik ve bütünleşme sağlama hedefi kent altyapılarının modernleştirilmesini ve kamu hizmetlerinin iyileştirilmesini gerektiriyordu. Ne var ki, yerel sermaye ve yönetim becerileri feci derecede kıt olduğu için, bu ancak yabancı sermaye yatırımıyla kotarılabilirdi.

Tanzimat dönemi devlet adamları ülkenin iktisadi kalkınmasını başlatma yolunda yardım almak için yurtdışına başvurmak zorunda olduklarını fark etmişlerdi. Ülkeye sermaye yatırımı yapmak için zaten heyecanla bekleyen Avrupalılardan teklif almaları da zor olmadı. Gelgelelim, demiryolları ve karayolları, limanlar ve su temini projeleri gibi kapsamlı kamu projelerine yönelik tekliflerin ardındaki saikin Osmanlı devletini geriletme pahasına yabancı hükümetlerin ekonomik

7 Zvi Yehuda Hershlag, *Introduction to Modern Economic History of the Middle East* (Leiden, 1997), s. 52.

8 Leyla Şen, "Merkez-Çevre İlişkilerinin Önemli Bir Dinamiği Olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulaşım Sistemleri", *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırma Dergisi* 11 (2001), s. 96.

9 Osmanlı İmparatorluğu genelinde standart açıklık (1,4 metre) uygulanıyordu, fakat maliyetleri kısmak amacıyla birçok demiryolunda (örneğin Kudüs-Yafa Demiryolu, Şam-Beyrut Demiryolu, Mudanya-Bursa Demiryolu ve Hicaz Demiryolu'nun ana hattı) 1,05 metrelik ölçü de kullanılıyordu. Bkz. Michael E. Bonine, "The introduction of railroads in the Eastern Mediterranean: economic and social impacts", *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation: Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century* içinde, Thomas Philipp ve Birgit Schäbler, der. (Stuttgart, 1998) s. 60–63.

10 Agy, s. 62.

ve siyasi çıkarlarını artırmak olduğundan şüphe ediyorlardı. Hal böyle olunca imtiyazların verilmesi genelde uzun zaman alıyordu ve yetkililer fikirlerini sıkça değiştiriyor, sözleşmeyi imzalamak üzereyken müzakereleri iptal ediyordu. II. Abdülhamid döneminde, padişahın otokratik eğilimleri nedeniyle, imtiyazların verilmesi hususunda sarayın daha fazla denetleyici role büründürdüğü bir politika izlendi. Aşağıda ele alınacağı üzere, padişah yabancı yatırımcılara değil, Osmanlı yurttaşlarınca yönetilen şirketlere imtiyaz vermeyi tercih ediyordu. Keza Jön Türkler de, her ne kadar 1914'e dek özgürlükçü siyaset ve ekonomi politikalarını savunmuş olsalar da, yabancı yatırım ve ekonomik faaliyetler meselesini genellikle bir düzene sokmaya çalıştılar. Yabancı hissedarlara ait imtiyaz teşebbüslerinin yaratılmasını bir ulusal egemenlik kaybı olarak gördüler. Ne var ki, imparatorluk bünyesinde yaşanan çeşitli mali sıkıntılar ve siyasi sorunlar bu konuda atmaya çalıştıkları adımların çoğuna mani oldu.[11]

Su Temini Projeleri: En Sert Rekabet Sahası

Siyasi ve iktisadi önemi haiz birçok Osmanlı şehrinde olduğu gibi, gelişmekte olan Yafa ve Kudüs'te de modern bir kentsel altyapı kurma girişimi çetin bir mücadeleye sahne oldu. Bu, imtiyaz elde etmek için verilen, iktisadi olmaktan ziyade siyasi bir mücadeleydi. Kudüs'teki farklı siyasi gruplar arasında yaşanan belki de en sert rekabetin konusu su projeleriydi. Kudüs'ün çağlar boyu süren su sorunu 19. yüzyılda hâlâ çözülememişti. Yüzyıl ortasında şehrin suyu, yöreye ve cemaatlere ait sarnıçlar, kamu havuzları ve yine yöredeki kaynaklardan müteşekkil karmaşık bir sistem sayesinde sağlanıyordu. Bu sistem su rezervleri üzerinde özerklik ve kontrol elde etmek isteyen cemaatler arasında olduğu gibi, şehir ile civarındaki kırsal alan arasında da ciddi bir rekabete sebep oluyordu.[12] Bununla beraber, 19. yüzyılın son çeyreğinde şehrin sakinlerin tüm ihtiyaçlarını karşılayan kırılgan bir denge söz konusuydu. Göçler nedeniyle artan nüfusun göreli istikrarı bozulunca su krizleri de sıklaşmaya başladı.[13]

---

11 "Birinci Dünya Savaşı'nın arifesi sayılabilecek 1913 yılında Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetindeki Mısır'a yapılan yabancı yatırım ile Düyun-ı Umumiye'deki yatırımların toplamı 1.686 bin frankı ya da 70 milyon sterlini buluyordu". Bkz. Hershlag, *Introduction to Modern Economic History*, s. 53.

12 Bkz. Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-century Jerusalem* (Cambridge, 1994), s. 103–104 [*Kadılar, Kullar, Kudüslü köylüler*, çev. Sema Bulutsuz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996)].

13 "1850'de 10.000 olan Kudüs'ün nüfusu 1910'da 70.000'e çıkınca, temel su ihtiyacı günlük 300 metreküpten 2.000 metreküpün üstüne yükseldi." Vincent Lemire, "Water in Jeru-

Su şebekesi inşasına yönelik ilk teklif, bu konuda yaptığı araştırmanın sonuçlarını 1864'te yayımlayan İngiliz mühendis John Irwine Witty'den gelmişti.[14] Ertesi yıl Britanyalı hayırsever Lady Bourdett-Coutts da teklif vermiş ama tesisin idaresi konusunda belediye yetkilileriyle anlaşmaya varamamıştı.[15] O dönemde faaliyete başlayan Kudüs Belediyesi öncelikle şehrin temizliğine odaklanmıştı. Belediye ancak 1877'de yürürlüğe konan Vilayetler Nizamnamesi'yle daha fazla yetki kazanmıştı;[16] bu kanun sayesinde faaliyetlerinin kapsamı genişlemiş ve şehirdeki altyapıyı ve yaşam koşullarını iyileştirebilecek duruma gelmişti. Öte yandan, bir idari birim olarak Kudüs Belediyesi, Kudüs Vilayeti'ndeki diğer idari birimlerle uyum içinde hareket etmek durumundaydı (Uygulamada, taşradaki yetkililer belediyenin faaliyetlerini yakından denetliyordu). Bu yetkililere haber verilmeksizin pek bir şey yapılmıyordu ve neredeyse her belediye tasarısı için idari meclisin veya mutasarrıfın onayı gerekiyordu. Dahası, bazı durumlarda, özellikle de büyük miktarda paranın söz konusu olduğu projelerde, merkezi hükümetin de onayı alınıyordu. Belediye idaresi üzerindeki sıkı hükümet kontrolünün yanı sıra, Kudüs Belediyesi konsolosların ve yabancı cemaatlerin başkanlarının tutumuna da tabiydi (Büyük bölümü şehir surlarının dışındaki mahallelerde oturan çok sayıdaki yabancı sakin ülkelerinin konsoloslarınca temsil ediliyordu).[17]

1894'te, Kudüs Belediyesi'nin girişimiyle, şehirden arabayla iki buçuk saat uzaklıktaki 'Arub'da bulunan ana kaynaklardan su getirilmek için bir proje hazırlandı. İstanbul'daki Nafia Nezareti'nce atanan başmühendis Frangia Bey gerekli araştırmayı yaptı. 1894 tarihli bu raporunda "On yıldan fazla süredir Kutsal Şehri etkileyen en mühim mesele su yetersizliği olmuştur ve gün geçtikte ihtiyaçlar da

---

salem at the end of the Ottoman period (1850–1920): technical and political networks", *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* 7 (Güz 2000), s. 145.

14 Bkz. John Irwine Whitty, *The Water Supply of Jerusalem, Ancient and Modern* (Londra, 1864).

15 *Public Record Office, Foreign Office* (bundan böyle *FO* diye anılacak) 78/4644B, J. McGregor-Foreign Office, 29 Ocak 1895.

16 Batı tarzı belediye, Tanzimat'la birlikte tesis edilen yeni kurumlardan biriydi. Taşra kasabalarında belediye meclislerinin kurulmasına yönelik hazırlıklar ilkin 1864'te Vilayetler Nizamnamesi'nin çıkarılmasıyla başladı. Fransız Komün sistemini model alan 1864 tarihli bu kanun "her köyü bir belediye olarak" tanısa da, taşra kasabalarında belediyelerin kurulmasına dair hiçbir madde yer almıyordu. Taşra kasabalarının idaresine dönük daha bütünleşik bir yaklaşım, 1871'de Vilayetler Nizamnamesi'nde yapılan değişiklikler gereği belediye meclislerinin kurulması çağırısıyla başlatıldı. Bu kanunun belediye idaresine dair birçok ayrıntıyı sunan on sekiz maddelik ayrı bir kısmı (7. bölüm) bulunmaktadır. 1871 tarihli taşra idaresi kanunun Osmanlıca metni için, bkz. *Düstur*, c. 1, s. 625-51.

17 Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti*, s. 169–71.

kendini daha da fazla hissettirmekte, daha acil hale gelmektedir" diyordu.[18] Bu raporun kaleme alınmasından bir yıl sonra, Kudüs Britanya konsolos vekili kendi Dışişleri Bakanlığı'na, bir Fransız konsorsiyumunun 'Arub'daki kaynaktan Kudüs'e su getirme projesi hazırladığını ve İstanbul'a müspet bir rapor yollandığını haber vermişti; fakat Frangia Bey'in 80.000 Türk lirası olarak tahmin ettiği gerekli sermaye toplanamayınca bu plan uygulanamadı. 1897'de belediye Süleyman Havuzları'nın temizlenmesi ve boruların tamiriyle yetinmek zorunda kaldı.[19] Müthiş bir kuraklığın yaşandığı 1901'de, Süleyman Havuzları'na giden boruların döşenmesi için vakıf gelirlerinden 6.000 liralık bir meblağ alındı. Bu önlemler şehrin en ciddi ihtiyacını bir ölçüde gidermeye yardımcı oldu.[20]

1905 ve 1907'de yaşanan kuraklıkların ardından, yeni taleplere karşılık vermek için belediyeye yeni planlar sunuldu. İlginin yeniden canlanmasının sebeplerinden biri, 1908'de Frangia'nın raporunun, 1909'da ise Bremen'deki Carl Franke Enstitüsü'nün başkanı Alman mühendis Max Magnus'un raporunun basılmasıydı. Magnus raporunda, Frangia'nın projesinin uygulanabilirliğine ilişkin şüphelerini dile getirmiş ve Kudüs'ün takriben on üç kilometre kuzeyinde kalan 'Ayn Ferah'taki kaynağın yönünün şehre doğru döndürülmesini savunmuştu.[21] 1909-1910 arasında sadece Almanlar değil, bir Fransız şirketi, bir İtalyan-Belçika ortaklığı ve hatta Dünya Siyonist Örgütü'nün Filistin bürosu bile bu imtiyaz koparma mücadelesine dahil oldu. Siyonist Örgütü'nün başkanı Dr. Arthur Ruppin, Magnus'un projesini uygulamak üzere Carl Franke'nin şirketiyle işbirliği yapma önerisinde bulundu. Rakiplerinden daha yüksek teklif vermek için Yahudi sermayesini seferber etmeye ve imtiyaz için başvuracak bir Osmanlı şirketi kurmaya hazırdı. Ne var ki 1909'da Kudüs Belediyesi Siyonistlerle işbirliği yoluna gitmeden doğrudan Carl Franke'yle anlaşarak, 'Ayn Fevvar ve 'Ayn Ferah kaynaklarını kullanmak üzere bir ön mukavele imzaladı.

Bu mukavelede, şirkete söz konusu tesisi otuz yıl boyunca işletme yetkisi veriliyor, ardından imtiyazın belediyeye geçeceği belirtiliyordu. Belediyeler imtiyaz vermeye yetkili olmadığı için, bu mukavelenin merkezi hükümet tarafından tasdik edilmesi gerekiyordu. Bu mukavelede merkezi hükümet imtiyazı altı ay içinde

---

18 Frangia Bey'in geliştirdiği projenin metni 1908'de basıldı. Bu proje 1894'te Belediye'ye önerdiği projenin benzeriydi. Projesinin kısaltılmış bir versiyonu da 1912'de basılmıştı. Bkz. G. Frangia, *Projet: Sur l'adduction des eaux d'Arroub* (İstanbul, 1912).

19 Başbakanlık Osmanlı Arşivi(bundan böyle *BOA* diye anılacak), İrade Evkaf, 9, 24 Rebiülahir 1315 [21 Eylül 1897].

20 FO, 195/2255, no. 26, E.C. Blech-N. R. O'Conor, 30 Temmuz 1907.

21 Lemire, "Water in Jerusalem", s. 140.

vermediği takdirde, mukavelenin hükümsüz sayılacağı kaydedilmişti.[22] Ve tahmin edileceği üzere mukavele iptal oldu. Bazı kaynaklara göre bu başarısızlığın esas sebebi, yerel ve merkezi idari birimlere imtiyazın bir Osmanlı şirketine aktarılması yönünde yapılan baskıydı; ayrıca bu şirkette Yahudi kurumlarının da yer alması öngörülüyordu.[23] Öte yandan, Kudüs'teki Britanya konsolos vekili James Morgan Alman şirketinin müzakerelerden çekilme sebebinin imtiyaz şartlarının fazla ağır bulunması olduğunu belirtmişti.[24]

İmtiyazlar için ağır bir rekabete girilmesine karşın, aslında su temini projelerinin büyük kâr getirmesi beklenmiyordu.[25] 'Arub ve 'Ayn Ferah kaynakları Kudüs'ün ortalama rakımının altında bulunduğundan, projelerin uygulanması için buhar pompalarını çalıştıracak merkezi bir elektrik tesisatı gerekiyordu ki bu da zorunlu ilk yatırımı büyük ölçüde artırıyordu. Zaten yabancı şirketlerin ve dini örgütlerin imtiyazı almak isteme sebepleri ekonomik değil esasen siyasiydi. Sırf bu işletmeyi üstlenme teklifinde bulunmak bile Kudüs'ün refahıyla ilgili konularda söz hakkına sahip olmak ve altyapı alanında hâkimiyet kurmak suretiyle şehrin sosyal hayatı üzerindeki etki gücünü artırmak anlamına geliyordu.

1909'da merkezi hükümet Kudüs Belediyesi'ne su tesisatları için gelir elde etme yetkisi veren bir irade-i seniyye yayınladı. Buna göre Kudüs'te kesilen hayvanların derileri ve bağırsakları belediyeye devredilecekti. Bunların satışından elde edilecek gelir ise şehre yeterli miktarda su temini masrafının en azından bir kısmını karşılayacaktı. Meclis-i Mebusan'daki Kudüslü vekiller Ruhi el-Halidi ve Sa'id el-Huseyni, Kudüs sakinlerinin bu kampanyaya katılmaya gönüllü olacağına dair merkezi hükümete güvence sundular.[26] Bununla beraber, yabancı tebaalar ve Avrupalı güçlerin hamilik ettiği kimseler, Osmanlı yetkililerinin ilgili elçiliklerin onayı olmaksızın ek vergi koymaya hakkı olmadığı gerekçesiyle bu çözümü reddetti.[27] Elçilikler kentin idaresi konusunda genellikle belediye yetkilileriyle işbirliği yapmıyordu. Vergi ödemek ve tebaalarını yeni belediye düzenlemelerine uymaya zorlamak istemiyorlardı.[28] Hatta konsoloslardan bazıları belediye otoritesince gerçekleştirilen faaliyetleri kendi hakların çiğnenmesi ola-

22 Kudüs Belediyesi Arşivleri (bundan böyle KBA diye anılacak), Su Temini, c. 614.

23 Mordecai Eliav, *Britain and the Holy Land (1838–1914)* (Kudüs, 1997), s. 363.

24 FO, 195/2255, no. 26, E. C. Blech-N. R. O'Conor, 30 Temmuz 1907.

25 FO, 195/2351, no. 3, J. Morgan-Dışişleri Bakanı, 11 Ağustos 1910.

26 BOA, İrade Dahiliye, 1, 6 Ramazan 1327 [21 Eylül 1909].

27 FO, 195/2351, no. 12, H. E. Satow-G. Lowther, 4 Mart 1910.

28 Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti*, s. 172–4

rak görüyordu.[29] Kısacası, şehrin yabancı sakinleri belediye otoritesinin faaliyet alanını ciddi anlamda kısıtlıyordu.

Gelişen bir liman şehri olan Yafa da sert imtiyaz koparma mücadelesinin arenalarından biriydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında, Yafa küçük bir kasaba olmaktan çıkıp Filistin'in en önemli sahil şehrine dönüşmüştü. Bu olağanüstü canlanma imparatorluğun dünya ekonomisiyle bütünleşmesi ve Avrupa'yla olan ticaret hacminin beklendiği şekilde büyümesiyle bağlantılıydı. 20. yüzyılın başına gelindiğinde, Doğu Akdeniz'deki limanlar arasında ithalat ve ihracat hacmi bakımından Yafa'yı geçen tek şehir Beyrut'tu.[30] Yafa'nın gelişimi kasabanın bir ekonomi ve iletişim merkezine dönüşmesinin sonucuydu; Kudüs'ün gelişmesinin ise dinsel ve siyasi nedenleri de vardı. 1871 tarihli Vilayetler Nizamnamesi'nin ardından Kudüs mutasarrıflığının doğrudan İstanbul'daki Dahiliye Nezareti'ne bağlı bulunan müstakil bir idari alana dönüştürülmesi Yafa'nın ekonomik önemini artıran bir başka etkendi.[31] Sonraki yıllarda Yafa şehri, tıpkı vilayetteki diğer şehir merkezleri gibi, Osmanlı idaresinin giderek artan ilgisine mazhar oldu.

Osmanlı hükümeti 1891'den itibaren Yafa'nın gelişimini teşvik etmeye girişti.[32] Bu proje Yafa civarındaki ovalarda yer alan portakal bahçelerinin sulanması ve buraya Yafa'nın birkaç kilometre kuzeyinde denize akan 'Avca Nehri'nden (ha-Yarkon) içme suyu getirilmesiyle ilgiliydi. Yörenin idari mühendisi Frangia Efendi 1893'te teklif edilen bu plana dair bir rapor hazırladı.[33] İtibarlı Sefarad aileleri arasında yer alan Navonlara ve Amzalaklara mensup Osmanlı tebaası Joseph Navon 1894'te imtiyazı almak üzere merkezi hükümete başvurdu. Osmanlı arşiv belgelerinde, Navon'un 1888'de bir Yafa-Kudüs demiryolu hattının inşası için teklif verdiği de görülür; fakat aldığı imtiyazı finansman sağlama sorunlarından dolayı 1890'da bir

---

29 Örneğin 1906'da, Kudüs valisi Ali Ekrem Bey, Sadrazam'a yazdığı mektupta, Rus Konsolosluğu'nun hukuki bir merciin cezaları tasdik etmediğini öne sürerek kendi uyruklarına belediye cezası kesmeyi bıraktığını bildirmişti. Rusların izinden giden diğer konsolosluklar da uyruklarından olan sakinleri himayelerine almış ve belediye cezalarını ödemeyi ertelemişti. Bunun neticesinde belediye cezalarını toplamak epey zaman almaya başlamıştı. İsrail Devlet Arşivleri, Ali Ekrem Bey Koleksiyonu, 83. Kesim, no. 23, 1906.

30 Örneğin 1910'da Yafa'da tahliye edilen buharlı gemilerin tonajı 1.115, Beyrut'takilerinse 1.701 idi. Bkz. Gad G. Gilbar, "The growing economic involvement of Palestine with the West, 1865–1914", *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation* içinde, David Kushner, der. (Leiden, 1986) s. 201.

31 Ruth Kark, "The rise and decline of coastal towns in Palestine", *Ottoman Palestine 1800–1914* içinde, Gad G. Gilbar, der.(Leiden, 1990) s. 77.

32 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, 56/27, 10 Rebiülahir 1309 [12 Kasım 1891].

33 FO, 78/4498, no. 13, J. Dickson-Dışişleri Bakanlığı, 17 Temmuz 1893.

Fransız şirketine satmıştır.[34] Navon 1894-97 arasında, çeşitli baskılar yaparak ve Mabeyn başkâtibi Diryese Paşa'yla bağlantılarını kullanarak Yafa su tesisatı imtiyazı için açılan ihaleyi almaya uğraştı.[35] Osmanlı arşiv belgelerinde görüleceği üzere, teklif verenler arasında Joseph Navon dışında, Phillippe Efendi adında bir Lübnan yurttaşı, bir Fransız tüccarı ve daha sonra Tel Aviv belediye başkanı olacak önemli Yahudi aktivist Meir Dizengoff da vardı. Gelgelelim, merkezi hükümet imtiyazı 1916'ya kadar vermeyecekti.[36] O sene teklif veren kişi, Kudüs'teki su tesisatının kurulması ve işletilmesi imtiyazlarının yanı sıra, Yafa'da elektrikli tramvay ve elektrikle aydınlatma işini de alan Euripide Mavromatis olmuştu.[37] Ne yazık ki Yafa planı Kudüs planıyla aynı kaderi paylaşacaktı.

Kentsel Gelişimin Fiziksel Araçları: Ulaşım, İletişim, Elektrikle Aydınlatma ve Limanlar

Kentsel gelişimin fiziksel görünümlerinin (sözgelimi yollar, demiryolları, tramvaylar, limanlar ve telgraf) bir egemenlik alanının emperyal merkezle bütünleşmesini sağladığı fikri kuşkusuz Tanzimat modernleşmesinin ilkelerinden biriydi. Avrupa'dan alınan yeni teknolojiler kimi şehirlerde kentsel altyapıyı geliştirmişti ve dahası, merkezi hükümet nüfus üzerindeki kontrolünü artırmak için bunları imparatorluğun dört bir yanında devreye sokmuştu. Dolayısıyla gerek Tanzimat döneminin devlet adamları gerek Jön Türk rejimi bu projeler konusunda heveslıydi ve yatırım ihtiyaçlarını karşılayacak sermayenin yetersizliği onları yabancı şirketlere kapıları açmaya zorluyordu. Hükümet içinde ve entelektüel çevrelerde yabancı sermayenin Osmanlı İmparatorluğu'na akışına karşı muhalefetin Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar fazla güçlü olmamasının sebebi budur. Jön Türk hükümeti düzenlemeler yaparak, yabancı yatırımları teşvik etmek için kimi zorunlu adımlar da atmıştı.[38]

Haziran 1910'da kamu refahıyla ilgili imtiyazlara ilişkin çıkarılan yeni yasayla, belediyeler teknik işlere yönelik teklifleri inceleme konusunda vilayetteki diğer idari birimlerin önüne geçmişti. Ne var ki, belediye yetkilileri ile teklif veren arasında im-

34 Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti*, s. 188.

35 BOA, Meclis-i Vükela Kataloğu, 90/76, 29 Receb 1314 [3 Şubat 1897].

36 BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 191/11, 24 Rebiülahir 1332 [22 Mart 1914].

37 BOA, Dahiliye Nezareti Umur-ı Mahalliye ve Vilayat Müdürlüğü Kataloğu, 74/10, 16 Şaban 1334 [17 Haziran 1916].

38 Toprak, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum*, s. 64–5.

zalanan mukavele yine de merkezi hükümetin nihai onayına tabiydi.[39] 1910'da Kudüs Belediyesi, merkezi hükümetin de katkısıyla daha karmaşık bir tasarı geliştirdi. 1910 tarihli bu tasarı, Kudüs'e 'Ayn Ferah ve 'Ayn Fevvar'dan su getirilmesinin yanı sıra, elektrikle aydınlatma sisteminin kurulması, Kudüs ile komşusu Beytüllahim arasında elektrikli tramvay ve eski Kudüs şehrindeki eski kanalizasyon sisteminin tamiri, şehir surları dışındaki mahallelerde yeni kanalizasyon sisteminin inşası ve Kudüs, Yafa ve Beytüllahim'de telefon sisteminin kurulup işletilmesi kalemlerini içeriyordu. Söz konusu tasarıyı hazırlayanlar, bu tasarının tamamı için alınacak imtiyazın Kudüs'e su tesisatı kurmayı kârlı bir yatırıma dönüştüreceğini varsayıyorlardı.[40]

Kudüs Belediyesi yerel gazetelere ilan vererek, planlanan bayındırlık işleri projelerine yönelik tekliflerin ya doğrudan Nafia Nezareti'ne ya da Kudüs Belediyesi'ne verilebileceğini bildirdi.[41] Müteşebbisleri teşvik etmek isteyen Nafia Nezareti, tramvay ve elektrikle aydınlatma sistemi ihalelerinin şartlarını duyuran Fransızca bir broşür de bastı.[42] Bu broşürün en çarpıcı yanı, imtiyaz sahibinin yetkililere ve kamuya Türkçe rapor sunacak bir Osmanlı limitet şirketi kurmaya zorunlu tutulmasıydı. Belediye ile şirket arasında çıkabilecek tüm anlaşmazlıkların ve davaların Osmanlı mahkemelerince çözülmesi şartı da getirilmişti. Ayrıca, mukaveleyi tasdik eden irade-i seniyyenin yayınlandığı tarihten başlayarak beş yıllık bir süre zarfında, imtiyaz sahibi Yafa şehrinde aynı türden imtiyazlar alma hususunda öncelikli sayılacaktı.

Aslında, Kudüs ile Beytüllahim arasında elektrikle çalışan bir toplu taşıma sistemi için bilinen ilk plan 1907'de önerilmişti. Bu fikir Yafa-Kudüs Demiryolu'nu işleten Fransız şirketince ortaya atılmıştı; fakat Belediye ilk saha araştırması için gerekli 300 lirayı ödeyemeyince bu fikir üç yıllığına rafa kaldırılmıştı.[43] 1910 tarihli tasarıda, toplam uzunluğu yaklaşık 15 km olacak dört tramvay hattı öngörülüyordu.[44] Tüm hatlar Yafa Kapısı'ndan geçecekti; ilk hat Aziz Yahya Sokağı'na (takriben 2,6 km),

---

39 Sıddık Tümertekin, *Türkiye'de Belediyeler: Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum* (İstanbul, 1946), s. 129.

40 Kudüs için telefon, kanalizasyon ve su temini tesisatlarına yönelik tasarıların şartları için, bkz. FO, 195/2351, no. 58, J. Morgan-G. Lowther, 3 Ekim 1910.

41 FO, 195/2351, no. 66, J. Morgan-G. Lowther, 18 Kasım 1910.

42 Nafia Nezareti, *Concession de distribution publique d'énergie électrique et des tramways électriques dans la ville de Jérusalem et ses faubourgs* (İstanbul, 1911). BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 88/8, 17 Ramazan 1332 [10 Ağustos 1914].

43 FO, 195/2255, no. 53, E. C. Blech-N. R. O'Conor, 22 Ekim 1907.

44 Kudüs için tramvay ve elektrikle aydınlatma tasarılarının şartları için, bkz. FO, 195/2351, no. 63, James Morgan-G. Lowther, 5 Kasım 1910.

ikinci hat Schneller Okulu'na (2 km), üçüncü hat Şeyh Cerrah Camii'ne (2,2 km), dördüncü hat da Beytüllahim'e (9,5 km) uzanacaktı.[45]

Telefon konusuna gelecek olursak, son dönemde yapılan incelemeler yeni rejimin telefon iletişimini de geliştirmeye çalıştığını göstermektedir. II. Abdülhamid'in ikamet edilen yerlere telefon kurulmasına 1886'da getirdiği yasak 1908'de kaldırıldı. 1910'a dek Posta ve Telgraf Vekâleti tüm telefon iletişimi üzerindeki tekelini korumaya çalıştı ve imtiyaz için yapılan başvuruların tamamı reddedildi.[46] Nitekim yerel idarenin telefon hatları kurma planlarına 1910'dan sonra başlaması tesadüfi değildir.

1910-1914 arasında çalışmayı başlatmak için adım atıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Ocak 1914'te bir elektrikli tramvay sisteminin kurulup işletilmesi, Kudüs'e aydınlatma, elektrik ve içme suyu sağlama konusunda Kudüs Belediye Başkanı Huseyn Selim Haşim Efendi ile İstanbul'da yaşayan Osmanlı yurttaşı Euripide Mavromatis arasında bir anlaşma imzalandı.[47] Ne var ki Birinci Dünya Savaşı'nın patlaması üzerine Mavromatis çalışmaya başlayamadı.[48] Kısacası, Osmanlı'nın son döneminde Kudüs'e su temini hikâyesi tehirler ve başarısızlıklarla dolu bir vakadır. Gelgelelim, Birleşik Krallık Filistin mandası, Osmanlı'nın hazırlattığı ilk planlarını saklamış ve bir süre sonra 'Arub projesini uygulamaya koymuştur.

Kudüs Belediyesi'nin 1910 tarihli kamu programından ayrı olarak, Filistin Ticaret Odası da bir altyapı planı geliştirmişti. Söz konusu oda Filistin'in sınai, ticari ve zirai kalkınmasını teşvik etmek amacıyla 1909'da Kudüs mutasarrıfı Suphi Bey tarafından kurulmuş bir işletme kuruluşuydu. Belediye zabıtlarına bakılacak olursa, ana projeleri inceleme hususunda Kudüs Belediyesi'yle de temas içinde olduğu görülecektir.[49] Başkanlığını Kudüslü tüccar Hacı Yusuf Efendi'nin üstlendiği odanın on sekiz kişiden oluşan üyeleri arasında farklı uyruklardan tüccarlar, bankacılar ve mühendisler yer alıyordu.[50] Esas hedefleri Kudüs için genel bir şehir

45 FO, 195/2351, no. 3, J. Morgan-Dışişleri Bakanı, 11 Ağustos 1910.

46 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, "The public works program and the development of technology in the Ottoman Empire in the second half of the nineteenth century", *Turcica* 28 (1996), s. 219.

47 KBA, Su Temini, c. 614. BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 88/8, 17 Ramazan 1332 [10 Ağustos 1914].

48 Edwin M. Borchard, "The Mavromattis concessions cases", *The American Journal of International Law* 19/4 (Ekim 1925), s. 728.

49 KBZ, Kudüs Belediyesi Zabıtları, c. 13, 1324-1325 [1909-1910].

50 *Bulletin de la Chambre de Commerce d'Industrie et d'Agriculture de Palestine* 1/1 (Kudüs, 1909), s. 1–3.

planı çıkarmaktı.[51] Fakat bu konuda herhangi bir kaynağa ulaşamadığımızdan, teşebbüsün ayrıntılarını ve sonucunu bilmiyoruz.

Savaşla birlikte kesintiye uğrayan bir başka proje, 1905'te Der'a kavşağından Hicaz demiryoluyla bağlanmış olan Hayfa demiryolu vasıtasıyla, Kudüs'ü Nablus'a bağlayacak bir demiryolu hattının inşasıydı. Osmanlı hükümeti, Hicaz demiryolu başmühendisi Meissner Paşa'nın yaptığı planın imtiyazını 1907'de Hamidiye-Hicaz Demiryolu Osmanlı Komisyonu'na verdi. Bu hattın ihtiyaç hasıl olduğunda askeri birliklerin nakliyesi için kullanılması ve o zamana kadar Yafa Limanı'ndan gönderilen tarım ürünlerinin Nablus ve Cenin'den ihraç edilmesini kolaylaştırması bekleniyordu.[52] Bir başka hedef Kudüs'ü ziyaret eden Müslüman hacıların sayısını artırmaktı. Fakat Osmanlı Şirketi 1912'ye kadar çalışmaya başlamadı. 1913'te 'Afule'den Cenin'e uzanan on yedi kilometrelik bir hattın inşasıyla yetinildi. Bazı kaynaklara göre bu başarısızlığın sebebi Fransızların İstanbul'a yaptığı baskıydı; zira Fransızlar geleneksel olarak Fransa'nın nüfuz alanı sayılan Filistin'de işlettikleri demiryoluna rakip çıkmasını istemiyordu.[53]

Yafa'daki Osmanlı yönetiminin uğraştığı en zorlu mesele limanın altyapısının modernleştirilmesiydi. Kıyıdaki sığlık ve geniş alanı kaplayan mercan kayalıkları yüzünden Yafa Limanı ancak küçük yelkenli gemilere ve küçük botlara müsaitti. Tüm büyük gemilerin açık denizde demir atması, yüklerin ve yolcuların kıyıya getirilmesi için küçük botlar kullanılması gerekiyordu. 1860'ların ortalarında bazı iyileştirmeler yapılmış, mesela bir deniz feneri inşa edilmiş, iskele yapılmış ve gümrük idaresi binası onarılmıştı.[54] Fakat 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, limanın ticaret hacmi müthiş arttığından dolayı, dünyanın dört bir yanından gelen gemilerin güvenle demir atabilmesi için büyük çaplı değişikliklere ihtiyaç vardı. 1860'lardan itibaren, aralarında Alman, Fransız, Avusturyalı, Amerikalı ve Britanyalı mühendislerin de bulunduğu pek çok yabancı çevreden, limanın altyapısını modernleştirmek için farklı teklifler gelmişti. Yöredeki konsoloslar da Yafa'dan gemi ticaretinin etkili bir ulaşımla geliştirilmesinin yaratabileceği potansiyeli fark etmişlerdi.[55] Yafa'da modern bir limanın inşası böylece şehir altyapısı üzerindeki emperyalist rekabetin bir başka örneği oldu. Ağustos 1878'de, bir Fransız şirketi

---

51 FO, 195/2321, no. 54, E. C. Blech-G. Lowther, 24 Haziran 1909.

52 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, 295/143, 27 Muharrem 1325 [13 Mart 1907]; Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 4–1/38, 6 Zilhicce 1329 [28 Kasım 1911].

53 Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu* (İstanbul, 2000), s. 212–13.

54 FO, 195/800, A.J. Khayat-Dışişleri Bakanlığı, 12 Kasım 1864.

55 Daha fazla ayrıntı için, bkz. Ruth Kark, *Jaffa: A City in Evolution 1799–1917* (Kudüs, 1990), s. 235–8.

Yafa'da bir liman inşa etmek için imtiyaz aldı, fakat projeyi uygulamaya koymak için gerekli on beş milyon frankı toplayamadı.[56]

Osmanlı hükümeti kendi başına hareket etmeyi tercih ediyordu. 1880'de, Nafia Nazırı Hasan Fehmi Paşa büyük gemilerin Yafa'da demir atmasını mümkün kılacak, bir kilometreye yakın uzunlukta bir dalgakıran inşa etmeyi önerdi. Bunun için dört milyon franklık bir yatırım gerektiği için, bu proje de uygulamaya konamadı. 1886'da, Beyrut'taki gümrük müdüründen bu limanın nasıl modern bir derin su tesisine dönüştürülebileceğine dair bir rapor istendi.[57] 1888'de bu tasarının parçası olarak yeni bir gümrük idaresi binasının inşası da gündeme geldi.[58] 1892'de Tellioğlu Atnaş Efendi adında bir Osmanlı yurttaşı bu işi üstlenmek üzere merkezi hükümete başvurdu. Saray Kâtipliği'nden Derviş Paşa ve Şakir Paşa, Atnaş Efendi'yi bu projeyi idare etmeye ehil, saygın bir Osmanlı tüccarı olarak takdim ederek Nafia Nezareti'ne beğendirmeye çalıştılarsa da, çabaları sonuç vermedi.[59]

Yafa'daki idare tarafından halk sağlığına yönelik üstlenilen esas girişim 1905'te bir dezenfeksiyon istasyonunun inşasıydı. İstasyon sayesinde yolcular dezenfekte olmak için Beyrut'a gitmek zorunda kalmıyor, gerekli işlemden burada geçebiliyordu.[60] Bunun sonucunda, eskiden çok yaygın olan kolera ve sıtma gibi bazı salgın hastalıklar biraz daha önlenebilir hale geldi.[61] Limanda sıkıntı yaratan bir başka durum, tahlisiye istasyonunun olmamasıydı. Sık sık fırtınaların olduğu kış ve bahar mevsimlerinde Yafa'da kıyıya çıkmak çoğu zaman tehlikeliydi, hatta kimi zaman kayıplarla sonuçlanan kazalar yaşanıyordu. 1906'da Kamu Sağlığı Nezareti bir tahlisiye şubesi kurma gerekliliğini düşünmeye başladı, ama bu teklif o sıra Yafa Limanı'nın büyük gemiler için müsait olmadığı gerekçesiyle bir irade-i seniyyeyle reddedildi.[62]

20. yüzyılın başlarında, karaya çıkmaya yardımcı olan mevcut tesisler gelişen limanın ticari gereksinimlerini karşılamaktan çok uzaktı. Yafa'ya ithalat arttıkça, en acil ihtiyaç gümrük idaresi binasının genişletilmesi olmuştu. Uzun gecikmeler

---

56 Alexander Schölch, *Palestine in Transformation 1856–1882, Studies in Social, Economic and Political Development* (Washington D.C.), s. 137.

57 BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi, 1371/166, 13 Ramazan 1304 [11 Ekim 1886].

58 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, 35/79, 7 Cemaziyel'evvel 1306 [21 Haziran 1888].

59 Agy, 65/17, 6 Muharrem 1310 [31 Temmuz 1892].

60 FO, 195/2199, no. 25, J. Dickson-N. R. O'Conor, 7 Temmuz 1905.

61 Kark, *Jaffa*, s. 215–16.

62 FO, 195/2199, no. 44, J. Dickson-N. R. O'Conor, 19 Ekim 1905. BOA, Yıldız Sadaret Hususi Kataloğu, 498/93(1), 23 Zilhicce 1328 [19 Şubat 1906].

Yafa'daki ticarete köstek oluyor ve Yafalı tüccarlar mallarını gümrükten geçirirken sıkıntı yaşıyordu.[63] 1905'te Kudüs vilayetinin baş inşaat mühendisi Kindanyan Bey'den gümrük binasını teftiş etmesi ve buranın nasıl tamir edilip genişletilebileceğine dair kanaatlerini bildirmesi istendi. Kindanyan Bey yazdığı raporda üç farklı seçenek sundu ki bunların arasında istenen iyileşmeleri sağlayacak yeni bir gümrük binası inşasının maliyetlerine dair tahminler de yer alıyordu.[64] Nihayet 1907'de, hükümet yeni bir bina inşa edilene dek gümrük işlemlerini yürütmek üzere yeterli donanımı sağlamak için mevcut gümrük binasının girişindeki açık alana bir çatı inşa etmeye karar verdi. Yolcuların karaya çıkarken ve yüklerini boşaltırken kullanabileceği güçlü bir tahta iskele de inşa edildi ve dört ton kapasiteli bir vinç yerleştirildi. Britanya Konsolosu Vekili Falanga buna dair şu gözlemde bulunmuştu: "Tüm iş on iki günde tamamlandı ki bu sürenin çok kısa olduğu düşünülüyordu. İş, yetkililerin ve gümrük müdürünün üstün çabaları sayesinde tamamlandı."[65] Kudüs mutasarrıfına İstanbul'dan yollanan telgrafta Padişah'ın bu işi son derece takdir ettiği belirtiliyordu; ayrıca Yafa kaymakamı ve gümrük idaresi müdürü işin hızlıca bitirilmesinde gösterdikleri gayretten ötürü gümüş madalyayla şereflendirildi.[66] Britanya Konsolos Vekili'nin raporlarına göre, bu iyileştirmelerin ardından tüm işlemler yeni yürürlüğe konan ilkeler uyarınca gayet tatmin edici bir şekilde gerçekleştirilmeye başlamıştı. Ne var ki gümrük idaresi binası hâlâ Yafa'da gelişen ticaret akışına yetemeyecek kadar küçüktü.[67]

1908'den itibaren Osmanlı hükümetlerinin Yafa'da yeni bir gümrük binası kurma niyetleri plana dökülmeye başladı. Dahiliye Nezareti, Yafa Belediyesi'ne söz konusu sahada bir araştırma yapma ve tahmini inşaat masraflarını bildirme emri verdi.[68] İstanbul'dan yollanan mühendis, tahminleri de içeren tam bir plan çıkardı. Bu tasarı kayalıklar ile sahil arasındaki mevcut binanın karşısına yeni bir gümrük binasının inşasını öngörüyordu.

Proje, söz konusu bina ve müştemilatı için doldurulan 34.000 metrekare toprağı da kapsayacaktı. İşin toplam maliyetinin 50.000 lira olacağı tahmin ediliyordu.[69] Bunun üzerine, projeye finansman sağlanması için portakal ihracatına bir vergi daha kondu, ama bu hamle tüccarların ve gemiyle nakliye yapan şirketlerin muhalefetiyle

63 FO, 195/2175, no. 23, J. Falanga-N. R. O'Conor, 26 Temmuz 1904.

64 FO, 195/2199, no. 1, J. Falanga-W. Townley Esquire, 6 Şubat 1905.

65 FO, 195/2255, J. Falanga-N. R. O'Conor, 15 Nisan 1907.

66 Agy, no. 11, J. Falanga-N. R. O'Conor, 13 Mayıs 1907.

67 Agy, J. Falanga-N. R. O'Conor, 10 Temmuz 1907.

68 BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 74/19, 2 Cemaziyel'evvel 1329 [31 Mayıs 1911].

69 FO, 195/2287, J. Falanga-G. Lowther, 31 Aralık 1908.

karşılaştı.[70] Büyük çaplı kalkınma planlarını düşünmesine rağmen, hükümet Yafa Limanı'nı modernleştirmek için gerekli parayı toplayamadı. Savaşın tam patlak vermesinden önce, Maliye Nazırı, Dahiliye Nazırı'na yazdığı bir mektupta Yafa Limanı'nın toptan modernleştirilmesi ihtiyacından bahsediyor ve projeye dair hiçbir çalışma yapılmamış olmasından duyduğu hayal kırıklığını bildiriyordu:

> Kudüs için bir iletişim merkezi olan, emperyalist rekabete tabi olan, dünyanın dört bir yanından gelen ziyaretçilerin uğrak noktası haline gelmiş bulunan ve yılda 100.000 lira kadar gelir getiren bir ticari şehir olarak Yafa'nın giderek artan bu önemine rağmen, mevcut rıhtım ve gümrük idaresi hepten yetersiz halde. Bilhassa gümrük binasının dostun da düşmanın da gördüğü harap hali Osmanlı devletinin şerefi ve haysiyetiyle tezat içinde. [...] Devletin yüksek haysiyetine yaraşır şekilde limanın altyapısını iyileştirmek üzere tüm araçların devreye sokulmasını sağlamalıyız.[71]

Sonuç

Osmanlı reformları çağında, Kudüs de Yafa da yoğun bir değişim sürecinden geçti. İnşa edilen alanlardaki artış, nüfustaki müthiş yükseliş ve görünür ekonomik büyüme bu gelişimin en iyi göstergeleridir. Bu dönem zarfında, Kudüs fiziken ve fikren bir dönüşüm geçirmiş, salt dini bir şehir olmaktan çıkıp büyük bir siyasi-idari merkeze dönüşmüştü; Filistin'in sahil şeridindeki küçük ve geri kalmış Yafa kasabası ise ülkenin ana limanı haline gelmişti. 1880'lerin sonlarından itibaren Osmanlı merkezi hükümeti Yafa ve Kudüs'te altyapıyı ve tesisleri iyileştirmeye bilhassa özen gösterdi. Çeşitli planlar, devletin kamu hizmetlerine gitgide daha fazla müdahil olduğunu göstermektedir. Belediyelerin kurulması bu müdahalenin asıl başlangıcıydı, fakat başlarda belediyenin şehir altyapısının modernleştirilmesi konusundaki karar verme yetkisi kısıtlıydı. Tanzimat döneminde Meclis-i Vükela teklifleri inceliyor ve imtiyazı veriyordu. II. Abdülhamid saltanatında ise padişah ve saray kâtipleri imtiyazların verilmesi ve yabancı sermayenin yatırım örüntüleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti. Yöredeki valilerin, yerel idare birimlerinin ve bilhassa belediyelerin bayındırlık işlerine yönelik imtiyazlarla ilgili meselelerde daha etkin hale gelmesi ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra mümkün oldu. Gelgelelim, nihai onay yine merkezi hükümetin elinde olduğu için, imtiyaz almak hâlâ İstanbul'daki iktidar mücadelesini kazanmayı ve kimisi Fransız ve İngiliz çıkarlarını destekleyen, kimi ise Osmanlı İmparatorluğu'nda Almanların siyasi nüfuz kazanması gerektiğini savunan taraflarla çarpışmayı gerektiriyordu.

---

70 BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 40–2/23, 16 Zilhicce 1331 [15 Kasım 1913].

71 BOA, Dahiliye Nezareti İdare Kataloğu, 59/72, 24 Cemaziyel'evvel 1332 [20 Mayıs 1914].

Bu makalede bayındırlık işleri tasarılarına odaklanarak, söz konusu projelerin Osmanlı idarecileri ile Avrupalı güçler arasındaki siyasi mücadeleleri yansıttığını göstermeye çalıştım. Osmanlı'nın gözünde, Avrupalılar veya bağımsız dini kurumlarca geliştirilen bayındırlık işleri planları dolaylı olarak, en azından sembolik düzeyde, belirli bir bölgede egemenlik iddia edilmesi anlamına geliyordu. Avrupalılara göre ise Osmanlı idaresi herhangi bir teknik projeyi gerçekleştirmekten acizdi, fakat İngilizleri Fransızlara, Almanlara ya da Ruslara karşı kayırmasının ileride siyasi karmaşıklıklar doğabileceği korkusuyla imtiyaz vermeye de gönülsüzdü. Osmanlı hükümetinin yabancılarca sunulan teklifler konusundaki şüpheciliği ve imtiyazları Osmanlı yurttaşlarına vermesi bu korkuya atıfla izah edilebilir. Emperyalist güçlerin siyasi nüfuz kazanmaya yönelik rekabetine maruz kalan Kudüs ve Yafa gibi şehirlerde bu politika bilhassa aşikârdı.

1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışmasını "Yahudi Sorunu"nun Ortaya Çıkışı Işığında Anlamak

Louis Fishman

Meclis-i Mebusan büyük ölçüde Osmanlı toplumunun ayrıntılı bir mikrokozmik yansımasıydı. Meclisin çalışma odaları Türk ve Arap Müslümanlar, hem İstanbul'dan hem de Anadolu şehirlerinden Ermeniler ve Rumlar, imparatorluğun Türk ve Arap bölgelerinden gelen Yahudiler başta olmak üzere farklı gruplardan vekillerle doluydu. Meclis üyelerinin tümü, Jön Türk Devrimi'nin yol göstericiliğinde, Fransız Devrimi'nin "*Liberté, égalité, fraternité!*" ideallerini destekleyen adil bir hükümetin II. Abdülhamid'in baskıcı rejiminin yerini alacağı umuduyla coşan Osmanlı yurttaşlarıydı.[1] Gelgelelim, 1911'de Meclis-i Mebusan'da Siyonizm hakkında yapılan tartışmaya bakılırsa, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu ilkelere uymada ne ölçüde başarısız olduğu görülecektir. Meclis, kenetlenmiş olmak şöyle dursun, farklı etnik ve dinsel gruplar arasında bölünmüştü ve bu tartışma ileride ülke içinde patlak verecek şiddetli çatışmaların deyim yerindeyse tüyler ürpertici bir ispatı niteliğindedir.

Bu tartışma şimdiye dek sadece "Yahudiler ve Araplar"ın karşı karşıya geldiği yerel bir bağlamda yorumlanmıştır. Neville Mandel'in Osmanlı dönemindeki Siyonizmi konu alan öncü çalışmasındaki izahatına rağmen, sonraki araştırmalarda meclisteki bu tartışmanın bu derece önemsenmemesi şaşırtıcıdır.[2] Bu tartışma, Siyonizmin farklı kökenden (Müslüman ve gayrimüslim) Osmanlı milletvekilleri tarafından ne denli değişik şekillerde algılandığına dair en canlı örneklerden birini sunar. Dahası, farklı etnik ve dinsel gruplar arasındaki gerilimler Siyonizm meselesini tartışmayı çok daha zorlaştırmıştır; bazı gayrimüslimler ise Siyonizmi eleştiren Müslümanları harekete geçiren şeyin aslında bir Türk Müslüman şovenizmi olup

1 İşin ilginç yanı, bu idealler 1908'den sonra çıkan Osmanlı paralarında da zikredilmişti; ne var ki, "eşitlik" teriminin yerine "adalet" terimi konmuştu.

2 Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976).

olmadığını sorgulamaya başlamıştır. İstanbul'un o zamanki politikaları bağlamında düşünülünce, o sıra İstanbul'da antisemitizmin yaygınlığına ve Siyonizmin genel olarak anlaşılmayışına ışık tutabilecek bu tartışmadan çok şey öğrenileceği açıktır. Dolayısıyla bu tartışmayı ve açığa çıkardığı daha genel meseleleri anlamak için yeni bir yaklaşım gereklidir.

Filistinlilerin gözünde Siyonizm, insanların gündelik hayatlarında bedelini ödediği gayet somut bir sorundu. Antisemitik hissiyatlardan uzaktı ve İstanbul'un Osmanlı dönemindeki gerçekliğinde yaygın olan tipik etnik çatışmalarla ilgisi yoktu. Bundan dolayı, "yabancı" Yahudiler ile "yerel" Yahudileri birbirinden ayırt edemeyen bazı milletvekilleri, bir Filistinlinin Yahudi topluluklarına karşı birbirini dışlayan iki yaklaşımı benimseme zorunluluğundan ileri gelen kendine has durumunu (bir yandan Yahudi topluluğunu kabul ederken, öte yandan göç eden topluluğu reddetmek) kavrayamıyordu. Bu tartışmayı bütünüyle anlamanın tek yolu, onu Osmanlı İmparatorluğu'nun 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonraki genel bağlamına yerleştirmekten geçer. Nitekim Siyonizm hakkında yürütülen tartışma Filistin'le olduğu kadar, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde Irak'a ve imparatorluğun başka bölgelerine göçmesiyle de alakalıydı.

Yahudi Sorunu ve Yahudilerin Osmanlı Döneminde Irak'a Göçü Projesi

Osmanlı tarihçileri son yirmi yılda gayrimüslimlerin rolünü, siyaset ve toplumdaki yerlerini yeniden düşünme konusunda önemli adımlar attı. 1908 Jön Türk Devrimi'nin ardından Meclis-i Mebusan yeniden toplandığında, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olan gayrimüslim cemaatler mecliste sağlam bir blok oluşturmak üzere Müslümanlarla birlikte hareket etmişlerdi. Ne var ki, devrimin üzerinden henüz bir-iki yıl geçmeden, farklı etnik ve dinsel gruplar arasındaki gerilimler öne çıktı, hizipçilik birliğe galebe çaldı ve kargaşa hüküm sürmeye başladı.

Bilinen nedenlerden ötürü bazı akademisyenler Osmanlı topraklarında yaşanan "Ermeni" ve "Rum" sorunlarına odaklanmış olsa da, daha küçük bir başka akademisyen grubu, bu Hıristiyan cemaatlere paralel olarak bir "Yahudi" sorununun da olup olmadığını düşünmeye başlamıştır. 1894-95'te ve 1909'da katliamlara maruz kalan Ermenilerin veya milliyetçi hareketleriyle Bâb-ı Âli'ye bir dizi mağlubiyet ve toprak kaybı yaşatan Rumların aksine, Yahudiler asla böyle görünür bir tehdit yaratmamıştı. Dolayısıyla, 1908 Jön Türk Devrimi'nin ardından İstanbul'daki Yahudi cemaatinin geçirdiği değişimleri anlayabilmek için hem Yahudilerin ve Müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri yeniden düşünmek hem de Yahudi cemaatini diğer gayrimüslim cemaatlerin bağlamına yerleştirmek gerekir. Tıpkı diğer gruplar gibi Yahudi cemaati de kimlik, milliyetçilik ve devlete sadakat

açısından bir geçiş sürecinden geçiyordu. Osmanlı'nın son dönemini incelemek, modern Türk devletinin ilk yirmi-otuz yılında Yahudi cemaatinin yaşadığı büyük sıkıntıları anlamak için gerekli zemini de sağlayabilir.

İstanbul'daki Müslüman Osmanlılar, Siyonist ideolojinin yerel Yahudi toplulukları arasında kuvvetlenmesini, Filistin'deki Yahudilerin diğer gayrimüslim cemaatlere benzer şekilde milliyetçi-ayrılıkçı kanaatlere doğru meylettiği şeklinde yorumlamış ve bunu Osmanlı Devleti'nin geleceği açısından büyük bir tehlike işareti olarak görmüşlerdi. Jön Türk Devrimi'nden sonra Avrupa tipi antisemitizmin yeni tezahürleri artmaya başladı. Bunun üzerine, Yahudi cemaati Osmanlı topraklarında yaşamaya devam edip edemeyeceğini sorgulamaya başladı.[3] Bu noktada şunu belirtmekte fayda var: Osmanlı topraklarında Siyonist bir ideolojiyi benimseyen Yahudiler, Avrupa'daki Siyonist Yahudilerden farklıydı; onlara göre milliyetçiliğin kültürel bir biçimi olan Siyonizm Osmanlı devletine sadakatleriyle çatışmıyordu ve bu yeni oluşan kimlik, kalkıp ta Filistin'e gitmelerini falan gerektirmiyordu.

Başlangıç niteliğindeki bu araştırmada, Yahudi cemaatinin statüsünü yeniden değerlendirmek gerektiğini ortaya koyan iki temel kaynağa odaklanılacak: Ebüziyya Tevfik ile Moiz Kohen'in İstanbul'da çıkan *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yayımlanan mektuplaşmaları ve yukarıda bahsedildiği üzere, 1911'de Meclis-i Mebusan'da yaşanan Siyonizm tartışması.

Jön Türk Devrimi, Osmanlı Yahudi cemaatinin Osmanlı siyasal sisteminin bir parçası olarak tam anlamıyla yurttaş haline gelmek için ihtiyaç duyduğu platformu sağlamıştı. Ne var ki İTC nezdinde "gözde" gayrimüslim cemaat olmalarından ileri gelen "özel" statüleri 1911'den itibaren kademe kademe zayıfladı ve diğer gayrimüslim cemaatler gibi Yahudiler de kısa süre önce edindikleri siyasal ve toplumsal statüyü kaybettiler. Yahudilerin nasıl kabul edildiği veya kabul edilmediği meselesi Siyonizm hakkında o sıra yapılan tartışmalarla ortaya konabilir. Gerçi İstanbul'daki siyaset elitinin bağlamına taşındığında, söz konusu tartışmaların güncel bir mesele olan Yahudilerin Filistin'e göçmesi meselesiyle ancak çok uzaktan bir alakası vardı. Yahudilerin Rus İmparatorluğu'ndan kitlesel şekilde Irak'a taşınması konusunda sürmekte olan tartışmayla da alakalıydı; böyle bir plana karşı çıkmak hiç şüphesiz muhalefetin meşru hakkıydı. Gelgelelim, böyle bir plana karşı çıkanlar muhalefetlerini antisemitik retoriğe dayandırarak meşrulaştırınca, Yahudi

3 Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ve Jön Türk Devrimi'ni bir Yahudi-mason-dönme komplosuna bağlayan mevcut retoriğin izi büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı'nın öncesine dek sürülebilir.

siyasetçiler de hücuma geçmek zorunda kaldı. Kitlesel göçü destekleyen Osmanlı Yahudilerinin o dönemki en nüfuzlu Yahudiler arasında olduğunu (Moiz Kohen ve Nissim Russo'dan bahsediyorum) ve siyaset elitine yakın olduğunu belirtmek gerek. Osmanlı'ya sadakati savunan bu kimseler Osmanlı vatanına sadakatleri ile Siyonizm arasında herhangi bir çelişki olmadığına inanıyordu. Ne var ki, Siyonist Örgütü'nün tam aksine, Siyonizmin ülke hudutlarıyla sınırlanmadığına, Yahudilerin kitlesel olarak Osmanlı topraklarına göçmesinin Siyonizm çerçevesi içinde olduğu kanısındaydılar. Moiz Kohen, Selanik'in etkili Ladino gazetesi *La Epoka*'nın editörüne yolladığı bir mektupta savunduğu Siyonizmi izah etmek için şunları söylüyordu: "Siyonizm Yahudilerin Türkiye'ye ve öncelikli olarak Yahudiler için tarihsel açıdan belirli bir çekiciliği olan Filistin'e göçmesi hareketiydi."[4] Kohen, "*Tasvir-i Efkâr*, *Zaman* ve *Yeni Asır* gibi gazetelerde basılan makalelerimde büyük bir ısrarla bu göçü savundum ve bunu hem bir Osmanlı hem de Yahudi bakış açısıyla yaptım, zira bunun ülkenin ilerlemesine muazzam bir katkı sağlayabileceğine ve sayıları binleri bulan talihsiz dindaşlarımızın emniyetini güvence altına alabileceğine kaniyim" diyordu.[5]

Yahudilerin imparatorluğun çeşitli bölgelerine göçünün sorgulanması, saltanatı döneminde Yahudi topluluklarının Anadolu'nun dört bir yanına yerleşmesine (ve Yahudi Kolonizasyon Derneği'nin [YKD] en az yedi Yahudi çiftçi topluluğu kurmasına) cevaz veren II. Abdülhamid'in politikalarından kopulduğunun kanıtıdır.[6] YKD milyonlarca Yahudinin Irak'a yerleşmesine dönük kapsamlı planı uygulamaya 1909 baharında işte bu havada başlamıştı. Hatta *New York Times* Yahudileri buraya

---

4 Moiz Kohen, "An Explanation", *Tekinalp: Turkish Patriot 1883-1961* içinde, Jacob M. Landau (Leiden, 1984) s. 55 (20 Aralık 1910'da *La Epoka*'da çıkan makalenin tercümesi, s. 271).

5 Agy, s. 55.

6 YKD, amacı Yahudileri zulüm gördükleri veya kötü ekonomik koşullarda yaşadıkları yerlerden alıp başka yerlere taşımak olan, 1891'de Baron Maurice de Hirsch tarafından kurulmuş bir vakıftı. Nitekim daha ziyade Rus Yahudilerini Amerika kıtasına ve Filistin'e taşımak için gayret sarf etti. Anadolu'da, Eskişehir (Mamure), İstanbul (Mesila Hadaşa), Silivri (Fethiköy), Akhisar (Or Yehuda) ve Balıkesir (Tekfur Çiftlik) şehirlerinin yakınlarında tarım toplulukları kurdu. Bu dönemdeki Yahudi yerleşimlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Siren, H. Bora, "Alliance Israélite Universelle'in Osmanlı Yahudi Cemaatini Tarım Sektöründe Kalkındırma Çalışmaları ve İzmir Yakınlarında Kurulan Bir Çiftlik Okul: 'Or Yehuda'", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (1993), s. 387–400; vaktiyle orada yaşayan Yahudilerin mezarlarının fotoğraflarını bulabildim – bu mezarlar bitişikteki Türk köyünün eteklerindedir. Mezar taşlarından anlaşıldığı kadarıyla bu Yahudi grubu aynı zamanda bir İbranice devrimi yaşıyordu, zira taşların bazılarında Modern İbranice pasajlar yer alıyor.

yerleştirmeye dönük teşebbüsleri "Siyonizmin yeni bir aşaması" diye tabir etmişti;[7] dahası, Moiz Kohen'in Osmanlı basınına tanıttığı, *Tasvir-i Efkâr*'ın baş sayfadan gördüğü plan buydu.

Tasvir-i Efkâr'ın editörü ve 1908'den itibaren meclis üyesi olan Ebüziyya Tevfik, II. Abdülhamid döneminde kaleme aldığı, muhtelif ihtilaflara sebep olan *Memleket-i İsrailiye* başlıklı broşürün basılmasından beri antisemitik olmakla nam salmıştı. Osmanlı devletini tehlike altına sokacak bir Yahudi-Hürmason ittifakı heyulasına karşı durulmasını salık veren ilk Osmanlılardan biriydi.[8] Tevfik'in düşünceleri tek bir bireyin şahsi görüşleri olarak görülüp geçilemez. Zira Jön Türk döneminin en üretken şahsiyetlerinden biriydi ve 1913'teki ölümüne dek bu itibarını korumuştu.[9] Aşağıda göreceğimiz üzere, Tevfik, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na göçmesini engellemek için antisemitik savlar ortaya atmakta hiçbir çekince duymuyordu.

Tasvir-i Efkâr'a yazdığı bir makalede Yahudilerin Irak'a kitlesel göçünü niçin desteklediğini açıklayan Moiz Kohen,[10] Ebüziyya Tevfik'in Yahudi göçmenlerin devlete "Bulgarların bağımsızlık kazanması, Bosna-Hersek isyanı [ve] Girit'teki olaylar" türünde yeni bir etnik sorun yaratabileceği yolundaki kaygılarını ele almıştı. Açıkçası Tevfik, Osmanlıların yeni bir etnik çatışmayla daha karşı karşıya olup olmadığını sorgulamak konusunda haklıydı; fakat sonunda kendinden emin bir şekilde vardığı yargı şuydu: "İsrail'in evlatları [şayet devlete kafa tutarlarsa] bir Osmanlı saldırısı karşısında korkudan titreyecek ve perişan olacaklardır."[11]

Tevfik'e göre, Yahudilerin böyle kitlesel şekilde göç etmesine izin vermenin doğuracağı esas sorun eli kulağındaki ekonomik tehlikeydi. Şöyle diyordu: "Tartıştıklarımız arasındaki belki en büyük tehlike maddi sakıncalardır; böyle bir ekonomik mücadelenin neticeleri ve çeşitli görünümleri bir tufan gibi dalga dalga yayılacaktır [...]" ve "[Irak'a] taşınacak Yahudilerin tarımda çalışmayacağından, basit ve sade bireyler gibi görünseler de, kendi hesaplarını hayata geçirmek için fırsat kollayan ve –çekirge musibeti gibi– Osmanlı topraklarının dört bir yanına yayılacak felaketlere ve belalara sebebiyet vereceğinden eminiz."[12]

---

7 *The New York Times*, 7 Haziran 1909, s. 7.

8 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961), s. 208n [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2008].

9 Ebüziyya Tevfik'e dair bkz. Alim Gür, *Ebüziyya Tevfik: Hayatı; Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları* (İstanbul, 1998).

10 *Tasvir-i Efkâr*, 16 Ekim 1909.

11 Agy.

12 Agy.

Tevfik'in antisemitik retoriği "tek bir kişinin sesi" diye görülmemelidir; zira 1911'e gelindiğinde, Yahudileri II. Abdülhamid'in nihayet devrilmesiyle bağlantılandıran komplo teorileri İTC hükümetinin altını oymaya başlamıştı.[13] Dahası, bu komplo teorileri bazı Osmanlıların gözünde bir "Yahudi" sorununun ortaya çıktığına dair yeterli kanıttı. Bu konuda daha önce kalem oynatan akademisyenler Yahudilere ilişkin olumsuz basmakalıp fikirlerin yayıldığını vurgulamıştı; fakat bunu, imparatorluk dahilinde yaygın olan diğer etnik sorunların ortaya çıkışıyla örtüşen bir "Yahudi sorunu"nun zuhur edişi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu muhalefeti ilk kez "Jön Türkler, Hürmasonlar ve Yahudiler" başlıklı makalesiyle ortaya koyan Elie Kedourie, araştırmasının bulgularını, o sıra İstanbul'daki Britanya elçisi olan Gerard Lowther'ın 29 Mayıs 1910'da Londra'ya yolladığı mektuplara dayandırmıştı.[14] Lowther'a göre, Yahudi Hürmasonlar Jön Türklerin arasına sızmıştı; başlarındaysa Selanikli Yahudi vekil Emanuel Karasso vardı.[15] Selanik'teki geniş dönme nüfus Yahudilerle ele ele çalışıyordu ve Jön Türk hareketini gizliden gizliye kontrol altına almıştı. Hürmasonlardan gelen bu iç tehdide ilaveten bir dış tehdit daha vardı; zira Karasso, İtalya'daki Yahudi Hürmasonlarla işbirliği içindeydi. Bir başka tehdit ise ABD'nin (Oscar Strauss) ve İtalya'nın (Primo Levi) Selanik'teki elçiliklerine Yahudileri atamasıydı. Lowther'ın (Yahudi ABD elçisi) Oscar Strauss'u Yahudilerin (evvelce Irak diye anılan) Mezopotamya'ya göçme planını teşvik etmekle suçlaması ve bunu Siyonizmin bir uzantısı olarak görmesi dikkat çekicidir. Ona göre Siyonizmin amacı, "Türkiye'yi ve ülkedeki yeni işletmeleri ekonomik açıdan bilfiil Yahudi tekeline almaktır",[16] çünkü "[Yahudiler] zihniyeti sanayi öncesinde kalmış Türkü adeta tuzağına düşürmüştür ve Türkiye nüfuzunu korumaya ve bunu kendi ideallerine ulaşmak için kullanmaya çalışırken, Israel Zangwill'in izah ettiği üzere nihayetinde Filistin'de veya Babil'de özerk bir Yahudi devleti kurulmaya çalışılmaktadır [...]."[17]

Yahudilerin Osmanlı Devleti'ni gizlice ele geçirmeye çalıştığına işaret eden komplo teorileri içten içe kaynamaya devam etti ve Meclis-i Mebusan'da yapılan Siyonizm tartışmasıyla birlikte 1911 baharında yeniden gün yüzüne çıktı. Bu du-

13 Hürmasonların İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gelişimindeki rolünün tarihine dair daha fazlası için, bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons", *Middle Eastern Studies* 25 (1989), s. 186-94 ve Jacob M. Landau, *Exploring Ottoman And Turkish History* (Londra, 2004).

14 Elie Kedourie, "Young Turks, Freemasons and Jews", *Middle Eastern Studies,* Cilt. 7/1 (1971), s. 94–103.

15 Hanioğlu, "Jews in the Young Turk Movement", s. 523.

16 Kedourie, "Young Turks, Freemasons and Jews", s. 94–5.

17 Agy, s. 92.

rum gözden kaçan hayati bir husustur. Örneğin, 3 Mart 1911'de, muhalefet bir dönme olan Maliye Nazırı Cavid Bey'i, bazılarının Siyonizmi desteklediğinden şüphe edilen Yahudi kapitalistleri ve onların aracılarını kayırmakla itham etmişti. Hatta Amasya'dan bir Müslüman vekil, Karraso Efendi'ye yanaşıp şöyle demişti: "Kalabalık gelirseniz, bize yer kalmayacak."[18] İTC'ye yapılan baskılar sonucunda, meclisteki Yahudi grubu ve nüfuzlu Yahudiler partiyle aralarına mesafe koymaya başladı. Örneğin ekim ayında Karasso Efendi İTC saflarındaki faaliyetinin yarardan ziyade zarar verici mahiyette olduğunu anlayarak istifasını verdi.

Moiz Kohen günlüklerinde Siyonizm muhalifleri karşısında hissettiği korkunun gitgide arttığını ve 1911 baharında bu gerilimin katlanılmaz seviyelere geldiğini anlatır.[19] Bu basılmamış günlükte Kohen'in şahsi düşüncelerine dair çok az ayrıntı yer alsa da, Siyonizm meselesine, Yahudilerin imparatorluğa göçmesine ve antisemitizmin yükselişine birkaç kez değindiği görülür. Mart ayının ortalarında yaptığı bir yorumda şöyle der: "[...] Siyonizm meselesi beni kaygılandırıyor, bu aptal hareket yüzünden antsemitizmin Türkiye'de kök salmaya başladığı açıkça görülebilir."[20] Yahudi Osmanlıcılığı ve genel olarak Yahudi meselesi konusundaki kaygılarına ilaveten, Kohen aynı zamanda bir Hürmasondu ve diğer Hürmasonların onun sadakatini sorgulayacağından endişeliydi; zira devamlı Yahudiler için çalışıyordu ve hatta yerel B'nai Brith örgütüne girerek mason yoldaşlarını şüpheye düşürmüştü.[21] Bu nedenle şu yargıya varmıştı: "[...] şu ana kadar sadece İsraillilerin çıkarlarına hizmet etmek için girişilen faaliyetlerden elimi çekmeye meylettim, zira gerçek bir mason olarak yalnızca mason locaları için değil genel olarak insanlığın iyiliği için çalışmam gerekir. Aynı zamanda vatanın iyiliği, yani tüm yurttaşlarımın iyiliği için de çalışabiliriz."[22] BB'ye

---

18 Bu, İTC'nin bütün üyelerinin bu planı desteklediği anlamına gelmez. *Times* muhabiri bu konuda kısaca şunları söyler: "[Yahudi göçmenler] yeni yuvalarında tarımsal işlere girişmeyi ve namevcut olan emek gücünü arz etmeyi memnuniyetle karşılayacakları [için] (zaten böyle olmasa Mezopotamya'nın gelişmesine yönelik her türlü planın gerçekleşmesi karşısındaki en büyük engel dikilmiş olurdu), Arap merkezlerinden birinde, Arapların sayısal üstünlüğüne karşı bir derece denge oluşturacak bir kuvveti yaratmanın hayalini de kuruyorlar."

19 Mayıs 1907 ile Haziran 1911 arasını kapsayan bu basılmamış günlüğün ne yazık ki sadece bir kısmı elimde.

20 Agy, 12 Mart 1911 tarihli not.

21 Bu dönemde B'nai Brith (İttifak Evlatları) Osmanlı Devleti'ndeki ilk locasını kurma hazırlığı içindeydi. B'nai Brith'in Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarihine dair, bkz. Rifat Bali, "Bir Yahudi Dayanışma ve Yardımlaşma Kurumu: B'nai B'rith XI. Bölge Büyük Locası Tarihçesi ve Yayın Organı *Hamenora* Dergisi", *Müteferrika*, c. 8-9 (Bahar-Yaz 1996), s. 41-60.

22 Kohen, Basılmamış Günlükler, 12 Mart 1911 tarihli not.

[B'nai Brith][23] katılmasıyla ilgili olarak şöyle der: "[...] (aslında) Yahudi milliyetçiliğinin keskin bir düşmanı olsam da, beni bir Yahudi milliyetçisi olarak görebilecek Türklerin gözünde bu suretle kötü bir nam salabilirim."[24]

Şunu belirtmek son derece önemlidir: Kohen, Osmanlı Yahudilerinin Ermenilerle benzer bir mücadeleden geçtiğini ve ortak hedeflere varmak için beraber çalışabileceğini anlamıştı. O yüzden bu mevzuları Ermeni bir papazla konuşmuş ve Osmanlı devletindeki farklı milletlerin yaşadığı sorunlar üzerine bir kitap yazmayı planlamıştı.[25] Daha da önemlisi, Moiz Kohen'in günlüğüne nisan ayında yazdığı notlar, İstanbul'daki Yahudilerin içinde bulunduğu durum açısından genel bir metafor işlevi görür. İTC'yi memnuniyetle karşılayan diğer gayrimüslim gruplara benzer şekilde, Jön Türk Devrimi'nden sonraki süreçte yeni güçler ortaya çıkmış ve böylece cemaate bağlılık ile devlete sadakat arasında tercih yapmayı gerektiren müşkül durum iyice görünür olmuştu. Kohen'in Türk Müslüman kesimin tavrından duyduğu hayal kırıklığı, Osmanlı Yahudilerinin, en azından çoğunluğun gözünde birden fazla aidiyete bölündüğünü anlamak bakımından can alıcı önemdedir. Kohen "vatanın ve Osmanlı ulusunun iyiliğine adanmış çabalarını"[26] devam ettireceğini vurgulasa da, "Türklerin ve Yahudilerin [kendisinden] haksızca şüphelendiğini" de belirtir.[27] Türk Müslüman kesime dair ise büyük bir hayal kırıklığıyla şunları söyler: "Türklerin hoşgörülü olduğu hakkındaki kanaatim [Siyonizme saldıran etkili bir İstanbul gazetesi olan] *Rumeli*'nin yayınları sonucunda sarsılmaya başladı."[28] "Yahudileri hakir gören" grubun adını vermese de, bağlama baktığımızda genel olarak Türklerden bahsettiğini düşündüren şu sözlerini aktarmalıyız:[29]

> [...] Yahudileri hakir gördüğünü gözlemliyorum. Üstü örtülü uyuşmazlıklar apansız patlayabilir. Bizlerin [Yahudilerin] kendimizi uzaklaştırmamıza sebep olan bir mesele olmadığı fikrimde ısrar ediyorum; bilakis, bu bizi daha da yakınlaşmaya zorlamalıdır, zira horgörü ve yanlış anlama genelde birbirini bilmemekten kaynaklanır. İnsanlar birbirlerini yakından tanıdıklarında birbirlerini sevecektir ve aralarında müşterek bir hürmet olacaktır.

---

23 Moiz Kohen B'nai Brith'i kısaltmayla BB diye yazmıştı. Gerçi bu noktada ihtiyatlı olmak gerekir; zira burada ve diğer yerlerde B'nai Brith'ten mi bahsettiği tam olarak açık değildir.

24 Kohen, Basılmamış Günlükler, 29 Mart 1911 tarihli not.

25 Agy, 3 Nisan 1911 ve 5 Nisan 1911 tarihli not.

26 Agy, 6 Nisan 1911 tarihli not.

27 Agy, 9 Nisan 1911 tarihli not.

28 Agy, 10 Nisan 1914 tarihli not.

29 Agy, 16 Nisan 1911 tarihli not.

Osmanlı döneminde antisemitizmin İstanbul'daki yükselişinin izini sürmek mümkün değilse de, İstanbul'daki Siyonizm karşıtlığının arkasındaki dinamiklerin Filistin'de görülenden bütünüyle farklı olduğu anlaşılıyor. 1913'te İstanbul'da basılmış *Siyonizm Tehlikeleri* başlıklı yirmi dört sayfalık broşür, Siyonizm karşıtlığını destekleyenlerin aslında antisemitik olduğunu bir kez daha gösterir.[30] Bu broşür esasen İTC'nin arkasındaki itici gücün "Yahudiler, Siyonistler ve Hürmasonlar" olduğu yolundaki eski iddiaların bir tekrarından ibaretti.[31]

1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışması

Kudüs'ten gelen Ruhi el-Halidi ve Sa'id el-Huseyni adlı iki Filistinli temsilcinin 1911'de Meclis-i Mebusan'da Siyonizm hakkında açtıkları tartışmanın arka planı buydu. İstanbul'daki Yahudi şahsiyetlerin kamusal alandan çekilmesi ve milletvekillerinin Siyonizmin gerçek manasından bihaber olmaları nedeniyle, Filistinli temsilciler tartışmanın yalnızca Yahudilerin Filistin'e göçüyle alakalı olduğunu, Filistin'de ya da imparatorluğun diğer bölgelerinde yaşayan Yahudilere dönük olmadığını vurgulamak zorunda kalmışlardı. Bir başka deyişle, Filistinliler iki kademeli bir yaklaşımı benimsemek durumundaydı: Bir yandan Yahudilerin Filistin'e göç etmesine itiraz ettiklerini dillendiriyorlardı, diğer yandan, antisemitik değil, sadece Siyonizm karşıtı olduklarının altını çiziyorlardı ki bu ayrım İstanbul'daki bazı Müslüman Osmanlı elitlerin zihninde pek de belirgin değildi.[32] Dahası, etnik gerilimlerin yükselmesiyle birlikte, Siyonizm hakkında yapılan herhangi bir tartışma farklı etnik grupların ayrımcılık ve ırkçılık iddialarını kolayca harlayabiliyordu.

