

TARİH

İKTİDARIN SEMBOLLERİ VE İDEOLOJİ

II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)

SELİM DERİNGİL



DK

İKTİDARIN SEMBOLLERİ VE İDEOLOJİSİ

-II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)-

Selim Deringil

Çeviren: Gül Çağalı Güven

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

Shakespeare, Perde III, Sahne II.

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

Niccolo Machiavelli

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

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

Sunuş

Bu kitap, artık var olmayan bir dünya hakkında. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları ve Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) ile aynı zamanda modern Balkanlar ile Ortadoğu'nun şafağını görmüş bir dönemdir bu. Osmanlı Devleti, pek çok yönden benzersizdi. Tek Müslüman büyük devlet ve tek Avrupalı Müslüman devletti. Avrupa'nın 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl keşif ve sömürgeleştirme yolculuklarının sonucu olarak genişlemekte olduğu bir dönemde, Avrupa Hıristiyanlığına yönelik tek ciddi tehdit olarak ortaya çıkmıştı. Doğmakta olan Avrupa devlet sistemindeki **“yeni monarşiler”**, tam da güçlerini dünya ölçeğinde göstermeye başlamışken, kendilerini saldırgan ve başarılı bir gücün ölümcül tehdidi altında buldular; hem de tam **“arka bahçelerinde”**. Dahası bu güç, üstünlüğüyle övünüyor ve nasıl 1453'te ikinci Roma'yı fethetmişse, Birinci Roma'yı da fethetmeye hazır gibi görünüyordu. Osmanlı orduları, 1479'da Otranto'yu ele geçirerek, papanın Roma'ya kaçmasına neden oldular. Bazı tarihçiler, bütün **“Avrupa”** kavramının, Osmanlı tehdidinin gerilemesi çevresinde biçimlendirildiğini öne sürmüşlerdir. En muhteşem günlerinin çoktan sona erdiği dönemlerde bile, Devlet-i Âliyye, her an ölümü beklenen ve büyük bir inatla ölmek için direnen bir diken olarak Avrupa'nın bağrında varlığını sürdürmüştür.

Düvel-i Muazzama emperyalizminin doruğunu oluşturan 19. yüzyılın dönümünde, öteki kadim imparatorlukların tersine, büyük devletlerin ordularına hakikaten korkulu anlar yaşatabilecek kadar zorlu bir askeri güç olmayı sürdürmekle birlikte, Osmanlı imparatorluğu artık çözülüp dağılmaya başlamıştı. Yenilse bile, **“Avrupalı komşularıyla teknik düzeyde rekabet edebilecek durumdaydı: Plevne, asla bir Tel el-Kebir ya da Omdurman değildi.”** Bu durum, Avrupa kültüründe her zaman olağandışı kabul edilmiştir. Sanki düpedüz yaşanmaması gereken bir şeydir. Büyük Hint imparatoru sonuç olarak, pudralı perukalı İngiliz beyefendilerin teknik ve mali gücüne karşı yenik düşmemiş miydi? Bir avuç **conquistadores**, toplar karşısında dehşete kapılmış ve atlarla binicilerini **“Altı ayaklı ve iki başlı tanrılar”** diye tanımlamış Güney Amerika yerlilerini korkutup alt etmemiş miydi? Çinli Cennetin Oğlu, muhteşem Zulular ve Mikronezya halkları aynı kadere duçar olmamış mıydı? 19. yüzyıla gelindiğinde, dünya halklarının **“yöneten”** ve **“yönetilen”** halklar olarak bölünmesi, ne de olsa, son derece **“doğal”** bir şeydi. Avrupa’da biri dışında, **“yöneten”**lerin tümü Hıristiyan’dı. Müslüman bir imparatorluk olarak milyonlarca Hıristiyan’a hükmeden, bir tek Babıâli vardı. Yüzyıllar geçtikçe, bu durum giderek daha sinir bozucu olmaya başladı: **“Türk’ün görmezden gelinmesi ve neredeyse aynı derecede tahammül edilmesi imkânsız olan bir konumda bulunması, insanlığın barışı açısından üzüntü vericidir; kökeni, alışkanlıkları ve dini açısından Asyalıların en Asyalısı iken, kadehin bir cilvesiyle, (...) varlığı milyonlarca Hıristiyan için sonu gelmez bir sefaletle sebep olacak bir konuma gelmiştir.”** (Owen Davis, Londra, 1876)

Diğer yandan, II. Abdülhamid’e dokuz kez sadrazamlık yapan Said Paşa, şunları yazarken çarpıcı bir karşıtlık sergiler: **“Hıristiyan prenslikler ve devletler arasında tümüyle sıkışıp kalmışız... Devlet-i Âliyye yaklaşık elli yıldır Avrupa devletler ailesinin bir üyesidir...”**

Bu çalışma, son dönem Osmanlı Devleti’ni değişen dünya bağlamına yerleştirmeye yönelik bir girişim; dolayısıyla, dünyaya İstanbul’dan bakmak yönünde bilinçli bir çabadır.

Egzotik kuşun peşinde ya da sarığın ötesine bakış

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

Yine de, Voltaire gibi bir gözlemcinin, Osmanlı devlet ve toplumuna ilişkin çok daha gerçekçi bir değerlendirme yapmış olduğunu okumak büyüleyicidir: **“Öylesine müstebid, öylesine keyfi diye betimlenen bu hükümetin, iradeleri önünde herkese boyun eğdiren II. Mehmed,**

I. Süleyman ya da II. Selim'in hükümlerlerinden bu yana, artık öyle olmadığı görülüyor. (...) 1703'te, Padişah II. Mustafa'nın askerler ve İstanbul sakinleri tarafından tahtından indirildiğini görüyorsunuz. Yerine geçmek üzere çocuklarından biri değil, kardeşi III. Ahmed seçiliyor. Ardından bu imparator da 1730'da yenicheriler ve halk tarafından tahttan çekilmeye zorlanıyor. (...) Bu mu oryantal despotluk?"

İlginçtir ki, egzotiklik saplantısı Batılı tarihçilere özgü değildir. Yeni kuşaktan Türk tarihçileri de, Osmanlı geçmişini açıklayabilmek konusunda bu bakış açısına tutunmuş durumdadır. Sol kesimde, Türkiye'nin geri kalmışlığı için eski rejimi suçlayanlar arasında, geçmişi **"halk zeytin ekmeğe talim ederken, paşaların görkemli ziyafetler çektiği"** bir dönem olarak betimlemek modadır.

Çağdaş Batılı tarihçilerin Osmanlı İmparatorluğu konusundaki görüş yelpazesi biraz daha çeşitli olsa da, genel anlamda aynı eğilimleri yansıtmayı sürdürür. Osmanlı imparatorluğu genelde **"sürekli olarak bir şeylere maruz kalan"** miskin bir devlet şeklinde görülür. Kuşkusuz, böyle bir bakış açısı, kendisi de 19. yüzyılın bir mirası sayılan **"Şark Meselesi"** paradigması olarak adlandırılabilir bir yaklaşımdan doğmuştur.

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

Osmanlı Devleti hakkındaki Batılı külliyyatın en alt sırasındaki kitaplar, şuna benzer ifadelerle doludur: **"Müslümanlar denize pek aldırış etmezler"**; **"Müslümanlar Avrupa dillerine vâkıf olmayı beceremezler"**; **"Yenicheriler, düzenli olarak Hıristiyan etiyle beslenmesi gereken çoban köpekleridir."**

Diğer yandan biraz daha ölçülü bir tavırla bize şöyle söylenir: **"Batılı modele göre oluşturulmuş Galatasaray gibi yeni okullara Müslüman öğrencileri çekme çabaları, 19. yüzyıl boyunca başansızlığa uğramıştır."**

Osmanlı Devleti'nde "ince ayar" ve meşruiyet bunalımı

Devletlerin tarihinde, hükümdar ile halk arasındaki yerleşik ilişkinin çöktüğü bunalım dönemleri vardır. Büyük Petro "imparator" rolünü benimsediği zaman, Rusya'da böyle bir bunalım doğmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu bunalım, II. Mahmud (1808-1839) ile başlayıp, halefleriyle devam ederek Abdülhamid döneminde doruk noktasına ulaştı.

Müslüman ve gayrimüslimin kanun önünde eşitliği, hukukun egemenliği, devletin uyruklarının can, mal ve ırzını güvence altına alması, her şeyden de öte, devletin kamusal olarak bu vaatleri yerine getirmeyi üstlenmesi gibi kavramlar, tümüyle yeniydi. Yine de, yeni yasaların gerekçelerini oluştururken, Gülhane Hatt-ı Şerifi (3 Kasım 1839), aslına bakılırsa, içeriğinin büyük bölümü şeriatın çiğnenmesi anlamına gelmekle birlikte, ilk prensiplerinden biri olarak, **"kavanin-i şer'iyye tahtında idare olunmayan memâlikin payidar olamayacağı vazı-hattan bulunmuş olduğundan"** demesiyle, kasten dinsel dogmaya dayanıyordu.

Son dönem Osmanlı İmparatorluğu gibi yapılanmalarda, devlet neredeyse sürekli bir acil durum halinde olduğu zaman, “**ince ayar**” fazladan bir önem kazanır, ama aynı zamanda daha da zorlaşır. Bu durumda “**ince ayar**”ın, sürekli savunmada kalan bir devletin özelliği olma olasılığının daha yüksek bulunduğunu bile ileri sürmem mümkün. İlle de sevecen ve yatıştırıcı olması gerekmeyen bu süreç, kaba güç ve kan dökmeyi de gerektirebilir; ama ancak son çare olarak. “**İnce ayar**”ın en önemli yönü, bunun devletin meşruiyet ideolojisini destekleyen ve devlet siyasasının topluma benimsetilmesini sağlayan bir süreç oluşudur.

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

“Padişahım çok yaşa!”

-Abdülhamit Döneminde Sembolizm ve İktidar-

“Torajiro konuklarını daima cuma selamlığına götürmeye özen gösterirdi. 1890’larda Japonların İstanbul’a gelmesi ender rastlanan bir durumdu ve Torajiro, kentin uzun dönemli tek Japon sakiniydi. Pırıl pırıl bir Mayıs sabahı, Yamada ve konukları, saraya doğru ilerleyerek yerini alan Arnavut Süvari Birliği’nin görünümü karşısında büyülenmişlerdi. Bando, Hamidiye Marşı’nı çalarken, güneş mızraklarını parıltıyordu. Ardından gösterişli üniformaları içinde muhteşem Arap atlarına binmiş Hassa Alayı geldi. Son olarak, valide sultan ile kadın efendinin eşlik ettiği padişah at arabasıyla saraydan çıkarak camiye doğru ilerledi. Müezzin tiz sesiyle ezan okumaya başlayınca, padişah arabasından indi ve tüm birlikleri bir ağzdan haykırdı. Konuğu, Yamada’ya askerlerin ne dediklerini sorduğunda, şu yanıtı aldı: ‘Padişahım çok yaşa!’ diye bağırıyorlar, tıpkı imparatorumuza ‘Tenno Heika Banzai!’ diye tezahürat yaptığımız gibi.”

Devletlerarası rekabette merasim

Yamada ve konuklarının, cuma selamlığını doğru bir şekilde “**okumaları**” bir rastlantı değildir. 19. yüzyıl, St. James Sarayı’ndan Meiji Sarayı’na dek tam anlamıyla standartlaştırılmış merasimler dönemi idi. Japon ziyaretçilerin tanık oldukları sahne, ihtişam ve gösterişin devletlerarasında bir rekabet biçimine dönüştüğü bir dünya bağlamında, saltanat ve hilafetin simgesel dilinin yeniden canlandırılmasından başka bir şey değildi. Bu, Osmanlı ve Japonya gibi ön sırada yer alamayan devletler açısından özellikle önem taşıyordu.

Abdülhamid ideolojisinde anlam kademeleri

Sultan II. Abdülhamid, giderek Yıldız Sarayı’nın yüksek duvarlarının ardına çekildikçe bir efsane haline geldi. Ancak, halkıyla arasına bu mesafe koyma süreci, onun devlet gücüne ilişkin

kavrayışının özüyle tam bir çelişki oluşturdu. Abdülhamid rejimi bir yandan Osmanlı toplumunun gündelik yaşamına sürekli daha fazla nüfuz etmeye çalışıyor -üstelik Osmanlı sistemi hükümdarın kişisel görünürlüğüne daima vurgulamıştı-, öte yandan da sultanın güvenlik saplantısı, onun sarayın duvarları dışında çok ender olarak görünmesine yol açıyordu. Bu, onun **“pasif bir halife”** olduğuna dair yoğun eleştirilere uğramasına sebebiyet verdi. Bunun sonucunda padişah efsanesi, onun gücünü ve her yerde hazır ve nazır oluşunu aralıksız biçimde hatırlatacak bir simgeler sistemi aracılığıyla **“yönetildi.”**

Bu bağlamda II. Abdülhamid, II. Mahmud’dan önceki atalarının yöntemlerine dönmüşe benzer. II. Mahinud, Abdülmecid ve Abdülaziz gibi hükümdarlar, kendi halkının arasına karışan ve devletin meşruiyetinin kişisel bir tezahürünü sunan modern halk hükümdarı rolünü oynamışlardı. Abdülhamid’in amacı, kendisinden önce hükmeden seleflerinin tersine; ama bir ölçüde atalarına benzer şekilde, adeta görülmeksizin, **“iktidarın titreşimlerini”** yaymaktı. Simgeler aracılığıyla girilen bu rekabet sürecinde, **“mesajın özü”**nün halkın büyük çoğunluğuna ulaşması hayati bir sorundu.

Seçkinlerin entelektüel şartlanması

Son dönem Osmanlı devlet adamının saplantı noktasına varan temel meşguliyeti **devleti kurtarmak** idi. Bu ana amaç, farklı yollarla ve bir dizi farklı çözüme odaklanmış şekliyle, çeşitli devlet adamları tarafından dile getirilir. Diğer yandan Osmanlı devlet adamının düşüncelerini en fazla etkileyen, son dönem Osmanlı-İslami devlet yönetiminde bir çeşit mihenk taşı oluşturan İbn Haldun’dur. Bu noktada çok iyi bir örnek, genellikle muhafazakâr kabul edilmekle beraber, 19. yüzyıl **“bilimsel tarihi”**nden etkilenen ilk önemli tarihçi olan, son dönem Osmanlı devlet adamı-tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa’dır. Ahmed Cevdet Paşa, **Mukaddime**’nin bir bölümünü tercüme etmişti; burada İbn Haldun’a **“hikâye edileni ancak bir ölçüye kadar kanıtlamayı ve gözden geçirmeyi bilen”** bir tarihçi olarak saygı gösterir. Devletleri büyüyen, olgunlaşan ve gerileyen güçler olarak döngüsel bir tarih anlayışıyla ele alan İbni Haldun, Ahmet Cevdet gibi medeniyetlerini bu çerçeveye yerleştirmek isteyen Osmanlıları etkilemişti.

Cevdet Paşa, şeriat kurallarını kanun metnine dökerek, Mecelle’yi oluşturan kişidir. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu’nun halef devletlerinde medeni kanunun bazı yönlerinin temelini oluşturmaya bugün bile devam etmektedir.

Fransız Devrimi’nden beri Osmanlılar, Avrupa’da esen yeni rüzgârların bilincindeydiler. Özellikle Tanzimat reformundan sonra, Avrupa, yer yer utandırma noktasına varan bir öykünme kaynağına dönüştü. Tanzimat’ın en önde gelen isimlerinden Sadık Rifat Paşa, Osmanlı bağlamına aktarmayı ümit ettiği türden Aydınlanmanın otokrasi örnekleri olarak, Metternich Avusturyası ile “modern Avrupa’yı yaratmış olan büyük bürokratlar”ı görüyordu. Osmanlı reformcularının amaçları, Fransız fizyokratlarınkine çok benziyordu: “Kendilerini ve devleti refaha götürebilecek barışçıl amaçlarla ilgilenen hoşnut bir halk.”

Kamusal sembolizm ve tezahürleri

Abdülhamid'in yakın dönemdeki selefleri, Avrupa'daki kamusal yerlerde kral portrelerinin sergilenmesi uygulamasını benimsemek yoluyla, **“modern”** hükümdarlar olarak görülmek uğruna çok çaba harcamışlardı. Bu uygulamayı başlatan II. Mahmud olmuştu. Çeşitli tarikat şeyhleri, onun portrelerini hükümet dairelerine ve diğer kamusal yerlere asılmalarından önce kutsadılar ve bir muhafız bölüğü önlerinden geçerken yirmi bir pare top atışı yapıldı. Bu uygulama, Abdülmecid (h. 1839-1861) ile Abdülaziz (h. 1861-1876) döneminde de sürdürülen bir gelenek halini aldı. Yine 1850'de, **“Sultan Abdülmecid'in üç büyük portresi Mısır'a geldi (...) ve büyük bir geçit resmi ile kentte [Kahire'de] dolaştırıldı.”** Portreler bundan sonra büyük bir debdebe ile kalede sergilendi.

Abdülhamid, kendi suretinin kamusal yerlerde sergilenmesini kasıtlı olarak yasakladı. Bunun, insan imgesinin resmedilmesini yasaklayan ortodoks İslam'la ilgili kaygılardan mı kaynaklandığı, yoksa güvenlikle ilgili bir saplantı nu olduğu açık değildir. 15 Mayıs 1902'de, Ankara vilayetinden gelen bir raporda, **“Ankara'daki bir kahvehanede Halifemiz Yüce Hakanımızın bir portresinin görülmüş”** olduğu belirtiliyordu. Rapor şu sözlerle sürüyordu: **“Bu yerin mahiyeti Suret-i Hümayun'un kutsal niteliğiyle uygun düşmediğinden, portre satın alındı ve saraya gönderildi.”**

Abdülhamid muhtemelen ortodoks İslam'ın put kırıcılık gösterisi dahilinde, hükümdarın imgesini, aynı amaca hizmet eden **“Padişahım çok yaşa!”** ibaresinin tek tip işlendiği sancaklarla ikame etti.

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

Padişahın kendisini halka gösterdiği ender olayların bir diğeri de, Ramazan ayında Topkapı Sarayı'ndaki Kutsal Emanetler (Hırka-i Saadet) ile Haliç kıyısındaki Eyüb Camii'ne yapılan törensel ziyaretlerdi. Yamada bunları da detaylı anlatır. Padişah, haremینی ve maiyetini içeren 300 atlı arabanın eşliğinde Eski Saray'a doğru yola koyulurdu. **“Kalın bir beyaz kum tabakasıyla kaplanan”** yollar bu olay için hazırlanırdı.

Bu törenler halka nasıl görünürdü? Bir Ermeni fırıncının çırağı olan Hagop Mintzuri, sonradan yazdığı anılarında, padişahın bayram namazı için Beşiktaş'taki Sinanpaşa Camii'ne gelişini hatırladığını aktarır: **“Tek kelime Türkçe bilmeyen, asker polis olmayan, sultanın beyaz takkeli, mor poturlu Arnavut devriyeleri bizim çarşının üst kısmını doldurdu. Yine asker-**

polis olmayan, Türkçe bilmeyen, kırmızı şalvarlı, yeşil sürüklü, sultanın Arap devriyeleri de caddeyi doldurdular. Yalnız Türklerden oluşan ve uzun boylu askerlerden seçilmiş sultanın muhafızları, göğüslerinde imparatorluğun ihtişamlı nişanları olduğu halde geniş bir çember meydana getirerek Arnavut ve Arap devriyelerinin önünde yer aldılar.”

İstanbul’da Kumkapı semtinde 1895’te yaşanan Ermeni katliamlarından pek de uzak bir tarih olmayan 1890’ların sonunu anlattığına göre, bir Ermeni olarak Mintzuri’nin bu sıralamaya daha duyarlı olması da mümkündür. Betimlediği Türklerin, hanedanın kurucusu Osman Gazi’nin efsanevi babası Ertuğrul Gazi’nin adıyla anılan alay olduğu neredeyse kesin gibidir. Bu alayın askerleri, Osmanlı Türklerinin mitik kökeni olan Söğüt’ten özel olarak seçilirlerdi.

Mintzuri, küçük bir çocukken padişahın Mekke ve Medine’ye gönderdiği armağanları taşıyan surre alayının yola çıkışından nasıl etkilendiğini de kaydeder. Kutsal Kentler’e gönderilen bu armağanlar, halifenin İslam’ın en kutsal kalesini himayesinin simgesel bir ifadesiydi. Zengin nakışlı örtülerle süslenmiş develer törensel ihسانları taşıyarak İstanbul sokaklarından ağır ağır ilerlerdi. Bu da son derece ihtişamlı bir tören vesilesiydi ve Mintzuri de, bir tören bandosunun Hamidiye Marşı’nı çalarak sokaklardan geçişini anlatır.