Böylece Ruhi el-Halidi ve Sa'id el-Huseyni'nin antisemitik oldukları yolundaki iddiaları, üstelik mecliste bu türden gerçek suçlamalar hiç yöneltilmemişken, niçin bu kadar hızlıca reddettikleri açıklığa kavuşmuş olur. Hatta Sa'id el-Huseyni, Yahudileri olumlu bir gözle sunmaya girişip şu tanıklıklarından bahsetmişti:[33]

> Yahudiler çalışkan, zeki ve tasarrufu bilen bir millettir. Her şeyden önemlisi, tarımda ve zanaatta çok ileridirler. Kudüs'te onlar tarafından tesis edilen bilimsel, tarımsal ve endüstriyel bürolardan hem kendileri hem de yerel nüfus istifade etmektedir. Bundan dolayı, diğer ülkelerden Osmanlı topraklarına göç etmek isteyen Yahudilere izin verilmelidir, ama Osmanlı yurttaşlığını kabul etmeleri ve Filistin haricindeki diğer vilayetlere gitmeleri şartıyla; zira

30 A. Muhsin, *Siyonizm Tehlikeleri* (İstanbul, 1329 [1911]). Aslında bugün Türkiye'de yaygın olan antisemitik literatür bu broşürde yazılıp çizilenlerin neredeyse aynısıdır.

31 Hanioğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons", s. 159.

32 *Meclis-i Meb'usan Zabit Cerideleri*, 3 Mayıs 1327 (16 Mayıs 1911), s. 556.

33 Agy, s. 557.

> daha önce belirtmiş olduğum üzere, Filistin'dekilerin sayısı yeterli seviyeye ulaşmış durumdadır. [Hatta] eyaletin kapsayabileceği sınıra bağlı olarak çeşitli [Yahudi] göçmenleri kabul edip kaydetmenin hiçbir tehlikesi yoktur. Tam aksine, [Yahudi göçünün] yukarıda bahsedilen olumlu etkilerini Dahiliye Nazırı'nın dikkatine sunuyorum.

Sa'id el-Huseyni'nin Yahudi göçü konusundaki görüşleri, Ebüziyya Tevfik gibi daha kutuplaştırıcı şahsiyetlerce ifade edilenlerle keskin bir tezat sunduğundan, üzerinde bilhassa durulmayı hak eder. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Tevfik Yahudilerin beraberinde yozluğu ve kargaşayı getireceği gerekçesiyle Yahudi göçlerinin tamamına hararetle karşıydı. Sa'id el-Huseyni ise, Filistin'e yapılması muhtemel yeni göçün durdurulması taraftarı olsa da, Filistin'deki Yahudi cemaatine genel olarak olumlu gözle bakıyordu.

Her şeyden önemlisi, bu iki mebus antisemitik olarak yaftalanmamak için sahici bir kaygı duyuyordu; zira hem Yahudiler seçmen tabanlarının büyük kısmını oluşturuyordu hem de antisemitizm kozmopolit dünya görüşleriyle çatışan bir ideolojiydi. Ruhi el-Halidi de, Sa'id el-Huseyni de Filistin'deki Yahudi cemaatine gayet aşinaydı; ikisi de AIU okullarına gitmişti ve ikisinin temel düzeyde İbranice bilgisi vardı.[34] Dahası, el-Halidi bir Hürmasondu ve bu bakımdan, Hürmasonluğu Siyonizmle bağlantılandırıp bunu Osmanlı Devleti'nin istikrarına bir tehdit olarak gören Ebüziyya Tevfik gibi İstanbul'daki lafını sakınmayan, aşırı Siyonizm karşıtlarıyla elbette bir tezat oluşturuyordu.

Buna ilaveten, meclisteki Yahudiler, el-Halidi ve el-Huseyni ile aynı partinin (İTC) üyesiydi. Bunun neticesinde, Yahudi milletvekillerinin varlığı kadar, meclisteki gruplaşmalarda çok sayıda etnik ve dinsel grubun temsil edilmesi açısından da Yahudi göçü konusunun ne kadar hassas olabileceğini idrak etmişlerdi. Gelgelelim, Yahudi göçü konusunu tartışmaya açmak suretiyle el-Halidi'nin istemeden Pandora'nın kutusunu açtığını göreceğiz. El-Halidi'nin sözlerine İzmirli Yahudi mebus Nissim Matzliah'ın verdiği tepki üzerine meclis hızla kargaşaya sürüklenecekti.

Neville Mandel, el-Halidi'nin Nissim Matzliah'ı kışkırtarak sebep olduğu ciddi tepkiden hiç bahsetmeyip şöyle der: "[Matzliah] Siyonizm meselesinde bir tavır almak istememişti, çünkü kendisi bir Yahudiydi [...]." Aslında, Osmanlı meclis tutanaklarına bakılırsa bunun tam tersi olmuştu: Matzliah Siyonizmin tarihi hakkındaki konuşmasında, Tevrat'ı kötüleyen sözler söylemese bile sırf zikrettiği için el-Halidi'yi kınamıştı. Fakat Matzliah öncelikle Siyonizm konusunda birkaç

---

34 Rashid Khalidi, *Palestinian Idenity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997), s. 69, 77.

hususu açıklığa kavuşturmak istediğini belirtip şu sözleri söylemişti: "Eğer Siyonizm hükümete gerçekten zararlıysa, o halde ben hiç kuşkusuz devletten yanayım."

Ne var ki Matzliah, el-Halidi'nin Tevrat'a yaptığı atıflardan rahatsız olmuş ve "Tevrat'ta öyle şeyler yazılmış diye bu bölgede yaşayan yerli ve yabancı Yahudilerin günahı ne?" demişti. Başka bir deyişle, Matzliah bir Yahudi olarak, Yahudilerin Filistin'e göçmesini gayet doğal buluyordu. Daha sonra göreceğimiz üzere bu tavır Ermeni bir mebusun Filistin'e Yahudi göçü konusunda aldığı tavra yakındır. Matzliah buna şu keskin cevabı vermişti: "Eğer istiyorsa Tevrat'ı yaksın. Bırakın devlet uğruna Tevrat'ı yaksın! Ruhi Bey'in Müslüman olduğunu zannediyorum, ben de bir müminim. Bir mümin olmanız için, Muhteşem Kuran'ın şerefli ve yüce vahyiyle Tevrat'ın ahkâmı aşılmıştır; ben buna inanıyorum." Ruhi Bey derhal araya girip kendini savunmuş ve bunun sadece "Siyonizmin temelini ortaya koymak" maksadıyla yapıldığını belirtmişti. Buna öfkelenen Matzliah ise şu cevabı vermişti: "Osmanlı topraklarında bir hükümet-i israiliye olduğunu iddia etmek suretiyle [...]tebliğinizde şu ana dek hükümette kimsenin işitmediği şeylerden bahsedecek kadar ileri gittiniz." Sıralardan hoşnutsuzluk ifade eden sesler çıkınca Tevfik söz almış ve bir Yahudi hükümetinin kurulmasının "gizli amaç" olduğunu söylemişti. "Hiç şüphesiz bunun da farkındasınız!" diye de eklemişti. Meselenin tartışılmasına son verilirken, Matzliah meseleyi kapsamlıca soruşturma gereğinin altını bir kez daha çizmiş, fakat kendinden emin bir tavırla şunu ileri sürmüştü: "Osmanlı Yahudilerinin devlete çok sadık olduğunu bu celseye tebliğ etmeye mecburum ve onların hamiyetli vatanperverler olduğunun anlaşılacağına inanıyorum." Yabancı Yahudiler konusundaki yorumu ise şuydu: "Yahudilerin Osmanlı Devleti'ne olabildiğince iyi niyetle baktığına gayet kaniyiz."

Son olarak, Ruhi el-Halidi'nin önceki beyanını yankılarcasına Matzliah şöyle demişti: "Avrupalı Yahudilerin gördüğü baskı ve düşmanlığı [...] insanlık kaldıramaz [bile]. Bu zeki ulusun burada rahatça yaşayacağına ve ona ihanet etmeyeceğine inanıyorum. [Hatta] bu ulusun yararı dokunacaktır ve Yahudilerden daha iyi bir dost bulunmaz." Bu ifadenin Moiz Kohen'in daha önce ele aldığımız makalesiyle benzerliği çarpıcıdır. Açıkçası, Yahudiler Siyonist olmasa bile, kendi milletinden olup da Avrupa'dan göç edenlerin Osmanlı Devleti'ne isyan edeceğini veya ona karşı kötü niyetler besleyeceğini akıllarından bile geçirmiyorlardı.

Nissim Matzliah'ın ardından Ermeni bir mebus kürsüye gelip, Siyonizm meselesinin aslında Müslüman şovenizminden kaynaklandığından şüphelendiğini ifade etmişti. Bana göre bu, gayrimüslim bir Osmanlının Filistin'e Yahudi göçüne ve bunun imparatorluktaki gayrimüslimlerin statüsü açısından getirebileceği sonuçlara dair en çarpıcı izahlardan biridir. Erzurum temsilcisi Ermeni mebus Vartkes

Efendi, Yahudi meselesini ele alırken, Ermeni halkının Osmanlı Devleti'nde maruz kalacağı olaylara dair tüyler ürpertici bir kehanette bulunuyordu:

> Efendiler, Rusya Yahudileri niye kovuyor? Acaba [Yahudiler] orada da bir padişahlık kurmak mı istiyorlardı? Peki Avusturya, Almanya ve İngiltere'de niye Yahudilere karşı çıkıyorlar? Belki orada da bir Filistin toprağı vardır? Üzerinde padişahlık kurmak isteyebilecekleri bir toprak belki? Osmanlı Devleti Yahudilere hiç saldırmadı, o halde şimdi niye yapsın? (Sesler: "Bu yanlış!"). Lütfen, bu yanlış değil! İnsanlara burada [Yahudiler hakkında] böyle şeyler söylediğinde, dışarıdaki iptidai insanlar yanlarında bir Yahudi görürlerse, onun bir hain olduğunu söyleyecektir! Peki, bu nasıl oluyor? Bunu ilkin Ermenilere karşı söylemişlerdi! İnsanların bu sözlerden bir ders alması ve onlara [Yahudilere] karşı hareket etmek için bir bahane bulmaya çalışmaması gerektiğini söylüyorum. Bir zamanlar halk Ermeni komitecilerinin faaliyetlerini hükümete şikâyet ederken, Ermeniler buna cevaben "Biz ne yapabiliriz? Komitelerin fikri Ermeni nüfus içinde propaganda şeklinde yayıldı, biz bunu durduramayız, bu fikir kendi kendine dolaşıyor" diyorlardı. Yine aynı sorunla karşı karşıya değil miyiz? (Sesler: "Bu farklı!"). Aynı! Beyler, ben bir Ermeni olarak konuşuyorum. Bana olanların Yahudilere de olmasından korkuyorum (Sesler: "Mesele işte bu!"). Ve bunu bir Osmanlı gözüyle söylüyorum, Ermeni veya Yahudi gözüyle değil. Yahudiler, Filistin toprağındadır, Ermenilerse Anadolu'nun dağlarında. Birbirlerinden o kadar uzaklar ki onlara özel bir iyilik yapmak için herhangi bir gerekçem yok.

Vartkes Efendi, Ruhi el-Halidi'ye cevaben, böyle kötü nitelikleri Kudüslü temsilcilere atfetmediğini söyleyerek devam etti. Konuşmasını bitirirken, Yahudilere karşı şiddetin taşıp Ermenilere saçılmasından endişe ettiğini belli etti: "Şayet yarın Filistin toprağında ya da başka bir yerde bir isyan vuku bulursa, en çok Ermenilerin kafasını kesecekler!" Bu söz Müslüman milletvekillerinden birini öfkelendirmişti: "Hayır, hayır! Türkler öyle vahşi değil!" deyivermişti o mebus. "Babamın kafasını keseni gördüm ben. Sen görmedin! Lütfen yapmayın, vahşi bir hareket nedir ne değildir bilirim" diye yanıtlamıştı Vartkes Efendi. Buna cevaben Müslüman mebus bağıra bağıra, o olayın Abdülhamid döneminde yaşandığını söylemiş, Vartkes Efendi ise bu noktada hızla esas konuya, yani Siyonizme dönmüştü. Son olarak, halihazırda Ermenileri hedef alan şiddet meselesine geçmeden evvel, hükümetin Filistin'deki durumumu değerlendirmesini, resmin bütününü anlamasını istediğini tekrarlamıştı. Bunun ardından konuşmasına devam etmiş ve sadece Ermeni meselesini mercek altına almıştı ki bu konu da meclisin yine küplere binmesine sebep olmuştu.

Meclisteki tartışma sürdü ve Ermenilerle ilgili tartışmadan sonra, kamu kesiminde Rumlara uygulanan ayrımcılığa dair yeni gerilimler dile getirildi.[35] Siyonizm

35 *Meclis-i Meb'usan Zabit Cerideleri*, s. 566.

meselesi ancak bu tartışmadan ve onunla alakalı diğer tartışmalardan sonra mevzubahis oldu. Bu, Osmanlıların karşısındaki daha genel bir meselenin, büyüyen Arap meselesinin ele alınmasına yol açtı. Tartışmayı yönlendiren kişi, Suriye Vilayeti'ni temsil eden mebus Şukri el-'Aseli'ydi. Şukri el-'Aseli'nin rolü bilhassa mühimdi, zira Kuzey Filistin onun yetki alanı dahilindeydi ve Kudüslü mebusların aksine, el-'Aseli Filistinli değildi.

Şukri el-'Aseli bazı bakımlardan en etkili konuşmacıydı; konuşmasında somut olarak Siyonistlerin nasıl hâkimiyet kurduğunu mercek altına almıştı. Değindiği ilk ilginç husus bazı Yahudilerin aslında Osmanlı yurttaşlığını benimsemesi, ama eski yurttaşlıklarını da muhafaza etmesiydi. Yasal sorunlar yaşadıklarında faydalı olabilen bir tercihti bu; o zaman eski pasaportlarını kullanıyor ve Osmanlı yurttaşı olduklarını inkâr ediyorlardı. Ruhi el-Halidi'ye benzer olarak, o da Filistin'deki Yahudi cemaatinin tamamen özerk olduğunu, Osmanlı mahkemelerine ve diğer hizmetlere başvurmadığını vurguladı. El-'Aseli'ye göre, köyleri ve kasabaları yavaş yavaş ellerine geçiriyor ve artık kendi başlarına idare ediyorlardı: "Taberiyye'nin üç mahallesi, Safed'in yarısı [...] Hayfa'nın yarısı ve hepsinden önemlisi Yafa'nın tümü tamamen Yahudilerle doldu ve Kudüs'te de aynısı geçerli" demiş ve bunu mümkün kılanın "evlerinde martinler ve diğer türden yasadışı silahlar bulundurmaları" olduğunu ilave etmişti.[36] Bunun ardından bir Rum mebus Taberiyye hakkında ettiği sözlere dair bir soru sormuş, Taberiyye'de yerli [Osmanlı] Yahudilerin de bulunduğuna işaret etmişti. El-'Aseli bunun şehir için doğru olduğunu, ama tamamen yabancılarla dolu haldeki köyler için doğru olmadığını belirtti. Silah sayısının artması konusuna dönerek şunları dile getirdi:

> İlk geldiklerinde yerel muhafızları kullandılar, o sıra cesur değillerdi, fakat yavaş yavaş cesaret kazandılar ve memurları yüzlerce silahı ve martinleri gizlice içeri soktu. Bunu çok iyi biliyorum. Sonra kendi muhafızlarını kullanmaya başladılar ve bu öyle bir raddeye vardı ki bu sene [...] kendi köylerinden Yemha köyüne geldiler ve köyün eşyasını gasp edip gittiler.

Müslümanları ve Hıristiyanları kendi kulüplerine kabul etmeden gizli gizli buluştuklarını, oralarda kendi ulusal marşlarını söylediklerini ve tatil zamanlarında Osmanlı bayrağı yerine Siyonist bayrağını salladıklarını belirtip, Siyonistlerin posta hizmetinin gayet etkili olduğuna da parmak bastı. Gelgelelim, bu sözleri meclisin ilgisini çekmemiş gibiydi; Şukri el-'Aseli, Filistin'in Siyonistlerden korunması için hangi somut adımların atılabileceği konusunu ele almaya başladı. Bu minvalde, Salahaddin Eyyubi'nin kalesinin Siyonistlere satılmış olduğunu meclise bildir-

36 Agy, s. 572.

di.[37] İbrahim Efendi en sonunda el-'Aseli'nin sözünü kesti ve tartışmayı yeniden Yahudilere çevirdi.

İbrahim Efendi birkaç hususta Şukri el-'Aseli'ye karşı çıktı. Konuşması bize diğer Müslüman Osmanlıların bir bütün olarak Yahudi cemaatini nasıl algıladığına dair emsalsiz bir perspektif sunar ki bu perspektif onların Filistin'deki Yahudi *yişuv*'u algılama tarzını da kısmen etkiliyordu. Birincisi, "Yahudi meselesi"nin mecliste ilk kez ele alınmadığına, zira daha önce on beş kez tartışılmış olduğuna işaret etti.[38] Ebüziyya Tevfik'in kendi makalesinde belirttiğine benzer olarak, (Filistin'deki) Yahudi cemaatini ciddi bir tehdit olarak görmediğini, zira Osmanlı ordusunda "bir milyon[dan fazla] asker" olduğunu söyledi. "(Eşleri ve çocukları dahil olmak üzere) Kudüs'e gelen 100.000 Yahudi, Irak ve Suriye'yi fethedecek değil" diyerek Yahudilerin gerek Filistin'de gerek Suriye ve Irak'ta bir devlet kurmaya çalıştığı fikrini çürütmeye girişti.

İbrahim Efendi konuşmasına Osmanlı yurttaşı olmayan Yahudilerin bir tehdit olarak görülmemesi gerektiğini belirterek devam etti. İmparatorluğun zaten dört bir yanında yabancıların olduğunu söyleyerek şunları ekledi: "Beyrut'un ticareti yabancıların elindeydi [ve] Selanik'in ticareti yabancıların elindeydi." Sonra şunları ekledi: "Yabancılar başkaldırmamıştır, yıllar boyunca, yüzyıllar boyunca [burada] çalışmışlardır, Ticaret Okulları'nda öğrenim görmüş, bu okullarda ders vermiştir [...]. Gözlerimizi açalım, biz de ülkemizi ilerletmek istiyoruz, biz de insan olmak istiyoruz [...]." Yabancı yurttaşların imparatorluğun gelişiminde olumlu bir rol oynamış olduğunu teslim ettikten sonra tartışmayı devlet bütçesine kaydırdı.

Bu tartışma yeterince uzamamış gibi, başını Halid el-Berazi Efendi adlı bir başka Suriyeli mebusun çektiği Araplar da söz alıp imparatorluktaki istikballerine dair kaygılarını dile getirdiler. Bunun nasıl bir tartışmaya sebebiyet verebileceğini belki de fark etmiş olan el-Berazi önce kendisine söz hakkı (*hürriyet-i kelam*) verilmesini talep etti ve sözü kesildiği takdirde gideceği tehdidinde bulundu. Bu bölümdeki amaçlarımız bakımından, Arapların yaşadığı hüsranı, özellikle de bu tartışmada gördüklerimiz ışığında, imparatorluğun genel bağlamına yerleştirmekte fayda var. Arap nüfusunda yaşanan yabancılaşma tehlike zillerini çalarcasına artıyordu ve Siyonizm bunu daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramıyordu. Daha sonra göreceğimiz üzere, Siyonizm, İstanbullular ve Türkler arasında giderek artacak bölünmelerde karşı karşıya gelecekleri meselelerden yalnızca bir tanesiydi.

---

37 Agy, s. 574.

38 Agy. Bu farklı tartışmaları birbirine bağlayan ortak temalar olup olmadığını anlamak için meclis zabıtlarının tamamını incelemek ilginç olurdu. Burada Irak'ta yapılan tartışmalara da atıfta bulunulduğu anlaşılıyor.

Halid el-Berazi ilkin şunları demişti: "Eğer başka bir anasırdan biri Arap halkının sadakatinden şüphe ediyorsa, bunu tüm varlığımla toptan reddeder (*kemal-i şiddetle red*) ve kınarım."[39] Bu beyana büyük önem atfetmek hata olur, ama bazı Osmanlı yurttaşlarının imparatorluk bünyesindeki Araplardan ve onların giderek gelişen ayrılıkçı görüşlerinden şüphe ettiğini vurgulamak gerekir. El-Berazi sözünün devamında, Arapların İslam'a verdiği önemin altını çizdi, nihayetinde "bunun bir İslam devleti olduğunu" ve yasayı (*hak*) ve Sultan'ın (*emirü'l-müminin*) adaletini sorgulayan herkesin isyancı olduğunu belirtti.[40] Araplar ve Türkler arasındaki eşitsizliklere odaklanarak, meclis salonuna bu tartışmalı konunun daha evvel Şukri el-'Aseli tarafından ele alındığını hatırlattı ve nazırlar ve valiler arasında hiç Arap olmadığını, Arapların üst bürokrasi kademelerinin yalnızca yüzde birlik kısmını teşkil ettiğini kaydetti. II. Abdülhamid'in baskıcı zamanlarının aksine, hükümet artık eşitliği savunuyordu (gerçi bu savunu henüz somutlaştırılmamıştı). El-Berazi'ye göre, Türkçe bilgileri açısından Araplar diğer etnik grupların bir hayli gerisinde kalmıştı; lakin Kuran'ın dili olduğu için Arapçanın özel, kutsal bir statüsü vardı. Arapların sırf kendi bölgelerindeki idari konumlara yerleşmesini istemekle kalmayıp, Osmanlı idaresinin de en azından Arapça öğrenmesini talep ettiğini vurguladı; hatta Britanya'nın bile kendi kolonilerine (Mısır, Hindistan ve Sudan) yerel dili bilen bürokratlar gönderdiğini söyleyecek kadar ileri gitti ve meclis üyelerinden biri bu iddiaya karşı çıktı.[41] Bu tartışma, herhangi bir somut sonuca ulaşmadan, daha ziyade Osmanlı devletinin Yemen'deki sorunlarına odaklanarak devam etti.

Mecliste yapılan bu upuzun tartışma Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından sadece üç yıl önce Osmanlı devletinin karşılaştığı sorunları gözler önüne seriyor. Fakat esas önemlisi, bu tartışma Siyonizmin tartışılmaya başlamasıyla meclisin nasıl bir kargaşaya sürüklendiğine dair ipuçları verir. Birçok etnik grubun ve dinin yer aldığı bu ortamda tek bir Siyonizm algısı yoktu ve Filistinliler ve Suriyeli temsilciler bu çetin muharebeyi kaybetmekteydi. Meclisteki birçok mebusun, özellikle de gayrimüslimlerin gözünde Siyonizm söz konusu kesimlerin kendi gerçeklikleri bağlamında, yani gayrimüslimlerin ve bir ölçüde imparatorluğun Türk olmayan unsurlarının müstakbel statüsüne dair bir mesele olarak algılanıyordu. Başka bir deyişle, meclisteki bu tartışmada Siyonizm ve Yahudi göçü bir "Yahudi" sorunu olarak ele alınmış ve Filistinli nüfus hiç hesaba katılmamıştı. Bu tartışma aslında

39 Agy, s. 575.

40 Agy.

41 Kürtlerden, Ermenilerden ve Yahudilerden bahsederken yaptıklarının aksine, Arapları "Arap oğlu" diye adlandırmaları dikkat çekicidir. Bu bölümün kapsamı dışında olsa da, Kürtlerin kendi aralarında yazışırken Türkçeyi kullandıklarını söylemeleri de ilginç.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı'nın gayrimüslim, özellikle de Ermeni vatandaşlarının başına geleceklere dair meşum bir uyarıydı.

Sonuç

Bu bölümde Siyonizm, Osmanlı ve İstanbul bağlamına yerleştirildi. Anlaşıldığı kadarıyla, Bab-ı Âli'de Siyonizm hakkında yapılan tartışma Filistin'de gerçekte olup bitene yalnızca teğet geçiyordu. Aslında Osmanlı'da –gerek Müslümanların gerek gayrimüslimlerin– Siyonizme dair algıları muhtelifti ve bunlar farklı gerçekliklere ilişkin algılardan kaynaklanıyordu.

Bu bölümün ilk kısmında, bir "Yahudi" sorununun baş gösterdiğini iddia ettim. Moiz Kohen'in yazıları Yahudi cemaatinin bu zor durumun ayırdında olduğunu göstermektedir. Antisemitizmin başkentte yaygın olduğunu ileri sürüyor olmasam da, Ebüziyya Tevfik'in yazıları bunun aslında hâkim olduğunu açıkça gösteriyor. Merkezde yer alan Müslüman Türk elitinin Yahudi cemaatlerinin devlete sadakatini sorgulamaya başlamış olması şaşırtıcı gelmemelidir. Artan Türk milliyetçiliği ve tüm gayrimüslim cemaatlerin Jön Türk Devrimi'nin ardından, yani devlete sadakatlerinin tartışıldığı bir zamanda devletteki rollerini yeniden değerlendirmeye başlaması da bu gelişmeye katkıda bulunmuştu.

Meclis-i Mebusan'daki Siyonizm tartışması işte bu bağlam içinde ele alınmalıdır. Jön Türk rejiminden sonra farklı etnik gruplar arasında oluşan dinamikleri ve bazı çevrelerde bir "Yahudi" sorununun ortaya çıktığını göz önünde bulundurmadan bu tartışmayı anlamak imkânsızdır. Filistinlilere göre bu durum tehlikeliydi, zira –gerek Müslüman gerek gayrimüslim– birçok mebus Filistinlilerin dertlerini ve korkularını kavrayamıyor, Yahudi cemaatinin bir tehdit teşkil ettiğini görmüyordu. Öte yandan Filistinliler de zor bir durumdaydı, zira Siyonizme karşı olan Osmanlı Türk elitiyle aynı görüşte değillerdi. Bunun sebebi ise söz konusu muhalefetin Yahudi komplosuna yönelik korkuları kışkırtan antisemitik retorikten kaynaklanması ve iki Kudüs temsilcisinin de iktidardaki İTC'nin üyesi olmasıydı.

Bu bölüm Yahudi cemaatinin Türk cumhuriyetinin ilk yıllarında karşılaşacağı gerilimlerin köklerinin aslında Jön Türk dönemine kadar uzandığına dair bolca kanıt sunmaktadır. Tıpkı diğer gayrimüslim cemaatlerde olduğu gibi, Yahudilerin siyasi alana katılımı da daha Birinci Dünya Savaşı'ndan önce sona erecekti ve modern Türk Cumhuriyeti'nde herhangi bir katılım söz konusu olmayacaktı.

YEDİNCİ BÖLÜM

Jön Türkler Yönetiminde Kudüs: Yerel Kaynaklara Dayalı Bir İnceleme

Issam Nassar

Giriş

Filistin'de yönetimin Jön Türklerin elinde bulunduğu dönem şu ana dek layıkıyla incelenmemiştir. Bu döneme dair basılı eserlerin çoğu Siyonist faaliyetleri ve Yahudilerin Filistin'in Arap nüfusuyla ilişkilerini ya da imparatorlukla ilişkili olayları, bilhassa da İmparatorluğun Avrupa'daki topraklarıyla ilgili olanları konu alır. Bu durum o dönem İstanbul'da tutulan Osmanlı kayıtlarındaki resmi belgelere erişimin sınırlı olmasının yanı sıra, kısmen Siyonizm ve Filisin-İsrail çatışması takıntısı olarak niteleyebileceğim meseleden de kaynaklanıyor. Fakat son yıllarda o dönem Filistin'de yaşamış çok sayıda kişiye ait günlük, mecmua ve hatırat gün yüzüne çıktı. Bunlar söz konusu dönemin ana kaynaklarının bıraktığı boşluğu bir ölçüde doldurmaktadır.

Bu bölümde, Jön Türklerin iktidarda olduğu Osmanlı yönetiminin son yıllarında Filistin'de ve özel olarak Kudüs'te meydana gelen toplumsal ve siyasi olayları inceliyorum. Bu incelemede cevap aranan soru şudur: Jön Türklerin iktidara yükselmesi Osmanlı'ya bağlı Kudüs şehrinde yerel kimliğin ya da daha genel bir Arap milliyetçiliği hissinin ortaya çıkışını ve yükselişini ne ölçüde etkilemiştir?

Filistin'in Birinci Dünya Savaşı sırasındaki durumunu incelemek için bir dizi öğeyi hesaba katmak gerekir. Bunlardan ilki Osmanlı sisteminin ve bu sistemin Filistin ile Suriye üzerindeki hâkimiyetinin doğasıdır. İkincisi, savaş sırasında nüfus, Yahudi göçü ve özellikle de Kudüs'teki yabancı uyrukluların, şehirdeki ve bölgedeki diplomatik heyetlerin varlığı ya da yokluğu açısından Filistin'de yaşamın ne durumda olduğudur. Üçüncüsü, Büyük Savaş'a yol açmış küresel durum meselesi ve Osmanlıların Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun safında savaşa girişidir. Bu konu okumakta olduğunuz bu çalışmanın kapsamını aşar.

Bu bölümde, esas olarak hatıratlardan ve o dönemden kalan kişisel ve ailevi belgeler gibi şu ana dek yeterince incelenmemiş kaynaklardan yararlanıyorum. Bu külliyatın içinde, Halil es-Sekakini'nin savaşın öncesinde ve sonrasında ve savaş sırasında Kudüs'teki seçkinler grubundaki aydınlara dair içgörüler sunduğu belgeleri ve mektupları yer alıyor. Es-Sekakini dönemin önde gelen şahsiyetleriyle birlikte şehirdeki toplantılara ve toplumsal buluşmalara katılan bir eğitimci ve entelektüeldi. Yine Kudüs'te yaşayan bir Osmanlı askeri ve es-Sekakini'nin bir tanıdığı olan İhsan Tercuman'ın günlüğü, şehirdeki ortalama bir askerin savaş, idare ve Osmanlı Türkleri konusundaki düşüncelerine ışık tutmaktadır. Kudüslü bir müzisyen olan Vasif Cevheriyye, Kudüs eşrafının ve sıradan halkın savaş yıllarındaki sosyal hayatının ayrıntılarını anlatır. Bu ve başka kaynaklar Filistin halkının yöneticilere karşı hayli ikircikli bir tavrı olduğunu göstermektedir. Ayrıca devletin "Türkleştirilmesi" girişimlerine karşı duyulan kırgınlıkla karışık olsa da, Sultan Abdülhamid'in despotik yönetiminin değişimi konusunda büyük umutlar beslendiği görülüyor.

Gelişmelerin Çerçevesi

Filistin ve Biladu'ş-Şam'ın geri kalan kısmı, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlıların hâkimiyetine geçti. Osmanlı'nın yönetimde olduğu yüzyıllarda, siyasi ve idari bir gelenek bölgede gitgide kök saldı; bu gelenek 13. yüzyıldan 1516-17'ye kadar Biladu'ş-Şam'ı yöneten Memlûklar rejimiyle birçok bakımdan kesişiyor ve onu sürdürüyordu. Osmanlı'nın idari sistemi büyük ölçüde imparatorluğun ordularının gücüne ve itibarına dayanıyordu; hatta sultanlığın en güçlü yöneticilerinden bazıları ordu saflarından çıkmıştı. Tarihçi Naim Turfan'ın belirttiği gibi, bunun bir sebebi devletin gaziler ve savaşçılar tarafından kurulması ve bu kişilerin daha sonra imparatorluk içinde iktidar makamlarına yükselmesiydi.[1] Bu olgu imparatorluğa ait Arap topraklarının Osmanlı'nın imparatorluk sistemiyle niçin hayli bütünleşmiş olduğu sorusunu açıklayabilir; gelgelelim Arap sakinleri bu sistemle pek o kadar bütünleşmiş değildi, zira Osmanlı'nın yönetimde olduğu tam dört yüzyıl boyunca devletin üst makamlarında yer almadılar. Sultanlık tarihinde görev almış 215 sadrazamın biri bile Arap değildi; gerçi üçü muhtemelen Arap kökenliydi.[2]

---

1 Bkz. Naim M. Turfan, *Rise of the Young Turks: Politics, the Military and Ottoman Collapse* (Londra, 2000), s. 3-14.

2 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, 1997), s. 20. İmparatorluktaki sadrazamların adlarının ve kökenlerinin tam listesi için, bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Ottoman_Grand_Viziers(8 Temmuz 2010) [https://tr.wikipedia.org/wiki/Osmanl%C4%B1_sadrazamlar%C4%B1_listesi].

Sadrazamların yalnızca 78'inin Türk olduğu, diğerlerininse imparatorluğun diğer etnik topluluklarından veya milletlerinden geldiği göz önünde bulundurulduğunda, bu oldukça önemli bir husustur.[3] Bu durum Arapların özellikle imparatorluğun son yirmi yılında Türklere duyduğu husumeti de kısmen açıklayabilir.

Gelgelelim bu tablo Biladu'ş-Şamlı Müslüman Arapların niçin devletin üst düzey makamlarında bulunmadığını ya da görev konumlarının niçin genellikle şer'i adli kurumlar olduğunu açıklamaya yetmez. Yahudiler ve Hıristiyan Araplar uzun bir süredir belirli haklarının ve yükümlülüklerinin olduğu ve dinsel hiyerarşilerinin denetlendiği millet sisteminin parçasıydı. Sırf bu olgu bile bu cemaatlerin yurtdışındaki aynı dinden topluluklarla özel bağlar geliştirmesinin sebebi olabilir. Yerel alandaysa, tüm dinlerden Araplar şehirlerin, kasabaların, köylerin ve cemaatlerin idarelerinde görev alıyordu.

Dolayısıyla, 19. yüzyılda yapılan Tanzimat reformlarının imparatorluktaki Arap yetkililerin statüsü üzerinde muhtemelen olumsuz bir etkisi olduğu sonucuna varılabilir. Örneğin, Şubat 1856'da çıkarılan Hatt-ı Hümâyun "imparatorluğun tüm dinlerinin eşit olduğunu" buyurmuş ve "Osmanlı yurttaşlarına eğitim kurumlarına eşit erişim ve yasa önünde eşit muamele" hakkı vermişti.[4] Millet sistemi ilga edildi ve yerini hükümet otoritesi aldı. İmparatorluğun hayatında önemli rol oynayan Araplar, dinsel kurumların konumu düşüşe geçince kenara itildiler. Bu bağlamda 1908 Jön Türk Devrimi'ni güdüleyen unsurlardan birinin, Osmanlı Anayasası'nın yeniden yürürlüğe sokulması olduğunu akılda tutmakta fayda var; Anayasa, burada ele alınan reformların tasdik edildiği Tanzimat döneminin bir ürünüydü. Bu reformlardan bazılarının Filistin'de başarıyla uygulanamamış olması ya da –Doumani'nin 1858 Arazi Kanunnamesi'ne istinaden belirttiği gibi– bazı durumlarda yasa haline gelmeden çok evvel tatbik edilmiş olması, dile getirilen bu iddiayı geçersiz kılmaz.[5]

Dahası, devrim genel bir serbestleşme getirmiş ya da daha önce yürürlükte olan baskıcı politikaları gevşetmiş olmasına ve büyük reformlar vaat etmesine rağmen, mevcut Osmanlı sistemine cidden kafa tutma konusunda bir çaba ortaya koymadı. Abdülhamid rejimini devirmiş ve "hürriyet", "eşitlik", "kardeşlik" ve "adalet" gibi şiarlara sarılmış olsa da, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) esasen ilerici bir

3 Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 17-20.

4 Charles Smith, *Palestine and the Arab-Israli Conflict: A History with Documents*, yedinci baskı (Bedford/St. Martins, 2009), s. 49.

5 Doumani, miri arazilerin satış işlemlerinin 1830'lar gibi eski bir tarihe kadar gittiğini iddia eder. Bkz. Beshara Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into history', *Journal of Palestine Studies*, Cilt 21/2 (Kış, 1992), s. 12.

hareket değildi.[6] Yeni liderler "din ya da ırk ayrımı olmaksızın tüm Osmanlı tebaasının eşit olduğunu" ilan etse de, bu vaatlerin çoğu asla uygulanmadı ya da yalnızca uygulanıyormuş gibi yapıldı.[7] Basın özgürlüğü, toplanma ve parti kurma özgürlüğü dönemi, Osmanlı Devleti Büyük Savaş'a resmen girmeden önce ansızın son bulmuştu.

Savaşın Yerel Kaynaklardaki Yansıması

15 Şubat 1914'te, Osmanlılar savaşa resmen girmeden bir buçuk ay kadar evvel, Halil es-Sekakini Filistin'deki gazetelere uygulanan yasağa dair şu yorumda bulunuyordu: "İnsanlar bugünlerde ellerine geçen telgraflardan başka bir şey okuyamıyor, zira birçok yerel gazete kapatıldı ve Mısır gazetelerinin dağıtımı da hükümet tarafından yasaklandı."[8]

Es-Sekaki'nin "insanların okuyamaması" konusundaki hüsranı, edebi faaliyeti etnik veya milli kimlikle ilişkilendiren tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Filistin'de özkimlik ve Osmanlı yönetimi bağlamında ortaya çıkan yeni bir siyasi eğilimin yansıması olabilir mi?[9] Bu soruya verilecek cevap bizi savaşın birkaç yıl öncesine götürür: Kudüs'te yaşanan bir hadise, Filistin'de uyanan Arap seferberliğinin ve İstanbul'daki merkezi makamlara kafa tutma arzusunun ilk işaretleri olduğu sezilen bir durumu başlatmıştı. 1911'de vakıf yetkililerinin İngiliz arkeologlardan oluşan bir ekibin Harem-i Şerif bölgesinde kazı yaptığını öğrenmesi üzerine, Kudüs'ün Müslüman eşrafı bunu durdurmak üzere harekete geçti. Özellikle kazı ekibinin İstanbul'daki yetkililerin onayını aldığının anlaşılmasıyla, âyanın öfkesi hem şehrin yerel Osmanlı yöneticilerine hem de İstanbul'daki merkezi yetkililere yönelmişti. Filistin'in başka şehirlerindeki Müslüman eşraf da çok geçmeden protestoya katıldı. Tukan, Temimi, Nabulsi, Hammad ve Abdu ailelerinden Nabluslu âyanlar İstanbul'daki Meclis-i Mebusan'a ve İslami Yüksek Mahkeme'ye Harem bölgesinde çalışma yapılmasını

---

6 M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton ve Oxford, 2008), s. 150.

7 Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beyrut, 1966), s. 83 [*Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş (İstanbul: Gaye Kitabevi, 2003)].

8 Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri: Ortodoks Rönesansı, Birinci Dünya Savaşı, Şam'a Sürgün*, c. 2, EkremMusellem, der. (Kudüs, 2004), s. 97 [Arapça].

9 Dile böyle bir önem verilmesine eleştirel yaklaşan Kayalı, o dönemin tarihçileri arasında el-İha [Arap-Osmanlı Kardeşliği Cemiyeti], el-Muntede'l-Edebi [Arap Edebiyat Kulübü] ve Türk Derneği gibi edebiyat cemiyetlerinin rolüne ilişkin yapılan tartışmaları ele alır. Bkz. Kayalı: *Arabs and Young Turks*, s. 88-96.

kınadıklarını belirten mektuplar yolladılar. Vali Beyrut'taki yetkililere bir rapor yollayarak kazılara itiraz etti:[10]

> Arap bölgelerinin Jön Türklerin iktidara gelişini coşkuyla kutladığı günlerden bu yana sadece üç sene geçtiği hesaba katılırsa, âyanların bu itirazı bilhassa önemlidir. Vasif Cevheriyye'nin anılarında yer alan bir tasvirde, Jön Türklerin 1908 darbesinin başarılı olduğu haberi alınınca Kudüs'te yapılan kutlamalar anlatılır: Osmanlı darbesi 11 Temmuz 1908'de Asitane'de[11] gerçekleşmişti; ülkedeki Arapların sevinci hükümetinkini bile aşıyordu. [...] İttihat ve Terakki Komitesi'nin başını çektiği ordunun liderleri Niyazi, Enver, Cemal ve diğerleri 33 yılı aşkın bir süre boyunca ülkeyi adaletsiz ve despot bir rejimle yönetmiş Abdülhamid'i tahttan indirmeyi başarmıştı. [...] O gece Kudüs'teki evlerin hepsinin ışıl ışıl olduğunu, yanan mumların geceyi neredeyse gündüze çevirdiğini hatırlıyorum.[12]

Cevheriyye, Şam Kapısı'nın süslenişini ve yetkililerin bu kapı ile batıdaki Notre Dame de France Misafirhanesi arasına dört zafer takı dikmesini olumlayıcı bir dille ve ayrıntılarıyla anlatır. Cevheriyye anılarında darbenin Kudüs'te yaratacağını düşündüğü etkiden de bahseder. Devrimin şehirdeki ekonomik durumu nasıl etkilediğini tasvir ederken şunları söyler: "Osmanlı darbesinin ve kitlelere hürriyet verilmesinin bir sonucu olarak, kitleler, özellikle de Arap bölgelerinde, toplumsal ve siyasi haklarını iyileştirebilir hale geldiler [...] yaşam standardı arttı ve öğrenme isteği yükseldi."[13]

Cevheriyye'nin savaştan önceki dönemi ele aldığı kısımda bütünüyle bu bakış açısının hâkim olduğu görülür. Hükümetteki değişimlerin ve İttihat ve Terakki Komitesi [İTK] içindeki siyasi yönelimlerin giriştikleri mücadelenin ona göre herhangi bir etkisi yok gibidir, hatta bunlardan bahsetmez bile. Ne var ki birkaç yıl sonra, 1914'te ordularını Büyük Savaş'a sokan hükümetin talep ettiği vergilerden yakınırken Cevheriyye heyecanını iyice kaybetmiştir. Kudüs'teki vahim ekonomik durumdan şöyle bahseder:

> Türk hükümeti birlikleri silahlandırmaya destek, orduyu güçlendirmeye destek ve Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne destek gibi çeşitli bahanelerle ve farklı vesilelerle kamudan taleplerini çoktan beridir artırdı [...] şu anki

---

10 Louis Fishman, "The 1911 Haram al-Sharif incident: Palestinian notables versus the Ottoman administration", *Journal of Palestine Studies*, Cilt 33/34 (Bahar, 2005), s. 13-14.

11 *Asitane*, genelde Bab-ı Âli diye tercüme edilen *Asitane-i Aliye*'nin kısaltmasıdır. Osmanlı'nın İstanbul'daki hükümet binasına göndermede bulunur; burası aynı zamanda sultanın Topkapı Sarayı diye bilinen ikametgâhıdır.

12 Vasif Cevheriyye, *al-Kudsu'l-'Osmaniyyefi'l-muzekkirati'l-Cevheriyye* [el-Cevheriyye'nin Anılarında Osmanlı Kudüs'ü], 1. Kitap, Salim Tamari ve Issam Nassar, der. (Kudüs, 2003), s. 107 [Arapça].

13 Agy, s. 136.

> durum vahim ve bu talepler ve bu vergilerle durumu sürdürmek mümkün değil. Öte yandan, kimse yetkililerin taleplerini reddetmeye cüret edemedi. Adaletsizlik ve despotizm yüklü bir zamandı.[14]

Cevheriyye'nin komşusu Mikail'in padişah Abdülhamid'in ve Mehmed Reşad'ın resimlerini tuvaletine asması gibi tuhaf davranışların altında yatan sebep de bu tür adaletsizlikler olabilir. Resimlere ayakkabısıyla vurmak için sık sık tuvalete gidip "Vergilerinizle bizi tüketiyorsunuz" dermiş.[15] Mikail'in elinde Jön Türklerin tahttan indirdiği Abdülhamid'in ve onlar tarafından atanmış Reşad'ın resimlerinin olması gayet önemlidir ve Cevheriyye'nin bu dönemi, yukarıda gördüğümüz gibi, "despotizm yüklü bir zaman" olarak nitelemesi bu önemi teyit eder. Darbenin Abdülhamid despotizmine son vermesini öven Cevheriyye'nin her iki devri de aynı potaya koyması, Arapların Türk yöneticilerine bakışının değiştiğine işarettir.

Ekonomik durumdan şikâyet eden tek kişi Cevheriyye değildi. İhsan Tercuman da günlüklerinde bundan yakınıyordu. 10 Temmuz 1916'da günlüğüne yazdığı bir notta şunları demişti:

> Kudüs şimdiye dek böylesine kötü bir duruma düşmemişti. Ekmek ve un kaynakları neredeyse kurudu [...] Her gün işime giderken fırınların önünden geçiyorum ve bir sürü kadının evine eli boş döndüğünü görüyorum. Birkaç gündür belediye yoksullara benzerini daha önce hiç görmediğim türden bir siyah ekmek dağıtıyor. İnsanlar eskiden kısıtlı kaynaklara ulaşmak için çabalar, bazen gece yarılarına kadar beklerdi. Şimdiyse o ekmek bile yok.[16]

Türk-Arap İlişkileri

Bu tür hoşnutsuzluk ifadelerine rağmen, Türkler ile Araplar arasındaki ilişkiler savaşın ikinci yılına kadar bir şekilde sürdü. Hükümete ilişkin esaslı şikâyetleri olsa da, Arapların imparatorluktan ayrılma fikrini benimsediğine dair çok az kanıt vardır. Savaş başlamadan önce İTK ve yeni oluşan Arap milliyetçi hareketi arasında bir işbirliği ve müzakere durumu var gibidir.[17] Hatta birkaç olayda, İTK partinin çıkarları pahasına bu Arapçılık hareketinin temsilcilerini desteklemeyi tercih etmişti. Bunun bir örneği, kendi adaylarına karşı Arap adayları destekledikleri 1914 meclis seçimidir. Örneğin Akka'da, yetkililer Arap milliyetçi aday 'Abdulfettah es-Sa'di'nin kazanmasını sağlamak için İttihatçı aday Şeyh Es'ad

14 Agy, s. 105.

15 Agy, s. 104.

16 Salim Tamari, *The Year of the Locust* (Berkeley: University of California Press, 2011).

17 A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine* (Londra, 1969), s. 201.

eş-Şukayri'nin taraftarlarını tevkif etti. Nablus'ta, diğer adayların kazanması için İttihatçı Hayder Tukan'ın seçimi kaybetmesi sağlandı.[18] Bununla beraber, bu tür hareketleri aslında Arapları eşit görmeye yönelik ilkeli bir çabadan ziyade, kimi liderlerin imparatorluğu muhafaza etme teşebbüsleri olarak görmek gerekir. İTK, üyelerin sayısı dalgalar halinde yayılmış olmasına rağmen (1908'te imparatorluğun dört bir yanında toplam 850 bin üyesi olan 83 şube bulunuyordu) küçük bir grup tarafından ele geçirilmişti.[19]

Muhtemelen birçokları partiye inanarak katılmıştı, ama baskı ya da kişisel veya ekonomik çıkarlar dahil olmak üzere başka nedenlerle (hatta bazen sırf merakından) katılan çok kişi de vardı. Örneğin bir şeyh 25 Eylül 1908'de Halil es-Sekakini'yi ziyaret edip ondan komiteye katılmasını istemişti. Es-Sekakini ona bazı sorular sormuş ve düşünüp taşınmak için birkaç gün talep etmişti. Birkaç gün sonra düzenlenen gizli bir törenle, Anayasa'yı ve İTK'nın emirlerini savunacağına dair yemin etti.[20] es-Sekakini'nin günlüğünde Komite'de başka herhangi bir faaliyeti olduğuna dair hiçbir emare bulunmuyor. Zaten törenden hemen sonra, Arap ve Suriye milliyetçiliklerini savunmaya başlamıştı.

İttihatçıların eşitlik vaatlerine ve Arap milliyetçilerinin uzlaşmacı haline rağmen, İTK liderlerinin Türklerden başka kimseye itimat etmediği aşikârdır. Savaşın başlamasından dört sene evvel, yani 1910'da, sonradan paşa olan Talat Bey İTK'nın Selanik'teki şubesinde düzenlenen bir toplantıda şu sözleri açıkça dile getirmişti: "İmparatorluğu Osmanlılaştırma vazifemizde muvaffak olana kadar, eşitlik meselesi söz konusu olamaz."[21] Talat bu sözünde Balkanlar ve Yunanistan'daki gayrimüslimleri (kendi deyişiyle gâvurları) harekete katmada yaşanan başarısızlığa göndermede bulunuyor olsa da, bu ifade imparatorluk bünyesinde yaşayan Türk olmayan tüm halklar için geçerliydi; zira Talat'ın öncülü Osmanlılaşmaydı. İmparatorluğun tüm halklarının zaten Osmanlı yurttaşı olduğu bir zamanda, hele ki Anayasa'nın yeniden yürürlüğe sokulmasından sonra, Osmanlılaşmanın tek anlamı Araplar, Ermeniler ve diğer halklar dahil olmak üzere imparatorluktaki Türk olmayan tüm halkların Türkleştirilmesi olabilirdi.

Jön Türk liderleri özellikle de Trablusgarp ve Balkanlar'da yaşanan mağlubiyetlerden sonra Panturancılık ideolojisini benimsedi. Zeine Zeine'nin belirttiği gibi,

---

18 Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 175.

19 Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, s. 160.

20 Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri: New York, Sultan, Kudüs, 1907-1912*, Cilt 1, Ekrem Musellem, der. (Kudüs, 2003) [Arapça], s. 308, 320-21.

21 Agy, s. 87.

"1911 ile 1913 arasındaki savaş kayıpları felaketinin doğurduğu sarsıntı eğitimli Türkler arasında ulusal yenilenmeye dönük sahici bir arzunun yayılmasına neden oldu."[22] Dolayısıyla, Türkler arasında Arap karşıtı hissiyatın Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde zaten belirgin olduğu iddia edilebilir. Ne var ki Arap bölgelerinde ayrılıkçı bir hareketin yükselişi o kadar keskin değildi. Arap liderleri ve partileri daha ziyade biri Arap diğeri Türk olmak üzere iki milletten oluşan adem-i merkezileşmiş bir Osmanlı devleti çağrısında bulunuyordu.

Öte yandan, Osmanlıların savaşa girmesinden sonra Britanyalı yetkililer arasındaki yaygın göndermeler bir yana, İTK saflarında da "Arap meselesi" açıktan açığa konuşulmaya başlamıştı. Sultanlığın savaşa girmesinden sadece on gün sonra, Harbiye Nazırı Enver Paşa, Cemal Paşa'ya şöyle demişti: "Suriye'den gelen haberler ülkede genel bir kargaşaya ve ihtilalci Araplar arasında büyük bir faaliyete işaret ediyor."[23] Enver bu nedenle Cemal Paşa'ya 4. Ordu'nun kumandasını alma talimatı verdi ve Cemal Paşa kısa bir süre sonra intikal ettiği Suriye'de Arap tebaaya karşı derhal acımasız bir politika uygulamaya koyuldu. Cemal'in Arap siyasi liderlerini Ağustos 1915'te Beyrut'ta ve 1916'da Şam'da idam ettirmesi, Arap milliyetçiliğini yansıtan hiçbir hissiyatı hoş görmeyeceği yolunda açık bir mesajdı. Suriye, Lübnan ve Filistin'in başka illerinde ve hatta birkaç kez Kudüs'te de idamlar oldu.

Anılarına bakıldığında kamusal alanda Türk-Arap işbirliğini ve ortaklığını savunsa da, Cemal Paşa'nın Arap karşıtı hisler beslediği açıkça görülüyor. Bu durum ölüme mahkûm edilenlere ve Arap tebaasına karşı muamelesinde, ayrıca Emir Faysal'a ve babası Mekkeli Şerif Hüseyin'e karşı tutumunda daha da belli oluyor. Kitabında Araplar sıkça kalleş ve hain gibi sıfatlarla anılıyor ve genel olarak Arapların yazınında göze çarpan riyakârlıktan bahsediliyor.[24]

Öte yandan Arapçılık savunucuları da tonlarını ve politikaları değiştiriyor, yavaş yavaş Türklerden ayrılma politikasına doğru yaklaşıyorlardı. Araplar arasındaki haletiruhiye de değişiyordu ve Cemal Paşa'nın acımasız politikaları bilhassa Filistinlilerin tavır değişikliğinde esaslı bir rol oynamış olmalıydı. Bununla beraber, savaşın kızıştığı yıllara kadar imparatorluktan tamamen vazgeçtikleri söylenemez. Gelgelelim Filistin halkının Suriye ve Lübnan halklarına organik olarak bağlı olduğu ve oralardaki entelektüellerin ve liderlerin izinden gittiği ise aşikârdır.

---

22 Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, s. 113.

23 Agy, s. 127.

24 Djemal Pasha, *Memoirs of a Turkish Statesman, 1913-1919* (New York, 1922), s. 197-237.

Kudüslülerin Kimliği

Osmanlı ordusunun Kudüs'te mevzilenmiş bölüğünde görev alan İhsan et-Tercuman 5 Eylül 1915'te günlüğüne aldığı şu notla meselenin içyüzünü bir nebze anlamamızı sağlar:

> Bu barbar devlet bizden ne istiyor? Mısır'ı bizim sırtımıza basarak mı kurtarmak istiyorlar? Bize ve diğer kardeş Araplara bu hükümetin ortağı olacağımız, Arap milletinin çıkarlarını geliştirip koşullarını iyileştirmeye çalışacakları vaadinde bulundular. Peki bu vaatlerin karşılığını gördük mü? Bize eşit olarak davranmış olsalardı, kanımı ve canımı vermekte hiç tereddüt etmezdim, lakin halihazırda nazarımda kanımın tek bir damlasının Türk devletinden daha fazla kıymeti var.[25]

Bu izahat Kudüs'teki ve dolayısıyla Filistin ve Suriye'deki genel halet-i ruhiyenin Türk karşıtı olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Bu yalnızca bir kişinin görüşüdür, fakat Tercuman'ın içinde dolaştığı çevreler göz önünde bulundurulursa, görüşleri muhtemelen genel durumu temsil ediyordu. Kudüs belediye başkanı Huseyn el-Huseyni'ye yakındı ve hem Halil es-Sekakini'yle hem de onun arkadaş çevresiyle sık sık görüşüyordu. O dönem Kudüs'te İspanya Konsolosu olan Antonio de la Cierva y Lewita'nın günlüğünde de yöredeki kişilerin savaşa ve İstanbul'daki yetkililere karşı tavırları benzer bir şekilde tasvir ediliyordu. 16 Şubat 1915 tarihli bir notta, de la Cierva şöyle demişti: "Araplar kendilerini ölüme yollamış oldukları için Türklere kızgınlar."[26] Günlüğün sonraki kısımlarında o sıra Araplar arasında zayıf bir milli bilinç olduğuna değinilir, Arapların "zalimlere direnemediği" belirtilir ve "milliyetçilik ruhuna dair hiçbir farkındalıkları olmadığı"ndan yakınılır.[27] Ne var ki birkaç ay sonra patlak verecek hadiseler hesaba katılacak olursa, de la Cierva'nın iddiasının yerinde olmadığını söylemeliyiz.

1915'te Kudüs'te Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin kurulması sırasındaki gelişmeler, İspanya Konsolosu'nun iddiasını çürütebilecek bir örnektir. Yetkililerin şehir meclisinin diğer üyeleriyle birlikte Huseyn el-Huseyni'yi belediye başkanlığı görevinden ansızın almasının ardından, el-Huseyni Cemiyet'in Kudüs şubesini kurmaya karar vermişti. Bu hamleyi büyük ihtimalle yeni meclise karşı paralel bir kurumsal güç olarak hareket etme saikiyle tasarlamıştı. Çoğu Türk ve tümü Müslüman olan yeni atanmış meclis üyelerinin aksine, Cemiyet'in bu şubesinin yönetim kurulu şehirde doğup büyüyen kişilerden ve çeşitli cemaatlerden oluşuyordu. El-Huseyni'nin başkanı

25 Tamari, *The Year of the Locust*.

26 Roberto Mazza, "Antonio de la Cierva Lewita: The Spanish consul in Jerusalem 1914-1920", *Jerusalem Quarterly* 40 (Kış 2009/10), s. 38.

27 Agy, s. 38.

olduğu Cemiyet'in diğer üyeleri Kudüs'ün önde gelen ailelerinin çocuklarıydı; içlerinde Yahudiler ve Hıristiyanlar vardı ve tek bir Türk yoktu. Burada dinsel aidiyetten ziyade "önde gelen" olmayı vurgulamak daha doğru olacaktır. Cemiyet'in yönetim kurulunda bölgenin Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin önde gelen ikişer üyesi ve bir Müslüman olmak üzere beş kişi daha vardı. Cemiyet bir bakıma Osmanlı'nın talep ettiklerini yapmaktan ziyade yerel temsil ve cemaatler arası dayanışma amacıyla kurulmuştu. Jacobson'ın belirttiği üzere, yönetim kurulunun bileşimi el-Huseyni'nin savunmaya başladığı bir tür Osmanlı sonrası alternatifinin bir göstergesiydi.[28] Ne yazık ki bu alternatif'in etkisi uzun soluklu olmadı. Jacobson bunun, Yahudilerin milli bir hükümeti desteklemek için Müslümanlar ve Hıristiyanlarla birlikte gönüllü olarak çalıştığı muhtemelen son milli veya cemaatler arası komite veya örgüt olduğunu belirtmiştir.[29]

El-Huseyni'nin bu hamlesi şehirdeki farklı dinsel gruplar arasındaki ilişkilerde öncü bir adım değil, o sıra Kudüs'te zaten hâkim olan bir arada yaşama halinin bir uzantısıydı. Kudüs'ün dokusundaki dinsel harmanın en iyi kanıtını yine Cevheriyye'nin anılarında buluyoruz. Jön Türk Devrimi'nin öncesini ve sonrasını kapsayan bu anılarlı boyunca Kudüs'te ne kadar zengin ve çokdinli bir hayat olduğu anlatır. Her dinsel grubun ayin pratiklerine ve diğer dinlerin mensuplarının bu tür ayinlerde oynadığı role ilişkin tasvirlerinden, cemaatler arası dayanışmanın esas olduğu bir mozaiğin varlığı anlaşılır. Örneğin, bir Rum Ortodoks Hıristiyan olan Cevheriyye'nin Müslümanların da, Hıristiyanların da, Yahudilerin de kutlamalarına katıldığı bellidir. 20. yüzyılın başında, çocukluğunun Kudüs'ünde geceleri düzenlenen Ramazan şenliklerini anlatırken Cevheriyye şunları söyler:

> Çoğu zaman, erkek kardeşlerimle birlikte Eski Şehir'in Sa'diyye Mahallesi'nde, hemen evimizin yanından bulunan Şeyh Rihan türbesinde düzenlenen zikir ayinlerine katılırdık ve okunan ilahilere amatörler ve profesyonellerle birlikte iştirak ederdik. Ardından, gecenin ilerleyen saatlerinde, komşumuz Şeyh Muhammed as-Salih'i ve başka büyükleri ziyaret eder ve müzikle mest olurduk. Hele ki enstrümanımı (tambur) elime alıp kardeşim Tevfik'in eşliğinde şarkı söyledim mi, keyfimize diyecek olmazdı. Yer içer, tatlı ikramını geri çevirmez ve mutlu mesut olurduk.[30]

Benzer bir şekilde, Yahudilerin şehirde her yıl düzenlediği ve "Hıristiyan ve Müslüman Kudüslü Arapların da katıldığı" kutlamaları da anlatır. Eski Şehir'in

---

28 Abigail Jacobson, "Alternative voices in late Ottoman Palestine: A historical note', *Jerusalem Quarterly File* 21 (Ağustos 2004), s. 47.

29 Agy, s. 47.

30 Cevheriyye, *al-Kudsu'l-'Osmaniyye*, s. 77.

kuzeyindeki Şeyh Cerrah bölgesinde gerçekleşen bu kutlamada Yahudilerin Adil Simon'un kabri olduğuna inandıkları yer ziyaret ediliyordu.

> Yılda iki kez kabirleri ziyaret eder ve tüm günü zeytin ağaçlarının gölgesinde geçirirdik. Buradakilerin çoğu, Filistinli Yahudilerin arasında geleneklerini muhafaza eden Doğulu [*mizrahi*] Yahudilerdi. Telli müzik enstrümanları çalan gruplar ve korolar daima mevcuttu. Ut çalan Haim'i ve tef çalıp [...] kutlamalardaki Yahudilerle birlikte [...] Endülüs muvaşşahaları söyleyen Halepli Zeki'yi hatırlıyorum.[31]

Cemaatler arasındaki akışkanlık şehirdeki yeni yerel eğitim pratiklerinde, mesela devrimden sonra es-Sekakini'yle birlikte 'Ali Carallah, Eftim Muşebbek ve Cemil el-Halidi tarafından kurulan *Dusturiyye* gibi okullarda yansıyordu. Okulun politikası o sıra şehirdeki misyoner okullarında sıkça başvurulan fiziksel cezaları reddetmekti. 1 Ocak 1911 Pazar günü aldığı bir notta es-Sekakini şöyle diyordu:

> Yeni okulum kurulalı bir buçuk sene geçti [...] Dusturiyye Okulu birkaç açıdan öne çıkıyor:
>
> 1) Farklı dinler ve mezheplerden öğrencileri bir araya getiriyor [...].
>
> 2) Okul, talebelerin itaatkâr değil şerefli olduğu, haysiyetle büyümek için yardıma ihtiyaç duyduğu ve yaratıcı olabilmek için duygusal olgunlaşmaya ve özgürlüğe gereksinim duyduğu ilkesiyle işliyor.[32]

Öğretmenlerden birinin Vasif'e fiziksel şiddet uygulamasının ardından, babaları Cevheriyye'yi ve erkek kardeşi Tevfik'i Lutherci Alman Okulu'ndan (*ed-Debaga*) alıp *Dusturiyye* Okulu'na kaydettirmişti. Cevheriyye yeni okulunda aldığı eğitimi anlatıp, çalışmak zorunda olduğu konuları sıralamıştı. Bunlar arasında "dilbilgisi, edebiyat, matematik, İngilizce, Fransızca, Türkçe, beden eğitimi ve Hıristiyanlar için Kuran incelemeleri [yani, gayrimüslimler için Kuran]" yer alıyordu.[33]

Cevheriyye'nin hayatı da böyle seküler ama aynı zamanda çokkültürlü bir ruhun örneğidir. Eski Kudüs'ün farklı dinlerin bir arada yaşadığı bir mahallesinde büyümüş, ezanı dinleyip beğenmiş ve en sonunda, tüm dinsel yönelimlerden müzisyenlerden oluşan bir grupta çalan bir müzisyen olmuştu. Adını, ileri gelen bir Arap şahsiyeti olan Şamlı Vasif Bey el-'Azim'den almıştı. Öte yandan, Osmanlı Bahriyesi'nde askere alınıp Lut Gölü'nde hizmet verdiği savaş sırasında birçok Türk subayla ahbaplık etmişti ve onlarla geçirdiği maceraları keyifle anlatırdı.

---

31 Agy, s. 74.

32 Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, c. 1, s. 347.

33 James L. Gelvin, *The Modern Middle East: A History*, 2. baskı (New York ve Oxford, 2005), s. 103.

Cevheriyye bir bakıma, zamanın hâkim ya da yeni oluşan kimliklerinin tecessümüydü: Osmanlı, Arap, Filistinli, Kudüslü ve Hıristiyan-Arap. Gelgelelim, savaş ilerledikçe "Osmanlı kimliği"nin yavaş yavaş zayıfladığı görülüyor. Anılarında savaş ve Osmanlı'nın buna dahil olması konusunda söylediği sözler bu hissi açıkça anlatıyor: "Şimdilerde topraklarımız üzerinde hüküm süren ve bu toprakların fedakâr çocuklarını katleden eli kanlı Ahmed Cemal'in boyunduruğu altında, imparatorluğun Arap halkı yok olma tehlikesi altındaydı."[34]

Cevheriyye'nin sözleri güçlü bir Arap kimliği hissine sahip olduğunu ve Cemal Paşa'nın politikalarına kuvvetle karşı çıktığını işaret etse de, yerel bir yurtseverlik hissinin de doğmakta olduğunu düşündürür; zira "Arap halkı" terimi Filistinliler anlamına da gelebilir. Bu sözler, eski belediye başkanı el-Huseyni'nin Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin yönetim kurulunu oluştururken hayata geçirdiği düşünceye ve sergilediği tavra benzemektedir. Jacobson bunu "şehrin yerlisi olarak Kudüs şehrine ve şehrin tüm dinsel inançlara mensup sakinlerine kendini adamış" bir "yerel yurtsever"in tavrı diye tanımlar.[35]

"Yerel yurtsever" fikri Halil es-Sekakini'nin yazılarında açıkça ortaya konur. Osmanlılarca tevkif edilip Şam'da hapse atılmasından kısa bir süre önce, 3 Aralık 1917'de, yani Britanya kuvvetleri Kudüs'e girmeden sadece birkaç gün evvel yazdığı bir notta şöyle der:

> Ben sadece bir insanım, başka bir şey değil. Siyasi partilere ya da dinsel hiziplere bağlı değilim. Her nerede olursam olayım kendimi bir yurtsever olarak görüyorum ve ister Amerikan veya Britanyalı ister Osmanlı veya Afrikalı, ister Hıristiyan veya Müslüman ister pagan olsun, etrafımı iyileştirmeye gayret ediyorum. Yalnızca bilgiye hizmet etmek için çalışıyorum ve bilginin vatanı yok.
>
> Yurtsever nedir?
>
> Eğer yurtsever olmak beden bakımından sağlam, kuvvetli, zinde, aydınlanmış, ahlaklı, cana yakın ve nazik olmak demekse, o halde ben bir yurtseverim. Fakat eğer yurtseverlik bir okulu diğerine yeğlemek ve farklı bir ülkeden ya da okuldan olan kardeşine husumet göstermek demekse, o halde ben yurtsever değilim.[36]

Britanya kuvvetleri Kudüs'ü ele geçirmeden evvel Osmanlı yetkilileri el-Huseyni'yi yeniden belediye başkanı yaptı ve Britanyalılara teslim olunduğu mesajını o verdi. Peki Türk yetkililer mektubu niçin bizzat vermeyi ve kuvvetlerini şerefli bir şekilde

---

34 Cevheriyye, *al-Kudsu'l-'Osmaniyye*, s. 198.

35 Jacobson, "Alternative voices", s. 47.

36 Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, c. 2, s. 97.

geri çekme müzakeresine girmeyi tercih etmedi? Teslim kararının, bölgedeki ordu liderlerinin şehirdeki çeşitli dinlerden yerel eşrafı çağırdığı bir toplantıda alınmış olması manidardır; zira bu durum, Türklerin şehri denetimleri altında tutanların yörenin yurtseverleri olduğunu bildiklerini akla getirir. Bu, şehrin tarihinde emsalsiz bir olaydır. General Allenby'nin 11 Aralık 1917'de şehre girişi milli bir kutlama gibi yaşanmıştır. Bunun sebebi Britanyalıların kendileri ve Filistin için tasarladıkları şeyler değil, şehir halkının Osmanlı yönetiminin ve askere alınmanın sona ermesinden duyduğu mutluluktu. Cevheriyye, ailesinin o yılki Noel hazırlıklarını şöyle anlatır:

> Doğrusunu söylemek gerekirse, ailemiz için neşeli bir tatildi; çünkü Britanyalılar gelmiş ve Arap halkı zalim Türklerin kâbusundan kurtulmuştu. Hele ki savaş sırasında çektiğimiz acılardan, yaşadığımız kıtlıklar, hastalıklar ve bilhassa ülkenin dört bir yanına yayılmış tifüsten sonra, daha iyi bir gelecek için hepimizin büyük umutları vardı. Gençlerimizi şu kör olasıca askerlik hizmetinden kurtardığı için de Tanrı'ya şükürler olsun.[37]

En azından içinde bulunulan an için, dinsel aidiyetleri ya da ideolojik yönelimlerinden bağımsız olarak şehirdeki herkeste bir nebze ferahlama hissi hâsıl olmuş gibidir.

Sonuç

Bu bölümde ele alınan günlükler, belgeler ve anılar Kudüs ve dolayısıyla Filistin halkının Jön Türkler hakkında neler hissettiğine dair içgörüler sunuyor. Söz konusu dönemi ve sonraki gelişmeleri, yani Filistinli Arapların bağımsız bir Filistin kurma yönünde Britanya'ya yönelttiği talepleri daha iyi anlamamızı sağlıyor. Filistin'deki Jön Türk yönetimi ülkede Arap milliyetçiliğinin gelişmesine yol açmıştır. Cemaatler arası dayanışma Filistin'e özgü bir yerel milliyetçiliğin yükselişinin göstergesi olarak görülebilir. Savaş yıllarında şehir ve şehrin meseleleri uzun zamandır ilk kez, şehir halkı ve yöneticiler arasında müzakere edildi. Yabancı konsolosların çoğu, özellikle de çoğu kez şehrin işlerine burnunu sokan Rus, Fransız ve Britanya konsolosları tablodan çıkınca ve Filistin'e Siyonist göç durdurulunca, şehrin halkı öne çıkıp meseleleri bizzat ele almaya başladı. Hatta düşman ülkelerin yurttaşlarının ülke dışına sürülmesi politikası neticesinde, birçok Yahudi göçmen ülkeyi terk etmeye mecbur bırakıldı. Yörenin Yahudileri ise kendi cemaatlerinin meselelerini ilk kez kontrollerine almışlardı; gerçi bu rolü daha sonra Siyonist göçmenler oynayacaktı.

Jön Türklerin iktidara gelmesi, başta değişime dönük büyük umutlar beslediği görülen Filistin halkını hiç şüphesiz güçlendirmişti; fakat bu durum süratle hınca dönüştü, zira Türk olmayanların istekleri yerine getirilmedi ve imparatorluk kısa

37 Cevheriyye, *al-Kudsu'l-'Osmaniyye*, s. 280.

süre sonra savaşa dahil oldu. Bu günlüklerin yazarlarının kendilerini yöneten yeni Osmanlı yetkililerine karşı sergilediği ikircikli tutumun, bazılarının iddia ettiğinin aksine yaygın olduğuna dair kanıtlar mevcuttur.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Entelektüellerden Gelen Tepkiler

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Arap-Osmanlıcılarının Jön Türk Devrimi'ne Tepkileri

Butrus Abu-Manneh

Öndeyiş

Bu bölüm Jön Türk Devrimi'nden sonraki Arap hareketine dair bir girizgâh değildir. Burada, –1876 ile 1909 arasında saltanat süren– Sultan II. Abdülhamid'in despotizmine ve onun politikalarına karşı son derece kızgın olan kesim arasında yer alan bazı Arap entelektüelleri inceleniyor. Söz konusu entelektüeller devrimi ve Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konmasını alkışlamış, öncülüğünü İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yaptığı İstanbul'daki yeni hükümete dair büyük ümitler beslemişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun devam etmesi gerektiğine ve Osmanlıcılık idealine yürekten inanıyorlardı. Onlara göre, böyle bir idealin uygulamaya konması bütün Osmanlı tebaalarının eşit haklar ve yükümlülüklere sahip yurttaşlardan müteşekkil bir siyasi topluluk içinde bütünleştirilmesini sağlayacaktı. Böyle bir gelişmenin imparatorluğu canlandıracağı ve dış tehditlere ve iç zorluklara karşı koyabilmek için ihtiyaç duyduğu gücü sağlayacağı kanaatindeydiler. Lakin bilindiği üzere, devrimden hemen sonra Jön Türklerin ipleri ele geçirmesiyle birlikte başka türden hissiyat ve kanaatler yerine milliyetçi eğilimlere öncelik verildi ve bu görüşlerle emellere son verilmiş oldu.

Bu bölümde söz konusu entelektüeller tanıtılıyor ve kanaatlerine dair kısa bir izahat sunuluyor. Bu kişilerin devrimden hemen sonra kaleme aldıkları yazılarında çağrıda bulundukları uzlaşmayı ve uyumu esas alan görüşlerinin zaman geçtikte daha az takipçi bulduğu ve netice itibariyle geride bırakılıp ihmal edildiği gösteriliyor.

Araplar, Türkler ve Osmanlıcılık İdeali

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap-Türk ilişkilerinin son aşaması, İTC'nin başındaki Jön Türklerin politikaları yüzünden Araplar nezdinde büyük bir hayal kırıklığına yol açtı. Ne var ki devrimden sonra Arap entelektüellerinin ve kanaat önderlerinin arzuladığı veya olacağını tahmin ettiği şey bu yarılma değildi.

Tanzimat döneminin ikinci aşamasının (1856-76) başlangıcı gibi erken bir zamanda, Bab-ı Âli'deki önde gelen devlet adamlarının bazıları, devletin siyasi sisteminin din ve mezhep topluluklarına dayalı bir Osmanlı-Müslüman sistemi olmaktan çıkarılıp eşit yurttaşlığa dayalı Batılı bir sisteme çevrilmesine ilgi gösterdi. Bu doğrultuda alınan ilk tedbir, gayrimüslimlere Müslüman yurttaşlarla aynı yasal ve siyasi eşitliği temin eden, Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın ilanıydı. Davison'a göre, "Bu ferman milletler arasındaki engellerin kaldırılmasını ve imparatorluğun tüm halkları için ortak bir yurttaşlığı akla getiriyordu. Ama tam eşitliğe, eşitlikçi Osmanlıcılığa daha zaman vardı."[1] Bir süre sonra birtakım tedbirler daha alındı. Örneğin Sultan Abdülaziz 1868'de Şura-yı Devlet ve Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin açılışında yaptığı konuşmada tüm yurttaşları "aynı vatanın çocukları" diye tasvir etmişti.[2] Keza, 1869'un Ocak ayında Tabiiyyet Kanunnamesi çıkarılmış ve bu kanun devletin egemenliği altında yaşayanların resmi statüsünü Sultan'ın tebaası (*re'aya*) olmaktan çıkarıp yurttaşlığa çevirmişti; gerçi Davison "Ali Paşa'nın esas gerekçesi kapitülasyonların istismarını sınırlamaktı" der.[3] Yine de bu kanun bir bakıma 1856 fermanını bilfiil takviye etmiştir. Bu tedbirler imparatorluğun tüm tebaasını Osmanlı yurttaşları şeklinde tasnif eden Osmanlılık idealinin temelini oluşturuyordu. Anlaşılacağı üzere bu, etnik kimlikten ziyade yasal ve siyasi bir kimlikti ve her tür dinsel muhtevadan arındırılmıştı.

Bu idealin ilk savunucularından biri *Basiret* gazetesiydi. Görünen o ki bu gazeteyi yayıma hazırlayıp basan Basiretçi Ali Efendi'nin gazetenin ilk çıktığı safhada Bab-ı Âli'deki devlet adamlarıyla müspet münasebetleri vardı.[4] 1870'in Ocak ayında İstanbul'da yayımlanmaya başlayan gazete Osmanlıcılık idealini savunan birçok makaleye yer veriyordu. Ali Paşa'nın ölümünden bir yıl önce, Temmuz 1870'te yayımlanan "Osmanlılık Sıfatı" başlıklı bir makalede[5] bu idealin şöyle tarif edildiğini görüyoruz: "Vatanın sınırları dahilinde ikamet eden herkesin Osmanlılık sıfatınca kapsanması [ve...] 'Osmanlı' tabirinin dinsel ve etnik aidiyetler arasında bir ayrım yapmaması tabiidir." Üç hafta kadar sonra "İttihad-ı Osmani" başlığıyla yayımlanan bir başka yazıda *Basiret* gazetesi yine bu ideal için çağrıda bulunuyor, bunun imparatorluk açısından taşıdığı faydaları vurguluyordu: "Osmanlı topraklarında yaşayan tüm milletler bir Osmanlı birliği içinde birleşirse Rusya gibi büyük

1 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876* (Princeton, 1963), s. 56.