Abdülhamid’in, devlet ileri gelenlerinin yanına yaklaşmasına izin verdiği ender durumlardan biri de, her yıl Ramazan bayramında yapılan etek öpme merasimidir. Saray görevlilerinden birinin yazdığı anılardan, bu törenin nasıl yapıldığına ilişkin çok ilginç ayrıntılar öğreniyoruz: **“Yaver-i padişahîler iki yanında dikilirken, altın nakışlı mendillerini tutarlardı. Bu törende gerçekten etek öpmekten çok, her grup erkan geçtikçe, bir biat işareti olarak mendillerden birini öper ve başına koyardı. Padişah, sadece ulemanın selamını almak için ayağa kalkardı.”**

Resmi ikonografi

19. yüzyıl sonlarında iktidar ile törenselliğin yeniden vurgulanmasının en çarpıcı simgelerinden biri hanedan armalarıydı. Devlet-i Âliyye’nin simgesi Osmanlı Hanedanı’nın armasıydı (Arma-i Osmani). Armanın tasarımı, II. Mahmud tarafından bir İtalyan sanatçıya yaptırılmıştı. II. Abdülhamid’in Osmanlı tahtına çıktığı döneme gelindiğinde, arma Osmanlı resmi sembolizminin o denli yerleşik bir parçasına dönüşmüştü ki, padişah 1905’te, anlaşılan tersim edilmiş tekbiçimlilik olmamasına canı sıkılıp, arma içeriğinin ayrıntılı bir betimlemesini istediği zaman, resmi bir versiyonunun hemen bulunamaması nedeniyle bürokrasi çok zor durumda kalmıştı. Sonunda uzun aramalar ardından bulunarak, armanın içeriği betimlenmişti.

Ayrıntılı bir layiha ile padişaha, Osmanlı armasının, silahlar ve öteki simgesel nesnelere gibi, gerek yeni ve eski, gerek Türk ve İslami motiflerden oluştuğu bildirildi. Kalkandaki ana motif, **“padişahların yüce tacı”** idi, onun üstünde tahttaki hükümdarın tuğrası bulunuyordu. Bunun yanında, biri İslami yasayı, yani şeriatı, diğeri de öteki modern yasaları (**ahkâm-i şer’iye ve nizamiyeyi cami kitab**) simgeleyen iki kalın cilt bulunurdu. Bunların altında adaleti simgeleyen bir terazi vardı. Ana motif, eskinin yeniye dengelediği simgesel silahlarla kuşatılmaktaydı: Ok ile süngülu piyade tüfeği, eski tarz ağızdan dolma top, modern bir sahra topu, geleneksel bir pala, modern bir süvari kılıcı vb. Arma-i Osmani’de ayrıca, devletin yüce merhametini temsil eden

çiçek açan güller ve günlükle dolu bir vazo gibi geleneksel İslami-Osmanlı simgeleri de bulunuyordu. Tasarımın sağ yanında bir kırmızı sancak, sol yanında da yeşil Sancak-ı Şerif vardı; bunlar Osmanlı saltanatını olduğu kadar, hilafetin evrensel İslami doğasını da simgeliyordu. Tasarımın en alt kesiminde, Osmanlı nişanlarının tam dizisi bulunuyordu. Dolayısıyla, Osmanlı devlet armasının ana temaları, eski ve yeninin, geleneksel ve modernin çevresinde dönüyordu.

19. yüzyıl ikonografisinin bir başka özelliği, andaç madalyonlardı. Bu tür Osmanlı örneklerinin belki de en ilginç olanı, çağdaşlığı kadim tarihsel meşrulaştırmayla birleştirme çabası olması açısından, Abdülmecid döneminde (h. 1831-1861) bastırılan madalyondur. Son dönem Osmanlı Devleti'nin kendini algılayışının bir belgesi olan bu madalyonun üzerindeki ibareler çarpıcıdır. Madalyonun ortasında Fransızca **“Cet Etat subsistera Dieu le veut” (Bu devlet yaşayacaktır, Tanrı onu emrediyor)** ibaresi yer alır. Bunun üzerinde, tepesinde Osmanlı sancağının asılı olduğu ve azgın dalgaların dövdüğü bir kale görünür. Kenarında **“Justice egale pour tous” (Herkes eşit adalet); “Protection des faibles” (Mazlumların korunması); “L’Etat Releve” (Devletin dirilişi)** vb ibareler bulunur. Madalyonun arka yüzünde, Orta Asya Türk serpuşunu çevreleyen II. Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, Mustafa Reşid Paşa ve Köprülü vezirlerinin adları görülür. Bu madalyonda şanlı bir geçmişin anıları halihazırdaki bir kuşatılmışlık duygusuyla iç içe simgelenmektedir.

Geçmişin simgelerini kullanmak yoluyla bugünü meşrulaştırmak yönündeki benzer bir çaba, devlet yıllıklarında (**salname**) Osmanlı soyağacına verilen seçkin yerde de gözlenebilir. 1885'te Bursa vilayeti için hazırlanan salnamede, Osmanlı hanedanının kökleri, efsanevi Oğuz aşiretine ve buradan da Nuh yoluyla Âdem ile Havva'ya dek geriye götürülür. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın, hanedanın kurucusu Osman'ı nasıl koruduğuna ilişkin resmi hanedan efsanesi, Osmanoğulları'nın **“uzmanların araştırmasına göre, dünyanın en eski hanedanlarından biri olduğu ve sonsuza dek süreceği”** iddiasıyla, başından sonuna dek hikaye edilir. Böylece aşikar resmi kurgu İslami saray kasidelerinin kadim bir geleneğidir; ama burada ilginç olan nokta, bu anlatının, bürokratik modernizasyonun bir ürünü olan ve çeşitli nazırların isimleri, tarımsal üretim ve bölgenin temel coğrafi özellikleri gibi dünyevi verileri ortaya koyan bir devlet yıllığında yer almasıdır. Bu efsanevi soyağacının dahil edilmesi, Woodhead'in, Oğuz aşireti soyunun **“ve 15. yüzyılda özellikle popüler olan kurgusal soyağacının”**, 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde **“büyük ölçüde çürütüldüğü”** şeklindeki sözleri hatırlanırsa, daha da ilginç hale geliyor. Rivayete dayalı uydurma soyağaçlarının, Osmanlı Devleti'nin büsbütün zayıf görüldüğü 19. yüzyılda geri getirilmesine gerek duyulduğu gerçeği önemlidir. Bu durumda amaç, Osmanlı hanedanının hükümranlığının, bu devletin sürekli ve kaçınılmaz bir özelliği olduğunu vurgulamaktı. Salnameler, kendi başlarına Osmanlı kuruluş efsanesinin **“pompalanışının”** bir tezahürüdür.

Osmanlılar, nasıl öteden beri var olan gelenekleri devlet simgelerine dahil etmek yoluyla vurgulamaya çalıştılsa, **“rakip simgeler”** olarak gördüklerini de azaltma girişiminde bulundular. Sadaret Mektubî Kalemi ile Mabeyn arasındaki 8 Haziran 1892 tarihli bir yazışma, ambalajları rakip bir devletin armasını taşıyan malların ithaliyle ilgiliydi. Yunanistan'dan Girit'e gönderilen bir sandık dolusu ayna sorun çıkarmıştı. Burada unutulmaması gereken nokta, bu yılların Girit'in özerkliğine ve 1897 Osmanlı-Yunan savaşına giden yıllar olduğudur. Padişah, bu tür ambalajların

imparatorluğa girmesini yasaklamak istiyordu; ama sadrazam, Osmanlı gümrüğünün bunları uzak tutabilmesi için hiçbir yasal gerekçesi olmadığını ona hatırlatmak zorunda kalmıştı.

2 Temmuz 1889’da, Dahiliye Nezareti, İstanbul’un Beyoğlu semtinde, Moskova’da basılmış **“Bizans İmparatorları ve Rus çarlarının yan yana tasvirlerini taşıyan”** bazı **“levhaların”** ele geçirildiğini bildiriyordu. Bu levhalar, **“Bazı muzır malumatı havi bir tarih kitabı”** ile birlikte İstanbul’daki Rum Ortodoks Patrikliği’ne dağıtılmış olduğu için nazırın dikkatine sunulmuştu.

Osmanlı resmi mitolojisi, Osmanlı padişahlarının Roma ve Bizans’ın halefleri olarak konumunu vurguladığı için, Bizans geçmişi hassas bir konuydu. 1453’teki fetihten sonra, Osmanlı imparatorluk geleneği kendini var etti. Gülru Necipoğlu, Topkapı Sarayı’nın kasıtlı olarak Bizans akropolisinin üzerine inşa edildiğini göstermiştir. Fletcher’ın da vurguladığı gibi, **“Kentin kendisi Roma imparatorluk geleneğinin meşruiyetinin bir simgesiydi; öyle ki, Osmanlı hükümdarı (...) artık kendisini Sezar’m simgeleriyle donatmaktaydı.”** Fetihten sonra camiye dönüştürülen ve Osmanlı sultanı I. Selim’in 1519’da hilafet kaftanını giydiği Ayasofya Katedrali, özellikle önem taşıyordu. Abdülhamid, hilafet mekânı olarak bu camiye özel bir önem verecekti. Dolayısıyla, caminin **“duvarlarına ve galerilerine resim çizen ve yazı yazan bazı Rum ve başka ziyaretçiler”**e ilişkin haberler çok can sıkılmışa benziyordu. Bu tür davranışı önlemek için, ziyaretçilerin camide dolaştıkları süre boyunca hiçbir şekilde yalnız bırakılmamalarına ilişkin yeni talimat verildi.

Aslına bakılırsa İstanbul, Osmanlı padişahlarının meşruiyetini pekiştirmeyi amaçlayan sembolizmde daima merkezi bir konum işgal etmişti. Gülru Necipoğlu, **“yeni tahta çıkan bir padişahın, atalarının İstanbul’daki türbelerine yaptığı törensel yürüyüşün bile, onun meşruiyetini ilan etmenin bir aracı olduğunu”** göstermiştir: **“Ölen padişahların halefleri tarafından inşa ettirilen bu türbeler, mağrur bir soyun kesintisiz devamlılığını vurgulamak yoluyla, Osmanlı hanedanının meşruiyetini ilan etmekteydi.”**

İstanbul’da türbelerin, Ayasofya’nın ve peygamberin Kutsal Emanetleri’nin varlığı, kentin sembolizmde katkıda bulunuyordu. 19. yüzyılın muhtemelen en büyük devlet adamı olan Reşid Paşa, **“devletin üç temeli”ni (üç rükn-ü devlet) İslam, saltanat ve hilafet** olarak belirler; üçü de Mekke ve Medine ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul’u koruyan Osmanoğulları tarafından idame ettiriliyordu.

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

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

Kayıtlar, padişahın ayrıca Rodos adasındaki köylere üç cami yaptırdığını ve her birine sırasıyla kendi adını, annesi Tiri Müjgân Hanım'ın ve efsanevi Ertuğrul Gazi'nin adını verdiğini de göstermektedir. Eski şanlı günler ile Abdülhamid rejimi arasındaki bir başka simgesel bağlantı, Bursa'daki Ulu Cami mimarisini, Yıldız Camii mimarisinde yinelemeye yönelik kasıtlı çabaydı. **“Caminin minberinin, Bursa'daki Ulu Caminin minberine benzemesi gerektiği”** belirtilmişti.

Bu mesajın bir örneği, Bağdat valisinin raporunu verdiği, vilayetteki Hindiyye Barajı kıyısına dikilecek dikilitaşın kitabesidir. Bu türün oldukça tipik bir örneğini oluşturan dikilitaş şu ibareyi taşıyordu: **“Halifenin kutsal adına ve onun sonsuz iktidarına bir ziynet olsun diye.”**

Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin **“yaradılış efsanesi”**ne hiç görülmedik bir şekilde yoğunlaştıkça, Osmanlı Hanedanı'nın tarihsel mirası çevresinde gerçek bir **“Osmanlı kültürü”** yaratıldı. Osman Gazi'nin babası ve Osmanlı Hanedanı'nın efsanevi kurucusu **Ertuğrul Gazi'nin** türbesinde her yıl sahnelenen mükellef anma töreni (ihtifal) idi. **Ertuğrul Gazi'nin, Söğüt'teki türbesi, imparatorluğun puslu kökenlerini yücelten karmaşık bir anıtkabire dönüştürüldü.**

Bu alan, her yıl **“özgün Osmanlı aşireti”** Karakeçililerin, Orta Asyalı göçebe giysileri içinde, Söğüt'e girip, marş söyleyerek at üstünde geçit resmi yaptıkları bir kutlama yeri haline geldi. Marşın nakaratı şöyleydi:

“Ertuğrul Alayı'nın askerleriyiz...”,

“Sultan Abdülhamid için ölmeye hazırız.”

Bu geçidi, binicilik gösterileri ve geleneksel cirit oyunu izliyordu.

Aşiret önderinin her yıl saraya şu mealde bir telgraf çekmesi âdet olmuştu: **“Zât-ı hümâyûnlarının saygıdeğer atalarının türbesine saygılarımızı sunma şeklindeki yıllık kutsal vazifemizi ifa etmiş bulunuyoruz.”**

“Ertuğrul Gazi'nin annesi” Hayme Ana, gömülü olduğu söylenen köyde bir padişah buyruğuyla inşa edilen özel bir anıtkabirle onurlandırılmıştı. Hayme Ana Türbesi, padişahın özel bütçesinden ayrılan para ile düzenli olarak bakım ve onarımdan geçiriliyordu.

Hükümdarlık ihsanının kişisel tezahürleri

-19. yüzyıl onur nişanlanmağı oldu-

Abdülhamid rejimi, nişanların, alan kişinin iyi niyetini besleyeceği umuduyla, nişan dağıtmayı alışkanlık edinmişti. Dolayısıyla, “**ihsan-ı hümayun**”un simgesel tezahürlerinin, kendi içine alma, özümseme gibi bir amacı da vardı. Disiplin ya da denetim altına alamadığı kişilere nişan veya ödül verme, Babıâli’nin oldum olası başvurduğu siyasal araçlardan biriydi. 19. yüzyılda devletin gerçek yaptırım gücü azaldıkça, bu olgu daha da geçerlik kazandı. Buna rağmen, Osmanlı merkezinin nişan siyasasının, düpedüz zorlama siyasasının bir alternatifi olarak görülmesi doğru olmaz. Nişanlar, simgesel kodun bir tezahürüydü ve bu nişanlarda, en çok yukarıda değinilen Osmanlı Hanedan arması yer alıyordu. Arma meselesinde olduğu gibi, çeşitli nişanların tasarımında tektiplik, padişahın üzerinde durduğu bir konuydu; öyle ki, tüm devlet nişanlarını gösteren kesin çizimlerin yapılmasını ve kendisine sunulmasını emretmişti.

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

Nişanlarla birlikte Kuran nüshalarının ya da tören sancaklarının sunulması da, yöneten ile yönetilen arasındaki simgesel diyalogun bir parçasını oluşturuyordu. Özellikle Arap eyaletlerinde, nişanlar ile “**ihsan-ı hümayun**”un öteki simgeleri, “**yerel şeyhlerin ve eşrafın gönlünü kazanmak**” için kullanılıyordu. Uzun süre Hicaz ve Yemen valiliği yapmış olan Osman Nuri Paşa şunları yazmıştı: “**Göçebeler ve şeyhler adalet âşıklarıdır. Onlarla ilişki kurmanın en iyi yolu, tümüyle dürüst olmak ve verilen sözleri yerine getirmektir. Bu göçebe aşiretlerin kadm ve erkekleri devlet dairelerinde iyi muamele görmeli, şikâyetleri daima dinlenerek, gerekli önlemler alınmalıdır. İçlerindeki ileri gelenlere nişanlar verilmeli ve üstlerine düşülmelidir, çünkü \ bu halk alâyiş ve ihtişamdanda çok hazzeder.**”

Devlet koleksiyonlarına katılan simgesel nesnelere

Kutsallığı vurgulamanın bir yolu da, saray için, onun koruyuculuğu altında muhafaza edileceği varsayılan simgesel nesnelere satın alınmasıydı. Bu uygulamanın, bir önceki hükümdarlık döneminin son yıllarında da örnekleri mevcuttur. Butrus Abu-Manneh, Mayıs 1872’de, “**Peygamberin çarıkları**”nın Hakkâri’den satın alınıp İstanbul’a getirilmeleri üzerine yapılan muazam törene dikkati çeker. Bu kutsal eşyanın gelişi sırasında atılan her adımın haberleri basında yer almış ve yol boyunca ortaya çıkan mücizevi olaylar hikâye edilmişti. Bunun bir başka örneği, iddiaya göre, Peygamberin Gassanilerin hükümdarına yazdığı mektupta bulunan elyazısının bir

örneğinin satın alınmasıydı. Bay Perpinyani (herhalde Perpigniani) diye birinden 1875'te edinilen bu yazı örneğinin, Hazine-i Hassa'ya konulması emredildi.

Yabancı milliyetlere mensup şahıslardan satın alınan buna benzer, genellikle de özgünlüğü kuşkulu nesnelere, parça parça toplanmaya devam etti. Bu örneklerden bir diğeri de, girişimci Perpinyani'nin 1877'de saraya sunduğu Hz. Ali'nin elyazısı örneği olduğu ileri sürülen bir hattı. Sadrazam Said Paşa, bu nesnenin bir süre önce hâzineye devredildiğini belirtiyor ve Perpinyani, Fransız sefaretinin desteğiyle, şimdi başlangıçtaki ücret olan 5.000 lira ile ödemedeki gecikme nedeniyle 1.000 liralık faiz tutarının ödenmesini, aksi halde hattın iadesini talep ediyordu. Dahası, ödemenin hemen yapılmaması halinde bu parçayı derhal British Museum'a satabileceği tehdidini savuruyordu.

Sarayın, bu tür parçalara iyi para ödemeye hazır olduğuna ilişkin haberler, benzer şekilde kuşkulu nitelikteki satıcıları cezbedi. Bunun örneklerinden biri, İstanbul'daki Makriköy'de (Bakırköy) oturan, padişaha Hz. Ali'nin üzengisi olduğunu ileri sürdüğü şeyi sunmak istediğini bildiren bir telgraf çeken Fatma adındaki kadındı. Bu üzengi, kadının iddiasına göre, keramete sahipti: **“Hamallar yüklerini kaldırmakta güçlük çektikleri zaman, bu üzenginin içindeki su onlara içiriliyor ve böylelikle güçlenen hamallar, yüklerini sırtlarına büyük bir rahatlıkla alabiliyorlardı.”**

Abdülhamid Döneminin Dil Sembolizmi

Osmanlı arşiv belgeleri tarandığı zaman, sık sık kullanılan belirli sözcük, deyim ya da klişelere rastlanır. Genellikle kitabet üslubu olarak önemsenmeden geçilen bu deyimler, devletin uyruklarını nasıl gördüğüne, yönetici seçkinlerin kendi aralarındaki ilişkilere ve yönetimlerinin temelini nasıl algıladıklarına ilişkin yararlı ipuçları verebilir. Bunu o dönemde yaşamış bir İngiliz de fark etmişti: **“Tebaanın yönetilmesine gelindiğinde anahtar kavram akilâne'dir. Köylüler arasında çıkan hunhar ve kanlı çatışmalar ise kibarca nasazlık (uygunsuzluk) olarak geçiştirilir. Bu durumdakileri nisbeten yumuşak biçimde cezalandırma eylemine ise tertip (yola getirmek) denir. Zor kullanmayı ima eden bir sözcük olan vurmak, ender olarak, o da alçak bir tonda dile getirilen bir sözcüktür. Bunlar Türk yöneticilerinin tatlı dil örnekleridir.”**

Bu **“kodların”** yakından incelenmesinden ortaya çıkacak ilk şey, devletin halkına karşı bakışının asla olumsuz olmadığıdır. Halk bir bütün olarak daima iyidir; ara sıra bazı kötü niyetli ve hain unsurlar tarafından kandırılırsalar da, potansiyel olarak daima sadakat göstermeye ehildirler. Bu, ileri sürüldüğü gibi, devletin halkını bir “sürü” olarak görmesi gerçeğinin bir sonucu değildir. Bernard Lewis, 19. yüzyılın akışı içinde, Osmanlı **reaya** teriminin, yerini İngilizce **“subject/uyruk”** sözcüğünün Osmanlıca karşılığına dönüşen **tebaa** sözcüğüne bıraktığına işaret etmiştir.