2 Agy, s. 243.

3 Agy, s. 263.

4 İlhan Yerlikaya, *Basiret Gazetesi* (Van, 1994), s. 149, 153.

5 "Osmanlılık sıfatı", *Basiret* 117, 12 Rebiyülahir 1287 [12 Temmuz 1870].

bir ülkeye karşı durabilecekler [...]."[6] Bir başka deyişle, bu Osmanlı birliği imparatorluğun birliğini koruyup müdafaa etmek için çağrıda bulunulan bir idealdi. Söz konusu idealin ve onun savunulmasının Tanzimat'ın ikinci aşamasında Bab-ı Âli'de ortaya çıkan siyasi bir eğilimi yansıttığı düşünülebilir.

Ali Paşa'nın Eylül 1871'deki ölümünden sonra, yeni bürokrat/reformcu kuşağından takipçileri bu görüşü birkaç adım öteye taşıdı. Nihayetinde, kaleme alınmasında büyük rol oynadıkları ve 1876'nın sonlarına doğru ilan edilen Anayasa'ya bu ideali de dahil etmeyi başardılar.[7] 8. maddede, ortak bir toprağı paylaşan ve bir bütün olarak aynı yasaya tabi olan eşit yurttaşlar kavramı onaylanıyordu. Bu maddede şöyle denir: "Hangi dinden ya da mezhepten olursa olsun, Osmanlı Devleti'ne bağlı olan herkes hiçbir ayrım olmaksızın Osmanlı diye sınıflandırılır."[8] Bu idealin en erken tezahürlerinden biri 1877-78'de imparatorluğun bütün eyaletlerinin temsil edildiği meclisin toplanmasıydı.

Osmanlıcılık ideali o dönemde Suriyeli aydınlar tarafından memnuniyetle karşılanmıştı. İstanbul'da çıkan haftalık *el-Ceva'ib* (1861) mecmuasının kurucusu ve genel yayın yönetmeni olan Ahmed Faris [eş-Şidyak] kaleme aldığı makalede Ali ve Fuad Paşaların ve sonraki takipçilerinin eylemlerine ve politikalarına tam destek vermişti.[9] 1858'den beri Beyrut'ta haftada bir çıkan *Hadikatu'l-ahbar*'ın kurucusu ve genel yayın yönetmeni olan Halil el-Huri de aynısını yapmıştı.[10] Keza Butrus el-Bustani 1870'ten beri Beyrut'ta iki haftada bir basılan *el-Cinan*'da ve başka

---

6 "İttihad-ı Osmani", *Basiret*, no. 130, 29 Rebiyülahir 1287 [29 Temmuz 1870]; Yerlikaya, *Basiret Gazetesi*, s. 109–113, 168–170.

7 Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, s. 361–4; Ayrıca bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı reform çağında Osmanlıcılık düşüncesi (1839–1913)", Mehmet Ö. Alkan, der. *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (İstanbul, 2001), s. 88–116; Azmi Özcan, "Osmanlıcılık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 33 (2007), s. 485–7.

8 "Devlet-i Osmaniyye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhebde olursa olsun bi-la istisna Osmanlı tabir olunur"; ayrıca bkz. Somel, "Osmanlı reform", s. 105 d.; Heidemarie Doğanalp-Votzi, "The state and its subjects according to the 1876 Ottoman Constitution: Some lexicographic aspects", Hans-Lukas Kieser, der. *Aspects of the Political Language in Turkey, 19th-20th Century* içinde (İstanbul, 2002), s. 61, s. 69.

9 Enis el-Makdisi, *el-İtticahatu'l-edebiyye fi'l-'alemi'l-'Arabi el-hadis*[Modern Arap Dünyasında Edebi Akımlar], 3. baskı, (Beyrut, 1963), s. 20–21; 'İmadas-Sulh, *Ahmed Faris eş-Şidyak: Asaruhu ve 'asruhu* [Ahmed Faris eş-Şidyak: Eserleri ve Dönemi] (Beyrut, 1980) s. 235–6.

10 Halil Huri ve *Hadikatu'l-ahbar*'a dair, bkz. Basilius Bawardi, "First steps in writing Arabic narrative fiction: The case of Hadiqat al-Akhbar", *Die Weltdes Islam*, Cilt 48 (2008), s. 170–195; Fruma Zachs, *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut* (Brill, 2005), s. 228–9.

yazılarında diğerleri gibi desteğini sunmuştu.[11] Ferah Antun da, "en önemli hedeflerinden biri Osmanlı vatanına [...] ve bilhassa Panosmanlıcılığa [Panosmanlıcılık fikrine] hizmet etmek olan", ilkin *el-Cami'atu'l-'Osmaniyye* adıyla yayımlanmış *el-Cami'a*'da aynı şekilde tavır almıştı.[12] Bu ve diğer mecmuaların yardımıyla Osmanlıcılık ideali Arap eyaletlerinde gerek gayrimüslimler gerek Müslümanlar arasında geniş bir kabul gördü. Bu durum, aşağıda göreceğimiz üzere, kültürel düzeye de yansıyordu.

Gelgelelim, başta Abdülhamid'in politikalarından ötürü, aynı vatanda yaşayan eşit yurttaşlardan müteakip bir Osmanlı topluluğunun evrilip olgunlaşması için gerekli şans ve zaman tanınmamıştı. Bilindiği üzere, Sultan II. Abdülhamid hem meclisi feshetmiş hem de Anayasa'yı askıya almıştı; halbuki bu iki kurum böyle bir hedefe ulaşmanın en uygun araçları arasındaydı. Dahası, her bir mensubunun bağlılık yemini ettiği bir siyasi topluluk mevcuttu. Ama Sultan kendini halife gibi sunmak ve devletin İslami karakterini vurgulamak gibi geleneksel siyasi değerlere yaslandı. Bu politikaya göre, bireylerin vatana sadakati bir kenara koyarak Sultan'ın şahsına sadakat göstermesi gerekiyordu. Böyle politikalar sonucunda Osmanlıcılık idealine içkin olan eşit yurttaşlık anlayışının altı oyulmuştu.[13] Bu tür politikalar Sultan II. Abdülhamid'in otuz yıldan uzun bir zaman boyunca mutlakıyetçi bir tavırla saltanat sürmesini mümkün kılmıştı. Bu arada, herkesi kucaklayan ve diğer tüm kimliklerden fazla öncelik verilmiş olması gereken Osmanlılık sıfatının yayılması yavaşlamış ve hatta geriye gitmişti. Başka bir deyişle, Sultan II. Abdülhamid padişah olarak geleneksel imtiyazlarını muhafaza etmeyi başarmıştı belki, ama bu başarı Ali, Fuad, Midhat Paşaların ve Bab-ı Âli'deki diğer devlet adamlarının oluşturmaya uğraştığı kaynaşık bir Osmanlı siyasi topluluğunun evrimi ve pekişmesi pahasına elde edilmişti. Abdülhamid'in politikalarının ne gibi etkileri olduğu bu bölümün kapsamını aşıyor, ama Arap entelektüellerin Abdülhamid rejiminin çöküşüne ve Anayasa ile meclisin yeniden yürürlüğe sokulmasına verdikleri tepkiyi daha iyi idrak edebilmek için söz konusu etkilere göndermede bulunulacak.

---

11 Butrus Abu-Manneh, "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The ideas of Butrus al-Bustani", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt11 (1980), s. 287–304.

12 Mişal Caha, *Ferah Antun* (Beyrut, 1998), s. 40-41 (ilk sayısı 15 Mart 1899'da İskenderiye'de yayımlanan *el-Cami'atu'l-'Osmaniyye'nin* girizgâhından bir alıntı); D. M. Reid, *The Odyssey of Farah Anton* (Minneapolis ve Chicago, 1975), s. 101–103.

13 Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom a Social History* (Princeton, 1989), s. 266, 269, 281 [*Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996)]; Findley "Tanzimat eşitlikçiliğinin altını oymak" tabirini kullanır.

Osmanlıcılık ideali Abdülhamid'in politikalarının olumsuz etkilerinin yanı sıra bir darbe daha almıştı. İdarenin modernleşmesi sistemin daha da merkezileşmesini gerektiriyordu. Bu sistem, çoğu Türk kökenli olan, sayıları giderek artan ve kuvvetli kişilerin görev aldığı bir bürokratik yapı tarafından işletiliyordu. Dahası, resmi dil münhasıran Osmanlı Türkçesi olmuştu, ama yeni memurların pek azı Türkçe dışında bir dil biliyordu. Modernleşme yolunda alınan bu tedbirler taşradaki eşrafın ve şeriye mahkemesinde görev yapan ulemanın gücünü sarsıyordu.[14] Arap eyaletlerinde bu iki grup da Arapça konuşuyor, pek azı Türkçe biliyordu. Abdülhamid dönemi boyunca, İstanbul'daki liselerde eğitim almış Türk olmayan kimselerin sisteme dahil edilmesi konusunda çaba sarf edilmiş olsa da, alınan sonuçlar yetersizdi ve temel bir gerçeği, yani yerelin rolünün azalıp merkezin rolünün sağlamlaşması durumunu değiştirmemişti. Bir başka deyişle, Osmanlıcılık kavramı sahadaki gelişmelerle uyuşmamıştı. Bunun sonucunda merkezileşme, hükümete katılım ve dil gibi meseleler Jön Türk döneminde bir kez daha gündeme gelecek ve Arapların artan milliyetçi hissiyatlarıyla ortaya çıkan şikâyetlerinde baş sırayı alacaktı.

Bununla beraber, genel olarak belirtmek gerekirse Araplar Osmanlıcılık idealine inanmaya devam etti, çünkü bu sayede hem Türklerle eşit olacaklardı hem de birçok Osmanlı tebaası gibi onlar da imparatorluğu ayakta tutmanın şart olduğuna inanıyordu; zira imparatorluk hem İslam'ın son kalesiydi hem de yabancı baskısına, özellikle de Fransızların Suriye konusundaki emellerine karşı bir kalkandı.[15] Bu açıdan bakıldığında, imparatorluk kendilerinin ve topraklarının geleceğinin en sağlam garantisiydi.

Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik bu içten tavır kültürel düzeye de yansıyordu. Henüz Jön Türk Devrimi olmadan evvel, Araplar arasında imparatorluğun tarihini ve Osmanlı Türkçesini öğrenmeye dair ilgi gitgide artmıştı. Kahire'de, Beyrut'ta ve –devrimin ardından– Şam'da bu konularda birçok metin yayımlanmıştı. Bunlar birçok genç Arabın kültürel açıdan yüzünü İstanbul'a çevirdiğinin birer göstergesiydi ki bu, pek bilinmeyen ve ayrıca incelenmeyi hak eden bir mevzudur.

---

14 Butrus Abu-Manneh, "The later Tanzimat and the Ottoman legacy in the Near Eastern successor states", Camille Mansour ve Leila Fawaz, der. *Transformed Landscape Essays [...] in Honour of Walid Khalidi* içinde (Kahire, 2009), s. 61–81.

15 Makdisi: *el-İtticahatu'l-edebiyye,* s. 119; Şekib Arslan, *Sire zatiye* [Otobiyografi] (Beyrut, 1969), s. 69–70, 106–7; Kayalı, Hasan, *The Arabs and the Young Turks*, s. 70 (Berkeley, 1997); Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (Londra, 1993), s. 121–2; *al-Manar*, XI (1909), s. 937.

Bu kitapların yazılmasına teşvik eden şey "ait olunan ve şanlı başarılarından övünç duyulan devletin tarihini" yayma arzusudur.[16] Başka birçok yazar da ya okullar için veciz tarih kitapları ya da genel okur kitlesi için daha kapsamlı incelemeler yazarak bu çabaya katkıda bulunmuştu.[17] Arap tarihçiler eskiden de Osmanlıların tarihine dair ilgi duymuş olsa da, çalışmalar hiçbir zaman kapsamlı bir ölçeğe ulaşmamıştı.

Yine belirttiğimiz, Osmanlı Türkçesini öğrenmeye duyulan ilgi de artmıştı. 19. yüzyılın son çeyreğinde dilin Beyrut'taki okullarda ve Arap gençlerine öğretilmesi amacıyla ders kitapları basılmıştı. Bu kitapların yazarlarından biri olan Luvis Sabunci (1838-1928) gençken Beyrut'taki liselerde Osmanlı Türkçesi dersleri vermişti. Derslerinde kullanmak üzere Fuad ve Cevdet Paşaların *Kavâid-i Osmaniyye*'sini [Osmanlı Türkçesi Grameri] Arapçaya çevirmişti. Sabunci, Arap gençler arasında "Osmanlıcayı öğrenme" konusundaki artan ilgiyi gördüğü için bu tercümeyi yaptığını yazar.[18] Keza, Beyrut'taki Sultaniye mektebinde Osmanlıca hocası olan Yusuf Husni de, Osmanlıca grameri konulu bir kitap yazmasının nedenini açıklarken, bu kitabı "Suriye illerinde Osmanlıca öğrenme isteğinin ve bu yönde çalışan öğrencilerin sayısının arttığını fark ettiğinde" yazmaya karar verdiğini söyler.[19] Yazara yolladığı bir mektupta bunun "resmi dil" olduğunu dile getiren, okulun müdürü Mustafa Halki, devletin yeni yasalarıyla yönetmeliklerini anlamak ve yüksek eğitim bakımından buna çok ihtiyaç olduğunu sözlerine ilave etmişti.[20]

Sonuç olarak, Jön Türk Devrimi'nin arifesinde ve hemen sonrasında, Osmanlıcılık idealinin olgunlaşması açısından uygun olmayan politikalara rağmen, Arapların genel olarak bu ideale ve Türklerle eşit şartlar altında işbirliği yapma ihtimaline inandığını görüyoruz. Bu Araplar Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalması gerektiğine kuvvetle inanıyor ve gerek despotizmin son bulması gerek anayasal hükümetin yeniden yürürlüğe sokulması konularında büyük ümitler besliyordu. Söz konusu gelişmelerin ifade özgürlüğüne ve eşitlik devrine kapı aralaması bekleniyordu. Devrimden hemen sonra yazılan risalelerde bu çağrıda bulunulmuştu.

---

16 Şakir el-Hanbeli, *et-Te'rihu'l-'Osmani el-musavver* [Resimli Osmanlı Tarihi] (Şam, 1331/[1913]), s. 2.

17 Örneğin şu kişilerin eserlerine bakılabilir: İbrahim el-Ahdeb, Hakki el-Azm, 'Abdulkadir ed-Dana, Muhammed Hilal, İbrahim Hilmi, Huseyn Lebib, Muhammed Ferid, v.d.

18 Luvis Sabunci, *el-Mir'atu's-saniyye fi'l-kava'idi'l-'Osmaniyye* [Osmanlıca Gramerinde Yüceltilmiş Ayna] (Beyrut, 1867), s. 3.

19 Husni Yusuf, *el-İdahatu'l-celiyye fi kava'idi'l-lugati'l-'Osmaniyye* [Osmanlıcanın Kuralların Basit İzahı] (Beyrut, 2. baskı, 1885), s. 3, 9–10.

20 Okul müdürü Mustafa Halki'nin yazara gönderdiği mektuba bakılabilir: s. 9-10.

Arapların Jön Türk Devrimi'ne Verdiği İlk Tepkiler

İmparatorluk topraklarında yaşayan birçok topluluk içinde Sultan II. Abdülhamid'in yönetimine dair yaygın bir hoşnutsuzluk olsa da, devrimi yapan ve Sultan'a Anayasa'yı ve meclisi tekrar yürürlüğe sokma konusunda baskı yapan grup ağırlıklı olarak Türklerden oluşan İTC'ydi; bu süreçte öne çıkanlarsa, Makedonya'daki Üçüncü Ordu'dan gelen orta düzey subaylardı. Her kesim aynı şekilde algılamamış ve bazı geleneksel sınıflar ihtiyatla yaklaşmış olsa da,[21] devrimin sadece Arap eyaletlerindeki değil, Osmanlı topraklarının dört bir yanındaki genç ve eğitimli sınıflar arasında bir zafer havası yarattığına ilişkin güçlü kanıtlar vardır.[22] Arap aydınlar arasından, özellikle Mısır veya Paris'te sürgünde yaşayan birçok genç Cemiyet'e, sonradan alacağı isimle İttihat ve Terakki Partisi'ne katıldı. İstanbul'daki Arap talebelerin birçoğu da partiye dahil olmuştu. Devrimin hemen ardından daha iyi bir geleceğe yönelik umut besleyen Araplar zarlarını Jön Türkler için atmış gibi görünüyordu.

Araplar arasında etkili olan bu zafer havası ve Jön Türklerle işbirliği yapmaya dönük heves devrimden hemen sonra çıkan bazı dergilere de yansımıştır. Jön Türklerin politikalarına Arapların verdiği tepkileri tartışan George Antonius veya Zeine N. Zeine gibi Arap tarihçilerin bu dergilere hiç atıfta bulunmamaları ilginçtir; halbuki bunlar Arapların devrime ve despotik rejimin son bulmasına yönelik ilk tavrını ortaya koymaktadır.

Beklentilerin Yükselişi ve Osmanlıcılık Arzusu

Devrimin hemen ardından, Selim Kub'ayn, M. Ruhi el-Halidi ve Şeyh 'Abdullah el-'Alemi gibi üç Filistinli yazarın da aralarında yer aldığı bazı Arap aydınlar ve gazeteciler, Anayasa'yı ve devrimden sonraki aylarda ortaya çıkan hürriyet ortamını öven risaleler veya uzun denemeler kaleme almıştır. Bunlar söz konusu entelektüellerin siyasi düşüncelerini ve yeni devirden beklentilerini görmemizi sağlar.

Söz konusu metinlerden ilki, kendini "özgürlükçü Osmanlı" diye tanımlayan Selim Kub'ayn'ın yazdığı *ed-Dustur ve'l-ahrar* [Anayasa ve Hür İnsanlar] adlı kısa

---

21 Elie Kedourie, "The impact of the Young Turk Revolution in the Arabic speaking provinces of the Ottoman Empire", Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and other Studies* içinde(Londra, 1974), s. 124–61, bkz. s. 129d.

22 Sati 'el-Husri, *el-Biladu'l-'Arabiyye ve'd-devletu'l-'Osmaniyye* [Arap Toprakları ve Osmanlı İmparatorluğu] (Beyrut, 1965), s. 109, 126 [Arapça]; Tevfik Berru, *el-Arab ve't-Turk fi'l-'ahdi'd-Dusturi el-'Osmani 1908–1914* [Osmanlı Meşrutiyet Döneminde (1908-1914) Araplar ve Türkler] (Şam, 1991), s. 81–3 [Arapça].

risaledir.[23] Altmış dört sayfalık bu kitapçık devrimden yaklaşık bir ay kadar sonra, Ağustos 1908'de Kahire'de basılmıştı.

Kub'ayn'ın kitapçığının arkasından, Suleyman el-Bustani'nin kaleme aldığı *'İbre ve zikre evi'd-devletu'l-'Osmaniyye kable'd-Dustur ve ba'dehu* [Bir Ders ve Hatıra ya da Anayasa'dan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti] başlıklı kitap gelmişti. Bu kitap da, yazarının devrim patlak verdiği sırada yaşadığı Kahire'de, Ekim 1908'de basılmıştı.[24] Daha sonra çıkan birçok başka yayın ve gazete makalesi arasında Kudüslü Ruhi el-Halidi'nin Kahire'de çıkan *el-Hilal*'de Kasım ve Aralık 1908'de tefrika halinde yayımlanan "Esbabu'l-inkilabi'l-'Osmani ve Turkiyye'l-Fetat" [Osmanlı Devriminin ve Genç Türkiye'nin Temelleri] başlıklı uzun bir denemesi de yer alıyordu. Bu deneme aynı dönemde *el-Menar*'ın 1908'in Ekim, Kasım ve Aralık aylarının sonlarında çıkan 11. cildinin sayılarında da tefrika edilmişti.[25] Bir başka risale Gazzeli Şeyh 'Abdullah el-'Alemi'nin yazdığı *A'zamu tizkar li'l-'Osmaniyyini'l-ahrar evi'l-hurriyye ve'l-musavat ve'l-meb'usan min te'alimi'l-Kur'an* [Hür Osmanlılar veya Hürriyet, Eşitlik ve Meclis İçin En Önemli Anma, Kur'an'ın Kaideleridir] başlıklı metindi.[26] Beşinci eser ise Halepli bir gazeteci olan 'Abdulmesih el-Antaki'nin kaleme aldığı *Gayetu'l-emani fi'd-dusturi'l-'Osmani* [Osmanlı Anayasası'nın En Yüksek Hedefleri] adlı kitaptı. Bu kitapta Antaki, devrimin patlak vermesi sonucunda Anayasa'nın yeniden yürürlüğe sokulması ile Sultan II. Abdülhamid'in Nisan 1909'da tahtan devrilmesi arasında geçen sürede gazetelerde çıkan konuyla ilgili makaleleri derle-

---

23 Selim Kub'ayn'a dair, bkz. Hanna Ebu Hanna, *Tala'i'u'n-nahda fi Filestin: Haricu'l-medarisi'r-Rusiyye, 1862–1914* [Filistin'de Arapçanın ve Arap Kültürünün Canlanışının Öncüleri: Rus Okullarının Mezunları], (Beyrut, 2005), s. 147–8 [Arapça]; el-'Avde, Ya'kub, *Min a'lami'l-fikr ve'l-edeb fi Filestin*[Filistin'deki Önemli Düşünce ve Edebiyat Şahsiyetleri] 3. baskı (Kudüs, 1992), s. 512–4 [Arapça].

24 Suleyman el-Bustani'ye dair bkz. el-Bustani, Fu'ad Efram, 'Suleyman el-Bustani[...]', *el-Meşrik*, XXIII (1925), s. 778–91, 824–43, 908–925; Gurgi Nikula Baz, "Suleyman el-Bustani" *Te'rihu's-sahafeti'l-'Arabiyye*[Arap Basını Tarihi] içinde, Filib de Tarrazi, der. c. 2, (Beyrut, 1913), s. 159–68 [Arapça]; Albert Hourani, "Sulayman al-Bustani (1856–1925)", *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* (Beirut, 1991) içinde, Samir Seikaly, R. Baalbaki ve P. Dodd, der. s. 43–57.

25 Ruhi el-Halidi'ye dair, bkz. Nasiruddin el-Esed, *Ruhi al-Halidi Ra'idu'l-bahsi't-te'rihi el-hadis fi Filestin* [Filistin'de Modern Tarihsel Araştırmanın Öncüsü Ruhi el-Halidi] (Kahire, 1970), s. 35–64 [Arapça]. Ayrıca bkz. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of a Modern National Consciousness*, 2. baskı, (New York, 2009), s. 76–87.

26 Şeyh 'Abdullah el-'Alemi'ye dair oğlu 'Abdulhalim el-'Alemi'nin yazdığı şuradaki şu kısa biyografiye bakılabilir: 'Abdullah el-'Alemi, *Selasilu'l-munazareel-İslamiyya en-Nasraniyye* [İslami-Hıristiyan Münakaşaları] (Şam, 1390/1970–71), s. a-d [Arapça]; 'Osman at-Tabba', *İthafu'l-E'izze fi te'rihi Gazze*[Gazze'deki Eşrafın Tarihini Sunmak], 'Abdullatif Z. Ebu Haşim, der. (Gazze, 1999), c. 4, s. 400–405 [Arapça].

mişti.[27] Antaki yetkililerin baskısından kaçmak için yaşadığı Halep şehrini terk edip Kahire'ye göç etmişti. Anlattıklarına bakılırsa, 1899'da Kahire'ye kaçan "hocası" 'Abdurrahman el-Kevakibi'yle de temasa geçmişti.[28]

Bu beş kitap ve risale Kahire'de basılmıştı; tek istisna 'Alemi'nin 1326/1908'in sonlarında Beyrut'ta çıkan kitabıydı. Bu yazarlar arasında en tuhafı 'Alemi'ydi. Diğerleri diplomat, tarihçi, şair ve yazarken, 'Alemi el-Ezher mezunu bir âlimdi. Bununla beraber, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının devam etmesi, tüm yurttaşların eşit olması ve imparatorluk içinde yaşayan tüm etnik grupların devlet işlerinin yürütülmesinde işbirliği yapması gerektiğine inanmaları anlamında hepsi birer Osmanlıcıydı. Onlara göre bu işbirliğinin ve dolayısıyla Osmanlıcılık idealinin altını oyan şey Abdülhamid devrinde, devlet içinde gerçek iktidarın mabeyn (sarayda, padişah ve Bâb-ı Âli arasındaki temasları sağlayan sekreterlik) tarafından ele geçirilmesi sonucu zulmün ve baskının iyiden iyiye artmasıydı.[29]

Nasıralı Selim Kub'ayn kendi kasabasındaki Rus İlahiyat Okulu'ndan mezun olmuştu. 1897'de Abdülhamid'in baskısından kaçmak için Kahire'ye göç etmişti. Kitabı bu yayınlar arasında belki en önemsiz olanıdır. Gazetecilik değeri olan bu çalışma, hürriyeti alkışlayan bir takdim yazısıyla açılır; peşinden yazarın "Anayasa'nın kahramanları" dediği kişiler hakkında maddeler yer alır. Bu kısım, Nisan 1909'a kadar hâlâ tahtta olan Sultan II. Abdülhamid'e dair kısa bir maddeyle başlar ve Abdülhamid burada Anayasa'yı tekrar yürürlüğe soktuğu için övülür. Kub'ayn ardından"Anayasa'nın babası [...]" Midhat Paşa'ya dair kısa bir izahat sunar;[30] sonra da Abdülhamid döneminin öne çıkan iki veziri Said ve Kâmil Paşaların kısa biyografilerine yer verip devrimi yapanları anlatarak yazısını sonlandırır.

Bustani ve Halidi'nin daha devrim olmadan evvel Jön Türk hareketine katıldıkları anlaşılmaktadır.[31] İkisi de 1908'in sonlarına doğru toplanan Meclis-i Mebusan'a seçilmişti. Bustani Beyrut, Halidi ise Kudüs temsilcisiydi. İkisi de Osmanlıcılık idealine kuvvetle inanıyordu.

---

27 'Abdulmesih el-Antaki'ye dair, bkz. Sami el-Keyyali, *el-Edebu'l-'Arabi el-mu'asir fi Suriyya, 1850–1950* [Suriye'deki Çağdaş Arap Edebiyatı, 1850-1950] (Kahire, 1968), s. 181–6 [Arapça]; *el-Meşrik*, XXV(1927), s. 116; ayrıca bkz. Yusuf I. Serkis, *Mu'cemu'l-matbu'ati'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrebe* [Arapça ve Arapçalaştırılmış Kitapların Sözlükçesi] (Kahire, 1928), s. 493 [Arapça].

28 Keyyali, *el-Edebu'l-'Arabi*, s. 182.

29 "Mabeyn", imparatorluk sarayında Padişah ve Bab-ı Âli arasındaki bağlantıyı sağlayan makamdı. Bkz. Mehmed Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, 1946–53), c. 2, s. 375–7.

30 Selim Kub'ayn, *ed-Dustur ve'l-ahrar* [Anayasa ve Özgürlükçüler] (Kahire, 1908), s. 26–34.

31 *El-Hilal*, XVII (1908), s. 67; el-Esed, *Ruhi al-Halidi*, s. 59.

Bustani'nin kitabı devrimden hemen sonra çıkmıştı. Bu kitap, anlaşılır nedenlerden ötürü Midhat Paşa'nın anısına adanmıştı. Suleyman el-Bustani, kendinden büyük akrabası Butrus el-Bustani tarafından 1863'te Beyrut'ta kurulup yönetilen ve öğrencilerine Osmanlıcılık idealini aşılayan el-Medresetu'l-Vataniyye'de eğitim görmüştü. Mezun olduktan sonra, Butrus el-Bustani'nin oğlu Selim'le birlikte Beyrut'ta kurduğu gazetelerde çalıştı ve 1870'lerde *Da'iretu'l-Me'arif* Ansiklopedisi'nin yayıma hazırlanmasına katkıda bulundu. Aynı zamanda şair olan Bustani, Homeros'un *İlyada*'sını Arapçaya çevirdi ve bu çeviriyi yapabilmek için antik Yunanca öğrendi. Başı sıkıştığında, İstanbul'daki Homeros uzmanı Rum âlimlere danıştı.[32] 1904'te Kahire'de çıkan bu çeviriyi bizzat kaleme aldığı uzun bir takdim yazısıyla sundu ve bu sayede zamanın önde gelen Arap yazarlar arasına girdi.[33]

Daha önce değinildiği üzere, Suleyman el-Bustani, Osmanlıcılık idealine bağlı yetiştirilmişti. Bu Arap Osmanlıcıları Türkler ve Araplar arasında eşitlik ve işbirliği olmasının ve bir Anayasa'nın kendi geleceklerini ve ülkelerinin geleceğini sağlama alacak en iyi şey olduğuna inanıyordu. Yine daha önce değinildiği üzere, 1870'lerin başlarında, başta *el-Cinan* olmak üzere çıkardıkları çeşitli dergilerde baba ve oğul Bustaniler mütemadiyen bu ideali savunan yazılar yazmışlardı. Süleyman el-Bustani hayatı boyunca bu siyasi kanaatinden hiç vazgeçmedi.' *İbre ve zikre* başlıklı risalesinin gösterdiği üzere, bu ideali savunma konusunda kuzenlerinden bile ileri gitti. Devrimden ve kitabının yayımlanmasından sonra Beyrut'a döndü ve bu şehrin temsilcisi olarak Meclis-i Mebusan'a seçildi.

Tıpkı Bustani gibi Ruhi el-Halidi de Osmanlıcılık yanlısıydı. Babası Yasin, Kudüs şeriat mahkemesinin başkâtibi, amcası Yusuf Ziya da şehrin ilk belediye başkanı ve ayrıca 1877-8'de toplanan ilk Meclis-i Mebusan'daki Kudüs temsilcisiydi. Butrus el-Bustani gibi Halidiler de 1866 ile 1871 arasında Suriye Vilayeti Genel Valisi olan Mehmed Reşid Paşa'yla ve onun vasıtasıyla Tanzimat döneminin sonraki devlet adamlarıyla bağlantı içindeydi.[34] Ruhi el-Halidi yüksek eğitimini talebelerini bürokrasiye hazırlayan İstanbul'daki Mülkiye'de almıştı. Lakin böyle bir kariyer için pek gönüllü olmadığını anlayınca soluğu Paris'te almış, burada önce siyaset bilimi öğrenimine başlamış, sonra da Sorbonne'da Şarkiyat Çalışmaları dalında okumuştu.

---

32 Suleymanel-Bustani, *İliyadatu Humirus* [İlyada'nın Homer'i] (Kahire, 1904), s. 70–72 [Arapça]; Hourani: "Suleyman al-Bustani", s. 48.

33 Makdisi, *el-İtticahatu'l-edebiyye*, s. 372–3.

34 Yusuf Ziya el-Halidi'ye dair, bkz. Alexander Schölch, *Palestine in Transformation, 1856–1882: Studies in Social, Economic and Political Development* (Washington, 1993), s. 241–52.

Paris'te bulunduğu 1898 yılında Bordeaux'daki Osmanlı Başkonsolosluğu'na atandı ve burada on yıl hizmette bulundu. Devrimi müteakiben Kudüs temsilcilerinden biri olarak meclise seçildi ve 1913 yılındaki ölümüne dek görevini sürdürdü.

Bustani, Halidi ve Kub'ayn, yazılarında o zaman halen devletin başında olan Padişah'a doğrudan saldırmadılar. Aksine, eleştirilerini Mabeyn'e yönelttiler. Halidi, Mabeyn'in iktidarı gaspetmesini devletin geriye gitmesine yol açan dönüm noktalarından biri telakki ediyordu. Ona göre, kötüye gidiş Ahmed Cevad Paşa'nın sadrazam olduğu dönemde (Eylül 1891-Haziran 1895) yaşanmıştı. Kırk gibi genç bir yaşta ve devlet işlerinde tecrübesizken görevi devralan Ahmed Cevad Paşa, Mabeyn'in yaptığı baskılara göğüs gerememişti. Bunun neticesinde, onun sözleriyle, "idarenin merkezi Yıldız Sarayı oldu, hükümet fiiliyatta güçlerinden mahrum kaldı ve nazırlar düpedüz yürütücülere dönüşüverdi." "Mabeyn, büyük ama zayıf bir hükümet içindeki küçük ama kuvvetli bir hükümet haline geldi." Ona göre, bu yetkililer hem yozlaşmış hem de "cahil ve aptaldı"[35] ve devletin yaşadığı sıkıntıların müsebbibiydi. Onunla aynı fikirde olan Suleyman el-Bustani devletteki yozlaşmayı ve baskıyı Mabeyn'deki küçük zümreye atfediyordu.[36] Ayrıca baskı aygıtının bir parçası olan Hafiye'yi de suçluyordu.[37]

Tarihçi olan Halidi, Tanzimat'tan başlayarak devrimin arka planını tahlil ederken, Bustani ise okurlarına yeni döneme dair umut aşılamaya çabalıyor, beklentileri yükseltmek istiyordu. Kendi sözleriyle belirtirsek, Anayasa'nın yeniden yürürlüğe sokulmasıyla beraber, "baskının yerini adalet almış, güvenlik korkuyu galebe çalmış ve ümitsizliğin yerine umut geçmiştir."[38] Bustani'ye göre, imparatorluğun bütün yurttaşları arasında eşitlik şüphesiz müstakbel çağın rehber ilkesi olacaktır.[39]

Öte yandan Bustani despotizmin vatan duygusunun zayıflamasına sebep olduğunu düşünüyordu. Bununla beraber, Osmanlıcılık idealini kuvvetle savunduğu için, "Hâlâ diri bir ulusuz" diyerek okurlarına yeniden teminat veriyordu.[40] İmparatorluk dahilindeki etnik unsurları bir arada tutan şey "ortak çıkarlardı ve resmi dil (yani Osmanlı Türkçesi) yaygınlaşıp eğitimin kapsamı genişlerse, müfredatta birlik sağlanacak ve Osmanlı topraklarının tarihi ve coğrafyasının öğretilmesi vurgula-

35 *El-Hilal*, XVII (Aralık, 1908), s. 150–57.

36 Suleyman el-Bustani, *'İbre ve zikre evi'd-devletu'l-'Osmaniyye kable'd-Dustur ve ba'dehu* [Bir Ders ve Hatıra ya da Anayasa öncesinde ve sonrasında Osmanlı Devleti] (Kahire, 1908), s. 19, 64 [Arapça].

37 Agy, s. 64, 83–9.

38 Agy, s. 82.

39 Agy, s. 98.

40 Agy, s. 197.

nırsa, tüm yurttaşlar arasında kardeşliğin temelleri sağlama alınacaktı.[41] Nitekim, aralarındaki tüm farklara rağmen, yirmi beş sene içinde "tek ulus" (*umme vahide*) olacaklardı.[42] Bustani gerçekten de etnik ve dinsel fanatizmi imparatorluğun en berbat düşmanları olarak görüyordu. Bunun için kitabının bir başka paragrafında şöyle demişti: "Etnik fanatizmi hafifletmenin en iyi yolu (tüm okullarda) Türkçe öğrenmeyi mecburi tutmaktan geçiyor."[43] Keza ona göre "dinsel fanatizmi azaltmanın en iyi yoluysa Müslümanlar gibi tıpkı Hıristiyanları da askere almaktan geçiyor"du.[44] Üst düzey Türk yetkililerin Suleyman el-Bustani'yi "Türkiye'ye en sadık gayrı-Türk" [metinde aynen!]" diye tanımlamaları şaşırtıcı değil.[45]

Hasılı, o günlerde önde gelen Arap entelektüellerin yeni döneme dair görüşleri işte böyledir. Abdülhamid hüküm sürdüğü yıllarda hüküm süren yozlaşmanın ve baskının müsebbibi olarak görülmüyordu; bilakis, esas sorumlular Padişah'ın özgürlükçülerden ve sultanlığının düşmanlarından mütemadiyen korku duymasına sebep olan ve onun adına bir sürü zalimce iş yapan Mabeyn'deki küçük zümre ve istihbarat servisiydi. Bu entelektüellere göre, bu derdin çaresi Osmanlıcılık idealini tatbik etmekti.

Anayasa ve Şeriat

Gelgelelim, Halidi ve Bustani'nin irdeledikleri üzere, Müslümanlar arasında Anayasa'nın şeriatla bağdaşıp bağdaşmadığına dair bir tartışma çıkmıştı. Halidi'ye göre, istibdat tüm kötülüklerin kaynağı ve geriliğin, geriye düşmenin sebebiydi; "Asya kökenli ve İslam'a yabancı"ydı.[46] İslam'ın "istibdada hararetle karşı çıkan ilk yasalar sistemini (getirdiğini) [...] ve ümmetin mensuplarının ve zimmilerin mülkiyet, hayat ve şerefleri için emniyet sağladığını" belirtiyordu.[47] Bustani ise, o sıra Padişah'ın asilere karşı bir fetva yayımlamasını isteyen Şeyhülislam Mehmed Cemaleddin Efendi'nin verdiği şu cevabı alıntılamıştı: Tam aksine,

---

41 Agy, s. 38–9, 98; *el-Meşrik*, XXIII (1925) s. 910–11; G. Zeydan, *el-Hilal*, XVII içinde (1908), s. 816.

42 El-Bustani, *'İbre ve zikre*, s. 200–201.

43 Agy, s. 98, 200; Berru, *el-'Arab ve't-Turk*, s. 77; Hourani, "Suleyman al-Bustani", s. 52; öte yandan, *el-Menar*'ın yayımcısı ve editörü olan yoldaşı Reşid Rida İslam'ın dili olduğundan dolayı Arapçanın imparatorluğun resmi dili olması çağrısında bulunuyordu. Bkz. *el-Menar* I, s. 769–71; III, s. 194.

44 El-Bustani, *'İbre ve zikre*, s. 98, 200; Berru, *el-'Arab ve't-Turk*, s. 77.

45 Fu'ad Efremel-Bustani'nin şuradaki görüşlerine göre: *el-Meşrik*, XXIII (1925), s. 919.

46 *El-Hilal*, XVII (1908), s. 69.

47 Agy, s. 69, 76.

"onlara Anayasa'yı bahşedin, zira o, muazzez şeriatla bağdaşmaktadır."[48] Bustani devletteki en üst düzey şeriat makamının da Anayasa ve şeriat arasında herhangi bir çelişki olmadığı kanaatinde olduğuna parmak basmıştı.

Tam da bu savı dile getiren yazar, Gazze'nin önde gelen ailelerinden birine mensup olan Şeyh 'Abdullah Salah el-'Alemi'ydi. Oğlu Dr. Abdulhalim'in yazdığı kısa biyografiden, yedi yıl boyunca el-Ezher'de eğitim gördüğünü ve 1880'lerin ortalarında şehre döndüğünde merkez camide ders vermeye başladığını öğreniyoruz. Şeyh, öğretim yönteminde öğrencileri rasyonel düşünceye ve görüşlerini şeriatın sınırları dahilinde özgürce belirtmeye teşvik etti. Bu sayede derslerine pek çok öğrenciyi çekmeyi başardı; bu durumu gören oğlu onun şehrin kültürel açıdan canlanışının temellerini attığını ve "selef-i salihin"in görüşlerinin "müceddid"i olduğunu söylemiştir.[49] Gazze'nin o zamanki âlimlerinden biri olan Şeyh 'Osman at-Tabba'nın yazdığı bir başka biyografide, 'Alemi "okumaya [...] modern ve yabancı kitaplara düşkün" biri olarak tanımlanır.[50] Arapça dışında bir dil bilip bilmediğini bilmiyoruz, ama oğlu babasının tefsirde ve "misyonerlerin görüşlerini çürütmede" uzmanlaştığını, ayrıca "İncil'i okuyup incelediğini" bildirir.[51] Her ne olursa olsun, belki Selefi eğilimleri olmasından, belki de derslerinin birçok öğrenciyi cezbetmesinden ötürü, Gazze'deki ulemanın bir kısmı (bunların bazıları onun hocasıydı) el-'Alemi'den uzak duruyordu. Bir süre sonra şehri terk etmek zorunda kalıp el-Ezher'e gitti, fakat bir yıl sonra hocalarıyla barışıp yeniden Gazze'ye döndü. Bir süre sonra geçimini sağlamak için bir eczane açtığını, ama bu işin çok sürmediğini öğreniyoruz. Nihayet, 1902'de şehirden ayrılıp Beyrut'a göçtü ve oradaki Meslek Okulu'nda (*Mektebu's-Sana'i*) Arapça dersleri verdi. Devrimden sonra Anayasa yeniden ilan edildiğinde hâlâ oradaydı.

El-'Alemi *A'zamutizkâr* adlı kitabını devrimden çok kısa bir süre sonra yazmış, 1908'in sonlarında, yani Bustani ve Halidi'nin kitaplarından sonra Beyrut'ta bastırıp yayımlamıştı. Şam'da çıkan aylık *el-Muktebes* dergisinde kitaba dair bir değerlendirme yazısı yazan M. Kurd 'Ali şunları demişti: "Yazarı bu kitabı sıradan insanların (*el-'amme*) birçoğunun meclis ve hürriyetin şeriatla bağdaşıp bağdaşmadığı hususunda şüphelerini ifade etmeye başladığını görünce kaleme almıştı."[52] Kitap

48 El-Bustani, *'İbre ve zikre*, s. 99–100; başka bir bağlamdaki benzer bir versiyon Şeyhülislam'ın hatıratıyla alakalıdır. Bkz. Cemaleddin Mehmed, *Hatırat-ı Siyasiyyesi* (İstanbul, 1336 [1917-8]), s. 4. Ona dair, bkz. *İlmiyye Salnamesi* (İstanbul, 1334 [1915/6]), s. 615-6.

49 Oğlunun onun hakkında yazdığı biyografi.

50 At-Tabba', *İthafu'l-e'izze,* c. 4, s. 400–405.

51 Oğlunun onun hakkında yazdığı biyografi.

52 *El-Muktebes*, c. 2 (1909), s. 136.

hakkında bir başka değerlendirme yazısı basan *el-Muktataf*'ta ise bunun "yazarının [...] hürriyetin ve şura meclislerinin şeriatla uyuştuğunu kanıtladığı önemli bir kitap olduğu" belirtilir. Değerlendirme yazarı 'Alemi'nin görüşlerini Kuran'dan on iki ayeti iktibas ederek ispat etmeye çalıştığını da söyler.[53] Öte yandan, *el-Menar*'da *A'zamutizkâr*'a hiç atıf yapılmamış olması hayli tuhaftır, zira kitabın konusu bu mecmuada ele alınan konularla alakalıdır.

'Alemi'nin kitapta tartıştığı iki ana konu bizi doğrudan ilgilendiriyor. Bunlardan ilki Osmanlıcılık, ikincisiyse Anayasa'nın şeriatla bağdaşırlığıdır. Daha önce değinilen diğer yazarlar gibi 'Alemi de tüm Osmanlı yurttaşları arasında mutlak eşitlik, birlik ve kardeşlik unsurlarından oluşan Osmanlıcılığı güçlü bir şekilde savunuyordu. Ona göre yeni çağda yurttaşlar arasında hiçbir ayrım olmamalıydı. Bir Türkün bir Araptan veya bir Müslümanın bir gayrimüslimden herhangi bir biçimde imtiyazlı olduğunun söylenmesine şiddetle karşı çıkar. Hangi etnik grup veya dinsel cemaatin mensubu olurlarsa olsunlar hepsi birer Osmanlı yurttaşıdır: "Muazzez Kuran'ın ayetlerinden öğrendiğimiz üzere onların şiarı eşitlik olmuştur."[54] Dahası, Osmanlı ümmetini [metinde aynen!] birleştirmek suretiyle önemi artmış ve mevcudiyeti emniyete alınmış olur."[55] Ayrıca, vatana ve devlete hizmet etmek için tüm Osmanlı yurttaşlarını işbirliği yapmaya çağırır ki bu yurttaşların arasında "bize karşı çıkmadıkları veya bize husumet göstermedikleri sürece" gayrimüslimler de bulunur.[56] Devlete ve vatana hizmet eden tüm Osmanlılar "kardeş"tir: "Yurttaşlıkta ve Anayasa'dan [Anayasa'nın korumasından] faydalanmada hepimiz kardeşiz."[57] "Ülkemizin ve devletimizin istikbalini ancak birlik, kardeşlik ve eşitlik teminat altına alır."[58] Son olarak, despotik hükümeti devirip anayasal bir yönetimi getirdiği için İTC'yi över.[59] Bir âlimin ağzından dökülen bu tür sözler 'Alemi'nin ne kadar aydın ve zamanının ötesinde olduğunu gösterir.

'Alemi risalesini yazma sebebinin, birçok sıradan insanın meclisin şeriatla uyuşup uyuşmadığı konusunda şüphe duyması olduğunu da söyler. Bu şüpheleri giderme

---

53 *El-Muktataf*, c. 34 (Haziran 1909), s. 599.

54 El-'Alemi, *A'zamu tizkar li'l-'Osmaniyyini'l-ahrar evi'l-hurriyye ve'l-musavat ve'l-meb'usan min te'alimi'l-Kur'an* [Hür Osmanlılar veya Hürriyet, Eşitlik ve Meclis için En Önemli Anma, Kur'an'ın Kaideleridir] (Beyrut, 1326/1908), s. 47-62, özellikle s. 54 [Arapça].

55 Agy, s. 62.

56 Agy, s. 63.

57 Agy, s. 63, 68-9.

58 Agy, s. 66-9.

59 Agy, s. 72.

yolunda ispat için Kuran'dan on iki ayeti iktibas eder[60] ve İslam'da otoritenin "dinsel yasa ve şurayla sınırlandığı"nı sözlerine ekler.[61] Peygamber'in bile Kuran'ın emrettiği üzere (*ve şavirhum fi'l-emr*) istişare yoluna gitmesi gerekmiştir.[62] Yazar en nihayet istişarenin ve Mebusan Meclisi'nin toplanmasının mutlak bir gereklilik olduğunu ileri sürer. Meşruiyetini Kuran'dan alan bu kurumlar şeriatla elbette çelişmez.[63]

Bir başka deyişle, 'Alemi despotizme baştan aşağı karşıydı. Ruhi el-Halidi gibi o da birçok kötülüğün kaynağında despotizmin yattığını düşünüyordu.[64] Kendi sözleriyle: "İfade ve düşünce özgürlüğünden mahrum edilmiştik. Üst düzey yetkililer yerine alt düzey yetkililer amirimiz olmuştu."[65] İslam'da "yöneticilerin mutlak gücü olmaması gerekir [...] bilakis, yöneticiler şeriata veya şeriata dayalı yasalara tabi olmalıdır."[66] "Kuran'a dayalı yasalarca teminat altına alınan hürriyetimize daha önce mani olunmuştu, ama Anayasa sayesinde ona yeniden kavuştuk" diyordu.[67]

Şeyh 'Abdullah el-'Alemi'nin bu tür görüşleri aydınlar arasında hiç kuşkusuz olumlu bir karşılık bulmuştu. Lakin Beyrut'ta haftalık çıkan bir mecmua için yazdığı yorum yazılarında serdettiği görüşler şehirdeki belirli çevrelerin nazarında ona dair olumsuz bir intiba yarattı.[68] Bu nedenle Gazze'ye döndü ve orada belediye başkan vekilliğine, sonra da Maarif Dairesi müfettişliğine atandı. Son olarak, Britanya Gazze'yi 1917'de işgal etmeden hemen önce şehirden ayrılıp Şam'a gitti ve hayatının sonuna, yani 1936'ya dek orada yaşadı.

Sonuç

Bu bölümde incelenen risaleler Jön Türk Devrimi'nin hemen ardından bazı Arap düşünürlerin neleri savunduğunu ortaya koyuyor. Bu düşünürler imparatorluğun birliğini muhafaza etmenin teminatı olduğunu düşündükleri Osmanlıcılık idealine sıkı sıkıya bağlıydı. Hatta onlara göre bu ideal, toprakları için en iyi siyasi seçenekti. Bununla beraber, George Antonius, Zeine N. Zeine ve Arapça yazan başkaları gibi, Araplar ve Jön Türkler arasındaki ilişkileri ve devrimden sonra Arap

60 Agy, s. 2, 4, 6-27.
61 Agy, s. 11, 34.
62 Agy, s. 7-8 ve 33-4.
63 Agy, s. 10, 24.
64 Agy, s. 30, 32.
65 Agy, s. 31.
66 Agy, s. 34.
67 Agy, s. 45.
68 Oğlu tarafından yazılan biyografisi ve at-Tabba', *İthafu'l-e'izze*, c. 4, s. 404–5.

ulusal hareketinin yükselişini inceleyen tarihçiler bu kaynakları göz ardı etmiştir. Söz konusu risalelerde savunulan fikirler ve ilkelerin çok kısa bir süre sonra birer yanılsama olduğu ortaya çıkmıştı. Zafer sarhoşluğunun yerini hüsran duygusu, Osmanlıcılığın yerini Türk milliyetçiliği almış, eşitlik ve kardeşlik umudu solup gitmişti. Böylelikle bu risaleler çok kısa bir süre içinde geçerliliğini yitirmiş ve peşi sıra ortaya çıkan ve az önce değindiğim Arap tarihçilerin ele aldığı Arap ulusal hareketi anlatısında kendilerine yer bulamamıştı. Gelgelelim yine de Arap Osmanlıcılarının imparatorluk dahilinde Anayasa'nın ve meclisin yeniden yürürlüğe sokulmasına verdiği ilk tepkileri yansıtan bir siyasal ve toplumsal düşünce eğilimini temsil etmektedirler.

Arapça Yazan Yahudiler: Şimon Moyal, Nissim Malul ve Karma Filistin/Eretz İsrail Bölgesi

Abigail Jacobson

Giriş

15 Haziran 1915'te, İbranice yayımlanan *ha-Herut*[1] gazetesinin ilk sayfasında Dr. Şimon Moyal'ın vefatının yarattığı üzüntüyü dile getiren, uzun bir methiye yazısı çıkmıştı. Meşhur Sefarad-Mağripli aktivist Avraham Elmaleh bu metnin başında şöyle yazmıştı: "Dr. Moyal'ı bizzat tanımayanlar, onunla İsrail halkı (*ha-'am ha-yisra'eli*), kendi istekleri ve hayalleri hakkında konuşmamış olanlar, bu adamın nasıl İbranilere özgü sıcak bir yüreği (*lev'ivri ham*) olduğunu bilmeyenler, Filistinli Yahudilerin (*yahadut falestinit*) ve özel olarak Sefarad cemaatinin yaşadığı kaybı anlayamaz." Yazının devamında Moyal'ın hayatı, bir yazar ve tabip olarak Beyrut, Kahire ve Yafa'da yaşadığı yıllar, Mısır ve Filistin basınında çıkan yazıları ve Elmaleh'in deyişiyle "halkının çıkarı" için yaptığı kamusal çalışmalar anlatılmıştı.[2]

Bu makalede, Şimon Moyal'a ve onun çalışma arkadaşı olan Nissim Malul'a odaklanmak ve yaşamlarının yanı sıra çalışmalarına bakarak Osmanlı'nın son dönemindeki Filistin/Eretz İsrail'de ortak olduğunu düşündüğüm bölgeyi incelemek istiyorum. Moyal ve Malul Arapçayı akıcı konuşan, Arap Maşrık'ının kültürel ve siyasal yaşamına iştirak eden, Mağrip kökenli Osmanlı Yahudisi yurttaşlardı. İkisi de coşkulu ama eleştirel birer Siyonist, yazar ve Filistin'de ve Büyük Suriye'deki çeşitli örgütlerde yer alan aktivistti; Yahudiler ve Araplar

1 *Ha-Herut* 1909-1917 arasında Kudüs'te basılan İbranice bir gazeteydi. Yazarları arasında o zamanki genç Sefarad ve Mağripli entelijensiyasının birçoğu yer alıyordu ve bu gazetede Yahudiler ve Araplar arasındaki ilişkiler, Filistin'deki dil tartışması gibi birçok konu ele alınıyor, hem Osmanlı İmparatorluğu'ndan hem de dünyadan haberler veriliyordu. İbranice ve Arapça diğer gazetelerin Osmanlı'nın sansürü sonucunda kapatıldığı Birinci Dünya Savaşı sırasında Filistin'de çıkmaya devam eden tek İbranice gazeteydi.

2 *Ha-Herut*, 15 Haziran 1915, s. 1.

arasında giderek artan siyasal, dilsel ve kültürel bölünmelere karşın koruduk-ları çokveçheli kozmopolit, Akdeniz-Levanten bir kimlikleri vardı.[3] Bu durum Elmaleh'in Moyal'ı tasvir etmek için seçtiği terimlere de yansır: *Yisra'eli* (İsrailli), *'ivri* (İbrani), *yahadut falestinit* (Filistinli Yahudiler); bunlar farklı coğrafi, milli ve kültürel bağlılıkları vurgulayan terimlerdir. Moyal ve Malul'un yazılarını, halk hareketlerine katılımlarını ve kültüre yaptıkları katkıları incelemek suretiyle, bölünmekte olan Yahudiler ile Araplar arasında köprü kuran karmaşık, ikircikli ve nüanslı bir kimliği temsil ettiklerini öne sürmek istiyorum. Bu makalede ortaya konduğu üzere, Moyal ve Malul'un hayatları kesişen, üst üste binen ve geniş Levanten-Akdeniz kimliklerini meydana getiren çeşitli (Arap, Osmanlı, Sefarad ve Siyonist) çevrelerle iç içe geçmişti. Bu çevrelerin tümü coşkulu Jön Türk Devrimi sırasında, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Filistin'in karma Filistin/Eretz İsrail yöresinde harmanlanmış ve yan yana durmuştu. Bu tür şahsiyetlerin ortaya çıkmasını sağlayan iklimi yaratan unsurlar arasında gelişen basını, basındaki canlı tartışmaları, Osmanlı İmparatorluğu ve eyaletleri arasındaki bağlara ilişkin siyasal tartışmaları ve Filistin gibi yerlerdeki çeşitli dernek ve örgütlerin faaliyetlerini sayabiliriz.

Kahire, Beyrut ve Yafa Levantenlerin Yaşamöyküleri

Moyal ve Malul'un yaşamöyküleri, bölgenin jeopolitik durumu ve Filistin'deki Yahudiler ile Araplar arasında tırmanan ulusal gerilim hakkındaki ayrıksı duruşlarına, ayrıca Arap Maşrık'ındaki özel yerlerine dair epey fikir verir. O dönemde Doğu Akdeniz'in en kozmopolit üç şehri olan Kahire, Beyrut ve Yafa'da yaşayıp çalışmış olmaları da şaşırtıcı değildir.

Dr. Şimon Moyal 1866'da Yafa'da Yosef Moyal'ın oğlu olarak dünyaya gelmişti. Büyükbabası Aharon Moyal ailesini 1853'te Rabat'tan Filistin'e taşıyıp Yafa'ya yerleşmişti. Moyal eğitimi dolayısıyla Yafa, Kahire ve Beyrut'a gitti. On altı yaşında Arapça ve Fransızca öğrenmek üzere yollandığı Beyrut'ta dini eğitim aldı. Ardından el-Ezher Üniversitesi'nde okumak üzere Kahire'ye gitti ve burada Muhammed 'Abduh'un öncülüğündeki düşünsel çevrenin parçası oldu. Sonra Cizvit Koleji'nde

3 "Akdeniz Levanten kimliği" kavramını yazar ve edebiyat eleştirmeni Jacqueline Kahanoff'tan ödünç aldım; Kahanoff bu kavramı Mısır'da doğup İsrail'e göçmüş biri olarak kendi hayatını ve kimliğini tanımlamak için geliştirmiştir. Bkz. Jacqueline Kahanoff, *Mi-Mizrah Şemeş* [Doğu Güneşinden] (Tel Aviv, 1978) [İbranice], özellikle "Levanten Kuşak" başlıklı ilk kısım; aynı, *Between Two Worlds*, David Ohana, der. (Kudüs, 2005) [İbranice], özellikle giriş kısmı.

tıp okumak üzere Beyrut'a döndü ve burada, çeşitli kadın topluluklarında ve feminist örgütlerde çalışan feminist Yahudi yazar ve tercüman Esher Azhari'yle tanıştı.[4]

Moyal ve Azhari 1893'te nişanlanıp 1894'te evlendiler. İstanbul'a taşındılar ve Moyal burada tıp fakültesinden mezun oldu. Moyal sonra bir süre Filistin'in kuzeyindeki Safed ve Taberiyye'de tabip olarak çalıştı, ama esas tutkusu yazmak ve düşünsel uğraşlardı. 1899'da çift Kahire'ye taşındı, oğulları 'Abdullah Nedim de burada dünyaya geldi. Suriyeli entelektüeller çevresine dahil oldular ve farklı Mısır gazetelerinde yazıları çıktı; bu yazılarda "Doğu halkları" içinde ve Yahudiler ile Araplar arasında anlayışın gelişmesi çağrısında bulundular. Moyal, Talmud'u Arapçaya çevirmeye başladı, Ester ise bir yandan *el-'A'ile* [Aile] adında bir edebi kadın dergisi çıkarıp, diğer yandan Emile Zola'nın bazı eserleri gibi Fransızca metinlerden Arapçaya edebiyat çevirileri yaptı.[5]

Filistin'deki Yahudilerin ulusal varlıklarını ortaya koyma çabasının sonuç vermeye başlaması üzerine heyecan duyup 1908'de Yafa'ya döndüler. Filistin'e yeniden geldiklerinde Yafa ve Kudüs'teki Sefarad entelektüel çevreye dahil oldular. Moyal, Talmud'dan parçaları Arapçaya çevirme işini 1909'da tamamladı ve 1913'te hayallerini gerçekleştirip *Savtu'l-'Osmaniyye* [Osmanlıcılığın Sesi] adında bir Yahudi-Arap gazetesi kurdular. Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde Filistin Arap basınında Arapların Siyonizme yaptığı saldırıları boşa çıkarmak isteyen Şimon ve Ester Moyal, 1913'te bazı Sefarad Yahudileriyle birlikte ha-Magen [Kalkan] adında bir dernek kurdu. Bu örgütün hedefi Arap basınında çıkan Siyonizm karşıtı makalelere cevap vermek ve Arapçadan İbraniceye makaleler çevirmekti. Bir başka hedefiyse Filistin'deki Yahudiler ile Araplar arasındaki anlayışın gelişmesini savunmak ve ülkedeki Arap nüfusla huzur içinde bir arada yaşamayı teşvik etmekti.[6]

---

4 Maşrık'takibir Arap-Yahudi entelektüel olarak Ester Azhari Moyal'ın hayatına ve edebi çalışmalarına dair, bkz. Lital Levy, *Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863–1914* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 2007), s. 227–75; ayrıca, aynı, "Partitioned pasts: Arab Jewish intellectuals and the case of Ester Azhari Moyal (1873– 1948)", *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood* içinde, D. Hamzah, der. (New York, 2012), 6. Bölüm. Levy, Azhari-Moyal'ı Osmanlı'nın son döneminde kendi deyişiyle "Arap Yahudi modernitesi"nin yeniden inşasının bir örneği olarak sunar. Ayrıca bkz. Yehoşua Ben Hanania, "The writer Ester Moyal and her time", *Hed ha-Mizrah* 3 (17 Eylül 1944), s. 17–18.

5 Levy, *Jewish Writers in the Arab East*, s. 246–67.

6 *Savtu'l-'Osmaniyye* ve ha-Magen derneği ilerideki sayfalarda ayrıntısıyla ele alınacak. Şimon Moyal'a dair, bkz. Central Zionist Archive (CZA) K13/91 (Moyal ailesi hakkındaki bir dosya); David Tidhar, der. *Intsiklopedya le-Halutseiha-Yişuv u-Bonav* [Yişuvun Öncüleri

Nissim Malul'un yaşamöyküsü pek çok açıdan Moyal'ınkine benzer. Nissim Ya'akov Malul iki yüz yıl kadar önce Tunus'tan Filistin'e gelmiş bir ailenin çocuğu olarak 1892'de Safed'de dünyaya geldi. Çocukluğunda ailesi Mısır'a taşındı ve babası Kahire ile Tanta'daki Yahudi cemaatlerinde haham olarak görev yaptı. Malul Kahire'deki Yahudi okullarında öğrenim gördü ve yüksek öğrenimini felsefe, Arap edebiyatı ve gazetecilik üzerine çalıştığı Tanta'daki Amerikan Koleji'nde tamamladı. Bu dönemde Mısır'da çıkan *el-Mukattam* gazetesinde yazılar yayımladı ve Mısır üniversitelerinde İbranicenin statüsünü yükseltmeye çalıştı. Bir dizi yazısının yayımlanmasının ardından, bir Mısır üniversitesine atanan ilk İbrani üniversite hocası oldu.

1911'de Filistin'e döndü ve Dr. Arthur Ruppin'in başkanlığını yaptığı Yafa'daki Eretz İsrail Bürosu adlı Siyonist büro için çalışmaya başladı. Aşağıda ele alınacağı üzere, buradaki temel rolü, Filistinli *Filestin* ve *el-Kermil* gazetelerinde çıkan Siyonizm karşıtı makalelere cevap vermekti. Arapçaya hâkimdi ve makaleleri Mısır ve Lübnan'daki başka gazetelerde de yayımlanıyordu. *Savtu'l-'Osmaniyye*'nin basılmasına katkıda bulunup ha-Magen derneğiyle temas kurdu. Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı karşıtı olduğundan şüphelenilen faaliyetlerinden ve ha-Magen ile el-Lamerkeziyye partisiyle[7] irtibatından ötürü Osmanlılar tarafından Şam'a sürüldü. Mısır'a kaçtı ve savaşın sonuna kadar orada kaldı; Mısır'da Britanyalılarca kurulan İbrani Müfrezesi'nde subay oldu ve İngiliz Ordusu için tercüman olarak çalıştı. Britanya işgalinin ardından Filistin'e döndü, Siyonist hareketin mali desteğini alarak önce *el-Ahbar*, sonra *es-Selam* adlı iki Arapça gazete kurdu. Bu gazeteleri kurma amacı hareketin hedeflerini ve faaliyetlerini kitlelere açıklamaktı. Malul da, Yahudiler ile Arapların birbirlerini daha iyi anlamaları taraftarıydı. 1922-1925 arasında Siyonist Milli Komite'nin üyesi oldu ve sonra Arapça çıkan işçi gazetesi *İttihadu'l-'Ummal*'e [İşçilerin Birliği] katkıda bulundu. 1927'de Bağdat'a taşındı ve

ve Kurucuları Ansiklopedisi] (Tel Aviv, 1971), c. 3, s. 1219 [İbranice]; Moşe David Gaon, *Yehudeiha-Mizrah be-Eretz Yisra'el: 'Avar ve-Hove* [Eretz İsrail'deki Doğulu Yahudiler: Geçmiş ve Bugün] (Kudüs, 1937, c. 2, s. 381 [İbranice]; Yehoşua Ben Hanania, "Dr. Shimon Moyal and the Jewish-Arab problem", *Hedha-Mizrah* 3 (10 Ekim 1944), s. 7, 9 [İbranice]; Michelle Campos, "Between 'beloved ottomania' and 'the Land of Israel': The struggle over Ottomanism and Zionism among Palestine's Sephardi Jews, 1908–1913", *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), s. 474–7; Abigail Jacobson, "Alternative voices in late Ottoman Palestine: Jews and Muslims on the evolving national conflict", *Jerusalem Quarterly File* 21 (Ağustos 2004), s. 41–8; aynı, *From Empire to Empire: Jerusalem in the Transition between Ottoman and British Rule, 1912–1920* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 2006), s. 183–5.

7 1912'de Kahire'de kurulan Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin (Ademimerkeziyetçi Parti) İTC'nin merkeziyetçi politikalarına karşıydı. Daha fazlası için sonraki kısımlara bakınız.

Bağdat yakınlarındaki bir Yahudi okulunun müdürlüğünü yaptı. Arapça denemeler ve iki tiyatro oyunu yazıp Arapçadan İbraniceye çeviriler yaptı. 1959'da vefat etti.[8]

Kahire'den sırasıyla 1908'de ve 1911'de Filistin'e dönen Moyal ve Malul birbiriyle bağlantılı bazı çevrelere dahil olmuşlardı. Bunlardan ilki Yafa'daki Eretz İsrail Siyonist bürosu, ikincisi Yafa ve Kudüs'teki genç Sefarad-Osmanlı aydınlar çevresi, üçüncüsüyse Arapların çevresiydi. Jön-Türk Devrimi'nden hemen sonraki bu dönemde yaptıkları tüm faaliyetler, ülkede Yahudiler ile Araplar arasında giderek derinleşen uçurumu ve artan gerilimi aşma çabası olarak nitelendirilebilir. Bu çabanın tecessümü ise esas olarak *Filestin*, *ha-Herut*, *el-Menar* ve *el-Mukattam* gibi yerel Arapça ve İbranice gazetelerde ve başka mecralarda yazdıkları yazılar ve bastıkları tercüme makalelerdi.

Sefarad-Osmanlı Çevresi

Moyal da, Malul da Filistin'deki Yahudilerin Arapçaya vâkıf olmasını Yahudiler ile Araplar arasında bir uyum sağlanmasının esas anahtarı olarak görüyordu. Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki ortaklıkları vurguluyor ve Hıristiyan Arapların Yahudilere ve Siyonistlere karşı ulusal gerilimi ve nefreti kışkırttığını düşünüyorlardı. Moyal, ha-Magen derneği vasıtasıyla, o sıra Filistin'de Hıristiyanların bastığı iki gazete olan *Filestin* ve *el-Kermil*'de siyasal faaliyete dahil olmuştu ve bu gazetelerin okurlarına Yahudilerin "gerçek niyetleri"ni ve Filistin'in gelişmesi için bir arada çalışma ihtimalini anlatmıştı. Makalelerinin ana konularından biri, Filistinli Yahudiler ile Müslümanların işbirliği yapabilmesiydi. Bu işbirliğinin Osmanlı yurduna, yani vatana sadakat çerçevesinde olacağı ifade ediliyordu. Gerek Moyal gerek Malul Arapların arasında yaşayıp Arapçaya ve Arap kültürüne aşina olan Sefarad Yahudilerini, Yahudiler ile Araplar arasındaki arabulucular ve birbirini anlamayı teşvik eden taraf olarak görüyordu. İkisi de Yafa'daki Siyonist büroyla işbirliği içinde çalışmıştı, ama Siyonistlerin Araplara yönelik bazı politikalarını da eleştiriyorlardı. Hem Siyonizmi hem de Arap milliyetçiliğini değerlendirebilmeleri bu iki dünya arasında gidip gelmelerini sağlamıştı; gerçi nihayetinde daima Yahudi davasına sadık oldukları da açıktır.

Dil meselesi hem Moyal hem de Malul açısından hayati önem arz ediyordu. Gerek Sefarad *ha-Herut* gazetesinin sayfalarında gerek Yafa'daki Siyonist eylemcilerle yaptıkları yazışmalarda, Arapçanın Yahudileri bu toprağa ve buradaki halka

8 Nissim Malul'a dair, bkz, Tidhar, *Intziklopedya,* c. 2, s. 696; Gaon, *Yehudei ha-Mizrah*, s. 432–4; Yehoşua Ben Hanania, "The first Jewish-Arab journalist", *ha-Po'el ha-Tza'ir* 32 (1959), s. 12–13 [İbranice]. *Es-Selam* gazetesine dair, bkz. CZA Z4/1250; Kudüs Belediyesi Arşivleri (KBA) Kutu 4622/2; Jacobson, *From Empire to Empire*, s. 183–4.

bağlayacak dil olduğunu vurguluyorlardı. Bu vurgunun yanı sıra, Osmanlı vatanına sadakat beyanında bulunma, bu sadakati ispat etmek için ülkenin dilini öğrenme ve siyasi çerçevesinin faal bir parçası olma çağrısı da yapıyorlardı.

Nissim Malul, Haziran 1913'te *ha-Herut*'ta üç parçada yayımlanan denemesinde bu meselelerden bazılarını ortaya koyar.[9] Siyonist işçi gazetesi *ha-Po'el ha-Tsa'ir*'de kendisine yöneltilen bir eleştiriye cevap veren Malul, Yahudilerin Arapçayı öğrenip "yereller"e (*anşei ha-aretz*) asimile olmak suretiyle ulusal hissiyatlarını ve coşkularını kaybedeceğinden endişelenen Aşkenaz Siyonistlere de açıklamalarda bulunmuştu. Malul, Filistin'e yerleşmek isteyen Yahudilerin ülkede konuşulan dil olan Arapçayı öğrenmesi gerektiğini öne sürüyor ve dilin milli kimliğin asli bir bileşeni olmadığını belirtiyordu: "Milliyetçinin kendi dilini bilmesi için zorunlu bir şart yoktur [metinde aynen -ed.n.]. Milliyetçi, ulusal duygusuyla bir milliyetçidir, kendi diliyle değil [metinde aynen -ed.n.], milliyetçi milli amelleriyle bir milliyetçidir."[10] Dolayısıyla, Malul'a göre milli şuur amellerle ortaya konur, halkın konuştuğu dille değil. Malul üçüncü denemesini şu iddiayla sonlandırır: "Arapçayı iyi öğrenmeli ve Araplarla asimile olmalıyız [metinde aynen -ed.n.] [...] Semitik bir millet olarak Semitik milliyetçiliğimizi temellendirmeli, onu Avrupa kültürüyle bulanıklaştırmamalıyız; Araplarla birlikte gerçek bir İbrani kültürü yaratabileceğiz."[11]

İbranicenin canlandırılmasının milli uyanışla apaçık bağlantılı olduğunu vazeden o zamanki baskın Siyonist düşünüşle baştan aşağı zıt olan, benzersiz bir görüştür bu. Ne var ki bu yazıda serdedilenler *ha-Herut*'un kendi çizgisinden de ayrılıyordu. Gazetenin editörü Malul'un denemesinin sonuna kısa bir yorum eklemiş ve Arapçanın Filistin'de yaşayan Yahudilerce öğrenilip konuşulması, ama ikinci dil olarak kalması gerektiğini vurgulamıştı.[12]

Moyal ve Malul'un gerek *ha-Herut*'un sayfalarında gerek Yafa'daki Siyonist liderlerle yazışmalarında en çok öne çıkarmaya çalıştıkları konulardan biri, Filistinli Araplara kendi dillerinde seslenecek bir Yahudi-Arap gazetesi yayımlama fikriydi. Böyle bir gazetenin çıkarılması önerisi *ha-Herut*'ta sıkça tartışılmıştı. Örneğin, *ha-Herut* editörü Haim Ben-'Attar, böyle bir gazetenin Nissim Malul'un yardımıyla

---

9 "Ülkedeki Durumumuz", *ha-Herut*, 221-3, 17-19 Haziran 1913.

10 Agy, 17 Haziran 1913.

11 Agy, s. 19 Haziran 1913.

12 *Age* Malul'un denemesini tahlil eden Yosef Gorny onun "Arap meselesinde asimile edici – diğerkâm bir bakışı" olduğu iddiasında bulunur. Bkz. Yosef Gorny, "Şoraşeha şel toda'at ha-'imut ha-le'umi ha-yehudi-'aravi ve-hiştakfuta ba-'itunut ha-'ivrit ba-şanim 1900–1918" [Yahudi-Arap Çatışmasının Bilincinin Kökleri ve Bunun 1900-1918 Yılları Arasında İbranice Basına Yansıması], *Zionism* 4 (1975), s. 81-2 [İbranice].

bir Müslüman tarafından çıkarılabileceğini ortaya atmıştı. Ona göre, bir Yahudi-Arap gazetesi Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na, yani vatana yurtseverce bağlı olduğunu ispatlama işlevi görecekti: "Aziz Osmanlı vatanına ne kadar sadık ve adanmış olduğumuzu gösterip kanıtlayarak Müslüman komşularımızı kendimize yaklaştırmalıyız." Fakat Siyonist liderlerin böyle bir gazetenin acilen çıkarılması gerektiği fikrini görmezden geldikleri anlaşılıyor.[13]

Moyal ve Malul ideolojik inançlarını iki temel şekilde somutlaştırmıştı. Birincisi, günlük bir Arapça gazete olan *Savtu'l-'Osmaniyye*'yi çıkarmalarıydı. 1913'te Yafa'da kurulan bu gazete 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından yayınına son vermişti. Moyaller bu gazeteyi Arapça basındaki Siyonizm karşıtı eleştirilere cevap verme aracı olarak görüyordu ve basılması için bir hayli para ve enerji harcamışlardı. Bu gazeteyle aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu karşısındaki duruşlarını ortaya koyuyor, ona sadakatlerine dikkat çekiyorlardı. Avraham Elmaleh'in verdiği bilgiye göre, *Savtu'l-'Osmaniyye* Hayfa ve Yafa'da dağıtılıyordu ve Moyal nüshaları Beyrut ve Suriye'ye de yolluyordu.[14] *Savtu'l-'Osmaniyye* bir Arap-Yahudi gazetesi çıkarma hayalinin gerçekleştirilmesi açısından kısa ömürlü bir girişim olsa da, Araplarla kurulan ilişkiler, Arapçanın statüsü ve Arap basınında Siyonizme yapılan saldırılara verilecek cevap konularında Sefarad entelektüeller arasındaki kapsamlı ve canlı tartışmanın parçasıydı.[15]

Moyal ve Malul'un Araplarla ilişkiler hususundaki ideolojisinin ikinci somut tezahürü Nisan 1914'te kurulan ha-Magen adındaki yeni dernekti. Bu dernek Nissim Malul, Şimon ve Ester Moyal, Avraham Elmaleh, David Moyal, Yosef Amzalek, Yosef Eliyahu Chelouche, Ya'akov Chelouche, Moşe Matalon, David Hivan ve

---

13 "Ne zaman? Arapların Yahudilerle Rekabeti Üzerine", *ha-Herut*, 17 Aralık 1912.

14 Avraham Elmaleh'le mülakat, Çağdaş Yahudilik Enstitüsü, Proje 28, Mülakat 2. Moyalların bunun basımına 4.000 Fransız Frankı civarında para yatırdığı belirtiliyor.

15 Gazetenin 27 ve 30 Ağustos 1914 tarihli 77. ve 78. sayıları İsrail Devlet Arşivi'nde (İDA) Yafa'daki Alman Konsolosluğu dosyalarının içinde bulunmuştu. Bu sayılar genelde savaş cephesinden gelen raporlardan oluşuyordu. Yazarlardan biri, Şimon ve Ester'in oğlu olan Nedim ('Abdullah) Moyal'dır. Bkz. İDA, Kayıt Grubu 67, Kutu 533, Dosya 1493. Bu dosyaya dikkatimi çeken Michelle Campos'a teşekkür ederim. Gazetenin bulabildiğim tek sayıları bunlardı. Ya'akov Yehoşua bu gazeteden birkaç kez bahseder ve gazetenin Kudüs'teki Milli Kütüphane'de bulunduğunu iddia eder. Fakat ben bulamadım. Yehoşua gazetenin ilk kez 28 Ocak 1913'te basıldığını ve son sayının Kasım 1914'te çıktığını belirtir. Bkz. Ya'akov Yehoşua, "Sahifetu 'Savtu'l-'Osmaniyye': as-Sihafetu'l-'Arabiyye fi'l-bilad fi matla'i'l-karni'l-hali" [*Savtu'l-'Osmaniyye* Gazetesi: Şimdiki Yüzyılın Dönümünde Ülkedeki Arap Basını], *eş-Şark* 9/3 (1973), s. 49-50 [Arapça]. *Ha-Herut*'ta yaşanan tartışmalara dair daha fazlası için, bkz. Jacobson: *From Empire to Empire*, s. 124-88.