Hanefi İslam'a döndürülmeleri hedeflenen Iraklı Kürtler olan Yezidiler örneğinde, halkın kendisi **“iyi ile kötüyü ayırt edemeyen basit bir halk”** olarak görülüyordu. Onları **“iğfal ve teşvik”** eden önderleri tarafından kötü yola saptırılmışlardı. Bir başkasında, aynı sözcükler tümüyle farklı bir bağlamda tekrar edilir. Yunanistan'dan göç edip, sınırın Osmanlı tarafında iskân ettirilmiş olan sığınmacılar, kendilerine devlet tarafından vaat edilen toprak verilmediği için Yu-

nanistan'a dönme tehdidinde bulduklarında, aynı şekilde Rumlar tarafından yoldan çıkartılmış **“nik ve bed'i fark etmez kimseler”** şeklinde betimlenirler.

Bu tutum, yalnız Müslüman tebaaya yönelik değildir. Suriye vilayetindeki Hıristiyan nüfus arasında Protestan misyonierlerin etkinlik kazanması üzerine, halk gene kötü niyetli kişilerce düşünceleri bulandırılan, **“nik ve bed'i fark ve temyize muktedir olmayan sadedilen ahali”** olarak görülür. Aynı şekilde, Tokat'ın Alevi Kızılbaş halkı, Hanefi mezhebinin öğretilmesi, **“aydınlanmanın yüce yolunun”** gösterilmesi gereken **“sade-dil kır'a halkı” (saf köy halkı)** olarak betimlenir.

Amerikalı misyonierler Konya'da bir okul açma girişiminde buldukları zaman, değerlendirme, bunun bölgede Protestanların etkisini ve sayısını artırmak için Ermeni **“sade-dilanını iğfal”** etmeye yönelik bir çaba olduğu yönündeydi. Bizzat halk nahos etkinliğe karıştığı zaman, genellikle önderleri suçlanıyor ve bunlar **“kafası karışmış veya beyinsiz kişiler” (sebük-magz takımı)** olarak nitelendiriliyordu.¹²⁶ Halk üzerinde tek hıyanet ve bozgunculuk kaynağı Hıristiyan misyonierler değildi. Musul ve Basra vilayetlerinde etkin olan Şii misyonierlerin de, **“ka-fa karıştırdıkları (tahdiş-i efkâr) ve halkı Şii olmaya davet ettikleri”** biliniyordu.

Şeriatın Osmanlılaştırılması

1918 Haziranı'nın sonlarında kuşatma altındaki Medine'de, Osmanlı karargâhının kumandanını Fahreddin Paşa, askerlerine çekirge yemelerine yönelik bir emir çıkardı. Nisan 1918'den beri Medine karargâhının, Medine'yi Şam'a bağlayan Hicaz demiryolunu ele geçiren Arap birlikleri tarafından dış dünyayla bağlantısı kesilmişti. Silah ve mühimmat açısından iyi donanımlı durumdaki karargâh çok geçmeden açlıkla yüz yüze geldi. Gene de, kuşatma koşulları altında bile, Fahreddin Paşa, Osmanlı hükümrânlığının sürekliliğinin bir göstergesi olmak üzere, kentte simgesel bir bulvar inşasını başlattı. Osmanlı İmparatorluğu'nun teslim olduğu, 30 Ekim 1918 tarihli Mondros Mütarekesi'nden sonra üç ay kadar dayanan Medine karargâhı, Osmanlı meşruiyetinin zeminini, tuğla ve harçtan oluşan temelini koruduğunun çok iyi farkındaydı. Haziran 1916'da Mekke'nin kaybindan Ocak 1919'a değin üç yıl boyunca sürdürülen uzun dönemli bir kuşatmanın ardından, şerifin kuvvetleri tarafından teslim olması istendiğinde, Hicaz Kuvve-i Seferiyesi'nin kumandanı, İngiliz kumandanına şu mesajı yolladı: **“Şu anda Peygamber ve en yüce kumandanın himayesi altında olduğumdan, savunmaların tahkimi ve Medine'ye yol ve meydanlar inşasıyla uğraşıyorum. Beni anlamsız isteklerle taciz etmemenizi rica ederim.”**

Osmanlı hükümdarları, yalnız Hıristiyan uyruklarından ve Balkanlar'da eski uyruklarından değil; aynı zamanda Müslüman ahali den gelen milliyetçilik tehdidi ile karşı karşıya kaldılar. Osmanlı halkını, bir **“Osmanlı yurttaşlığı”**na gittikçe daha çok benzemeye başlayan yönde harekete geçirmek nesnel olarak zorunlu hale geldikçe, oyunun kurallarının da bu doğrultuda değiştirilmesi gerekti.

1839 Tanzimat Reformu'ndan sonra, Osmanlı seçkinleri tebaadan, edilgin bir biçimde emirlere boyun eğmekten fazlasını istemek ihtiyacını gittikçe daha çok hissettiler ve meşruiyet zeminlerini bu doğrultuda değiştirdiler. Sonuç, Hobsbawm'in **“proto-nationalism” (ön-milliyetçilik)** adını verdiği olguya çok yakındı.

Padişahın, tüm Müslümanların halifesi olarak konumunun vurgulanması, giderek artan şekilde yeni “**dinsel-etnik özdeşliğin**” bütünleştirici bir “**ikonası**” olarak işlev görmeye başladı: “**Bir proto-nasyonal bakış açısından, en doyurucu ikonların, özellikle (...) egemenlik alanı tesadüfen müstakbel bir ulusla örtüşen ilahilik yüklenmiş bir kral ya da imparatorla bütünleştirilenler olduğu açıktır.**”

Dolayısıyla 19. yüzyıl sonu Osmanlı devlet adamları, “**Osmanlılık**” biçiminde bir tür “**imparatorluk supra-nasyonalizmi**” hayal etmeye başladılar. Tanzimat’ın en canlı döneminde (1839- 1876), görünüşte dinlerüstü nitelikte olmakla birlikte, Osmanlılık dönüşüme uğrayacak ve II. Abdülhamid döneminde daha İslami bir nitelik kazanacaktı.

Hamid dönemi Hanefî hilafeti

II. Abdülhamid’in hükümrانlığında, Osmanlı bürokrat/entelektüelleri tarafından, yeni bir emperyal/millî ideoloji arayışının esası olarak temel İslami kurumlara, yani şeriat ve hilafete yeni bir içerik kazandırma yönünde bilinçli bir girişim ortaya çıktı.

Süleyman Hüsni Paşa’nın bu konuda çok ilginç fikirleri vardı. Irak’taki sürgününde kaleme aldığı, 7 Nisan 1892 tarihli olağanüstü ayrıntılı layihada, heterodoks ve sapkın unsurların resmi mezheple bütünleştirilmelerini sağlamak üzere, devlet tarafından alınması gereken önlemleri anlatır. İslam ve Hıristiyanlığın çeşitli mezhep ve alt mezheplerine bölünmüş Türk, Kürt, Arap, Keldani, Nasturi, Ermeni ve Yahudilerden oluşan Irak’ın karmaşık etnik mozaığının çöküşüne ilişkin oldukça ayrıntılı bir girişin ardından, şu yorumu yapar: “**Yukarıdan anlaşıldığı üzere, devletin resmi mezhebine ve diline mensup olanların azınlığı oluşturduğu aşikâr iken, çoğunluk muhalefet güruhuna dahildir.**”

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

Kalemlerini “**resmî mezhebî**” savunmak için kullananlar, bunu, yazılı sözün, gazete ve kitapların dünya çapında dağıtımıyla birlikte, daha önce hiç olmadığı kadar geniş bir kamuoyuna ulaşma gücüne sahip olduğunu bilerek yaptılar. Şerif Mardin’in işaret ettiği gibi, resmi olarak onaylanan türden toplumsal mobilizasyon literatürü ve “**cep kütüphaneleri**” olarak adlandırılacak bir yapıtlar topluluğu, 1890’larda, Van gibi ücra yerlere kadar yayıldı. Bu literatürün büyük bölümü, daha büyük bir okur kitlesine ulaşacağı düşüncesiyle, kasıtlı olarak görece basit bir dille yazılmıştı. “**Mezheb-i resmîye**”, basın aracılığıyla da yaygınlaştırıldı. Aynı şekilde, “**Türk gazetelerinin tonu ve genel eğilimi, sultan- halifenin, geniş topraklarının en ücra**

köşelerindekiler de dâhil, özellikle alt kesimlere mensup ‘gerçek müminlerin’ imgelemindeki egemenliğini yoğunlaştıracaktı.” Bu tutum, küçük bir Anadolu kentinden kim olduğu bilinmeyen bir din adamının yazdığı eserde örneklendiği şekliyle toplumsal mobilizasyon literatürüne de yansımaktaydı. Bu eserde şu yorum yer alıyordu: “(...) **Gazeteler sayesinde, Tek Gerçek Din’in parlak ziyayı, artık İslam’ı bilimsel yüce bir din (fenni bir din-i âli) olarak tanımış olan Avrupa’ya dek ulaşmış durumdadır...**”

Şeriatın Osmanlılaştırılması

Osmanlı’da siyasi meşruiyet aynı zamanda “şeriatın Osmanlılaştırılması” olarak tanımlanabilecek bir sürece de dayanıyordu. Osmanlı yönetici seçkinlerinin, şer’i kuralları standartlaştırma ve düzenleme ihtiyacını duymaları olgusu, İslami uygulamayı rasyonalize etme ve “**doğallaştırma**”ya yönelik arzularının bir göstergesidir. Bu tutum, en iyi Ahmed Cevdet Paşa’nın yapıtlarında ve özellikle fıkıh kurallarına ilişkin düzenlemesi olan Mecelle’de görülür. Bu anıtsal yapının girişinde, Cevdet Paşa, “**uygar ve gelişmiş ülkelerin**” (medenî ve müterakki milletler) medeni kanuna değinen anayasalara sahip olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, zamanın değişmesi ve medeni kanun ile nizamiye mahkemelerinin kuruluşu nedeniyle, hâkimlerin artık dini hukuka göre eğitilmediğini; ama yine de ona gönderme yapmak zorunda kaldıklarını belirtir: “**Şimdi ise her tarafta ulûm-ı şer’iyyede maharetli zevata nedret geldiğinden mehâkim-i nizamiyyede ledelicab kütüb-ü fihhiyyeye müracaatla hall-i şüphe edilebilecek a’za şöyle dursun, memâlik-i mahrusada kâin bu kadar mehâkim-i şer’iyyeye kâfi kuzat (kadılar) bulmak müşğil olmuştur.**”

Paşa, bundan başka Hanefi kurallarının sistemli bir biçimde düzenlenmemiş ve “**dağınık bir halde**” olmasından yakınmaktadır.

Cevdet Paşa ve çalışma arkadaşları, hukuki uygulamaları standartlaştırmanın peşinde olmalarına karşın, merkezle daha yakın etkili ideolojik bağlantılar oluşturma girişimi, hemen hemen sürekli ayaklanma halindeki Yemen başta olmak üzere, Irak ve Yemen gibi şuurlardaki uzak vilayetlerde genellikle büyük güçlüklerle karşılaştı. Yemen’in vilayet merkezi olan San’a’ dan gönderilen, 6 Nisan 1884 tarihli bir rapor, bölgenin önde gelen kadılarından olan Kadı Hüseyin Çağman tarafından hazırlanan bir şikâyet dilekçesine gönderme yapıyordu. Kadının yakındığı pek çok şey arasında, en çarpıcı nokta, İstanbul’un Yemen’deki nizamiye mahkemelerinin sayısını azaltmasına ve halkın adaleti şer’i mahkemelerde aramasına izin vermesine yönelik ricasıydı. San’a’ dan gelen dilekçe ve beraberindeki mektup, “(...) **Yemen halkı on üç yüzyıl kadar önce Müslüman olduğundan bu yana, adaleti şer’i mahkemelerde aramaktadır, bu nedenle, halkın nizamiye mahkemelerini kullanmasında direktmek gerek yerel ahalinin gerek devletin çıkarlarına zararlıdır...**” denilmektedir.

Yemen’de, Hanefi ve Şafii mezhepleri arasında bir **modus vivendi** oluşmuş bulunmasına ve Şafii bölgelerin etkin desteğini almasına karşın, Osmanlı yönetimi yukarı Yemen’de onları “**ecnebler**” olarak gören Zeyyidiye imamlarının amansız düşmanlığıyla karşı karşıyaydılar. Messick, Türkler ile Yemen halkı arasındaki ideolojik fay hatlarının, her iki tarafın şeriat yorumlarıyla belirlendiğine dikkati çekmiştir: “Osmanlılar, imparatorluğun şeriatı koruma görevini kararlılıkla savundular ve imamlarinkine rakip, kendi yerel şeriat siyasetlerini seferber ettiler.

“Osmanlılaştırılmış şeriat”ın önceliği, dönemin tüm belgelerinde kendini gösterir. 27 Haziran 1882’de, Sadaret Dairesi, Hicaz’daki yasal işlemlerde gereken tüm kurallara uyulması için her türlü özenin gösterilmesi gerektiğini belirten bir layiha hazırladı. Tüm davaların İslam’a göre görülmesi ve kabile âdetlerine ancak pek azının bırakılması kararlaştırıldı. Bir Divan-ı Tedkik-i Ahkâm tesis edilerek kadı tarafından yönetilecek, üyeleri de İslami kazaya hakim yerel uzmanlardan seçilecekti. İstanbul, Hicaz’a ancak en yetkin kadıların gönderilmesini sağlayacaktı; **“tüm sorunların şeriatın kutsal ilkelerine uygun olarak görülmesi gerektiği”** özellikle belirtilmekteydi.

Düzenin tecessümü olarak şeriat, yerel âdetlerle karşı karşıya getiriliyordu: Aynı tutumun, bölgede Osmanlıların yerini alan sömürge rejimlerin siyasasına da yansımaları ilginçtir: **“Sömürgecilerin bakış açısından, tek bir hukuk sistemi yaratmak adına âdetlerin ya standartlaştırılması ya da büsbütün ortadan kaldırılması gerekiyordu. Şeriat, Batı hukukuna göre düzensiz kabul edilmekle birlikte, ‘âdet’ ile karşılaştırdığında düzenli görünüyordu.”**

Resmi Mukaddesatı Tekelleştirme Çabası

Son dönem Osmanlı meşrulaştırmasının bir başka çarpıcı özelliği, **“resmi mukaddesatı tekelleştirme ve denetleme”** çabasıdır. Bunun en iyi örneği, Kuran-ı Kerim’in basımı ve ithalini denetleme çabasıdır. 15 Aralık 1897’de Maarif Nazırı Zühdü Paşa, şeyhülislamlık makamına, İran ve Rusya tebaası Müslümanların Kuran’ın basım ve satışı için resmi başvurular yaptığını bildiren bir tezkire gönderdi. Nazır, 1276 (1858-1860) yasasının İran’dan gelen Kur’anların ithal ve satışını özellikle yasakladığını tekrar tekrar dile getiriyordu: **“İranlıların Kuran-ı Kerim nüshalarını Osmanlı topraklarına, özellikle de Darü’l-Hilafeti’l-Âliyye’ye (Kutsal Hilafet Makamına) getirdikleri gayet iyi bilinmektedir. Bu uygulamanın kesinlikle yasaklanmış olduğunu size hatırlatmaya gerek bile yoktur.”** Bu doğrultuda, tüm Kur’an’ların bundan böyle resmi matbaalarda basılması kararlaştırıldı.

Sünni Osmanlı hilafetinin, Şiilerce hazırlanmış Kuranlardan kuşkulananları anlaşılır bir şey olmakla birlikte aynı yasak, Sünni Kazan’dan; hatta İslami ilimlerin beşiği olan Mısır’daki el-Ezher medresesinden çıkan Kur’an’lara da uygulanmaktaydı: **“Mısır’dan gelen (...) Kur’anların ithali de, uzun süredir yerleşik olan uygulamaya göre aynı şekilde yasaktır.”** Tezkirenin sonraki bölümleri, Osmanlı uygulamasının özgül, tarihi karakterini ortaya koyar: **“(…) Tedkik-i Mushaf Komisyonu’nun mütalaası veçhile ehl-i sünnetden bulunan matbaacıların bundan memnuiyeti münasib değil gibi görünür ise de (...) yarın yine ehl-i sünnetden olarak zuhur edecek bir Kazanlı veyahud Hindli ve Cezayirliye [veya diğer] tebaa-i ecnebiyyeden Mushaf basmak isteyen bir Müslüman’a karşı açılmış olan bu kapunun kapanması mümkün olamayacağından ötedenberü Melâm-ı kadim-i Allahı üzerinde dönüb dolaşan bunca efkâr-ı mütenevvîa-i ecnebiyyenin şu zaman-ı galeyânında bin üç yüz bu kadar yıldır bir harekesine tebdil tarî olmıyan Kur’an-ı Kerim’in neuz-u billah envayı tahrifata uğramasına ve başka devletçe hayal ve hatıra gelmez müşkilâta tesadüf edilmesi...”**

Bu nedenle, Kur’an’ların incelenmesi için bir komisyonun (Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu) kurulması ve tüm Kur’an basımlarının ancak bu komisyonun onayıyla gerçekleştirilmesi kararlaştırıldı.

“İranlılar ve Ruslar” tarafından Kur’an basımının yasaklanmasına ilişkin emirlerin yıllar içinde sık sık yinelenmesi, sorunun hiç çözülemediğinin ve bir kaygı kaynağı olmayı sürdürdüğünün göstergesidir. 18 Ekim 1901’de, Maarif Nezareti bir tezkirede, **“bir müddettir bu İranlılar ve Ruslarla meşgul olduğuna ve eğer bunlara izin verilecek olursa, bunun çok talihsiz bir emsal oluşturacağına, fiilen kurala dönüşeceğine”** dikkati çekmekteydi. Tedkik-i Mushaf Komisyonu’na açık açık verilen görev: **“(…) olağanüstü önemdeki bu soruna büyük bir dikkat göstermek. Bu kapıyı açacak olursak, İranlı, Cezayirli ve Rus yabancılar, Sünni olsalar bile, çok tehlikeli bir emsal yaratacak, Allah esirgesin! Kelam-ı Mukaddesin, yabancıların çatışan görüşlerinin ve propagandalarının arttığı şu belalı dönemde (efkâr-ı mütenevvia ve ecnebiyenin şu zaman-ı galeyanında) çeşit çeşit saptırmalara uğramasına (envai tahlif at) neden olacaktır...”**

Nazır “yabancılara” veya “Osmanlı olmayan Müslümanlara” gönderme yaparken, dönemin Osmanlı belgelerinin hepsinde kendini gösteren bir noktayı dile getiriyordu: Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tehdit altında oluşu ve bu tehdidin hatırı sayılır ölçüde, Hıristiyan yönetimi altında yaşayan, Osmanlı meşruiyetine meydan okumaya yönlendirilmiş olabilecek Müslümanlardan gelişi. Tam bu noktada, söz konusu belgenin, Batılı oryantalist/sömürgeci çevrelerde **“Arap hilafeti”** tartışmalarının başlamasıyla yaklaşık aynı dönemde hazırlandığını hatırlamakta yarar var. **“Belalı dönemlere”** ve **“İslam hakkındaki başıboş”** tartışmalara yönelik bu gönderme, Osmanlıların karşı karşıya buldukları tehlikeyi iyi değerlendirdiklerinin göstergesidir.

Hicaz’da Osmanlı olmayan Müslümanlara karşı Osmanlılar

Osmanlı ve **“yabancı”** Müslümanlar arasındaki çekişmenin izi, Hindistan hükümetinin arşivlerinde de sürülebilir. Kraliçe Victoria’nın Hindistan kraliçesi olarak unvanı ile **Abdülhamid’in** Hicaz için **Hadimü’l-Haremeyn** olarak unvanının benzer simgesel tasvir olarak kullanılması ilginçtir. Osmanlı bağlamında bu, Hicaz vilayetinin resmi unvanı olan **“yüce hilafet tacının mücevheri”** (**gevher-i ikil-i hilâfet-i seniyye**) ibaresinde simgesel anlamda vurgulanıyordu. Hicaz’la bağlantılı olarak kullanılan bu unvanın ilginç yönü, bunun Kraliçe Victoria’nın Hindistan imparatoriçesi olarak egemenliğinin ifadesi olan **“tacın mücevheri”** unvanının neredeyse bir yansıması olmasıdır.