Yehoşua Elkayam gibi önde gelen Sefarad ve Mağripli ailelerin temsilcilerince Yafa'da kurulmuştu.[16]

Ha-Magen'in sekreteri Avraham Elmaleh örgütün arka planını kuruluş manifestosunda anlatmıştı. Bu dernek, Yahudilerin "ortak vatan" (*ha-moledet ha-meşutefet*) olan Filistin'in gelişmesi ve kalkınması için Araplarla omuz omuza çalışmaya yönelik tüm girişimlerine ve ümitlerine rağmen Arap basınında *yişuv*'a yönelik saldırıların yapılması üzerine kurulmuştu.[17] Saldırılara karşı bir şeyler yapılması gerektiğinin farkında olan Elmaleh şunları yazmıştı:

> Ülkenin dilini bilen ve bu zehirli günlük mecmuayı okuyan biz Sefaradlar, birlikte yaşadığımız Arap halkını tanıyan, [ondaki] feci değişimi hissetmeye başlayan bizler [...] böyle büyük bir tehlike tüm *yişuv*'u tehdit altına alırken sessizce oturup duramayacağımızı anladık.[18]

Ha-Magen'in genel hedefi "ülkedeki statümüzü koşer ve yasal yollarla müdafaa etmek" şeklinde açıklanıyordu. Daha özgül iç ve dış hedefleri de vardı. İç hedefleri, Yahudiler ile ülkenin diğer sakinleri ve hükümet arasındaki bağları esas olarak İbranice, Arapça ve Türkçe basına seslenmek suretiyle kuvvetlendirmekti. Bunun için Yahudileri mercek altına alan makaleleri tercüme etmeyi planlamış ve insanları Arapça ve Türkçe basında çıkan makalelere cevap yazmaya ve Filistin'deki Yahudiler ile Araplar arasındaki ilişkileri geliştirebilecek makaleler kaleme almaya teşvik etmişti. Ha-Magen okur ve abone sayısını artırmak, üslubunu ve içeriğini geliştirmek suretiyle de Arapça ve Türkçe basını etkilemek istiyordu.

Dışsal hedefleri ise, belediyelerde ve Meclis-i Mebusan'da oy verme hakkı dahil olmak üzere Yahudiler için tüm yurttaşlık haklarını ve siyasal hakları edinmekti. Bu amaca ulaşmak için, tüm idari yasaların İbraniceye tercüme edilmesi planlanmıştı; zira böylece herkes kendi haklarını ve ödevlerini bilecekti. Ayrıca ortak bir edebiyat kulübü kurarak Yahudiler ile Arapları bir araya getirmeyi ümit ediyor ve

---

16 Michelle U. Campos, "A 'Shared Homeland' and its Boundaries: Empire, Citizenship and the Origins of Sectarianism in Late Ottoman Palestine, 1908–13" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Stanford Üniversitesi, 2003), s. 354. Campos'un *ha-Magen* derneği hakkındaki tartışmasına dair, bkz. 353-6. Derneğin belgelerinin Birinci Dünya Savaşı sırasında Cemal Paşa'dan kaçan Nissim Malul tarafından yakıldığı anlaşılıyor. *Ha-Magen* derneğine dair ayrıca Yosef Eliyahu Chelouche'un hatıratına bakılabilir: *Paraşat Hayyai, 1870-1930* [Hayat Hikâyem, 1870-1930] (Tel Aviv, 1931), s. 166-70 [İbranice].

17 *Ha-Magen* kuruluş manifestosu, Tel Aviv Belediye Arşivi (TABA), Dosya 8, Klasör 729/5235, s. 2.

18 Agy.

iki halk arasında iyi ilişkiler kurulmasına katkıda bulunmak üzere Musevilik ve İslam hakkında denemelerin yazılmasını teşvik ediyordu.[19]

Ha-Magen Malul ve Moyal'ın da içinde bulunduğu genç Sefarad aydınlarının Filistin'deki Araplar konusundaki vizyonunu pek çok açıdan ortaya koyuyordu. Derneği bir araya getiren zemin, Filistin'in Yahudilerle Arapların ortak mülkiyeti altında bulunması ve iki halk arasındaki ortak sorumluluktu.[20]Elmaleh'in kuruluş manifestosundaki kelime tercihleri bunu açıkça gözler önüne serer: "onların ülkesi-bizim ülkemiz" ve daha sonra, "ortak vatan". Burada Sefaradların özel rolünden de bahsedilir: Arapça bilmeleri sayesinde Filistin'deki Yahudiler ile Araplar arasında bağ kurabilecek kesim olarak görülüyorlardı. Sefaradlar iki dünyaya da ait olduklarını gerçekten hissediyor ve ikisi arasında bir köprü işlevi görebileceklerini düşünüyorlardı.[21] Ne var ki derneğin gücü ve etkisi sınırlıydı. Tek bir şubesi vardı (o da Yafa'daydı) ve Birinci Dünya Savaşı'nın başında faaliyetlerine son verdi.

Siyonist Çevre

Siyasi yönelimleri ve Siyonist hareketle bağlantıları açısından Moyal ve Malul'un arasında farklar olsa da, savaştan önceki yıllarda Arapça yazı yazıp Arapçadan tercüme yapan kişiler olarak her ikisi de hareketin faaliyetlerine dahil oldu; fakat Moyal'ın 1915'te vefat etmesine karşılık, Malul siyasi faaliyetinin önemli bir kısmını Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleştirdi.

Nissim Malul 1911'de Kahire'ye dönünce, Dr. Arthur Ruppin'in ricası üzerine Siyonist büronun Arap şubesinde çalışmaya başladı. Arapça basında ve esas olarak *Filestin* ve *el-Kermil* gibi Filistin gazetelerinde ve ayrıca Şam, Kahire ve Beyrut'taki diğer gazetelerde Siyonist göçe ve toprak satın alımına itiraz eden birçok makalenin yayımlandığı bir zamanda, Malul'un esas rolü bu makalelere cevap vermek ve Arapçadan İbraniceye makale tercüme etmekti. Yaptığı işin iki ana hedefi vardı: Birincisi, Araplara Siyonist faaliyetin Filistin açısından taşıdığı avantajları göstermek ve ikincisi, Siyonistlerin Arapça basında kendileri hakkında yazılanların farkına varmasını sağlamak. Mısır'daki Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin (Ademimerkeziyetçi Parti) bir üyesi olarak, bu partiden gelen haberleri İbrani okurların dikkatine de sunuyordu.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Filistin'e dönen Malul, her ikisi de Siyonist hareketin mali desteğini alan iki Arapça gazete (*el-Ahbar* ve daha sonra *es-Selam*)

---

19 Agy, s. 4-5.

20 Ayrıca bkz. Campos, *A Shared Homeland*, s. 355.

21 Avraham Elmaleh'le mülakat, Çağdaş Yahudilik Enstitüsü, Proje 28, Mülakat 2.

yayımladı ve Siyonizm yanlısı Arapça makaleler bastı. *Es-Selam* önce Kahire'de, sonra Yafa, Hayfa ve Kudüs'te çıktı. Gazetenin mali destek bulma açısından sorunlar yaşadığı anlaşılıyor; zira Malul Siyonist idareden devamlı mali destek isteyip duruyordu. En parlak zamanlarında gazete haftada iki ya da üç kez çıkıyor ve Filistin, Suriye, Mısır, Hicaz ve Ürdün'deki nüfuzlu Arap şahsiyetlere bilabedel gönderiliyordu. Yıllık bütçesi 1.500 liradan fazlaydı. Malul, gazetenin Arap liderler arasında etkili ve yaygın bir şekilde dolaşıma girdiğinin kanıtı olarak, gazetenin yayın kurulu ile Haşimi Kralı Faysal ve Emir 'Abdullah arasında yıllar içinde gerçekleşen yazışmalara atıfta bulunmuştu.[22]

Malul 1922'den 1925'e kadar Siyonist Ulusal Komite'nin üyesi olarak görev yaptı. Daha sonra, Yahudi İşçi Birliği olan *Histadrut* tarafından yayımlanan Arapça *İttihadu'l-'Ummal* gazetesini yayıma hazırladı. Hem Yahudi hem de Arap işçilerin haklarını savunan bu gazetedeki çalışması kamusal faaliyetinin ve gazetecilik kariyerinin doruğu olarak görülür.[23]

Malul, gazetecilik çalışmasının yanı sıra, Filistin'deki Araplar arasında gerçekleşen olayları Siyonist önderliğe haber verme görevini de üstlenmişti. Örneğin, "Sahte Milliyetçi Gösteri" başlıklı 27 Şubat 1920 tarihli bir raporda, Yafa'da Britanyalıların Siyonist harekete yönelik politikasına karşı bir gösteri yapıldığını bildirmişti. Britanya hükümetinin ve Siyonistlerin politikalarına karşı halkı galeyana getiren Maruni papaz Bulus 'Abud ve avukat Şeyh Recib ed-Decani gibi kişilerin konuşmalarından alıntı yapan Malul'a göre, dinleyicilerin çoğunluğu Arap efendiler tarafından gösteriye getirilmiş köylülerdi (*fellahin*) ve başlarını Yafa'daki Müslüman-Hıristiyan Derneği'nin liderleri çekiyordu. Malul raporun sonuç kısmında bir hayli ümitsiz ve keskin ifadeler kullanmıştı. Bu tür gösterilerin Araplarla olan ilişkiler ve ülkedeki statü açısından sıkıntılı sonuçlara gebe olabileceğini yazıyordu. Britanya hükümetinin Britanya'ya karşı kışkırtıcılık yapanlardan bazılarını tutuklaması gerektiğini söylüyor, fakat aynı zamanda Siyonist hareketin Arapça gazeteler çıkarmasını ve böylece "gerektiğinde savaşıp yöredekilere yerel gazetelerin yalanlarını ifşa edebilmesini" istiyordu.[24] Malul böylelikle Siyonist liderleri Filistin'deki Arap milliyetçisi çevreler arasındaki olumsuz atmosferin farkında olmaya ve kendi kanaatince Yahudiler ile Araplar arasındaki ilişkilere yönelik

22 Nissim Malul'dan Kudüs Yahudi Şehir Konseyi'ne mektup (va'ad ha-'ir le-yehudei yerušalayim), 12 Aralık 1929, KBA, kutu 4622/2; Nissim Malul, Yahudi Kongresi başkanına mektup, 25 Ağustos 1921, CZA Z4/1250.

23 Israel Ben Ze'ev, *Mahberet* [Defter], Haziran-Eylül 1959, s. 146-8 [İbranice]. Bu makaleyi temin eden Prof. Shmuel Moreh'e teşekkür ederim.

24 Nissim Malul, "The fake nationalist demonstration", CZA L4/999 içinde.

tehdide karşı harekete geçmeye çağırıyordu. Her zaman olduğu gibi, burada da Arapça bir gazete çıkarma fikrini savunmuştu.

Şimon Moyal de Arapların doğrudan Siyonist harekete yönelttiği suçlamalara cevap vermişti. Bununla beraber Moyal'in dönemin Arap yazarları, milliyetçileri ve gazetecilerinden bazılarıyla yakın ve karmaşık bağları olduğu belirtilir; bunlar arasında *Filestin*'in sahipleri olan 'İsa ve Hanna el-'İsa ve *al-Kuds*'un editörü olan Habib Hannanya gibi kişiler vardır. Moyal yerel Arapça mecmualara sıkça yazı yazıp Siyonist hareketin görüşlerini Arap okurlara izah etmiştir.[25]

Siyasete katılmaları bakımından Malul ve Moyal arasında farklar olsa da, Filistin'deki edebi, düşünsel ve kamusal faaliyetlerinin temelindeki inanç ülkedeki Yahudiler ve Araplar (özellikle de Müslüman Araplar) arasında yakın ilişkiler geliştirmek, Arapça bilmeyen Yahudileri Araplara ve onların kültürüne yaklaştırmak ve sadık Osmanlılar olarak Filistin'in gelişmesi için hareket etmekti.

Siyonist hareket adına çalışmış olmalarına rağmen, gerek Malul gerek Moyal, "Yafalı eylemcileri" (*ha-'askanim mi-yafo*) Yahudiler ile Araplar arasında giderek artan gerilimlerin farkında olmadıkları ve bu gerilimi yatıştırmak için gerekeni yapmadıkları gerekçesiyle eleştirmişti. Toplumdaki özgün konumlarından ve kimliklerinden kaynaklanan bu eleştiri gayet manidardır. O dönemde hâlâ Avrupa ülkelerinin yurttaşları olan Yafa'daki Siyonist eylemcilerin çoğunun aksine, Osmanlı tebaasından olmaları kimliklerinin merkezi bir öğesiydi. Hal böyle olunca, Siyonizmi ve Osmanlıcılığı, Yahudiliği ve Araplığı birleştiren karmaşık bir ses çıkıyordu ortaya.

Arap Çevresi

Moyal ve Malul'un Arap düşünsel, siyasal ve edebi çevreler ve şahsiyetlerle olan bağları, evrilmekte olan ulusal çatışma ve Filistin'deki durum karşısındaki tavırlarına ışık tutar. İkisi de Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin faaliyetleriyle bağlantılıydı ve Filistin'deki İbrani okurlara bu partinin faaliyetlerini haber veriyordu. Lübnanlı ve Suriyeli göçmenler 1912'nin sonlarında Kahire'de İTC'nin merkeziyetçi politikalarına karşı Hizbu'l-Lamerkeziyye'yi kurmuştu. Partinin başkanı, Savaş'tan önce Arap yanlısı hareketin önde gelen şahsiyetlerinden olan Refikel-'Azm'dı. Liderleri ve kurucu üyeleri arasında Reşid Rida ve *el-Ehram*'ın genel yayın yönetmeni olan Davud Bereket yer alıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda idari reformların yapılmasını ve adem-i merkeziyetçi bir rejimin oluşturulmasını amaçlıyordu; bu minvalde, imparatorluk

25 Örneğin bkz. Moyal'ın makalelerinin *ha-Herut*'ta yayımlanmış çevirileri, ayrıca Moyal'ın *Filestin*'de çıkan (16 Eylül 1911, 20 Eylül 1911 ve 23 Eylül 1911'de) yorumları.

Büyük Suriye'de bulunan Arap eyaletlerinin ilişkilerini denetlemekle yetinecekti.[26] Hizbu'l-Lamerkeziyye, az sayıda Filistinli üyenin etkin bir şekilde çalıştığı, küçük bir partiydi (Bu, Filistin'e göçen Yahudilere yönelik hoşgörülü yaklaşımlarını izah edebilecek bir etkendir). Suriye, Lübnan ve Filistin'de şubeleri olan partinin üyeleri Yahudi, Müslüman ve Hıristiyan'dı. 30 Nisan 1913'te onaylanan özel bir kararla, ulusal veya dinsel kökenden bağımsız olarak eşitliği savunduğunu, ayrıca Osmanlı ulusuna bağlı ve sadık olduğunu vurgulamıştı. Adem-i merkeziyetçi bir idarede Osmanlı Yahudilerinin eşit haklara sahip olacağına dair güvence vermişti.[27]

1912-1914 arasında parti, Jön Türklerin merkeziyetçi politikalarına karşı verdiği siyasi mücadelenin bir parçası olarak, İTC'ye karşı ortak cephe kurmak için Siyonist hareketle anlaşmaya varma teşebbüslerine dahil oldu. Yafa şubesindeki Yahudi üyelerden Moyal ve Malul, Siyonist liderler ile partinin Arap liderleri arasındaki müzakerelere katıldılar. Bu hamlenin arkasındaki itici güç, Siyonizmin Filistin'de elde ettiği başarıların bazı parti üyeleri arasında doğurduğu etkiydi. Bunun yanı sıra Yahudilerin, bilhassa da Siyonistlerin sermayelerini ve uluslararası bağlantılarını Filistin'i geliştirmek için kullanabileceği varsayılıyordu. Ayrıca imparatorluk dahilindeki iki azınlık grubu olarak, Yahudilerle Arapların İTC'nin merkeziyetçi eğilimlerine karşı birlikte çalışılabileceği varsayılıyordu.[28] 1913'ün Nisan sonlarında, Hizbu'l-Lamerkeziyye liderleri ile Siyonist hareket arasındaki bir dizi müzakerenin ardından, Refik el-'Azm Yahudi göçünü destekleyen bir açıklama yayımladı; bu açıklamada, Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin Yahudi milletinin haklarını destekleyeceğini, zira Yahudilerin sermayeleri, işgücü kaynakları ve bilgileriyle Arap eyaletlerine yardım edebileceğini belirtti. Parti Siyonistler ve Araplar arasındaki anlayışın geliştirilmesini ve böylece gelecekte sahici bir uyumun sağlanmasını ilkesel olarak kabul etti.[29] Osmanlı yurttaşlığının benimsenmesi ve Arapçaya vâkıf olunması, Yahudi ve Arapların birbirini anlamasının temel ilkeleriydi. Bunlar, daha önce ele alındığı üzere, Malul ve Moyal'ın sıkça altını çizdiği hususlardı.

Victor Jacobsohn ve Sami Hochberg gibi önde gelen Siyonist eylemcilerin ve Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin liderlerinin yer aldığı, başta ümit verici görünen bu

---

26 Neville Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976), s. 148–9; Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997), s. 249 dipnot 36.

27 Nissim Malul, "The Arab movement and the Jews", *ha-Herut*, 18 Mayıs 1913; Mandel, *The Arabs and Zionism*, s. 158.

28 Eliezer Tauber, "Birinci Dünya Savaşı'nın Sonuna Dek Suriyeli Milliyetçiler ve Siyonist Hareket Arasındaki İlişkiler", *Jewish History* 5/2 (Güz 1991), s. 9-11 [İbranice].

29 Agy, s. 10-11.

müzakerelere rağmen, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde bir anlaşmaya varma teşebbüsleri boşa çıktı.[30] Bu bölümdeki amacımız bakımından şunu belirtmeden geçmemeliyiz: Müzakereleri kurtarmak ve iki hareket arasındaki krizi çözmek için son bir hamle olarak Nissim Malul, Mayıs-Haziran 1914'te Kahire'ye gönderilmişti; orada bazı parti liderleriyle buluşmuş ve iki örgüt arasındaki bağları canlandırmaya ve bir Siyonist-Arap kongresi toplama fikrini güçlendirmeye çalışmıştı. Ayrıca, bazı yerel Mısır gazetelerinde Siyonist hareketin Araplara ve Filistin'e getireceği avantajları vurgulayan Siyonizm yanlısı makaleler basılmasını sağlamaya çalıştı. Fakat müzakereleri yeniden başlatma çabası nafileydi. Bu durumun sebeplerinden biri muhtemelen Hizbu'l-Lamerkeziyye'nin liderlerinin Siyonist hareketin Filistin'deki gerçek niyetlerine dönük şüpheleriydi. Bunun yanında, İTC'den reformlara yönelik bir söz alma çabaları boşa çıkmıştı.[31]

Malul, Hizbu'l-Lamerkeziyye'deki faaliyetin bir parçası olarak Reşid Rida'yla ilişkiye geçmiş, Şimon Moyal ise ondan önce davranıp zamanın önde gelen Müslüman düşünürlerinden Muhammed 'Abduh ve Cemaleddin el-Afgani bağlar kurmuştu. Şimon ve Ester Moyal, Cemaleddin el-Afgani'yle İstanbul'da yaşadıkları sırada tanışmışlardı. Moyal'ın, Muhammed 'Abduh ve Muhammed Mirza Bakir tarafından Yahudileri, Müslümanları ve Hıristiyanları bir araya getirmek üzere kurulan *et-Te'lif ve't-takrib* hareketinin üyesi olduğu belirtilir. Moyal ayrıca Reşid Rida'nın yayıma hazırladığı *el-Menar*'ın sayfaları aracılığıyla Rida'yla yazışmış ve Yahudilerin 1911'de Libya'da yapılan Osmanlı-İtalya savaşında İtalya'yı desteklediği yolundaki suçlamalarına dair yorumda bulunmuştu. Moyal'a göre Yahudiler Müslüman (Osmanlı) hükümete sadıktı ve Yahudilerin geleceği İslam'ınkiyle sıkı sıkıya bağlantılıydı. Onun gözünde İslam büyük bir siyasi varlık meydana getiriyordu ve Müslümanlar ile Yahudiler gerek dilleri gerek görenekleri bakımından birbirine çok yakındı.[32]

Karma Filistin/Eretz İsrail Yöresi

Moyal ve Malul'un temsil ettiği bu karma Filistin/Eretz İsrail yöresini tanımlayan şey nedir? Akla gelen ilk unsur ortak bir yurttaşlık olarak Osmanlı yurttaşlığının önemidir.[33] Ortak yurttaşlık kavramı, Moyal, Malul ve Sefarad çevrelerinin üyelerince benimsenen Siyonizm tanımıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Moyal da Malul

30 Bu teşebbüse ve bu teşebbüsün başarısızlığının nedenlerine dair ayrıntılı bir izah için, bkz. Agy, Mandel, *The Arabs and Zionism*, s. 141-164 ve aynı, 'Attempts at an Arab-Zionist entente: 1913-1914", *Middle Eastern Studies* 1/3 (Nisan 1965), s. 238-67.

31 Tauber, "İlişkiler", s. 13-18.

32 Ben Hanania, "Dr. Shimon Moyal", s. 7.

33 Bu konuda ayrıca bkz. Campos, *A Shared Homeland*.

da coşkulu birer Siyonistti; bununla birlikte, o dönemde esasen Aşkenaz yabancı tebaanın (Ben-Gurion, Sharett, Ruppin) başını çektiği Siyonist hareketi eleştirmekten ikisi de geri kalmıyordu. "Kapsayıcı" Siyonizm diye tanımlanabilecek Siyonizm anlayışları "ikinci *'aliya*" Siyonistlerinkinden kayda değer şekilde farklıydı; "kapsayıcı" anlayış, Filistin'deki yerel koşullara, ülkede iki halkın bir arada yaşamasına ve bir yörede hep birlikte yaşama gereğine uyumluydu. "İkinci *'aliya*" Siyonizmle kıyaslandığında, bu daha barışçıl ve gerçekçi bir yaklaşımdı; "kapsayıcı" Siyonizmde, Filistin'deki durum ülkenin farklı sakinlerinin gelecekteki ilişkileri göz önünde bulundurularak değerlendiriliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'na sadık olma tasavvuru "kapsayıcı Siyonizm" anlayışında merkezi bir rol oynamış ve genç Sefarad aydınlarının Filistin'deki gerçekliği Avrupalı Siyonistlerinkinden farklı bir mercekle incelemesini mümkün kılmıştı. İmparatorluğa sadakatleri gerek yerel Osmanlı yetkilileri gerek ülkede yaşayan Araplar konusundaki bakış açılarını etkilemişti.[34]

İkincisi, Hıristiyanlar ile bu bağlamda olası partnerler olarak görülen Müslümanlar arasındaki ayrımın da altını çizmek gerekir. Söz konusu ayrım Balkan Savaşları neticesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı genel travmayla ve örneğin Kudüs'te Sefarad Yahudileri ve Müslümanların birbirine gayet yakın yaşamasıyla bağlantılandırılabilir.[35]

Moyal ve Malul, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda (ve Malul örneğinde, aynı zamanda manda sırasında) derinleşen ulusal çatışmaya ve Filistin'deki Arap-Yahudi (daha doğrusu Müslüman-Yahudi) ilişkilerinin evrilen mahiyetine dair emsalsiz bir bakış açısı sunarlar. Arap dünyasıyla olan yakın bağlantıları ve ikili konumlarıyla (yani hem Filistin'de ikamet edip Yahudi cemaati içinde etkin olmaları hem de Arap kültürel, düşünsel ve siyasal yaşamına dahil olmaları bakımından) farklı kültürel, coğrafi ve dilsel dünyalardan istifade eden bir Akdeniz-Levanten kimliğinin zenginliğini gözler önüne sererler. Filistin'de ortaya koydukları edebi ve düşünsel faaliyetin genelinde öne çıkan husus, ülkede Yahudiler ve Araplar (özellikle de Müslümanlar) arasında sıkı bağlar geliştirilmesi gerektiğine, Arapça bilmeyen Yahudilerin Arapları ve onların kültürlerini tanımasının şart olduğuna ve son olarak, Filistin'i geliştirip kalkındırmada sadık Osmanlılar olarak hareket etmenin önem taşıdığına duydukları inançtı.

---

34 Jacobson, *From Empire to Empire*, s. 124-88.

35 Abigail Jacobson, "Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-First World War Palestine: A reading of three Zionist newspapers", *Middle Eastern Studies* 39/2 (Nisan 2003), s. 105–30.

Malul ve Moyal karma Eretz İsrail/Filistin yöresinde mümkün olan çoğul ve karmaşık kimlik dizisinin birer örneğidir. "Yahudiler" ve "Araplar" gibi, Filistin tarihine ve tarihyazımına içkin gibi görünen mevcut kategorilere nasıl kafa tutulabileceğini de gösterirler. Kimliklerin ve milliyetçilik tezahürlerinin bir araya geldiği bu karmaşık ağ, tarihin bilhassa bu uğrağında, Jön Türk Devrimi'nin hemen sonrasında ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, yabancı ve yerel kuvvetlerce katılaştırılmadan önce işte böyle ete kemiğe bürünüp mümkün olmuştu.

1908 Jön Türk Devrimi'nin Filistin Yahudi Cemaatinin Basınındaki Yansıması

Ruth Kark ve Nadav Solomonovich

Giriş

1908'in Haziran ayında gerçekleşen Jön Türk Devrimi birçok beklenti ve ümit uyandırdı. Sultan II. Abdülhamid Anayasa'yı yeniden yürürlüğe koymak zorunda kaldı ve bunun sonucunda İstanbul'da imparatorluğun tüm uluslarından ve etnik gruplardan temsilcilerin seçildiği bir meclis kuruldu. Filistin'den olmasa da, bu temsilcilerin arasında dört Yahudi vardı.[1] O dönemki başka gelişmelerin yanında devrim de *yişuv*, yani Filistin'deki Yahudi cemaati üzerinde büyük etki yaratmış ve farklı tepkilere yol açmıştı. Bu bölümün amacı, Filistin'deki Yahudilerin devrimin gerçekleştiği günlerde sıcağı sıcağına verdiği tepkileri gözden geçirip çözümlemektir. Hem yakın hem de daha uzak gelecekle alakalı bu tepkiler, çağdaş ana kaynaklara dayanılarak, bilhassa da Filistin'deki Yahudi basınına ve birkaç başka kaynağa daha bakılarak incelendi. Sözünü edeceğimiz tepkiler üç bağlamda çözümlenecek: Osmanlı İmparatorluğu'ndaki genel tepkiler, Filistin'in geneliyle ilgili olanlar ve sadece Kudüs'teki çevrelerde dillendirilenler. Yahudi çevresi ile nüfusun diğer kesimleri, yani Yahudi olmayanlar birbirinden ayrı tutularak tartışılacak.

Belirtildiği üzere, *yişuv*'un tepkileri farklı farklıydı. Olumlu açıdan bakanlar, daha iyi bir geleceğe, ekonomik kalkınmaya, modernleşmeye ve Filistin'de özgürlüğün artmasına yönelik beklentilerini dile getiriyordu. Olumsuz tepki verenler ise, özgürlük ve eşitlik ruhunun *yişuv*'u bir Osmanlılaşma sürecine sokmasından, böylece kendi üyeleri arasında İbranicenin statüsünün zayıflamasından ve genç Yahudilerin zorla Osmanlı ordusuna alınmasına yol açmasından korku duyuyordu.

---

1 Abraham Moşe Lunç, *Luah Eretz-Yisra'el (…) li-Şnat 5674i ha-Şanah ha-Tsha' 'Esreh* [5674, Doksanıncı Yıl için […] Eretz-İsrail Almanağı], (Kudüs, 1914), s. 10 [İbranice].

Tepkiler ister olumlu ister olumsuz olsun, halkın katıldığı kutlamalar ve ülkenin dört bir yanında düzenlenen geçit törenleri gibi kendiliğinden gelişen tepkiler ile Anayasa'nın ilanını talep eden ayaklanmanın beraberinde getirdiği durumların titizlikle incelenmesine dayanan tepkileri birbirinden ayırmak gerekir.

Bu bölümde Filistin'deki çeşitli İbranice gazetelerde devrimin nasıl ele alındığı, devrim hakkında yapılan tartışmalar gözden geçiriliyor ve birkaç temel soru mercek altına alınıyor. Çeşitli Yahudi etnik grupların devrime tepkileri farklı farklı mı olmuştu ve eğer öyleyse bu tepkiler nasıl bir şekil almıştı? İbranice basın yeniden yürürlüğe konan Anayasa'nın somutlaştırdığı yeni fırsatlara, mesela Osmanlı İmparatorluğu'ndaki demokratik süreçlere katılıma, yani oy verme hakkına ve *yişuv*'un temsilcileri olarak meclise seçilme yarışına girme hakkına nasıl bakmıştı? Ayrıca basına getirilmiş olan kısıtlamaların ve sansürün kaldırılması nasıl karşılanmıştı? Bunların yanında, Osmanlı-Yahudi dostluğunu güçlendirmek ve Osmanlılaşmayı teşvik etmek için Filistin'in birkaç şehrinde kurulan derneklerden biri olan "Yahudi Osmanlı Derneği"nin meseleyi nasıl ele aldığını tartışıyoruz. Bu dernek Filistin'deki Osmanlı Yahudilerini Türkçe öğrenmeye ve yeni Osmanlı ulusunun tamamlayıcı bir parçası olmaya çağırmıştı.

Metodolojik Yorumlar

Kabaca, Anayasa'nın ilanından sonraki ilk üç ayı, yani 24 Temmuz 1908 ile Ekim ayının sonu arasındaki dönemi incelemeyi seçtik. Kaynaklarımız şu İbranice gazeteler oldu: *Habazelet* [*Havazzelet*] (1863; 1870-1911); *Ha-Or* / [*ha-Tzvi*] / *Haşkuafa* (1884-1914); *ha-Po'el ha Tsa'ir* (1907-1914; 1919-1970).[2]

Gazetelerden derlenen malumatı takviye etmek için ana kaynakları inceledik. Bu kaynakların arasında, Kudüs'te yaşayan Yahudi bir eğitimci ve toplumda öne çıkan şahsiyetlerden biri olan David Yellin'in mektupları, 1906-1908 arasında Kudüs valisi olan 'Ali Ekrem Bey'in arşivindeki yazışmalar ve Yahudi yayıncı Abraham Moşe Lunç tarafından Kudüs'te basılan yıllıklar (1909-1914 arasında çıkan *Eretz-Israel Almanac*) yer alıyor. Ladino gibi diğer dillerde çıkan gazeteler, günlükler ve o dönemde yaşayanların hatıratları kullanılarak bu meselenin daha da kapsamlı bir şekilde resmedilebileceği de pekâlâ varsayılabilir.

---

2 Bu gazetelerin arka planı için, bkz. Getzsel Kressel, *Toldot ha-'Itonut ha-'Ivrit be-Eretz Yisra'el* [Eretz-İsrail'de İbranice Basının Tarihi] (Kudüs, 1964) [İbranice]; Yosef Şapira, *Ha-Po'el ha Tsa'ir ha-Ra'ayon veha-Ma'ase* [Teoride ve Pratikte Ha-Po'el ha-Tsa'ir] (Tel Aviv, 1967) [İbranice]; Menuha Gilboa, *Hebrew Periodicals in the 18th and 19th Centuries* (Kudüs, 1991) [İbranice].

Devrimin Hemen Ardından Filistin'in Bazı Büyük Şehirlerinde Verilen Tepkiler

Devrimin haberi ülkeye yayılır yayılmaz, Filistin'in dört bir köşesindeki çeşitli şehirlerde halkın benzeri görülmemiş nitelikte bir ilgi gösterdiği kitlesel kutlamalar gerçekleşti. Bu kutlamalara katılanlar genellikle ortak miting ve yürüyüşler düzenleyen tüm dinlerin ve etnik grupların üyelerinden oluşuyordu. Bu kutlamaları anlatırken özel olarak Kudüs'ü ve Yafa'yı mercek altına alacağız.

Kudüs'teki kutlamalar 7 Ağustos 1908'de, yeniden yürürlüğe konan Anayasa'nın cumartesi günü halka açık olarak okunacağını bildiren resmi duyurunun akabinde, devrimden iki hafta kadar sonra başladı. Şenlikler Arapların, Yahudilerin ve tüm dinlerin ve etnik toplulukların katılımıyla birkaç gün boyunca sürdü. Bu süreçte söz konusu gruplar arasında herhangi bir sürtüşme ya da münakaşa yaşanmadı. Kutlamalarda yürüyüşler düzenleniyor, şarkılar söyleniyor, dans ediliyor ve tören düzeni içinde eskrim gösterileri yapılıyordu. Konuşmalar Türkçe, İbranice ve Arapça yapılıyor, sultana ve Anayasa'ya methiyeler düzülüyordu. *Haşkuafa*'nın haberine bakalım:

> Cuma günü [7 Ağustos 1908] [...] İsmaililer [Müslümanlar] öğle vaktinde Tapınak sahasında namazlarını kıldıktan sonra, takriben 5.000 kişiden oluşan büyük bir kalabalık ellerinde bayraklarla şarkılar söyleyip sloganlar atmaya, mızraklarla dans edip tabancalarla havaya ateş açmaya başladı. Sevince ve hürriyete dair şarkılar söyleyen bu kalabalık Tapınak'ın bulunduğu yerden ordu sarayına [yani kışlaya] kadar yürüdü.[3]

Habazelet'te aynı olaylar şöyle tasvir edilmişti:

> [...] farklı dinlerin ve farklı milletlerin, hiziplerin ve tarikatların üyeleri [...] hep birden hürriyet şenliğini kutlamak üzere geldi ve yürüyüş yaparken tek bir ağızdan şöyle bağırdı: "Padişahım çok yaşa!"[4]

Kudüs Belediyesi kutlamaları destekledi ve katılımı teşvik etti. Sokakları Sultan'ı öven bayraklar ve süslerle donattı. Kudüs'teki Osmanlı garnizonunun kumandanı Rıza Bey tarafından gönderilen askeri bando da şenliklerden bazılarına iştirak etti. Kudüs Sancağı'nın valisi olan 'Ali Ekrem Bey, devrimden birkaç gün sonra, 28 Temmuz 1908'de yolladığı bir raporda, kutlamalarda farklı grupların mensuplarının bir araya geldiğine değinmişti:

---

3 Mendel Kramer, "Hag ha-herut ha-otmanit bi-Yeruşalayim" [Kudüs'teki Osmanlı Hürriyet Festivali], *Haşkuafa*, 10 Ağustos 1908, s. 2 [İbranice].

4 "Simhat netinei hod malkhuto ha-sultan ba-konstitutsion hanitna lahem me'et hodo" [Hazretlerinin Bahşettiği Anayasada Haşmetmeap Sultan'ın Tebaasının Kavuşması], 10 Ağustos 1908, s. 2 [İbranice].

> Dinlerinin, tarikatlarının ve kavimlerinin çeşitliliği bakımından dünyada bir benzeri olmayan Kudüs şehrinde yükselen sevinç sesleri bin dilde ve biçimde göklere kadar yükseldi. Konuşmalar yapıldı. El sıkışıldı. Yürüyüşler gerçekleşti. Hasılı, hürriyetin şerefine münasip şeyler yapıldı. Bunun ardından sakinler askeri bando eşliğinde akşama kadar Kudüs'ün etrafında tur attı.[5]

Kudüs'teki Amerikan Konsolosu Thomas R. Wallace ABD Devlet Başkanı Yardımcısı'na yolladığı özel bir raporda şenliklerin valiyi şaşırttığını belirmişti: Halkın yarattığı curcuna ve Jön Türk Partisi'nin o zamana kadar gizli kalan temsilcilerinin talepleri Vali'nin ataletini kırdı ve Vali sonunda, Sultan'ın beyannamesinin halka açık olarak okunup şehrin aydınlatılması için bir gün (8 Ağustos) belirledi.[6]

Yeni *yişuv*'un[7] merkezi olan Yafa'da da, Kudüs'tekine benzer bir şekilde çeşitli dillerde nutuklar atılmış, vaazlar verilmiş ve bunların yarattığı etki altında birçok kitlesel kutlama yapılmıştı:

> Günün ve anın izlenimleri değişip duruyor, bir mitingden diğerine, bir toplantıdan diğerine koşuşturmak zorundasınız; yeni yüzler, farklı dillerde yapılan çeşitli konuşmalar, geçit törenleri ve ezgiler, yaşasın nidalarıyla birlikte haykırılan sloganlar, dört bir köşeden dalgalandırılan, çeşit çeşit şekilde işlenmiş desenli bayraklar. Sayıları on binleri bulan bir sürü insan, farklı renk ve tarzda Şarki kılık kıyafet birleşip, parlak, şamatalı ve taşkın bir denize dönüşüyor.[8]

Yafa'da bilhassa göze çarpan husus, çeşitli dinler ve milletler arasındaki eşitlik ve kardeşlik atmosferiydi:

---

5 David Kushner, *A Governor in Jerusalem: The City and Province in the Eyes of Ali Ekrem Bey – 1906–1908* (Kudüs, 1995), s. 191 [İbranice]. Kutlamanın tarihi konusunda Ekrem Bey (28 Temmuz) ile *Hahazelet* (7 Ağustos) arasında bir çelişki vardır. Wallace'ın raporu (bkz. 6. dipnot) kutlamanın düzenlendiği tarih konusunda *Hahazelet*'in iddiasını doğrulamaktadır. İşin ilginç yanı, çok geçmeden, 5 Ağustos'ta Ekrem Bey Sadrazam'a bir mektup yollayarak görevinden alınma talebinde bulundu ve birkaç gün sonra görevinden ayrıldı.

6 "The present political situation in Turkey" [Türkiye'deki mevcut siyasi durum], Kudüs'teki ABD Konsolosu Thomas R. Wallace'ın Devlet Başkanı Yardımcısı'na yolladığı Özel Rapor, Washington, D.C., 12 ve 14 Ağustos 1908, ABD Milli Arşivi, T471/10 (Fi 2477/10), s. 3.

7 "Yeni *yişuv*" 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Siyonizme meyleden Filistin'deki Yahudi nüfuzunu anlatmak ve ultra-Ortodoks unsurlardan oluşan "eski *yişuv*"dan ayırmak için kullanılan bir terimdi.

8 "Kılıç" [takma isim], 'Yafo' [Yafa], *ha-Po'el ha-Tza'ir,* Temmuz–Ağustos 1908, s. 22 [İbranice].

> Sultan Hazretleri'nin dinlerine bakmaksızın Türkiye'de ikamet eden herkese meclise vekil yollama hakkını bahşetmesinin verdiği sevinçle kendinden geçince, şehrimizin ileri gelenleri arasından biri [...] Yafa'daki çeşitli dinlerin ileri gelenlerini davet etti ve [...] Yahudiler de bu kutlamaya çağrıldı.[9]

Wallace, ABD'ye gönderdiği raporda Yafa'daki Yahudiler ve Müslümanlar arasında birdenbire şaşırtıcı bir işbirliğinin doğduğundan da bahsetmişti:

> Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında uzun zamandır kan davasının sürdüğü Beyrut'tan haberler geldi [...] ortak sevinç sayesinde eski farklar kayboldu. Bu sonucun en çarpıcı şekilde görüldüğü yer, en keskin husumetin hüküm sürdüğü, kısa bir süre önce Müslümanlar ile Yahudiler arasında yaşanan bir kargaşada birkaç insanın yaralandığı Yafa oldu. İki kavim farklarını hiç dert etmeden bir araya geldi.[10]

Filistin'in Yahudi ahalisi içinde, Anayasa'nın ilan edildiği haberini alır almaz, bunun uzun vadede *yişuv*'a getireceği olası sonuçları düşünmeye başlayan kimseler de vardı. Şimdi Yahudi Osmanlı Cemiyeti'nin kuruluşunu tahlil edip tartışmaya geçelim.[11]

Yişuv'un Anayasa'nın Uygulanmasına İlişkin Genel Beklentileri

Anayasa'nın ilanından sonra, İbranice basın çeşitli beklentilerini, her şeyden önemlisi, Anayasa'da yer bulan eşit haklar ve yükümlülüklere dair beklentilerini ifade etmeye başladı. Bu beklentiler esas olarak birkaç veçheye odaklanıyordu. Evvela, bunun Filistin'de modernleşmeyi ve endüstrileşmeyi sağlayacağı, bu sayede de ekonomik kalkınmanın ve hatta kapitalizmin oluşacağı umut ediliyordu. Buna ilaveten, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan bir milli azınlık olarak *yişuv*'un statüsünün iyileştirilmesi bekleniyordu.[12] Son olarak, Meclis-i Mebusan'da temsil edilmeye yönelik beklentiler ifade ediliyordu.

Modernleşme

Anayasa Filistinli Yahudiler arasında, modernleşme süreçlerine kapı aralayacak ve yeni teknolojilerin, endüstrileşmenin başlamasını sağlayacak Batılılaşmaya dönük umutlar doğurmuştu. Bu savı bir adım öteye taşıyanlardan biri olan Abraham

---

9 "Ehad ha-hogegim" [Kutlayıcılardan Biri] [takma isim], "Yafo" [Yafa], *Haşkuafa*, 14 Ağustos 1908, s. 3.

10 Wallace, s. 1. Wallace "*Purim* İsyanı" diye bilinen hadiseye atıfta bulunuyor.

11 Osmanlılaşmaya dair daha fazla ayrıntı için, bkz. Yuval Ben-Bassat, "Rethinking the concept of ottomanization: The *Yishuv* in the aftermath of the Young Turk Revolution of 1908", *Middle Eastern Studies* 45/3 (2009), s. 461–75.

12 Bu konuya dair, bkz. age.

Moşe Lunç, ekonomik kalkınmanın daha çok sayıda Yahudiyi Filistin'e göç etme konusunda yüreklendireceğini ve sonuçta Filistinli Yahudilerin Meclis-i Mebusan'a temsilci seçmesinin mümkün hale geleceğini iddia etmişti:

> Hiç kuşku yok ki kısa bir süre içinde Türkiye de aydınlanmış ülkelerden biri olarak görülecek ve büyük Türkiye'nin parçası olan kutsal topraklarımız da silkinip uyanacak ve kardeşlerimiz [...] ta ki toprakları en eski haline geri dönene, bereketli bir toprağa ve tüm ulusların bakınca zevk aldığı bir yere dönüşene dek, ülkenin dört bir ucunu yollar ve tren yollarıyla birbirine bağlamak ve gerekli tüm ürünleri ve yeni icatları üretecek fabrikaları tesis etmek için, bu toprağı ekip biçebilecek ve içinde barındırdığı tüm hazineleri elde edebilecek.[13]

Habazelet'te yayımlanan bir makalede Filistin'in ekonomik kalkınmasından beklenen sonuçların bir örneğine daha değinilir:

> Konuşmalarının [yani, Kudüs Paşası'nın ve üst düzey yetkililerin konuşmalarının] sonunda, Kudüs'te ve onun [yani, özerk Kudüs Sancağı'nın] şehirlerinde yeni okulların açılacağını, ülkenin ticaretine ivme kazandırılacağını, imalatın statüsünün yükseltileceğini, buhar gücünün hak ettiği yeri alacağını, yeni raylar döşeneceğini ve otomobil vagonlarının [özgün İbranice bir terimdir] da getirileceğini belirttiler.[14]

1909'un Nisan ayında Jön Türk Devrimi'nin ardından kurulan Kudüs Ortak Ticaret, Sanayi ve Tarım Odası'nın Yönetim Kurulu'nun altı üyesi arasında iki Yahudi bankacı bulunuyordu. Ülkeyi modernleştirmeyi amaçlayan Oda'nın hedefleri arasında şunlar yer alıyordu:

> Ticaret [...] Odası, zanaatın ve sanayinin gelişip ilerlemesi için gerekli tedbirler, ticaret okullarının açılması, ticaret yasalarında ve gümrük tarifelerinde yapılması gereken değişiklikler ve reformlar, bayındırlık işlerinin yürütülmesiyle ilgili projeler (örneğin limanların açılması, yurtiçi seyrüsefer, posta ve telgraf hatlarının ve demiryolu hatlarının genişletilmesi, köprülerin ve yolların açılması ve tamiri, ticari pazarların tesisi, ticaret gazetelerinin basılması) hususunda, kısacası ticaretin, imalatın ve tarımın ilerlemesine katkıda bulunabilecek tüm hususlarda hükümete yazı yoluyla önerilerde bulunacaktır.[15]

---

13 Abraham Moşe Lunç, [Başlıksız], *Luah Eretz-Yisra'el [...] li-Şnat 5669, ha-Şanah ha-Arba' 'Esreh* [5669, On Dördüncü Yıl için [...] Eretz-İsrail Almanağı] (Jerusalem, 1908), s. 159 [İbranice].

14 "Simhat netinei hod malkhuto ha-sultan", s. 2.

15 *Bulletin de la Chambre de Commerce d'Industrie et d'Agriculture de Palestine 1/1* (Haziran 1909), s. 1–3.

Milli Bir Azınlık Olarak *Yişuv*'un Statüsü

Yahudiler Filistin'de azınlıkta kalan bir gruptu ve bazıları tarafından milli bir azınlık olarak görülüyordu. Bazılarına göre, bu durum yakın gelecekte değişmeyeceğinden dolayı, imparatorluğun çeşitli yerlerindeki başka milli etnik grupların kendi çıkarlarını gözettikleri gibi, Yahudiler de kendi milli kazançlarını gündeme getirmeliydi. Bir başka deyişle, Meclis-i Mebusan'a, Yahudilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu şehirlerde oranın yönetiminin ve belediye kurumlarının Yahudilere verilmesine ve İbranicenin bu kurumların resmi dili haline getirilmesine yönelik talepte bulunulmalıydı:

> Ve ardından bizler [yani, *yişuv*] sakinlerinin çoğunu Yahudilerin oluşturduğu Kudüs, Safed ve Tiberya'da, şehrin ve [belediye] kurumlarının önderliğinin bizim elimizde olması ve söz konusu şehirlerin belediye makamlarında ve mahkemelerinde resmi dilin İbranice olması gerektiği yolundaki talebimizi meşrulaştırabileceğiz.[16]

Bu milli taleplerin temel aldığı varsayımlara göre, milli ve kültürel özerklik ile imparatorluğa sadakat arasında herhangi bir çelişki olmadığı akılda tutulmalıdır.

Yeni anayasa zaman zaman yanlış bir şekilde yorumlanıp cumhuriyet ilanı şeklinde değerlendirilebiliyordu. Eli'ezer Ben Yehuda'nın kendi gazetesi olan *Hazevi*'de yazdığı makaledeki şu satırlar böyle bir yorumun örneğidir:

> Türkiye topraklarında yönetici bir millet ve tâbi bir millet yok artık. Tüm milletler eşit. Ve her ulus, her nerede çoğunluktaysa, milli kültürü [tüm bileşenleriyle muhafaza edip sürdürmek] için ihtiyaç duyduğu ülke içi tüm hürriyetlere sahiptir: şehrin yönetimi, yerel yetkililer, milli dil, herkes için hürriyet! Ve milliyetçiliğimize halel getirmeksizin, yine de iyi, hakiki Osmanlılar olabiliriz [...] [17]

Ha-Po'el ha-Tza'ir'de yayımlanan bir makalenin yazarı da, Osmanlı İmparatorluğu'nda idarenin adem-i merkezileşmesine yönelik beklentileri dile getirerek benzer bir tavır sergiliyordu:

> Tahmin edilebileceği üzere [...] devletin vilayetlerinde idari adem-i merkezileşmenin ve az ya da çok dizginsiz bir özerkliğin gerçekleşmesini isteyebiliriz. Ülkedeki Türklerin sayısının yabancı milletlerin, yani Rumların, Arapların,

---

16 "Al ha-perek" [Gündem Üzerine], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Temmuz–Ağustos 1908, s. 19–21. Kudüs'te, örneğin, 1908'de Yahudilerin % 65'lik bir çoğunluğu vardı. Bkz. Lunç, *Jerusalem and its Environs, Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800-1948* içinde, Ruth Kark ve Michal Oren-Nordheim, der. (Kudüs: the Hebrew University Magnes Press, 2001) s. 28.

17 Eliezer Ben-Yehuda, "Ha-Yom – im be-kuoli tişme'u" [Bugün–Eğer Beni Duyarsanız], *Hazevi*, 3 Eylül 1908, s. 1 [İbranice].

> Ermenilerin, Makedonların vb'nin sayısıyla neredeyse aynı olduğunu göz önünde bulundurursak, bu durum kesinlikle doğrudur ve tüm bu milletler hiç şüphesiz, siyasi ya da hiç değilse idari adem-i merkezileşmeden yana olacaktır.[18]

Bir *Yişuv* Üyesinin Meclise Seçilmesi

İbranice basında epey ilgi çeken bir başka mühim mesele ise *yişuv*'dan Yahudi bir delegeyi meclise gönderme fırsatının ortaya çıkmasıydı. Ben-Yehuda'nın gazetesi *Haşkuafa*'da yeni Anayasa'nın ilanından yalnızca bir hafta sonra yayımlanan bir makale bu olasılığa yüklenen önemi gözler önüne serer:

> Sultan hazretleri başkent Kuşta'da toplanacak bir meclis seçmek için bir ferman çıkardı.[19] Seçme ve seçilme hakkı bizim milletimizin üyelerine de verilmiştir. Saygıdeğer kamuoyu bilmelidir ki sadık ve dürüst, iyi nitelikli, bilge ve akıllı, Türk devletinin dilini son derece akıcı şekilde konuşan birini aramızdan seçmeliyiz. Seçilen şahıs "halkın elçisi"[20] olmalı, tüm cemaat adına konuşmalı [...] onu yollayanlara şan ve şeref getirmelidir.[21]

İki hafta sonra aynı gazete belediyenin meclis seçimlerinin nasıl yürütüleceğine dair bilgilendirmek üzere Kudüs'teki tüm muhtarları davet ettiği toplantıya dair ayrıntılı bir rapor yayımladı. Bu toplantıda seçme ve seçilme hakkının imparatorluğun tüm erkek tebaasına ve hatta bir önceki yıl Kudüs'te yaşamış olmaları şartıyla diğer şehirlerin sakinlerine dahi tanındığı duyuruldu. Seçimler iki aşamada gerçekleştirilecekti: Birinci aşamada her 500 sakin bir temsilci seçecekti; ikinci aşamadaysa, bu temsilciler mecliste Kudüs'ü temsil edecek kişileri seçecekti. Ertesi haftanın sonuna kadar muhtarların, biri 25 yaşına kadar olan erkeklerin, diğeri 25 yaşın üzerindeki erkeklerin listeleri olmak üzere, kendi mahallelerinde yaşayan tüm erkekleri kapsayan iki listeyi teslim etmesi gerekiyordu. Muhtarı olmayan mahalle, bölge ya da caddelerde bu görev oranın yaşlılarına verilmişti.[22]

Bu önemli mevzunun o sırada İbranice gazetelerin çoğunda epey sık ele alındığına işaret etmek gerekiyor; zira halk o dönemde üç önemli ilkesel meseleyi çözmek zorundaydı: a) Meclise Yahudi bir üye göndermeye çalışmanın anlamı var mı? b)

---

18 "Ma'aravi" [takma isim], "Me-Hahayim ha-politim" [Siyasi Meseleler], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Eylül 1908, s. 14.

19 O sıralarda başkente İstanbul yerine Kuşta (yani Konstantinopolis) demek âdettendi.

20 İbranicedeki *şaliah tsibbur* terimi kaynak metinde tırnak içinde zikredilmektedir, zira yazar bu terimi dini tören alanından almıştır: Ayini yöneten kişiye *şaliah tsibbur*, yani kamunun ya da cemaatin –tabiri caizse– elçisi denir.

21 Mendel Kramer, "Ha-Shavu'a" [Bu Hafta], *Haşkuafa*, 31 Temmuz 1908, s. 2.

22 Mendel Kramer, "Ha-Shavu'a" [Bu Hafta], *Haşkuafa*, 14 Ağustos 1908, s. 8.

Eğer öyleyse, kimi seçmek gerekir? c) Bunun önemi yoksa Yahudi nüfusu desteğini kime vermeli? Yafa'da düzenlenen ve Kudüs'ten temsilcilerin de katıldığı, Aşkenaz ve Sefarad Yahudilerinin bu meselelerde bir karara varmak için ortaklaşa çalıştıkları toplantıya ilişkin *ha-Po'el ha-Za'ir*'de yayımlanan bir habere bakarak, kamunun bu meselelerde ne düşündüğünü bir ölçüde tespit etmek mümkündür.

Toplantıya katılanlar meclise bir *yişuv* üyesi göndermeye çalışmanın anlamlı olup olmayacağı hususunda farklı görüşler dile getiriyorlardı. Bazıları bu yola girmeden önce biraz beklemenin akıllıca olacağını, zira halihazırda Meclis-i Mebusan'ın nasıl bir kurum olduğunun bilinmediğini ileri sürmüştü. Dahası, Kudüs Sancağı'ndaki Yahudilerin ve Müslümanların tek bir aday üzerinde mutabakata varmamış olmasından dolayı, üzerinde bir mutabakata varılmayan bir aday seçilemediği takdirde *yişuv*'un zayıflığının herkesçe anlaşılacağı iddia edilmişti. Ne var ki toplantıya katılanlar *yişuv*'un Siyonist emellerinin saklanmaması gerektiği hususunda anlaşmıştı, zira böyle bir yola gidildiği takdirde, –seçilmiş delege dahil olmak üzere– Siyonizme muhalif çevrelerin onları kendi görüşüne göre resmetmesi mümkündü. Epey bir müzakerenin ardından, toplantıda Yahudi cemaatinin çıkarlarını savunmak için meclise bir delege yollamanın önemli olduğu kararına varıldı. Sultanın meclisi lağvetmesinden duyulan endişeye istinaden, toplantıya katılanlar Yahudilerin her halükârda seçimlere katılması gerektiği kararını verdi; zira meclis askıya alınırsa, Yahudi cemaatinin akıbeti delege yollayan diğer "Türk milletleri"nden (yani Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik azınlıklardan) farklı olmazdı.

Delegenin kimliği hususundaysa, Yahudilerin Hıristiyanlarla değil, ülkenin yalnızca Müslüman ahalisiyle güç birliği yapması gerektiği kararlaştırıldı: "Toplantıda ikinci soru ciddi bir şekilde tartışıldı: Kimi desteklememiz ve kiminle güç birliği yapmamız gerektiği sorusu. Kalıcı düşmanlarımızla değil, yalnızca bize namuslu ve güvenilir bir şekilde muamele eden Müslüman Araplarla birleşmemiz gerektiğine karar verildi."[23]

Meclis üyesi olmak için Türkçeyi akıcı konuşmanın bir önkoşul olduğu öğrenilince, basında apaçık hayal kırıklığı işaretleri görüldü, hatta yetkililere karşı ithamlarda bulunuldu ve bu talebin özgür seçim ilkesine vurulmuş bir darbe olduğu ileri sürüldü. İddialara göre, dil konusuna getirilen sınırlama en uygun temsilcilerin değil, en nitelikli olmasalar bile sırf Türkçeyi akıcı konuştukları için öne çıkanların seçilmesine sebep olacaktı.[24] Bu durumun yol açtığı sorunlara karşılık, bir muhabir,

23 "Chronicle", *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Ağustos–Eylül 1908, s. 17. "Kalıcı düşmanlar" tabiriyle Hıristiyan Arapların kastedildiği kanısındayız.

24 M. P–N, "Irbuviya" [Karışıklık], *Hazevi*, 25 Ekim 1908, s. 1.

yişuv'a müstakbel adayları meclis için eğiterek seçimlere hazırlama çağrısında bulunmuştu. Yazar Menaşe Ben-Zevi bunun Türkçede akıcı konuşmaktan fazlasına tekabül ettiğini, imparatorluğun yasalarının ve ekonomik koşullarının göz ardı edilmesi anlamına da geldiğini iddia etmişti. Şehirlerde ve Yahudilerin yaşadığı geniş tarımsal alanlarda eğitim merkezlerinin açılması ve hatta okullarda Arapça öğretilmesi tavsiyesinde bulunuyordu; zira ona göre bu sayede talebeler Arapça yazıma aşina hale gelecekti.[25]

Basında değinilmemiş olsa da, anlaşılan o ki daha adil bir yönetim ve imparatorlukta hâkim olan bahşiş (rüşvet) rejimine son verilmesine dönük beklentiler de söz konusuydu. David Yellin'in, Anayasa'nın ilanından neredeyse bir yıl kadar sonra, 10 Haziran 1909'da Dr. Eugen Mittwoch'a yolladığı mektupta bu hislere rastlanır. Yellin mektubunda Filistin'deki koşullar ve yerine getirilmeyen vaatler karşısında yaşadığı hayal kırıklığını ifade ediyordu:

> Memurların bahşiş alması meselesi hiç değişmedi. Eskiden nasılsa şimdi de öyle. Çürümenin özünde de bu yatıyor, en azından burada, bizim ülkemizde, Eretz-İsrail'de. Öte yandan, yoksul kitlelerin hürriyetten hiçbir şey anlamadığını ve holiganlar gibi davrandığını, vurup kırdığını ve hatta bazen öldürdüğünü, hükümetin ise hâlâ sağlam olmadığını görüyoruz. Bütün bunları sonucu, kardeşlerimizin çektiği acıdır.[26]

Öte yandan, Yellin aynı mektupta Anayasa'nın bazı olumlu yönlerine, mesela ifade ve basın özgürlüğüne ve çeşitli türden cemiyetler kurma hakkına da değinmişti. Bu da bizi işin bahsedilmesi gereken bir başka yönüne getiriyor: Anayasa'nın ilanının ardından yeni cemiyetlerin kurulması ve en önemlisi, Osmanlı Yahudi Cemiyeti.

Meclis Seçimlerinde Kudüs'te Yaşanan Başarısızlık

İncelediğimiz dönemde, yani devrimden sonraki ilk üç ayda, Kudüs'te yapılan meclis seçimlerinde *yişuv*'un yaşadığı yenilgiye eleştirel yaklaşan sadece *ha-Po'el ha-Za'ir* olmuştu. *Habazelet* seçimlere dair kısa haberler geçmişti, ama meclise Yahudi bir aday seçtirme girişiminin niçin başarısız olduğunun incelenmesine dair gerçek bir çaba sarf edilmedi.

Ha-Po'el ha-Za'ir'in Tişri 5669 (Eylül-Ekim 1908) sayısında yayımlanan bir makalede bu başarısızlığın birkaç sebebi sıralanmıştı. Başarısızlık kısmen Yahudi nüfusuna atfedilmiş, kısmense dış kuvvetler suçlanmıştı. Yahudilerin kabahatine dair sebeplerin başlıcası, gerek eğitimli sınıflar gerek sıradan halk olsun, Yahudi

25 Menashe Ben-Zevi, "Avodatenu" [Çalışmamız], *Haşkuafa*, 25 Eylül 1908, s. 2–3.

26 David Yellin, *The Works of David Yellin in Seven Volumes*, Cilt 4: *Letters* (Kudüs, 1976), s. 321–2 [İbranice].

cemaatinin bu süreçte gösterdiği kayıtsızlıktı: "Hürriyetin ihsan edilmesinin akabindeki ilk dönemde düzenlenen geçit törenlerinde, ilk seçimlere böyle bir kayıtsızlık sergileneceğini kimse tasavvur edemezdi. Törenler ile seçimler arasında, herhangi bir dış müdahale olmasa da, tek bir miting bile olmadı."[27] Makalenin yazarı seçim sonuçlarının kimseyi şaşırtmaması gerektiğini, zira seçim günü Yahudilerin yalnızca %60'ının oy verdiğini de belirtiyordu: "Yahudiler arasında oy vermeyen çok fazla kişi vardı. %40 kadarı oy vermedi! [...] çünkü her halükârda bir Yahudinin temsilci olarak seçileceğine inanmıyorlardı [...]."[28]

Dış etkenler hususundaysa, yazar suçu Jön Türklerin örgütlenme eksikliğine ve kimin oy verebileceği konusunda büyük bir belirsizliğe yol açan düzene atıyordu. Seçimlerden yaklaşık iki hafta önce, askerlik hizmetinden muafiyet vergisini (*bedel-i askeri*) ödeyenlere değil, sadece toprak (*verko*) ve ticaret vergisi ödeyen erkeklere oy verme hakkı tanınacağı anlaşılmıştı. Bu duyuru Kudüs'te oy verebilir kişilerin sayısını aşağı yukarı 4.000'e düşürmüştü: 1.100 kadar Yahudi, 600 Hıristiyan ve geri kalanı Müslüman.[29]

Seçimlerin geçerli yöntemlerle düzenlenmediğinden de şikâyet ediliyordu; zira Müslümanların ya da Hıristiyanların çoğunlukta olduğu seçim bölgelerinde, sandıkların başındaki yetkililer çoğunluktaki dinin mensuplarıydı ve Yahudilerin oy vermesini engellemişlerdi: "Ne var ki sakinlerin çoğunluğunun Müslüman ve Hıristiyan olduğu bölgelerde seçimlere nezaret eden yetkililer de bu dinlerin mensubuydu ve ellerindeki yetkiyi Yahudileri oy vermekten alıkoymak için kullanıyorlardı. Mesela Bay Valero sadece yüzde beş oy daha alsa seçilecekti. Oradaki yetkili bunu fark edince oy sandığını mühürleyiverdi [...]"[30]

Sonuç olarak, seçim başarısızlığından sonra Yahudi basınının meseleyi cidden enine boyuna ele almadığı ve gelecek için gerekli dersleri çıkarmadığı görülüyor. Tek istisna, Kudüs'teki Yahudi ahalinin kayıtsızlığını kıyasıya eleştiren *ha-Po'el ha-Za'ir*'di. Bu mecmuayı okuyanların ahali içindeki çok özgül bir grup, yani yeni *yişuv*'un olduğunu akılda tutmak gerekir. Analizlere yer verilen makaleleri yalnızca onlar okuyordu; cemaatin diğer kesimleri ise sonuçlara yol açan etkenlere dair derinlikli tahlillerden yoksun kısa, bilgilendirici haberlerle yetiniyordu.

---

27 "Bir Yurttaş" [takma isim], "Kuorespondentsiyot" [Yazışma], Kudüs, *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Eylül-Ekim 1908, s. 9.

28 Agy, s. 10.

29 Agy.

30 Agy.

Kudüs'teki Çeşitli Yahudi Etnik Grupların Anayasa'ya Verdiği Tepkiler

Bu dönemdeki İbranice basın sistematik bir şekilde tarandığında, Filistin'deki tüm Yahudilerin Anayasa'nın ilanını olumlu bir tavırla karşıladığı yolundaki sezgisel varsayımın aksine bir tablo ortaya çıkıyor. Kudüs'teki Yahudi cemaati ikircikli bir tepki vermiş, Anayasa'nın ilanı çeşitli etnik grupların üyelerince farklı şekillerde alımlanmıştı. Aşağıda tartışacağımız üzere, cemaati Sefaradlar, Aşkenazlar, Yemenliler ve "gençler ve yeni emekçiler [yani modern emekçi sınıf]" olmak üzere ayrı ayrı ele alan *Ha-Po'el ha-Za'ir* bu kesimlerin anayasa ilanını nasıl karşıladığına dair haberler vermişti.

Sefaradlar

Sefaradlar yeni hürriyetlere en olumlu bakanlardı, çünkü birkaç kuşaktan beri orada doğup yaşadıklarından dolayı, eski rejimin başvurduğu baskıcı tedbirlere en çok aşina olanlar onlardı. Dahası, Sefaradların içindeki eğitimli sınıflar imparatorluğun ekonomik durumuna ilgi gösteriyordu; hatta imparatorluğun başkentinde yaşayan bazı Sefaradlar Jön Türk hareketine katılmıştı. Netice itibariyle, olayların beklenmedik yönde gelişmesinden en çok memnuniyet duyanlar onlardı ve Anayasa'nın gerçekten uygulamaya konup konmayacağı konusunda pek şüpheleri yoktu. Sefaradlar orduya yazılmaya gönüllü olduklarını bile ifade etmişlerdi: "Aralarında [yani Sefaradların arasında] şüphe duyanlar azınlıkta, memnuniyet duyanlar çoğunluktadır. Söz temel soruya gelince, yani 'Seni askere alacaklar ama' dendiğinde, özellikle genç erkeklerin güvenli bir ses tonuyla 'N'olmuş ki? Alsınlar tabii. Tabii ki gideriz!' diye cevap verdiğini duyuyoruz. Hürriyetten istifade etmeye de hazır ve gönüllüler [...]"[31]

Aşkenazlar

Ultra-Ortodoks Aşkenazların neredeyse hiçbiri kutlamalara katılmadı. Çoğu yabancı vatandaş olduğu için, Osmanlı İmparatorluğu'nda olup biten her şeye güvensizlikle bakmaya alışmışlardı ve yalnızca Kudüs'te bulunan konsoloslarına güvenirlerdi. Hem orduya yazılma konusunda, hem de çocuklarının ahlakının ve dinlerinin yeni bir radikal hükümetten olumsuz etkileyeceğinden endişeliydiler: "[...] aralarında birçok şüphenin ve endişenin dile getirildiğini duyuyoruz: 'Bizim elimize ne geçecek? Ve, Allah korusun, ya düşmanlarımız daha da güçlenirse? Ve belki de hürriyet insanların düz ve dar yoldan sapmasına sebep olacak? Son olarak ve en kötüsü: Oğullarımız askere alınacak!'"[32]

---

31 "Yruşalayim" [Kudüs], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Temmuz–Ağustos 1908, s. 18.

32 Agy.

Yemenliler

Büyük çoğunluğunu Filistin'e göçenlerin oluşturduğu Kudüs'teki Yemenli Yahudi cemaatine dair haberlerde, ortaçağı hatırlatan koşullarda yaşadıkları ve yıllar boyunca zulme uğradıkları anlatılıyordu. *Ha-Po'el ha-Za'ir*'deki yazılara göre Yemenliler, Anayasa'nın ilanı sonrasındaki geçit törenleri ve şenlikler gibi sevinç tezahürlerine hiç itibar etmemişti. Tıpkı Aşkenazlar gibi, yeni hürriyetlerin getireceği fırsatlar ilgilerini çekmiyordu, ama askerlik hizmetinin dayatılması konusunda son derece kaygılıydılar: "Binlerce yıl boyunca, alçaltıcı koşullarda köle gibi yaşamışlardı ve hürriyeti, içinde bulundukları emsalsiz esaretten kurtulmalarına vesile olacak bir tutamak olarak görmüyorlardı [...] Tepkileri, sessiz kalmak oldu [...] Bilhassa da zorunlu askerlik hizmetinden büyük bir endişe duyuyorlar [...]."[33]

Gençler ve Modern Emekçi Sınıf

Nüfusun çoğunlukla Rusya'dan gelen göçmenlerden oluşan bu kesiminin anayasa konusunda benimsediği tavır baştan aşağı farklıydı. Anayasa'nın uygulanması konusunda kimi şüpheleri olduğunu ifade etseler de, eski Osmanlı ve Rus rejimlerinin haşinliğine aşina olduklarından dolayı, Anayasa'nın ilan edilmesine sevinmişlerdi. İbranice basında askere alınma konusundaki duruşlarına dair açık bir ibare yer almıyor.[34]

Ha-Po'el ha-Za'ir'in Yahudi etnik ve toplumsal grupların Anayasa'ya ilişkin tavırlarının birbirinden farklı olduğuna dair haberleriyle çelişen çeşitli kaynaklar da mevcut. Bu kaynaklar anayasa konusunda bir mutabakat olduğunu iddia ediyor. Ben Yehuda'nın *Haşkuafa*'sında yayımlanan şu haber örnek gösterilebilir: "[...] ve geçit töreni harikuladeydi, hiziplere bölünmeden herkes birdi. Sefaradlar, Yemenliler, Aşkenazlar, Hasidikler, Peruşimler, yeşiva talebeleri, okula giden çocuklar; hepsi de bunun sevinç dolu bir gün olduğunu hissediyordu ve yürüyüşe hep birlikte katıldılar."[35]

Daha geleneksel kesimden olan Abraham Moşe Lunç, olayları tasvir ederken farklı tavırlardan hiç bahsetmez:

> Ülkemizde gerçekleşen bu büyük ve ani dönüşüm gündelik hayatta ve tüm meselelerde hemen değişimlere yol açtı. Tüm milli gruplar birbirine sevgi ve dostlukla yakınlaştı ve hepsi hürriyet, kardeşlik ve eşitliğe dair konuşmalar

33 Agy.

34 Agy.

35 [A.] Bril, "Hag ha-hofeş" [Hürriyet Şenliği], *Haşkuafa*, 10 Ağustos 1908, s. 3. Bilimsel tarım uzmanı olan Bril, 1909'da kurulan Kudüs Ticaret Odası'nın uzak üyesi oldu.

> yaptılar ve yine hepsi, Anayasa'nın zorunlu kıldığı iki yükümlülükten, yani zorunlu eğitimden ve zorunlu askerlik hizmetinden hoşnuttur. Toplanan meclisin, şu ana dek yalnızca askerlikten muafiyet vergisi ödeyen Yahudiler ve Hıristiyanların da askere gitmesini zorunlu hale getireceğine çoktan karar verilmiştir.[36]

Haşkuafa ve Lunç, Anayasa'nın ilanının ve eşitlik beyanının ardından oluşan sevinç sahnelerinden fazla etkilenmiş olabilir. Kaynaklarımızda sunulan tablolar birbiriyle çelişse de, Sefaradların Anayasa'yı olumlu karşıladığı ve şenliklere katıldığı noktasında bir mutabakat olduğunu söyleyebiliriz.

Hayli ilgi çeken bir başka önemli mesele ise genç Yahudi erkeklerin Osmanlı ordusuna yazılmasıydı. Lunç'un tüm Yahudilerin askere yazılmayı kabul ettiği iddiası ile *ha-Po'el ha-Za'ir*'in bunu sadece Sefaradların olumlu karşıladığı iddiası arasında bir çelişki olduğu aşikârdır. David Yellin'in Berlin'de bulunan Dr. Paul Nathan'a yolladığı 31 Mayıs 1909 tarihli bir mektup bu konuda hangi görüşün hakikate yakın olduğunu anlamak bakımından faydalı olabilir. Yellin mektubunda Lunç'unkine doğrudan karşıt bir görüşü dillendirir ve Yahudiler arasında askere yazılma konusunda epey bir endişenin hâkim olduğunu ileri sürer. Kendi sözleriyle: "Gayrimüslimlerin Osmanlı ordusuna asker yazılması da kardeşlerimiz arasında endişe uyandırdı. Görünen o ki kardeşlerimizin yükümlülükler olmadan hakların elde edilmeyeceğini anlaması epey zaman alacak."[37]

Bu üç farklı ve birbiriyle çelişen görüşe bakarak, Yahudilerin askere alınma konusunda nasıl bir tepki verdiğine dair kesin bir yargıya varamayız. Lunç'un söylediklerinin bu üçü arasında mantıktan en uzak görüş olduğu ve olguları fazlasıyla idealleştirerek sunduğu kanısındayız.

Yahudi Osmanlı Cemiyeti

Yahudi Osmanlı Cemiyeti'nin kuruluşuna dair ilk haber 21 Ağustos 1908'de *Haşkuafa*'da yayımlandı. Geçmişte Theodor Herzl'la yazışmış, gayrimenkullerin satın alınmasını desteklemiş önemli bir kamusal şahsiyet olan Kudüs'teki Anglo-Filistin Bankası'nın müdürü Dr. Yitzhak Levy'nin bu cemiyeti Osmanlı Yahudilerini desteklemek maksadıyla Kudüs'te kurduğundan bahsediliyordu. Cemiyet'in işlerini idare edip tüzüğünü hazırlayacak geçici bir komitenin seçildiğine de değiniliyor, mecmuanın bir sonraki sayısında Cemiyet'e dair daha fazla bilginin verileceği belirtiliyordu.[38] Tüzüğün yayımlanmasıyla Cemiyet'in

36 Luncz, *Luah Eretz-Yisra'el [...] li-Shnat 5669*, s. 159.

37 Yellin, *Works* (26. dipnot, yukarıda), s. 319–21.

38 "Yruşalayim" [Kudüs], *Haşkuafa*, 21 Ağustos 1908, s. 2.

Yahudiler ile Araplar arasında eşitlik ve kardeşlik çağrısında bulunduğu görülmüş, hatta bu nedenle *ha-Po'el ha-Za'ir*'in editörü Yosef Aharonovitz tarafından eleştirilmiştir.[39]

Üç gün sonra *Habazelet*'te çıkan bir sonraki haberde Cemiyet'in hedefleri de sıralanıyordu:

> 1. Filistin'de yaşayan her kesimden Yahudiye hükümetin yasalarına dair bilgi vermek ve tüm Yahudilerin ülkedeki siyasi vaziyeti anlamasını sağlamak.
>
> 2. Yasalar temelinde, Filistin'de yaşayan tüm Yahudilerin yurttaşlık ve siyasi haklarını savunmak.
>
> 3. Cemiyetin üyelerinin bireysel haklarını savunmak.
>
> 4. İdari meclis, mahkeme, belediye ve meclis gibi tüm devlet kurumların Yahudi temsilcilerin atanmasına çalışmak.
>
> 5. Devletin tebaası olan Yahudilerin sayısını artırmak, başka bir devletin himayesinde olmayan Yahudileri devletin himayesine sokmak ve devletin yasalarına göre onları nüfusa kaydetmek.[40]

Cemiyet tüzüğünün yanı sıra, bu hedeflere ulaşmak için başvurulacak araçlar da ortaya konuyordu. Bu araçlar içinde şunlar yer alıyordu: Cemiyet üyelerine hizmet edecek uzman avukatlar çalıştırmak, basında bildiri yayımlayıp bilgi vermek ve gerekli olduğu takdirde, yetkililere şikâyet mektupları ve dilekçeler yollamak. Ayrıca Cemiyet akşam sınıfları, halka açık okuma seansları gibi etkinlikler yoluyla Yahudilerin Türkçeyi akıcı bir şekilde konuşup yazabilmesine çabalayacaktı.[41]

Cemiyet'in kurucuları misyonlarının herhangi bir hizip ya da etnik cemaat tarafından şekillendirilmeyeceğini, amaçlarının *yişuv*'un gücünü ve statüsünü güçlendirmek maksadıyla Filistin'de yaşayan tüm Yahudileri birleştirmek olduğunu vurguluyordu:

> Aslında, "cemiyet" adının bununla hiçbir alakası yoktur, çünkü bu cemiyet sekter olmayacaktır. Bu ülkedeki [yani, imparatorluktaki] Osmanlı Yahudi tebaası, kim olurlarsa olsunlar, din yahut etnik cemaatlerin yöneticileri hususundaki kanaatleri ne olursa olsun, bir araya gelmeli, büyük bir kuvvet olmak için birleşmelidir [...].[42]

---

39 Ayrıntılar için, bkz. bir sonraki altbaşlık.

40 "Agudat ha-Yıhudim ha-'otomanim" [Yahudi Osmanlı Cemiyeti], *Habazelet*, 24 Ağustos 1908, s. 2.