Padişah, kutsal yerlere gönderdiği armağanlar konusunda bile aynı kıskançlığı gösteriyordu. Cidde’deki İngiliz konsolosu, Kâbe kapısı için Rampurlu bir nevvabın gönderdiği **“45.000 rupi değerinde”** gümüş bir merdivenin, **“Padişahın (...) yabancı bir uyruğun (böyle hediyeler vermesine) karşı olması ve böyle kişilerin bu imtiyaza sahip olmaması yönünde irade göndermesi”** nedeniyle geri çevrildiğini, biraz üzümlere bildirmişti. Meselenin Osmanlı belgelerindeki yansıması, padişahın dışlayıcılığı konusunda hiçbir şüphe bırakmamaktadır: **“Bu tür armağanlar yalnızca, yüce ‘Kutsal Yerlerin Koruyucusu’ unvanının tek sahibi olan halifeye aittir. Hiçbir yabancı hükümdar, bu şerefi paylaşma hakkına sahip değildir.”**

Önemli bir sorun da, hacıların kalışlarını fazlaca uzatmaları, zaten kıt olan kaynakları tüketmeleri ya da buralara yerleşmeye çalışan zengin Hintlilerin durumunda rahatsız edici alternatif bir sadakat odağı yaratmalarıydı. Hac ibadetlerinin sonunda, kent tellalları kervanların yola

çıkış tarihlerini bildirerek, insanları kentten ayrılmaya teşvik ederdi. Seçkin bir Hintli nevvab örneğinde: **“Kutsal Kent’e sürekli olarak yerleşmek niyetiyle, büyük hâzinelerini beraberinde getirmişti. Bir akşam, Harem’de kılınan namazdan sonra, Abd El Montaleb yanıma yaklaşıp, sert bir dille, niye ziyaretim uzatıp âdeti bozduğunu sordu.”** Aynı kıskançlık ve kuşku, Rus Müslümanlarına karşı da gösteriliyordu.

Bağımsız Müslüman devletlerin hükümdarları da ayrı bir sorun oluşturuyordu. 21 Mart 1891’de, Fas veliahdının geniş bir maiyetle birlikte hacca gitmek niyetinde olduğu ve **“(…) Hicaz ileri gelenlerine pek çok hediyeler götüreceği”** bildirildi. Hacca gitmenin, veliahdın dini hakkı olmakla birlikte, bu kadar çok armağan taşımalarının **“siyasi niyetleri olduğuna dair kuşku doğurduğu”** da bir gerçektir. Bu kuşkunun, Fas hükümdarının **“daha önceden Hicaz’da mülk satın almak ve burada bir vakıf kurmak için izin istemek üzere İstanbul’a bir elçisini göndermesi”** yüzünden doğduğu da ifade edilmekteydi.

Hicaz’ın savunmasına yönelik çabalar

1880’lerin başlarından itibaren “Arap hilafeti” tartışmaları yaygınlaştıkça, Babîli meşrulaştırma ideolojisinin temelini savunulmasına özel bir önem verme ihtiyacı duydu. Bu uğraşın en somut simgesi, Hicaz Demiryolu idi. Yapımına 1890’larda başlanılan demiryolu, lojistik avantajla sembolik başarıyı birleştirmek umudunda olan Abdülhamid’in en sevdiği projeydi. Projenin yabancı sermaye ve teknolojiye dayanmak zorunda kalmaması ve her aşamasının tamamlanmasının Türk ve dünya basınında çok iyi duyurulması için büyük çaba gösterdi.

1880’lere gelindiğinde, imparatorluğun bütünlüğüne yönelik en önemli dış tehdit, son dönem Osmanlı siyasetinin her yerde hazır ve nazır karabasanı, **“İngiliz parmağı”** idi. Kimi zaman hayali, kimi zaman son derece gerçek olan bu etken, bütün hükümlerini süresince Abdülhamid’in başına bela oldu. Padişahın en büyük korkusu, uzak ve müdafaası zor olan Hicaz’la ilgili olup bu korkulu rüyada en sık tekrarlanan tema **“Arap hilafeti”** heyulasıydı.

İngilizlerin bölgedeki casusluk öykülerini çağrıştıran **“esrarlı”** girişimleri, padişahın kuşkularını haklı çıkarma eğilimindeydi. 21 Aralık 1887’de, Sadrazam Kâmil Paşa’ya, **“Osman Dikna önderliğindeki Sudanlı isyan ordusunun, Suakin’i alıp, ardından Hicaz’a saldırma-ya hazırlandığına”** ilişkin söylentilerdeki gerçek payını araştırması talimatı verildi. Padişah, bunun **“(…) Sudanlı isyancıları kullanarak (...) hilafeti Arap hükümetine geçirmeye yönelik bir İngiliz komplosu”** olduğuna dair istihbarat almıştı. Kâmil Paşa, İngilizlerin Sudanlıların baş düşmanı olduğu ve bu düşmanlığın sona erdiğine ilişkin hiçbir belirti bulunmadığına göre, bu rivayetin gerçek dışı olduğu cevabını verdi. Padişahın bu cevaptan tatmin olmadığı anlaşılıyor; çünkü aynı gün Kâmil Paşa bir defa daha, Sudanlı asilerin deniz ulaşım araçları olmaması nedeniyle, bu rivayetin temelsiz olduğunu yazdı. Balıkçı teknelerine el koysalar bile, Cidde’de konuşlanan Osmanlı savaş gemileri, onlarla rahatça başa çıkabilecek nitelikteydi. Dahası, asilerin Hicaz halkı arasında destek gördüklerine ilişkin hiçbir belirti yoktu.

Altı ay kadar sonra, padişahın korkuları hâlâ yatışmamış durumdaydı. Kâmil Paşa, bir defa daha asilerin birleşmediğine ve bir deniz harekâtına girişmelerinin olanaksızlığına işaret etti. Pa-

şa, Hicaz'a yönelik gerçek tehlikenin Kızıldeniz'den değil, doğudan, Maskat'tan gelebileceğini ifade etti. Sadrazam, “(...) **Bir süreden beri, İngilizler, bizim ihmal ettiğimiz Maskat emiri ile iyi ilişkiler geliştirmiş durumdadır**” diyor; “**Hindistan hükümetinin onlara silah verdiğine ilişkin birçok işaret bulunduğu**” dikkati çekiyordu. İngiliz kaynaklarından elde edilen bilgilerle karşılaştırıldığında, Kâmil Paşa'nın, Maskat'taki İngiliz etkinliklerine karşı yaptığı uyarının kesinlikle haklı çıktığı söylenebilir.

Resmi din militanlığı

19. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı İmparatorluğu'nun “**meşruiyet bunalımı**”nın, meşrulaştırma güçlüğü'nün; yani ulemanın içindeki bölünme nedeniyle daha da katmerlendiği görülüyor. Şerif Mardin, üst düzey ulemanın, amcası Abdülaziz'in hal'i için verdikleri fetva örneğinde görülen gayri-meşrulaştırıcı gücünden kaygı duyan Abdülhamid'in, onların bir “**batağa saplanmaları**”na izin verdiğine değinmiştir. Bu, alt düzey ulemanın tekkeler ve resmen onaylanan medya aracılığıyla yeni bir hareket alanı bulması anlamına geliyordu.

Abdülhamid döneminde Sünni Ortodoksluğun altı çizilmesine karşın, **padişahın en önemli propaganda silahlarından biri, tasavvuf şeyhleri oldu.** 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında, Nakşibendi tarikatı şeyhi **Erzincanlı Hacı Fehim Efendi**, Kafkasya seferinde bizzat savaştı. Bir başka Nakşibendi **Ubeydullah Efendi**, yerel Kürtleri 2.000 kişilik bir düzensiz birlik olarak örgütlemişti. Ayrıca Şeyh **Ahmed Ziyaeddin Gümüshanevi**, Batum cephesinde savaşmıştı. Bu adamlar, okulların kurulmasıyla “**halk arasında birliği sağlamak**” konusunda da etkindiler. Buna rağmen, padişahın mutlak hükümranlığı kuruldukça, **başiboş dolaşan şeyhlere, kuşkuyla bakılmaya başlandı.** 21 Haziran 1887'de, Ankara vilayetinden, Dağıstanlı denilen **Ahmed Efendi'nin** Ankara yakutlarında yerleştiği ve 2.000 kadar mürit topladığı bildirildi. Raporda şunlar söyleniyordu: “**Bu sayı artacağa benziyor. (...) Bunun arzu edilmeyeceği çok açıktır.**” Bu nedenle, şeyhin bir maaş bağlanarak Şam'a gönderilmesine karar verildi.

Dini ateş ve coşku, bir şeyhin kendisi bağımsız bir sadakat odağı olmadığı sürece kabul edilebilir görülüyordu. 1 Aralık 1890'da, ünlü Nakşibendi şeyhi Gümüshanevi Ahmed Efendi'nin, padişahın buyruğu üzerine soruşturulduğu bildirilmekteydi. Saygıdeğer şeyhin epey karışık bir geçmişi olduğu saptanmıştı. 1860'lar ve 1870'lerde, Ahmed Gümüshanevi kendisini Babiâli yakınlarındaki Fatma Sultan Camii'ne tayin ettirmiş, burada bir mürit çevresi oluşturmuştu. Bu grup, Gümüshanevi'yi onaylamayan din adamlarını dövecek kadar Şeyh Ahmed'e bağlanmıştı. Dahası, Fatma Sultan Camii'ne, “**sürekli burada oturmak ve halifenin sözü geçen camideki odasını, bir çeşit bekâr odası gibi kullanacak dereceye kadar**” yerleşmişlerdi.

Geçmişte Gümüshanevi'yi payitahttan uzaklaştırmak için tekrar tekrar uğraşmış; ama onu bir “**ruhsal avuntu**” kaynağı olarak gören üst düzey saraylı hanımefendiler sayesinde şeyh paçayı kurtarmıştı. Gümüshanevi, bir tekke kuracağını söyleyerek nüfuzlu bir hanımdan bin lira almış; fakat Babiâli'nin karşısında on altı odalı bir konak yaptırarak, burayı müritleriyle doldurmuştu. Konağın, sahte beyanla inşa edilmesi nedeniyle kendisinden alınmasından sonra bile, müritleri yavaş yavaş geri dönüp tekrar buraya yerleşmişlerdi. Rapor, bu tür olayların devam etmesini son derece tatsız buluyordu. Yine de, bu rapora rağmen, Gümüshanevi saray çevrelerine

yakın kalmayı başardı ve 1894'teki vefatına kadar tekkesinde vaaz vermeye devam etti. Özel bir teveccüh işareti olarak, Süleymaniye Camii'nin avlusuna gömüldü. Bu özel teveccühün, raporda belirtilen durumun daha önceki dönemde yaşanmasının ve Gümüşhanevi'nin Tanzimat reformcularına, yani Âli ve Fuad paşalara karşı olduğunun bilinmesinin sonucu olması pekâlâ mümkündür. Abu Manneh, Gümüşhanevi'nin öğretisinin, **“siyasi iktidara mutlak itaati ve topyekûn sadakati”** özellikle vurguladığına işaret eder. Bununla birlikte, daha aktif ve son derece güçlü olan **Halidi/Nakşibendi** tarikatı, saray tarafından güvenilmez ve tehlikeli olarak görülüyordu. **Şeyh Erbilî Mehmed Esad**, 1897'de padişah tarafından İstanbul'dan sürüldü ve Abdülhamid'in padişahlığı süresince geri dönemedi.

Padişahın, halkın ancak **“onaylanan”** dinle muhatap olmasını sağlama çabası, 6 Temmuz 1883'te, şeyhülislama gönderilen talimatta kendini gösterir. Burada şeyhülislam, payitahtın camilerinde **“sahtekârların”** eğitim verdiğine dair sarayın haberler aldığı konusunda uyarılıyordu: **“Yalnızca bir sarık sararak Müslüman vaiz kisvesi takınan bu adamlar, dini konuların ötesine gitmeye; hatta bazıları siyasi meseleler hakkında konuşmaya cüret etmektedirler.”** Bundan başka, **“iyi ailelere mensup kadınların Bektaşî tekkelerine devam etmeleri ve alkollü içkiler içmeleri”** gibi son derece nahoş gelişmeler bildirilmekteydi.

Ne ortodoks ne de İslam'ın ana akımlarından olmakla birlikte, tasavvuf, merkezin denetimi altında tutulabildiği sürece, sıradan insanların desteğini kazanmanın ve meşruiyeti pekiştirmenin yararlı bir yöntemi idi. Abu Manneh'in, bu konuda yazdığı çığır açıcı makalesinde işaret ettiği gibi: **“Sultan Abdülhamid, iki selefinin (...) Tanzimat dönemi padişahlarının, sıradan halkla özellikle de Arap vilayetlerindeki halkla ilişki kurmayı ihmal ettikleri kanısındaydı.”** Abdülhamid'in **“mezheb-i resmiyesi”** Ebulhuda el-Sayyadi, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmad Esad gibi ideologlar aracılığıyla yayıldı. Halepli olan Ebulhuda, Rıfai tarikatına mensuptu ve şeyhül-meşaih olduğu 1876'dan beri padişahın yakınlarından biriydi. Kuzey Afrika'daki Şazeli-Medyeni tarikatının üyesi olan Hamza Zafir, padişahla daha o tahta çıkmadan önce tanışmıştı. Ahmad Esad, Anadolu kökenli olmakla birlikte, bir din görevlisi olarak Hicaz'a atanmıştı. 1881-82'de Mısır'daki olaylar sırasında, padişahın Urabi taraftarlarına gönderdiği özel elçi olarak da çalıştı.

Yabancıların gözünde, mutasavvıflar kısmen esrarengiz kişilerdi ve padişah üzerindeki nüfuzları son derece meşumdu. Abdülhamid'in en önemli biyograficilerinden biri, **“Padişahın [Ebulhuda'nın] nebevi güçlerine ilişkin batıl inancı”**na gönderme yapar. Döneme ait bir raporda, padişahın **“din danışmanları, mevcut kötü yönetimi onaylamasını sağlamak amacıyla, onu korkutmak için ellerinden geleni yapan vicdansız maceracılar”** olarak tanımlanırlar. Trimmingham gibi kendini kabul ettirmiş bir otorite bile, Ebulhuda'nın Abdülhamid üzerindeki nüfuzunu **“astrolojik”** ya da **“kehanet nevinden”** güçler aracılığıyla kurduğunu söyler.

Sonuç

Özetle, Osmanlı yönetici seçkinler, gerek kendi uyrukları gerekse daha genel anlamda halk üzerinde bir Osmanlı kimliği duygusunu beslemeye çalışıyorlardı. Anthony Smith, **“Aristokratik etnik kültürler, kimlikleri statülerinin bir parçasını oluşturduğundan varlıklarını sürdürürler; kültür ve üstünlük, belirgin bir misyon duygusu yaratmak üzere kaynaşır”**

der.¹²⁹ Seçkinler çevresi küçük olmakla birlikte, mesajı çok daha geniş tabakalara ulaştı. Şerif Mardin, Doğu Anadolu'nun kırsal kesimindeki oldukça mütevazı bir kökenden gelen bir Kürt mutasavvıfı **Said Nursi'nin, "Kabileler arasındaki iç mezhep çekişmelerini ortadan kaldıracığı ve onları iyi Osmanlı yurttaşlarına dönüştüreceği"** gerekçesiyle, Doğu vilayetlerinde seküler Osmanlı okullarının kurulmasını ele aldığı bir layihayı padişaha sunmayı başardığına dikkati çekmiştir.

Osmanlılar **"resmi inanç"** düzeyinde, Hanefi mezhebi gibi önceden mevcut değerleri yeni enerjiyle birleştirmek ve bunu uyruk/yurttaşları ile gittikçe yoğunlaşan ilişkilerinin toplumsal harcı olarak kullanmak için bir girişimde bulundular. Bu anlamda Ahmet Yaşar Ocak'ın gözlemi, sorunu çok iyi bir şekilde özetlemektedir: **"II. Abdülhamid dönemi İslamcılığı (...) klasik Osmanlı İslamı'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibarıyla modernist (yenileşmeci) bir akımdır. Bu itibarla görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde müta-laa edilmelidir."**

Osmanlı Devleti, imparatorlukların birbiri ardına düşmanının, yani milliyetçilerin silahlarını ödünç aldığı dünyanın eğilimlerine uyuyordu. 1870'lerde Paris için geçerli olan, İstanbul için de geçerliydi: **"Köylülerin Fransızlara"** dönüştürülmesi ile göçebelerin **"uygarlaştırılması"** veya **"Osmanlılaştırılması"** birbirine koşut çabalardı.

İhtida ve İdeolojik Pekiştirme

"Emr-i bi'l-maruf, nehy ani'l-münker"

"Ekim 1892 tarihinde Osmanlı "kuvve-i tedbiyyesi", dağlık Kuzey Irak'ın sığınaklı noktalarından, Sincar Dağı'nın eteklerinde bulunan Yezidi köylerine yaklaşırken, bazı Yezidi aşiret reisleri, köyleri esirgenecek olursa, İslam'a kucak açacakları ve askerleri dağın daha yukarılarındaki diğer Yezidilere götüreceklerine söz verdiler. Kumandan Asım Bey kabul etti. Çok geçmeden yola koyuldular, Osmanlı askerleri, dar bir dağ geçidini aşarken, kendilerini geçidin her iki yanına mevzilenmiş Yezidilerin açtığı cehennemi bir çapraz ateş altında buldular. Onları bu pusuya düşüren "kılavuzları", derhal saf değiştirdiler. Yüz Osmanlı askeri öldürüldü ve pek çoğu da yaralandı. Haber, Musul'a 4 Kasım günü ulaştı ve vilayet binalarındaki askeri müzik susturuldu."

Yezidi Kürtler, Abdülhamid dönemi devletinin, ana nüfusa katmaya ve Osmanlılaştırılmış şeriatı aşılama çalıştığı pek çok gruptan biriydi. Bu görüşlerin benimsetilmesiyle, bu unsurlar asker olarak daha güvenilir hale de geleceklerdi. Ancak, halkı sadece askerlik hizmetine sürmek yeterli olmuyordu. Kısa vadede bu etkili olabiliyordu; ama devletin yeni ideolojik gerekleri, uzun vadede, halkın baskı altına alınmasının yanı sıra, ikna edilmesini de zorunlu tutmaktaydı. Başka bir deyişle, halkın, yönetici iktidarın meşruiyet ideolojisine inandırılması, en azından gönülsüzce de olsa rıza göstermesini sağlamayı gerektiriyordu. Bu, sistemli bir **"mezheb-i resmiyye"**nin; yani **"Sünni Hanefiliğin"** benimsetilmesi siyaseti ile gerçekleştirildi. Bu siyaset, Bedeviler gibi **"sözde Müslümanlar"** ya da Yezidi Kürtler gibi **"heretik mezheplere"** mensup

unsurları, ana ideoloji akımına eklemleme yönünde uzun vadeli bir çabadan başka bir şey değildi. Resmi olarak Hıristiyanlar ihtida etmeye zorlanmamakla birlikte; belgeler, Hıristiyanlar arasındaki din değiştirme olaylarının bu dönemde arttığına işaret etmektedir. İhtilal sonrası Fransa'sı, nasıl “köylüleri Fransız'a dönüştürmeye” çalışmışsa, Osmanlı seçkinleri de “göçebeleri Osmanlı'ya” dönüştürmeye çalışırken, yerleşik nüfusun Ortodoksluğunu desteklemeyi de ihmal etmeyecekti.

Osmanlı İmparatorluğu giderek insan gücünden yoksun kaldıkça, acil savunma ihtiyaçları, padişahın, savaşılabir erkek rezervlerini kullanabilmek için nüfusu sıkıştırmak zorunda kalması anlamına gelmeye başladı.

Yezidiler: Osmanlı ihtida siyasasının örnek bir olayı

Yezidileri Hanefi mezhebine döndürmek üzere 1891-92'de yürütülen kampanya, pek çok yönden o zamana değin marjinal olarak görülerek kendi hallerine bırakılan unsurlara karşı güdülen Osmanlı siyasasının bir mikrokozmosunu oluşturur. Standart uygulama, genellikle belirli bir kalıbı izliyordu. İlkın, bir “nasihat kurulu” (**heyet-i nasiha veya heyet-i tefhimiyye**), çoğunlukla yerel ileri gelenlerden veya saygın ulemadan oluşuyordu. Bunların, bugün “havuç yöntemi” diye adlandırılabilir yollarla; yani nişanlar, rüşvetler, kimi zaman liderlerin İstanbul'a davet edilip talihliyseler konforlu ev hapsi altında tutulmaları gibi yöntemlerle sonuç almaları bekleniyordu. Bu “yumuşak ve ılımlı araçlar” (**vesait-i leyyine ve mutedile**) yöntemi, daha ucuz olması ve istikrarı askeri seçenekten çok daha az bozması nedeniyle tercih ediliyordu. Eğer bu arzu edilen sonucu yaratmazsa; ancak o zaman Osmanlı merkezi “heyet-i tedibiyye” gönderme yoluna başvuruyordu. Bu ikinci yöntemin aşikâr sorunu, merkezin sıklıkla kullanılan şiddetin düzeyini denetlemek konusunda elinden fazla bir şey gelmemesi ve bu durumun genellikle katliam ve nedensiz yıkıma yol açmasıydı.

Yezidi Kürtler, hatırlanamayacak kadar eski dönemlerden beri Doğu Anadolu ve Yukarı Mezopotamya'nın dağlık bölgelerinde yerleşiktiler. “Şeytana tapınma” olarak görülen dinleri, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında apaçık egzotizmiyle Şark gezginlerinin çok ilgisini çekmişti.

Osmanlılar açısından Yezidiler, Hanefileştirme aracılığıyla hesaba katılabilecek “sapkın mezhep” (firak-ı dalle) idi: “Kürt ama Müslüman olmayan Yezidiler (...) dindar padişahın zihninde bir anormalliği temsil ediyordu.” Bu doğrultuda, o dönemde Doğu Anadolu'da oluşturulmakta olan, Rus Kazak kuvvetlerinden mülhem hafif ihtiyat süvari birlikleri olan “Hamidiye Alayları'na” onları da katmanın planları yapılıyordu. 1885'te askerlik hizmetinden muafiyetleri kaldırıldı ve kur'a efradına dahil edildiler. Gene de, Osmanlı düzenine tam bütünlüştürilmeleri çabası, 1891'in kaderi belirleyen ilkbahar ve yazına kadar beklemek zorunda kalıyordu.

18 Mayıs 1891'de, Yezidileri askeri hizmetlerini yerine getirmeye “ikna etmek” üzere Şeyhan bölgesine gönderilen Binbaşı Abdülkadir'in başkanlığındaki “heyet-i nasiha”, tüm Yezidi reislerini bir araya topladıklarını ve “anlayabilecekleri bir dilde” İstanbul'un kararını ken-

dilerine aktardıklarını bildirdi. Heyet, yerel halkın tutumu olumlu olduğu halde, **“halklarını her zaman yanlış yollara saptıran ve kendi bencilce amaçlarına hizmet ettirecek şekilde yönlendiren”** liderlerinin işbirliğine yanaşmadıklarını belirtiyordu. Bu nedenle, sayıları 150.000 kadar olan bu halkın askerlik hizmetine dahil edilebilmesi için, liderlerinin elden geldiğince hızlı bir şekilde, imparatorluğun Yezidilerin yaşamadığı bölgelerine sürgün edilmeleri gerekiyordu. Yezidi önderleri, Binbaşı Abdülkadir’in zalimce yöntemler kullandığından şikâyet etmek için İstanbul’a telgraf çektiklerinde, binbaşı bu davranışın bu reislerin, **“sadakatsiz doğası”**nın bir kanıtı olduğunu yazdı. Yezidi liderlerinin askeri yükümlülüklerini yerine getireceklerine dair kendisine yazılı bir teminat verdiklerini; fakat şimdi sözlerinden dönmeye çalıştıklarını ifade ediyor; **“Bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin, ancak liderlerinin sürgün edilmesi halinde mümkün olacağı”** görüşünü tekrarlıyordu.

Bu yazışmadan bir ay sonra, saraya çibanbaşlarından birinin, Şeyhan miri (reisi) Mir Mirza olduğu ve onun **“sürgün edilmemesi halinde, bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin (tas-hih-i akaidi) asla gerçekleştirilemeyeceği”** rapor edildi.”

Padişahın gözünde de dini Ortodoksluğun, askerlik hizmetinden daha önemli olduğu anlaşılıyor: Yezidilerin ihtida ettirilmesi gerekiyordu. Hakkâri yöresindeki Müslüman Yezidiler gerçekten de Hamidiye Alayları’nda hizmete gönüllü olmuşlardı. Gelgelelim, sarayın görüşü şuydu: **“Bu alaylar, Şafii mezhebine mensup, dini kararlılık ve sadakatleri bilinen unsurlardan oluştuğu için, [heretik] Yezidilerin onlarla eşit konumda düşünölmeleri söz konusu bile olamaz.”**

Temmuz 1891’de, hırslı bir Osmanlı paşası olan Ömer Vehbi Paşa, **“firka-i İslahiye kumandanı”** olarak Musul vilayetine atandı. Bununla birlikte, hâlâ **“yumuşak seçenek”**in kullanılması düşünölmüyordu. 13 Ekim 1891’de, Yıldız Sarayı’ndan çıkan bir iradede, çoğunluğun Müslüman olduğu Patrak adlı Yezidi köyünde bir cami ve bir okul inşası için 13.000 kuruş har-candığı bildirilmekteydi.

Ancak 1892 yazına gelindiğinde, Ömer Vehbi Paşa daha **“düz”** yöntemlere başvurmaya karar vermişti bile. Temmuz-Ağustos’ta Şeyharı bölgesindeki, İslam’a çağrıya direnen Yezidi köylerini dehşete düşürmeyi amaçlayan bir yıldırma programına başladı. Bu köylere akınlar yapıldı ve kesilen kafalar Musul’a getirildi. Bu yıldırma harekâtı, kırk kadar Yezidi liderinden oluşan bir heyetin kente gelmesine neden oldu. 19 Ağustos’ta, paşa, yerel yönetim meclisini (mec-lis-i idare) topladığını ve halka açık bir törenle Yezidi liderlerini İslam’a kucak açmaya çağır-dığını bildirdi. Bazı liderler bunu reddedip dayak yediler; içlerinden en azından bir tanesi yaraları yüzünden öldü. Kalanlar, **Mir Ali Bey’in önderliğinde bir törenle Müslüman oldular.** Paşa, olayı İstanbul’a büyük bir başarı olarak derhal bildirdi: **“Yüzyıllar boyunca onları doğru yola getirmek için tekrar tekrar yapılan onca başarısız girişimden sonra, seksen Yezidi köyü ile otuz Şii köyü, din-i mübinin onuruna ulaşmıştır. Dün, liderleri tam bir vicdan serbestisi ile Musul’a gelerek Müslüman olmaları için yaptığım çağrıyı kabul ettiler. Bu sabah, askeri bando Hamidiye Marşı’nı çalarken, dizi dizi ulemanın bir ağızdan, duaların en kutsalı olan Allah-u Ekber sadaları arasında, eşraf ve askeriye mensuplarından oluşan büyük bir kala-**

balık belediye binasının çevresinde toplandı. Bir şeref kıtası selam dururken, müftü her birine İslam'ı kendi hür iradesiyle kabul edip etmediğini sordu. Her birinin onayından sonra, kalabalık ‘Padişahımı çok yaşa!’ diye haykırdı.”

Aldığı şiddetli tedbirlere karşın, Ömer Vehbi Paşa da, Yezidilerin uzun vadeli sadakatlerini sağlamak için eğitimden faydalanmak niyetindeydi. Din değiştirme töreninin (merasim-i telkiniyye) ertesini günü, İstanbul’a Yezidi köylerine altı cami ve yedi okulun yanı sıra, hepsi İslam’ı benimsemiş olan Şebekli köylerine de beş okul ile beş cami yaptırmak istediğini yazdı. Aralık 1893’e gelindiğinde, Yezidilerin hâlâ Hamidiye Alayları saflarına katılmamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Musul ve Van vilayetine, Yezidi köylerinde bir nüfus sayımı yaptırması ve çocukların eğitimine yönelik çabaların sürdürülmesi emredildi.

Osmanlı merkezi ile Yezidiler arasındaki ideolojik dalgalanma devam edecekti. Ocak 1914 gibi geç bir tarihte, Yezidilere hâlâ boyun eğdirilememişti. 25 Ocak 1914’te, Musul vilayeti Yezidi reislerinin Osmanlı kimlik kâğıtlarını kullanmayı, ancak dini ifade eden bölümde **“Yezidi”** olarak yazılması koşuluyla kabul ettiklerini bildirecekti.

Yezidilerin öyküsü, ilgi çekiciliğini korumaktadır. Pek çok yönden, bu öykü, Osmanlıların nüfusun güvenilir azaları olarak değerlendirmek üzere, ideolojik olarak ihtida ettirmek istedikleri marjinal mezheplere karşı tavırlarının mikrokozmos düzeyde bir örneğidir. Açıkça görülüyor ki, **“havuç ve sopa”** siyaseti, merkezden çelişkili işaretler alan bölgedeki görevliler tarafından suistimal ediliyordu. Bunlara bir yandan **“kan dökmemeleri”** ve sorunu **“nasihat heyetlerinin”** çabalarıyla çözmeleri söyleniyordu. Öte yandan, kararlı bir paşa ya da subaya, açık açık asi unsurlara boyun eğdirilmesi ve İslam’ın benimsetilmesi emredilebiliyordu. Üstüne üstlük, iletişimde ve askerinin düşman ve zor bir araziye şevkinde karşılaşılan lojistik sorunlar vardı. Bu koşullar altında, kumandana hatırı sayılır bir inisiyatif kalıyor, bununla birlikte, herhangi bir nihai eyleme geçmeden önce talimat istemesi gerektiği söyleniyordu. Bu yıllarda Osmanlı Devleti’nin Doğu vilayetlerinde sürüp giden katliam ve karşı-katliamların birçoğunun altında bu kargaşa yatar.

Müslümanların ve marjinalerin “tashih-i akaidi”

Abdülhamid döneminde müderrislerin, aldıkları eğitim ve icazetleri merkez tarafından belirlenen bir tür gizli polis ile misyoner örgüt olarak kullanılması teamül haline geldi. **“Serbest”** vaizliğe kesinlikle kötü gözle bakılıyor ve tehlikeli sayılıyor.

1892’ye gelindiğinde, vaizlerin ve **“misyonerlerin” (da’iyan)** ancak dört yıl öğrenim gördükten ve şeyhülislamdan bir diploma (*riius*) aldıktan sonra vaaz vermeleri uygulaması yerleşmişti. Söz konusu vaizler, öğrenimlerini başarıyla tamamladıklarında en üst diploma olan **İstanbul rüusu** alan nüfuzlu din adamlarının çocuklarını (**zadegan**) da kapsıyordu. Öyle görünüyor ki, bu siyaset Abdülhamid çağı boyunca uygulandı. 1902’de, Abdülhamid’in saltanatının son döneminde bile, Bab-ı Meşihat (Şeyhülislamlık) saraya yazdığı mektupta, son **da’iyan** grubunun özel medreselerinden mezun olup artık **“vilayetlerdeki öğretim mevkilerini almaya hazır”** olduklarını bildiriyordu. Mektup, Ceb-i Hümayun’dan öğretmenlere dağıtılmak üzere bin liralık ödül ayırması nedeniyle padişaha şükranlarını da içeriyordu.

Ortodoksluğun güçlendirilmesi, sapkınlığın döndürülmesiyle birlikte yürüyordu. İsmen Müslüman olan unsurlar bile, İstanbul'un keskin nazarından kaçamıyordu. 2 Aralık 1884'te, Meclis-i Vükela, padişahın emirleri doğrultusunda, yerel halka **“gerçek”** İslam'ı aşılacak üzere Suriye vilayetine yirmi din öğretmeni gönderilmesini kararlaştırdı. Bu, **“ister göçebe, ister yerleşik olsun, yerli halkın İslam'ı, atalarından tevarüs ettikleri bir şeyden ibaret olup, aslına bakılırsa [İslami] inançları İslam adları taşımaktan öteye gitmediği”** için gerekli görülmüştü. Böyle lakayt inanç şeklinin, yerini **“Müslüman olma onuruna dair bir bilinç”** bırakması gerekiyordu. Bu eğitim, **“onları kandırmaya çalışan misyoner ve Cizvitler tarafından aldatılmalarını”** önleyecekti. Şam'daki özel bir heyet tarafından, göçebelerle birlikte yolculuk etmek ve onları doğru yola getirmek üzere yerel dil ve âdetleri bilen özel birtakım öğretmenlerin atanması kararlaştırılmıştı. Yerleşik bölgelerde okullar ve camiler kurulacaktı. Meclis-i Vükela şu kararı aldı: **“Bu uygulama Yemen ve Bağdat'a da yaygınlaştırılmak yoluyla, halka İslam kural ve ibadetleri öğretilmeli ve hilafete itaatleri sağlanmalıdır.”**

Resmi Hanefi mezhebinin, sapkın olarak değerlendirdiği Şii Zeydiyye mezhebinin yaygın olduğu Yemen, özellikle sorunlu bir bölge olmayı sürdürüyordu. Bu durum 2 Kasım 1898'de Yemen valisinin, önde gelen Zeydi âlimlerinden bazılarının, San'a'da bir Hanefi medresesi kurulmasını istediklerine dair yazdığı mektubu daha da ilginç kılıyor. Vali, **“pek de sadakatleriyle tanınmayan”** insanlardan gelen bu ricanın biraz **“beklenmedik”** (hilâf-ı memul) olduğuna dikkati çekmekteydi. Aynı vilayetten bir yıl sonra gönderilen bir rapor, Yemen'deki Osmanlı ilköğretiminin amaçları konusunda pek az kuşku bırakıyordu: **“Yemen halkı, İslam tarihi, özellikle de halife efendimizin büyük eserleri ve işleri konusunda tümüyle cahildirler. Bölgedeki ilköğretim okulları, Hanefi mezhebini güçlendirecek ve padişaha karşı itaat duygusunu aşılacak bir niteliğe sahip olmalıdır...”** Ne ki, aynı rapor, Şafii mezhebinin başat olduğu yerde, okul din kitaplarının Şafii öğretisini de içermesi gerektiğini ifade ediyordu.

Bu uygulama, yüzyılın sonuna dek ve 1900'lerin başlarında devam edecekti. 20 Temmuz 1899'da, Yıldız Sarayı, Suriye vilayetinin güney kesimindeki Maan vadisine, Bedeviler arasında çalışacak on iki nitelikli öğretmen gönderilmesi için irade-i hümayun çıkarıldığını kaydediyordu. Bu tayinin, **“Söz konusu halkın tümüyle İslam'ın ışığından yoksun olması ve kendilerine din ilimleri ile İslam kurallarının öğretilmesi”** gerektiğinden yapıldığı belirtilmekteydi. Bu emrin ışığı altında, Maan vadisinin Karak bölgesi Bedevilerinin 1911'de Osmanlılara karşı ayaklandıkları zaman, imha etmek için özellikle Hanefi mektep ve camilerini seçerek, Hıristiyan ve Yahudi semtleri gibi açık hedefleri görece zarar vermeden bırakmaları son derece ilginç bir noktadır.

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

Öyle görünüyor ki, tam bu dönemde Anadolu’da, bir çeşit dini bunalım ortaya çıktı. 1890’ların sonunda, misyoner etkinlikleri dolayısıyla pek çok bölgede halkın Hıristiyanlığı benimsemesi konusunda gerçek bir korku duyuluyordu. Sonradan bunun tümüyle yersiz bir panik olduğu anlaşılacaktı. Ama sorun, bu bölgelerin birçoğunda halkın Hıristiyanlıktan İslam’a 17. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başında dönmüş olması nedeniyle, o dönemin Osmanlı memurlarını son derece kaygılandırıyor. Bunalım, ayrıca Batı’nın Osmanlı hükümetine reform vaatlerini yerine getirmesi yönünde ağır baskısına yol açan Ermeni katliamlarıyla da örtüşüyordu. Batı baskısına karşı bir güvenlik supabı olması düşüncesiyle, bir **Anadolu genel müfettişliği (vilayat-ı şahane müfettiş-i umumisi)** oluşturuldu. İlk müfettiş-i umumi, padişahın en sadık yaverlerinden Ahmed Şakir Paşa’dan başkası değildi.

16 Ocak 1898’de, Trabzon vilayeti Şakir Paşa’ya, **“bölgedeki bazı eşhasın ‘papazın aldatmacaları sonucu’ Hıristiyanlığa geri döneceklerinin (irtidad) haber alındığını”** bildiriyordu. İlgili kazalarda bir araştırma başlatıldı, ama **“bölgedeki manastırların ve papazların sayısının çok fazla olması sebebiyle”**, bu araştırmanın biraz küçük çaplı yürütülmesi, **“aksi halde, papazların işleri farklı bir şekilde gösterebilecekleri ve yabancı temsilciliklere şikâ-yette bulunmaktan geri kalmayacakları”** belirtilmekteydi. Bir buçuk yıl sonra, Trabzon vilayeti, bu rivayetlerden hiçbir şey çıkmadığını bildirecekti. Bununla birlikte, hatırı sayılır bir tedirginlik yaratılmıştı.

Bu tedirginlik temelsiz değildi. Osmanlılar 1856 Islahat Fermanı ile din özgürlüğünü resmen kabul ettikleri zaman, aslında Müslümanlığa yeni geçmiş olanları Hıristiyanlığa geri döndürmek için girişimlerin yapıldığı örnekler vardı. Çarpıcı bir örnek, İstavri ya da Stavriotae’lerin durumudur. İstavriiler, 17. yüzyıl sonundan itibaren çeşitli zulüm dönemlerinde İslam’ı kabul eden; ama aslında gizli Hıristiyan olarak kalan Trabzon ve Gümüşhaneli Rumlarıdır. İnançlarını açıkça ancak 1856 Islahat Fermanı’ndan sonra dile getirebilmişlerdi. Kimileri 1830’larda, Yozgat’ın Akdağ Madeni kazasına yerleşmişlerdi. Döneme ait bir Batı anlatısı, onlardan şöyle söz eder: **“Rum inancına ve Rum diline sahip olan, son yıllara değin Trebizond havalisinde yaşayan örtülü-Hıristiyanlar: Bunlar, Gümüşhane civarındaki bir köy olan Stavra’dan dolayı ‘Stavriote’ olarak tanınıyorlardı. Bu topluluğun, Sivas, Angora ve Trebizond vilayetlerinde sayılarının 20.000’e ulaştığı söyleniyor: Şimdi hepsi gerçek dinlerini açıkça ifade edebiliyorlar.”**

İmparatorluğun Balkan vilayetlerinin çoğundan yoksun kaldığından beri büyük ölçüde azalan Balkan Müslüman nüfusu da, **“tashih-i akaid”**e maruz kaldı. 1889’un sonuna doğru, Osmanlı Arnavutluk’undaki Elbasan nahiyesinde 1.600 kadar kişinin Hıristiyan olduklarını, bu nedenle askerlik hizmetine uygun olmadıklarını bildirdikleri rapor ediliyordu. İstanbul, **“bölgeye yerel bir müdürün atanmasını ve bu insanların, hocaların atanması ve okulların kurulması yoluyla İslam’ın necat dairesine sokulmalarını”** emretti. Böylece devlet, geçmişte olduğu gibi asker olması beklenen **“halkla temas kurmuş”** olacaktı.

Balkanlar’da oldum olası şüpheli görülen bir grup, İslam’ı benimseyen Yahudilerden oluşan **“dönme”**lerdi. 24 Nisan 1892’de, Osmanlı Meclis-i Vükelası, hocası Hacı Feyzullah Efen-

di'ye sevdalanmış olan Rabia adlı bir dönme kızın durumunu tartışmıştı. Meclis zabıtlarında, **“On sekiz ya da yirmi yaşlarında bir kız olan Rabia'nın, Hacı Feyzullah ile ilişki kurarak evinden kaçtığı ve kendisinin İslam'ı benimseyip ‘avdeti’ inancını terk ettiği”** yer almıştır. Burada hemen göze çarpan nokta, Osmanlı resmi belgelerinin soruna ihtida gözüyle bakmasıdır; oysa dönmeler, resmen Müslüman kabul ediliyordu. Kız yerel memura sığınmıştı, ailesi ise kızın evine dönmesini talep ediyordu. Meclisin değerlendirmesi, **“Avdetiler Müslüman olarak adlandırılmalarına ve bu nedenle [bu evliliğe] karşı çıkmamaları gerekmesine karşın, bunlar Müslümanlarla evlenmekten hep kaçınmışlardır”** şeklindeydi. Sonunda, çiftin ilk gemiyle İstanbul'a getirilmesi, burada Feyzullah'ın bir devlet dairesinde işe yerleştirilmesi kararı alındı.

Şerif Mardin de, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları 19.yüzyılda hızla küçüldükçe, Melami ve Nakşibendi tarikatları tarafından gerçekleştirilen **“Balkanlar'daki birçok yeni ihtida vakasına”** dikkati çeker.

Doğu Anadolu vilayetlerinde redif kuvvetleri olan Hamidiye Alayları'nda askerlik hizmeti yapan Kürtlere de, masraflarını Hazine-i Hassa-i Şahane'den karşılanmak üzere okullar ve camiler kurulmak yoluyla **“doğru”** dinin öğretilmesi gerekiyordu. **“Doğru yoldan sapmış”** olarak tanımlanan Kürtlerin, Türkçe ve Kürtçe olarak basılarak Kürt topluluğa dağıtılacak **“din kılavuzlarının” (ilm-i hal)** basımı ve dağıtımı yoluyla hizaya getirilmesi gerekiyordu.