41 Agy.

42 Haim Mihal Mihlin, "Merkaz ha-Yhudim ha-'otomanim" [Osmanlı Yahudilerinin Merkezi], *Habazelet*, 4 Eylül 1908, s. 3–4.

Anlaşılan o ki Cemiyet'in Kudüs'teki çabaları karşılığını bulmuş ve başka yerlerde de şubeler açılmıştır. Bir makaleye göre, Yafa'da 80 üyesi olan bir şube kurulmuştur.[43]

Cemiyet'in Kudüs şubesinin üyesi olan David Yellin, Britanya Başhahamı Nathan Adler'in oğlu Mordecai Marcus Adler'e yolladığı 11 Ekim 1908 tarihli mektupta, o zamana kadarki çalışmalarında meclis seçimlerine odaklandıklarını belirtir. Kudüs'te yapılan seçimlerin sonuçlarından bahseder ve Yahudilere olumlu yaklaşacağı düşünülen üç Müslümanın seçildiğini kaydeder.[44] Seçimlerde yaşanan başarısızlıktan dolayı cesareti kırılmayan Cemiyet yerel siyasette etkin rol oynamaya devam etmiş, Kudüs'te yapılan bir sonraki belediye meclisi seçimlerinde etkileyici bir kazanım sağlamıştır. Cemiyet'in temsilcisi olarak bu meclise seçilen Yellin, Dr. Paul Nathan'a yolladığı 26 Mayıs 1910 tarihli mektupta bu başarıyı şöyle anlatır:

> Yahudi ahaliyi doğrudan alakadar eden konularda karar verme yetkisi olan belediye meclisinde şu ana dek tek bir Yahudi üye bile yoktu. Bizim cemiyetimiz "Yahudi Osmanlı Cemiyeti" ise kendini bu meseleye vakfetti ve bu sefer bu yanlışlığı düzeltmeye karar verdi. Elindeki tüm imkânları seferber etti ve son seçimlerde mevcut beş koltuğa üç Yahudi adayı yerleştirmeyi başardı. Talip olunabilecek en büyük başarı budur.[45]

Yişuv'da Osmanlılaşma Endişesi

Devrim sevinç gösterilerine, çeşitli beklentilere ve tepkilere yol açmıştı açmasına ama *yişuv* arasında şu ana kadarki anlatılara son derece zıt olan önemli bir his daha vardı. Osmanlılaşma sürecinin Yahudi cemaatinin eşsiz niteliğinin ve bilhassa da İbranicenin statüsünü yavaş yavaş sarsmasından duyulan endişeydi bu.

Bu minvalde öne sürülen temel argümana göre, Filistin'in kendine özgü koşulları bir toplumsal kenetlenme aracı olarak İbranicenin yeniden canlanmasını, Yahudi toplumundaki muhtelif grupların birleşmesini sağlamıştı; fakat yeni ortamda çeşitli dillerde gazeteler çıkabilir ve bunlar İbraniceye dönme gereğini ortadan kaldırabilirdi. Hükümetin eğitim dili Türkçe olan okullar açmasından ve bunların özel okullara karşı bir seçeneğe dönüşmesinden endişe ediliyordu. Z. Kramarov *Ha-Po'el ha-Za'ir*'de yayımlanan bir makalesinde bu endişeleri açıkça ortaya koymuştu:

> Diasporadaki durumumuzu tartıp biçtikten sonra katıksız bir ümitsizliğe düştüğümüzde, gözlerimizi daima Doğu'ya çevirdik. Orada, yani Eretz-

43 "Me-'Arey ha-Medina, Yafo" [Eyaletin Şehirlerinden Haberler–Yafa], *Haşkuafa*, 23 Eylül 1908; "Hamevaser" [Haber Taşıyıcısı], "Yafo" [Yafa], *Haşkuafa*, 25 Eylül 1908, s. 1; "Khronika" [Günün Olayları], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Ağustos–Eylül 1908, s. 17.

44 Yellin, *Works* (26. dipnot, yukarıda), s. 306.

45 Agy, s. 328.

> İsrail'de, yabancı dilde eğitim bizi fazla etkilemiyor, orada bir İbranice [yani Yahudi] hayat [yani ortam] gelişiyor, dilimiz ve kültürümüz ilerliyor, oradaki Yahudiler asimilasyondan endişe etmiyor; güvenli –ve görkemli– geleceğimiz, hayatlarımızın pınarı olan Eretz-İsrail'de bulunuyor. Orada sadece özgürlük, hareket özgürlüğü, ifade, ticaret, [ülkeye] giriş özgürlüğü vb. eksik. Ve [bu hürriyetler sağlanırsa] davamız iyi bir şekilde sonuçlanacak. [Deniyor ki] sırf anayasa ilan edilsin de gelip ülkeye yerleşelim. Lakin, bilge adamlarımız, bazıları için bir avantaj olan bir şeyin başkalarına göre bir dezavantaj olduğunu anlamadılar [...] İbranice Eretz-İsrail'de biraz gelişmişse, bunun esas sebebi içinde yaşadığımız ülkenin neredeyse hiç gelişmemiş olmasıdır; bunu tamamen unuttular. Kayda değer bir edebiyatı yok, devlet okulları yok. [Dolayısıyla] Yahudiler kendi çocuklarını, biraz istemeye istemeye, eğitim dilinin İbranice olduğu çeşitli cemiyetlerin okullarına yollamak zorunda; Aşkenaz Yahudileri Arapça konuşmaya yanaşmayınca, Sefarad Yahudileri istemese bile onlarla İbranice konuşmak zorunda. Fakat bu özgürlük döneminde işler artık bambaşka. Hükümet yüzlerce okul açacak, eğitim ücretsiz ve belki de mecburi olacak. Arapça da yayılmaya başlayacak ve Türkçe devletin ve meclisin dili olarak öğretilmeye başlayacak; [Yahudiler] ırksal açıdan bize son derece yakın olan Arap milletiyle ilişkileri müzakere etmeye başlayacak ve bundan yıllar önce Avrupa ülkelerinde İbranicenin başına gelen şimdi Eretz-İsrail'de yaşanacak, buna hiç şüphe yok. Ve hatırı sayılır sayıda ebeveyn kendini öyle bir durumun içinde bulacak ki, eğitim kanunları uyarınca çocuklarına üç dili öğretemeyecek; Arapça ve Türkçe ülkede elzemdir [...].[46]

Eli'ezer Ben-Yehuda'nın oğlu Ithamar Ben-Yehuda (sonraki adıyla, Ben-Avi) İbranicenin statüsünün düşmesini istemiyor ve Yahudi İspanyolcası ya da Rusça gibi yabancı dillerde Yahudi gazetelerinin çıkarılmasına karşı keskin bir eleştiri yöneltiyordu. Bu gelişimin sorumluluğunu yeni Anayasa'ya ve gazete sansürünün kaldırılmasına yükleyen Ithamar Ben-Yehuda, yeni koşulların Eretz-İsrail'deki Yahudi cemaatinin birliğini darmadağın edeceğini ve hatta farklı "millet"lerin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini iddia ediyordu:

> Bu yeni çatlak büyük duygulara, küçük ülkemizde uzun zamandır benzeri görülmemiş türden bir heyecana neden olabilir. Ve tam aksine, Yuda'da, Efraim'de ve Celile'de jargonun [yani Yidiş] ve İspanyolcanın [yani, Yahudi İspanyolcası] yayılmasına yol açacaktır. Tam aksine, bizi halihazırda zaten fazlasıyla bölmüş uçurumu daha da açmaya devam edecektir. Şu ana dek tarikatlara ayrılmıştık ve [şimdi] siz gelip aramızda farklı milletler yaratıyor-

46 Z. Kramarov, "Ha-Qonstityutzia veha-Yhudim" [Anayasa ve Yahudiler], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Temmuz–Ağustos 1908, s. 21–2.

> sunuz. Bu milletlerin her birinin kendi dili, edebiyatı, tiyatrosu ve okulları var.[47]

Ha-Po'el ha-Za'ir Partisi'nin üyesi Yosef Aharonovitz ise, Yahudi Osmanlı Cemiyeti'nin kurucularından biri olan Dr. Yitzhak Levy'yi keskin bir dille eleştiriyordu. Dr. Levy'nin önerdiği dinsel ve milli kardeşlik ve eşitlik ideallerine karşı çıkan Aharonovitz, Eretz-İsrail'deki Yahudi cemaatinin Yahudi karakterini koruması ve kendini geniş Osmanlı milletinin bir parçası olarak görmemesi gerektiğini iddia ediyordu:

> Biz Yahudiler [diye ekliyorsunuz siz] küçük kaygılarımızı bir kenara bırakmalıyız. Artık Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında hiçbir fark yoktur! [...] Ama efendim, ne kadar mantıksız olduğunuza bir bakın: Milletimizin şerefi adına, meclise Yahudi bir delege göndermek için elimizden geleni yapmamız gerektiğini vaaz ediyorsunuz. Peki ama ne için? Artık Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında sahiden de herhangi bir fark yoksa, artık hepimiz tek bir milletin mensuplarıysak, tüm bu telaş niye?[48]

Aharonovitz, Siyonizmin Anayasa'ya yönelik ilgisinin sadece, her şeyden önce gelen Siyonist vizyonun gerçekleştirilmesine, yani Eretz-İsrail'de özerk bir Yahudi milli oluşumun kurulmasına Anayasa'nın nasıl katkıda bulunabileceğine odaklanması gerektiğini ileri sürüyordu:

> Ve efendim siz, dağıldığı tüm topraklardaki bütün İbrani milletinin Türklerin hürriyeti sağlamasına alaka gösterdiğini düşünüyorsanız, o halde bizim esasen hürriyetin kendisini değil, bu hürriyetin büyük beklentimizin gerçekleşmesine ne ölçüde yardımcı olacağını, yani bu hürriyetin Eretz-İsrail'de bize güçlenme ve bir süre sonra ülkede çoğunluk haline gelme imkânını verip vermediğini dert ettiğimizi bir kez daha anlamanız gerekir. Eğer bu hürriyet bize bu gezgin millet için Eretz-İsrail'de milli bir merkez yaratma imkânını verirse, bu hürriyetin nazarımızdaki kıymeti büyüktür. Fakat bize bunu sağlamazsa, hiçbir kıymet-i harbiyesi kalmaz, zira burada o kadar azız ki milletimizin büyüklüğüyle kıyaslandığında burada bir hiç sayılırız.[49]

Benzer bir şekilde düşünüp konuşan başkaları da vardı. Bu, cemaatin içindeki bir azınlığın kanaati olsa da, önemsiz görülüp geçilemez.

---

47 Itamar Ben-Yehuda, "Mi yode'a?" [Kim Biliyor?], *Hazevi*, 23 Ekim 1908, s. 1.

48 Yosef Aharonovitz, "Mikhtav galuy le-Dr. Levi Menahel Anglo Palestine Company bi-Yruşalayim" [Kudüs'teki Anglo-Filistin Şirketinin Müdürü Dr. Levy'ye Açık Mektup–Başyazı], *ha-Po'el ha-Tza'ir*, Temmuz–Ağustos 1908, s. 24–5.

49 Agy.

Basın Özgürlüğü Beklentisi

İbranice basının ele aldığı bir diğer mevzu, yeni anayasada yazılı hürriyetlerden biri olan basın özgürlüğüydü. Ne var ki İbranice basın bu mevzuya dair haber verirken dikkatli davranıyor, görüşlerini ifade etmek yerine Türkçe basından alıntı yapmayı ya da orada basılmış makalelere atıfta bulunmayı yeğliyordu. Örneğin *Haşkuafa*, Türkçe basında çıkan haberleri şöyle özetlemişti: "Bütün gazeteler sevinçle dolu, zira basın üzerindeki sansür kaldırıldı ve artık bu ülkedeki gazeteler de önemli rollerini yerine getirebilecekler."[50] Türkçe basının artan önemini ve statüsünü vurgulayan İbranice gazeteler oralarda bu konuda basılmış makalelerden dikkatlice alıntılar yapıyor ya da bu tür makalelerden özetler geçiyorlardı:

> Türkçe basın gelişiyor. Editörler devletin tüm meseleleri hakkında görüşlerini bildiriyor ve hükümde bulunurken hiç merhamet göstermiyor. Vezir Tevfik ve Rıza Paşalara hücum ettiler, onları keskin bir tavırla tenkit ettiler ve eski Sadrazam Said Paşa'yı sükûnete davet ettiler.[51]

Basın özgürlüğü meselesini doğrudan ele almamış olsalar bile, İbranice gazeteler de bu hakkın kaldırılabileceği yahut kısıtlanabileceği hususunda endişeliydi:

> Sadrazam'ın meclise basın özgürlüğüne bazı kısıtlamalar ya da yasaklamalar getirme önerisinde bulunmayı düşündüğü, bunun sebebininse bazı gazetelerin padişaha ve devlete karşı kullandığı küstah ifadeler olduğu rivayet ediliyor.[52]

Ha-Po'el ha-Za'ir'in sayılarından birinde, Hıristiyan Arapların Arapça iki mecmua çıkarmaya başladığına da değinilmişti: Kudüs'te çıkan *al-Kuds* ve Yafa'da yayıma hazırlanan ama Kudüs'te basılan bir edebiyat ve siyaset dergisi olan *el-Asma'i*.[53] Tüm bu örnekler basın özgürlüğü meselesinin bir ölçüde, devlet siyasetinden yerel haberlere kadar çeşitli konuları ele alan özgür bir basını teşvik ettiğini ve hatta yarattığını gösterir.

---

50 "Ha-Me'ora'ot be-mamlakhtenu" [Bölgemizdeki Olaylar], *Haşkuafa*, 4 Ağustos 1908, s. 1.

51 "Ba-Mamlakha" [Bölgede], *Haşkuafa*, 28 Ağustos 1908, s. 2.

52 "Ba-Mamlakha" [Bölgede], *Hazevi*, 2 Ekim 1908, s. 3.

53 Dönemin önde gelen Hıristiyan Arap entelektüellerinden biri olan Halil es-Sekakini'nin her iki mecmuada birden yazdığını ve *el-Asma'i*'nin yayın kurulunda bulunduğunu kaydetmek gerek. Bkz. Halil es-Sekakini, *"Öyle bir haldeyim ki, ey dünya": Halil as-Sekakini'nin Güncelerinden*, çeviren, notlar koyan ve tanıtan Gideon Shilo (Kudüs, 1990), s. 11 [İbranice]. Bu dergiye dair daha fazla ayrıntı için, bkz. Ya'akov Yehoşua, "el-Munadi: Ha-'Iton ha-Muslemi ha-rişon be-Erets Yisra'el" [*el-Munadi*: Eretz-İsrail'deki İlk Müslüman Gazetesi], *ha-Mizrah he-Hadaş* 25/ 3 (1975), s. 215 [İbranice].

Sonuç

Bu bölümde, Filistin'deki Yahudi cemaatinin Jön Türk Devrimi'ne ve yeni Anayasa'nın ilanına sıcağı sıcağına verdiği tepkileri zamanın yerel İbranice basınına yansımalarına bakarak tahlil ettik. İbranice basındaki hâkim tabloda, Anayasa'ya farklı farklı tepkilerin, *yişuv* içinde görüş ayrılıklarını ve çatışmaları dahi tetiklemiş yanıtların verildiğini görüyoruz. Toprak edinme ve yerleşim çabalarını artırmaya yönelik yeni fırsatların doğması gibi mevzuların şaşırtıcı bir şekilde o dönemde hiç tartışılmaması bilhassa takdire şayandır.

Jön Türkler yönetimi ellerinde bulundurdukları süre boyunca siyasi, eğitsel ve adli sistemler dahil olmak üzere hayatın neredeyse her alanında reformlar uygulamaya çalıştı. Batı'dan ödünç aldıkları idare anlayışlarıyla toplumun kendisini de yeniden şekillendirmeye çabaladılar.[54] Bununla beraber, *yişuv* içinde yeni rejime dair büyük bir hayal kırıklığı vardı. Lunç'un devrimden altı yıl kadar sonra, 1914'te basılan *Eretz-Israel Almanac*'ındaki şu sözleri bunun çarpıcı bir örneğidir: "Bu değişimden bir hayli iyilikler çıkmasını umduk, lakin başkentteki merkezi hükümet ufak bölgeleri düşünüp oralarda hayata geçirmeyi arzu ettiği reformları siyasi hadiselerden ötürü devreye sokamadı ve dolayısıyla her şey eskiden nasılsa öyle kaldı [...]."[55]

54 Söz konusu reformlar bu makalenin kapsamını aşar. Ayrıntılar ve örnekler için, bkz. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (Londra, 1993); *Turkey: The Quest for Identity* (Oxford, 2003); Judith E. Tucker, "Revisiting reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights 1917", *Arab Studies Journal* 4/2 (1996); Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, 2002).

55 Luncz, *Luah Eretz-Yisra'el li-Shnat 5674*, s. 10.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Toplumlar Arası ve Toplum İçi İlişkiler

Jön Türk Devrimi'nin Ardından Gayrimüslimlerin İdaresi ve "Kudüs Meselesi"

Bedross Der Matossian

1908 Jön Türk Devrimi'ni konu alan tarihyazımı genel olarak, devrimin Osmanlı Türk toplumundaki etkisine odaklanmıştır. Devrimin imparatorlukta hâkim konumda olmayan gruplar üzerindeki etkisini karşılaştırmalı bir açıdan ele alan eserlerle nadiren karşılaşırız. Farklı etnik gruplar devrimi nasıl görmüştü? Devrim bu grupların içindeki iktidar dinamiklerini nasıl etkilemişti? Devrim ile imparatorluktaki dinsel gruplar arasındaki ilişkiler nasıldı? Yerel/merkezi devlet taşradaki gayrimüslim cemaatlerin yaşadığı dönüşümleri nasıl gördü? Bu ve buna benzer sorular Osmanlı İmparatorluğu'nu ve modern Ortadoğu'yu çalışan tarihçilerin aklını hâlâ meşgul ediyor. Bu makale Jön Türk Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun en ihtilaflı şehirlerinden birinde, kadim Kudüs şehrinde ikamet eden farklı etnik-dinsel gruplar üzerindeki etkisini tartışıyor.[1]

1908 Jön Türk Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan etnik grupların iktidar dinamiklerini kökünden sarstı. Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin ve Hahambaşılığın bulunduğu Kudüs, Yahudiler, Ermeniler ve Rumlar arasında siyasi iktidar mücadelelerinin verildiği bir odak noktası oldu. İstanbul'daki etnik-dinsel ve seküler liderliğin Kudüs'teki krize verdiği önem Kudüs'ün imparatorluğun etnik siyasetindeki merkezi rolünü ortaya koyuyor. Ayrıca, Kudüs meselesinin devrimden sonra ortaya çıkan farklı siyasi güçler arasında bir çatışma kaynağına dönüştüğü de buradan anlaşılıyor. Devrim bu cemaatler içindeki hoşnutsuz unsurlara, *ancien régime* döneminde ellerinden alındığını düşündükleri şeyleri yeniden ele geçirme fırsatı verdi.

---

1 Alexander Schölch'e göre 1914'te Kudüs'te 70.270 Müslüman, 32.461 Hıristiyan ve 18.190 Yahudi yaşıyordu. Britanya Mandası'nın 1922'de yaptığı nüfus sayımında ise 13.300 Müslüman, 14.700 Hıristiyan ve 34.100 Yahudi tespit edilmişti. Bkz. Alexander Schölch, "Jerusalem in the 19th century", *Jerusalem in History* içinde, K.J. Asali, der. (Brookline, N.Y., 1990) s. 232.

Nitekim, bu makalede incelenen üç örnekteki cemaatlerin tümü, kendi mikro-devrimlerini başlatarak ve kendi *ancien régime*'lerini, yeni düzenlerini inşa edip zaferler elde ederek devrimi özümsemiştir. Bu bölüm üç örnek arasındaki ortaklıkları ve farkları ortaya koyuyor ve imparatorlukta devrimden sonra gelişen etnik siyasetin sırf siyasi partilerin merceğinden bakılarak incelenmemesi gerektiğini ileri sürüyor. Söz konusu örnekler, etnik gruplar arası ve etnik gruplar içinde cereyan eden siyasetin tanımlanmasında kilit bir etken olan dini-kurumsal siyasetin ışığında incelenmelidir. Devrim bir yandan yeni bir Osmanlı kimliğinin yaratılmasını, dolayısıyla tüm etnik ve dinsel grupların kardeş ve eşit yurttaşlar olmasını amaçlarken, diğer yandan bütün grupların dinsel imtiyazlarından vazgeçmesini talep etmişti. İşte bu durum önceki rejimlerin dinsel imtiyazlar sundukları cemaatlerin etnik grupları arasında bir hayli endişeye sebep oldu. Netice itibariyle, etnik-dinsel temsilleri çözmeyi amaçlayan devrim, hem İstanbul'da hem de Kudüs'te dinsel siyasetin pekişmesine yol açtı.

Yahudilerde iktidarın merkezi Hahambaşılık'ta kaldı. 1909'da Haim Nahum'un imparatorluğun başhahamı seçilmesi, Osmanlı Yahudilerinin etnik-dinsel temsilcisi olarak hamambaşının rolünü kuvvetlendirdi, ama yeni aktörlerin kamusal alana girdiği bir dönemde bu rolü sürdürmek gitgide zorlaştı. Siyonistler, Alliance Israélite Universelle'in (AIU) yaygın eğitim sisteminden gelen etkisine karşı durmak için kendi kurumlarını, mesela devrim sonrası dönemde güçlenmiş önemli derneklerden Maccabi jimnastik kulübünü kurdular.[2] Faaliyetleriyle Sefarad Yahudilerinin kamuoyunu kazanmayı hedefleyen Siyonistler, Filistin'deki Siyonist milli faaliyetin Türk ve Arap nüfuslarını öfkelendireceğinden endişe eden Hahambaşılık ve bazı önde gelen Sefaradlar tarafından sakıncalı bir unsur olarak görülüyordu. Haim Nahum, İstanbul'da basılan Ladino günlük gazete *el-Tiempo*'nun editörü David Fresko ile birlikte, imparatorluktaki Siyonist faaliyetin ana muhalifi haline geldi. Fresko, Siyonizmi hedef alan ve sonradan kitapçık şeklinde basılan bir dizi makale kaleme aldı.[3] Öte yandan, Hahambaşılık'ın Siyonistler karşısındaki bu tavrı, Siyonistler ile AIU okul sisteminin mezunları arasındaki çatışma gibi, çeşitli Yahudi kurumları arasında sürmekte olan rekabetin de bir sonucuydu.

Ermenilerde ise devrimin etkisiyle liderlik değişmiş ve iktidar İstanbul'daki Ermeni Patrikhanesi'nden, imparatorluktaki Gregoryen Ermenilerin temsilci-

2 Bkz. Daniel Tziper, *Ha-Degel ha-Tsioni Me'al ha-Bosphoros: Ha-Makkabi be-Kuşta beyn Tsionut le-'Otmaniyut 1895-1923* [Boğaz Semalarında Dalgalanan Siyonizm Bayrağı: Siyonizm ve Osmanlıcılık arasında İstanbul'daki Maccabi, 1985-1923] (Kudüs, 2000) [İbranice].

3 David Fresko, *Le Sionisme* (İstanbul, 1909).

si haline gelen Ermeni Milli Meclisi'ne (EMM) geçmiştir.[4] "Ermeni toplumunu Osmanlı *ancien régime*'ini birebir taklit ederek yöneten"[5] Patrik Maghakia Ormanyan'ın düşüşü yeni bir devrin başlangıcını işaret ediyordu; çünkü Ermeni *ancien régime*'i Patrik Ormanyan'ın şahsında tecessüm ediyordu. İstanbul'da çıkan günlük Ermenice *Puzantion* gazetesinin editörü (gazete, adını editörün ilk adından alıyordu) Ormanyan'ın cemaatteki hâkimiyetini şöyle anlatmıştı: "O her şeydi ve tıpkı XIV. Louis'nin '*l'état c'est moi*' demesi gibi, 'Patrik, patrikhane, dini konsey, siyasi konsey, ekonomi komitesi, yediemin, adli komite ve eğitim komitesi benim' diyecek konumdaydı."[6] Ormanyan genel politikaları nedeniyle ve Yıldız Sarayı'yla "işbirliği" yaptığı gerekçesiyle Ermeni devrimci gruplar tarafından eleştiriliyordu. Ormanyan'ın devrilişini sevinçle karşılayan Ermeni Devrimci Federasyonu'nun resmi organı *Droşak* [Bayrak], Ormanyan'ı tıpkı amiri, yani Sultan gibi devrimin yasını tutan "Tatar Patriği" olarak tanımlamış ve ağır bir şekilde eleştirmişti.[7] Devrim böylelikle imparatorluğun Ermeni milletinin kendi içindeki ilişkilerin tanımlanmasında bir dönüm noktası olmuştu. Ermeni Milli Anayasası'nın yeniden yürürlüğe sokulması, Ermeni Milli Meclisi'nin –yeniden– açılması ve Madteos İzmirliyan'ın patrik seçilmesiyle doruğa çıkan bir mikro-devrim yaşandı. Yahudilerin aksine, devrimden sonraki dönemde Ermeni siyasi hareketlerinin (Taşnaklar, Hınçaklar ve Ramgavarlar) birçoğunun temsilcisi EMM'de yer aldı. Bu nedenle EMM farklı Ermeni gruplarının muharebe meydanına dönüştü. Devrim, imparatorluktaki Ermeni grupların, bilhassa devrimde önemli bir rol oynadığını vurgulayarak Ermeni çevrelerindeki statüsünü kuvvetlendirmeye çalışan ve imparatorluktaki Ermeni etnik grubunun temsilcisi olduğunu iddia eden Taşnakların güçlenme sürecini de başlattı.

Son olarak, devrim eşrafın siyasetine kafa tutmak suretiyle imparatorluğun Arap illerindeki siyasi ve toplumsal istikrarın bir miktar aşınmasına sebep oldu.

---

4 Ermeni Milli Meclisi, İstanbul'daki Ermeni Patriği Mağakya Ormanyan'ın dönemine (1896-1908) kadar, 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Ermenilerin cemaati ilgilendiren toplumsal, siyasi ve ekonomik meseleleri tartıştıkları önemli bir siyasi kurum olmuştu. Bu Meclis yerleşik siyaset alanında alışılmadık sayılan yöntemlerle (seçimler, oylamalar, oturumlar, soruşturmalar, tartışmalar, fikir alışverişleri ve karar alma süreçleri) işleyen ilk kurumdu.

5 Dikran Aslanian, "Hosank'ner ew nerhosank'ner" [Akıntılar ve Alt Akıntılar], *Puzantion*, 22 Ağustos 1908, 3610, s. 1. [Ermenice].

6 Puzant Kecheyan, "Ankum Pateriak' Ōrmaneani" [Patrik Ormanyan'ın Düşüşü], *Puzantion*, 30 Temmuz 1908, 3591, s. 2.

7 "Ōrmaneani Tapalumĕ" [Ormanyan'ın Çöküşü], *Droşak*, Temmuz 1908, No.7 (195), s. 105 [Ermenice]. *Droshak* "yüce" kelimesini kullanırken Padişah'a göndermede bulunurdu.

Bazı bölgelerde, Beyrut'taki *za'im*'ler gibi yeni siyasi aktörler yaratarak iktidar dinamiklerini değiştirmeyi başardı. Şam gibi başka bölgelerdeyse başarısız oldu, zira bu yöredeki eşraf ve ulema toplumun en etkili unsurları olarak kaldı. Genel olarak bakıldığında, devrimin Arap Hıristiyanları, özellikle de bu bölümde incelenen Filistin'deki Arap Ortodoks cemaati üzerindeki etkisi daha fazlaymış gibi görünüyor. Devrimin ardından *en-Nahdael-Ursuduksiyye* [Ortodoks Diriliş] ortaya çıkmış ve kendini Arap milli hareketiyle özdeşleştiren Ortodoks cemaati mensupları gitgide artmıştı. 19. yüzyılın sonlarında Filistinli Hıristiyan elitler arasında yayılmış kültürel milliyetçilik olmasa, bu Ortodoks diriliş gerçekleşmezdi. 19. yüzyılda özellikle de hukuk ve eğitim, misyonerlik faaliyetleri alanlarında yapılan reformlar ve Filistin'de "kendini Filistinli diye tanımlamaya başlayan muhayyel bir cemaat"[8] yaratan matbuat kapitalizminin gelişmesi esas hedeflerinin yanı sıra bu kültürel milliyetçiliği de meydana getirmişti.

1908 Devrimi ve "La Kestyon del Gran Rabino de Yeruşalayim"

Devrimin imparatorluk bünyesinde yaşayan Yahudiler üzerindeki etkisi iki açıdan tahlil edilmelidir. Bunlardan ilki, Yahudi milletinin kendi içinde gerçekleşen mikro-devrimle, diğeri ise devrimin ardından İstanbul'da artmaya başlayan Siyonist faaliyetle ilgilidir. Devrim imparatorluk bünyesindeki Yahudilerin hem kendi cemaatlerini yeniden oluşturmaya başlamasına hem de imparatorluğun siyasi ve ekonomik hayatında etkin bir rol oynamasına giden yolu açtı. Gelgelelim, Ermenilerde görülenin tersine, Yahudilerdeki güç geçişi Moşe Halevi'nin rejimine sadık kişilerin mukavemetiyle karşılaştı. Bu noktada, İstanbul Hahambaşılığı'nın 1835'te Avraham Levi'nin hahambaşı olarak atanmasıyla kurulduğuna değinmek gerek. Osmanlı devleti Avraham'ı bu konuma getirerek, Yahudi cemaatinin hem dünyevi hem manevi lideri yapmıştı. Ne var ki, yoktan var edilen bu konum 1860'a kadar halktan kabul görmedi. 1872'de Moşe Halevi hahambaşı kaymakamlığına [vekilliğine] atandı. Tarihçi Avraham Galanté'ye göre, Halevi kendi başına sorumluluk alıp harekete geçen biri değildi ve hamileri onu kontrol altında tuttuğundan, hiçbir şey yapmamıştı. Bunların sonucunda idare alanında dağınıklık, mali alandaysa tedbirsizlikler baş göstermişti.[9] Moşe Halevi'nin Jön Türk Devrimi'ne kadar seçime gitmemesi, imparatorluğun Yahudi cemaati içinde değişim yaratmaya niyetli olmadığını gözler önüne sermişti.

---

8 Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997), s. 88.

9 Avraham Galanté, *Historie des Juifs d'Istanbul* (İstanbul, 1985), c. 1, s. 258-9.

Devrimin ardından, İstanbul'daki Hahambaşılık'ın kaymakamlığına Haim Nahum atandı.[10] Bu durum önceki idareye sadık kalan Yahudiler arasında kargaşaya neden oldu. Bu atamanın yol açtığı gerilimler Siyonistler ile AIU arasında var olan gerilimlerin sonucu olarak görülmelidir. Nahum bir mektubunda, Alman Ortodoks Yahudilerinin seçim döneminde yaptığı manevralara dair yorumda bulunurken açıkça şunları söyler: "Her halükârda, seçildiğim takdirde, Alliance gerçek bir zafer kazanmış olacak; zira şu an cemiyetimize karşı çok güçlü bir kampanya yürütülüyor."[11] Almanya ile Fransa arasındaki rekabet de bu gerilimi körüklüyordu; çünkü Almanya Siyonistlerle, Fransa ise Alliance'la ittifak kurmuş, imparatorluğun Yahudileri üzerinde nüfuz kazanmaya çabalıyordu.[12]

Temmuz Devrimi'nden kısa bir süre sora, 24 Ağustos 1909'da, Haim Nahum 74 oyla hahambaşılığa seçildi.[13] Ona muhalif olanlar ise delegelerin yalnızca dörtte üçünün oy verdiğini söyleyerek seçimde usulsüzlük yapıldığını iddia etti.[14] Öte yandan, David Fresko'nun *El-Tiempo*'su sonuçların imparatorluğun tüm illerinde sevinç ve mutlulukla karşılandığını, gazeteye ulaşan sayısız telgrafın, mektubun ve makalenin bu coşkunun delili olduğunu yazıyordu.[15]

Görev değişikliğinin hemen ardından, çeşitli illerin cemaatleri hahambaşılık makamına manevi başkanlarının görevden alınmasını talep eden mektuplar yağdırdı.[16] "Teessüfle belirtmek gerekir ki," deniyordu Londra menşeli *The Jewish Chronicle*'da, "başında Haham Ya'akov Meir gibi makamına yaraşır bir manevi önderin bulunduğu

---

10 Esther Benbassa, der. *Haim Nahum: A Sephardic Chief Rabbi in Politics, 1892-1923*, Fransızcadan çev. Miriam Kochan (Tuscaloosa ve Londra, 1995).

11 Nahum'dan J. Bigart'a (11 Ocak 1909), AAIU, Türkiye, XXX E. Benbassa, *Haim Nahum* içinde, s. 154.

12 *Alliance Israélite Universelle* ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasetlerine dair, bkz. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington ve Indianapolis, 1990).

13 Rafael Şimon 9 oy, Moşe Haviv 2 oy, Avraham Danon ise 1 oy almıştı. Seçimlere dair tafsilatlı bilgi edinmek için, bkz. "La Eleksyon del Gran Rabinato de Turkiya: La junta del ayer del Mejlis 'Umumi" [Türkiye Hahambaşılığı Seçimleri: Dünkü Genel Meclis Toplantısı], *El Tiempo*, 23 Ocak 1908 [Ladino]. Haim Nahum'un seçim konusunda Filistin'deki Ladino basına verdiği demeç için bkz. "Rabbi Haim Nahum Gran Rabino de Turkiya" [Türkiye Hahambaşı Haim Nahum], *El-Liberal*, 29 Ocak 1909 [Ladino].

14 Taşradaki 120 delegeden 85'i seçimlere katıldı.

15 "La Eleksyon del Gran Rabani de Turkiya: La Impresyon en el payis y en el estranyrro" [Türkiye Hahambaşısının Seçilmesi: Ülkedeki ve Ülke Dışındaki İzlenimler], *El-Tiempo*, 3 Şubat 1909 [Ladino].

16 Hamambaşına gönderilen mektuplar için, bkz. Kudüs'teki Yahudi Halkı Tarihi Merkez Arşivi'nde (YHTMA) yer alan HM2 8639; HM2 8640; HM2 8641.

Selanik haricinde, Türkiye'deki tüm Yahudi cemaatleri kültürlü olmayan ve geçmişe ait fikirlere saplanıp kalmış hahamlarca idare ediliyor.[17] Haham Nahum, Paris'teki AIU'nun genel sekreteri Jacques Bigart'a yolladığı bir mektupta bundan bahseder:

> Duygular hâlâ hararetli seviyede, zira her gün imparatorluktaki farklı cemaatlerden kendi hahambaşılarının derhal görevden alınmasını talep eden telgraflar alıyorum. Manevi önderleri hakkında en çok şikâyet bildiren yerler Kudüs, Şam ve Sayda [Sidon]. Bursa Hahamı Habib'i buralarda seçim düzenlemeye gönderiyorum.[18]

Şam, Sayda ve Kudüs'teki Yahudi cemaatleri kendi hahamlarına karşı gösteriler düzenledi.[19] Şam'da halk, "zihniyeti ve eğitimi yeni nizamla hiç bağdaşmayan"[20] Haham Merkado Alfandari'nin görevden alınmasını talep ediyordu. Sayda'da ise, "tiranca idaresiyle ahaliye yıllardır ıstırap veren"[21] Hahambaşı'nın görevden alınması talebinde bulundu. Kudüs'te Sadrazamlığa ve Dahiliye Nezareti'ne, geçici olarak atanmış Haham Panigel'in azledilmesini talep eden mektuplar yollandı.[22] Buraların valileri de Bab-ı Âli'ye telgraf yollayıp göstericilere destek verilmesini istedi. Adliye Nezareti buna karşılık olarak kaymakama hiç vakit kaybetmeden harekete geçmesi gerektiğini bildirdi. 3 Eylül 1908'de, Seküler Konsey (*meclis-i cismani*) kaymakam Haham Haim Nahum'un başkanlığında toplanıp bu üç hahamın azledilmesine karar verdi.[23] Bu görevden almalar arasında en önemlisi, Kudüs hahambaşılığı meselesiydi. Bu gelişme, imparatorluk bünyesinde yaşayan Yahudi cemaatindeki farklı hiziplerin devrimin ardından girdiği rekabete dair iyi bir örnektir.[24] Kudüs meselesi gerek şehrin stratejik konumundan, gerek

---

17 "Turkey: The Chief Rabbinates in the Empire", *The Jewish Chronicle*, 4 Eylül 1908.

18 Nahum'dan J. Bigart'a (İstanbul, 6 Eylül 1908), AAIU Türkiye, XXX E. Benbassa: *Haim Nahum* içinde, s. 146.

19 Devrimden önce ve sonra Şam'da verilen mücadelelere dair, bkz. Yaron Harel, *Kumpaslar ve Devrim Arasında: Bağdat, Şam ve Halep Hahambaşılarının Tayini ve Azli 1744-1914* (Kudüs, 2007), s. 231-5 [İbranice]. Devrimden sonra Bağdat'taki Yahudilerin durumuna dair, bkz. agy, s. 306-327.

20 "Las Komunidades Israelitas de la Provensya: Destitusyon de los grandes rabinos de Yeruśalayim, de Damasko i de Sayda" [Taşradaki Yahudi Cemaatleri: Kudüs, Şam ve Sayda Hahambaşılarının Görevden Alınması], *El Tiempo*, 2 Eylül 1908.

21 Age

22 Haham Panigel göreve geçici olarak atanmıştı ve üç ay içinde Hahambaşı seçimlerini planlamak için cemaatin önde gelenlerinin katılacağı bir meclis toplamakla görevliydi.

23 "Las Komunidades Israelitas de la Provensya: Yeruśalayim, Damasko i Sayda" [Taşradaki Yahudi Cemaatleri: Kudüs, Şam ve Sayda], *El-Tiempo*, 4 Eylül 1908.

24 Genel olarak Kudüs Hahamlığı üzerinde verilen mücadeleler için, bkz. Rachel Sharaby, "Sefarad Hahambaşı, 1906-1914: Çatışmalar ve Şahsiyetler", *Cathedra* 37 (1985), s.

AIU'yu destekleyenler ile Siyonistleri destekleyenler arasında yaşanan iç çatışmadan dolayı, İstanbul'daki Hahambaşılığın gündemini en fazla meşgul eden konulardan biriydi.

Hahambaşı Ya'akov Şa'ul Elyashar'ın ölümünün ardından, Kudüs Hahambaşılığı'nın ele geçirilmesine yönelik bir mücadele başladı.[25] 1906'da Kudüs valisi Reşid Paşa, Haham Şlomo Mani'yi kaymakamlığa atadı ve ona hahambaşılık makamı için seçim düzenleme emri verdi. Seçimde yarışan iki grup vardı. İlk grup, müteveffanın oğlu olan Haim Moşe Elyashar'ı,[26] diğer grup ise AIU mezunu Ya'akov Meir'i destekliyordu.[27] İkinci grup –Filistin'deki AIU'nun temsilcisi– Albert Antebi[28] ve Avraham Almaliah[29] gibi özgürlükçülerden oluşuyor, ilk grubun başını ise statükoyu muhafaza etmek isteyen köklü Sefarad aileleri çekiyordu. Doğulu Yahudi grupların çoğu (Yemenliler, Buharalılar, İranlılar) seçildiği takdirde kendi siyasi statülerinin iyileşeceği umuduyla Haham Ya'akov Meir'i desteklemişti. Yerel Yahudi gazetelerinin tavırları ise birbiriyle çatışıyordu. Mesela *Habazelet* Elyashar'ı, *Haşkuafa* ise Ya'akov Meir'i destekliyordu.

Seçimlerde Haham Ya'akov Meir galip geldi. Seçimlere katılmayan Aşkenaz cemaati, İstanbul'daki *kaymakam* Haham Moşe Halevi'ye Albert Antebi'nin valiyi etkilediği ve oy kullanmalarını engellediği şikâyetinde bulundu. Bunun üzerine Haham Moşe Halevi seçimleri iptal etti ve Haham Ya'akov Meir'i görevinden aldı. Ne var ki, Kudüs valisiyle iyi geçinen Haham Meir, yeni vali 'Ali Ekrem Bey gelene

---

106-112 [İbranice]; Abraham Haim, "İstanbul Hahambaşı ve Kudüs'teki 'Hahambaşılık İhtilafı'", *Pe'amim* 12 (1982), s. 105-113 [İbranice].

25 Haham Elyashar'a dair, bkz. Nathan Efrati, *Mishpahat Elyashar be Tokhekhey Yerushalayim: Prakim be-Toldot ha-Yishuv ha-Yehudi bi-Yerushalyim ba-Me'ot ha-Tesha'-Esreh veha-'Esrim* [Kudüs'teki Elyashar Ailesi: Kudüs'teki Yahudi Cemaatinin 19. ve 20. Yüzyıldaki Tarihinde Bir Sayfa] (Kudüs, 1974) [İbranice]; ayrıca bkz. Moşe David Gaon, *Yehudei ha-Mizrah be-Eretz Yisra'el: 'Avar ve-Hove* [Dün ve Bugün Eretz-İsrail'deki Doğulu Yahudiler] (Kudüs, 1937), s. 61-8 [İbranice].

26 Haim Moşe Elyashar'a dair, bkz. agy, s. 59-60.

27 Ya'akov Meir'e dair, bkz. agy, s. 361-71; aynı yazar, "Rabbi Jacob Meir", *Le Judaisme séphardi*, VIII (Haziran, 1939), s. 81-3.

28 Antebi ve bu dönem zarfında AIU'nun Filistin'deki rolüne dair, bkz. Lucien Lazare, "L'Alliance Israélite Universelle en Palestine à l'époque de la révolution des 'Jeunes Turcs' et sa mission en Orient du 29 October 1908 au 19 Janvier 1909", *Revue des Études Juives* CXXXVIII/3-4 (Haziran-Aralık 1979), s. 307-335.

29 Almaliah, Filistin'de basılan ve Panigel karşıtı bir politika izleyen Ladino *El Liberal* gazetesinin editörüydü. Örneğin bkz. "Et la-davar: La Kestyon del Gran Rabino de Yeruşalayim" [Zaman Geldi Çattı: Kudüs Hahambaşısı Meselesi], *El Liberal*, 19 Mart 1908.

kadar makamını bırakmadı – 'Ali Ekrem Bey'in gelişinden sonraysa Selanik'e gitti.[30] Ardından, Haham Moşe Halevi, Elyashar'ın kayınpederi Haham Eliyahu Moşe Panigel'i Kudüs *kaymakamlığına* atayıp ona yeni hahambaşılık seçimlerine nezaret etme görevini verdi.[31] İstanbul Hahambaşılığı'nın *kaymakamı* olan Haham Moşe Halevi, muhafazakâr grupla birlikte Haham Panigel'i destekledi.[32]

Haham Panigel'in atanmasıyla birlikte, iki kamp arasındaki mücadele yeniden başladı. Kudüs'teki Aşkenaz cemaati Haham Panigel'i desteklerken, Haham Ya'akov Meir'in destekçileri ise ona karşı çıktı. Onu savunanlar, görev başında olduğu devri, cemaatin ve kurumlarının serpilip geliştiği bir zaman dilimi olarak sundular. Ne var ki, Rahel Şarabi, *Habazelet* gazetesinde Panigel'in cemaatin ilişkilerini kötü yönettiğine dair haberlerin çıktığını kaydediyor.[33] Kendisine muhalif olanların vergilerini yükseltmiş ve Haham Ya'akov Meir'i destekleyen Yemenli Yahudileri bir kenara itmişti. Alman-Yahudi *Ezra* cemiyetiyle yakınlaşmıştı;[34] bu yakınlaşmadan muradıysa Kudüs'teki AIU'nun çabalarını etkisiz kılmaktı.[35] Fakat devrimin patlak vermesi, Haim Nahum'un imparatorluğun Hahambaşılığının kaymakamlığına seçilmesi ve Kudüs'e yeni bir valinin atanmasıyla birlikte işler değişti. Bu durum, Kudüs'teki karşıt kamp, yani Haham Ya'akov Meir için büyük bir nimetti. Haham Haim Nahum, Albert Antebi'nin ve hareketinin talebini kabul ederek Haham Panigel'i azletti; 4 Kasım 1908'de Haham Panigel'e bir telgraf göndererek istifa etme emri verdi ve Kudüs Hahambaşılığı seçimlerine nezaret edecek yeni bir *kaymakam* atanacağını bildirdi.[36] Bu hamle şehrin Yahudi cemaatinde bir hayli heyecan yarattı.

---

30 Kudüs Valisi Ekrem Bey 10 Temmuz 1907'de Sadrazam'a bir mektup yollayarak Ya'akov Meir hakkında şu kanaatini bildirdi: "Yukarıda zikredilen Antebi'nin fitneci faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda, [Meir] genel seçimler yoluyla hahamlığa atanmaya layık değildir." Ekrem Bey'den Sadrazam'a, 13 Temmuz 1907, şu kaynakta bulunan 13. Belge: David Kushner, *A Governor in Jerusalem: The City and Province in the Eyes of Ali Ekrem Bey, 1906-1908* (Kudüs, 1995), s. 97 [İbranice]. Ekrem'in 1907 seçimlerine dair görüşü için, bkz. 14. Belge, s. 98-100.

31 Moşe Eliyahu Panigel'e dair, bkz. Gaon, *Yehudei ha-Mizrah*, s. 527-30.

32 Bkz. Isaiah Friedman, "The *Hilfsverein der Deutschen Juden*, The German Foreign Ministry, and the Controversy with the Zionists, 1901-1918", *Cathedra* 20 (Temmuz 1981), s. 97-122 [İbranice].

33 Sharaby, "The Chief Sephardic Rabbinate", s. 109.

34 Ezra Cemiyeti, Filistin'de ve Doğu Avrupa'da Yahudi eğitimini destekleyip teşvik etmek üzere 1901'de Berlin'de kuruldu.

35 Haham Panigel'in Ezra'yla ilişkisine dair, bkz. "Li-Ş'elat behirat haham başi li-Yeruşalayim" [Kudüs Hahambaşısı'nı Seçme Meselesi Üzerine], *Habazelet*, 28 Aralık 1908 [İbranice].

36 Bkz. "La Kestyon Rabinika en Yeruśalayim" [Kudüs Hahamlığı Meselesi], *El Tiempo*, 11 Kasım 1908.

Haham Haim Nahum, Halep Hahambaşısı Hezkiya Şabatai'yi Kudüs *kaymakamlığına* atadı ve ona seçimleri düzenleme emri verdi.[37] Fakat Panigel cephesi işbirliği yapmayı reddettiğinden Şabatai bunda başarılı olamadı.[38] Aşkenaz topluluğunun liderleri ise, biraz da Panigel'in yaşattığı hayal kırıklığından ötürü, tarafı tutmayı reddetti. Seçimleri düzenlemeyi başaramayan Şabatai, Halep'e döndü ve arkadaşı Haham Nahman Batito'yu Kudüs'ün *locum tenens*'liğine atadı.[39] Ne var ki, beş kişi aday gösterilmiş olsa da, Batito da seçimleri gerçekleştiremedi. Panigel yandaşı ve Panigel karşıtı hareketler yüzünden mesele bir kez daha çıkmaza girdi. Hal böyle olunca Haham Haim Nahum, Haham Ya'akov Meir'in hahambaşılığa, Haham Panigel'inse onun vekilliğine atanması konusunda tarafları uzlaşmaya zorlamak üzere Kudüs'e özel bir ziyaret düzenlemek durumunda kaldı. Gelgelelim, Selanik'teki Yahudi cemaati Haham Meir'in Kudüs'e dönmesini bir şekilde engelledi. Bu çözümsüzlüğü bozan hamle ise Haham Haim Nahum'un en sonunda Batito'yu görevinden alıp Rodos Hahamı Moşe Yosef Franko'yu Kudüs hahambaşılığına ataması oldu.[40]

Sonuç olarak, devrimin Kudüs'teki Yahudi cemaati içinde ciddi bir krize yol açtığını söyleyebiliriz. Devrimden sonra yapılan Kudüs hahambaşılığı seçimleri cemaat içindeki gerilimlerin artmasına neden oldu. Ermeni cemaatinde yaşananın aksine, Kudüs'ün Yahudi cemaati içindeki mücadele cemaati iki kampa böldü: Bir yanda Ya'akov Meir'in adaylığını savunanlar (özgürlükçüler), diğer yandaysa Elyashar ve Panigel'in adaylığını destekleyenler (köklü Sefarad aileleri) yer alıyordu. Bu iki kampın çatışması, farklı çıkar grupları arasında zaten mevcut olan fakat devrimden sonra yoğunlaşan mücadeleyi yansıtıyordu.

Kudüs Meselesi (Erusaghēmi Khndirĕ) ve Ermenilerin Merkezileşme Çabaları

Ermenilerin Kudüs'teki varlığı 4. yüzyıla, yani Bizans dönemine dayanır. Bu dönemde, genelde İmparator I. Konstantin'in annesi Aziz Helena'ya atfedilen Hıristiyanlığın Kutsal Mekânları'nın keşfinden sonra çok sayıda Ermeni hacı

37 "Hezkiya Şabatai", *Hazevi*, 13 Aralık 1908, 51, s. 2; "Yeruşalayim" [Kudüs], *Habazelet*, 9 Aralık 1908 [İbranice].

38 "Yeruşalayim" [Kudüs], *Habazelet*, 20 Ocak 1909; "Yeruşalayim", *Habazelet*, 25 Ocak 1909.

39 "Yeruşalayim", *Habazelet*, 17 Şubat 1909; "Yeruşalayim", *El Liberal*, 19 Şubat 1908. Yaşamına dair, bkz. Gaon, *Yehudei ha-Mizrah be-Eretz Yisra'el*, s. 141-2.

40 Haham Franco'ya dair, bkz. agy, s. 567-8.

şehre akın etmişti.[41] Şimdiki Patrikhane, Aziz Yakup Ermeni Kardeşliği'nin[42] o dönemde kurumun başında bulunan Piskopos Sargis'i patrik ilan etmesiyle meydana gelmişti. Bunun neticesinde Kudüs Ermeni Patrikhanesi zaman içinde Filistin, Suriye'nin güneyi, Lübnan, Kıbrıs ve Mısır üzerinde otorite kurmaya başladı. İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin kurulmasından sonraki dönem de dahil olmak üzere, Osmanlı dönemi boyunca devlet, imparatorluk bünyesindeki tüm Ermeni dini merkezlerini başkentte yeni kurulan dini düzene uymaya zorladı. Bu tabiyet genel olarak idari işlerle sınırlıydı ve İstanbul Patrikhanesi'nin daha üst bir dinsel otorite olarak tanınması şart koşulmuyordu. Kudüs Ermeni Patrikhanesi'nin bu yeni duruma uyum göstermekten başka şansı yoktu. Öte yandan, Kudüs Ermeni Patrikhanesi aslında bu durumdan faydalanmış olabilir, zira kutsal mekânlardaki haklarını koruma mücadelesinde İstanbul Patrikhanesi'nden mali yardım aldığı gibi zengin Ermeni *Amira* sınıfının desteğini de kazanmıştı.[43]

1863'te Ermeni Milli Anayasası'nın ilan edilmesini takiben –Tanzimat reformlarının bir parçası olarak– EMM kurulduğunda, Aziz Yakup Ermeni Kardeşliği'nin sunduğu yedi adaydan oluşan ilk liste içinden bir kişiyi Kudüs Patriği olarak seçme hakkını almıştı. Patrikhane'nin mali işlerini denetleme hakkı da vardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Kudüs Patrikhanesi bu tedbirlere karşı çıktı. Kudüs Patrikhanesi'yle aynı kanaati taşıdığı anlaşılan Sultan II. Abdülhamid 1888'de Patrik Harutyun Vehabedyan'ın seçilmesini onayladığını ve Patrikhane'ye özerk statüsünü iade ettiğini bildiren bir ferman yayınladı.[44]

Devrimden hemen önceki Patrik Harutyun Vehabedyan devrinde (1889-1910) Kudüs Ermeni Patrikhanesi dağılmış haldeydi. Patrikhane Kardeşliği'nin patriğin ihtiyarlığından faydalanan bazı üyeleri, yüklü miktarda parayı ele geçirerek

41 20. yüzyılda Kudüs'te yaşayan Ermeniler hakkında yazılan tarih eserlerinin çoğu Ermenicedir. İngilizce eserler için, bkz. Assadour Antreassian, *Jerusalem and the Armenians* (Kudüs, 1969); George Hintlian, *History of the Armenians in the Holy Land* (Kudüs, 1976); Victor Azaria, *The Armenian Quarter of Jerusalem: Urban Life Behind Monastery Walls* (Berkeley, California, 1984); John H. Melkon Rose, *Armenians of Jerusalem: Memoirs of Life in Palestine* (Londra ve New York, 1993); Ara Sanjian, "The Armenian Church and community of Jerusalem", *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: Studies in History, Religion and Politics* içinde, Anthony O'Mahony, der. (Cardiff, 2003).

42 Kardeşlik, Kudüs'teki Ermeni Kilisesi'ne bağlı bir tarikattır.

43 Sanjian, "The Armenian Church", s. 63.

44 Shahe Bishop Ajamian, "Sultan Abdul Hamid and the Armenian Patriarchate of Jerusalem", *Studies on Palestine during the Ottoman Period* içinde, Moşe Ma'oz, der. (Kudüs, 1975) s. 344-7.

Patrikhane'nin işlerini yönetmeye başlamıştı.[45] 1908 Devrimi'nden önce, Patrik Mağakya Ormanyan (1841-1918) işleri düzene sokmak için Kudüs'e bir soruşturma komisyonu yolladı.[46] Komisyon kesin bir sonuca varamamış olsa da, bu soruşturma Kardeşliğin birçok üyesinin Kudüs dışındaki yerlere sürülmesine yol açtı. Yine de düzensizlik ve kaos devrime kadar sürdü.

Devrim özgürlük, eşitlik ve adalet umutlarını da beraberinde getirdi ve *ancien régime*'i bertaraf ederek yeni bir devir başlattı. İşte bu yeni devirde, Aziz Yakup Ermeni Kardeşliği üyelerinin çoğu, devrimi Patrikhane'yi reformdan geçirmek için ele geçmiş nihai fırsat olarak gördü. Kardeşlik üyeleri bu reform girişimlerinde Kudüs'teki Ermeni cemaatinin bir kısmını da seferber etmeyi başardı. 25 Ağustos 1908'de Kardeşlik bir Sinod topladı ve içinde bulunulan durumu düzeltmeleri için Patrikhane'nin sürgüne gönderilmiş bütün rahiplerini geri çağırmaya karar verdi.[47] Patriği birkaç kez ikna etmeye çalışıp başarısız olan Kardeşlik bu sefer yeni bir mektup gönderdi; Sinod'un sürülmüş rahiplerin geri çağrılmasına karar verdiğini bildiren bu mektubun altında 23 rahibin imzası vardı.[48]

Yollanan üçüncü mektup da cevapsız kalınca, Sinod bu kez, görevlerini yerine getirecek nitelikleri haiz olmadığı düşünülen Büyük Zangoç'un [*Lusararpet*], yani peder Tavit'in resmen azledilmesini talep eden bir mektup yazdı.[49] Sinod üyeleri bu mektupta, peder Tavit'in Ermenilerin kutsal mekânlardaki bazı haklarını korumayı başaramamasının yanı sıra, Kardeşliğin birçok üyesinin sürülmesine yol açan kişi olduğunu öne sürüyordu.[50] Tüm bu çabalar boşa çıkınca, Sinod İstanbul'daki EMM'ye başvurdu ve "Kudüs meselesi" (*Erusaghēmi Khndirĕ*) EMM'deki en önemli tartışma konularından biri haline geldi. Aşağıda görüleceği üzere, bu olgu EMM'nin idareyi merkezileştirme politikasını vurgulamaktadır.

Yerel cemaat ile Patrikhane arasındaki gerilimin artması üzerine, Patriğin hizmetçisi Avedis yerel idareye cemaatin rahip zümresinden olmayan üyelerinin

---

45 Bunların arasında, yüklü miktarda parayı zimmetine geçirmiş Patrikhane yetkilisi Peder Ghevont ve Patrikhane'nin hizmetçisi Avedis Taşçıyan yer alıyordu.

46 Ormanyan'ın komisyonuna dair, bkz. Ghevont Father Maksoudian, *Erusaghemi Khndirĕ* [Kudüs Meselesi], c. 1 (İstanbul, 1908) [Ermenice].

47 Sinod bir kilisenin doktrin, idare ve uygulamayla ilgili meseleleri hakkında karar almak üzere toplanan konseyidir.

48 Sinod'un 23 üyesinden Patrik Harutyun Vehabediyan'a, 28 Ağustos 1908. Mektubun bir nüshası 3 Ekim 1908'de günlük gazete *Arevelk*'te [Ermenice] yayımlanmıştı.

49 Büyük Zangoç, Patrik'ten sonraki en güçlü ikinci kişidir. Görevleri arasında Kardeşliğin idaresi yer alır.

50 Sinod üyelerinden Patrik Harutyun Vehabedyan'a, 14 Ekim 1908. Mektubun bir nüshası şurada basılmıştır: M.D.S, *Erusaghēmi verjin dēpk'erĕ*, s. 12-14.

Patrikhane'ye saldıracağı şikâyetinde bulundu. Yerel cemaat ise Kudüs valisine başvurarak, Avedis'in görevinden alınmasını talep etti.[51] Bunun sonucunda, Patriğin vekili olan Peder Yeghia İstanbul'daki *locum tenens*'e,[52] yani EMM başkanı Yeghişe Turyan'a, Avedis'in ve Büyük Zangoç Tavit'in gizlice yürüttükleri faaliyetleri kınayan bir mektup yolladı. Kudüs valisi durumu soruşturdu ve yöredeki ahaliyi yatıştırmak için, Patriğe Avedis'i görevinden alma emri verdi.[53] Buna karşılık Patriğin iki rahibi Şam'a sürmesi, Kardeşliğin EMM'ye bir itiraz mektubu göndermesine neden oldu. Bu mektupta ayrıca, Patrik Harutyun'un idari konulardaki aczini istismar eden peder Sarkis, Tavit ve Bedros'un kovulmasını talep ettiler.[54]

EMM'de bu mektubun okunmasının ardından, delegeler arasında ne yapılması gerektiği konusunda hararetli bir tartışma yaşandı. Şehrigyan Efendi isimli delege meselenin iki yönü olduğunu, bunlardan birinin yeniden örgütlenmeyle, ikincisinin ise Kudüs Patrikhanesi'nin kötüleşen durumunu düzeltmek için bir çare bulmayla ilgili olduğunu belirtti. Civanyan adlı delege buna cevaben Kudüs sorunundan daha önemli sorunların ele alınmayı beklediğini söyledi ve yerel idarenin Kardeşliğin işlerine karışmasına itiraz etti.[55] Bu sırada başkan, Kudüs Patriği'nin kendisine bir mektup gönderdiğini açıkladı; Patrik, kimi rahiplerin Patrikhane'ye saldırması üzerine istifa ettiğini bildiriyordu.[56] Delegelerden Manukyan ise milli yetki alanı ve mali kayıplar söz konusu olduğunda, Milli Anayasa'nın Ermeni Milli Meclisi'ni Kudüs Meselesi konusunda otoritesini ortaya koymakla yükümlü kıldığını kaydetti. Meclise başkanlık eden Başpiskopos Madteos İzmirliyan, Patrik Harutyun'a EMM'nin Kudüs meselesini ele alacağını bildiren bir mektup yollanmasını önerdi.[57] Uzun süren tartışmalardan sonra,[58] Meclis 5 Aralık 1908'de Kudüs Soruşturma

51 "Al-Kudsu'ş-şerif" [Kutsal Kudüs], *el-Mukattam*, 29 Ekim 1908 [Arapça].

52 *Locum tenens* Latince "yer-tutan" anlamına gelen bir tabirdir. Kilise sisteminde ise yeni bir Patrik seçilene kadar Patrik'in görevlerini geçici olarak yerine getiren kişiye denir.

53 "Spasavor Avedis Erusaghēmi Vank'en Vedarwats" [Hizmetçi Avedis Manastırdan Kovuldu], *Jamanag*, 11 Kasım 1908 [Ermenice]. "Ba-mahane ha-armeni" [Ermeni Kampında], *Hazevi*, 23 Kasım 1908.

54 Peder Vertanes ve Peder Karekin'den EMM Başkanı Torkomiyan Efendi'ye, 7 Kasım 1908. Mektubun bir nüshası EMM'nin zabıtlarında yer almaktadır. Bkz. *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist Ē [VII. Oturum], 7 Kasım 1908, s. 79 [Ermenice].

55 *Age*

56 "Erusaghēmi Vichakĕ kĕ Tsanranay" [Kudüs'ün Durumu Kötüleşiyor], *Jamanag*, 20 Kasım 1908.

57 Bkz. *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist Ē [VII. Oturum], 7 Kasım 1908, s. 80.

58 Agy, Nist T' [IX. Oturum], 21 Kasım 1908, s. 121-27.

Komisyonu'nu seçim yoluyla belirledi.[59] Kudüs'e giden komisyon bir rahip ve rahip olmayan iki kişi olmak üzere toplam üç üyeden oluşuyordu. Komisyonun bileşimindeki bu oran, devrimden sonra kilise dışı aktörlerin dini kurumların siyasetinde ne kadar önemli roller oynamaya başladığını ortaya koymaktadır.

Ne var ki Kudüs Kardeşliği üyeleri komisyonun tavsiyelerine karşı çıktı. Patriğin ve hizbinin ölüm tehdidinde bulunduğunu hisseden komisyon üyeleri Yafa'ya dönme kararı aldı. 1 Aralık 1908'de, Patrik Harutyun EMM'ye bir mektup yollayarak, Sinod'un sürgündeki tüm rahiplerin geri çağrılması konusunda uzlaştığını bildirdi.[60] Şubat 1909'da, EMM'ye Kudüs Patrikhanesi'nden yollanmış iki mektup ulaştı. Bu mektupların ilki, soruşturma komisyonunun Sinod'a tavsiyelerini sunmadan Yafa'ya gittiğini belirtiyordu. İkincisindeyse, katedralde huzur ve düzen hâkimken herhangi bir soruşturma komisyonuna lüzum olmadığı ileri sürülüyordu.[61] Kudüs'ten gelen bu çelişkili açıklamalar mecliste epey hararetli bir tartışmaya sebep oldu.[62]

22 Mayıs'ta, Soruşturma Komisyonu Raporu EMM'de okundu ve ardından Patrik İzmirliyan veda konuşmasını yaptı.[63] Komisyon, Kardeşliği, Sinod'u ve büyük miktarlarda paraya el konulmasından sorumlu olarak görülen Peder Gevont'u eleştiriyordu. Raporda ayrıca, Kudüs'ün İstanbul'daki eski temsilcisi Başpiskopos Kevork Yeritsiyan, Kudüs'te kötüleşmekte olan durumun müsebbibi ve peder Gevont'un ajanı olarak gösteriliyordu. 5 Temmuz'da, EMM'nin Siyasi Konsey'i Ermeni Milli Anayasası'nın 19. maddesi uyarınca Kudüs Patriği Başpiskopos Harutyun'un azledilmesine ve Genel Meclis'ten bir *locum tenens*'in seçilmesine karar verdi.[64] Bunun üzerine oluşturulan komisyon Patriği görevinden alarak

---

59 Agy, Nist Zh [X. Oturum], 5 Aralık 1908.

60 Patrik Harutyun'dan İstanbul Patriği Madteos II İzmirliyan'a, 1 Aralık 1908, 157. Bu mektubun bir nüshası şurada bulunmaktadır: *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist ZhG [XIII. Oturum], 26 Aralık 1908, s. 183. Bu durum toplantıda karışıklığa sebep olmuştu; zira önceki mektuplarında Başpiskopos Kevork Yeritziyan hakkında endişelerini ifade eden Patrik Harutyun, şimdi onun geri dönmesi gerektiğini savunuyordu.

61 Bu mektuplara dair, bkz. *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist ZhZ [XVI. Oturum], 13 Şubat 1909, s. 230-31.

62 Agy, s. 231.

63 Başpiskopos Madteos İzmirliyan 4 Kasım 1908'de yeniden İstanbul patrikliğine seçildi. "Amen T.T. Matt'ĕos Izmirliyan Verĕntrwadz Patriark T'urk'yo Hayots'" [Muhterem Madteos İzmirliyan Yeniden Türkiye'nin Ermenilerinin Patriği Seçildi], *Arevelk*, 5 Kasım 1908; *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist E [V. Oturum], 22 Ekim 1908. Rapora dair, bkz. *Tĕghekagir Erusaghēmi Hashuots' K'nnich' Khorhrdaranakan Handznazhoghovoy, matuts'uats Azgayin Eresp', Zhoghovin: 1909 Mayis 22i IA niştin* (İstanbul, 1909).

64 *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist IB [XXII. Oturum], 5 Haziran 1909, s. 361.

yerine bir *locum tenens* geçirmeyi kararlaştırdı.[65] Genel Meclis, Siyasi Konsey'in kararını destekledi ve Peder Daniel Hagopyan'ı *locum tenens* olarak atadı. Kudüs Patriği makamı 1910'dan 1921'e kadar boş kaldı. 1921'de Yeghishe Turyan[66] 1888 Anayasası'nın hükümleri uyarınca patrik seçildi; ne var ki bunun onayı Padişah değil Britanya tarafından verildi.[67]

Devrim Kudüs'teki Ermeni cemaatinin iktidar dinamiklerinde köklü değişimlere yol açtı. İstanbul'daki Ermeni cemaatinde gerçekleşmekte olan mikro-devrim, Kudüs Ermeni cemaatindeki rahipler zümresini ve bu zümreye bağlı olmayanları kendi *ancien régime*'lerini devirmeye teşvik etti. İstanbul'daki muadillerini model alarak yeni bir nizam yaratan Kudüslü Ermeniler kendi mikro-devrimlerini başlattı. Nitekim genel olarak imparatorlukta ve özel olarak İstanbul'daki Ermeni cemaatinde yaşanan dönüşümler sonucunda, Kudüs'teki Ermeni cemaati (gerek rahip zümresi gerek bu zümrenin dışındakiler) devrimi değerli bir fırsat olarak görüp, yerel Ermeni Patrikhanesi'nin işlerini haksızca kontrol etmekle suçladığı kişilerin kökünü kazıdı. Bu yöndeki çabaları sonuç vermeyince, rahipler EMM'ye başvurarak, krize müdahale etmesini istedi. Devrimden sonra, EMM Ermenilerin imparatorluktaki en önemli dinsel-siyasal merkezi oldu. Gelgelelim, EMM Kudüs'e bir soruşturma komisyonu yollayarak meseleyi kendi başına ele almaya karar verdiğinde, özerk statüsünün tehlikeye girdiğini hisseden Kudüs Patrikhanesi ile Kardeşlik, aralarındaki ihtilafları derhal hallederek kendiişlerine herhangi bir şekilde müdahale edilmesine karşı çıktı.

Patrik Damianos, Sinod ve "Arabofon Meselesi"

Hıristiyanlığın ilk yıllarından beri, Büyük Suriye bölgesinde bir Arap Ortodoks cemaati var olmuştur. Bu cemaat tarih boyunca Kudüs, Beytüllahim, Hayfa, Yafa ve Nasıra gibi şehirlerde yoğunlaşmış, ayrıca Celile'nin Arap köylerindeki Hıristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturmuştu. MS 451'deki Kadıköy Konsili sonucunda kurulan Kudüs Patrikhanesi'nin yetki alanı Filistin ve Ürdün Nehri'nin doğu kıyısını kapsıyordu. Bizans döneminde Kudüs Patrikhanesi, beş metropolitin, altmış episkoposluğun ve Filistin'in güney kısımlarından ta kuzey kısımlarına ka-

65 Bkz. "Teghekagir Erusaghēmi S. Patriark'in dēm Eghadz Ambastanut'iants' K'nnich' Khorhrdaranakan Handznazhoghovoy", *Azgayin Ĕndhanur Zhoghov*, Nist IZ [XXVI. Oturum] içinde, 17 Temmuz 1909, s. 434-7.

66 Patrik Turyan'ın biyografisi için, bkz. Patrik Torkom Koushagian, *Eghishe Patriark Durean* [Patrik Yeghishe Turyan] (Kudüs, 1932).

67 Osmanlı İmparatorluğu'nda milletlerin başkanlarının seçimi padişah tarafından onaylanıyordu.

dar uzanan yüzlerce manastırın yer aldığı bir hiyerarşinin başındaydı. Böylelikle Kudüs Patrikhanesi, diğer Ortodoks patrikhanelerinin (İstanbul, İskenderiye ve Antakya) yanında Ortodoks dünyanın en önemli ruhani merkezlerinden biri olmuştu. İstanbul Patriği ekümenik bir patrik olsa da, diğer patrikhaneler üzerinde ruhani bir hâkimiyete sahip değildi. Ne var ki İstanbul Patrikhanesi, esasen Rum milletinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başı olmasından kaynaklanan stratejik konumu ve devletin merkezine yakınlığından dolayı, 16. yüzyıldan itibaren Kudüs dahil olmak üzere diğer patrikhaneler üzerinde nüfuzunu hissettirmeye başladı. Bu güçlü konumundan dolayı, Kutsal Kabir Kardeşliği sadece Rumca konuşan keşişlerden oluşuyordu.[68]

Başını Yunanistan'ın çektiği Balkan devletleri 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını kazandıktan sonra, yayılan Helenizm hareketine ve İstanbul Patrikhanesi'nin etkisine karşı kendi milli kiliselerini kurdular.[69] Bu dönemde büyük Suriye bölgesindeki Arap Ortodoks unsurlar da bu dönüşümlerden etkileniyor, Helenizmden ve Yunan rahip zümresinin Patrikhane'nin işlerini denetlemesinden duydukları hoşnutsuzluğu dile getiriyorlardı. Bu dönemde ayrıca, Arap Ortodoks unsurlar Rum Patrikhanesi'nin kendi cemaatlerini ihmal ettiği, Patrikhane'nin idaresinden dışladığı ve Patrikhane'nin karar verme sürecinde rol almasını engellediği yönünde şikâyetlerde de bulunuyorlardı.

Bu hoşnutsuzluğun ilk tezahürü, 1872'de Patrik Kirillos'un Kudüs'ün dışında düzenlenen protesto ve gösterilerle koltuğundan indirilmesi oldu.[70] Yerel nüfusun şikâyetlerini iletmek üzere Milli Ortodoks Birlik adı verilen bir birlik kurulmuştu, fakat bir süre sonra bu gerilimler azaldı. Mücadelenin ikinci aşaması devrimden sonra yaşanacaktı. İşin ilginç yanı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ortodoks Ruslar da mücadeleye katıldı ve Rus misyonunun kurduğu Emperyal Ortodoks Filistin Cemiyeti aracılığıyla Arap Ortodoks cemaatini etkiledi.[71] Cemiyet, Arap Ortodoksların iddialarına yakındı ve onların durumunu eğitimle iyileştirmeyi hedefliyordu. 1895'e gelindiğinde, Filistin'de 1.000'den fazla öğrenciye, 50 öğret-

---

68 Kutsal Kabir Kardeşliği, yüzyıllar boyunca Hıristiyanlığın Kutsal Toprak'taki kutsal mekânlarını korumuş olan Ortodoks Manastır Kardeşliği'dir.

69 John Shea, *Macedonia and Greece: The Struggle to Define a New Balkan Nation* (Jefferson, N.C., 1997), s. 173.

70 Sir Anton Bertram ve Harry Charles Luke, *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem* (Humphrey Milford, 1921), s. 71.

71 Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914: Church and Politics in the Near East* (Oxford, 1969).

meni olan 18 okula sahipti. Bu okullar üç türdeydi: yatılı okul, Rusça öğretilen gündüz okulları ve öğretimin Arap bir öğretmenin kontrolünde Arapça yapıldığı köy okulları. Söz konusu okullar ve Kudüs'te bulunan St. George's School (1899) ve Collège des Frères (1875) gibi diğer Batılı misyoner eğitim kurumları sayesinde yeni bir Arap Ortodoks entelektüeller kuşağı ortaya çıkacaktı. Bu kişiler cemaatlerinde reformlar yapılmasını ve yerel Rum Patrikhanesi'nin işlerinde daha fazla söz hakkı talep edeceklerdi.

Dolayısıyla, Kudüs'teki Rum Patrikhanesi'nin durumu Ermenilerinkinden de Yahudilerinkinden de daha karmaşıktı. Devrimin Rumlar üzerindeki etkisine iki açıdan bakılmalıdır: Birincisi, Patrikhane içinde Patrik ve Sinod arasındaki iç mücadeleler; ikincisi, Helenizmin hâkimiyetine kafa tutan "Arabofon meselesi"nin yeniden gündeme gelişi.[72] Kudüslü Ortodoks Arapların gözünde devrim, Patrikhane'nin işlerinde daha fazla söz hakkı demekti. Bu dönemde ayrıca, Halil es-Sekakini (1878-1953, önemli bir Filistinli eğitimci),[73] 'İsa el-'İsa ve kuzeni Yusuf el-'İsa (her ikisi de etkili bir gazete olan *Filestin*'in editörüydü)[74] ve Halil Beydes gibi cemaatin eğitimli gençleri Arap milli hareketine katılarak en-Nahdatu'l-Ursuduksiyye'nin oluşumunda etkin bir rol oynamışlardı.

Örneğin, Arap Ortodoks bir ailenin oğlu olan es-Sekakini 23 Ocak 1878'de Kudüs'te doğmuştu. Kudüs'teki Rum Ortodoks Okulu'na gittikten sonra eğitimine Anglikan Piskopos Blyth tarafından kurulan Christina Mission Society (CMS) College'da ve Zion English College'da (her ikisi de Kudüs'teydi) devam etti. Daha sonra Birleşik Krallık'a ve oradan da ABD'ye gitti. Devrime kadar

---

72 *Age*; Bertram ve Charles: *Report of the Commission*; Anthony O. Mahony, "Palestinian-Arab Orthodox Christina: religion, politics, and church-state relations in Jerusalem, c. 1908-1925", *Chronos* 3 (2000), s. 61-87; Itamar Kat ve Ruth Kark, "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its congregation: dissent over real estate", *The International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), s. 509-534; P. J. Vatikiotis, "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem between Hellenism and Arabism", *Middle Eastern Studies* 30/4 (1994), s. 916-29; Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Cilt 1 içinde, Benjamin Braude ve Bernard Lewis, der. (New York, 1982) s. 185.

73 Bkz. Halil es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri: New York, Sultan, Kudüs, 1907-1912*, Cilt 1, Ekrem Musellem, der. (Kudüs, 2003) [Arapça]. Halil es-Sekakini'nin günlükleri Osmanlı'nın son zamanlarını ve Britanya mandası dönemindeki Filistin'in tarihini yeniden inşa etmek bakımından mühim bir kaynaktır. Sekiz ciltten oluşan bu Arapça günlükler 2003'te yayımlanmaya başlamıştır. Halil Sekakini Merkezi (Ramallah) ve Filistin İncelemeleri Enstitüsü (Beyrut ve Kudüs) şu ana dek günlüklerin altı cildini basmıştır.