Osmanlı yönetici sınıfını oldum olası kızdıran topluluklardan biri de, geleneksel başlıkları dolayısıyla aldıkları adla **Kızılbaşlar**dı. Şii mezhebinin bir kolu olarak tanınan bu unsurlar, Ortodoksluğun bu denli vurgulandığı bir dönemde Abdülhamid yönetiminin dikkatini çekmekte gecikmeyecekti. 4 Ocak 1890'da Maarif Nezareti'nden Sivas vilayetine Kızılbaşlara hoca ve ilm-i hal gönderilmesi talimatı verildi. Bu, **“bölgedeki Kızılbaşların sayısı bir zamanlar çok az iken, son zamanlarda cehaletlerinin bir sonucu olarak günden güne arttığı”** için gerekiyordu.

Benzer bir biçimde Tokat mutasarrıfından, 1891'de, bölgesindeki Kızılbaş halk arasında bir nüfus sayımı yaptırması istendi. Usulüne uygun olarak, mutasarrıf burada 33.865 Kızılbaş'ın yaşadığını bildirdi. Aldığı talimat, bu halkın vaizlerin atanması ve din risalelerinin dağıtımı yoluyla **“cehaletten kurtarılıp, kendilerine aydınlanmanın yüce yolunun gösterilmesi”** yönündeydi. Bu arada, bu köylerdeki imamlar yerel rüşdiyede **“eğitilmek”** üzere vilayet merkezine gönderileceklerdi. Bundan başka, köylere, **“necattan nasiplerini alamamış olan bu zavallı putperestleri kurtarmak konusunda daha etkili olabilmeleri için”** buralarda uzun süreler kalacak danışmanlar (**nâsih**) gönderilecekti.

“Yetişmelerindeki hataların” kurbanı olan ve ihtida siyasasının hedefi haline gelen bir başka topluluk, **Nuseyriler** idi. Kuzey Suriye'nin Lazkiye bölgesinde görülen bir mezhep olan Nuseyrilik, İstanbul'un dikkatini 1889'da çekti. Maarif Nezareti'ne ait Ayniyat Defterleri'nin birine, **“Aralarında Hıristiyan misyonerlerin faaliyetleri eksik olmadığından, bunları İslam'ın saflarına davet etmek üzere bölgede yedi mekteb-i ibtidaiye kurulmasının kararlaştırıldığı”** kaydedilmiştir. Aslına bakılırsa, 2. Abdülhamid, Nuseyrileri Hanefiliğe yönlendirmesi için onlara bir imam atamıştı.

Suriye, Osmanlı misyoner faaliyetlerinin odağı olmaya devam ediyordu. Lazkiye kazasındaki, “**dini ibadet ve inançların pekiştirilmesi gerektiği**” düşünülen bir başka mezhep de **Hıdaiye** idi. 18 Temmuz 1896’da Babıâli, bölgede mekteplerin inşa edilmiş ve ehliyetli hocaların atanmış olduğunu kaydediyordu. Markab ve Cebele kazalarındaki ibtidaiyelerin rüşdiye konumuna yükseltilmesi ve bölgedeki toplam kırk kadar okulun bir müfettiş tarafından düzenli olarak denetlenmesi de kararlaştırılmıştı.

Hıristiyanların ihtidası

Hıristiyanlıktan İslam’a dönme süreci, Osmanlı araştırmalarının en çetrefil meselelerinden biridir. Belgelerden anlaşıldığına göre, dayatma ve keyfi ihtidaya resmen tenezzül edilmezken, gayriresmi olarak zoraki ihtida olayları görülüyordu.

Sultan Abdülhamid’in hükümranlığının ilk yıllarında, Hıristiyan uyrukların askere alınması ciddi bir şekilde düşünüldü. Sadrazam Said Paşa tarafından 25 Şubat 1880’de hazırlanan bir tezkire, İstanbul’daki Rum metropolitenin Hıristiyan ve Müslümanların ayrı birliklerde askerlik hizmeti vermelerini önerdiğine işaret etmekteydi. Bu öneri, “[Rusya’nın] **Kazak ve ağır süvari birliklerinde Hıristiyan ve Müslümanların kardeşçe bir arada hizmet ettiği**”ne işaret eden Meclis-i Vükela tarafından reddedildi.

Gelgelelim, Osmanlı arşivlerindeki kanıtlar, Hıristiyan ihtidasının 19. yüzyılın son çeyreğinde daha sık yaşandığına işaret eder. Aslına bakılırsa, Hıristiyanlarla ilgili bir son dönem Osmanlı ihtida siyasasından söz etmek mümkündür; bu ihtidanın temeli, ihtidanın ancak “uygun kanallar” aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve “uygun prosedürü” izlemesi halinde kabul edilebilir olmasıydı. Şeriat ve Hanefi mezhebinde olduğu gibi, burada da “bürokratize edilmiş” bir ihtida prosedürünü görüyoruz. Bu konuda merkezin resmi çizgisindeki en temel unsur, ihtidaların gönüllü yapılmasıydı. Bu nokta, şunları belirten bir İngiliz gezgininin gözünden de kaçmamıştı: **“Herhangi bir dinden İslam’a geçme durumunda öngörülen prosedürün tamamı, akla uygun, ılımlı ve gerçek ile zorunlu ihtidayı birbirinden ayırt etmek ve muhtedinin eski dindeşlerine, ihtidanın gönüllü olduğu konusunda kendilerini tatmin edebilecek her türlü fırsatı vermek üzere öngörülmüştür.”**

Anadolu’daki Ermeni bunalımı, birçok ihtida olayına arkaplan oluşturdu. 3 Mart 1895’te, Birecik’te oldukça büyük (200 hane kadar) bir Ermeni topluluğunun İslam’ı kabul ettiği bildirildi. Burası **“Ermeni sorunu”**nun tam merkezi olduğundan, İngiliz ve Rus sefaretleleri konuyla çok yakından ilgileniyorlardı. Bu nedenle Osmanlı hükümeti, bölgeye Halep vilayetinden iki memur ile İngiliz sefaretci tercümanı Fitzmaurice’den oluşan karma bir komisyon göndermeyi kabul etmişti.

Osmanlı kayıtları, Gümüşhane’den bir Ermeni dönme olan Mehmed’inkine benzer örnekleri de içerir. Mehmed’e ilişkin en dikkate değer nokta, sünnetinin bizzat padişah tarafından yaptırılması ve sünnet olduğu hastanede temizlikçi olarak istihdam edilip 300 kuruş aylık almasının sağlanmasıydı.

Efsanevi bir kaçırılış ve cebri ihtida öyküsü de, 1889’da bir Kürt şeyhi olan Musa Bey tarafından kaçırılan Muş bölgesinden Armenouhie Kevonian adlı genç bir Ermeni kızının hikâyesi.

sidir. Kürtler tarafından ihtidaya zorlanan genç Armenouhie, inancını korumuş ve uluslararası baskı, Osmanlı hükümetini Musa Bey'i İstanbul'da mahkemeye getirtmeye zorlamıştı. Musa Ermeni ve Avrupa kamuoyunda hatırı sayılır bir öfkeye neden olarak beraat etse de, kız Ermeni cemaatine geri gönderildi.

1890'larda Müslümanlar ile Ermeniler arasındaki gerilim tırmandıkça, Osmanlı merkezi, cemaatlerarası ilişkileri etkileyebilecek en küçük ayrıntıya bile daha büyük özen göstermeye başladı. 3 Eylül 1890'da, Sivas valisi, Sivaslı Ermenilerin, kendilerine ait arazi üzerinde bir kilise ve bir okul inşası için başvurduklarını bildirmekteydi. Bunu yapmalarına izin verilmesini, aşağıdaki gerekçelerle tavsiye ediyordu: **“Sivas'ta Müslüman ve gayrimüslimler karışık halde yaşadıkları için, Müslümanlar arasında bu inşaata karşı olan yoktur. Ermeniler genellikle aynı semtlerde yaşamaya meyyal oldukları için, burada Müslümanlarla karışık yaşamaları, iyi ilişkiler (hüsnu fultat) sağlıyor ve böylelikle yasa ve düzenin korunmasını kolaylaştırıyor.”** Herhalde paşa, cemaatler ayrı yaşadıklarında “öteki”ni damgalamanın kolaylaştığı ve cemaatlerarası şiddetin daha çabuk doğduğu gerçeğinin farkındaydı.

Sonuç

Abdülhamid döneminde Osmanlı ihtida ve ideolojik denetim siyaseti incelendiğinde Osmanlı yöneticilerinin **“ince ayar”** uygulamalarına bir kez daha tanık oluyoruz. İktidarın dikbaşlı Yezidilere karşı tepkisi, yerlisi olduğu Selanik kentinde kalması işleri daha da zorlaştıracak dönme kıza gösterdikleri tepkiden çok farklıdır. İhtida eden ve potansiyel olarak yeniden asıl dinlerine dönecek Ermeniler, çok daha ciddi ve uluslararası ölçekte bir sorundu. Kızılbaşlar Osmanlılar açısından hep çıbanbaşı olmuşlardı, ama 16. yüzyılda I. Selim'in tepkisi, II. Abdülhamid'inkinden çok farklıydı. I. Selim, çok sayıda Kızılbaş'ın katledilmesini düşünebilmişken, Abdülhamid'in ana kaygısı, bunların ordudaki güvenilirlikleri sorunuydu. Ankara ve Trabzon halkı gibi, görünüşte Müslüman olan halk kesimlerinin bile, Maan vadisinin Bedevilerine dayatılardan çok da farklı olmayan bir tarzda **“ideolojik düzeltme”** ihtiyacı içinde görülmeleri, özellikle önemlidir.

Belgelerden ortaya çıkan bir başka olgu, dinlerini terk eden Müslümanların (**mürted**) katlini vacip kılan şeriat hükmünün, artık resmen uygulanmamasıydı. 1856 Islahat Fermam'ının herkesin din özgürlüğünü resmen kabul etmesinden sonra, Osmanlılar Hıristiyan misyoner etkinliklerini resmi olarak tanımak zorunda kaldılar. Bu, Osmanlı yönetici sınıflarında, devletin meşrulaştırma ideolojisinin dini temelini sarsıldığı korkusunu doğurdu. Ahmed Şakir Paşa, şüpheye yer bırakmayacak şekilde **“Üss-i saltanat olan ahali-i İslamiyyenin mikdarı ne kadar mütezayid olur ise kuvvet-i saltanat dahi o rütbede müzded olacağı (...)**” görüşünü belirtmekteydi.

Osmanlı merkezinin aşikâr arzusu dini-etnik statükoya istikrar kazandırmaktı. Bu siyasette yeni bir taraf yoktu. Bu dönemlere özgü olan ise, kural olması gerekenin tekrar tekrar ifade edilmesiydi. Bu bağlamda, belgesel kanıtlardan edinilen izlenim, yöneticilerdeki kaygı-panik arası bir ruh halidir. 1890'ların sonundaki Ermeni katliamları ile Anadolu'daki büyük altüst oluşun hemen ardından, çok sayıda öksüzün durumu, Babiâli'nin en büyük kaygılarından biriydi. Hem

Müslüman hem de Ermeni öksüzlerin, Protestan misyoner etkinliklerinin hedefi haline gelmesinden korkuluyordu. 1 Ağustos 1897 tarihli bir irade-i hümayun, özel görevi **“yabancıların nüfuzunun yayılmasını önlemek ve herkesin kendi dininde kalmasını sağlamak ve tebaa-i şahanenin Protestanlığa olduğu gibi öteki yabancı mezheplere ihtidasını engellemek”** olan bir karma komisyonun teşkilini emretmesi bakımından, bu tutumu açıkça yansıtır. Komisyon (biri Şeyhülislamıktan, biri Maarif Nezareti’nden ve biri de Dahiliye Nezareti’nden olmak üzere) üç Müslüman, iki Ermeni ve bir de Rum Ortodoks memurdan oluşacaktı.

Sonuçta Müslümanların Hıristiyanlığa ihtidası veya irtidadı asgari düzeyde kaldı; ama bu sonuç o dönemde henüz bilinemezdi. Padişah tarafından Ahmed Şakir Paşa için hazırlanan bir irade, bu zihniyeti yansıtıyordu: **“Hükümet-i seniyye ne kadar ihtida ve kabül-ü İslamiyeti kimselere teklif edemez ise de ehl-i İslam’ın tanassuruna [Hıristiyanlaşmasına] asla müsaade edemiyeceğinden ahali-i İslam’ın dâm-ı iğfale düşerek tanassur etmesine (...) zinhar meymdan verilmemesi...”**

Eğitim: Tüm Sorunların Çaresi mi?

“Kısa boylu sıırım gibi adam, tıpkı pencereden kazara girmiş küçük bir yırtıcı kuş gibi, Yıldız Sarayı’nın Kabul Salonu’nda son derece tuhaf görünüyordu. Padişah hazretleri, dağ Kürtleri giysileri içindeki bu ufak tefek adamı kuşkulu gözlerle süzdü. Huzuruna çıkmış bu genç adamın, hatırı sayılır sayıda müride sahip bir şeyh, yüreğinde derin bir seveda olan, Anadolu’daki İslami seferberlik için potansiyel bir değer olduğu söylenmişti. Yine de, bu adamın tavırlarında, özellikle de Halife-i Ruy-ı Zeminin dosdoğru gözlerine baktığında, onu rahatsız eden bir şeyler vardı. Bitlis’ten Şeyh Said-i Nursi olarak tanıtılan adam, kendisine teklifsiz bir şekilde ‘sen’ diye hitap edip sözlerini sürdürdüğünde, padişahın tedirginliği şoka dönüşecekti: ‘Sen pasif bir halife oldun. Anadolu mektep için kan ağlıyor. Van, Ermenilere kusursuz eğitim sağlayan misyonerlerin istilasını altında. Van gölünün kıyısına neden bir Kürt darülfünunu kurulmasın ki?’

Adam delirmiş olmalıydı. Mabeynciler derhal onu derdest edip, huzur-ı şahaneden çıkardılar. Onu takdim eden ileri gelen, defalarca affını diledi ve genç Kürt’ün aklından zoru olması gerektiğine işaret etti. Ancak, o gece, günün heyecanı söndüğünde, padişah sahneyi teemmül ettiğinde, Kürt’ün haklı olduğunu anladı.”

(Şerif Mardin’in Said’i Nursi eserinden mülhem)

Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılın ikinci yansında; yurttaşları haline getirmek istediği uyrukları için sistemli bir eğitim/endoktrinasyon programıyla, **“eğitmen devlet”**e dönüştü. Öteki imparatorluklarda olduğu gibi, temel amaç itaatkâr; ama aynı zamanda merkezin değerlerini kendi değerleri olarak kabul edecek eğitilmiş bir nüfusun yaratılmasıydı. Bu anlamda, meşrutî monarşiler kesinlikle ideolojik düşmanlarının, yani Fransız İnkılabı’nın girdiği yolu benimsiyorlardı. Eugene Weber’in çığır açan kitabında işaret ettiği gibi, **“insanlara Fransızca öğretmek, onları ‘uygarlaştırma’nın önemli bir yöntemi.”**

Rus Çarlığındaki Rus olmayan unsurları **“Ruslaştırma”** siyasasının sorumlusu olan eğitim bakanı Kont Uvarov, I. Nikola’ya (1825-55), hükümlerinin tek temelini **“Ortodoksluk, otokrasi ve milliyet”** olduğunu söylediği zaman, bunun en güzel örneğini veriyordu. Aslına bakılırsa, Rus örneği, Polonya, Tataristan ve Kafkaslar’daki Rus eğitim siyasasını emsal gösterecek, ilkokullarda Müslüman ve gayrimüslimlerin karma eğitimini savunan Ahmed Şakir Paşa gibi Osmanlı devlet adamlarının zihnindeki modellerle hemen hemen aynıydı. Şakir Paşa, **“dil birliği, milli birliğin temeli olduğundan”** eğitim dili olarak yalnızca Türkçe’nin kullanılmasını da savunuyordu. Osmanlı bağlamında bu ilke, itaati gerçekleştirme çabası dahilinde, onaylanan dinin eğitim aracılığıyla yönetime gittikçe artan dozlarda girmesiyle kendini gösterdi. Aynı zamanda Hıristiyan azınlıkların ve misyonerlerin okulları gibi rakip eğitim sistemleriyle mücadele etmeyi de amaçlıyordu.

Osmanlı eğitim siyasasının uygulamaları

2 Mart 1887’de, Şeyhülislamlık, Yıldız Sarayı’na, rüşdiye ve idadilerin müfredatını yeniden düzenlemeye yönelik bir iradeyle ilgili bir tezkire sundu. Tezkirede, **“dininin temelini sağlamlaştırmak isteyen bir millet açısından, sorunun köküne inilmelidir”** deniliyordu. Şeyhülislamın görüşü, tıpkı **“Osmanlı lisanının temeli”** olan Arapça öğrenimi gibi, ne yazık ki, dini eğitimin de ibtidaiye ve rüşdiyelerde olmadığı yönündeydi.

Orta öğrenimin üst aşamasını oluşturan idadiler ile Mekteb i Mülkiye-i Şahane’de de müfredatın gözden geçirilmesi ve ek din bilgisi derslerinin konulması gerekiyordu. Aynı şey Harbiye, Tıbbiye ve Mühendishane için de geçerliydi. Bu okullarda, şeyhülislam **“bilimsel öğretim sorununu yargılamak bize düşmese de, dini nitelikte okuma malzemelerinin eklenmesiyle dini inancın güçlendirilmesinin yeterli”** olacağını kabul ediyordu. Şeyhülislam **“özel niteliği”** nedeniyle, Fransız modeline göre kurulmuş Galatasaray’ı hariç tutuyordu. Ancak bu okulun da öğrencilerinin, **“Devlet-i Âliyye’nin çıkarlarına aykırı olan Batılı kitaplardan uzak tutulması”** gerektiğini ifade ediyordu. Ayrıca, bazı Müslüman okullarının yabancı dillerde eğitim veremeleri, kesinlikle kötü bir şeydi ve **“bundan tamamen kaçınılmalıydı.”** Sadece onaylanan kitaplar Osmanlıcaya tercüme edilecekti. Galatasaray Lisesi’nin müdürü, **“Latince ve felsefe derslerinin kaldırılması, Avrupalı düşünürlerin yaşamlarına dair hiçbir şeyin öğretilmemesi”** gerektiğini ekliyordu. Din öğretimi artırılmalı ve sadakatleri tartışmasız olan ve talebelerine Hz. Muhammed’in ve sahabelerinin hayatım öğretecek hocalara emanet edilmeliydi.

Tezkire bunun yanı sıra, beş yıllık rüşdiyede verilmesi gereken derslerin ayrıntılı bir çizelgesini de içeriyordu. İlk yıl, din bilgisi ve Arapça haftalık on iki ders saatinin sekizini oluşturacaktı. Türkçe dilbilgisi de **“İslam ahlakı kitabına”** dayandırılmalıydı. Coğrafya ve **“Avrupa ülkelerini gösteren arz”** ancak üçüncü yıl verilecekti ve bu derse on iki saatin yalnızca biri ayrılacaktı. Beş yıllık öğretimin bütünü, ağırlıklı klasik İslam öğretimine yönelik olacaktı. Coğrafya, yalnızca üç ve dördüncü sınıflarda ve birer saat öğretilenecekti. Her ramazanda, talebelere Ebu Hanife’nin eserleri ezberletilecek ve her namazdan önce, padişaha uzun ömür ve sağlık dillenecekti.

Bundan başka, Osmanlı Devleti'nin topraklarına ilişkin hiçbir resmi iddiasının eksik kalmadığından emin olmak üzere dünya haritaları dikkatle incelenecekti. 7 Nisan 1898'de, **“ibtidai mekteplerde kullanılan Asya kıtası haritalarında, Devlet-i Âliyye'nin Asya sınırları açısından bazı hatalar içerdiği”** konusu sarayın dikkatine sunulmuştu. Söz konusu haritalar müsadere edilip yeni haritalar hazırlanacaktı. Bu haritalar onay için saraya sunulduktan sonra okullara dağıtılacaktı.