74 Bkz. Ami Ayalon, *Reading Palestine: Printing and Literacy* (Austin, 2004) ve Khalidi, *Palestinian Identity*.

kaldığı ABD'nin doğu kıyısında çıkan Arapça edebiyat dergileri için çeviriler yapıp yazılar yazdı; Columbia'daki Profesör Richard Gottheil için de çeviriler yaptı. 1908'de anayasa ilan edilince, sürgünde bulunan bazı başka entelektüellerle birlikte memleketine döndü. Kudüs'te –ismini meşhur ortaçağ âlimi el-Asma'i'den alan– *el-Asma'i*'de gazetecilik yaptı ve Salahiyye Okulu'nda (Ste. Anne) Arapça dersleri verdi.

Es-Sekakini'nin yakın arkadaşı olan 'İsa el-'İsa (d. 1878), 14 Ocak 1911'de Yafa'da yayımlanmaya başlayan *Filestin*'in editörüydü. Yafa'daki Rahip Okulu'nda eğitim gördükten sonra, 1897'de Lübnan'ın kuzeyindeki Kiftin'de bulunan Rum Ortodoks okulu ile ruhban okulundan mezun oldu.[75] El-'İsa, 1908 yılında yazdığı makalelerde Rum Patrikhanesi'nin işlerinin idaresinde Arap Ortodoks cemaatinin rolünün artırılması gerektiğini vurgulayarak basın camiasında öne çıktı.

1874'te Nasıra'da doğan Halil Beydes, 20. yüzyılın başlarında Filistin'in önde gelen entelektüellerinden biriydi. Nasıra'daki Rus Ortodoks Okulu ve Rus Öğretmen Eğitimi merkezinde eğitim gördü, 1892'de oradan mezun oldu ve Kudüs'teki Anglikan St. George's School'da Arapça konusunda uzman öğretmen oldu. 19. yüzyılın sonunda Rusya'ya gitti; orada Fyodor Dostoyevski (1821-1881), Maksim Gorki (1868-1936) ve Leo Tolstoy (1828-1910) gibi önde gelen kültürel milliyetçi yazarların fikirlerinden etkilendi. Filistin'e döndükten sonra, Rus edebiyatının büyük isimlerinin eserlerini tercüme etmeye girişti. Rus Ortodoks Kilisesi'yle çok güçlü bağlantıları olan Beydes bu sayede Filistin'deki Arap Ortodoks cemaatinin önemli yol gösterici şahsiyetleri arasına katıldı ve Rum Patrikhanesi'nde cemaatin çıkarlarını savundu. Ayrıca, *en-Nefa'isu'l-'asriyye* [Modern Hazineler] dergisi aracılığıyla savunduğu Filistin milli hareketinin mühim taraftarlarından biri oldu. Jön Türk Devrimi bu entelektüeller için bir dönüm noktasıydı; zira bu dönemde Arap Ortodoks cemaatinin çıkarlarını daha etkin bir şekilde temsil edebileceklerini düşünüyorlardı.

Devrimden sonra yeniden yürürlüğe konan Anayasa'da, sonradan Arap Ortodoks cemaati ve Patrikhane ile Patrik ve Sinod arasında ortaya çıkacak bütün gerilimlerin kaynaklandığı bir hüküm yer alıyordu. Halil es-Sekaki'nin günlüklerinde görülebileceği üzere,[76] bu hüküm Arap Ortodoks cemaatine gerek kendi işlerinde gerek Patrikhane'nin işlerinde daha fazla söz hakkı tanıyordu. Yeniden yürürlüğe konan Osmanlı Anayasası'nın 111. maddesindeki hükme göre, her kazada o bölgede

75 'İsa el-'İsa hakkında ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Michael Bracy, *Building Palestine: 'Isa al-'Isa, Filastin, and the Textual Construction of a National Identity, 1911-1931* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Arkansas Üniversitesi, 2005).

76 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 291.

yaşayan her cemaatin bir meclisi olacaktı. Bu meclisin görevleri arasında şunlar bulunuyordu:

> Vakıf binaları, tarım ürünleri gibi gelir getiren vakıf malları, vakıf faaliyetlerini yürütmek amacıyla ayrılan paralar, eski âdetlere uygun olarak vakıf menfaatine harcanmak koşuluyla vakfedilen diğer şeyler, hayır işleri ve yol, çeşme gibi hayır ve yardım türünden olan diğer hizmetlere harcanmak üzere vasiyet edilen malların vasiyetnamelerde yazılmış olduğu üzere lehine vasiyet olunan kimseye harcanması ve yetimlerin mallarının özel düzenlemeler gereğince yönetim biçimini gözetmek üzere her kazada, her milletin bir cemaat meclisi bulunacaktır. Söz konusu meclisler, hazırlanacak özel düzenlemeler gereğince her milletin seçilmiş temsilcilerinden oluşacaktır. Bu meclisler, kendi bölgelerindeki hükümetleri ve illerin genel meclislerini kendilerine merci olarak bileceklerdir.[77]

15 Eylül 1908'de altı rahip ve Kudüs eşrafından on beş kişi, 111. maddenin hükümlerini yerine getirmek amacıyla kırk kişiden oluşan bir meclisin seçileceğini duyurdu. 25 Eylül 1908'de bu talep peder Halil tarafından Patrik Damyanos'a[78] iletildi. Es-Sekakini hatıralarında bunu şöyle anlatır:

> Patrik şöyle dedi: "Dört ya da beş kuşaktır Kilise, koşulların ve şartların icap ettirdiği, herkesçe malum bir politikaya bağlı kaldı. Fakat madem ki şimdi yeni bir anayasa var, o halde bu politika değişmeli, lakin meclis toplanana kadar hangi tedbirlerin alınacağını bilmiyoruz. Bundan ötürü size olumlu ya da olumsuz bir yanıt veremem. Bana fazla hızlı hareket ettiniz gibi geliyor ve meclis toplanana kadar bekleseniz çok daha iyi edersiniz; zira o zaman aşamalı bir reformu başlatabilecek duruma geliriz."[79]

Es-Sekakini'nin anlattığına göre, delegeler Patriğe niyetlerinin Patrikhane'nin haklarını baltalamak değil, cemaatin gasp edilmiş haklarını geri almak olduğunu söylemişlerdi.[80] Patrik ise delegelere Patrikhane'nin yasal konumunu izah etmiş ve bunu müzakere etmek üzere karma bir komitenin atanmasını önermişti.[81] Komite hükümlerin olası anlamlarını ve sonuçlarını tartışmak üzere birkaç kez toplandı, fakat üçüncü top-

---

77 Bu maddeyi, üzerinde bir iki değişiklik yaparak şuradan alıntıladım: http://anayasametinleri.blogspot.com/2010/09/gunumuz-turkcesiyle-kanun-i-esasi.html–ç.n.

78 Damianos 132. Kudüs Patriği'ydi. Bugün Yunanistan'a ait olan Samos Adası'nda doğup büyüdü. Temmuz 1897'de Kutsal Sinod tarafından Patrik seçildi. Daha önce Philadelphia (Amman) İtibari Başpiskopos'uydu. Bkz. Başdiyakoz Dowling, *The Patriarchate of Jerusalem* (Londra, 1909), s. 17.

79 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 298. Bu taleplere dair, bkz. Meletios Metaxakis, *Lex exigences des Orthodoxes Arabophones de Palestine* (İstanbul, 1909).

80 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 291.

81 Agy, s. 304.

lantı sırasında rahip zümresinden olmayan üyeler on sekiz talep öne sürdü. 22 Ekim 1908'de Patrik bu talepleri reddetti, ama karma bir komitenin bu meseleyi ele alması kararlaştırıldı.[82] 1 Kasım'da komite Patriğe ultimatom şeklinde bir talep sunarak her yıl bir Karma Meclis'in kurulması çağrısında bulundu. Buna göre Karma Meclis rahip zümresinden altı ve rahip zümresinden olmayan altı kişi olmak üzere toplam on iki üyeden oluşacaktı. İstanbul Patrikhanesi'nde kısa zaman önce kurulan bir meclisi model alan bu talep Patrik tarafından reddedildi. Bu tavır cemaat içindeki gerilimin artmasına neden oldu.[83] Patrik İstanbul'daki hükümete mektuplar yollayarak meseleye müdahale etmesini istedi. Arap Ortodoks rahiplerin ve Kudüs'teki cemaat mensuplarının sık sık ziyaret ettikleri, Kutsal Kabir yakınlarındaki Aziz Yakup Kilisesi, Aziz Yakup yortusu sırasında karışıklık çıkacağı endişesiyle kapatıldı. 24 Kasım'da bölgedeki Arap Ortodoks ahali bir gösteri düzenledi ve İstanbul'a bir heyet gönderme kararı alındı.[84] Rahip zümresinden olmayan Arap Ortodoks cemaat ile Rum rahip zümresi arasındaki gerilimler Yafa ve Beytüllahim gibi diğer Filistin şehirlerine de sıçradı.[85] Cemaatin beş bin kadar üyesi ibadet grevine gidip kiliseleri boykot etmeye başladı. Aziz Yakup Kilisesi kapatıldığından, Siyon Kabristanı'nda ibadet ettiler.[86] Patrik ise Sadrazam'a bir dilekçe yollayarak Patrikhane'nin konumunu savundu. Yerel cemaatin kilisenin gelirlerinden zaten faydalanmakta olduğunu belirten Patrik, bu tür bir komite oluşturmaya lüzum olmadığını ileri sürüyordu.

Kudüs Sinodu'nun çoğu Rumlardan oluşan üyeleri, Patriğin meseleyi ele alma tarzından memnun değildi. Rahip zümresinden olmayan Arapların taleplerine yakın durduğunu düşündükleri Patriği, Sinod'un onayını almadan çalışmakla itham ediyorlardı.[87] Patrikhane lehine açık bir karar vermek yerine uzlaşma yoluna gitmesi son derece tehlikeli addediliyordu. Sinod resmi bir toplantıda, Patriğin istifa etmesi gerektiği yönünde oybirliğiyle karar aldı; istifa etmeyi reddettiği takdirde istifaya zorlanacaktı. Patrik istifa etmeyi reddedince, Kardeşliğin iki üyesi 26 Aralık gecesi Patriğin görevinden alındığını bildirmek üzere valiye yollandı. Sinod, Patriğin makamının ağırlığını kaldırmaktan aciz olduğunu öne sürdü.[88]

---

82 Bertram ve Luke, *Report of the Commission*, s. 252; es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 320.

83 Kudüs Ortodoks Patrikhanesi ve Arap Ortodoks Cemaati arasındaki ihtilafa dair, bkz. Anton Bertram ve J.W.A. Young, *Report of the Commission* (Londra, 1928), s. 252.

84 Es-Sekakini, *Halil Sekakini'nin Günlükleri*, s. 342.

85 Bertam ve Young, *Report of the Commission*, s. 253.

86 Frederick Jones Bliss, *The Religions of Modern Syria and Palestine* (New York, 1917), s. 70.

87 Agy, s. 255.

88 Agy.

Görevden alma (*pavsis*) Kardeşliğin ertesi günkü genel toplantısında onaylandı ve Başpiskopos Tiberias *locum tenens* (*Topoteretes*) seçildi.[89]

Görevden alma girişiminin boşa çıktığını gören Kardeşlik bu sefer *kathairesis*'e başvurdu; buna göre, "düşkün haldeki şahsın rahiplik niteliği hepten ve temelli kaldırılırdı".[90] Patrik görevini bırakmayınca, *kathairesis*'in Ortodoks Noeli'nden sonraya ertelenmesine karar verildi. Esas sorun *locum tenens*'in hükümet tarafından ancak 2 Şubat 1909'da tanınmış olmasıydı. Bu da başlı başına Damianos'un azledildiğini ima ediyordu. Bunun üzerine, Beytüllahim (özellikle de Noel sırasında), Yafa ve Ramla şehirlerindeki Arap Ortodoks nüfus bu karara olumsuz tepki verdi. Bu haberi alan Kudüslü cemaat mensupları Patrikhane'yi işgal etti.[91] Patrik görevden el çekme emrine uymayı reddetti ve merkezi hükümetin bir soruşturma komisyonu yollamasını talep etti. Hükümet buna razı oldu ve biraz gecikmeyle de olsa, Suriye Valisi Nazım Paşa'nın başkanlığında, üç kişiden oluşan bir komite yolladı; bu, çatışmanın önemini açıkça ortaya koyuyordu. 8 Şubat'ta Kudüs'e ulaşan komite uzlaşıya varılmasını sağlayamadı.[92] Tam bu günlerde İstanbul'da sadrazam olan Hilmi Paşa, kendisine karşı çıkan hareketin başındaki Patrik Damyanos'u ve iki başrahibi İstanbul'a çağırmaya karar verdi. Patrik ise hasta olduğunu ileri sürerek İstanbul'a gitmedi. *Locum tenens* öldüğünde işler daha da kötüye gidecekti. Sinod, hükümetin tanımadığı yeni bir *locum tenens* seçti. Nâzım Paşa 1 Mart'ta "Sinod ve Kardeşlik o gün Damyanos'u tanımadığı takdirde kimsenin güvenliğinden sorumlu olmayacağını" duyurdu.[93] Bunun üzerine Sinod geri adım atarak, Patrik Damyanos'u tanıyan bir kararı geçirdi. İstanbul Ekümenik Patriği onu ancak 25 Temmuz 1909'da patrik olarak tanıdı.[94]

Sinod 8 Mart 1909'da Ortodoks cemaatinin kira tahsisatını azaltma yönündeki eski kararını tersine çevirdi. 26 Temmuz'da rahip zümresinden olmayan yerel cemaatin temsilcileri, cemaatin taleplerini tartışmak üzere İstanbul'a gitti. Komite 12 Ekim'de Kudüs'e döndü. Kasım ayında, hükümetin vereceği yanıtın Patrikhane'nin lehine olacağı belli oldu ve bu durum sıkıntı yarattı. Kararın esası Aralık 1909'da açıklandı, ama tam metin ancak 30 Mayıs 1910'da basıldı.[95] Rahip zümresinden olmayanların altı ana talebi vardı: Osmanlı Anayasası'nın 111. maddesi uyarınca

89 Bertram ve Young, *Report of the Commission*, s. 256.

90 Agy, s. 257.

91 Agy, s. 258.

92 Bertram ve Young, *Report of the Commission*, s. 258.

93 Agy, s. 260-1.

94 Agy, s. 264.

95 Hükümetin talepleri ve yanıtı için, bkz. agy, s. 265-9.

cemaat meclisleri için bir anayasa, İstanbul'dakini model alan karma bir meclis, yerli Arap Filistinlilerin manastırlara kabul edilmesi ve dini kurumların bütün mertebelerine terfi ettirilmesi, patriklerin seçiminde bölge sakinlerinin daha fazla temsil edilmesi, piskoposların kendi piskoposluk bölgesinde yaşaması zorunluluğu ve son olarak, keşişlerin seküler meslekler edinmelerinin yasaklanması.

Genel olarak bakıldığında, hükümetin kararı Kardeşliğin gayet lehineydi; zira cemaatin taleplerinin çoğu reddedilmişti. Patrikhane'nin işlerine rahip zümresinden olmayanların daha fazla katılımını beraberinde getiren bu talepler Kardeşliğin Helen ve eklesiastik doğasına bir tehdit olarak görülüyordu; fakat verilen bir taviz vardı: Belirli amaçlara yönelik bir Karma Meclis'in kurulması ve Patrikhane'nin gelirlerinin üçte birinin meclise tahsis edilmesi. Bazı Hıristiyan Araplar bu haberi büyük şaşkınlık ve şüpheyle karşıladı. Bazıları ise bunu bir umut ışığı olarak gördü; yeni kurulmuş Karma Meclis'teki etkileri sayesinde sonunda çocuklarının eğitim haklarının tanınmasını sağlayabileceklerdi.[96] Bu konular sonradan uzun uzun tartışıldı. Gerilim ancak 1913'te, Osmanlı Adliye Nazırı Acmi Bey'in yaptığı bir ziyaretle yatıştı. 1914'te, Ortodoksların Aziz Yakup kilisesi yeniden ibadete açıldı ve ayini Patrik yönetti.

Sonuç

Milliyetçiliklerin, ulus devletlerin yükseldiği, küresel iletişimin arttığı bir çağda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik siyaset 1908 Devrimi'nin ardından yoğunlaştı ve etnik gruplar arası gerilimleri tetikleyen temel katalizörlerden biri oldu. Devrim etnik gruplar için yeni ufuklar ve yeni fırsatlar açmış olsa da, gerek devrimin mimarlarının gerek etnik grupların karşısına ciddi sorunlar çıkardı. Sonraki dönem, devrimin ana ilkesinin (eşitlik, kardeşlik ve hürriyete dayanan, imparatorluğa sadık bir Osmanlı kimliğinin yaratılması) kalıcılığı/sürdürülebilirliği için bir turnusol kâğıdı oldu. İmparatorluktaki tüm etnik-dinsel grupların Osmanlı yurttaşlığına dair kendi tasavvurlarını oluşturmaya başladığı bir dönemde bu hedefe ulaşmak son derece zordu. Bu etnik grupların çoğu Jön Türk Devrimi'ni yeni bir çağın başlangıcı olarak görüyordu; bu çağda vurgu daha ziyade modernitenin bir yan ürünü olan milli kimlik üzerinde olacaktı. Bu modernite denkleminde, etnik grupların etnik-dinsel bir temel yerine evrensel/milli kimliklerine dayalı olarak temsil edilecekleri umuluyordu. Osmanlıcılık anayasalarının başlığı olacaktı, tikel kimlikleri ise altbaşlığı. Ne var ki, gördüğümüz üzere, dinsel temsili ortadan kaldırmayı başaramamış olması itibariyle devrimin çelişkili sonuçları oldu. Hükümetin

96 Bliss, *The Religions of Modern Syria and Palestine*, s. 72.

dinsel liderlerin tümüne verdiği açık destek, bu cemaatlerin ayrı milli niteliğini vurgulamaktan kaçındığını göstermektedir.

Çekişmelerin yaşandığı Kudüs şehri devrim sonrasındaki dönemin mücadelelerine ve karmaşıklıklarına dair bir vaka incelemesi yapmak açısından iyi bir zemin sunar. Devrimin yankıları surlarla çevrili bu eski şehirdeki cemaatlerin inancını yitirmiş unsurlarına umut aşıladı. Bu bölümde incelenen örneklerin üçünde de, devrim söz konusu cemaatlerin içindeki iktidar dinamiklerinde büyük değişimlere yol açmıştır. İstanbul'daki cemaatlerde gerçekleşen mikro-devrimlerin dalgaları Kudüs'te yankı buldu. Daha sonraysa, bu cemaatlerin farklı unsurları arasında bir iç mücadele başladı. Bu mücadeleyi anlamanın en iyi yolu, onu bir yanda sekülerizmdin, diğer yandaysa yerelcilik-milliyetçilik arasında yaşanan bir mücadele olarak anlamaktan geçer.

Ermenilere bakacak olursak, İstanbul'da imparatorluk bünyesindeki Ermenileri temsil eden EMM meseleyi bizatihi ele almaya karar verdiğinde, Kudüs Patrikhanesi ve Kardeşlik kendi özerk statülerinin tehlikeye girdiğini hissetti ve aralarındaki ihtilafı derhal çözüp işlerine böyle dışarıdan müdahale edilmesine karşı çıktılar. Yahudilerde, Panigel yandaşı hizip ile Panigel karşıtı hizip arasındaki mücadele imparatorlukta ortaya çıkmakta olan farklı siyasi ve toplumsal eğilimler arasındaki mücadelenin bir mikrokozmosuydu. Rumların durumu ise kendine özgüydü; Yahudilerin ve Ermenilerin aksine, cemaatleri dinsel hiyerarşiden etnik açıdan farklıydı. Bu nedenle devrim, Filistin'deki Arap-Ortodoks cemaatlerinin uzun zamandır ulaşmaya çalıştığı hedefe varmak, yani Patrikhane'yi yüzyıllardan beri yöneten Helenizmi ilga etmek ve Patrikhane'nin işlerinde hâkim bir rol üstlenmek açısından bir dönüm noktası oldu. Osmanlı hükümeti Arap Ortodoks cemaatinin rahip zümresinden olmayan kesimi desteklemekte gönülsüz davranırken, yerleşik dinsel hiyerarşiye açık destek vermiştir. Bu, görünürde dinsel temsilleri yavaş yavaş zayıflatmayı ve seküler bir Osmanlı yurttaşlığı yaratmayı hedeflemiş devrimin çelişkili boyutunu gözler önüne sermektedir. Merkezi hükümetin Arap milli hareketine doğrudan dahil olmasının etkisiyle bir milli canlanma sürecinden geçen Arap-Ortodoks cemaatini teşvik etmek istemediğini söyleyerek bu tutuma bir açıklama getirebiliriz. Bu cemaatin mensuplarının o dönemde genel olarak Arap milliyetçiliğinin, özel olaraksa Filistin milliyetçiliğinin yükselişinde önemli bir rol oynadığını akılda tutmak gerekir. Gerek Araplar gerek diğer etnik gruplar arasında büyüyen milli hisler, Jön Türklerin tasavvur ettiği imparatorluğun bütünlüğüne tehdit teşkil ediyordu. Bu kimliklerin gelişimini baltalamak için devrimin büyük ideallerini bırakmaya hazır oldukları anlaşılıyor.

Jön Türk Devrimi'nin Ardından Siyonist Mücadelenin İstanbul'daki Yahudi Basınında Yansıması, 1908-1918

Yaron Ben Naeh[1]

19 Tevet 5671'de (19 Ocak 1911) Ma'aravi' imzasıyla yayımlanan bir İbranice makalenin başlığı şudur: "Korkanlar Kimler?" Bir pasajda yazar şunları söyler:

> Gelecekte Türkiye'deki Yahudilerin tarihini araştıracak olan bir kişi bizim dönemimize ulaşıp Siyonist fikrin Türkiye'deki gelişimini, bu fikrin Osmanlıların topraklarında karşılaştığı yoğun muhalefeti ele aldığında ve "Siyonizmden korkanlar kimler? Ona karşı büyük bir kampanya yürüten kimlerdi?" sorusunu sorduğunda, çok olumsuz bir durumu açığa çıkaracaktır. Bu tarihçi incelemesi gereken malzemeleri Türk basınında, çeşitli vezirlerin arşivlerinde ya da siyasi kurumların ve yasama meclislerinin kayıt defterlerinde bulamayacaktır. Türk basınının ve Osmanlı toplumunun Siyonizm hakkında söyleyeceği *a priori* bir şey yoktu. Çeşitli ülkelerdeki Yahudilere, bilhassa da Yahudi kökenli Türk vatandaşlarına karşı herhangi bir şüphe beslemiyorlardı. İsrail'deki milliyetçi ideale [yani Yahudi milletine] karşı kampanyayı başlatanlar onlar değildi [...]. Kötülüğün kaynağı bizzat Osmanlı Yahudilerinin içindeydi; muhbirlik ve kara çalma kaynağını buradan alıyordu, öfke ve korku akmaya buradan başlıyordu ve Yahudi-İspanyol [Ladino] basınının ve Sefarad kardeşlerimizin Siyonizme karşı saldırı başlatmak için kalem oynattıkları yabancı dilde gazetelerin yatağı burasıydı. Müstakbel tarihçiye incelemesi için gerekli malzemeleri işte bunlar sağlayacaktır [...].

Sorumsuz tutumlarından ötürü bazı Yahudi süreli yayınlarını kınayan yazar, Yahudi cemaati içinde Siyonizm taraftarlarına gizli kapaklı gözdağı vermeyi amaçlayan bir grubun var olduğunu ima eden bir gazete kaynağından alıntı yapar. Sonunda şöyle bir yargıya varır:

> Karşıtlarımız bile, muhbirliğin Osmanlı Yahudilerinin başına bela olduğunu ve bazı İstanbullu gazeteciler ile önde gelen Siyonist şahsiyetler arasındaki

1 Bu makaleyi danışmanım Prof. Haim Gerber'in anısına adıyorum. Tercümeleri ve yorumları içinse arkadaşım Sayın Yohai Goell'e teşekkür ediyorum.

> kişisel münakaşaların tüm Yahudileri sıkıntıya sokarak Yahudi milletine leke sürebilecek ihtilaflara yol açtığını sonunda kabul etmek zorunda kaldılar [...].[2]

Bu makalede, 1908 ile Birinci Dünya Savaşı arasındaki zaman zarfına tekabül eden Abdülhamid sonrası dönemde, Siyonistlerin Yahudi kamuoyunun desteğini kazanmasında İstanbul'daki Yahudi basınının oynadığı rolü tahlil ediyorum.[3]

İstanbul'daki Yahudi Cemaati

1860 itibariyle, sayıları 50.000'e yaklaşan ve giderek artan İstanbul'daki geniş Yahudi cemaati toplumsal gerilimlerden mustaripti ve kabaca iki kampa ayrılmıştı. Bu kamplardan ilki çoğunluğunu hahamların bir araya geldiği muhafazakâr unsurlardan oluşuyordu, diğeri ise cemaatin önderliği açısından etkili mevkilerde bulunan *Francos*'un yani zengin Yahudi-İtalyan tüccarların başı çektiği reform arayışındaki ilerici hizipti. Bunların en tanınmışı banker Kont Avraham Behor de Kamondo'ydu (1929-89). Alliance Israélite Universelle'in (AIU) yetkilileri ve destekçileri zaman içinde ilericilerle elbirliği edecek ve AIU mezunlarının sayısı artıp da orta ve üst sınıfların saflarına katıldıkça daha etkili bir konuma kavuşup cemaatin önderliğinde siyasi güç edinecekti. 1860'ta başhahamlığa atanan Ya'akov Avigdor tıpkı halefi Haham Yakir Giron (göreve 1863'te atanmış, 1873'te istifa edip Filistin'e göç etmişti) gibi reformistlerin fikirlerini desteklemişti. 1865'te

---

2 *Ha-Mevasser*, 19 Ocak 1911, s. 2-4 [İbranice]. Yayın hayatı kısa süren ama önemli olan bu yayın hakkında, bkz. Jacob M. Landau, "Comments on the Jewish press in Istanbul: The Hebrew weekly *hamevasser* (1909-1911)", *Jews, Arabs, Turks: Selected Essays* içinde (Kudüs, 1993), s. 89-96.

3 Tartışmam şu ayrıntılı incelemelere dayanıyor: Jacob M. Landau, "The 'Young Turks' movement and Zionism: Some comments", agy, s. 169-77; Esther Benbassa, *Une diaspora sépharade en transition* (Paris, 1993), s. 81-104, 157-80); ayrıca şu gibi incelemelere dayanıyor: Mordeachai Eliav, *David Wolffsohn, the Man and His Times* (Kudüs, 1977), 7. ve 10. Bölümler [İbranice]; David Farhi, "The Jews of Salonica and the Young Turk Revolution", *Sefunot* XV (1971-81), s. 137-52, özellikle s. 141, 148-50 [İbranice]. Ana kaynak ise *has-Mevasser*'in sayıları. Bu minvalde Galante'ın tartışması faydalı bulunabilir: Avram Galante, "Abdul Hamid II et le sionisme", *Histoire des Juifs de Turquie*, Cilt IX (İstanbul, 1986), s. 175-88. Filistin'deki Yahudi yerleşimlerine ve toprak satın alımına yönelik Osmanlı politikalarına ilişkin ilginç belgeler yakın bir zamanda yayımlandı: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı Belgelerinde Filistin* (İstanbul, 2009). İstanbul'daki Yahudi cemaatine dair genel bir değerlendirme için, bkz. Ilan Karmi, *The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century* (İstanbul, 1996). Ayrıca bkz. Nathan Yeyni, "Siyonist Faaliyet", *Jewish Communities in the East in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Turkey* içinde, Yaron Ben-Naeh, der. (Kudüs, 2010) s. 207-22 [İbranice].

kabul edilen Hahamhane Nizamnamesi seküler önderliğe daha fazla yetke veren reformist çevreleri güçlendirmişti.

Faaliyetine 1863'te İstanbul'da başlayan AIU müteakip yıllarda burada kök salmış, erkek ve kız öğrencilere yönelik bir okul ağı tesis etmişti. Osmanlı Yahudileri modern çağa doğru kararlı bir şekilde yol alıyor gibiydi. Yahudi cemaatinin hayatında bir sekülerleşme sürecinin başladığına ve Yahudi kamuoyunda *kehillah*'ın (örgütlü Yahudi cemaatinin) öneminin azaldığına dair bariz göstergeler vardı. Kültürel hayat serpilip gelişiyordu; zira devletin sansüre başvurduğu bu yıllarda bile birçoğu Fransızca ve Ladino çıkan onlarca süreli yayın basılıyordu. Büyüyen okur kitlesinin edebiyata, bilhassa Fransızcadan yapılan tercümelere dönük talebine cevaben, bazısı bağımsız bazısı gazetede tefrika olarak birçok roman yayımlanmıştı.[4]

1872'de Haham Moşe Halevi hahambaşı vekilliğine atanmıştı. Görevde bulunduğu uzun dönem boyunca idari kargaşalar, entrikalar ve münakaşalarla boğuşan *kehillah*'ın kontrolünü bir kez daha muhafazakârlar eline geçirmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun II. Abdülhamid dönemindeki (1876-1909) durumu bir ölçüde *kehillah*'ta yaşanan gelişmelerle koşutluk içindeydi. 20. yüzyılın başında, yani yaşını başını almış Moşe Halevi'nin hâlâ görevde olduğu ve her bakımdan cemaatin başı olduğu dönemde *kehillah*'ın durumu daha da kötüleşmişti. *Kehillah* mali sıkıntı yaşadığı, ayrıca toplumsal ve kültürel gerilimlerle parçalanmış olduğu için, cemaat kurumları adeta bilfiil felç olmuştu. Bu esnada İstanbul'daki Yahudi nüfusu arasında en kuvvetli ve en etkili dış güç, geniş bir eğitim kurumları ağını idare eden ve cemaat içinde kilit roller üstlenen mezunlarınca desteklenen AIU'ydu.

Açık Bir Taraf Olarak Siyonizmin Ortaya Çıkışı

Temmuz 1908'de başlayan devrimde Jön Türkler Osmanlı devletinin kontrolünü eline geçirdi ve Sultan II. Abdülhamid'in iktidara geldikten hemen sonra feshettiği 1876 anayasasını yürürlüğe soktu. Birçok beklenti doğuran bu çarpıcı gelişmeyi sevinçle karşılayan Yahudi basını, kutlama havasında geçen kitlesel gösterilere Yahudilerin de katıldığını vurgulamıştı.

Abdülhamid dönemindeki sansürü önemli ölçüde azaltmış olan devrim, İstanbul'daki yayınevlerinin yazınsal verimi açısından da varlığını hissettiriyordu.

---

4 Gad Nassi, der. *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey* (İstanbul, 2001); Sarah Stein Abrevaya, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires* (Bloomington, 2004); Olga Borovaya, "Jews of three colors: The path to modernity in the Ladino press at the turn of the twentieth century", *Jewish Social Studies* 15/1 (2008), s. 110-30; Moşe Maggid, "Periodical Literature", *Jewish Communities* içinde, Yaron Ben-Naeh, der., s. 123-36.

Kısa süre içinde, özgürlüğü öven bağımsız ulus hakkında bir şiir derlemesi (*La Şarkı de Vatan Hürriyet*), Sultan Abdülhamid yönetimini konu alan, ikinci baskısı bile yapılmış bir kitap (*Yildiz i sus sekretos i el Reyno de Abdul Hamid* [Yıldız Sarayı ve Sırları ve Abdülhamid'in Saltanatı]) ve *Midhat Pasa, su vida i su ouvra* [Mithat Paşa, Hayatı ve Kariyeri] adlı bir kitap yayımlanmıştı. Aynı dönemde Yahudi basını da serpilip gelişiyor, birçok mizah dergisinin yanı sıra *La Boz*, *El Burlon*, *El Jugeton*, *El Judio*, *El Grasiozo* ve *La Patriya* gibi birçok gazete ve dergi yayın hayatına atılıyordu.[5] Devrimin ardından Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer etnik grupların yazınsal üretimi de bu ölçüde artmıştı.

Eski rejimle özdeşleştirilen Haham Moşe Halevi, Ağustos 1908'de istifaya zorlandı. Zorlu bir mücadelenin ardından Haham Haim Nahum hahambaşılığa seçildi (Önce vekilliğe atandı, Mart 2009'dan itibaren de en üst mevki olan hahambaşılığa getirildi).

Haham Haim Nahum Efendi, Osmanlı'nın son zamanlarındaki en ilginç şahsiyetlerden biriydi. Manisa'da doğan (1873) Nahum, İstanbul'da ve 1893-97 arasında Paris'te modern bir eğitim gördü ve yine Paris'te Jön Türk hareketinin mensuplarıyla arkadaş oldu. İstanbul'a döndükten sonra AIU'nun önde gelen üyesi ve en önemli üyesi haline gelmişti. 1908 darbesinden sonra, haliyle cemaatin içindeki en etkili şahıs oldu ve bir yıl sonra hahambaşılığa atandı. Rejime hizmet ederek bazı diplomatik görevlerde bulundu. Siyasi değişimlerin etkisiyle görevinden alınınca 1920'de Paris'e kaçtı ve daha sonra Mısır'ın hahambaşısı oldu (1925-60). Nahum Osmanlılaşmayı destekliyor, yani Siyonizme karşı çıkıyordu. Yine de Siyonistlerin şu amaçlarına ulaşması için yardımda bulunmaya hazırdı: Yahudilerin Filistin'e göç edip orada yerleşmesine izin verilmesi ve yurttaş olmayan kişilerce Filistin'de toprak satın alınması.

Nahum cemaat kurumlarının yenilenmesi ve otoritesine sağlam bir temel kazandırmak için epey uğraş verdi. AIU'nun verdiği desteğin yanı sıra, bir zamanlar Haham Moşe Halevi'yi ve onun yakın çevresini en güçlü şekilde eleştirenlerden biri olan, *El Tiempo* dergisinin editörü David Fresko da onu hararetle

5 İstanbul'daki İbranice yayıncılık hakkındaki en ayrıntılı çalışma hâlâ şudur: Abraham Yaari, *Ha-Defus ha- 'Ivri be-Kuşta: Toldot ha-Defus ha-'Ivri be-Kuşta me-Reshito (...)u-Reshimat ha-Sefarim she-Nidpesu ha* [İstanbul'daki İbranice Yayıncılık: Tarihi ve Bibliyografyası] (Kudüs, 1967) [İbranice]. Itzhak Bezalel Türkiye'de, Yunanistan'ın çeşitli bölgelerinde, Selanik'te ve Bulgaristan'da yetmiş tane yeni Yahudi gazetesi ve dergisi çıktığını belirtir. Bkz. Itzhak Bezalel, *You Were Born Zionist: The Sephardism in Eretz Israel in Zionism and the Hebrew Revival during the Ottoman Period* (Kudüs, 2007), s. 289, n. 29 [İbranice]. Değinilen Yahudi-İspanyol gazeteler hakkında bilgi için, bkz. Moşe David Gaon, *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press* (Kudüs, 1965) [İbranice].

savunuyordu. 1853'te doğan Fresko yerel Yahudi basının en yetenekli ve üretken yazarlarından biriydi. Aynı zamanda tercüman olan Fresko, elli yıl boyunca önde gelen kamusal şahsiyetler arasında yer aldı. *El Tiempo* dergisini yayıma hazırlayan ekipteki görevinin yanı sıra, aralarında *Journal Israélite*, *El Nacional*, *El Amigo dela Familia* ve *El Telegrafo*'nun da yer aldığı başka dergilerin çıkarılmasında da pay sahibiydi. Fikirlerini dile getirdiği mecra olan *El-Tiempo*'yu çıkarmaya 1871'de başlamıştı. İleri yaşta Fransa'ya göçecek ve 1933'te orada vefat edecekti. Jön Türkler iktidarı ele geçirince, Siyonistler Filistin'deki Yahudi çıkarları hususunda benimsenecek resmi politikaya dair bir beklentiye girmişti; aslında onları böyle düşünmeye teşvik eden, İttihat ve Terakki Komitesi'nin (İTK) önde gelen üyelerinden bazılarının yaptığı olumlu açıklamalardı. Siyonistler hamle sırasının kendilerine geldiğini düşünüyordu. Açık bir şekilde faaliyet göstermeye başlamış ve Yahudi cemaatindeki konumlarının yanı sıra Türklerin kamusal faaliyetlerindeki statülerini ve nüfuzlarını artırmaya dönük hamlelere girişmişlerdi. Siyonist örgüt İstanbul'da bir ofis açıp idaresiyle Victor Jacobsohn'u (1869-1935) görevlendirdi. O dönemin resmi Siyonist politikası, Filistin'e göç etme konusundaki kısıtlamaların kaldırılması ve Türk egemenliği altında bir Yahudi kültür merkezinin kurulması gibi, Türkleri rahatsız etmeyebilecek türden taleplerde bulunmaktı. Özerklik ya da bir Yahudi devleti kurulması çağrısında bulunmaktan çekiniyorlardı. İbranicenin kullanılmasını teşvik etmenin ve ulusal bilincin yaratılmasının önemini vurguluyorlardı.[6]

Siyonizm, hedefleri de *modus operandi*'si de AIU'nunkilerden tamamen farklı, hatta onlara ters düşen bir siyasi hareketti. Bir süre Alman-Yahudi Ezra örgütüyle (Hilfsverein der Deutschen Juden) ve ardından 1911'de B'nai Brith'le işbirliği yapmıştı. Siyonist propagandada Yahudilere kaderlerini kendi ellerine alma ve dışarıdan destek gelmesi için edilgence beklemek yerine bizzat harekete geçme çağrısında bulunuluyordu. AIU'ya yöneltikleri ilk eleştirilerde AIU'nun asimilasyona kapı aralayan eğilimlerinden bahseden Siyonistler, okullardaki müfredatta Ladino yerine İbraniceye yer verilmesini talep ediyorlardı. 1910'dan sonra, bu iki hareket arasındaki ihtilaf başka meselelere de sirayet etti ve sonunda açıktan açığa yaşanmaya başladı.

Siyonist hareketin ve imparatorluğun başkentindeki temsilcilerin yürüttüğü faaliyetlerin birkaç veçhesi vardı: a) Osmanlı yetkilileriyle temasa geçip siyasi aracılık

6 Osmanlı'nın Siyonizm ve Filistin'deki Yahudi yerleşimi konusundaki politikasına dair tek taraflı bir tasvir için, bkz. Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra, 1991), s. 212-28; aynı kitabın dipnotlarında daha fazla kaynak bulunur. Ayrıca bkz. İlber Ortaylı, *Ottomanism and Zionism during the Second Constitutional Period*, (İstanbul, 2004), s. 23-33.

rolü üstlenme; b) Yahudi seçkinlerin bazılarını kazanma ve cemaatin ileri gelen şahsiyetlerini saflara katılmaya teşvik etme; c) Siyonist temayülleri olan adayları cemaate önderlik eden kurumlara yerleştirme; d) Ne yapıp edip, İstanbul'un sayısı on binleri bulan Yahudi nüfusunu Siyonist fikirleri ve hedefleri destekleme konusunda ikna etme. Esasen iki yoldan ilerliyorlardı: Eğlence, kültür ve yardımlaşma vakıfları kurmak ve Yahudi basını vasıtasıyla Siyonizmin mesajını doğrudan ya da dolaylı yoldan yaymak.

Bir Muharebe Alanı Olarak Yahudi Basını

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Yahudilerinin siyasi –ve aynı zamanda bir ölçüde toplumsal-düşünsel– hayatında gazetelerin taşıdığı önemli rolü hesaba katarsak, Siyonistlerin propaganda yapmak amacıyla neden basını kullandığını da anlarız.[7] Elbette basını benzer şekilde kullanan başka azınlıklar ve başka ülkeler de vardı.

Dolayısıyla, Siyonizmi yaymak için kullanılan en önemli araçlar arasında, Siyonizmi destekleyecek Fransızca, Ladino ve İbranice süreli yayınların kurulması –veya esasen bunların mali açıdan desteklenmesi– yer alıyordu. Bu plan Siyonist Örgüt'ün yönetici kademeleri arasında ve ayrıca örgütün merkezi ile İstanbul'daki şubesi arasında münakaşalara sebep oldu. 1908 gibi erken bir tarihte Jacobsohn, Odessa'daki Hovevei Zion [Siyon Muhipleri] hareketi ve Alman Ezra örgütünden mali destek alarak Siyonist bir dergi çıkarmak istedi, fakat Siyonist Örgüt'ün başkanı olan David Wolffsohn (1855-1914) bu teklifi reddetti. Bu girişimden caymaya razı olmayan Jacobsohn bağımsız bir şekilde Rusya'da para toplamaya koyuldu. Fransızca ve Ladino dergileri mali açıdan destekleme ve Siyonist hedeflerin taraftarlığını yapacak İbranice bir derginin çıkarılması izni ancak Wolffsohn'un İstanbul'a ziyarete gelmesiyle sağlandı. Yerel basın komitesinin üyeleri şu kişilerdi: Jacobsohn, Vladimir (Zeev) Jabotinsky (1880-1940, Revizyonist Siyonizmin kurucusu) ve Menahem Ussishkin (1863-1941) ve Nahum Sokolow'la (1859-1936) yakın temasta olan Sami Hochberg.

Başkentteki Siyonistler başta *Le Jeune Turc* olmak üzere, Yahudilerin çıkarmadığı birkaç gazeteyi destekliyordu. İşin ironik yanı, bu gazeteler arasında antisemitik temayülleri olduğu bilinen ve *Tasvir-i Efkâr*'ın sahibi olan Ebüzziya Tevfik'in *Le Courrier d'Orient*'i de bulunuyordu. *Le Jeune Turc* İttihat ve Terakki Komitesi'ni destekliyor ve Osmanlı devletine sadık olunması çağrısında bulunuyordu. Aynı zamanda, Yahudilerin imparatorluğa, bilhassa da Filistin'e göç etmesine izin

7 Ladino konuşan "Sefarad" Yahudileri arasında basın-odaklı bir kültürün gelişimi için, bkz. Abrevaya Stein, *Making Jews Modern*, s. 55-82.

verilmesini, Filistin'de Osmanlı himayesi altında bir Yahudi kültür merkezinin açılmasını savunuyordu. Jacobsohn ve Jabotinsky'nin çabaları sayesinde, bu gazete üstün standartlara kavuştu ve okurları arasına Osmanlı'nın entelektüel elitini de kattı. Tirajı giderek arttı, 1910'da 15.000 nüshaya ulaştı. İTK'nın bazı önde gelen üyeleri gazeteyi takdir ettiklerini belirtmişti ve İtalya'nın Balkanlardaki müdahale politikasını eleştiren makaleler bastığından ötürü kapatılan gazetenin yeniden çıkarılmasına yardım etmişti.

Le Jeune Turc gazetecilik alanında başarı kazanmasına rağmen, Osmanlı'nın Siyonizme yönelik resmi politikasını etkileyemedi. Yönetici üçlüyle, yani Talat Bey, Enver Bey ve Cemal Paşa ve sonradan Halil Bey'le yakın ilişkiler içinde olan İstanbul'daki Amerikan elçisi Henry Morgenthau'nun (1856-1946) bunu yapabilmeye daha müsait bir konumda olduğu pekâlâ düşünülebilir. Jacobsohn ve vekili Richard Lichtheim'ın (ileride Almanya'daki en önemli Siyonist liderlerden biri haline gelecekti) zamanla Siyonizm karşıtı haline gelecek olan Morgenthau'yla buluştuğu da bilinir.[8]

Bir başka süreli yayın ise, bir AIU okulundan mezun olan Lucien Ceuto'nun yayın yönetmenliğini yaptığı, Ladino'ya artık sırtını dönmüş Yahudi eğitimli çevre tarafından okunan Fransızca *L'Aurore*'du. Haham çevreleriyle özdeşleştirilen ve çoğu zaman AIU'yu ve Hahambaşı Haim Nahum'u eleştiren Fresko'nun *El-Tiempo*'suyla bir polemik savaşına girmişti. Fresko bu polemik sırasında Ceuto'ya dava açmış, Ceuto ise 1919'da Haham Nahum'u bizzat ve ayrıca gazetesi aracılığıyla desteklemişti. Siyonistlerin mali yardımıyla çıkarılan diğer dergiler *Le Bosphore* ve yine Fransızca çıkan *L'Orient*'dı. Fransızca çıkan *Le Journal de Salonique*'e de mali yardımda bulunuluyordu, ama derginin Siyonist politikayı savunmaya son vermesi üzerine, bu destek çok geçmeden geri çekilmişti. Arapça yayımlanan *el-İttihad*'a da parasal destek veriliyordu.[9]

Bu yayınların yanı sıra, Siyonistlerin esas odağı Yahudi gazeteleri ve Ladino dergilerdi. Kazanıp tutunmaya çalıştıkları en mühim zemin ise kıdemli *El-Tiempo* dergisiydi. Bu derginin yayın yönetmeni David Fresko, Osmanlı tebaası olmayı ve Osmanlı devletine sadakati yüce değerler olarak kabul ediyor ve dolayısıyla, nihai hedeflerini kestiremediği Siyonizmi reddediyordu. İbranicenin canlandırılmasına karşıydı ve Yahudi milliyetçiliği ile Siyonizmin sahte mesiyanik beklentilerin teh-

8 Heath W. Lowry, "The Young Turk triumvirate, ambassador Henry Morgenthau, and the future of Palestine, December 1913-January 1916", *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945*, Cilt 2 içinde, Minna Rozen, der. (Tel Aviv, 2002), s. 151-64.

9 Örneğin, bkz. Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 224.

likeli bir biçimi olduğuna inanıyordu. Kısa bir süre Siyonistlerden gelen fonları kabul edip metinlerini basmaya razı olmuştu, fakat iki taraf arasındaki anlaşma kısa zamanda son bulmuş[10] ve Fresko, Siyonizme en sert eleştirilerde bulunanlardan biri haline gelmişti.

Siyonistlerden mali yardım alan en önemli Ladino dergilerden biri *El Judio*'ydu. 1909'da İstanbul'da yayımlanmaya başlayan ve *Gazeta Judia Endepedient* altbaşlığıyla çıkan bu derginin yayın yönetmenliğini David Elnecavé yapıyordu. On yıl sonra, yani 1919'da, *Organo de la Federasion Sionista del Oriente* başlığıyla, üç yıl sonraysa esas altbaşlığıyla (*Organo Zionista Independiente*) çıkmıştı. Elnecavé kamusal işlerde faaldi ve B'nai Yisrael Derneği'nin başkanıydı. Bu dernek 1910'da Osmanlıca Derneği'yle birleşmişti; bunun Siyonist faaliyetleri gizlemek için kullanılan bir perde olduğu barizdi. Yitzhak Bezalel'e göre, Elnecavé Filistin'e gitmiş, gördüklerinden oldukça etkilenmiş ve Balkanlar'daki Yahudilere oraya göçmelerini tavsiye etmişti. 1913'te yayımladığı manifesto o dönemde Filistin'deki Yahudi basınında epey dikkat çekmişti.[11]

Siyonistlerin mali destek verdiği, İstanbul'da çıkan diğer önemli Ladino dergiler *El Nacional* (1873'ten önce *El Journal Israélite*) ve 1860'ta Yehezkel Gabbay tarafından *Journal Israélite* adıyla kurulan *El Telegrafo*'ydu. 1870'te, Yehezkel'in oğlu İzak gazetenin yayın yönetmeni olunca (1931'deki ölümüne dek bu görevi sürdürdü) *Journal Israélite* adını değiştirmişti. Haham Moşe Halevi'nin İstanbul'daki Yahudilerin dini önderi olduğu uzun dönem boyunca, bu gazete haham çevreleriyle ve cemaat önderliğiyle yakın irtibat içinde olmuş, onlardan bir miktar para desteği de almıştı.

Siyonist müesses nizam Selanik'teki gazeteleri ve dergileri de desteklemişti. 1897'de kurulan ve yayın yönetmenliğini David Florentin'in yaptığı *El Avenir*, 1917'de kapanana kadar Siyonist görüşleri savunmuştu. Başlarda Siyonizme yakın duran bir başka dergi ise 1875'te kurulan, 1907'den itibaren matbaacı Sa'adi Halevi'nin oğullarınca haftada iki kez çıkarılan *La Epoka*'ydı. 1911'de yönelimini değiştiren dergi, Ladinonun İbraniceden, Türk yurdununsa Yahudi milliyetçiliğinden önce geldiğini savunmaya başlamıştı. Selanik'te çıkan diğer kayda değer Yahudi gazeteler *El Pueblo*, *La Tribuna Libera* ve 1916 ila 1920 arasında *Organo Sionista* altbaşlığıyla çıkan, Selanik'teki Siyonist derneklerin yayın organı *La Esperansa*'ydı. Bunlara ilaveten, *La Boz* ve belki *El Impartial*'den de bahsetmek gerekir.

---

10 Avraham Elmaleh, "Akhen Noda' ha-Davar" [Artık Biliniyor], *ha-Herut*, 1910, s. 26 [İbranice].

11 Bezalel, *You Were Born Zionists*, s. 188.

Basının merceğinden bakıldığında, İzmir Yahudi cemaati içindeki Siyonist varlığı nispeten zayıftı. Siyonizm taraftarı *El Novelista*, *El Meseret* ile rekabet halindeydi. Yayın hayatına 1988'de atılan *El Meseret* editörü Alexander Ben Ghiat'ın Siyonizm karşıtı görüşlerini yayan önemli bir dergiydi.[12]

İstanbul'da İbranice çıkan tek Siyonist süreli yayın olan *ha-Mevasser* yayına ancak 1910'da başlamış ve 1912'de kapanmıştı. Yayıncısı Siyonist basın komitesinin üyesi olan Sami Hochberg, yayın yönetmeni ise Aharon Hermoni'ydi. Gazetenin editoryal ofisi Taksim Meydanı'ndaydı. Okur kitlesi Türkiye'yle sınırlı değildi; hatta –sayıları 100 ila 400 arasında gidip gelen– abonelerinin yarısından azı Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında yaşıyordu. Yer verilen reklamlar da okurlarının çoğunlukla Avrupa kökenli olduğunu gösteriyordu. Gazetenin abonelik ücretinin İstanbul'da, "Türkiye'nin diğer şehirlerinde ve yurtdışında", ayrıca Rusya'da ne kadar olduğu ayrı ayrı belirtilmişti ki bu da söz konusu piyasanın önemine işaret ediyordu. Dahası Odessa, Vilnius, Rohatyn (Avusturya sınırları içindeydi), Antwerp, New York ve Filistin'deki üç şehirde (Kudüs, Yafa ve Hayfa) aboneliğin alınabileceği adresler verilmişti.

Ha-Mevasser Türkiye'de pek başarılı olamamıştı. Bunun sebebi ya sadece haham çevrelerinin ve eğitimli sınıftan az sayıdaki insanın aşina olduğu İbranice yayımlanmasıydı ya da Yahudi cemaati içindeki ihtilaflara nadiren değinmesiydi; gerçi bazı güncel sorunlarda taraf tuttuğu olmuştu. Bu editoryal politika yabancı okurlara uyuyordu, ama *ha-Mevasser*'in Türkiye'de cemaat içi tartışmalarda yaratabileceği gerçek etkiyi azaltmıştı.

Ha-Mevasser'in ilk sayısına katkıda bulunanlar arasında Nahum Sokolow ve Zeev Jabotinsky de yer alıyordu. "Hedefimiz" başlıklı başyazıda kurucular, uyanan Yahudi ulusal bilincinin arka planı olarak imparatorluktaki siyasi değişimlere işaret ediyor ve bu bilincin takviyesi için İbranicenin incelenmesi çağrısında bulunuyordu. "İbranicenin Doğu'daki Yahudiler arasında ulusal bir dil olarak canlandırılmasını telkin edeceğini" söyledikleri dergi, "Yahudi irfanını ve edebiyatını yayacak haftalık bir İbranice-Şarkî yayın ve gerek Türkiye'deki gerek Eretz İsrail'deki Yahudi etnik gruplar içinde olan biten her şeye dair bir haber kaynağı olacak"tı. Sokolow kendi makalesinde "Siyonizm" terimini açıkça kullanmış, Türk yurtseverliği ile Siyonizm arasında hiçbir çelişki olmadığını ileri sürmüştü. Ona göre, her Yahudi Siyonist olmakla ve ilerici Osmanlı devletinin himayesi altında Filistin'de bir "model

12 Ben Ghiat ve Kudüs'te çıkan günlük *ha-Herut* gazetesinin yayın yönetmeni Haim Ben-'Attar'la uzun süren tartışması hakkında, bkz. agy, s. 200-201.

devlet"in kurulmasına el vermekle mükellefti. Makalesine şu meşhur cümleyle son vermişti: "Bizler Siyonist olduk; sizler Siyonist doğdunuz."[13]

Ha-Mevasser'in 1911'de yayımlanan sayılarından birinde, Dr. Israel Auerbach "Mozaik" başlığı altında "*El Tiempo*, *Parados*, *İkdam*, *Stamboul* ve diğerlerinin keyifli [bu tabiri elbette alaycı bir tavırla sarf ediyordu – Y. B. N.] iştirakiyle, Türk meclisindeki muhalefetin açıklamalarından" bir derleme yayımlamıştı:

> Siyonizm tehlikeli bir harekettir. Her Siyonist bir anarşist ve bir haindir. Siyonistlerin emeli tüm ülkelere yayılmaktır [...] Siyonist hareket Osmanlıcılığın göklerindeki kara buluttur [...] Siyonizm dünyadaki tüm ülkelere yayılmış devasa bir örgütlenmedir [...] Bu örgütlenmenin araçlarının ucu bucağı yoktur [...] ve bunların en önemlisi, her bir Siyonistin ödediği şekel sayesinde milyarlarca liralık sermayesi aydan aya artan Yahudi Kolonyal Bankası'dır.[14] Ve ne amaçlar uğrunda bu araçlara başvuruluyor! Tüm Yahudi gazeteleri, Türklerin ilerici gazetelerini ve *Tanin*'i ve Selanik'teki "komite"nin mecmualarını satın alıyorlar [...] [Alıcılar için] edindikleri paralarla, Selanik'te bulunan, bütünüyle dönmelerin [Sabetaycıların soyundan gelenler],[15]Hürmasonların ve Selanik'te İbraniceyi yaymaya çalışanların kontrolü altında olan İttihat ve Terakki Komitesi'ni tamamen satın aldılar [...] Yalnızca bir işte muvaffak olamadılar: O büyük varlıklarıyla, David Fresko'nun namusunu ve vicdanını satın almak [için sarf ettikleri çabalarda] ve Fresko, Osmanlı devletinin varlığının kefilidir [...] Halihazırda Paris'teki İttifak'ın [Israélite Universelle] merkez komitesinin, İzmir ve Selanik'teki [Yahudi] cemaatlerinin ve hahamlarının şahitlik ettiği Siyonizm hakkındaki saf, çıplak hakikat budur. Yahudi olsun ya da olmasın antisemitlerin kanaatine göre Siyonizmin esas niteliği budur.[16]

Bu beyanlar, bazıları Türkiye'de bugün hâlâ dillendirilip basılan apaçık antisemitist kanaatlerin yanı sıra, Siyonistlerin gerçek faaliyetlerinin yansımasını da içeriyordu. Örneğin Siyonist idealler için bazı gazeteleri "satın almak" bunlardan biriydi ki daha yukarıda ele aldığımız bu olgu o dönemde alenen biliniyordu.

Daha önce belirtildiği üzere, *ha-Mevasser*'e göre diğer süreli yayınların hepsi, ya bir süre boyunca ya da aralıklı olarak mali destek alıyordu. Yalnızca birkaçı kendini Siyonizme adamış kişilerce çıkarılıyordu. Editörleri zaman zaman ya kendi eğilimlerinden ya da mali sebeplerden ötürü, yani siyasi veya ekonomik saikler yü-

---

13 Nahum Sokolow, "Yehudei Turkiya veha-Tziyonut" [Türkiye'nin Yahudileri ve Siyonizm], *ha-Mevasser*, 9 Tevet 5670 [21 Aralık 1909], s. 7 [İbranice].

14 Siyonist hareketin bankacılık kurumu olan Jewish Colonial Trust.

15 17. yüzyılın sonlarında İslam'a ihtida ettiler ve 1920'lere kadar ağırlıkla Selanik'te yaşadılar.

16 "Hatziyonut Kmot she-hi" [Siyonizm: Gerçekten Nasılsa Öyle], *ha-Mevasser*, 5 Sivan 5671 [1 Haziran 1911], s. 221-2 [İbranice].

zünden farklı siyasi duruşlar arasında gidip geliyordu. Bu dönem boyunca yalnızca birkaç kişi görüşlerine sadık kalmıştı ve öyle görünüyor ki bu onyıl boyunca ağırlık Siyonizm karşıtlarına doğru kaymıştı. Esther Benbassa, sahibi de editörü de yazarı da çoğu kez aynı kişi olan, mali açıdan daima dar boğazda bulunan küçük, özel dergilerin yeni bir gözle değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu editörler genellikle Siyonist ideallerin yanı sıra yeni fikirlerin tamamını açık bir kafayla incelemeye hazır AIU mezunlarıydı. Benbassa, AIU mezunları ile destekçilerinin AIU'ya bir dergi çıkarma teklifinde bulunduğunu, AIU'nun ise bunu reddederek ideallerini yayma yolunda önemli bir fırsatı kaçırdığını belirtir.[17]

Siyonistlerden para desteği almayan gazeteler ve dergiler kitlelere seslenirken basit, halkın anlayabileceği bir dile başvurmak durumundaydı (İstanbul'daki Yahudi cemaatinin nüfusunun o dönem 75.000 kadar olduğu tahmin ediliyor). Bu dergiler her fırsatta hahambaşılığa, cemaat önderliğine ve AIU'ya karşı coşkulu bir muhalefet sergiliyordu. Selanik'tekinin aksine, güçlü bir sosyalist partinin, hatta bir işçi dayanışmasının ve örgütlenmesinin olmadığı İstanbul'da, zenginler ile yoksullar arasındaki husumetin çoğu zaman Siyonistlerle bir tutmak şeklinde tezahür ettiği akılda tutulmalıdır. Siyonistler hasımlarına ellerindeki tüm araçlarla, hatta bazen küfürle bile saldırıyordu. O yıllarda Filistin'de ikamet eden Avraham Elmaleh (1876-1967, öğretmen, yetenekli bir yayıncı, siyasi bir şahsiyet, esasen Sefarad eylemcisi, Genel Kurul'un ve sonradan İsrail meclisinin üyesi) gazeteciliğe hâkim olan bu kırıcı, kimsenin sözünü sakınmadığı ve saldırgan ortamı keskin bir eleştirel dille tasvir eder:

> Genç Ladino basınımızın karakteristik yanı her yeni fikri ve hatta canlandırılmış olan eski fikirleri yargılama tarzıdır [...] Herhangi bir fikrin hakikatini soruşturmak açısından [bizimkinden] farklı bir yöntemi vardır: Evvela, editörlerin hoşuna gitmeyen bir fikri benimseyen kişilere karşı saldırıya geçilir. En önemli ilke o kişileri küçümsemektir; böylece fikir kendiliğinden yok olup gidecektir. Dolaysız yol en kısa olanıdır. Niçin uzun uzun tartışılsın ki? Ladino mecmualar küfür ve aşağılamalarla doludur. Türkiye'de siyasi hürriyetin ilanından bu yana çıkmış Ladino mecmuaların çoğunu elinize alıp sayfaları karıştırın. Ciddi bir şey, sözüm ona yazarlarımızın ve şairlerimizin elinden çıkma yeni bir şey bulma arayışınız beyhudedir; her yerde yalnızca küfür ve aşağılamalar, kaba saba saldırılar, muhbirlik ve dedikodu, yani başıboş kişiler arasında rastlayacağınız türden şeyler bulacaksınız.[18]

---

17 Benbassa, *Une diaspora sépharade*, s. 102-4.

18 Avraham Elmaleh, "Ha-Safrut veha-'Itonut ha-Espanyolit" [Ladino Edebiyatı ve Basını], *ha-Shiloach* 26 (1912), s. 258 [İbranice].

Siyonizme en tutarlı ve güçlü eleştirileri yöneltenler David Fresko ve mecmuası *El Tiempo*'ydu. Siyonistlerden mali destek aldığı ve bu konuda tarafsız kaldığı kısa bir dönem dışında kanaatlerini keskin bir şekilde dile getiren Fresko bir Osmanlı yurttaşı ve yurtseveri olduğunu beyan etmiş, Yahudilere de asimile olma, Türkçeyi öğrenme ve yurtseverliklerini açıkça sergileme yönünde tekrar tekrar çağrıda bulunmuştu. Siyonizmde izolasyonist eğilimler sezinliyordu ve bu eğilimlerin tehlikeli ve yasak olduğu kanaatindeydi.

Fresko hasımlarına hayli kaba bir tavırla saldırıyordu. Örneğin 1911'de çıkan sayılardan birinde, Max Nordau'yu[19] yalancı, hilekâr, hain ve cani diye tasvir etmişti ki bunlar Nordau hakkında sarf ettiği galiz lafların sadece birkaçıydı.[20] Makaleleri zaman zaman öfkeli tepkilere yol açıyordu; bu münakaşalarda her iki taraf da birbirini hain olmakla itham ediyor, yetkililere ihbar ediyor ve Yahudi çıkarlarına zarar veriyordu.[21] Fresko Yahudilerin arasında geçen iç tartışmaların ulusal politikada yankı bulmasından korkuyordu ve Müslümanların muhtemel tepkilerine yönelik endişeleri temelsiz değildi. 1909'da dünyanın dört bir yanından önde gelen Yahudi şahsiyetlerin Siyonizm ile yurtseverlik arasındaki bağlantıya dair düşüncelerini içeren bir kitapçık bastı. Bu kitapçığı Türk gazetelerine ve hükümet üyelerine göndererek Siyonist harekete büyük bir zarar verdi. Fresko'nun eylemleri Filistin'de ve Avrupa'da da yankı buldu. *El Tiempo*'da imzasız çıkan bir yazıda şöyle deniyordu:

> İstanbul'da çıkan Siyonizm karşıtı mecmua Sayın David Fresko'nun torbasında Siyonistleri vurmak için yeterince ok bulamadı, hal böyle olunca dünyanın diğer yerlerinden meşhur Siyonizm karşıtlarının görüşlerini almaya, bu görüşleri önce Ladino, sonra [aynı zamanda] Türkçe basmaya karar verdi ve bunu yapmaktaki gayesi Türklerin gözünde "büyük kandırmaca"yı [Siyonizm] ifşa edip karalamaktı.[22]

Diğer sayfada ise yazar, Fresko'yu "Siyonistleri yiyip bitiren, tüm Siyonistleri mahvetmeyi, silip yok etmeyi ve öldürmeyi [!] isteyip talep eden" bir kişi olarak niteliyordu.

---

19 Max Nordau (1849-1923), tabipliğinin ve psikiyatristliğinin yanı sıra, önde gelen bir Siyonist şahsiyet ve yetenekli bir ideolog, yazar ve hatipti.

20 Abrevaya Stein, *Making Jews Modern*, s. 79.

21 Agy, s. 64-8.

22 "Li-V'ayot ha-Şa'a" [Bugünün Meselelerine Gelince], *ha-Mevasser*, 19 Tevet 5671 [19 Ocak 1911], s. 4 [İbranice]. Yitzhak Bezalel, İbranice gazete *ha-Herut*'un sayfalarında Fresko'nun çabalarına karşı çok sayıda tepkiye rastlamıştır; bkz. Bezalel, *Your Were Born Zionists*, s. 201-205.

Genel olarak bakıldığında, süreli yayınların Siyonist müesses nizam açısından kötü bir yatırım olduğu ortaya çıktı. Yahudi basın her ne kadar Siyonizm konusunda ilgi yaratıp kamusal tartışmayı kışkırtmış olsa da, ağırlığı kendi lehine kaydırmayı başaramadı. Yaymak istediği mesajın orta sınıf Yahudiler dışındaki kitleye ulaşıp ulaşmadığı da su götürür. Basın Siyonizmin siyasi itibarını cemaat önderliği ya da yetkililer seviyesine çıkarmamıştı elbette. Osmanlı yetkilileri gerici milliyetçi hareketlere ve İstanbul'daki mecliste temsil edilen Filistinli Arapların tepkilerine gitgide endişeyle yaklaşıyordu. Basının esas katkısı, Siyonizmin Yahudi kamuoyunun bir kısmına tanıtılması oldu.

Özet ve Sonuçlar

Hahambaşıyla destekçilerinin muhalefetine ve Siyonizm karşıtları arasında İTK'yla ilişkilendirilen kişilerin de yer almasına rağmen, hareket İstanbul'da ve Selanik'te yaşayan Yahudiler arasında, yani imparatorluk sınırları içinde cemaat nüfusunun en yoğun olduğu iki önemli şehirde zemin kazanmayı başardı. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde dahi etkisini hissettiren bu başarı birkaç etkene bağlanabilir. Birincisi, cemaatin kurduğu çerçeve ve Siyonistlerin yardımı sayesinde pekişen Yahudi geleneksel bilinci ve özkimliği yeni bir ulusal bilincin yükselişi için temel teşkil etmişti. Buna ilaveten, imparatorluktaki sayıları giderek artan Aşkenaz Yahudilerinin, yani Doğu Avrupa'daki faal Siyonizme dair kesin bir kanaatleri ya da hiç değilse bilgileri olan Doğu Avrupalı mültecilerin etkisi söz konusuydu. İstanbul'da 1909'dan itibaren çeşitli kulüpler (spor, tiyatro, kitap), vakıflar ve başka tür örgütlenmeleri içine alan toplumsal yapılar kurulmuştu. Ayrıca 1911'de işten arta kalan vakitleri değerlendirmek için çeşitli fırsatlar sağlayan B'nai Brith, Siyonizmi doğrudan ya da dolaylı olarak destekliyordu. Siyonist propagandanın ve seferberliğin mükemmel örneklerinin odak noktaları bunlardı. Bu derneklerden bazıları hedefleri arasında Osmanlı yurtseverliğini savunmayı da sayıyordu.

İkinci etken ise, gelişmeleri değerlendiremeyen AIU önderliğinin dar kafalılığının aksine, Dünya Siyonist Örgütü'nün yerel Siyonist eylemcileri siyasi ve özellikle de ekonomik açıdan desteklemesiydi. Bir başka lehte etkense Yahudi kitlelerin Siyonizme verdikleri geniş destekti. Siyonistlerin cemaatin müesses nizamına ve bu nizamın önderlerine muhalefeti, Yahudi kitleleri hareketle özdeşleşmeye yöneltti. Çeşitli toplumsal sınıfların ihtiyaçlarına karşılık veren Siyonizm, onları kültürel açıdan tatmin etti ve kendilerine saygı duymalarını sağladı. Son etken ise Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde imparatorluğun başkentinde Almanya'nın ve eşzamanlı olarak Ezra ve Siyonizm gibi Almanya'yla özdeşleşmiş örgütlerin ve hareketlerin etkisinin giderek artmasıydı.

Haham Nahum'un ortakları (cemaat önderliği ve AIU) basını araç olarak kullanan Siyonistlerden gelen baskıya karşı duramadı ve zaman içinde bu zayıflık bariz hale geldi. Bu durum savaşla birlikte doruk noktasına çıktı ve 1920'de Haham Nahum'un istifasıyla sonuçlandı. Fakat Siyonizmin Türkiye'deki zaferi kısa sürdü: Türk milliyetçiliğini ve Kemalist Cumhuriyeti karşısına alması, ortadan kaldırılmasına yol açtı. 1940'ların sonlarında Britanya mandası Filistin'e ve yeni kurulan İsrail Devleti'ne göç etmek başlı başına bir Siyonist *'aliya* değildi. Siyonizmin bazı kalıcı etkileri olmuş olabilir; ayrıca Siyonistlerle eylemciler [Mossad ajanları] Filistin'e gitmeyi seçenlere yardım etti, ama ben şahsen bunu bir Siyonist *'aliya* olarak görmüyorum.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Filistin'de Jön Türkler ve Bahailer[1]

Necati Alkan[2]

Bahailik ve Reform

Bahai inancının kurucusu olan Bahaullah (Mirza Hüseyin Ali, 1817-1892), İran'da Kaçar hanedanının yönetimini zulüm olarak gören İranlıların arasından on binlerce taraftar kazanarak toplumsal ve dini bir devrime dönüşen ve Mehdilik iddiasında olan Babi hareketine öncülük ettiği suçlamasıyla 1853'te anavatanından sürgüne gönderildi.[3] Bahaullah, Osmanlı hükümetinin onayıyla sürgün yeri olarak Bağdat'ı seçti. İran hükümetinin baskılarından korunabilmesi için Osmanlı vatandaşlığı verilen Bahaullah'ın on yıl kaldığı Bağdat şehrinden tekrar sürgüne gönderildiği –sırasıyla– İstanbul, Edirne ve nihayet Filistin'deki Akka şehrine kadar süren yaşamı incelendiğinde, kurduğu Bahailik hareketinin gelişimini Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform döneminin arka planında değerlendirmenin mümkün olduğu görülür. Nitekim, Bab-ı Âli'nin genel olarak hoşgörülü bir tutum benimsemesi sayesinde bu inancın varlığını sürdürebildiği ve İran'da o dönemde artık neredeyse yok edilmiş olan Babi hareketinin devamı olarak bugünkü şeklini aldığı söylenebilir.[4]

---

1 Bu makale, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* (Sayı 11, Güz 2010) dergisinde yayımlanan "Bahailik ve Jön Türk Devrimi" başlıklı makalemin ve elinizdeki kitabın İngilizce edisyonunda yer alan çalışmamın genişletilmiş halidir.

2 Bamberg Üniversitesi, Almanya.

3 Babilik ve Bahailik için bkz. Peter Smith, *The Babi and Baha'i-Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge University Press, Cambridge/UK 1987; Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Cornell University Press, Ithaca/Londra 1989; Moojan Momen, *The Babi and Baha'i Religions: Some Contemporary Western Accounts, 1844-1944*, George Ronald, Oxford 1981; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, Columbia University Press, New York, 1998.

4 Bu gelişme hakkında bkz. Necati Alkan, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire: Reformers, Babis and Baha'is*, Isis Press, İstanbul 2008.

Bahaullah, Osmanlı İmparatorluğu'nda sürgün hayatı yaşadığı dönemde vefat etmişti. Hükümet, sürgüne gönderildiği en son yer olan hapishane şehri Akka'da dokuz yıllık hapis hayatının ardından kalan ömrünü ev hapsinde geçirmesine izin vermişti. Bahaullah önemli eserlerini bu nispeten sakin dönemde kaleme aldı. 1873'te yazdığı ve ana kitabı olan *Kitab-ı Akdes* [En Kutsal Kitap] dünyanın ıslahı için önerdiği evrensel reformların çekirdeğini oluşturur. Bu dönemde ayrıca dönemin hükümdarlarına ve dini önderlerine dünya barışını kurma çağrısında bulunduğu mektuplar göndermiş, kurucusu olduğu dinin çağın sorunlarına çözümler sunduğunu ve önceki dinlerin vaat ettiği, insanlığın birliğinin gerçekleşeceği "Altın Çağ"ı müjdelediğini iddia etmiştir. Bunun yanı sıra Bahaullah, takipçileri ile Osmanlı idaresi arasındaki ilişkileri yürütme görevini en büyük oğlu Abdülbaha'ya (1844-1921) verir. 1908'e kadar süren bu dönemde Abdülbaha gittikçe ön plana çıkar. Filistin'deki Bahailerin itibarı, Abdülbaha'nın Midhat Paşa gibi Osmanlı yetkilileriyle ve daha sonra özellikle özgürlükçü Jön Türkler ile geliştirdiği iyi ilişkilerden dolayı giderek artar. Bu sayede Bahaullah dokuz yıllık hapis hayatının ardından Akka surlarının dışına çıkabilmiş, Bahailik güvenli bir ortamda gelişmiş ve nihayet Abdülbaha da Akka'daki sürgün hayatından kurtulmuştur.

Jön Türk döneminde açılan reform kapısı, farklı etnik ve dini gruplar arasında bir fikir alışverişine zemin hazırladı. Jön Türkler için eğitim, reformları gerçekleştirecek ana araçtı. Bu görüşleri, eğitimi toplumsal değişimin temel dinamiği olarak gören Bahailik ile temas kurmalarını sağladı. Bahaullah ve Abdülbaha henüz 1870'lerden itibaren Osmanlı reformcuları ile iletişim halindeydiler.[5] Yeni bir dini dönemin başladığı iddiasında bulunan ve kendini "Dünyanın Yenileyicisi"[6] olarak adlandıran Bahaullah, sadece ruhani bir yenilenme ve insanlığın gelişimi konularına değil, maddi ilerleme ve yeni bir uygarlığa da vurgu yaptığı çok sayıda yazı kaleme almıştı.[7] "Bahaullah kendisini dünyayı baştan aşağı dönüştürecek bir evrensel mesih olarak göstererek, kiliastik [bin yıllık altın çağın geleceği inancı] ile demokratik konular arasında defalarca bağlantı kurmuştur."[8]

---

5 Bkz. agy.

6 Bahaullah, *The Summons of the Lord of Hosts* (Hayfa: Baha'i World Centre, 2002), s. 92, 161; internette, Baha'i Reference Library, http://reference.bahai.org/en/t/b/ (Hayfa/İsrail'deki Bahai Dünya Merkezi'nin resmî dijital kütüphanesi)

7 Bkz. Christopher Buck, "Baha'u'llah as 'World Reformer'", *Journal of Baha'i Studies* 3.4 (1991), http://christopherbuck.com/Buck_PDFs/Buck_WorldReformer_1991.pdf, s. 23-70; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium*; Alkan, *Dissent*.

8 Cole, *Modernity*, s. 62.

Abdülbaha ise Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İran'ın reform dönemlerindeki siyasi ortamını değerlendiren iki risale kaleme almıştır: *Risale-i Medeniyye* (1875) ve *Risale-i Siyasiyye* (1892). İlk eserinde İran'daki gerileme ve çöküşle ilgili üzüntüsünü dile getirirken, ülkenin her katmanında reformlar yapılmasını önerir, parlamentonun gerekliliğini ifade eder, ahlaki ve seküler eğitimin önemini vurgular ve adil bir yönetim için gerekli vasıflara sahip devlet adamlarına duyulan ihtiyacı ayrıntılı bir şekilde ele alır.[9] Abdülbaha, *Risale-i Medeniyye*'yi dönemin İran hükümdarı Nasıruddin Şah'ın (1848-1896) halkının durumunu iyileştirmeyi amaçlayan "büyük çabasına" bir "övgü" ve "bazı ivedi konulara dair özet bir demeç" olarak tanımlar.[10] Bu eser önce imzasız olarak dağıtılmış ve söylendiğine göre, özellikle de 1882 yılında basıldıktan sonra, İranlı aydınların büyük kısmı tarafından okunmuştur. Ancak daha sonra bir "Bahai" tarafından yazılmış olduğu ortaya çıkınca, kimse bu eseri okuduğunu itiraf etmez.[11] İran'daki Tütün İsyanı (1890-1892) sırasındaki olaylara bir karşılık olarak yazdığı *Risale-i Siyasiyye*[12] ise siyaset ve toplum üzerine bir tartışmadır.[13] 11 Abdülbaha insan icadı yasaların insanoğlunun ilerlemesi için yeterli olmadığını, insanlığın eğitimi ve terbiyesi açısından ilahi yasaların veya dinin vazgeçilmez olduğunu vurgular. Ulemanın, özellikle de cahil olanlarının, siyasi işlere karışmalarının tehlikesine dikkat çeker ve bu konuda Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) tahttan indirilişini örnek gösterir. Bu "alınacak en büyük derste" med-

---

9 Abdülbaha, *Risale-i Medeniyye* (2. baskı), Hofheim, Baha'i-Verlag 1985, s. 118; İngilizce çeviri: Marzieh Gail, *The Secret of Divine Civilization*, Wilmette/Ill., Baha'i Publishing Trust 1990, aslına http://reference.bahai.org/fa/t/ab ve çeviriye http://reference.bahai.org/en/t/ab/ adresinden ulaşılabilir (bundan sonra *SDC*). Konuyla ilgili ayrıca bkz. Moojan Momen "The Baha'i Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s", *Baha'i Studies Bulletin* (ed.) Stephen Lambden, cilt 2.2. (Newcastle-upon-Thyne, 1983), s. 47-65 (internette, http://www.northill.demon.co.uk/relstud); Nader Saeidi, *Risale-i Medeniyye ve Mes'ele-i Teceddüd der Haver-i Miyane* (Dundas/Ontario, 1993); Sen McGlinn, "Resala-ye Madaniya", *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranica.com/articles/resala-ye-madaniya; ayrıca bkz. Oliver Scharbrodt, *Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas* (London: Routledge, 2008).