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

Merkezin değerlerini adamakıllı benimsemiş, sadık ve yetkin devlet seçkinleri yetiştirme vurgusu, Osmanlı yükseköğretiminde temel bir kaygıydı. Maarif Nezareti'nden tüm yüksekokullara gönderilen bir genelgede belirtildiği üzere, bu kurumlardan mezun olan talebelerin, **“iyi karakterli ve iyi yetişmiş, devlet ve memleketlerine hiç tereddütsüz hizmete hazır”** olmaları bekleniyordu. Özellikle Mekteb-i Mülkiye'de, tüm hocalara **“her mülki memurun bilincindeki ilk şey olması gereken devlete hizmetin kutsallığını aşmamak için hiçbir fırsatı kaçırmamaları”** talimatı veriliyordu. Tüm hocalara, din derslerinin ve fıkhnın altını çizmeleri söyleniyordu. Yukarıda sözü geçen Galatasaray hocasının örneğindeki gibi, **“müfredatın ötesindeki konu başlıklarına girmemeleri”** hepsine kesinlikle ve özellikle telkin ediliyordu. Dini olmayan konular bile katı bir sansüre tabi tutuluyordu. Maarif Nezareti'ne, Mülkiye'de kullanılan uluslararası hukuk ders kitaplarını incelemesi ve **“her türlü zararlı malzemeyi çıkarması”** emredilmişti. Usule uygun şekilde, bu okulda okutulan ders kitaplarını incelemek ve itiraz edilebilir bulunanları bildirmek üzere bir komisyon kuruldu.

Seçkinlere yönelik bir başka eğitim kurumu olan **Mekteb-i Bahriye-i Şahane'de, talebe kitlesinin dini bütünlüğü, padişah için büyük bir kaygı konusu haline gelmişti. Mektep yetkililerinden, din derslerinde kullanılan kitapların adlarını, din hocalarının da isimlerini ve unvanlarını vermeleri istendi.** Saray, bundan başka **duaların düzenli edilip edilmediğini ve talebenin cuma namazlarını nerede kıldığını da öğrenmek istiyordu.** Mektep yetkilileri, dini bütünlük konusuna büyük bir özen gösterildiği ve günlük dini yükümlülükleri sıralayan cetvellerin, **“harekât-ı umumiyye”** başlığı altında okulun her yerine asıldığı konusunda saraya güvence verdiler.

Saraydan tüm askeri rüşdiyelere, verilen din eğitiminin niteliğine ilişkin bilgi talep eden bir genelge gönderildi. **Askeri Mektepler Nazırı Mustafa Zeki Paşa, 23 Ocak 1898'de verdiği cevapta, bir namazı kaçırın öğrencilerin, ev izinlerinin kaldırılarak cezalandırıldığını bildiriyordu.** Ramazanda oruç tutmayan öğrenciler de, okul hapsiyle cezalandırılıyordu.

Gençler arasında “zararlı” ideolojilerin yayılmasını önlemeye çalışmanın bir başka yöntemi de, onların yurtdışında eğitim görmelerine izin vermemektir. Abdülhamid rejiminin son yıllarında bu eğilim daha belirgin hale geldi. Bu özellikle dönme seçkinlerin hatırı sayılır sermayeye ve çocuklarını eğitim için Avrupa’ya gönderme imkânına sahip olduğu Selanik’te, sorun olarak görülüyordu. Rumeli vilayetleri müfettişliği şuna dikkati çekmek zorunda kalmıştı: “[Bu gençler] öğrenim görmek ve ticari tecrübe edinmek üzere İsviçre ve Fransa’ya gidiyorlar. Bunu yapmazlarsa, Selanik’te Fransızlara, İtalyanlara, Rumlara veya Romenlere ait ticaret okullarına gidiyorlar. Her ikisi de, İslami ve Osmanlı yetişme tarzına aykırıdır.” Müfettiş, Selanik’teki önde gelen ailelerin çoğunun oğullarının gittiği seçkin Terakki ve Feyziye mekteplerinin müfredatına ticaret ve maliye derslerinin eklenmesini öneriyor, bu şekilde yurtdışında öğrenim görmeyen, sahip oldukları İslam ahlakında yol açtığı kirlenmenin önlenebileceğini belirtiyordu.

20. yüzyıla girildiğinde din eğitimi tüm seçkin eğitim kuramlarına yoğunlaşmıştı. Askeri Mektepler Nezareti, bu siyaseti, “Devlet-i Âliyye’nin hayatta kalmasının, İslam dininin muhafazasına dayandığı” gerçeğine bağlıyordu. Devlet-i Âliyye’nin hayatta kalmasına destek temel kuram, yani orduda din eğitimi öne çıkarıldı. Çeşitli fırsatlarda “tasdik olunmuş dini metinlerin belli aralıklarla erata okunması” ve “vazifenin kudsiyetinin” kendilerine telkin edilmesi bildirilmişti.

“Vazifenin kudsiyeti” söz konusu olduğu sürece, Abdülhamid’in çabalanan nafile değilmiş gibi görünür. Carter Findley’in ifade ettiği gibi: “Bununla birlikte, büyük ölçüde Mülkiye Mektebi aracılığıyla yeni tip bir memur yetiştirme çabasının Abdülhamid döneminde ve bizzat onun öncülüğünde başladığı söylenebilir.” Findley, Osmanlı yönetim kadrolarında “yeni bir profesyonelliğin” başlangıcına işaret eder.

Sekiz yıl kadar sonra hazırlanan bir diğer geniş tezkire, Osmanlı yönetici sınıfına kendi misyonuna ilişkin bir anlayışı aşılacak konusunda daha da açıktır: “Padişah efendimizin arzusu, dini inançları ve milli coşkuları sağlam olan erkeklerin, mutluluklarının Devlet-i Ebed Müddet’le bir olduğuna inanacak şekilde eğitilmeleridir.” Tezkirede, “herkesin, dinini ve geleneklerini muhafaza ederek eğitim alması gerekir. (...) Ayrıca bir devlette tüm terakki biçimleri, talebelerin eğitimine ve dinlerinin ve milli onurlarının korunmasına bağlıdır” denmektedir. Bu yüzden, yanlış öğretmenlerin gelecek kuşakların zihinlerini zehirlememesi için öğretmen seçiminde büyük bir titizlik gösterilmesi gerekiyordu.

Bu talimat ve emirlerin muhafazakâr tonuna rağmen, uygulamada oluşturulan programların çok daha gerçekçi olduğu anlaşılıyor. İptidai mekteplerden Mülkiye’ye dek okullardaki müfredatı belirleyen tabloda din derslerinin çok ağırlıklı olması, ilkokuldan en üst düzeye kadar, Kur’an okumanın (tecvid) daima ağır basmasına karşın, daha pratik kaygılar da söz konusuydu. Taşradaki idadilerde programa kozmoğrafya, genel coğrafya ve Osmanlı coğrafyası, iktisat, geometri ve ziraat gibi dersler de eklenmişti. Dahası, bazı bölgelerde bunların Arapça, Ermenice, Bulgarca ya da Rumca öğretilebileceği de belirtiliyordu. Arap vilayetlerinde, özellikle Şam gibi entelektüel merkezlerde, hükümet okulları öğretim merkezleri olmayı sürdürdü ve sonraları bağımsız Arap halef devletlerin ilk önderleri olacak Arap seçkinlerinin oluşumunda büyük ölçüde

etkili oldu. Fransız dili ve tercümesi de, Arapça, Rumca, Bulgarca ve Ermenice eğitimine ek olarak, (Recai Bey'in bütün çabalarına karşın) Galatasaray'ın ve Mülkiye'nin müfredatında yer almayı sürdürdü. Öğretimin bir başka yönü de, **“dikbaşı ve güvenilmez davranışlar göstermelerini diye”** talebelerin sıkı gözetim altında tutulmasıydı.

İmparatorluğun çeşitli ücra köşelerinde görev yapan Osmanlı memurları tarafından hazırlanan geniş rapor ve tezkireler, bunların **“milli”** eğitimi nasıl algıladıkları noktasına ışık tutar. Hicaz ve Yemen vilayetlerinde uzun süre valilik yapan Osman Nuri Paşa, bu türden pek çok tezkire bırakmıştır. Paşanın eğitim görüşü, genelde doğrudan Aydınlanma düşüncesinden etkilenmişti: **“Bir ülkenin eğitimsiz halkı, insanlığa hiçbir yararı olmayan hayattan yoksun cesetlere benzer” (maarifsiz memleket ahalisi cemiyet-i beşeriyeye nefiyyi olmayan ecsad-ı mefluca gibidir).** Paşa, din okullarının **“İslami coşkunun (asabiyyet-i İslamiye) korunması ve pekiştirilmesinin tek temeli”** olduğunu kabul etmekle birlikte, **“modem maarif ile edinilen akılcı ve siyasal öğrenimin de İslam'ın gücünün sürmesi için elzem olduğunu”** belirtir. Kutsal Topraklar'daki medreseler, ne yazık ki bu bakımdan eksiktir ve zaten **“Hintliler, Cavahlar ve Türklerle doludur ki, bu da buralarda öğretimden yalnızca yabancıların yararlandığı anlamına gelir.”**

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

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

Osmanlı **“özel eğitiminin”** bir başka hedefi, Musul, Basra ve Bağdat gibi nüfusu büyük ölçüde Şii olan vilayetlerin halkıydı. Şiiilerin eğitimi çabası, mütevazı ailelerin çocuklarına yönelmişti. Bağdat valisinin 30 Aralık 1891 tarihli mektubu, padişahın talimatına uygun olarak, Bağdat ve Kerbela'dan 10 Şii çocuğun İstanbul'a gönderildiğini bildiriyordu. Bununla birlikte, vali **“Şiiilerin kafasını rahatlatmak ve bu çocukların padişahın cömertliği sayesinde öğrenim görmek üzere İstanbul'a gönderildiğini göstermek amacıyla”** bu çocukların yanına iki

de Sünni çocuk katmayı uygun görmüştü. Gönüllü aileler yoksul olduğu için, oğlanların altısı devlet hesabına giydirilmiş ve yolculuk giderleri ile başlarındaki gözetmenlerin ücretini padişah ödemişti. Bu belge, uygulamanın amacının geleceğin propagandacı/misyonerlerini yetiştirmek olduğunu açık açık söylediği için, bir alıntı yapmak yerinde olur: **“[Bu çocuklar için] bunca para harcanması nedeniyle, eğitimlerinden gereken yararların sağlanması önemlidir. Aralarından Şii olanların eğitimi, bu mezhepten ayrılıp Hanefi olmalarını, böylece dönüşlerinde hemşehrilerini de Hanefi yapmalarını sağlayacak yönde olmalıdır.”**

Bağdat, Basra ve Musul gibi Irak vilayetlerinin adı, eğitimle ilgili yazışmalarda sık sık geçer. Coğrafi açıdan uzak, dini açıdan da Şiiilerin ağırlıklı varlığı ve İran’a yakınlık nedeniyle dinsel açıdan kuşkulu olan bu vilayetlerdeki Osmanlı valileri, iş eğitim siyasetlerine geldiğinde, kuşatma zihniyeti denebilecek bir anlayışı benimsediler. Musul valisi İsmail Nuri Paşa, bu ruh hali içinde, 11 Kasım 1892’de İstanbul’a yazdığı raporda, **“Musul, Bağdat’taki Şiiiler ile İran arasında stratejik bir engel oluşturuyor”** diyordu. Nüfusu çoğunlukla Hanefi ya da Şafii idi ve bu nedenle güvenilir kabul ediliyordu. Yezidileri ve Şebekli’yi Hanefiliğe döndürme çabaları başarıya ulaşmıştı. Şeyhan’daki Şeyh Adi adını taşıyan Yezidi türbesi, Hanefi ulema için hoca yetiştiren bir medreseye dönüştürülmüştü. Hayati bir sorun olması nedeniyle, Türkçe eğitimin daha da vurgulanması gerekiyordu. Yazışmanın en ilginç yönü, valinin eğitsel sorunlarda askeri imgelemi kullanmasıdır: **“Eğitimin ışığı bu vilayetlerde de parlarsa, bu, sınırlarımızı yabancıların açgözlü nazarlarına karşı korumak için bir savunma hattı ve bir direniş perdesi teşkil edecektir. (...) Bu, eğitsel savunma eserleri inşa etmek yoluyla gayrimeşru Şii mezheplerine karşı yolları tıkayacaktır”**

Açıkça, imparatorluk merkezinin bölgede kurulmasını teşvik ettiği ibtidaiye ve rüşdiye mekteplerinin, yabancı nüfuzuna karşı kaleler olması öngörülüyordu. Vali, **“bir göçebelik, vahşilik ve cehalet hali içinde yaşayan” kabilelerin, “uygar halklar topluluğu içine sokulması”** gereğini vurgulamayı ihmal etmediği için, askeri imgelem, **mission civilizatrice** ile el ele yürüyordu.

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

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

Mekteb-i Aşiret

Şakir Paşa ya da Osman Nuri Paşa gibi memurların savundukları görüşlerin çoğu, 2. Abdülhamid tarafından benimsendi. Bu tür girişimlerden biri, Mekteb-i Aşiret'in kurulmasıydı. Osmanlı yurtseverliğini Arap ve Kürt çocuklarına aşılamanın bir aracı olarak, bir irade-i hümayun ile özel bir okul kuruldu ve kapılarını 3 Ekim 1892'de açtı. Okul başlangıçta önde gelen Arap şeyhlerinin ve iyi Osmanlılar olarak görülen eşrafın çocuklarını eğitmek ve Arabistan yarımadasında gittikçe artan İngiliz nüfuzunu kırmak amacıyla kurulmuştu. Proje daha sonra Kürt şeyhlerinin ve bazı Arnavutların çocuklarını da dahil edecek şekilde genişletildi.

İki yıllık bir yatılı okul olarak başlayan, sonraları beş yıla tamamlanan mektebin, Arap kabilelerine **“uygarlık getirmek”** ve onların Osmanlı Devleti'ne sadakatlerim pekiştirmeyi amaçladığı belirtilmekteydi. Müfredatta yoğun Türkçe öğretimi olmakla birlikte, ilk evresinde, çocukların hiç Türkçe konuşmadıkları düşünülerek Arapça ve Türkçe birlikte kullanılacaktı. Başlangıç olarak Halep, Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Diyarbakir ve Trablusşam vilayetlerinden, yaşları on iki ile on altı arasında değişen dörder öğrenci gönderilecekti; dörder öğrenci de Bingazi, Kuds ve Zor sancaklarından gelecekti. Yemen ve Hicaz vilayetlerinden beşer öğrenci gönderilecek olması, bu vilayetlere verilen özel önemi gösteriyordu. Okul, başlangıçta önde gelen Arapların oğulları için düşünülmeyle birlikte, Kürt şeyhlerinden, özellikle Hamidiye Alayları'nda kumanda mevkilerinde bulunanlardan gelen talepler üzerine, çok geçmeden onların çocukları da (biraz gönülsüzce olsa da) dahil edildi. Ardından, aynı şekilde İstanbul'a oğullarının kabulü konusunda baskı yapan Arnavut ileri gelenlerinin çocukları da bunları izledi.

Arap ve Kürt şeyhleri, oğullarının okula kabul edilmesi için gerçekten çok hevesliydi. Dahiliye Nezareti 20 Eylül'de, **“genelde çocuklarını çadırlarının dışına bile salmayan”** Arap şeyhlerinin, **“cehalet ve kabalıklarının (cebi ve nadaniyet) böylece uygarlık ışığıyla ikame olunacağını bildikleri için, çocuklarını seve seve kendi elleriyle getirdiklerini”** bildiriyordu. Nazır, bundan başka şeyhlerin birbiriyle rekabet ettiklerini de belirtiyordu: Zor sancağından Ali al-Necri diye bir şeyh, kendisine o yılın kotasının dolduğu söylendiğinde, durumu şiddetle protesto etmiş ve oğlunun alınmaması halinde itibarını kaybedeceğini ve yolculuk masraflarını ödemeye bile hazır olduğunu söylemişti.

3 Ekim 1892'de Mamuretülaziz (Elazığ) valisi, bölgesinden üç çocuk göndermesine dair emrin ileri gelenlere ve Kürt aşiretlerinin saygın liderlerine bildirilmiş olduğunu kaydediyordu. Haber, önde gelen aileler arasında büyük bir heves yaratmıştı ve öngörülen üç yerine altı çocuk **“bu yolculuğu yapmak için aşırı derecede istekliydi.”** Vali, **“Dersim bölgesinin duyarlı doğasına”** işaret ederek, bu fazladan üç çocuğun geri çevrilmesinin tavsiye edilemeyeceğini söylüyor ve altı çocuğun hepsinin birden Aşiret Mektebi'ne kabul edilmesini öneriyordu.

Okulun saygınlığı, güçlü ailelerin, çocuklarını da kabul ettirmek için, onları aşiret üyeleri gibi gösterip yerel memurlar üzerinde nüfuzlarını kullanmaları noktasına dek artmıştı. Yerel yetkililere, **“öğrenci adayının bir aşiret mensubu olup olmadığı belirlenmeleri”** ve eğer değilse geri çevirmeleri talimatı verilmişti.

Kürt nüfusunun eğitimine yönelik talep, Şerif Mardin'in efsanevi Şeyh Said-i Nursi üzerine yaptığı çalışmada gün ışığına çıkarılır. Fiilen Abdülhamid'in huzuruna çıkmayı başaran Said-i Nursi, o zamanlar Van'da kurulmasını talep ettiği bir Kürt üniversitesini apaçık savunan fevri, genç bir şeyhti. Nursi, padişaha Protestan misyonerleriyle rekabet etmek istiyorsa, modern İslami eğitimin tek ümit olacağını dobra dobra söylemişti.

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

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

İdari **“talimatname”**, tüm çocukların ailelerine yazdıkları mektupların hocaları tarafından sansür edilerek, yakışsız olan her şeyin **“düzeltmesi”**ni öngörüyordu. Okuldaki olayların haftalık bir kaydı tutulacak ve **“hiçbir şeyin silinmesine izin verilmeyecekti: Sözcüklerdeki herhangi bir değişiklik, ancak yanlış sözcüğün bir daire içine alınıp, orada okunaklı bir şekilde bırakılmasıyla yapılabilecekti.”** Her günün sonunda, çocuklar toplanacak ve **İslam dininin şerefi ve tüm Müslümanların halifesi olan padişaha itaat etmenin her Müslüman'a düşen görev olduğu** anlatılacaktı.

Abdülhamid'in, kendisine emanet edilen bu genç Arap ve Kürtlere karşı bir çeşit **pater familias** rolünü benimsediği anlaşılıyor. Padişaha, her öğrencinin her derste gösterdiği başarıyı yıllık olarak sergileyen bir çizelge sunuluyordu. Bir keresinde saray, okul yönetimine, **“talebelerden bazılarının kötü davranışlarda bulunduğu, [padişahın] dikkatini çektiğini, bu talebelerin karakterlerindeki kötülükle (mesavi-i ahlak sahibi) evlerine gönderilmesinin asla arzu edilecek bir şey olmadığını”** bildirmişti. Okul yönetimi çocukların doğru dürüst davranmalarını sağlamakla görevliydi, aksi takdirde **“bundan sorumlu tutulacaktı.”**

Bir yıl kadar sonra, **“Arap ve Kürt talebelerin taş, ayakkabı ve yumruklarını kullandıkları, dört Kürt ile altı Arap çocuğun hafif yaralanmasıyla sonuçlanan bir kavgaya karıştıkları”** düşünülürse; çocukların **“doğru dürüst davranış”**larından pek bahsedilemeyeceği an-

laşılır. Bu olay üzerine, Maarif Nazırı Zühdü Paşa gibi önemli bir isim, askeri bir birliğin eşliğinde derhal okula geldi. Nazır, **“sorunun küçük bir tartışmanın sonucu olduğu ve hiçbir dahili veya harici tahrikten kaynaklanmadığı”**na ilişkin bir rapor yazdı. Bu yorum, kardeş olmayı öğrendikleri varsayılan Kürtlerle Araplar arasındaki muhtemel bir etnik çekişme korkusunu açıkça ima ediyordu.

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

Ait oldukları vilayetlerde bir başka eğitim döneminden sonra, Harbiye ya da Mülkiye mekteplerindeki öğrenimlerini tamamlamış olan Aşiret Mektebi mezunlarının, Yemen, Bingazi ya da Musul gibi sorunlu bölgelerde çalışmalarını bekleniyordu. Söz konusu seçkin kuramların genç mezunları, dünyadan bihaber yerler olarak gördükleri bu bölgelere tayin edilmeyi küçümseyerek, İstanbul'da kalmayı veya hiç değilse kendi bölgelerinin vilayet merkezlerine dönmeyi istedikleri için sorun yaratıyorlardı.