10 Abdülbaha, *SDC*, s. 6.

11 Momen, "Baha'i Influence", s. 48-49.

12 *Risale-i Siyasiyye*, (Tahran: Bahai Yayınevi, BE 91/1933-34), internette, http://reference.bahai. org/fa/t/ab. Resmi olmayan onaysız çeviriler için bakınız, Juan R. I. Cole, "'Abdu'l-Baha's Treatise on Leadership", H-Bahai, Translations of Shaykhi, Babi and Baha'i Texts, cilt 2, no. 2 (May, 1998), http:// www.h-net.org/~bahai/areprint/vol2/siyasi.htm ve Sen McGlinn, "A Sermon on the Art of Governance (Resale-ye Siyasiyyah) by 'Abdu'l-Baha", H-Bahai, *Translations of Shaykhi, Babi and Baha'i Texts*, cilt 7, no. 1 (Mart, 2003); http:// www.h-net.org/~bahai/trans/vol7/govern.htm.

13 Ayrıca bkz. Bahaullah, *Hz. Bahaullah'ın Levihleri* (Baha Basımevi: İstanbul, 1994), 83-97.

rese öğrencileri Bulgar isyanını, Balkanlar'daki Müslümanların katledilmesini ve devletin bu olaydaki beceriksizliğini gerekçe göstererek ayaklanmıştır.[14]

Abdülbaha İran'daki Meşrutiyet (Anayasa) Devrimi (1906-1911) sırasında yazdığı Farsça bir mektupta tekrar *Risale-i Siyasiyye*'ye atıfta bulunarak dinadamlarının ve öğrencilerin Abdülaziz'in tahttan indirilmesine neden oldukları konusuna bir kez daha değinirken, bu dönemde "Harp isteriz! Harp isteriz!"[15] çığlıklarının İstanbul'un her köşesinde ve pazar yerlerinde duyulduğunu ifade eder. Nitekim dinin siyasi amaçlar uğruna istismar edildiği bu çatışma ortamında çok kan dökülmüş ve Osmanlılar Rumeli ve Anadolu'daki topraklarının büyük kısmını kaybetmiştir. Bununla birlikte Abdülbaha, *Risale-i Siyasiyye*'sindeki öğüt ve uyarılarına rağmen "kulakların sağır ve gözlerin kör" olduğunu ve benzer şiddet olaylarının İran'daki Meşrutiyet Devrimi sırasında da yaşandığını belirtir.[16]

Abdülbaha'nın Müslüman ulemanın politikaya bulaşmaması ve devletin modernleştirilmesini engellememesi yönündeki talebi, Avrupa'da eğitim görmüş ilk İranlılardan biri olan Mirza Salih'in dolaysız yolunu hatırlatıyor. İngiltere'den İran'a dönüşünde 1819'da Osmanlı İmparatorluğu'ndan geçen Salih, Osmanlı ulemasının da dahil olduğu karşıt güçlerin, III. Selim'in (1789-1808) başlattığı Nizam-ı Cedid reformlarını nasıl durdurduğu hakkında şu yorumu yapmıştı:

> ...mollalar Osmanlı devletinin işlerine karıştığı müddetçe hiçbir ilerleme olamaz. Sultan Selim, İstanbul'da Avrupai bir düzen kurmaya çalıştı ama mollalar aptalca bir şekilde bu düzenin İslam'a aykırı olduğunu söyledi. Sultan Avrupa'nın bilimini de getirmek istedi ama kıskanç mollalar ona yine karşı durdu ve insanların cehalet ve karanlığın yolundan kurtulmasını engelledi. Açıktır ki mollalar ne zaman bir devletin işlerine karışırsa o ülke ve o yönetimin ilerlemesi imkansızdır.[17]

İran ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform hareketleriyle ilgili yayımlanmamış Türkçe mektuplarının birinde, Abdülbaha bir kez daha ulemanın siyasete karışmaması gerektiğini savunur. Bu, muhtemelen kendisinin doğrudan Tanzimat'a değindiği tek mektuptur. İran'da cahil dinadamlarının sebep olduğu kötü durumdan ve İran'ın da Osmanlı modeline benzer bir reforma ihtiyaç duyduğundan söz eder. Burada

---

14 Krş. Stanford Shaw ve Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Turkey*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 2: 162-163.

15 Türkçe olarak geçiyor.

16 Farsça Mektup, *Mekatib-i Abdülbaha* (Tahran: Baha'i Yayınevi, 132 BE/1975-76), cilt 5, s. 173-176; internette, http://reference.bahai.org/fa/t/ab.

17 Hafez Farman Farmayan, "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey," William R. Polk/Richard L. Chambers, *Beginnings of Modernization in the Middle East* içinde (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), s. 123.

seküler reforma odaklanır; dinadamlarının yalnızca ruhani ve ahlaki konularla, yani insanların terbiyesi ve doğru davranışlara yönlendirilmesi konularıyla meşgul olması gerektiğini ifade eder. Bunun yanı sıra İran toplumunun iyiliği için reformlar başlattığını söylediği Şah'ı över:

> Bunca zaman gelip geçmiş ve cihanın her noktası ilerlemiş, milel-i Şark ve Garb (doğu ve batı milletleri) uyanmış, terakkiyat-ı asriyye (çağdaş gelişmeler) çoğalmış iken yalnız hizb-i kadim-i İran sahra-yı cehalette sergerdan (cehalet çölünde şaşkın) kalmış ve girdab-i dalalette batmış ve günden güne sefaleti ve mezilleti (alçaklık) ve hakareti (aşağılık) tezayüd etmektedir (çoğalmaktadır). Buna sebeb-i müstakil (tek sebep) ve illet-i müdhiş (korkutucu neden) ise cehele-i ulemadan (cahil âlimler) umur-ı saltanata (saltanat işlerine) müdahaleleri ve hükümete karşı durmaları olduğu gün gibi vazıh (açık) ve aşikârdır. Rüesa-yı dinin (din önderleri) vazife-i mukaddeseleri (kutsal görevleri) ancak herkesi ayn-ı yakinden (kuşkusuz bilgi pınarı) behredâr-ı maarif etmek (öğrenmelerini sağlamak) ve milleti ahlak-ı behterîne (daha iyi ahlaka) delalet eylemek (yöneltmek) ve vadi-i dalaletten kurtarmak ve şahrâh-ı hidayete (doğru yol) yol göstermek ve vaiz ve nesayih (nasihatlar) ile ahlak-ı milliyeyi tadil etmek ve ebna-yı milleti (insanları) kahır ve gazab-ı ilahiden korkutmak ve altaf-ı sübhaniyyeye (ilahi lütuflar) ümit-vâr etmek (umutlandırmak) ve fezail (fazıllar) ve hasail-i insaniyet (insani huylar) iktisabına (edinmek) teşvik ve tahris eylemek (hırslandırmak) kabilindendir. Yoksa umur-ı hükümete (hükümet işlerine) karışmak ve hükümet-i âdileye mukavemet etmek (karşı gelmek) ve mülk ve milleti teessüf olunacak bir hale getirmek ve bütün milleti cehalet içinde batırmak değildir.
>
> ... Hazret-i Şehriyar-ı İran –dâme mülkehü (mülkü devam ede)– mücerred (salt) avatıf-ı mülukâne ve altaf-ı şahaneden mukteza-yı âlisi (şahın ihsanı ve iyi muameleleri) üzere İran'ı su-i (kötü) idareden kurtarıp bir idare-i muntazama altına almak ve kavanin (kanunlar) ve nizamat-ı adliyyeyi (adli düzenlemeler) vaz' etmek (koymak) ve medar-ı saadet ve terakki (mutluluk ve gelişim kaynağı) olacak ve tanzimat-ı mülkiyye (mülki düzenlemeler) ve tensikat-ı askeriyye (askeri düzenlemeler) mükemmel surette icra etmek gibi müjdeler işitilmektedir. Bu keyfiyyet ise fevkalade şayan-ı memnuniyyet ve şükraniyyettir. Zira Devlet-i Âliyye-i Osmaniyye dahi kavanin ve nizamatı tesisinden evvel gerek devlet gerek millet bir müşkilât-ı azimeye duçar (büyük zorluklarla karşı karşıya) bulunub ancak vaz'-ı kavanin ve nizamatdan sonra Devlet-i Âliyye-i Osmaniyye muntazam bir devlet ve millet-i Türkiye muhterem bir millet oldu. Şöyle ki şimdiki hal eski hale katiyyen kıyas kabul etmez bir haldir. Devlet-i Âliyye'nin gerek kuva-yı askeriyyesi ve gerek kuva-yı milliyesi ve gerek intizamât-ı mülkiyesi ve gerek tensikât-ı askeriyyesi eski hale nazaran fevkalade terakki etmiş ve memleket iktisab-ı (kazanım) servet

> ve mâmuriyyet (bayındırlık) ve rahat ve asayiş etmişdir. Zira hakan-ı mağfur Sultan Mahmud Han'ın zamanında Memalik-i Osmaniyye'nin hali şimdiki haline muvazene olunursa (karşılanırsa) nizamât ve kavaninin vaz'ı devlet ve millete ne derecelerde hayat-bahş (yaşam verici) olacağı vazıh ve nümayan (apaçık) olur.[18]

Bu mektupta değinilen reformlar ya Nasıruddin Şah'ın 1870'lerdeki girişimleri[19] ya da Muzafferuddin Şah'ın (1896-1906) "adil hükümetinin yararlı reformları" olmalıdır.[20]

Abdülbaha ve Sultan II. Abdülhamid

Abdülbaha, yenilikçi Bahai düşüncelerini yaymak için devamlı çaba gösterirken, bir yandan da muhalif "Yeni Osmanlılar" hareketinin Namık Kemal, Ziya Paşa ve Midhat Paşa gibi önderleriyle de mektuplaşmış ve şahsen görüşmüştür.[21] Ancak bu temaslar Abdülbaha'yı Abdülhamid'in gözünde siyasi bir tehlike haline getirir. Bu dönemde Abdülbaha, yabancılarla zararlı ilişkiler kurmakla ve 1890'larda Siyonistler için Filistin'de arazi satın almakla da suçlanır. Filistin'deki bazı Arap memurlar Sultan'a, onun Akka'da sürgünde bulunan İranlı Abbas Efendi'nin sahip olduğu maddi gücü ve insanlar üzerindeki etkisini kullanarak dilediği her şeyi elde edebildiğini, fakir halkın arazilerini ucuza satın almak için kendisiyle aynı görüşü

---

18 İran'ın Azerbaycan bölgesindeki Seysan'lı Bahailere gönderilen tarihsiz bir mektup, Bahai Dünya Merkezi Arşivi (Baha'i World Centre Archives, bundan sonra BWCA), Hayfa/İsrail; BWCA, AC3/8/305. Mektubun aslının onaylı bir kopyası, 2 Haziran 2008 tarihinde bir bilgi notunun (memorandum) ekinde bu makalenin yazarıyla paylaşılmıştır. Abdülbaha'nın söz konusu olan bu ve aşağıdaki diğer Osmanlıca mektuplarını 12 Haziran 2008 tarihli bilgi notuyla kullanmama izin veren Bahai Dünya Merkezi'ne minnettarım.

19 Krş. Abdülbaha, *SDC*, s. 5 ve 16. O dönemde İran'da birçok kez "devlet meclisleri" kurma çabaları olmuştur. Bkz. Guity Nashat, The *Origins of Modern Reform in Iran, 1870-80* (Urbana: University of Illinois Press, 1982), s. 95-113 ve Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureacracy & Reform under the Qajars: 1858-1896* (Oxford: Middle East Centre, 1978), s. 133-186.

20 Abdülbaha, *Tablets of Abdu'l-Baha Abbas*, cilt 2 (Chicago: Baha'i Publishing Committee, 1915 & 1919; internette, http://bahai-library.com/writings/abdulbaha/tab/2.html), s. 401. Anayasa Reformu'na kadar fazla önemli reform yapılmamıştır. En büyük değişiklik, Muzafferuddin Şah'ın babasına kıyasla daha hoşgörülü ve anlayışlı olmasıydı. Bkz. Vanessa Martin, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906* (Londra: I B Tauris, 1989); Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi`ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (New York: Oxford University Press, 1991).

21 Süleyman Nazif, *Nasıruddin Şah ve Babiler* (İstanbul: Kanaat Kütübhanesi Matbaası, 1923); s. 18, 53-4; Alkan, *Dissent*, s. 100-102, 109-114.

paylaşan yetkililerle yakın ilişkiler kurduğunu ve daha sonra bu arazileri Yahudilere ve yabancılara satarak kazanç sağladığını bildiren raporlar yazar.[22]

Bunlara ek olarak 1905 yılında Lübnan ve Akka'daki "bölücü dini hareketler"le ilgili haberler yayılmaya başlar. Mısır'ın başmüftüsü Muhammed Abduh'un kontrolündeki grupların Osmanlı'nın sivil ve askeri memurlarının ihmalkârlıklarını kullanarak "Babi (Bahai)" ve "Vehhabi (Selefi)" akımlarını yaymaya çalıştıkları ileri sürülür. Bütün reformistlere karşı çıkan muhafazakâr Osmanlı uleması ise Sultan'ın, Selefileri ve önderleri Muhammed Abduh'u bir tehlike olarak görmesini sağlar. İslam şeriatına aykırı olan bu iki "mezheb"in batıl ve zararlı fikirlerinin (*efkâr-ı bâtıla ve fâsida*) Suriye'nın kıyı kesimlerinde yayılmasının insanların akıllarını zehirlediği ve yabancı güçlerin oyunlarının, Bahailerin ve Selefilerin verdiği zararı daha da artırdığı propagandası giderek yayılmaktadır. Bu nedenle, bu reformist hareketler devamlı takip edilmeli, örgütlenme çabaları engellenmeli ve kıyı şeridi devamlı olarak kontrol edilmeli, hatta eğer gerekiyorsa buraya daha fazla askeri güç gönderilmelidir.[23] Abdülhamid rejimi Abdülbaha'nın Bedevi şeyhleriyle (*meşayih-i urbân*) kurduğu ilişkilerden de tedirginlik duymakta ve olası bir Arap isyanına engel olabilmek için bu konunun dikkatle takip edilmesi gerektiğini düşünmektedir.[24] Sultan konuyu araştırmak üzere 1905'te bölgeye bir teftiş heyeti gönderir ve Abdülbaha sorgulanır. Bu tahkikattan birkaç yıl önce, 1901 yılında Sultan Abdülhamid, Abdülbaha'nın Akka'daki kalebentliğinin devam etmesine karar vermiştir. Ancak yapılan bu son tahkikat sonucunda tehlikeli olduğuna karar verilen Abdülbaha'nın Kuzey Afrika çöllerindeki Fizan'a sürgüne gönderilmesi görüşü ortaya atılır.[25]

Aslında Osmanlı yetkilileri, Bahailerin imparatorluğun içindeki ve dışındaki çalışmalarını ve gelişimini zaten yakından takip ediyorlardı. Nitekim Washington'daki Osmanlı elçisi Ali Ferruh Bey yazdığı bir raporda Bahai önderinin insanlar üzerindeki büyük etkisinden ve sultana bağlılığından bahsederek, "Babi tarikatının" Amerika'da "kuvvet-i âtiye ve ehemmiyet-i müstakbelesi"nden (gelecekteki güç ve öneminden) emin olduğunu belirtmiş, hatta Abdülhamid'e Abdülbaha'yı İran'a ve bu ülkenin Şiiliği yayma çabalarına karşı "manevi bir silah" olarak kullanmasını

22 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul (BOA), Y.PRK.AZJ. 27/39, 3 Ağustos 1309 Rumi [15 Ağustos 1893]; bkz. Ahmet Uçar, "Filistin'i Kim sattı?", *Tarih ve Düşünce*, Haziran, 2002, s. 20-23.

23 BOA, Y.PRK.ASK 228/60, 26 Safer 1323 [2 Mayıs 1905].

24 BOA, DH.MKT. 438/43, 4 Rebiülevvel 1313 [25 Ağustos 1895].

25 Konuyla ilgili çeşitli tartışmalar için bkz. Alkan, *Dissent*, s. 161-70.

da önermiştir.[26] Ancak ne bunlar ne de Abdülbaha'nın kendi sadakat beyanları Sultan'ı ikna edebilir.

Abdülbaha, Türkçe kaleme aldığı ve Sultan'a doğrudan hitap ettiğini bildiğim tek mektubunda,[27] Abdülhamid'e Akka kalesindeki tutukluluk haliyle ilgili "irade-i seniyye"den söz etmektedir.[28] Bu mektup büyük olasılıkla 1901 yılında tutukluluğunun devam etmesi kararına[29] cevaben kaleme alınmıştır. Abdülbaha mektupta, Akka'da bulundukları otuz seneyi aşan uzun zaman zarfında "gerek dâileri ve gerek cemaatimiz tarafından mugayir-i rıza-yı âli olarak ednâ [alçak] bir hal ve hareket zuhur olmamışdır" derken hem kendisinin, hem taraftarlarının Bahai prensipleri gereği "umûr-ı hükûmet ve muamelât-ı ahaliye katiyyen muhteriz [çekingen] bulunduklarını", yani hükümet işlerine ve insanların hareketlerine karışmaktan çekindiklerini (partizan politikaya bulaşmadıklarını) ifade eder ve böylece Bahailerin, padişahın sadık tebaası olduğuna dair teminat verir.

Bu mektubun yazılma nedeni, Abdülbaha'nın Amerikalılarla olan bağlantısı ve Amerikalıların kendisinin önderi olduğu dini topluluğa katıldıklarına ilişkin bir rapordur. Bu ve diğer Türkçe mektuplarında Abdülbaha, Bahai inancını yeni bir din olarak değil, İslam'ın bir tarikatı olarak tanıtır. Bahailer Osmanlı topraklarında bulundukları zaman boyunca ve özellikle de Abdülbaha'nın ölümüne kadarki dönemde, Osmanlıların Bahai dinine yönelmesini arzu etmeyen Bahaullah'ın ve Abdülbaha'nın öğütleri doğrultusunda, kendilerini Ortadoğu'da İslam'ın takipçileri olarak göstermişlerdir; çünkü bunun dışında bir tutum veya yaklaşım Bahailerin ciddi baskı ve zulümlerle karşılaşabileceği çok sıkıntılı bir duruma neden olabilecektir.[30] Nitekim Abdülhamid'e yazdığı mektupta

---

26 Amerika'da Tarikat-ı Babiyye", BOA, Y.MTV. 214/176, 11 Mayıs 1901; Alkan, *Dissent*, s. 155-59.

27 Bahaullah'ın kendi zamanındaki hükümdar ve dini liderlere gönderdiği mektuplar için bkz. Bahaullah, *The Summons of the Lord of Hosts* (http://reference.bahai.org/en/t/b/SLH); Türkçesi: *Ordular Rabbi'nin Çağrısı* (İstanbul: Türkiye Bahaileri Milli Ruhani Mahfili, 2010).

28 BWCA, tarihsiz müsvedde, AA001/003/00249.

29 Hasan M. Balyuzi, *'Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Baha'u'llah* (Oxford: George Ronald, 1971), s. 95-96.

30 Bahailerin Osmanlı topraklarında yaşadıkları dönemde dinleri hakkında pek açık davranmamış olmaları, daha sonra inançlarını sakladıkları ve kendilerini farklı kişilere farklı şekillerde tanıttıkları şeklindeki eleştirilere bir gerekçe oluştursa da, muhtemel yıkıcı sonuçlar düşünüldüğünde, İmparatorluğun 19. yüzyıldaki şartlarında ve kültürel ortamında bundan başka şekilde davranma şanslarının olmadığı kabul edilmelidir. Bahailer eğer İslamiyet'in devrinin sona erdiği ve Tanrı'nın şimdi yeni bir din gönderdiği şeklindeki inançlarını açıkça ifade etmiş olsalardı, sonunda canlarını kurtarmaları bile şüpheli olan bir şiddet dalgasının

Abdülbaha, "tebaa-yı Osmaniyyeden hiçbir ferdin tarikatımıza celb ve idhaline teşebbüs olmamışdır" der. Bunun yanı sıra Amerikalıların Bahaullah'ın öğretileri aracılığıyla İslam'a yöneldiklerini de söyler. Daha önce İran'daki bazı Amerikalı Protestan misyonerler Bahailerle görüşmüş ve "Bahai tarikatına" katılmıştır. Bu kişiler Amerika'ya döndükten sonra Bahai öğretilerini yaymış ve birçok Amerikalı'nın kısa süre içinde bunları kabul etmesini sağlamıştır. Daha sonra Filistin'i ziyaret eden bazı Amerikalılar, Abdülbaha ile tanışıp "din-i mübin-i Muhammedî"yi kabul etmişler ve böylece Allah'ın birliğine, "nübüvvet-i Hazret-i Fahrü'l-Mürselîn'e tasdik ve merhum pederim Bahaullah'ın ulviyyetine itikad" etmişlerdir. Bazı Amerikalıların Bahai oluşu, Filistin'deki Amerikalı Protestan toplumunun tepkisine ve düşmanlığına yol açmış, bunlar eski din kardeşlerini geri dönmeleri için ikna etmeye çalışıp başarısız olunca durumu Sultan'a olduğundan farklı şekilde bildirmişlerdir. Bu da Abdülbaha'nın tekrar tutuklanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Abdülbaha yine de Amerikalıların Müslüman olmalarının (*ihtida*) Abdülhamid'i ve tebaasını memnun edeceğini ümit etmektedir.[31] Padişah'tan Bahaullah'ın döneminde yazılan ve hükümete gönderilen Bahai kitaplarını incelemesini rica ederek, bunlar sayesinde Bahaullah'ın sultana "ihlası ve sadakati"ni anlayacağını belirtir.

Abdülbaha bu dönemde Bab-ı Âli'nin Bahailere karşı takındığı olumsuz tavra rağmen Abdülhamid'den genel itibarıyla övgüyle söz etmekte ve özellikle de Sultan'ın tarafsız tutumunun altını çizmektedir. Ancak, aşağıda göreceğimiz gibi, 1908'deki Jön Türk Devrimi'nin ardından Bahaullah'a, kendisine ve Bahailere yapılan haksızlıkları açıkça dile getirmeye başlar. Abdülhamid rejimi süresince uygulanan sansür ve tehlikeli düşünce ve akımlara karşı oluşturulan casuslar ağı düşünüldüğünde, bundan başka şekilde davranması pek de mümkün değildir.[32]

---

başlamasına sebep olabilirlerdi. Bunun yanı sıra Abdülbaha'nın, babasının öğretilerinin İslamiyet'e eski saflığını ve temizliğini kazandıracak bir reformu amaçladığı şeklindeki beyanlarının Bahailerin (ya da Bahailik'in) bakış açısına uygun olmayan bir tarafının bulunmadığı da unutulmamalıdır. Bahailer Tanrı'nın dünya dinlerinin kurucularının ortaya çıkışları ile aşamalı şekilde vahiy edilen sadece tek bir dini olduğuna inanırlar. Bu nedenle her din kendisinden önce gelenle aynı ruhani özü taşır, onu onaylar ve onun bir sonraki aşamasıdır.

31 Hıristiyanların o dönemde İslam'a davet edilmerine dair, bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra: I.B. Tauris, 1999), s. 84-91; aynı yazar, *Conversion and Apostary in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

32 Alkan, *Dissent*, s. 159-61.

Derviş Vahdeti ve Abdülbaha

Devrimden dokuz ay sonra, durumdan hoşnutsuz olan medrese öğrencileri ve bazı askerler İstanbul'daki Jön Türk yönetimini dinsizlikle itham etmeye başlar ve 31 Mart 1909'da (Miladi 13 Nisan) kısa bir dönem için başarılı olan ve eski düzenin tekrar kurulmasını sağlayan bir karşıdevrim yaparlar.[33] "31 Mart Vakası" olarak bilinen bu olayı tahrik edenlerin başında Kıbrıslı Derviş Vahdeti'nin (d. 1869) olduğu düşünülmektedir. Derviş Vahdeti, İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti ve *Volkan* gazetesi aracılığıyla, halkı Osmanlı İmparatorluğu'nun hastalıklarının tek ilacının şeriat olduğu konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Derviş Vahdeti'nin bir gerici mi yoksa İTC'ye karşı olanların kontrolünde hareket eden birisi mi olduğu ise ayrı bir tartışma konusudur.[34] Olaylar incelendiğinde daha çok kadersiz bir insan ve bir günah keçisi olduğu düşünülebilir. Her ne olursa olsun, sonuçta İTC Selanik'ten İstanbul'a bir ordu gönderir ve ayaklanma bastırılır. Düzenlenen mahkemenin ardından Vahdeti ve diğer asiler idam edilir. Bu olay İTC için Abdülhamid'in isyana teşvik suçlamasıyla azledilmesinin de bahanesi olmuştur.

Abdülbaha'nın bu olaylarla ilgili herhangi bir görüş beyan edip etmediğini bilmiyoruz; ancak Derviş Vahdeti ile Abdülbaha arasında doğrudan bir irtibat söz konusu olmuştur. Vahdeti, Bahailerin önderine "gerçeği bulma" ıstırabını ayrıntılarıyla dile getirdiği bir mektup yazarak, kendisiyle tanışmayı ve aradığı

---

33 Francis McCullagh, *The Fall of Abd-ul-Hamid* (Londra: Methuen & Co., 1910); Sina Akşin, *31 Mart Olayı* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1970); Victor R. Swenson, "The Military Rising in Istanbul 1909", *Journal of Contemporary History*, cilt 5, No. 4 (1970), s. 171-184; David Farhi, "The Şeriat as a Political Slogan: Or the 'Incident of the 31st Mart'", *Middle Eastern Studies*, cilt 7, No. 3 (Ekim, 1971), s. 275-299; Hasan Ünal, "Britain and Ottoman Domestic Politics: From the Young Turk Revolution to the Counter-Revolution, 1908-9", *Middle Eastern Studies*, cilt 37, No. 2 (Nisan, 2001), s. 1-22; Osman Selim Kocahanoğlu, *Derviş Vahdeti ve Çavuşların İsyanı: 31 Mart Vak'ası ve İslâmcılık* (İstanbul: Temel, 2001).

34 Feroz Ahmad şöyle yazar: "Hatta İttihad-ı Muhammedi'nin kurucusu olan Derviş Vahdeti'nin tutuculuğu ve samimiyeti bile şüphe konusudur. Kendisinin ve çevresindekilerinin, İTC'yi devirmeye kararlı olan ve bunun için İslam'ı bu amaç için kullanmaya hazır olanların kullandığı bir araçtan başka bir şey olmadığı öne sürülmüştür... Gerçek durum ne olursa olsun, bu hareketin ancak İTC muhaliflerinin olabilecek en büyük kalabalığı toplamak için İslam'ı kullandıkları ölçüde dini karakterli olduğu düşünülebilir. Bunun dışında, tüm boyutları itibarıyla bakıldığında, 31 Mart Vak'ası aslında siyasi bir hareketti."; "The Young Turk Revolution", *Journal of Contemporary History*, cilt 3, No. 3, The Middle East (Temmuz, 1968), s. 19-36 (30); ayrıca bkz. aynı yazar, "Great Britain's Relations with the Young Turks 1908-1914", *Middle Eastern Studies*, cilt 2, No. 4 (Temmuz, 1966), s. 302-329 (312).

cevapları Bahai dininde bulmayı umduğunu ifade etmiştir.[35] Anlaşıldığı kadarıyla maddi sıkıntı çeken Vahdeti yirmi üç sayı yayımladığı *Volkan* gazetesinin yayımına son vermek üzere olduğunu söyleyerek Abdülbaha'dan yardım rica eder. 19 Ocak 1909 (6 Kânun-ı sâni 1324) tarihli mektubuna yirmi yıldır gerçeği aramakta olduğunu (*taharri-i hakikat*) belirterek başlar ve Abdülbaha'yı ilk olarak Mağusalı Bahai avukat Naim Efendi'den[36] duyduğunu yazar: "Bu bir telkin idi ki kalbimde büyüdü. Aradan seneler geçti. Bir Mevlevi'ye tesadüf etmiştim. İsmi Süleyman Memduh idi. O, 'Mehdi zuhur etti, askeri her tarafa yayıldı, şimdi harp ediyor' demişti. Çok ısrar ettim, söylememişti. Fakat kalbim Akka'yı görüyordu. Mehdi'yi orada arıyordum." Daha sonra Kıbrıs'tan İstanbul'a yaptığı deniz yolculuğu esnasında (1317/1899-1900)[37] tanıştığı ve Akka'dan gelen bir İranlı'ya Abbas Efendi'yi sormuş, bu kişi de kendisini Bahaileri incelemesi için teşvik etmiştir. Ancak bunu dört yıl sonra, herhangi bir mahkeme kararı olmaksızın Diyarbakır'a sürgüne gönderildiğinde yapabilecektir.[38] Burada biri Mısır'dan biri de Antep'ten, Hüseyin ve Şemseddin adlı iki kişiyle tanışmış ve onlardan Abdülbaha hakkında bilgi almıştır.

> Onlardan sizi sordum. Birçok malumat aldım. Memnun oldum. Beni kaçırmak istediler, lakin muvaffak olamadım. Diyarbakır'da bulunduğum esnada felsefe-i âliyyeyi takip ettim. Bir halde ki, vahdet-i vücüda tamamıyla kail oldum. Felsefe ile tasavvufu mümkün mertebe mezcettim. Bundan hâsıl olan zevk, sizce malumdur. Bu sebepte ismim Hafız Derviş iken, rüfekâmız [dostlarımız] bize Vahdeti demişlerdi. Şimdi de ismim öylece Derviş Vahdeti oldu. Birçok hakaika [gerçekler] vakıf oldum. Bu hakaika vakıf oldukça hakkınızda lazım gelen tahkikattan geri durmadım. ... Mezheb-i âlinize mümkün mertebe vakıf olduğum esnada, Diyarbakır'dan firar ettim. Tebdil-i kıyafetle tam bir derviş olarak[39] size gelmeyi, ondan da ya Kıbrıs'a veyahut Mısır'a geçmeği tasmim ettim [iyice kararlaştırdım].

---

35 BWCA, AA/1/1/2365; Derviş Vahdeti tarafından yazılıp imzalanmış özgün mektubun PDF kopyası (5 sayfa), Bahai Dünya Merkezi tarafından bilgi notu ekinde bu makalenin yazarıyla paylaşılmıştır (4 Aralık 2008).

36 "Bahai Dini'ni, adaya sürgüne gönderilmiş olan ünlü hattat Mişkin Kalem'den öğrenmiştir. Naim Efendi Bahai Dini'ni büyük bir heyecanla benimsemiş ve Bahaullah'ın huzurunda bulunmuştur."; Hasan M. Balyuzi, *Bahá'u'lláh: The King of Glory* (Oxford: George Ronald, 1980), s. 319-20.

37 Krş. Kocahanoğlu, *Derviş Vahdeti*, s. 21.

38 Siyasi sebeplerlen dolayı; agy, s. 25.

39 Bir Bektaşi dervişi olarak; bkz. Kocahanoğlu, *Derviş Vahdeti*, s. 32; krş. McCullagh, s. 54: "Bununla birlikte bir Bektaşi dervişi olduğu için Şeriat konusunda bu kadar tutucu oluşunu anlamak zordu çünkü Bektaşi dervişler o kadar liberallerdi ki neredeyse Muhammedi [Müslüman] olarak bile adlandırılmazlardı."

Ancak Birecik'te yakalanır ve kendi ifadesine göre, el ve ayaklarından zincirlenerek dayanılmaz işkencelere maruz bırakılır. Jön Türk Devrimi'nden sonra ilan edilen genel afla Diyarbakır'daki hapishaneden çıkar ve Kıbrıs üzerinden İstanbul'a gider.[40] Ancak burada siyasi olarak hiçbir şeyin değişmediğini görünce hayal kırıklığına uğrar.

> İstanbul'a avdetimde [dönüşümde], hükümet yine eski hükümet olduğunu, yalnız ismi değişmiş olduğunu gördüm. "Volkan" namıyla gazete neşretmeğe karar verdim.[41] Bu gazetenin münderecâtının [içeriğinin] ekseri hakikattir. Ne maksada mebni olduğunu elbette mütalaa buyurur, anlarsınız. Tedricen vahdet-i vücuda, inandıkları şeyleri bilâ perva [korkusuzca] icra etmek, ruhunun ebediyetini kendilerine telkin etmek, ahretin ledünniyâtından [ilahi yönünden] bahsetmek, tezkiye-i nefse malik [nefisleri arınmış] olamayanların halleri perişan olacağını bildirmek. Velhasıl, "Volkan" az zaman zarfında ise iyice şeylerden bahsetmiştir. Ümit ederim ki: bu, inşallah güzel bir hizmet edebilecektir.

Vahdeti, kamuoyunun *Volkan*'ın sıradan bir günlük gazete olduğunu düşünmesi nedeniyle "bir hayli ziyana" uğradığını söyleyerek mektubuna devam eder. Gazetesini "hakikat arayan" sadece beş-altı yüz kişi satın almaktadır. Destek göreceği ve maddi yardım alabileceği ümidiyle Abdülhamid'e başvurmuş ancak bir sonuç elde edememiştir.[42] "İçimde bir ateş yanıyor. O da Volkan'ı neşrettikçe teskin olabiliyorum. Allah'ı düşünürken feza-yı namütenahiyi nazarıma alıyorum [sonsuz evreni gözümün önüne getiriyorum]. O derya-yı bî-payana [sınırsız denize] dalıyorum. ... '*Er-rahmânü 'alâ'l-arş istevâ*'[43] [Rahman, Taht'a oturdu] olduğunu idrak ediyorum. Allah'tan başka hariçte bir şeyi bulamıyorum. Cebrail'i de, meleği de, şeytan ile cini de hep kendimde görüyorum. İkmal-ı hakaik [gerçeklerin tümüne ermek] için sizi ziyarete mecburum."

Derviş Vahdeti'ye göre ruhu, aradığı Mehdi'yi Abdülbaha'da bulmuştur ve kendisini 1909 ilkbaharında ziyaret ederek arayışını artık sona erdirmeyi istemektedir. Mektubunu, gazetesi için maddi yardım rica ederek ve ilginç bir şekilde Bahaullah'ın

---

40 Krş. Kocahanoğlu, *Derviş Vahdeti*, s. 37.

41 İlk sayı 11 Aralık 1908'de çıkmıştır; bkz. agy, s. 42-44.

42 Gazete bedava dağıtılıyordu ancak kim tarafından finanse edildiği bilinmemektedir; bkz. Feroz Ahmad, "Great Britain's Relations with the Young Turks 1908-1914", *Middle Eastern Studies*, cilt 2, No. 4 (Temmuz, 1966), s. 302-329 (312); aynı yazar, "The Young Turk Revolution", s. 30. Bununla birlikte Jön Türk Devrimi'nden sonra ve 31 Mart Vakası'nın ardından Abdülhamid'in bu "gerici hareketi" desteklediği ve Derviş Vahdeti'nin arkadaşı olan uşağı Lütfi kanalıyla *Volkan* için para yardımı yaptığı ortaya çıkmıştır; bkz. Kocahanoğlu, *Derviş Vahdeti*, s. 45-46.

43 Kuran-ı Kerim, Tâhâ Suresi (20), ayet 5.

ismine yemin ederek bitirir: "Her şeye çare buluyorum. Habis parayı elde edemiyorum. İmdadıma yetişin... büyük bir hizmet etmek demek olduğu takdir buyrulur ise, hemen imdadıma yetişiniz. Yirmi üç nüsha çıkarmakla birçok galebeler temin ettim. Hayfâ [ne yazık] ki maksadıma tamamen şüru edemedim [başlayamadım] ve muvaffak olamadım. İmdat! İmdat! Behemehal [Ne olursa olsun] ve bi-hakkı Baha, imdat isterim."

İlginçtir ki ne Vahdeti'yle veya 31 Mart Vakası'yla ilgili araştırmalarda, ne de Bahai literatüründe bu ilginç olaya dair bilgi yer alır. Ayrıca Vahdeti'nin Bahailiğe duyduğu ilginin samimiyeti de bence kuşkuludur. Abdülbaha'nın Vahdeti'ye bir cevap verdiğini sanmıyorum.[44] Bunu yapmamış olması muhtemeldir, çünkü böyle bir hareket Abdülbaha'nın İTC'yle ilgili olumlu duygularına aykırı olurdu. İTC aleyhindeki düşüncelere verilebilecek en ufak bir destek, Abdülhamid döneminde Abdülbaha'ya düşmanlık besleyen ve daha sonra kendisini İTC'ye de muhalif olmakla itham edenlerin ekmeğine de yağ sürerdi. Bu durum, aşağıda göreceğimiz üzere, Abdülbaha'nın hem Jön Türklere yazdığı hem de Jön Türklerle ilgili mektuplarından anlaşılmaktadır.

Gizli Temaslar ve Bahai Bir Paşa

Abdülbaha, Jön Türk Devrimi'nden kısa süre sonra, siyasi tutuklular için çıkarılan af kapsamında Ağustos 1908'de serbest bırakıldı.[45] Birkaç yıl sonra Akka-Hayfa bölgesinden çıkarak, Bahai öğretilerini yaymak üzere Mısır, Avrupa ve Kuzey Amerika'yı ziyaret etti (1910-1913). Abdülbaha'yı daha önce, tam da Jön Türkler tarafından serbest bırakıldığında ziyaret etmiş olan Amerikalı bir kadın gazeteci, onun serbest kalmaya nasıl tepki verdiğini, Abdülbaha'nın Birleşik Devletler'e gelişinde yaşanan ilginç bir hikâyeyle aktarıyor. Abdülbaha'yla görüştüğünde,

> İstanbul'dan gelen resmi bir telgraf, Sultan'ın sevgili tebaasına bir anayasa ihsan ettiğini ve *bütün siyasi mahkûmların serbest bırakıldığını* haber veriyordu. İnanması güç olsa da harika bir haberdi bu. Abdülbaha, "Bu Haşmetmeapları'nın âlicenaplığıdır: Bunu yapmaya mecbur değilken kendi hür iradesiyle halkına bunu vermiştir. Hürmetlerimi sunuyorum" dedi. Onu ve halkını bir kuşak boyunca ezmiş bir hükümdar hakkındaki bu yüce gönüllü değerlendirme beni çok etkiledi, Abdülbaha'nın bu sözleri söylerken yüzünde beliren yumuşak ifade de hâlâ gözümün önünde. Fakat

44 En azından Bahai Dünya Merkezi Arşivi'nde bu şekilde bir bilgi yoktur.

45 Balyuzi, *'Abdu'l-Bahá*, s. 123-24. 1908 yılı Osmanlı yasasının siyasi mahkûmlara çıkardığı af için bkz. A. Biliotti ve Ahmed Sedad, *Législation Ottomane depuis le rétablissement de la Constitution* 24 *Djemaizi-ul-ahir 1326-10 Juillet 1324/1908* (Paris: Jouve et cie, 1912), s. 3, IV numaralı metin.

> tarihsel olarak bakıldığında söylediği doğru değildi, çünkü Abdülhamid topla tüfekle tehdit edilerek genç Türkiye'ye bu anayasayı vermek zorunda bırakılmıştı.[46]

Öte yandan Abdülbaha, Batı'da yaptığı konuşmalarda sık sık kendisini serbest bırakmaları ve özgürlük konusundaki çabaları nedeniyle İTC'yi övmüştür. İTC'nin askeri kanadının iktidarı ele geçirmesinin (1913) yaratacağı sonuçların henüz bilinmediği günlerde serbest bırakıldığı için minnettardır.

Abdülbaha'nın nasıl ve kimler tarafından serbest bırakıldığı yakın zamana kadar bilinmiyordu. Kalebentliğin bitmesinin ardından yazdığı Türkçe mektuplar sayesinde, II. Abdülhamid döneminde İTC'nin İstanbul ve Selanik'teki sivil ve parlamenter kanadıyla gizli dostluklar kurduğunu anlıyoruz. Bu mektuplarında İTC'yi överek amaçlarını desteklemektedir.

Abdülbaha, Jön Türklerin önde gelen şahsiyetlerinden Bursalı Mehmed Tahir Bey (1861-1925) ile de temas kurmuştur. Mehmed Tahir Bey asker, öğretmen, bir sufi ve yazardı, Selanik ile İstanbul'da çeşitli askeri ve sivil görevler üstlenmiş, 1908-1911 döneminde Meclis-i Mebusan'da Bursa mebusluğu yapmıştı.[47] 1906'da Selanik'te gizli bir örgüt olarak faaliyet gösteren Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin de kurucularındandı. O dönemde Mustafa Kemal de, tayin edildiği Suriye'de Vatan Cemiyeti adlı benzer bir örgüt kurmuştu; bu örgüt daha sonra, Vatan ve Hürriyet Cemiyeti adını almıştır. Mustafa Kemal 1906'da benzer görüşleri paylaştığı ve Selanik'teki askeri okulda hocası olan Mehmed Tahir ile temas kurmak üzere Selanik'e döndü.[48] Ortadoğu'da reformist bir şahıs olarak tanınan Abdülbaha'nın Tahir Bey ile temasının, Suriye'de görevli bulunan genç Mustafa Kemal gibi reform yanlısı görevliler kanalıyla gerçekleşmiş olması olasıdır.

Kesin olan ise, Abdülbaha'nın Tahir Bey ile İstanbul'da yaşayan Ahmed Şevki Efendi adlı bir Bahai ve ayrıca Bedri Paşa kanalıyla temas kurmuş olduğudur. Bedri

---

46 M.S., "Visit to Head of Baha'is", *New York Evening Post*, 13 April 1912, s. 2 (italikler orijinal metinde). Bu referansı bana gösteren arkadaşım Amin Egea'ya müteşekkirim.

47 MuallimVehbi, *Brusalı Tahir Bey* (Istanbul: Matbaa-ı Orhaniyye, 1334/1915-16); Christine Woodhead, "Mehmed Tahir, Bursali (1861-1925)," *Encyclopaedia of Islam*, cilt IX (2. baskı), Leiden: E.J. Brill, s. 616. Mehmed Tahir Bey daha sonra Jön Türk hareketinden ve siyasetten ayrılmıştır

48 E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), s. 98 [Jöntürkler – 1908 İhtilalinin Doğuşu, Çev. Metin Önal Mengüşoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011); ayrıca bkz. Marc David Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), s. 99[Selanikli Dönmeler Yahudilikten Dönenler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler, Çev. Sevinç Kayır (İstanbul: Doğan Kitap, 2011)].

Paşa, yani Hasan Bedreddin[49] (1850-1912), Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi olayına katılmış bir asker ve yazardı.[50] Abdülbaha'nın gizlice görüştüğü bir başka asker de, Bedri Paşa'nın sınıf arkadaşı ve meslektaşı Manastırlı Mehmet Rıfat'tır (1851-1907).[51] Jön Türk Devrimi'nin ardından Bedri Paşa 1909'dan 1911'e kadar Arnavutluk'taki İşkodra eyaletinin valiliğini yaptı.[52] Farsça Bahai kaynaklarında 1908'den önce Akka'ya sürgüne gönderildiği, burada Abdülbaha için Fransızca tercümanlığı yaptığı ve bir Bahai olduğu yazmaktadır.[53] Abdülbaha'nın iletişim içinde olduğu diğer kişi de Giritli sabun tüccarı Ahmet Şevki Efendi'dir. Mevcut

---

49 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3 cilt. (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1:2; İbrahim A. Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (Ankara: Yedigün, 1946), s. 68; İbnülemin M. Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4 cilt (Ankara: M. E. B. Devlet Kitapları, 1969), 1:157; Fahir İz, "Hasan Bedr al-Din", *Encyclopaedia of Islam*, ikinci basım), Ek, s. 359. Bedri Paşa tiyatro oyunları yazarıydı, eserlerinden birisi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hastalıklardan biri sayılan kürtaj üzerinedir: *Iskat-ı Cenîn. Facia* (İstanbul: 13 No.lu Matbaa, 1290/1874-75); ayrıca İmparatorluğun Harp Akademisi'nde öğretmenlik yapmaktaydı ve patlayıcılar ve kozmografi uzmanıydı. Manastırlı Mehmed Rıfat ile birlikte oyunlar yazmış ve yayımlamıştır; bu şahsiyetler Avrupa operalarını Osmanlıca'ya tercüme eden ilk kişilerdi; bkz. Tuba Demirci ve Akşin Somel, "Women's Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality,* cilt 17, No. 3, Eylül 2008, s. 377-420 (bkz. s. 417, n. 139).

50 Robert Devereux, "Süleyman Paşa's 'The Feeling of the Revolution'", *Middle Eastern Studies*, cilt 15, No. 1 (Ocak, 1979), s. 3-35 (bkz. s. 22-24, 30).

51 Alkan, *Dissent*, s. 145, n. 3. Rıfat Bey Abdülaziz'in tahttan indirildiği gece sarayı kuşatan askerler arasındadır. II. Abdülhamid'in iktidara gelmesinin ardından Rıfat Bey Abdülaziz'e komplo kurmakla suçlanmış, daha sonra İstanbul'a dönmemek koşuluyla Suriye'ye sürgüne gönderilmiştir. Halep'te vefat etmiştir; bkz. Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, s. 324; Devereux, "Süleyman Paşa", s. 21; Fahir İz, "Manastırlı Mehmed Rıf'at", *EI2* 6:372-373; Âlim Kahraman, "Mehmed Rifat, Manastırlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 28 (Ankara, 2003), 519-20.

52 Göreve tayin edilişi ve emekliliği hakkında: BOA, DH.MKT. 2688/87, 28 Zilkade 1326 [22 Aralık 1908] ve BOA, İ.HB. 104/1330/M-041, 11 Muharrem 1330 [1 Ocak 1912].

53 Habib Mu'ayyad, *Hatırat-i Habib*, cilt 1 (Baha'i-Verlag: Hofheim, 1998), s. 164, 165; açıklamalı İngilizce çeviri: Ahang Rabbani, *Eight Years Near 'Abdu'l-Baha: The Diary of Dr. Habib Mu'ayyad* http://bahai-library.com/pdf/r/rabbani_diary_habib_muayyad_2013.pdf, s. 24142. Ayrıca bkz. Youness Afroukhteh, *Khatirat-i Nuh Salih* (Los Angeles: Kalimat, 1983), s. 469, http://reference.bahai.org/fa/t/o/KNS/index.html. İngilizce çevirisi: Youness Afroukhteh, *Memories of Nine Years in 'Akká* (Oxford: George Ronald, 2003), s. 354 (internette: http://bahailibrary.com/afroukhteh_nine_years_akka&chapter=all). Burada Bedri Bey ve diğer iki Osmanlı memurunun hiçbir sebep gösterilmeksizin işten çıkarıldıkları belirtilmektedir. Bunun nedeni Abdülbaha'ya duydukları sempati olabilir.

Bahai kaynaklarında Ahmet Şevki Efendi'nin adı geçmez, ancak İstanbul'daki Bahailerle çekilmiş Nisan 1919 tarihli bir fotoğrafı vardır.[54]

Abdülbaha, Bedri Paşa ile 1898 civarında, Akka'da komutan yardımcılığı yaptığı yıllarda temas kurmuş olmalıdır. Bedri Paşa, bir Jön Türk olması ve iddialara göre bu dönemde uğradığı bazı haksız suçlamalar nedeniyle uzak bir yerde göreve gönderilmiştir.[55] Nitekim Abdülbaha'nın mektuplarına göre, sonraki görev yerleri Beyrut ve Şam'dır.[56]

Abdülbaha'nın kendisine gönderdiği siyasi konularla ilgili önemli mektuplar, Bedri Paşa'nın daha sonra İşkodra'da vali olarak görev yaptığı dönemde kaleme alınmıştır. Paşa, askeri vali olarak Arnavutların başlattığı isyanlar ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki çatışmalarla uğraşmak zorundaydı. İsyanı Hıristiyanlara karşı cihat ilan ederek bastırmaya çalıştı.[57] Elindeki askeri güç yetersiz olduğu için, dini duyguları kullanarak Müslümanları devletin elindeki silahlarla ülkelerini ve inançlarını korumaya davet etti.[58] Ayrıca İstanbul'a başvurdu ve Arnavut asilere karşı daha sert tedbirler almak için izin istedi. İşkodra'nın kuzeyindeki dağları denetim altına almak istiyor ve bunun için daha fazla asker talep ediyordu. Bab-ı Âli ise kendisini bu çabalarını nedeniyle övmüş ancak adımlarını dikkatli atmasını istemiştir.[59] Abdülbaha, Bedri Paşa'nın valilik döneminde Arnavutluk'ta yaşanan olaylara değinirken, kendisinin tüm Rumeli ve özellikle Arnavutluk'ta yaşanan çeşitli isyanlar dönemindeki "fevkalade yöneticiliğini" över. Bunun yanı sıra halkın içinde bulunduğu cehalet ve uyuşukluk halinden kurtarılarak "medenileştirilmesinin" önemine değinir ve Bedri Paşa'yı bölge halkı arasındaki bölünmüşlüğü, düşmanlığı ve nefreti ortadan kaldırarak, temel Bahai inançlarının gereği olan birliği oluşturmaya teşvik eder. Buna ulaşmanın araçları ise etnik, kişisel, milliyetçi, dogmatik ve dini önyargıları bir yana bırakmak, dünyayı tek bir vatan ve tüm insanlığı tek bir aile olarak görmek, insanların uydurduğu sınır ve hudutları kaldırmak ve bilgi ve eğitimi herkesin elde edebileceği seviyede yaygın-

---

54 22 Nisan 1919 tarihinde İstanbul'daki (Fatih) Bahai Merkezi'nde çoğu İran Azerbaycanı'ndan olan Bahailerle birlikte çekilmiş bir fotoğraftır. Yukarıda da belirtildiği gibi Bahailerin Osmanlıları inançlarına kazandırmasına izin verilmiyordu. Bedri ve Ahmed Şevki, fotoğrafta görülen Dr. Süleyman Rıfat Bey, Hasan Hilmi Efendi ve Emin Âli Bey ile birlikte istisnadırlar; bkz. Alkan, *Dissent*, s. 185-87.

55 BOA, Y.PRK.ASK 228/60, 16 Rebiülevvel 1316 [4 Ağustos 1898].

56 BWCA, tarihsiz müsveddeler, AC006/434/00001 ve AC005/254/00001.

57 Mary Edith Durham, *The Struggle for Scutari* (Londra, 1914), s. 19-20; Owen Pearson, *Albania in the Twentieth Century: a History*, 2 cilt, (Londra: I.B. Tauris, 2006), 1:14.

58 Basil Kondis, *Greece and Albania* (Selanik: Institute for Balkan Studies, 1976), s. 51.

59 George Walter Gawrych, *The crescent and the eagle: Ottoman rule: Islam and the Albanians, 1874-1913* (Londra: I.B. Tauris, 2006), s. 160-161.

laştırarak mezhepler arasındaki düşmanlıkları ve saçma önyargıları yok etmektir.[60] Abdülbaha'ya göre, İşkodra halkının Arnavutluk'taki en fanatik grup olmasına rağmen huzur ve güven içinde yaşamasının[61] nedeni, Bedri Paşa'ya bahşedilen "ilahi teyit"tir. Nitekim bu bölgenin böyle bir karmaşa ve isyan döneminde sahip olduğu huzur ve barış ortamıyla, diğer eyaletlerden farklı olduğunu yazar.[62] Abdülbaha'ya göre eyaletin her yerinde yeni yollar yapılması, ülkenin güvenliği için atılabilecek pratik ve yararlı bir adım olacaktır.[63]

Bedri Paşa'nın emekli olup İstanbul'a yerleşmesinin ardından yazdığı bir mektupta Abdülbaha, Avrupa seyahatleri boyunca yaptığı konuşmalarda İTC'den her zaman övgüyle söz ettiğini belirtir. Bu mektuptaki ifadelere göre Abdülbaha, Abdülhamid'in "istibdat" döneminde tutukluyken, "hürriyet"in ilan edilmesinin ardından İTC'nin "himmeti" sayesinde serbest bırakılmış ve gazetelerde İTC aleyhinde bazı yayınlarla karşılaşınca, gerçeğin anlaşılabilmesi için bu "muhterem" cemiyeti samimiyetle ve tarafsız bir şekilde savunmuştur.[64]

Abdülbaha, aynı mektubunda Osmanlı ve İtalya arasındaki 1911-12 Trablusgarb Savaşı'na da değinerek, İtalyanların milliyetçi ve emperyalist emellerine karşı Osmanlıları savunur. İtalya'nın anlaşmalara tamamen aykırı davrandığı, yaptığı büyük zulüm ve haksızlıklar ve sonunda yıkıma yol açan gaddarca ve kana susamış saldırılarının yarattığı kötü sonuçlar konferanslarda açık kanıtlarla neşredilmiştir. Ardından Bahai idealleri doğrultusunda şunu da ekler: Avrupa'da çok sayıda hain olsa da, milli sınırların ötesine geçerek evrensel bir barışı destekleyen ve insanlığın birliğinin tecellisini bekleyen vefakâr insanlar da bulunmaktadır. Evrensel barış idealini paylaşan Amerikalı gruplar Abdülbaha'yı "ısrarla" ülkelerine davet etmektedir. Abdülbaha, Bedri Paşa'ya yazdığı bir başka mektupta İTC'nin fikirlerini Amerika'da tanıtmak istediğini belirtir ve Cemiyet'in orada duyurulmasını arzu ettiği münasip düşünceler varsa bunların kendisine iletilmesini rica eder.[65]

---

60 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/010/00012.

61 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/457/00009; krş. Charles Woods, *The Danger Zone of Europe: Changes and Problems in the Middle East* (Londra: Little, Brown & Co., 1911), s. 97: "Nisan 1909'da İstanbul'da yaşanan sözde karşı devrimde İslam hocaları, Arnavutluğun en fanatik toplumu olan İşkodra halkını Jön Türkler aleyhine kışkırtmaya kalkışmış olsa da, bu insanlar herhangi bir harekete kalkışmamıştır. Halk, geleneklerini etkilemeyen veya sahip oldukları ayrıcalıkları ihlâl etmeyen hiçbir şeye karşı tepki göstermiyordu."

62 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC006/175/00006.

63 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/010/00012.

64 BWCA, Bedri Paşa'ya (Samatya, İstanbul) gönderilen mektubun tarihsiz müsveddesi, AC005/261/00010.

65 Aynı kaynak.

Yine Bedri Paşa'ya gönderdiği başka bir mektupta, bu sefer bencilce arzularıyla ortalığı karıştırmak isteyen ve kurdukları komplonun bir parçası olarak kendisini Abdülhamid'in düşmanı olarak tanıtan imparatorluk sınırları dahilindeki düşmanlardan ve fesat insanlardan söz eder. Ayrıca Abdülhamid döneminde Jön Türklerle "gizli temasları"nın (*münasebât-ı hafiyye*) her zaman sıkıntılara neden olduğunu, bunun Bedri Paşa'ya ve insanlara malum olduğunu da ifade eder. Serbest bırakılmasının ardından ise, "istibdatın destekçisi" olmakla itham edilmiştir ki bu iddianın amacı İTC'nin kendisine düşman olmasıdır. Bu tespitlerin ardından Bedri Paşa'dan konuyu incelemesini ve İstanbul ve Selanik'teki İTC'ye, özellikle de Bursa Mebusu Tahir Bey'e bu gerçekleri anlatmasını rica eder.[66]

Abdülbaha, Mehmed Tahir Bey'le İstanbul'daki Bahailerden Ahmed Şevki Efendi kanalıyla da temas kurmuş, ayrıca iki Bahai'yi daha Tahir Bey ile görüşmeye göndermiş[67] ve bu kişilerin Tahir Bey'le tanışmalarından duyduğu memnuniyeti ifade etmiştir. Bahailiğn prensipleri, babası Bahaullah'ın öğretileri, uyarıları ve tavsiyeleri tam olarak anlaşılabilirse, bunların insanlığın mutluluğunun kaynağı olacağını itiraf ve kabul etmemenin imkânsız olacağı mesajını İTC üyelerine ve özellikle Mehmed Tahir Bey'e iletme arzusunu dile getirmiştir. Ayrıca İTC'ye kendisiyle tanışmak üzere bir kişiyi gönderdiği için teşekkür etmiş ve yine İTC tarafından tayin edilecek bir kişinin İstanbul'a gönderdiği Bahailerle daha fazla bir araya gelmeleri ricasında bulunmuştur.[68] Ahmed Şevki Efendi'ye gönderdiği bir mektupta, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nden bir kişiyle tanışmayı ve sohbet etmeyi ümit ettiğini ve özellikle Mehmed Tahir Bey'in kendisini Mısır'da ziyaret etmesini arzuladığını yazar.[69] Ardından, Jön Türklerin istibdatı yıktığını ve Türkiye ve İran için hayatın kaynağı olduklarını da ifade eder ve İran'daki samimi liberallere uzun ömürler diler; çünkü İran'da hürriyetin ilanı edildiği günden beri Bahailer genel itibarıyla daha mutlu ve huzur içinde yaşamaktadır. "Mazlum" Abdülbaha otuz-kırk yıldır Abdülhamid'in "zorbalığı" altında yaşadığı hapis hayatının ardından boyunduruklarından ve zincirlerinden, İTC'nin devrimiyle kurtulmuş ve bu zincirler şimdi "zorba Abdülhamid"in boynuna dolanmıştır. Sultan'ı Kuran-ı Kerim'deki "Biz, onların boyunlarına halkalar geçirdik. O halkalar çenelere kadar dayanmaktadır. Bu yüzden kafaları yukarı

66 BWCA, Bedri Paşa'ya (Erenköy, İstanbul) gönderilen mektubun tarihsiz müsveddesi. AC005/368/ 00012.

67 BWCA, Sabuncu Giridî Ahmed Şevki Efendi'ye (Çakmakçılar, İstanbul, Sümbüllü Han, no. 38) gönderilen mektubun tarihsiz müsveddesi, AC005/352/00007.

68 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/387/00002.

69 Abdülbaha 1910 ve 1913'te iki kez Mısır'da bulunmuştur.

kalkıktır"[70] ayetinin tezahürü olarak görmektedir. Binlerce mazlum kurban, boyunduruk ve zincirlerinden ve o "herif"in zoruyla gönderildikleri sürgünden artık kurtulmuştur.[71] Zorbalıkta Yezid'i[72] geçtiği halde avam tabakası hâlâ tüm kalpleri ve ruhlarıyla Abdülhamid'i sevip saymakta ve kör ve cahil oldukları için İTC'yi hor görmektedirler. Ancak Allah himmetli, hoşgörülü ve şerefli olanların bozguna uğramasına ve reddedilmesine izin vermeyecektir ve zafer hürriyetin olacaktır. Abdülbaha, Ahmed Şevki'ye ekte gönderdiği mektubu Mehmed Tahir Bey'e ulaştırması talimatını vermiştir.[73] Mektupta İTC'ye kendisini serbest bırakmakla gösterdikleri "himmet ve adalet" için teşekkür ederken, yapılan devrim sayesinde "ülkenin ufuklarının, hürriyet sabahının ışıklarıyla aydınlandığını"[74] belirtir. Devrimin başladığı Rumeli'yi ise "hürriyet ışığının doğduğu yer" ve "gerçeğin ışığının tanyeri" olarak adlandırmaktadır.[75]

Bahai ve İttihad ve Terakki Görüşleri

Abdülbaha başka bir mektubunda bu sefer de İTC'nin ve Bahailerin fikir ve hedeflerinin benzerliklerinin altını çizer[76] ve Bahailerin, İTC'ye tüm içtenlikleriyle yardımcı olduklarını belirtir: "Aynı yolda yürümektedirler (*hem-meslek*), aynı yaratılışa sahiptirler (*hem-meşreb*), özgürlük istemektedirler ve hürriyete âşıktırlar (*âzâdi-taleb ve hürriyet-perver*), eşitlik özlemiyle doludurlar (*müsavat-cû*), tüm insan âleminin iyiliğini istemektedirler ve hayatlarını insanlığın birliği (*vahdet-i beşeri*)

---

70 Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi (36), ayet 8.

71 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/674/00001. Krş. 'Abdul'l-Bahá, *'Abdu'l-Bahá in London* (Londra: Baha'i Publishing Trust, 1982), s. 119; ayrıca Abdülbaha'nın Bahaullah'ın *Kitab-ı Akdes*'teki (Ankara: Türkiye Bahaileri Milli Ruhani Mahfili, 2003) 89. ayeti ile ilgili yorumuna göre, bu ayetteki "baykuşun uğursuz ötüşleri" ve İstanbul'daki "zulüm tahtı" ifadeleri ile Abdülhamid'in baskı rejimi ve Abdülbaha'ya karşı tavrı arasında ilişki vardır; bkz. Abdülhamid Işrak-Haveri (der.), *Maide-i Asmani*, cilt 5 (Tahran: Baha'i Yayınevi, 129 B.E./1972), s. 129-134; internette, http:// reference.bahai.org/fa/t/ab/MAS5.

72 İkinci Emevi halifesi ve Muaviye'nin oğlu olan Yezid (680-683) İmam Hüseyin'i Kerbela'da öldürdüğü için İslam dünyası, özellikle Şiiler kendisinden nefret ederler.

73 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC005/374/00007.

74 BWCA, Mehmed Tahir Efendi'ye Giritli Ahmed Şevki Efendi eliyle gönderilen mektubun tarihsiz müsveddesi, AC005/376/00004.

75 BWCA, tarihsiz müsvedde, AC006/092/00006.

76 Abdülbaha'nın tarihsiz bir Farsça mektubudur ve muhatabı bilinmemektedir, ancak İTC'nin bir yetkilisi olabilir. BWCA, AC006/595/00001, onaysız çeviri; 12 Ağustos 2009'da bilgi notu ekinde bu makalenin yazarıyla paylaşılmıştır. Abdülbaha bu mektubun sonunda İskenderiye'de "tebdil-i hava" nedeniyle bulunduğunu belirtmektedir; kendisi Aralık 1911'den Mart 1912'a kadar oradaydı.

yolunda feda etmeye hazırdırlar." Bununla birlikte, aynı mektupta İTC'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan farklı gruplar arasında birliği tesis etme çabalarının takdire layık olmasına rağmen, Cemiyetin sadece maddi dünyayla ilgilendiğini, oysa Bahailerin amaçlarının daha kapsamlı ve ruhani gelişimle de ilgili olduğunu, tüm insanlığın birliğini istediğini belirtir:

> İttihat ve Terakki, Osmanlıların birliği için uğraşıyor, Bahailerse bütün insanlığın birliği için. İttihat ve Terakki siyasi birlik talep ediyor, Bahailerse manevi ve duygusal birlik. İttihat ve Terakki tiranlığı alaşağı etti, Bahailerse kötülüğü ve nefreti ortadan kaldırıyor. İttihat ve Terakki adaleti seviyor, Bahailerse dostluğu. İttihat ve Terakki Osmanlı topraklarına hizmet ediyor, Bahailerse tüm insanlık dünyasına hizmet etmeyi istiyor. İttihat ve Terakki farklı Osmanlı milletlerini toplayıp birleştiriyor, Bahailerse dünya milletlerinin ve ırklarının birliğini arzu ediyor ve onları seviyor. İttihat ve Terakki dış gerçekliğin birliğini istiyor, Bahailerse iç gerçekliğin birliği uğruna hayatlarını feda etmeye hazır. Dolayısıyla Bahailerin amaçlarıyla İttihat ve Terakkili liberallerin amaçları birbirinin aynısı. Yine de Bahailerin amaçları daha geniş kapsamlı.

Abdülbaha'ya göre, gerçek gelişim ruhani güçle gerçekleşebilir ve bunun kaynağı da Doğu'dadır. Ancak hâlihazırda Batı, Doğu'yu esir almıştır ve bu iki medeniyet birbiriyle savaş halindedir; çünkü Avrupa, savunmasız Asya'ya devamlı saldırmayı bir politika haline getirmiştir. Tarihe bakılırsa, Doğu'nun çağlar ve asırlar boyunca Avrupa'ya karşı zaferlerini "kuvvet-i cismani" ile değil "kuvvet-i ruhani" ile kazandığı anlaşılabilecektir. Doğu'nun orduları (Emeviler, Timurlenk, Cengiz Han ve Sultan Selim [I. Selim]) Batı'da zaferler kazanmış olsa da, bunlar devam etmemiştir ve Doğu sadece ruhani gücü vasıtasıyla Avrupa'ya boyun eğdirmiş ve büyük zaferleri bu şekilde kazanmıştır. Abdülbaha, İTC tarafından temsil edilen Doğu'ya, Avrupa'nın temellerini sarsmak için tekrar ruhani güce başvurması ve Asya'nın gerçek güzelliğini göstermesi için bu ifadelerle çağrıda bulunur.

Burada Namık Kemal'in ilerlemeyle ilgili fikirlerini anımsatan bazı noktalar mevcut. Namık Kemal, dünyadaki bütün Müslümanların Osmanlı önderliği altında birleşip "Asya ve Afrika'da çağdaş medeniyeti yayması ve böylece Avrupa'nın gücü karşısında bir Doğu güç dengesi yaratması" gerektiğine inanıyordu. Avrupa'nın başarıları onu etkilemiş olduğundan, İslamiyetin geriliğini bizzat İslam'a değil Batı hâkimiyetine, yani Avrupa'nın Müslüman dünyasına karışmasına ve İslam'ın kendini geliştirme fırsatından mahrum bırakmasına bağlıyordu. Müslümanların ihtiyacı olan, Batı'yı körü körüne taklit etmeden modernleşmekti. Dahası, Namık Kemal'e göre bütün olumlu gelişmeler klasik İslam medeniyetinden kaynaklanıyordu ya da benzerlerini orada görmek müm-

kündü; yani "Müslümanlar bunları benimsediğinde kendi geleneğinin en derin, en hakiki yanlarına geri dönmüş oluyordu."[77]

Abdülbaha, İTC'ye alışılagelmiş siyasete güvenmemelerini de tembihler. Bu öğüt, Bahaullah'ın "siyaset-i beşeriyye" ne kadar gelişme gösterirse göstersin, bunun "siyaset-i ilahiyye" ile hiçbir şekilde kıyaslanamayacağı öğretisine dayanır; çünkü "ilahi siyaset maddi dünyanın ışığıdır ve tüm insanları ve halkları kapsayan sınırsız bir bağıştır... Bu nedenle, özellikle de bu aydınlık yüzyılda, ilahi siyasetten başka hiçbir şeyin insanlığın ilerlemesini temin edemeyeceği bu asırda, ilahi bir siyaset güdülmeli"dir. Bahaullah ilahi siyaseti temel alarak İran'a yeni bir ruh bahşetmiş, bu da kolaylıkla Amerika'nın bile en uzak yerlerine kadar yayılıp etkisini göstermiştir. "Şimdi tüm Şark milletleri bu siyasetten ötürü hoşnut ve mutlu olmalı ve Bahaullah'ın, etkileri Avrupa ve Amerika'da yayılmakta olan öğretilerinden memnuniyet duymalıdırlar." Son olarak da Bahaileri tüm güçleriyle İTC'nin uğurlu amaçlarını (*makasıd-ı hayriyye*) benimsemeye ve Cemiyet'in adaletli çabalarına yardımcı olmaya davet eder.

Bu "yardım" fırsatı, Abdülbaha'nın Amerika yolculuğunun ilk haftasında yaptığı başkent Washington ziyaretinde kendini gösterir. Abdülbaha, Nisan 1912'de, onuruna düzenlenen "parlak bir kabul töreninde" Washington'ın ileri gelenlerinden bazılarıyla tanışır. Yazılı Bahai kaynaklarında bu olay onun "babasının dininin hizmetinde yüklendiği unutulmaz misyonun önemli noktalarından biri"[78] kabul edilir. Törende tanıştığı devlet görevlileri arasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun Washington'daki sefiri Yusuf Ziya Paşa da vardır. Bab-ı Âli, Abdülbaha'nın Amerika'nın başkentinde olmasını İran ve Rusya ile siyasi ilişkileri bozabilecek hassas bir durum olarak değerlendirdiği için, başta Büyükelçi'nin onunla görüşmemesi istenir. Yusuf Ziya Paşa ise İstanbul'a gönderdiği bilgi notunda Osmanlı Büyükelçiliği'nin Abdülbaha'ya başka şekilde davranamayacağını ifade eder; zira Amerika'nın önde gelenleri tarafından olumlu bir şekilde karşılanan Abdülbaha, serbest bırakılmasında İTC'nin gösterdiği adil tavrı devamlı övmektedir ve İran Büyükelçiliği, onuruna bir davet vererek kendisini de davet etmiştir. Bu düşünceyle Abdülbaha ve bazı taraftarları onuruna elçilik tarafından özel bir akşam yemeği düzenlenir. Yusuf Ziya Paşa bu yemeğin de gayet olumlu bir tepki aldığını belirterek, raporuna Abdülbaha'nın taraftarlarının imzalı teşekkür mektubunu

77 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1968), s. 138-39.

78 Şevki Efendi, *Bahai Dini'nin 1. Yüzyılı* (İstanbul: Türkiye Bahaileri Milli Ruhani Mahfili, 1995), s. 302.

ekler. Mektupta 800 kadar Amerikalı Bahai'nin İTC'ye yardımcı olmayı ümit ettiği belirtilmektedir.[79]

Jön Türkler başlangıçta Abdülbaha'ya saygı göstermiş olsalar da, 1913'te üç kişilik bir diktatörlük kuran Enver Paşa, Talat Paşa ve Cemal Paşa'nın darbesiyle (Bab-ı Âli Baskını) milliyetçi Jön Türklerin iktidarı ele geçirmesinin ardından bu durum tersine dönmüştür. Jön Türklerin "özgürlük", "eşitlik" ve "kardeşlik" sloganlarının yarattığı coşku uzun sürmez; hatta tam tersine, bu üç paşanın iktidarı Abdülhamid'inkinden daha baskıcı ve daha kanlı olacaktır. Bu çalkantılı dönem imparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'nın ardından çöküşüne kadar devam eder.[80] Türk ve Müslüman olmayan unsurlar, özellikle Hıristiyanlar, İTC'nin aşırı milliyetçi ideolojisinin baskısına maruz kalırlar; bu da zorlu iskânlara, tehcirlere ve bir "Türkleştirme" politikasına yol açar. İTC'nin bu tutumundan ve uygulamalarından etkilenmeseler de, Cemiyet'in düşmanca tavrı Bahailere başka şekillerde etki edecektir.

Örneğin, Suriye'deki Osmanlı ordusunun komutanı olan Cemal Paşa'nın Abdülbaha'ya karşı tutumu, ilk dönem liberal Jön Türklerin bakış açılarından oldukça farklıdır. İkinci grup Bahai görüşlerine karşı olumlu bir yaklaşım gösterirken, Bahailere göre Cemal Paşa, Abdülbaha'nın ve kendilerinin yeminli bir düşmanıydı. Bir Bahai kaynağına göre Cemal Paşa, önce yöneltilen suçlamaların etkisinde kalarak Abdülbaha'yı idam etmeyi ister. Daha sonra Filistin'de tanıştıkları zaman ise bu kızgınlık yerini Bahai önderle birlikte olmaktan duyduğu memnuniyete bırakır. Görüşmeleri esnasında Abdülbaha'ya Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflığının nedenini sorunca, "dinler arasındaki ihtilaf"[81] yanıtını alır. Çözümün ne olduğunu sorduğunda ise, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İslam ve tüm dinlerin ve mezheplerin önderleri İstanbul'da toplanmalı ve meşveret ettikten sonra tek ve birleştirici bir din üzerinde mutabık kalmalı" cevabıyla karşılaşır. Cemal Paşa'nın bunu onayladığı ve şöyle söylediği kaydedilmiştir: "[Süveyş seferberliğinden] dönünce sizi İstanbul'a aldıracağım. Orada dini önderleri toplayacak ve onları birliğe ve tek bir dini kabul etmeye zorlayacağım."[82] Ancak Cemal Paşa'nın Abdülbaha'ya

79 BOA, HR.SYS. 70/31, 1 Temmuz 1912; bu konunun tamamı için bkz. Alkan, *Dissent*, s. 171-173.

80 Bedross Der Matossian, *Shattered Dreams of Revolution: From Liberty to Violence in the Late Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2014); Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011), s. 59-92.

81 Bu makalenin daha önceki İngilizce ve Türkçe versiyonlarında bu ifade aşağıda adı geçen Farsça kaynakta yanlış okunup "the existence of diverse religions/farklı dinlerin varlığı" diye çevrilmişti. Bu farkı dikkatime çeken Sen McGlinn'e teşekkür ederim.

82 Mu'ayyad, 1:318-320 ve s. 451-452 (çeviri).

karşı bu olumlu tavrı, daha sonra Bahai önderin düşmanlarından aldığı olumsuz raporlardan dolayı bir kez daha değişir. Hatta askeri seferlerini kazandıktan sonra Abdülbaha'yı çarmıha gereceğine yemin bile etmiştir. İngiliz ordusu Osmanlı ordusunu yenince bu amacını gerçekleştiremez. Ancak burada özetini verdiğim bu görüşme bir Bahai'nin sonradan kaleme alınan hatıratı olduğu için, Cemal Paşa'nın bu sözleri ifade ettiği konusunda kuşkuluyum; etmiş olsa bile, tek bir muktedir şahsın istediği her şeyi yapması mümkün değildir; tüm dinlerin temsilcilerini toplamak ve onları tek bir dinde buluşmaya zorlamak ise oldukça ütopiktir.

Yine Bahai kaynaklarına göre, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk günlerinde Abdülbaha savaşa karşı barışçıl bazı adımlar atmayı planlamış ve bu amaçla Filistin'de Müslüman ve Hıristiyan önderleri bir araya getirerek düzensizlik ve karmaşaya karşı işbirliği yapmalarını tavsiye etmek istemiş, ancak düşmanları tarafından engellendiği için bunu yapamamıştır. Bunun üzerine yerel meselelere el atar ve savaş zamanında Osmanlı'nın kötü idaresinden muzdarip olan bölge halkına erzak temin etme görevini üstlenir.[83]

Sonuç

Osmanlı hükümeti II. Abdülhamid döneminde Abdülbaha'ya karşı genellikle olumsuz bir tutum sergiledi. Rakiplerinin ısrarlı çabaları, Sultan'ın ona karşı düşmanlığının daha da artmasına neden oldu. Buna karşılık Abdülbaha ise Jön Türk hareketi içinde yer alan ve benzer düşünceleri paylaştığı reformcuları yenilikçi Bahai fikirleriyle buluşturmak üzere dostluklar kurup, sonunda serbest bırakılmasını sağlayan adımlar attı. Batı'yla ve çağdaşlıkla ilgili vizyonu, uluslararası bağlantıları nedeniyle bazı valilerin ilgisini çekmiş ve onları etkilemiş olabilir. Jön Türkler tarafından serbest bırakıldığı ve daha iyi koşullarda yaşadığı altı yıllık bir dönemin ardından, onu siyasi amaçları için kullanmaya çalıştığı anlaşılan askeri kanadın düşmanca tutumuyla karşılaştı. Bu süreçte reformist Jön Türklerin yaklaşımı genel itibarıyla laik bir modernizm ve milliyetçilik eksenindeyken, Bahaullah'ın ve Abdülbaha'nın reformları "tüm dünyanın ıslahını" hedefleyen, evrensel bir karaktere sahiptir. Bu görüş yalnızca maddi bir uygarlığın gerekleriyle ilgilenmekle kalmaz, çağın ihtiyaçlarına göre biçimlenmesi öngörülen bir ahlaki ve dini değerler anlayışına da vurgu yapar. karşılaşan bu iki reform hareketinin önerdiği çözümler arasındaki temel fark da sanıyorum ki bu iki noktada yatmaktadır.

Jön Türklerin ilk yılları Bahailik inancının İslam'dan bağımsız bir din olarak gelişmesi için çok önemliydi. Abdülbaha, Osmanlı toprakları dışına seyahat

83 Balyuzi, *'Abdu'l-Bahá*, s. 413-15.

etmekte özgürdü ve kendisine Bahai fikirlerini Batı'da yayma fırsatı verilmişti; bunun sonucunda başarılı oldu ve her kesimden aldığı olumlu tepkiler Osmanlı İmparatorluğu'nda da yankısını buldu. Bahai dini Filistin'de kurucusu ve Abdülbaha tarafından önemli ölçüde konsolide edildi, o noktadan sonra da Abdülbaha sayısal genişlemenin gerçekleşmesini sağladı; fikirlerini hem Osmanlı topraklarında hem de imparatorluk dışında yaydı. Bahailer İttihat ve Terakki'nin saldırgan azınlık politikalarından etkilenmedi. Bahailik fikirlerinin Jön Türkler tarafından başlangıçta olumlu bir şekilde karşılanmasının ardından ve İttihat ve Terakki'nin liberal üyeleri tarafından Abdülbaha'nın serbest bırakılmasını izleyen altı yıl boyunca koşulların iyileşmesinden sonra Abdülbaha bir kez daha Osmanlı devletinin düşmanca tutumuyla karşı karşıya kaldı.

Kaynakça

Arşivler

Ebu Dis Arşivleri
Arap Araştırmaları Cemiyeti (Şark Evi), Kudüs
Baha'i Merkezi (Fatih, İstanbul)
Baha'i Uluslararası Arşivleri (Bahai Dünya Merkezi, Haifa) (BIA)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul (BOA)
Yahudi Halkı Tarihi Merkez Arşivleri, Kudüs (YHTMA)
Merkezi Siyonist Arşivi, Kudüs (MSA)
İsrail Devlet Arşivi, Kudüs (IDA)
Kudüs Belediyesi Arşivleri (KBAA)
Nablus Belediyesi Arşivleri (NBA)
En-Necah Üniversitesi Arşivleri, Nablus
Public Record Office, Foreign Office, Londra (FO)
Tel Aviv Belediye Arşivi (TABA)
ABD Milli Arşivi

Gazeteler, Bültenler, Dergiler

Altneuland: Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung Palästinas
Arevelk
Basiret
Bulletin de la Chambre de Commerce d'Industrie et d'Agriculture de Palestine
Droshak [Bayrak]
Filestin
Habazeleth
Hashqafa
Hazewi
Hed ha-Mizrah
Ha-Herut

El-Hilal
El-İttihadu'l-'Osmani
Jamanag
The Jewish Chronicle
Le Judaisme séphardi
El-Kermil
Kudüs-i Şerif / al-Kudsu'ş-şerif
El Liberal
El-Menar
El-Meşrik
Ha-Mevasser
El-Mukattam
El-Muktebes
El-Muktataf
El-Nefa'isu'l-'asriyye
New York Times
Ha-Po'el ha-Tza'ir
Puzantion
Al-Kuds
Eş-Şark
Ha-Shiloah
Tasvir-i Efkâr
El Tiempo

Raporlar, Almanaklar, Resmi Belgeler

Azgayin Ĕndhanur Zhoghov [Ermeni Ulusal Kongresi Tutanağı] (İstanbul, 1908-1909).

Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı Belgelerinde Filistin* (İstanbul, 2009).

Bertram, Anton Sir ve Harry Charles Luke, *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to lnquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem* (Humphrey Milford, 1921).

Bertram, Anton Sir ve J.W.A Young, *Report of the Commission*, Kudüs Ortodoks Patrikhanesi ve Arap Ortodoksları arasındaki anlaşmazlıklar üzerine (Londra, 1928).

Ed-Dustur, çev. Nevfel Nevfel (Beyrut, 1301 [1883/4]).

İlmiyye Salnamesi (İstanbul, 1334 [1915/6]).

Kevserani, Vecih (der.), *Vesa'iku'l-mu'temeri'l-'Arabi el-evvel 1913: Kitabu'l-mu'temer ve'l-muraselati'd-diblumasiyye el-Ferensiyye el-mute'allika bihi* (Beyrut, 1980).

Luncz, Abraham Moshe, [İsimsiz], Luah Erets-Yisra'el [...] li-Şnat 5669, ha-Şanah ha-Arba' 'Esreh (Kudüs, 1908).

———. *Luah Erets-Yisra'el {...} li-Şnat 5674, ha-Şanah ha-Tsha' 'Esreh* (Kudüs, 1914).

Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridleri (İstanbul, 1911).

Nafıa Nezareti, *Concession de distribution publique d'énergie électrique et des tramways électriques dans la ville de Jérusalem et ses faubourgs* (İstanbul, 1911).

Günlükler, Mektuplar ve Otobiyografiler

'Abdu'l-Baha, *Tablets of Abdu'l-Baha Abbas*, c. 2 (Chicago, 1915 ve 1919).

———. *Risale-i siyasiyye* (Tahran, BE 91/1933-4).

———. *Mekatib-i 'Abdu'l-Beha*, c. 5 (Tahran, 132 BE/1975-6).

———. *'Abdu'l-Baha in London* (Londra, 1982).

———. *Risale-i medeniyye* (Hofheim, 1985).

———. *The Secret of Divine* Civilization, çev. Gail, Marzieh (Wilmette/Ill., 1990).

Efruktih, Yunis, *Hatirat-i nuh sali* (Los Angeles, 1983). İngilizcesi için bkz. *Memoires of Nine Years in 'Akka*, çev. Riaz Mansour (Oxford, 2007).

'Amr, Sami, *A Young Palestinian's Diary, 1941-1945: The Life of Sami 'Amr*, der. ve çev. Kimberly Katz (Austin, 2009).

Baha'u'llah, *Tablets of Baha'u'llah Revealed after the Kitab-i-Aqdas* (Wilmette/Ill., 1988).

———. *Kitab-i-Aqdas: The Most Holy Book* (Hayfa, 1992).

———. *The Summons of the Lord of Hosts* (Hayfa, 2002).

El-Bargusi, 'Omer as-Salih, *el-Merahil* (Amman/Beyrut, 2001).

Cemaluddin, Mehmed, *Hatırat-ı-i Siyasiyyesi* (Dersaadet [İstanbul], 1336/[1917-8]).

Chelouche, Yosef Eliyahu, *Parashat Hayyai, 1870-1930* (Tel Aviv, 1931).

Cemal Paşa, *Memoirs of a Turkish Statesman. 1913-1919* (New York, 1922). [*Hatırat 1913-1922*, Dersaadet (İstanbul): Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1922].

El-Cevheriyye, Vasif, *al-Kudsu'l-'Osmaniyye fi'l-muzekkirati'l-Cevheriyye*, c. 1, der. Tamari, Salim ve Issam Nassar (Kudüs, 2003).

Kohen, Moiz'in Günlükleri, Rıfat Bali'nin özel arşivleri, İstanbul.

Muhsin, A., *Siyonizm Tehlikeleri* (İstanbul, 1329 [1911]).

Mu'eyyed, Habib, *Hatırat-ı Habib*, c. I (Hofheim, 1998). İngilizcesi için bkz. *Eight Years Near 'Abdu'l-Baha: The Diary of Dr. Habib Mu'ayyad*, çev. Rabbani, Ahang, e-book için, http://ahang.rabbani.googlepages.com/muayyad

Es-Sekakini, Halil, *'Such Am I, Oh World'. From the Diaries of Khalil al-Sakakini*, çeviren, notlandıran ve giriş yazan Gideon Shilo (Kudüs, 1990).

———. *Halil Sekakini'nin Günlükleri: New York, Sultana, Kudüs, 1907-1912*, c. 1, der. Musellem, Ekrem (Kudüs, 2003) [Arapça].

———. *Halil Sekakini'nin Günlükleri: Ortodoks Rönesansı, Birinci Dünya Savaşı, Şam'a Sürgün*, c. 2, der. Ekrem Musellem, (Kudüs, 2004) [Arapça].

Tamari, Salim (der.). *'Amu'l-cerad: el-Harbu'l-'uzma ve mahvu'l-madi'l-'Osmani min Filestin: Yevmiyyat cundi Makdisi'Osmani, 1915-1916* (Beyrut, 2008).

———. (der.) *The Y ear of the Locust* (Berkeley, yakında çıkacak).

Tevfik Bey, Mehmed, *Bir Devlet Adamının Mehmet Tevfik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, der. Fatma Rezan Hürmen, c. 2 (İstanbul, 1993).

Yellin, David, *The Works of David Yellin in Seven Volumes*, c. 4: *Letters* (Kudüs, 1976).

İkincil Kaynaklar

Abu-Manneh, Butrus, "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The ideas of Butrus al-Bustani", *International Journal of Middle East Studies*, c. 11 (1980), s. 287-304.

———. "The Islamic roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34/2 (1994), s. 173-203.

———. "Jerusalem in the Tanzimat period, the new Ottoman administration and the notables", *Die Welt des Islams* 30 (1999), s. 1-44.

———. "The later Tanzimat and the Ottoman legacy in the Near Eastern successor states", *Transformed Landscape Essays (...) in Honour of Walid Khalidi* içinde, der. Camille Mansour ve Leila Fawaz (Kahire, 2009), s. 61-81.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey* (Londra, 1994). [*Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995].

———. *Turkey: The Quest for Identity* (Oxford, 2003). [*Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007].

Ajamian, Shahe Bishop, "Sultan Abdul Hamid and the Armenian Patriarchate of Jerusalem", *Studies on Palestine during the Ottoman Period* içinde, der. Ma'oz, Moshe (Kudüs, 1975), s. 341-350.

El-'Alemi, 'Abdullah, *A'zamu tizkar li'l-'Osmaniyyini'l-ahrar evi'l-hurriyye ve'l-musavat ve'l-meb'usan min te'alimi'l-Kur'an* (Beyrut, 1326/1908).

———. *Selasilu'l-munazare el-İslamiyye en-Nasraniyye* (Şam, 1390/1970).

Alkan, Necati, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire: Reformers, Babis and Baha'is* (İstanbul, 2008).

Amanat, Abbas, *Resurrection and Renewal-The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850* (Ithaca/Londra, 1989).

Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (Londra, 1991). [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993].

Antreassian, Assadour, *Jerusalem and the Armenians* (Kudüs, 1969).

Ariès, Philippe, *Geschichte der Kindheit,* 3. baskı, çev. Caroline Neubaur ve Karin Kersten (Münih ve Viyana, 1976).

Arslan, Şekib, *Sire zatiyye* (Beyrut, 1969).

El-Esed, Nasiruddin, *Ruhi al-Halidi Ra'idu'l-bahsi't-te'rihi el-hadis fi Filestin* (Kahire, 1970).

Aubin-Boltanski, Emma, "La Rèinvention du *mawsim* de Nabî Salih: Les territoires palestiniens (1997-2000)", *Archives de sciences sociales des religions* 123 (2003), s. 103-120.

Avcı, Yasemin, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs 1890-1914* (Ankara, 2004).

———. "Jerusalem in the age of the Ottoman reforms: The urban identity and institutional change", *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 40 (Aralık 2009), s. 9-21.

El-'Avde, Ya'kub, *Min a'lami'l-fikr ve'l-edeb fi Filestin,* 3. baskı (Kudüs, 1992).

Ayalon, Ami, *Reading Palestine: Printing and Literacy* (Austin, 2004).

Azaria, Victor, *The Armenian Quarter of Jerusalem: Urban Life Behind Monastery Walls* (Berkley, Calif., 1984).

Baer, Marc David, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, CA., 2010) [*Selanikli Dönmeler*, çev. Sevinç Bayer, İstanbul: Doğan Kitap, 2011].

Bakhash, Shaul, *Iran: Monarchy, Bureaucracy & Reform under the Qajars: 1858-1896* (Oxford, 1978).

Bali, Rıfat, "Bir Yahudi Dayanışma ve Yardımlaşma Kurumu: B'nai B'rith XI. Bölge Büyük Locası Tarihçesi ve Yayın Organı *HaMenora* Dergisi", *Müteferrika* 8-9 (İlkbahar-Yaz, 1996), s. 41-60.

Balyuzi, Hasan M., *'Abdu'l-Baha: The Centre of the Covenant of Baha'u'llah* (Oxford, 1971).

El-Bargusi, 'Omer as-Salih ve Halil Tutah, *Tarihu Filestin* (Kudüs, 1923).

Barkey, Karen ve Mark von Hagen (der.), *After Empire: Multi-Ethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Hapsburg Empires* (Boulder, 1997). [*İmparatorluk Sonrası: Çok Etnikli Toplumlar ve Ulus İnşası: Sovyetler Birliği ve Rus, Osmanlı ve Habsburg İmparatorlukları*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus, 2012].

Berru, Tevfik, *el-Arab ve't-Turk fi'l-'ahdi'd-dusturi el-'Osmani, 1908-1914* (Şam, 1991).

Bawardi, Basilius, "First steps in writing Arabic narrative fiction: The case of Hadiqat al-Akhbar", *Die Welt des Islam* 48 (2008), s. 170-195.

Bayat, Mangol, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (Oxford/New York, 1991).

Baz, Gorgi Niqola, "Sulaiman al-Bustani", *Ta'rikh al-Sahafah al-'Arabiyyah* içinde, der. Filip Tarrazi, c. 2 (Beyrut, 1913).

Bedreddin, Hasan (Bedri Paşa), *Iskat-ı Cenin: Facia* (İstanbul, 1290/1874-75).

Ben-Arieh, Yehoshua, "Ha-Nof ha-yişuvişel Erets-Yisra'el 'erev ha- hityaşvutha-tsiyonit", *The History of the Jewish Community in Eretz Israel since 1882* içinde, der. Israel Kolatt, c. 1: Osmanlı Dönemi (Kudüs, 1989), s. 75-141.

Benbassa, Esther, *Une diaspora sépharade en transition* (Paris, 1993).

———. (der.), *Haim Nahum: A Sephardic Chief Rabbi in Politics, 1892-1923*, Fran. çev. Miriam Kochan (Tuscaloosa ve Londra, 1995).

Ben-Bassat, Yuval, "Rethinking the concept of Ottomanization: The *Yishuv* in the aftermath of the Young Turk Revolution of 1908", *Middle Eastern Studies* 45/3 (2009), s. 461-75.

de Benoist, Alain, "The idea of empire", *Telos* 98-9 (1993-94), s. 81-98.

Berger, Lutz, *Gesellschaft und Individuum in Damaskus, 1550-1791* (Würzburg, 2007).

Bezalel, Itzhak, *You Were Born Zionists: The Sephardim in Eretz Israel in Zionism and the Hebrew Revival during the Ottoman Period* (Kudüs, 2007).

Biliotti, A. ve Ahmed Sedad, *Législation Ottomane depuis le rétablissement de la constitution 24 Djemazi-ul-ahir 1326-10 Juillet 1324/1908* (Paris, 1912).

Binder, Gerhard, "Age(s)", *Brill New Pauly* içinde, der. Hubert Cancik ve Helmuth Schneider, Antik yazıtlar, internet baskısı, 2009.

Blake, Corinne L., *Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrian graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890-1920* (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 1991).

Bliss, Frederick Jones, *The Religions of Modern Syria and Palestine* (New York, 1917).

Bonine, Michael E., "The introduction of railroads in the eastern Mediterranean: Economic and social impacts", *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation: Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century* içinde, der. Thomas Philipp ve Birgit Schäbler (Stuttgart, 1998), s.53-78.

Bora, Sire H., "Alliance Israélite Universelle'in Osmanlı Yahudi cemaatini tarım sektöründe kalkındırma çalışmaları ve İzmir yakınlarında kurulan bir çiftlik okul: 'Or Yehuda'", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (1993), s. 387-400.

Borchard, Edwin M., "The Mavromattis concessions cases", *The American journal of International Law* 19/4 (Ekim 1925), s. 728-38.

Borovaya, Olga, "Jews of three colors: The path to modernity in the Ladino press at the turn of the twentieth century", *Jewish Social Studies* 15/1 (2008), s. 110-30.

Bracy, Michael, *Building Palestine: 'Isaal-'Isa, Filastin, and the Textual Construction of a National Identity, 1911-1931* (Yayımlanmamış doktora tezi: University of Arkansas, 2005).

Brummet, Palmira, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany, NY, 2000).

Buck, Christopher, "Baha'u'llah as 'world reformer'", *Journal of Baha'i Studies* 3/4 (1991), s. 23-70.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3 (Ankara, 2000).

El-Bustani, Suleyman, *İliyadatu Humirus* (Kahire, 1904).

———. *'İbre ve zikre evi'd-devletu'l-'Osmaniyye kable'd-Dustur ve ba'dehu* (Kahire, 1908).

Büssow, Johann, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District af Jerusalem, 1872-1908* (Yayımlanmamış doktora tezi: Free University, Bedin, 2008).

Calhoun, Craig, "Imagining solidarity: Cosmopolitanism, constirutional patriotism, and the public sphere", *Public Culture* 14/1(2002), s. 147-171.

Campos, Michelle U., *A 'Shared Homeland' and its Boundaries: Empire, Citizenship and the Origins of Sectarianism in Late Ottoman Palestine, 1908-13* (Yayımlanmamış doktora tezi, Stanford University, 2003).

———. "Between 'beloved ottomania' and 'the Land of Israel': The struggle over Ottomanism and Zionism among Palestine's Sephardi Jews, 1908-1913", *International Journal of Middle EastStudies* 37 (2005), s. 461-83.

———. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early 20th Century Palestine* (Sranford University Press, 2010).

Clogg, Richard, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, cilt 1 (New York, 1982), s. 185-208.

Cole, Juan R. I., *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth- Century Middle East* (New York, 1998).

———. "Abdu'l-Baha's treatise on leadership", H-Bahai, *Translations of Shaykhi, Babi and Baha'i Texts*, c. 2, sayı 2 (Mayıs, 1998), http://www.h-net. org/-bahai/areprint/vol2/siyasi.htm

Cuinet, Vital, *Syrie, Liban et Palestine: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée* (Paris, 1896).

Davison, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, 1963). [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform,* çev. Osman Akınhay, İstanbul: Papirüs, 1997].

Dawn, Ernest C., "The origins of Arab nationalism", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, der. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon (New York, 1991), s. 3-30.

Demirci, Tuba ve Selçuk Akşin Somel, "Women's bodies, demography, and public health: Abortion policy and perspectives in the Ottoman Empire of the nineteenth century", *Journal of the History of Sexuality* 17/3 (Eylül 2008), s. 377-420.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra, 1998).

Devereux, Robert, "Süleyman Pasha's 'The Feeling of the Revolution'", *Middle Eastern Studies* 15/1 (Ocak 1979), s. 3-35.

Doganalp-Votzi, Heidemarie, "The state and its subjects according to the 1876 Ottoman constitution some lexicographic aspects", *Aspects of the Political Language in Turkey, 19th-20th Century* içinde, der. Hans-Lukas Kieser (İstanbul, 2002), s. 61-9.

Doumani, Beshara, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into history", *Journal of Palestine Studies* 21/2 (Kış 1992), s. 5-28.

———. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley ve Los Angeles, 1995).

Dowling, Archdeacon, *The Patriarchate of Jerusalem* (Londra, 1909).

Durham, Mary Edith, *The Struggle for Scutari* (Londra, 1914).

Dyer, Gwynne, "The origins of the 'nationalist' group of officers in Turkey 1908-18", *Journal of Contemporary History* 8/4 (1973), s. 121-164.

Ebu Hanna, Hanna, *Tala'i'u'n-nahda fi Filestin: Haricu'l-medarisi'r-Rusiyye 1862-1914* (Beyrut, 2005).

Efrati, Nathan, *Mishpahat Elyashar be-Tokhekhey Yerushalayim: Prakim be-Toldot ha-Yishuv ha-Yehudi bi-Yerushalyim ba-Me'ot ha-Tsha'-'Esreh veha-'Esrim* (Kudüs, 1974).

Eisenman, Robert, "The Young Turk legislation, 1913-17 and its application in Palestine/ Israel", *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation* içinde, der. David Kushner (Kudüs, 1986), s. 59-73.

Eldem, Edhem, "Ottoman financial integration with Europe: Foreign loans, the Ottoman Bank and the Ottoman public dept", *European Review* 13/3 (2005), s. 431-45.

Eliav, Mordechai, *Britain and the Holy Land (1838-1974): Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem* (Kudüs, 1997).

———. *David Wolffsohn, the Man and His Times: The Zionist Movement between 1905-1914* (Kudüs, 1977).

Ersanlı, Büşra, "The Ottoman Empire in the historiography of the Kemalist era: A theory of fatal decline", *The Ottomans and the Balkans* içinde, der. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (Leiden, 2001), s. 115-154.

Esherick, Joseph W., Hasan Kayalı ve Eric Van Young (der.), *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World* (Lanham, MD, 2006).

Findley, Carter V., *Ottoman Civil Officialdom a Social History* (Princeton, 1989).

Fishman, Louis, "The 1911 Haram al-Sharif incident: Palestinian notables versus the Ottoman administration", *Journal of Palestine Studies* 33/34 (Bahar 2005), s. 6-22.

Foran, John (der.), *Theorizing Revolutions* (Londra, 1997).

Fortna, Benjamin C., "Education and autobiography at the end of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 41 (2001), s. 1-31.

———. *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, 2002) [*Mekteb-i Hümayûn-Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim,* Çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005].

Frangia, G., *Projet: Sur l'adduction des eaux d'Arroub* (İstanbul, 1912).

Fresko, David, *Le Sionisme* (İstanbul, 1909).

Friedman, Isaiah, "The *Hilfsverein der Deutschen Juden,* the German Foreign Ministry, and the controversy with the Zionists, 1901-1918", *Cathedra* 20 (Temmuz, 1981), s. 97-122.

Frierson, Elizabeth Brown, *Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era* (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 1996).

Furlonge, Geoffrey, *Palestine is My Country: The Story of Musa Alami* (Londra, 1969).

Gail, Marzieh, *Arches of the Years* (Oxford, 1991).

Galanté, Avraham, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, c. 1 (İstanbul, 1985).

Gaon, Moshe David. *Yehudei ha-Mizrah be-Eretz Yisra'el: 'Avar ve-Hove*, 2 c. (Kudüs, 1928-1937).

———. *A Bibliography* of *the Judeo-Spanish (Ladino) Press* (Kudüs, 1965).

Gawrych, George Walter, *The Crescentand the Eagle: Ottoman Rule: Islam and the Albanians, 1874-1913* (Londra, 2006).

Gelvin, James L., *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley, 1998).

———. *The Modern Middle East: A History*, 2. baskı (New York ve Oxford, 2005).

Georgeon, François, *Abdulhamid II: Le sultan calife* (Paris, 2003). [*Sultan Abdülhamid*, Fran. çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012].

Georgeon, François ve Klaus Kreiser (der.), *Enfance et jeunesse dans le monde musulman / Childhood and Youth in the Muslim World* (Paris, 2007).

Gerber, Haim, *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914* (Berlin, 1985).

Gilbar, Gad G., "The growing economic involvement of Palestine with the West, 1865-1914", *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation* içinde, der. Kushner, David (Leiden, 1986), s. 188-209.

Gilboa, Menuha, *Lexicon of the Hebrew Press in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Kudüs, 1992).

Gorny, Yosef, "Shorasheha shel toda'at ha-'imut ha-le'umi ha-yehudi-'aravi ve-hishtakfuta ba-'itunut ha-'ivrit ba-shanim 1900-1918", *Zionism* 4 (1975), s. 72-113.

———. *Zionism and the Arabs, 1882-1948: A Study of Ideology* (Oxford, 1987).

Gövsa, İbrahim A., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (Ankara, 1946).

Gür, Alim, *Ebüziyya Tevfik: Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları* (Ankara, 1998).

Haddad, William W. ve William Ochsenwald (der.), *Nationalism in a Non National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (Columbus, OH, 1977).

Haim, Abraham, The Hakham Bashi of Istanbul and the 'Rabbinate Controversy' in Jerusalem", *Pe'amim* 12 (1982), s. 105-113.

El-Hanbeli, Şakir, *et-Te'rihu'l-'Osmani el-musavver* (Şam, 1331/[1913]).

Hanioğlu, Şükrü M., "Notes on the Young Turks and the Freemasons", *Middle Eastern Studies* 25 (1989), s. 186-94.

———. *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford, 2001).

———. *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, 2008).

Hanssen, Jens, *Fin de Siecle Beirut: The Making of a Provincial Capital* (Oxford, 2005).

Harel, Yaron, *Between Intrigues and Revolution: The Asointment and Dismissal of Chief Rabbis in Baghdad, Damascus, and Aleso 1744-1914* (Kudüs, 2007).

El-Havvari, 'İrfan Sa'id Ebu Hamad, *A'lam min ardi's-selam* (Haifa, 1979).

Hershlag, Zvi Yehuda, *Introduction to Modern Economic History of the Middle East* (Leiden, 1997).

Hintlian, George, *History of the Armenians in the Holy Land* (Kudüs, 1976).

Hopwood, Derek, *Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East* (Oxford, 1969).

Hourani, Albere, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939,* 2. baskı (Cambridge, 1983). [*Çağdaş Arap Düşüncesi,* çev. Lâtif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997].

———. "Sulayman al-Bustani (1856-1925)", *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* içinde, der. Seikaly, Samir, R. Baalbaki ve P. Dodd, (Beyrut, 1991), s. 43-57.

Husni, Yusuf, *el-İdahatu'l-celiyye fi kava'idi'l-lugati'l-'Osmaniyye*, 2. baskı (Beyrut, 1885).

El-Husri, Sati', *el-Biladu'l-'Arabiyye ve'd-devletu'l-'Osmaniyye* (Beyrut, 1965).

Irwin, Robert, "Futuwwa: Chivalry and gangsterism in medieval Cairo", *Muqarnas* 21 (2004), s. 161-70.

Isin, Engin F. ve Patricia K. Wood, *Citizenship and Identity* (Londra, 1999).

İnal, İbnülemin M. Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 4 (Ankara, 1969).

İşrak-Havari, 'Abdu'l-Hamid, *Ma'ide-i Asmani*, c. 5 (Tahran, 129 B.E./1972).

İz, Fahir, "Manastırlı Mehmed Rıf'at", *Enyclopaedia of Islam,* 2. baskı, c. 6 (Leiden, 1991), s. 372-3.

———. "Hasan Bedr al-Din", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, c. 12-Ek (Leiden, 2004), s. 359.

Jacobson, Abigail, "Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-First World War Palestine: A reading of three Zionist newspapers", *Middle Eastern Studies* 39/2 (Nisan 2003), s. 105-130.

———. "Alternative voices in late Ottoman Palestine: Jews and Muslims on the evolving national conflict", *Jerusalem Quarterly File* 21 (Ağustos 2004), s. 41-8.

———. *From Empire to Empire: Jerusalem in the Transition between Ottoman and British Rule, 1912-1920* (Yayımlanmamış doktora tezi, The University of Chicago, 2006).

Jankowski, James ve Israel Gershoni (der.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York, 1997).

Caha, Mişal, *Ferah Antun* (Beyrut, 1998).

al-Ju'beh, Nazmi, "Maqam Nabi Salih", *Pilger; Sufis und Gelehrte: Islamische Kunst im Westjordanland und Gazastreifen* içinde, der. Walid Sharif vd. (Tübingen, 2004), s. 154-5.

Kahanoff, Jacqueline, *Mi-Mizrah Shemesh* (Tel Aviv, 1978).

———. *Between Two Worlds*, der. David Ohana (Kudüs, 2005).

Kahraman, Âlim, "Mehmed Rifat, Manastırlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara, 2003), s. 519-20.

Kansu, Aykut, *The Revolution of 1908 in Turkey* (Leiden, 1997). [*1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009].

———.- *Politics in Post-Revolutionary Turkey, 1908-1913* (Leiden, 2000).

Kappeler, Andreas, *The Russian Empire: A Multiethnic History* (Harlow, İngiltere, 2001).

Kark, Ruth, "The Rise and decline of coascal towns in Palestine", *Ottoman Palestine 1800-1914* içinde, der. Gad G. Gilbar (Leiden, 1990), s. 69-90.

———. *Jaffa: A City in Evolution 1799-1917* (Kudüs, 1990).

Kark, Ruth ve Michal, Oren-Nordheim, *Jerusalem and lts Environs: Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800-1948* (Kudüs, 2001).

Karmi, Ilan, *The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century* (İstanbul, 1996).

Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam: Reconstructing ldentity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York, 2001). [*İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: Timaş, 2010].

Katz, ltamar ve Ruth Kark, "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its congregation: Dissent over real estate", *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), s. 509-534.

Kayalı, Hasan, "Elections and the electoral process in the Ottoman Empire, 1876- 1919", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), s. 265-86.

———. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, 1997).

El-Keyyali, Sami, *el-Edebu'l-'Arabi el-mu'asir fi Suriyya, 1850-1950* (Kahire, 1968).

Kedourie, Elie, "Young Turks, Freemasons and Jews", *Middle Eastern Studies* 7/1 (1971), s. 89-104.

———. "The Impact of the Young Turk Revolution in the Arabic speaking provinces of the Ottoman Empire", *Arabic Political Memoirs and other Studies* içinde, Kedourie, Elie (Londra, 1974), s. 124-161.

Khalidi, Issam, "Body and ideology: Early athletics in Palestine (1900-1948)", *Jerusalem Quarterly* 27 (2006), s. 44-58.

Khalidi, Rashid, "The 1912 election campaign in the cities of Bilad al-Sham", *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), s.461-74.

———. "Social factors in the rise of the Arab movement in Syria", *From Nationalism to Revolutionary Islam* içinde, der. Said Amir Arjomand (Albany, NY, 1984), s. 53-70.

———. "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A reassessment", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, der. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon (New-York, 1991), s. 50-69.

———. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York, 1997).

———. *Palestinian Identity: The Constmction of a Modern National Consciousness*, 2. baskı (New York, 2009).

Kırlı, Cengiz, *The Struggle over Space: Coffee houses of Ottoman Istanbul, 1780-1845* (Yayımlanmamış doktora tezi, SUNY-Binghamton, 2000).

King, Jeremy, *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948* (Princeton, 2002).

Kondis, Basil, *Greece and Albania* (Selanik, 1976).

Koushagian, Torkom Arch., *Eghishe Patriark Durean* (Kudüs, 1932).

Krämer, Gudrun, *A History of Palestine: From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel* (Princeton, 2008).

Kressel, Getzel, *Toldot ha-'Itonut ha-'Ivrit be-Eretz Yisr'ael* (Kudüs, 1964).

Kub'ayn, Selim, *ed-Dustur ve'l-ahrar* (Kahire, 1908).

Kurzman, Charles (der.), *Modernist Islam, 1840-1940* (New York, 2002).

Kushner, David, "Ha-Dor ha-aharon le-shilton ha-'othmanim be-Eretz Yisra'el, 1882-1914" *The History of the New Jewish Community in Eretz-Israel since 1882*, s. 1-74.

———. *A Governor in Jerusalem: The City and Province in the Eyes of Ali Ekrem Bey, 1906-1908* (Kudüs, 1995).

———. "Kudüs-i Şerif / al-Kudsu'ş-şerif –Osmanlı'nın son döneminde Kudüs Vilayeti'nin resmi gazetesi", *Cathedra* 129 (2008), s. 67-84.

Landau, J.M.,"Remarks on the attitude of the 'Young Turks' to Zionism", *Zionism* IX (1984), s. 195-205.

———. *Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961* (Leiden, 1984). [*Tekinalp: Bir Türk Yurtsever 1883-1901*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996].

———. "Comments on the Jewish press in Istanbul: the Hebrew weekly *Hamevasser* (1909-1911)", aynı yazar, *Jews, Arabs, Turks: Selected Essays* içinde (Kudüs, 1993), s. 89-96.

———. "The 'Young Turks' movement and Zionism: Some comments", aynı yazara ait, Agy., s. 169-77.

———. *Exploring Ottoman and Turkish History* (Londra, 2004).

Lazare, Lucien, "L'Alliance Israélite Universelle en Palestine á l'époque de la revolution des 'Jeunes Turcs' et sa mission en Ȯrient du 29 October 1908 au 19 Janvier 1909", *Revue des Ėtudes Juives* CXXXVIII/3-4 (Temmuz–Kasım1979), s. 307-335.

Lemire, Vincent, "Water in Jerusalem at the end of the Ottoman period (1850- 1920): Technical and political networks", *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* 7 (Sonbahar, 2000), s. 136-150.

Levy, Lital, *Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863-1914* (Yayımlanmamış doktora tezi, University of California Berkeley, 2007)

———. "Partitioned pasts: Arab Jewish intellectuals and the case of Esther Azhari Moyal (1873-1948)", *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood* içinde, der. D. Hamzah (New York, 2012).

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961). [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2008].

———. "The idea of freedom in modern Islamic political thought", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* içinde, Lewis, Bernard, (Londra, 1973), s. 267-81.

Lieven, Dominic, *Empire: The Russian Empire and lts Rivals* (New Haven, 2000).

Lowry, Heath W., "The Young Turk triumvirate, ambassador Henry Morgenthau, and the future of Palestine, December 1913-January 1916", *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945* içinde, der. Rozen, Minna, c. 2, (Tel Aviv, 2002), s. 151-64.

Maggid, Moshe, "Periodical Literature", *Jewish Communities in the East in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Turkey* içinde, der. Yaran Ben-Naeh (Kudüs, 2010), s. 123-36.

Mahony, Anthony O., "Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, politics, and church-state relations in Jerusalem, c. 1908-1925", *Chronos* 3 (2000), s. 61-87.

el-Makdisi, Enis, *el-İtticahatu'l-edebiyye fi'l-'alemi'l-'Arabi el-hadis*, 3. baskı (Beyrut, 1963).

McGlinn, Sen, "A sermon on the art of governance (resale-ye siyasiyyah) by 'Abdu'l-Baha", H-Bahai, *Translations of Shaykhi, Babi and Baha'i Texts* 7/1 (Mart, 2003), http://www.h,-net.org/-bahai/trans/vol7/govern.htm

Maksoudian, Ghevont Father, *Erusaghemi Khndiré*, c. 1 (İstanbul, 1908).

Menna', 'Adil, *A'lamu Filestin fi evahiri'l-'ahdi'l-'Osmani*, 2. baskı (Beyrut, 1995).

———. *Te'rihu Filestin fi evahiri'l-'ahdi'l-'Osmani, 1700-1918: Kira'e Cedide* (Beyrut, 1999).

Mandel, Neville, "Attempts at an Arab-Zionist entente: 1913-1914", *Middle Eastern Studies* 1/3 (Nisan 1965), s. 238-67.

———. *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976).

Marcus, Amy D., *Jerusalem 1913: The Origins of the Arab-Israeli Conflict* (New York, 2008).

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, 1962). [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012].

Martin, Vanessa, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906* (Londra, 1989).

Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (New York, 2001).

Mazza, Roberto, "Antonio de la Cierva Lewita: The Spanish consul in Jerusalem 1914-1920", *Jerusalem Quarterly* 40 (Kış 2009/10), s. 36-44.

McGlinn, Sen, "Resala-ye madaniya", internet erişimi *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranica.com/newsite /home/index.isc

Metaxakis, Meletios, *Les exigences des Orthodoxes Arabophones de Palestine* (İstanbul, 1909).

Michel, Ange, *Les Freres des Écoles Chretiennes en Turquie. 1841-2003* (İstanbul, 2004).

Miller, Alexei ve Alfred J. Rieber (der.), *Imperial Rule* (Budapeşte, 2004).

Momen, Moojan, *The Babi and Baha'i Religions: Some Contemporary Western Accounts, 1844-1944* (Oxford, 1981).

———. "The Baha'i influence on the reform movements of the Islamic world in the 1860s and 1870s", *Baha'i Studies Bulletin* 2/2 (1983), s. 47-65.

———. *A Short Introduction to the Baha'i Faith* (Oxford, 1997).

———. *Baha'u'llah: A Short Biography* (Oxford, 2007).

Motyl, Alexander, "Thinking about empire", *After·Empire: Multi-Ethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman. and Hapsburg Empires* içinde, der. Karen Barkey ve Mark von Hagen (Boulder, 1997), s. 19-29.

Muslih, Muhammad, *The Origins of Palestinian Nationalism* (New York, 1988).

Nashashibi, Nasser Eddin, *Jerusalem's Other Voice: Ragheb Nashashibi and Moderation in Palestinian Politics, 1920-1948* (Exeter, 1990).

Nashat, Guity, *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-80* (Urbana, 1982).

Nassi, Gad (der.), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey* (İstanbul, 2001).

Niebuhr, Reinhold, *The Structure of Nations and Empires: A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age* (New York, 1959).

En-Nimr, İhsan, *Te'rihu Cebel Nablus ve'l-Balka* (Nablus, tarih yok), 4 c.

Okyar, Osman, "The role of the state in the economic life of the nineteenth century Ottoman Empire", *Asian and African Studies* 14 (1980), s. 143-64.

Ortaylı, İlber, *Ottomanism and Zionism during the Second Constitutional Period* (İstanbul, 2004).

Özcan, Azmi, "Osmanlıcılık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33 (2007), s. 485-7.

Özyüksel, Murat, *Hicaz Demiryolu* (İstanbul, 2000).

Pagis, Jonathan, *Ottoman Population Censuses in Palestine, 1875-1918* (Kudüs, 1997).

Pakalın, Mehmed Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1946-1953).

Pappé, Ilan, *History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples* (Cambridge, 2004). [*Modern Filistin Tarihi,* çev. Nuri Plümer, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007].

Pearson, Owen, *Albania in the Twentieth Century: A History*, 2 c. (Londra, 2006).

Ramsaur, Ernest E., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, NJ, 1957). [*Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*, çev. Nuran Yavuz, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2007].

Reid, D.M., *The Odyssey of Farah Anton* (Minneapolis ve Chicago, 1975).

Reinkowski, Maums, "Late Ottoman rule over Palestine: Its evaluation in Arab, Turkish and Israeli histories, 1970-90", *Middle Eastern Studies* 35/1 (1999), s. 66-97.

Rodrigue, Aron, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington ve Indianapolis, 1990).

Rogan, Eugene, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid IIs school for tribes, 1892-1907", *International Journal of Middle East Studies 28* (1996), s. 83-107.

Rose, John H. Melkon, *Armenians of Jerusalem: Memoirs of Life in Palestine* (Londra ve New York, 1993).

Sabunci, Luvis, *el-Mir'atu's-saniyye fi'l-kava'idi'l-'Osmaniyye* (Beyrut, 1867).

Sa'idi, Nadir, *Risale-i medeniyye ve mes'ele-i teceddud der Havar-i Miyana* (Dundas/Oncario, 1993).

Salzmann, Ariel, "Citizens in search of a state: The limits of political participation in the late Ottoman empire", *Extending Citizenship, Reconfiguring States* içinde, der. Hanagan, Michael ve Charles Tilly (Lanham, MD, 1999), s. 37-66.

Sanjian, Ara, "The Armenian Church and community of Jerusalem", *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: Studies in History, Religion and Politics* içinde, der. O'Mahony, Anchony (Cardiff, 2003).

Serkis, Yusuf I., *Mu'cemu'l-matbu'ati'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrebe* (Kahire, 1928).

Schölch, Alexander, "Jerusalem in the 19th cencury", *Jerusalem in History* içinde, der. Asali, K J. (Brookline, N.Y., 1990), s. 228-48.

———. *Palestine in Transformation 1856-1882, Studies in Social, Economic and Political Development* (Washington D.C., 1993).

Schumann, Christoph, *Radikalnationalismus in Syrien und Libanon: Politische Sozialisation und Elitenbildung, 1930-1958* (Hamburg, 2001).

Shabani, Omid A. Payrow, "Who is afraid of constitutional patriotism? The binding source of citizenship in constitutional state", *Social Theory and Practice* 28/3 (2002), s. 419-43.

Shafir, Gershon ve Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (Cambridge, 2002).

Shahvar, Soli, "Concession Hunting in the Age of Reform: British Companies and the Search for Government Guarantees; Telegraph Concessions through Ottoman Territories, 1855-58", *Middle Eastern Studies* 38/4 (2002), s. 169-93.

Shapira, Anita, *Land and Power: The Zionist Resort to Fora, 1881-1948* (New York, 1992).

Shapira, Yosef, *Ha-Po'el ha-Tza'ir ha-Ra'ayon veha-Ma'ase* (Tel Aviv, 1967).

Sharaby, Rachel, "The chief Sephardic Rabbinate, 1906-1914: Conflicts and personalities", *Cathedra* 37 (1985), s. 106-112.

Shaw, Scanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra, 1991).

Shaw, Stanford ve Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 1808-1975,* c. 2 (Cambridge, 1977) [*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları, 1994].

Shea, John, *Macedonia and Greece: The Struggle to Define a New Balkan Nation* (Jefferson, N.C., 1997).

Shoghi Effendi, *God Passes By* (Wilmette/Ill., 1944/1979).

Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-century Jerusalem* (Cambridge, 1994). [*Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, çev. Sema Bulutsuz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996].

Smith, Charles, *Palestine and the Arab-Israeli Conflict: A History with Documents*, 7. baskı (Boston, 2009).

Smith, Peter, *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion* (Cambridge, 1987).

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, der. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul, 2001), s. 1-23.

———. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908, Islamization, Autocracy and Discipline* (Leiden, 2001). [*Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010].

van Steenbergen, Bart (der.), *The Condition of Citizenship* (Londra, 1994).

Stein, Saralı Abrevaya, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Rımian and Ottoman Empires* (Bloomington, 2004).

Strohmeier, Martin, *al-Kulliya al-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislaruismus im Enten Weltkrieg* (Stuttgart, 1991).

as-Sulh, 'İmad, *Ahmed Faris eş-Şidyak: Asaruhu ve 'asruhu* (Beyrut, 1980).

Şen, Leyla, "Merkez-çevre ilişkilerinin önemli bir dinamiği olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda ulaşım sistemleri", *Kebikeç-İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırma Dergisi* 11 (2001), s. 95-124.

at-Tabba', 'Osman, *İthafu'l-e'izze fi te'rihi Gazze*, der. Ebu Haşim, 'Abdullatif Z., c. 4 (Gazze, 1999).

Tamari, Salim, "The Last Feudal Lord in Palestine", *Jerusalem Quarterly* 16 (2002), s. 27-42.

———. "Le café des manants: Khalil Sakakini, prince de l'oisivete de Jerusalem", *Revue des Etudes Palestiniennes* 90 (2004), s. 78-87.

Tauber, Eliezer, "The relations between the Syrian nationalists and the Zionist movement until the end of World War I", *Jewish History* 5/2 (Sonbahar, 1991).

———. *The Emergence of the Arab Movements* (Londra, 1993).

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, "The public works program and the development of technology in the Ottoman Empire in the second half of the nineteenth century", *Turcica* 28 (1996), s. 195-235.

Tidhar, David (der.), *Intziklopedya le-Halutzei ha-Yishuv u-Bonav* (Tel Aviv, 1971).

Tilly, Charles, "How empires end", *After Empire: Multi-Ethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires* içinde, der. Karen Barkey ve Mark Von Hagen (Boulder, 1997), s. 1-11.

Todorova, Maria, *Imagining the Balkans* (New York, 1997) [*Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010].

Toprak, Zafer, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950), Milli İktisat-Milli Burjuvazi* (İstanbul, 1995).

Truesdell, Matthew, *Spectacular Politics: Louis-Napoleon Bonaparte, and the Fête Impériale, 1849-1870* (Oxford, 1997).

Tucker, Judith E., "Revisiting reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights 1917", *Arab Studies Journal* 4/2 (Sonbahar, 1996), s. 4-18.

Turfan, Naim M., *Rise of the Young Turks: Politics, the Military and Ottoman Collapse* (Londra, 2000).

Turner, Bryan S., "Contemporary problems in the theory of citizenship", *Citizenship and Social Theory* içinde, der. Bryan S. Turner (Londra, 1993), s. 1-18.

Tümertekin, Sıddık, *Türkiye'de Belediyeler: Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum* (İstanbul, 1946).

Tziper, Daniel, *Ha-Degel ha-Tzioni me'al ha-Bosphoros: Ha-Maccabi be-Kushta beyn Tzionut le-'Otmaniyut 1895-1923* (Kudüs, 2000).

Uçar, Ahmet, "Filistin'i Kim Sattı?" *Tarih ve Düşünce* (Haziran, 2002), s. 20-23.

Vatikiotis, P. J., "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem between Hellenism and Arabism", *Middle Eastern Studies* 30/4 (1994), s. 916-929.

Vehbi, Muallim, *Bursalı Tahir Bey* (İstanbul, 1334/1915-6).

Watenpaugh, Keith, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton, 2006).

Whitty, John Irwine, *The Water Supply of Jerusalem, Ancient and Modern* (Londra, 1864).

Woodhead, Christine, "Mehmed Tahir, Bursalı (1861-1925)", *Encydopaedia of Islam*, 2. baskı, c. IX (Leiden, 1997), s.616.

Yaari, Abraham, *Ha-Dfus ha- 'lvri be-Kıtshta: Toldot ha-Dfus ha-'lvribe-Kushtame-Reshito (...) u-Reshimat ha-Sfarim she-Nidpesu ba* (Kudüs, 1967).

Yazbak, Mahmoud, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition* (Leiden, 1998).

———. "The municipality of a Muslim town: Nablus 1868-1914", *Archiv Orientalni: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 67 (1999), s. 339-60.

———. "Nabulsi Ulama in the late Ottoman period, 1864-1914", *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), s. 71-91.

Yehoshua, Ya'akov, *as-Sahafetu'l-'Arabiyye fi Filestin fi'l-'ahdi'l-'Osmani, 1908-1918*, (Kudüs, 1974).

———. *"al-Munadi:* Ha-'Iton ha-Muslemi ha-rişon be-Eretz Yisra'el", *ha-Mizrahhe-Hadash* 25/3 (1975), s. 209-215.

Yerlikaya, İlhan, *Basiret Gazetesi* (Van, 1994).

Yeyni, Nathan, "Zionist Activity", *Jewish Communities in the East in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Turkey* içinde, der. Yaran Ben-Naeh (Kudüs, 2010), s. 207-22.

Zachs, Fruma, *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Menhants in Nineteenth Century Beirut* (Brill, 2005).

Zandi-Sayek, Sibel, *Public Space and Urban Citizens: Ottoman İzmir in the Remaking, 1840-1890* (Yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Berkeley, 2001).

Zeine, Zeine N., *The Emergence of Arab Nationalism* (Beyrut, 1966). [*Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003].

Zürcher, Erik J. "Muslim nationalism: the missing link in the genesis of modern Turkey", *ha-Mizrahhe-Hadash* 39 (1997-8), s. 67-83.

———. "The Ottoman conscription system in theory and practice 1844-1918", *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925,* der. aynı yazar (Londra, 1999), s. 79-94. [*Devletin Silahlanması*, çev. Mehmet Tanju Akad, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003].

———. *Turkey: A Modern History* (Londra, 2001). [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012].

Dizin

A

Abbas Efendi, bkz. Abdülbaha 222, 227

Abduh, Muhammed 144, 155, 219, 223

Abdülaziz (Sultan) 128, 219, 220, 231

Abdülbaha 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240

Abdülhamid 11, 14, 19, 62, 73, 92, 100, 116, 134, 159, 190, 204, 222, 224, 226, 228, 231, 235, 238, 239, 244, 249, 255; politikaları 98, 109, 130, 131; rejimi 63, 77, 95, 112, 113, 115, 127, 133, 206, 223, 225, 233, 238; dönemi 12, 18, 20, 61, 66, 68, 69, 81, 99, 106, 135, 138, 205, 229, 230, 234; sansürü 88

Abu-Manneh, Butrus 19, 29, 51, 127, 130, 131, 244

Ademimerkeziyetçi Parti (Hizbu'l-Lamerkeziyye) 146, 151

Adler, Nathan (Britanya Başhahamı) 174

Afule (Afula) 89

el-Afgani, Cemaleddin 155

Aharonovitz, Yosef 173, 176

el-Ahbar 146, 151

Ahmad, Feroz 13, 14, 15, 178, 226, 228, 244

Akka 15, 48, 51, 116, 217, 218, 222, 223, 224, 227, 229, 231, 232, 243

el-'Alemi, 'Abdullah 19, 133, 134, 139, 141, 244

Alfandari, Merkado 186

Ali Ekrem Bey 85, 160, 161, 162, 187, 188, 252

Ali Ferruh Bey 223

Ali Paşa (Sadrazam) 128, 129

al-Kuds 32, 38, 153, 177, 242

al-Kudsu'ş-şerif 11, 12, 68, 192, 242, 252

Allenby, General Edmond 123

Alliance Israélite Universelle (AIU) 58, 98, 182, 185, 187, 204, 246, 252, 255

Alman(ca): 68, 69, 83, 84, 89, 121, 185, 188, 207, 208; Konsolosluk (Yafa) 149; denemeler 66; Birinci Dünya Savaşı'na giriş 111; Osmanlı İmparatorluğu'ndaki giderek artan nüfuz; çıkarlar 215; Ortodoks Yahudiler 209; siyasi nüfuz 92

Amerika (ABD) 62, 70, 98, 223, 224, 225, 229, 233, 237

Amerikan Koleji (Tanta) 146

Amigo dela Familia (El) 207

Amzalek, Yosef 149

Anadolu 19, 95, 98, 106, 220

Anayasa (Ermeni Milli) 183, 190, 194

Anayasa Okulu (el-Medresetu'd-Dusturiyye) 70, 71, 72

Anayasa (Osmanlı) 19, 20, 34, 39, 49, 50, 70, 71, 72, 113, 117, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 159, 160, 161, 163,

166, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 178, 192, 197, 220, 222
Anglo-Filistin Bankası 172
el-Antaki, 'Abdulmesih 134, 135
Antakya, Rum Ortodoks Patrikhanesi 195
Antebi, Albert 187, 188
Anton, Farah 130, 195, 199, 242, 255
Antonius, George 133, 141
Antwerp 211
Arabofon meselesi 196
Arapça 9, 11, 13, 20, 29, 30, 39, 42, 56, 57, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 109, 114, 115, 117, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 161, 168, 175, 177, 192, 196, 197, 209, 244
Araplar 14, 17, 19, 20, 25, 50, 95, 108, 109, 113, 116, 117, 118, 119, 127, 131, 132, 133, 136, 141, 143, 144, 145, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 173, 201, 202
Arnavutluk 47, 231, 232, 233
Arub 82, 83, 84, 88
Asitane (Asitane-i Aliye, ayrıca bkz. İstanbul) 115
askere alma 19, 61
el-'Aseli, Şukri 107, 108, 109
Aşkenaz 148, 156, 167, 175, 187, 188, 189, 215
Auerbach, Israel Dr. 212
Aurore (L') 35, 209
Avcı, Yasemin 18
Avenir (El) 210
Avigdor, Ya'akov 204
Avusturya-Macaristan 27, 111
Ayn Ferah 83, 84, 87
Ayn Fevvar 83, 87
el-'Azim, Şamlı Vasif Bey 121

B

Bâb-ı Âli 39, 96, 135
Babiler 222
Bağdat 47, 146, 147, 186, 217
Bahailer 21, 217, 224, 225, 234, 240
Bahaullah 217, 218, 219, 224, 225, 227, 228, 234, 235, 237, 239
Balkan devletleri 195
Balkan Savaşları 156
Basiret 128, 129, 241, 258
Basiretçi, Ali Efendi 128
Batito, Nahum 189
bedel-i askeri 169
Bedreddin, Hasan, bkz. Bedri Paşa 231, 245
Bedri Paşa 230, 231, 232, 233, 234, 245
Belediye 34, 40, 41, 82, 83, 87, 88, 150, 241
Benbassa, Esther 185, 186, 204, 213, 246
Ben Ghiat, Alexander 211
Ben-Gurion, David 156
Ben-Naeh, Yaron 21, 204, 205, 253, 258
Ben-Yehuda, Eli'ezer 165, 166, 175, 176
Ben-Yehuda, Ithamar (Ben-Avi) 165, 166, 175, 176
Ben-Zevi, Menaşe 168
Bereket, Davud 153
el-Beytcali, İskender el-Huri 64
Beytüllahim 87, 88, 194, 199, 200
Bezalel, Yitzhak 206, 210, 214, 246
Bigart, Jacques 185, 186
Biladu'ş-Şam 20, 25, 33, 48, 112
B'nai B'rith 101, 245
B'nai Yisrael Derneği 210
Bordeaux (Osmanlı Başkonsolosluğu) 137

Bosphore (Le) 209
Bourdett-Coutts (Lady) 82
Boz (La) 206, 210
el-Budeyri, İshak 46, 47
Burlon (El) 206
Bursa 80, 186, 230, 234
Bursalı, Mehmed Tahir Bey 230, 231, 246, 257
el-Bustani, Butrus 36, 129, 134, 136, 137, 138, 139, 246
el-Bustani, Salim 36, 129, 134, 136, 137, 138, 139, 246
el-Bustani, Süleyman 36, 129, 134, 136, 137, 138, 139, 246
Büssow, Johann 18, 55, 60, 61, 247
Büyük Zangoç (Lusararpet) 191, 192

C

el-Cami'a (el-Cami'atu'l-'Osmaniyye) 130
Campos, Michelle C. 17
Carallah, 'Ali 70, 121
Cavid Bey 101
Celile, Arap köyleri 175, 194
Cemaleddin, Mehmed (Şeyhülislam) 138, 139, 155
Cemal Paşa 118, 122, 150, 209, 238, 239, 243
Cemiyet (aileler birliği) 51
Cenin 89, 245
Ceuto, Lucien 209
Cevad Paşa, Ahmet 137
el-Ceva'ib 129
Cevheriyye, Tevfik 56, 60, 69, 112, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 243
Cevheriyye, Vasif 56, 60, 69, 112, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 243
Chelouche, Ya'akov 62, 149, 150, 243
Chelouche, Yosef Eliyahu 62, 149, 150, 243
el-Cinan 129, 136
Cizvit Koleji (Beyrut) 144
Courrier d'Orient (Le) 208

Ç

çocukluk 57, 66

D

Dahiliye Nezareti 51, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 186
darbe 131, 167
Darülfünun-ı Şahane 47, 60
Darwin, Charles 64
Davison, Roderic H. 29, 128, 129, 247
Der Matossian, Bedross 21, 181, 238
despotizm 63, 116
Diryese Paşa 86
disiplin 58, 60, 69
Dizengoff, Meir 86
Doumani, Beshara 43, 50, 113, 248
Dönme 230, 245
Droshak 183, 241
Dünya Savaşı, Birinci 14, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 56, 57, 71, 79, 81, 86, 88, 97, 109, 110, 111, 114, 118, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 204, 215, 238, 239, 244

E

Ebu Hadra, Sa'id 17, 25, 26, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 46, 49, 50
Ebu's-Su'ud, İshak 47
Ebüzziya Tevfik 208
ed-Decani, Recib 152
Edirne 217
eğitim 18, 21, 31, 49, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 113,

121, 131, 132, 136, 139, 144, 168, 174, 175, 182, 183, 184, 196, 197, 201, 205, 206, 218, 220
eğitim sistemi 18
el-Ehram 153
elektrikle aydınlatma 86, 87
elektrikli tramvay 86, 87, 88
el-Ezher Üniversitesi 144
Elkayam, Yehoşua 150
Elmaleh, Avraham 143, 144, 149, 150, 151, 210, 213
Elnecavé, David 210
el-Neşaşibi, 'Osman 33
Elyashar, Haim Moşe 187, 188, 189, 248
Elyashar, Ya'akov Sha'ul 187, 188, 189, 248
Emin Âli Bey 232
Emperyal Ortodoks Filistin Cemiyeti 195
Enver Paşa 118, 238
Epoka (La) 98, 210
Eretz-İsrail Almanağı 159, 164
Eretz İsrail Bölgesi 143
Ermeni Devrimci Federasyonu 183
Ermeniler 95, 106, 117, 181, 190, 194
Ermeni Milli Meclisi (EMM) 183, 192
Ermeni Patrikhanesi (İstanbul) 182, 190, 194
Ermeni Patrikhanesi (Kudüs) 182, 190, 194
Esperansa (La) 210

F

Falanga, J. 91
Faysal (emir, daha sonra kral) 118, 152
Filestin 32, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 134, 146, 147, 151, 153, 196, 197, 241, 244, 245, 253, 258
Filistin (ayrıca bkz. Eretz Israel, Kutsal Topraklar); ve Arap nüfusu; ve "medenileştirme misyonu") 17, 215; -e göç 205; ve sivil toplum 17; ve Yahudi çıkarları 207; ve Yahudi-Arap çatışması 17; Yahudi cemaati 20; Yahudi yerel basını 20; ve Yahudi yerleşimi 10; -deki geç Osmanlı dönemi 17; ve Müslüman ayanlar 17; ve Siyonist faaliyet 19; Britanya mandası altında 15, 16, 53, 88, 181, 196, 216 Filistin Ticaret Odası 88
Fizan 223
Florentin, David 210
Frangia Bey 82, 83
Fransa 12, 89, 185, 207
Fransız(ca): Osmanlı İmparatorluğu üzerinde diplomatik baskı 89, 123, 131; Fransızca öğrenim 58, 68, 121; Devrim 95; İkinci İmparatorluk 12
Fresko, David 182, 185, 206, 207, 209, 210, 212, 214, 248

G

Gabbay, İzak 210
Gabbay, Yehezkel 210
Galanté, Avraham 184, 249
Gazze 25, 33, 43, 44, 46, 47, 51, 52, 53, 134, 139, 141, 256
Gelvin, James 27, 121, 249
Giridî, Ahmed Şevki Efendi 234
Girit 12, 99
Giron, Yakir 204
Gottheil, Richard 197
Grasiozo (El) 206
günlükler 16, 123, 160, 196

H

el-Hatib, Nesib 46, 49

Hadikatu'l-ahbar 129

ha-Herut 70, 143, 147, 148, 149, 153, 154, 210, 211, 214

Halevi, Moşe 184, 187, 188, 205, 206, 210

Halevi, Sa'adi 184, 187, 188, 205, 206, 210

el-Halidi, Cemil 70, 121

el-Halidi, Ragib 59, 62

el-Halidi, Ruhi 32, 84, 103, 105, 106, 107, 133, 134, 136, 141

el-Halidi, Yusuf Ziya' 51

halife 130

el-Halil 43, 44, 52

Halil Bey (Menteşe) 209

Halki, Mustafa 132

Ha-Mevasser 204, 211, 212, 242

Hammad, Tevfik 51, 114

el-Hammadiyye Cemiyeti 51

el-Hammaş, 'Abbas 51

el-Hammaş, Şeyh Ahmed 51

Hannanya, Habib 153

ha-Po'el ha-Za'ir 167, 168, 169, 172, 173, 174

Haremeyn (Mekke ve Medine) 78

Hasan Fehmi Paşa 90

Hasan Hilmi Efendi 232

Haşkuafa 13, 160, 161, 163, 166, 168, 171, 172, 174, 177, 187

Hayfa 7, 48, 63, 78, 89, 107, 149, 152, 194, 211, 218, 222, 229, 243

Hazevi 165, 167, 176, 177, 189, 192

Helenizm 195

Hermoni, Aharon 211

Herzl, Theodor 172

Hınçaklar 183

Hıristiyanlar 13, 25, 30, 70, 120, 121, 156, 163, 176, 238

el-Hilal 134, 135, 137, 138, 242

Hilmi Paşa 200

Histadrut (Yahudi İşçiler Birliği) 152

Hivan, David 149

Hochberg, Sami 154, 208, 211

Homer 136

el-Huseyni, Ahmed Arif 32, 33, 46, 47, 51, 53, 62, 84, 103, 104, 119, 120, 122

el-Huseyni, Huseyn Selim 32, 33, 46, 47, 51, 53, 62, 84, 103, 104, 119, 120, 122

el-Huseyni, Sa'id 32, 33, 46, 47, 51, 53, 62, 84, 103, 104, 119, 120, 122

el-Huseyni, Şukri Bey 32, 33, 46, 47, 51, 53, 62, 84, 103, 104, 119, 120, 122

Husni, Yusuf 132, 250

Hürmasonlar 100, 103

I

Irak 96, 97, 98, 99, 100, 108

Islahat Fermanı (1856) 128

İ

el-İha (Arap-Osmanlı Kardeşliği Cemiyeti) 114

İhsan Tercuman 112, 116

ihtida (İslam'a dönme) 212, 225

İkdam 212

imparatorluklar, hakkındaki teorik literatür 27, 28

imparatorluk yurttaşlığı 30, 33, 38

İran 28, 29, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 232, 234, 237

İskenderiye 130, 195, 235

İstanbul, Rum Ortodoks Patrikhanesi 63, 181, 182, 183, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
İşkodra 231, 232, 233
İtalya 62, 100, 155, 209, 233
el-'İsa, 'İsa 52, 53, 63, 73, 153, 196, 197
el-'İsa, Yusuf 52, 53, 63, 73, 153, 196, 197
el-İttihad 209
İttihadu'l-'Ummal 146, 152
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 11, 45, 95, 96, 100, 113, 127
İzmir 79, 98, 211, 212, 246, 258
İzmirliyan, Madteos 183, 192, 193

J

Jabotinsky, Vladimir (Zeev) 208, 209, 211
Jacobsohn, Victor 154, 207, 208, 209
Jacobson, Abigail 20, 120, 122, 143, 146, 147, 149, 156, 250
Jeune Turc (Le) 208, 209
Jewish Chronicle 185, 186, 242
Journal de Salonique 209
Journal Israélite 207, 210
Jön Türkler 14, 15, 19, 21, 77, 78, 81, 100, 111, 123, 133, 141, 178, 205, 207, 217, 218, 229, 233, 238, 239, 240, 255
Judio, (El) – *Gazeta Judia Endepediente* 206, 210
Jugeton (El) 206

K

kadı 39
Kahanoff, Jacqueline 144, 251
Kahire 36, 131, 134, 135, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 155, 244, 245, 246, 247, 251, 254, 255
Kamu Sağlığı Nezareti 90
Karasso, Emanuel 100, 101
Kayalı, Hasan 14, 15, 20, 21, 26, 27, 31, 41, 50, 112, 113, 114, 117, 131, 248, 251
kaymakam 39, 186, 187, 188
kaza 39, 42, 43, 45, 50, 51, 61
Kemal, Mustafa (Atatürk) 29, 30, 36, 222, 230, 231, 236, 250, 251
Kemal, Namık 29, 30, 36, 222, 230, 231, 236, 250, 251
el-Kermil 44, 45, 46, 47, 48, 49, 146, 147, 151, 242
el-Kevakibi, 'Abdurrahman 135
Kiftin 197
Kindanyan Bey 91
Kitab-ı Akdes 218, 235
Kohen, Moiz 97, 98, 99, 101, 102, 105, 110, 243
Kramarov, Z. 174, 175
Kudüs Belediyesi 34, 82, 83, 84, 87, 88, 147, 161, 241
Kudüs, Eski Şehir 10, 19, 40, 43, 46-50, 159-178, 181- 202
Kudüs mutasarrıfı 88
Kudüs mutasarrıflığı 51
Kuşta (ayrıca bkz. İstanbul) 166, 182, 206

L

la Cierva y Lewita, Antonio de 119
Ladino (Yahudi İspanyolcası); okul müfredatlarında 207; dergiler 206-208; İbraniceye önceliği 210
Levy, Yitzhak, Dr. 145, 172, 176, 253
Libya 14, 25, 155
Lichtheim, Richard 209
Lunç, Abraham Moşe 159, 160, 164, 165, 171, 172, 178
Lut Gölü 121
Lutherci Alman Okulu (ed-Debaga) 121

Lübnan 86, 118, 146, 154, 190, 197, 223

M

Maarif Dairesi 141
Mabeyn 86, 135, 137, 138
Maccabi 72, 182, 257
Magnus 83
Mahkeme 114
Mahmud, II (Sultan) 65, 222
Malul, Nissim 20; ve Arapça 147; biyografi 146; gazete yazıları 146, 148, 151; siyasi eylemcilik 148, 151
Manastırlı, Mehmed Rifat 231, 250, 251
Manisa 206
Mani, Şlomo 187
Matalon, Moşe 149
Matzliah, Nissim 104, 105
Mavromatis, Euripide 86, 88
el-Medresetu'l-Vataniyye 136
Meir, Ya'akov 86, 185, 187, 188, 189
Meissner Paşa 89
Mekteb-i Sultani 60
Mektebu's-Sana'i (Beyrut) 139
Memoirs 118, 133, 190, 243, 251, 255
el-Menar 36, 134, 138, 140, 147, 155, 242
merkezileşme 47, 50, 78, 131
Meseret (El) 211
millet (ayrıca bkz. Ermeniler, Rum Ortodokslar ve Yahudiler) 30, 35, 49, 50, 62, 63, 113, 148, 165, 175, 176, 221
Milli Ortodoks Birlik 195
Mithat Paşa (Sadrazam) 206
Mittwoch, Eugen, Dr. 168
modernleşme 18, 21, 77, 163
Morgan, James 84, 87, 88
Moyal, ailesi (Abdallah Nadim; Aharon; David; Esther Azhari; Yosef ve Şimon) 20, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 253
Moyal, Şimon 20; ve Arapça 147; biyografi 144-145; Arap entelektüellerle bağlantı 155; gazete yazıları 146, 147; siyasi eylemcilik 148, 151
el-Mukattam 146, 147, 192, 242
el-Muktataf 140
el-Muktebes 42, 139, 242
el-Muntede'l-Edebi (Arap Edebiyat Kulübü) 114
Muşebbek, Eftim 70, 121
müftü 39, 53
Mülkiye 26, 62, 136, 246
Müslüman-Hıristiyan Derneği 152
Müslümanlar 13, 25, 30, 70, 95, 120, 130, 138, 147, 155, 156, 161, 163, 176, 232, 237

N

Nablus 15, 40, 41, 42, 43, 48, 50, 51, 89, 117, 241, 248, 254, 258
Nacional (El) 207, 210
Nafıa Nezareti 87, 243
Nahiye 42
Nahum, Haim 182, 185, 186, 188, 189, 206, 208, 209, 211, 212, 216, 246
Nasıra 194, 197
Nassar, Issam 19, 45, 56, 111, 115, 243
Nassar, Necib 19, 45, 56, 111, 115, 243
Nathan, Paul, Dr. 172, 174, 187, 204, 248, 258
Navon, Joseph 85, 86
Nazım Paşa 200
en-Nefa'isu'l-'asriyye 64, 67, 197

en-Neşaşibi, İs'af 43, 53, 63, 74
New York 13, 14, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 55, 56, 61, 98, 99, 104, 117, 118, 121, 134, 145, 154, 184, 190, 196, 199, 211, 217, 222, 230, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257
Nimr, İhsan 40, 254
nizam (düzen) 67, 194, 210, 215
Nordau, Max 214
Notre Dame de France 115
Novelista (El) 211

O

Odessa 208, 211
okul(lar) (ayrıca bkz. okulların adları) 59, 60, 68, 69, 71, 73, 175, 182, 196, 205, 246
Organo de la Federasion Sionista del Oriente (sonraki adı Organo Zionista Independiente) 210
Orient (L') 187, 208, 209
Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 230
Osmanlılaşma (Osmanlı yurttaşlığının benimsenmesi) 159, 174

P

Panigel, Eliyahu Moşe 186, 187, 188, 189, 202
Paris 37, 56, 57, 68, 133, 136, 137, 186, 204, 206, 212, 229, 246, 247, 249
Puzantion 183, 242

R

Rabat 144
Ramgavarlar 183
Ravdatu'l-me'arif 70
Rıza Bey 161
Rida, Raşit 138, 153, 155
Rodos, Hahamı 189
Rohatyn 211
Rumeli 102, 220, 232, 235
Rum Ortodoks 11, 63, 67, 120, 196, 197
Rum Ortodoks, sinod 11, 63, 67, 120, 196, 197
Ruppin, Arthur 83, 146, 151, 156
Rus(ça): Konsolosluğu (Kudüs) 85; İmparatorluğu, Yahudilerin –dan göçü 97, 98; İmparatorluğu, tarihyazımı 27; Arap Ortodoks cemaati üzerindeki etkisi 195-197; müdahale 123; dil 175; edebiyat 197; Ortodoks okulu (Nasıra) 197; okul, mezunları 64; İlahiyat Okulu 135; Öğretmen Eğitimi Merkezi 197
Rusya 13, 27, 28, 64, 69, 106, 128, 171, 197, 208, 211, 237

S

Sabahattin (Prens) 62
Sabunci, Luvis 132, 255
es-Sa'di, 'Abdulfettah 116
Sa'diyye Mahallesi (Kudüs) 120
es-Sa'id, Hafız 32, 33, 52
Salahiyye Okulu 197
sanayi 100
sansür 34, 177, 225
Savtu'l-'Osmaniyye 145, 146, 149
Schneller, Johann Ludwig 68, 88
Sefaradlar (ayrıca Doğulu Yahudiler/ Mağripliler): cemaat ve milli yaklaşım 151; ve Araplarla ilişkiler 151; ve Aşkenazlarla ilişkiler 156
Selanik 62, 98, 100, 108, 117, 186, 188, 189, 206, 210, 212, 213, 215, 226, 230, 232, 234, 252
Selim Kub'ayn 133, 134, 135

es-Sekakini, Halil 49, 56, 63, 64, 66, 67, 70, 72, 112, 114, 117, 119, 121, 122, 177, 196, 197, 198, 199, 243
es-Selam 146, 147, 151, 152
Seysan 222
Sharaby, Rachel 186, 188, 256
Sidon (Sida) 186
Siyonist hareket 48, 153, 154, 212
Siyonist müesses nizam 210, 215
Smith, Charles 113, 217, 256
Sokolow, Nahum 208, 211, 212
Sorbonne (Üniversitesi) 136
spor 70, 71, 72, 73, 215
Suphi Bey 88
Suriye Protestan Koleji 72
Suriye Yetimhanesi 67, 68
Süleyman Havuzları 83
Süleyman Rıfat Bey 232

Ş

Şabatai, Hezkiya 189
Şam 20, 25, 33, 47, 48, 80, 112, 114, 115, 118, 122, 131, 132, 133, 134, 139, 141, 146, 151, 184, 186, 192, 232, 244, 245, 249
Şam Kapısı 115
Şehade, Bulus 69
şekel 212
şeriat 136, 139, 226
Şerif Hüseyin 118
Şeyh Cerrah (Kudüs) 59, 88, 121
Şeyh Mahmud as-Salih 65
Şeyh Rihan 120
Şukayri, Esat Şeyh 48, 117
Şumeyyil, Şibli 63, 64
Şura-yı Devlet 128
Şükrü, Hanioğlu M. 15, 100, 114, 249

T

Talat Paşa 238
Tanin 212
Tanta 146
Tanzimat 19, 29, 51, 62, 77, 80, 82, 86, 92, 113, 128, 129, 130, 131, 136, 137, 190, 220, 244, 256
Tasvir-i Efkâr 97, 98, 99, 208, 242
Taşnaklar 183
Telegrafo (El) 207, 210
Tellioğlu, Atnaş Efendi 90
Tibawi, A. L. 116
Ticaret Odası (Kudüs) 88, 171
Tiempo (El) 182, 185, 186, 188, 206, 207, 209, 212, 214, 242
Truesdell, Mathew 12, 257
Tukan, Haydar 51, 114, 117
Tunus 146
Turfan, Naim 112, 257
Türk(çe): dil 160, 168, 173, 174-175, 177, 214; basın 203, 214; yurt 210; yurtseverlik 211; Cumhuriyet 215
Türkiye 14, 211, 212

U

ulema 184
Ussishkin, Menahem 208

V

vakıf 49, 83, 114, 198, 227
Valero (ailesi) 169
vali (ayrıca bkz. Mutasarrıf) 32, 58, 187, 232
Vartkes Efendi 105, 106
vatan 33, 36, 137, 150, 151, 232
Verité Tiyatrosu 11
vilayet 17, 26, 31, 41, 46, 50

virku 40

W

Wallace, Thomas, R. 162, 163

Witty, John Irwine 82

Wolffsohn, David 204, 208, 248

Y

Yafa 32-34, 43-53, 63, 71, 72, 77-93, 107, 143-154, 161-163, 167, 174, 177, 193, 194, 197, 199, 200, 211

Yafa Belediyesi 91

Yafa Kapısı 11, 63, 87

Yahudi Kolonizasyon Derneği (YKD) 98

Yahudi Kolonyal Bankası 212

Yahudi Osmanlı Cemiyeti 163, 172, 173, 174, 176

Yellin, David 160, 168, 172, 174, 244

Yıldız Sarayı 137, 183, 206

Yidiş 175

yişuv (Filistin'deki Yahudi cemaati) 108, 150, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 178

Yunanistan 12, 117, 195, 198, 206

Yusuf Ziya Paşa 237

Z

Zeine, N. Zeine 114, 117, 118, 133, 141, 258

zikir 120

Ziya, Halid 51, 62, 136, 222, 237

Zola, Emile 145



1908 Devrimi doğurduğu değişim beklentisiyle pek çok siyasi ve toplumsal süreci tetiklemiştir. O dönemde Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yer alan Filistin de bu değişim dalgasından etkilenen bölgelerdendir.

Dönemin uzmanlarını bir araya getiren bu derleme, Jön Türk yönetiminin Filistin'deki toplumsal ve siyasal hayata etkisini inceliyor.

Kutsal Topraklar'ın uluslararası arenadaki önemi, yabancı hükümetlerin ve örgütlerin faaliyetleri, nüfusunun heterojen yapısı ve Yahudi göçü gibi nedenlerle özel bir yerde duran Filistin, Jön Türk dönemini farklı açılardan yansıtan bir prizma niteliğinde.

Jön Türklerin Filistin'i, Devrimin ardından gelen reformlar ve modernleşme, Filistin'deki Yahudi-Arap çatışmasının kökeni, Arap ve Filistin kimliklerinin şekillenmeye başlaması, Osmanlı Yahudileri, azınlıklara yönelik politikalar, cemaatler arasındaki ilişkiler ve genel olarak Osmanlı tarihinin son dönemi hakkında ideal bir kaynak.

Yuval Ben-Bassat, Hayfa Üniversitesi Ortadoğu Tarihi Bölümü'nde öğretim üyesi.

Eyal Ginio, Kudüs İbrani Üniversitesi İslam ve Ortadoğu Çalışmaları Bölümü başkanı.

TARİH

KÜY

26 TL

978-605-5250-78-2