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

Osmanlıların gayrimüslim eğitimi konusundaki tutumu

Gerek genel nüfusun, gerek seçkinlerin eğitime ilişkin tartışmalara yaklaşan tehlikeye ilişkin bir sezgi hâkimdir. Bu tartışmalarda imparatorluk, potansiyel bir beşinci kolun bozguncu etkinliklerini karşılayabilmek için azami özenin gösterilmesi gereken kuşatılmış bir kale olarak tasavvur ediliyordu. Bu nedenle, gayrimüslim eğitim kurumları sıkı bir denetim altında tutuluyor ve bunlara her zaman büyük bir kuşkuyla bakılıyordu. Padişahın nazırlarına gönderdiği bir genelge bu doğrultuydu: **“Devlet-i Aliyye'nin Rum ve Ermeni uyruklarının sayısı Müslüman uyruklarına göre az iken (...) birçok cami köhnemiş bir halde çürürken ve pek çok medrese viraneye dönmüşken, beş ya da on hanelik köylerde bile büyük kilise ve okulların inşa edildiğini görüyoruz.”** Abdülhamid döneminde, Tanzimat döneminin görece hoşgörülü atmosferi kayboldukça belirgin bir vurgu değişikliği ortaya çıkmıştı. Daha 1858'de, Maarif Kanunu altında, tüm gayrimüslim okulları izne tabi tutulmuş ve etkinliklerine ancak Maarif Nezareti'nin kurallarına uymaları halinde izin verilmeye başlanmıştı. Gelgelelim, bu yasaların çıkarılmasına ve katı kuralların hazırlanmasına karşın, izleyen yıllarda bu kuralların ardı arkası kesilmeksizin teyit edilmesi, Osmanlı

yetkililerinin bunları uygulamakta ciddi güçlüklerle karşılaştıklarını göstermektedir.

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

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

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

Vilayetlerdeki devlet okullarında Ermenice öğretimi de sorun yaratan bir noktaydı. Maarif nazırı, **“Ermenice öğretimini, memurların eğitildiği İstanbul’daki okullarla kısıtlamak yeterli olacağından”**, Erzurum İdadisi’ne bir Ermeni öğretmenin atanmaması gerektiğini titizlikle vurguluyordu. Vilayet, devlet okullarında Ermenice öğretiminin, **“çoğunluğu Ermenice konuşan Erzurum vilayeti halkı üzerinde muhtemelen kötü bir etkisi olacağı”** düşüncesindeydi. Bu bilgi, H. B. Lynch’nin gezilerini de anlatısında kaydettiği, Erzurum’daki bir Ermeni özel idadisi olan Sansaryan Koleji’nin, 1894’te yerel yetkililer tarafından kapatıldığına ilişkin bilgiyle tutmaktadır. Bu sırada Ermeni kilise tarihi ve Ermeni kültürü üzerine okulda kullanılan ders kitaplarına da el konulmuştu.

Bu çok açık bir şekilde, Osmanlı yetkililerinin dil ile milliyetçi mayalanma arasındaki bağlantıyı çok iyi anladıklarını gösterir. Bu sorun hakkında, Andreas Tietze’den, **“İstanbul’daki gerek Rum gerek Ermeni cemaatlerinin önemli kesiminin Türkçe konuştuklarını ve atalarının kullandığı dili pek az bildiklerini”** öğrendiğimizde, durumun önemi daha çok ortaya çıkıyor. Bu durum, Galatalı Cizvitlerin 1702’de Ermeni Patrikliği’nden Ermeni okullarında Türkçe vaaz verme izni alması örneğinde kendini gösteriyor. Türkçenin, Ermeni ve Rum cemaatlerinde bu denli yaygın bir biçimde konuşulduğu göz önüne alındığında; Ermeni ve Rum milliyetçileri tarafından kendi dillerinin kullanımına yapılan vurgu, Osmanlı sistemine doğrudan bir meydan okumayı temsil ediyordu. Bu meydan okuma öylesine derinden hissediliyordu ki, devlet, okul çocuklarının söylediği Ermenice şarkılar gibi, okul yaşamının görünürde son derece masum yönlerini bile kuşkuyla karşılıyordu. 6 Mayıs 1890’da, Bursa vilayetine, okulda kullanılan şarkı kitaplarının incelenmesi **“bozguncu düşüncelerini” (bazı efkâr-ı faside)** ortaya çıkardığından, İnegöl kazasındaki bir Ermeni okulunun öğretmenleri ve müdürünün **“ibret olacak şekilde cezalandırılması”** talimatı verildi. Aynı şekilde, 26 Ağustos 1890’da, Ermeni Patrikliği Osmanlı yetkililerine **“bin yıllık dua kitaplarından bazılarının, bozguncu oldukları gerekçesiyle ya-**

saklanması” yakınıyorlardı. Osmanlı yetkilileri, gerçekten eski dua kitaplarına izin verilmesini; ama yasağın **“yeni yazılmış, potansiyel olarak zararlı simgeler ve kısaltmalar (rumuzlu)”** içeren kitaplara uygulanmasını salık verdi.

Aynı yıl Maarif nazırına, İstanbul’daki Yunan sefaretini ile Yunan Dışişleri Bakanlığı arasında gizlice yürütülen yazışmada Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Rum okullarının **“Yunan pedagoji programı doğrultusunda”** Yunan hükümeti tarafından etkin bir biçimde teşvik edildiği bildirildi. Kozmas Politis’in, yakın zamanda Türkçeye çevrilen bir romanı, bu bakımdan Osmanlı yetkililerinin kuşkulandırmakta haklı olduğuna ilişkin kanıtlar içerir. Romanda, 1890’ların sonunda İzmir’deki bir Rum okulunda, öğrencileri kent dışına, kıra götüren müdürüne ilişkin bir bölüm yer alır. Çocuklar bir dağ tepesinde bazı eski Yunan harabelerini ziyaret eder; burada **“antik Hellen geçmişlerinin şerefine”** bir dakika sessizce dururlar. Ardından gözleri önüne serilen dağ ve ırmakların Yunanca adlarını birbirlerine sordukları sırada, okul müdürü gözyaşları içinde **“Tüm bunlar bir zamanlar Hellen’di, her zaman da öyle kalacak!”** der.

Sonuç

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

En temel kısıtlama, paraydı. Tüm yerel yönetimlerin, gelirlerinin bir bölümü ile **“eğitim bütçesi”**ne (maarif hissesi) katkıda bulunmaları gerektiği halde; çoklukla bu para gelmediğinden, okullar inşa edilemiyor, öğretmenlerin aylıkları ödenemiyordu. Örneğin 1890’da Yemen vilayetinden gelen bir resmi yazıda, San’a’daki ibtidai mektebinin hocalarına bir süredir maaş verilemediği anlatılıyordu. Aynı şekilde, Bağdat vilayeti de 1890’da, yerel rüşdiye mektebi için **“hayırsever eşhas”**tan bağışlar almak yoluyla gerekli fonu bulmaya çalışmasına karşın, başarısız olduğundan şikâyet ediyordu. 1899’da, Kastamonu vilayeti, öğrenci ailelerinin her hasatta tarım ürünlerinin belirli bir bölümünü vermeleriyle, köy ibtidai mektep hocalarına aynı olarak ödeme yapılmasını önerecekti.

Diğer büyük sorun, çok düşük düzeydeki okuryazarlık oranlarıydı. Carter Findley, okuryazarlığın **“tüm imparatorlukta 1800’de belki % 1’den, 1900’de % 5-10’a yükseldiğini”** tahmin etmektedir. Eğitim reformları çok düşük bir düzeyden başlamış olmakla birlikte, Jön Türk dönemi-ne gelindiğinde imparatorluğun her yerinde rüşdiye mektepleri kurulmuş durumdaydı. İmparatorluğun sonuna gelindiğinde, bugün Suriye ve Irak’ta yer alan bölgelerde **“ilköğretim düzeyinde 28.400, ortaöğretim düzeyinde de 2.100 kişinin öğrenim gördüğü 570 Osmanlı devlet okulu”** bulunuyor ve bu öğrencilerin birçoğu daha üst düzey öğrenim için İstanbul’a gidiyorlardı.

Mutevazi köy okulları, burada kız öğrencileri gören gezginler üzerinde olumlu bir etki yaratıyordu: **“Topaklı köyünde, büyük bir şaşkınlıkla birçok kız çocuğun erkeklerle yan yana oturduğunu gördük. Bu, Türkiye’de büyük bir ahlaki terakkinin gerçekleştiğinin göstergesi”**

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

19.yüzyıl monarşileri, **“milliyetçi kimliğe doğru yanaştıkça,”** Osmanlı İmparatorluğu kendini Rus, Japon, Avusturya, Alman; hatta Çin imparatorluklarıyla aynı kefede buldu. Kont Uvarov’un Rus Devleti’nin temeli olarak **“otokrasi” (samoderzhanie), Ortodoksluk (Pravoslavie) ve milliyeti (narodnost)** ileri sürmesiyle neredeyse aynı dönemde, Tanzimat reformlarının ardındaki etkili güç olan Reşid Paşa da, **“Devlet-i Âliyye’nin temelleri”** olarak, **“İslam, hanedan-ı Âl-i Osman, Mekke ve Medine (Haremeyn) ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul’u”** öngörmekteydi.

Tüm imparatorlukların eğitim sistemlerinde temel sorun, kendi halkları arasında **“aidiyet”** duygusunu güçlendirmektir; bu, toprakların muazzam genişliği ve halklarının çeşitliliği, **“yükselen popüler milli kimlik kavramının, ancak ilkel düzeyde bir yurttaşlık kavramını içerdiği...”** Rusya ve Osmanlı imparatorluğu örneklerinde hepsinden de şiddetle hissedilen bir ihtiyaçtı: **“Farklı halklarda az da olsa gönüllülük yaratabilecek bir ‘etnisite-üstü’ millet ya da imparatorluk kavramı”** da yoktu. Bu bağlamda ortaya çıkan boşluk, dinin yeni bir içerikle kavramsallaştırılması ve/veya imparator/padişahın yarı kutsal kişiliğine dolaysız bağlanma ile dolduruldu. Bu bağlanma, kitle eğitimiyle aşılacaktı. Eğitimi standartlaştırma girişimlerinin, Rus ve Osmanlı imparatorluklarında yaklaşık aynı dönemde yapılmış olması ilginçtir. İlköğretim okulları hakkındaki Rus kanun ve yönetmelikleri 1864 tarihini taşıırken, Osmanlı Maarif Nezareti 1857’de kurulmuş ve Maarif-i Umumi Kanunu 1869’da çıkarılmıştı. Her iki eğitim sisteminde, din öğretimi merkezi bir role sahipti.

1897’de, Rusya’da haftalık 24 saatlik ders saatinin 9’u din ve kilise öğretimine ayrılırken, Osmanlı okullarında da, ilköğretimden liseye kadar Kuran eğitimine **(tecvid)** ilişkin yenilenen vurguya daha önce değinmiştik. Gerek Osmanlı, gerek Rus örneklerinde, okul çocuklarına ortak bir kimlik duygusu aşılacak üzere tarihten alınan kahramanlık figürleri ve şanlı bir geçmişin imgesi kullanılıyordu. Sözgelimi, romantik şair/yazar Namık Kemal ve özellikle ilk eserleri, öğrenciler için standart okuma parçaları haline gelmişti.

Rus ve Osmanlı örnekleri arasındaki bir başka benzerlik, Türk olmayan ve Rus olmayan unsurlara, merkezin değer sistemini özümsetme çabalarıydı. Nasıl Osmanlılar, Arap ileri gelenlerinin çocuklarına Aşiret Mektebi’nde Osmanlıcılığı aşılama çabalarıyla; Ruslar da Rus olmayan halkları **“Ruslaştırmaya”** çalıştılar. Kafkaslar’daki Dağıstanlıların efsanevi önderi Şeyh

Şamil'in oğlu Şeyh Cemaleddin, bölgeye baş eğdirmek için yapılan yirmi yedi yıllık (1834-61) sefer sırasında rehin alınmış, Rus seçkin sınıfının bir üyesi olarak yetiştirilmiş ve yetenekli imparatorluk muhafızlarının bir üyesi olmuştu. Aynı tarzda, önde gelen eşrafın oğulları Abdülhamid'in kişisel muhafızlığına atanabiliyordu. Rus ve Osmanlı örneklerindeki bir başka benzerlik, okuryazarlık ve mevcut okullaşma oranlarının düşüklüğüydü.

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

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

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

Yukarıda aktarılan belgelerde, din ve milliyetin birbiri yerine geçebilecek şekilde kullanıldığı açıktır. **“Dini gelenek”** ile **“milli ahlak”**ta (**adab-ı diniye ve ahlak-ı milliye**) sıralama, kolayca **“milli gelenekler”** (**adab-ı milliye**) ve **“dini ahlak”** (**ahlak-ı diniye**) biçimine dönüşebiliyordu. Hamiyet sözcüğü, sıklıkla **“hamiyet-i diniyye”** ya da **“hamiyet-i milliye”** terkiplerinde kullanılıyordu.

Abdülhamid rejiminin aşılama çalıştığı **“hamiyet-i milliye”** kaderin bir cilvesiyle, başlıca muhalifleri olan İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin şiarı oldu. Seçkin okullardaki **“doğru”** ideolojik koşullandırmanın gittikçe artması, bu kuramlarda İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin nüfuzunun giderek yoğunlaşmasıyla el ele gider. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna damgasını vuracak olan Cemiyet, 1889'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de bir öğrenci hareketi olarak kuruldu. Bunu,

çok geçmeden Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Hukuk'ta kurulan İttihad ve Terakki Cemiyeti şubeleri izledi. **Mayıs 1895'te, İttihad ve Terakki yanlısı olduklarından kuşkulanan Harbiye'deki öğrencilere karşı genel bir temizlik harekâtı gerçekleştirildi. Aynı yıl, İttihad ve Terakki üyeleri gizlice İngiliz sefaretine temas kurdular.** İttihad ve Terakki üyeliği seçkin okullarda hızla yayıldı. Bu, büyük bir kaygı yarattı; 18 Aralık 1895 tarihli bir hükümet raporu şu yorumu yapıyordu: **“Bu unsurların, amaçları Devlet-i Âliyye'ye sadık, sağlam karakterli ve ahlaklı insan yetiştirmek olan mekâtib-i şahanelerin talebeleri arasında bulunması özellikle üzücüdür. (...) Bu da, söz konusu mekteplerin hoca ve talebeleri üzerinde daha sıkı bir denetimin kurulmasının gerektiğine işaret etmektedir.”**

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

“Kafayı karıştırıyor ve heyecan yaratıyorlar”

-Misyonerler sorunu-

“Muhterem Peder Blakeney Davis, pencereden kasvetli Anadolu ovasına bakıyordu. Akşam çöküyordu; devasa çoban köpekleri her geceki ulularına başlamışlardı. Çok geçmeden, karanlıkta dışarı çıkmak güvenli olmayacaktı; hayvanlar onu henüz tanımıyorlardı ve nedense onun varlığına özellikle sinirleniyorlardı. Sivas bu işte, diye içini çekti, Freeport Maine gibi uzak bir yoldan Tanrı'ya hizmet için gelmişti buraya. Yerel Ermeni halk başlangıçta kuşkucu ve kayıtsız davranmıştı, ama artık birkaç yoksul oğlan, kendisinin ‘Orta Anadolu Akademisi’ gibi muhteşem bir ad verdiği toprak kulübeye gidip gelmeye başlamıştı. Kaymakam önceki gün onu çağırılmıştı; kamçısıyla sürekli olarak kişisel eşyalarını dürterek Amerika'dan yanlarında patlayıcı getirip getirmediğini soran asık yüzlü bir adamdı bu.” (Yazarın kurgulaması)

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

Tüm dünyada misyonerlik bir üst kültürün temsilciliği, **“beyaz adamın yükü”** olarak ortaya çıkmıştı. Osmanlı-misyonerler mücadelesi, bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki olayları bir dünya perspektifine yerleştirmeye de hizmet eder. Misyoner etkinliklerin, Latin Amerika'dan Afrika'ya; oradan da Çin'e kadar sorunların en çetini olduğu anlaşılmıştı. Hawaii gibi, dünyanın ücra bir köşesindeki misyoner etkinlikleri dikkatle gözlemleyen Osmanlı diplomatları, bu küresel erişimin yaratabileceği sonuçları gayet iyi fark etmişlerdi.

Japonya'daki misyoner etkinlik, kimi Meiji bürokratlarının Hıristiyanlığı **“sadakatile uzlaşmaz”** olarak karalama kavgalarında, Hıristiyanlık karşıtı duruşlarının nedeni olmuştu. Dine karşı Japon ve Osmanlı tutumlarının birbirinden çok farklı olmasına ve Meiji Restorasyonu'nun 1870'lerde çok daha laik bir mecraya dökülmesine karşın, Hıristiyanlar devlete karşı sadakatsiz olmakla suçlandılar. Buna tepki olarak Budistler **“Hıristiyan rakiplerinin uygulamasına öykünerek, Japonya'da hayır kuramlarını yaygınlaştırıp Tayvan ve Kore'de misyoner çalışmalarına giriştiler.”** Yüzyılın dönümünde, hemen hemen aynı yıllarda, Osmanlılar da Hanefi misyonerlik etkinliğine yönelik siyaseti uygulamaya başladılar.

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

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

Özellikle Mısır'ın 1882'de İngilizlerce işgalinin ardından, Protestan misyonerleri, Müslümanların Hıristiyanlığa dönmesi için yolun açılmış olduğunu hissettiler. 1879'da adada bir İngiliz protektorası kuran Kıbrıs Konvansiyonu ile birlikte, bu gelişmeler, önemsiz görünse de, Hıristiyanlığın Ortadoğu'da muzaffer ilerlemesini olanaklı kılacak kadar önemli sonuçlar doğuracaktı. Tibawi'nin sözcükleriyle: **“(…) 1882'ye geldiğinde Protestan misyonerler (...) meşru hükümete ve ikamet edip çalıştıkları bir devletin toprak bütünlüğüne karşı tutumlarını açıkça ortaya koymuşlardı. Bu devletin yerleşik dinini değiştirmeye yönelik niyetlerini açıkça ilan etmekle yetinmediler, devletin ortadan kaldırılması ve topraklarının kendi hükümetleri tarafından ele geçirilmesini açıkça savunmakla yetinmediler; ama bu ihtirasları gerçekleştirinceye değin, özel imtiyazlar ve muafiyetler talep ettiler ve bizzat bu taleplerle, Osmanlı yetkililerini hoşgörüsüzlük, fanatizm ve bağınazlıkla suçladılar.”**

Abdülhamid döneminde yükseltelen son ideolojik savunmaların; yani okullaşmanın giderek daha çok vurgulanması ve Hanefiliği güçlendirme girişiminin nedenlerini belki de en iyi anlayanlar misyonerler olmuştu. Suriye'deki Amerikan Misyonunun yetkilisi Henry Jessup gördüklerinden duyduğu şaşkınlığı, **“Türkler kesinlikle bir ayağı çukurda denebilecek bir durumda değil”** sözleriyle dile getirmişti. 1880'lerde Jessup, **“İslami gerilemeye ilişkin önceki tahminlerin temelsiz olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde kız ve erkek çocuklar için okullar açılmasının (...) ve yeni camiler inşasının da gösterdiği bir canlanmanın yaşandığı”**

bir durumla yüz yüze olduklarını kabul etmişti.

1880'ler ve 1890'larda İngiliz, Amerikan, Rus ve Fransız misyonerlerin “**çalışma**” alanlarını aralarında bölüşmeleriyle, misyoner etkinlikler yeni bir ivme kazandı. Bu, Jeremy Salt'a göre, “**Misyonerler ile Osmanlı hükümeti arasında gelişen ilişkinin, karşılıklı kuşku ve nefrete**” dönüştüğü bir duruma neden oldu. Aslına bakılırsa, 1890'lara gelindiğinde, misyonerler padişah tarafından, topraklarında yaşayan yabancılar arasında “**toplumsal düzenin en tehlikeli düşmanları**” olarak görülmeye başlanmıştır. Bu gerilimli ilişkinin derinliklerine girmeden önce, bizzat II. Abdülhamid'in durumu nasıl gördüğüne bir göz atmakta yarar var. Padişah 25 Mayıs 1892'de, özel kâtibine aşağıdakileri dikte ettirdi: “**Gerek Rusya ile Fransa'da gerek İngiltere'de birtakım Kitab-ı Mukaddes cemiyetleri bulunub bu cemiyetlerin bazı mutaasıb Hıristiyanların vefatlarından evvel kendilerine vasiyet eyledikleri nukûdu ahz ile fevkalade zengin oldukları ve bunlara Fransa ve Rusya ve İngiltere hükümetleri zahiren hiçbir veçhile müdahale etmemekte ise de batınen muavenetde buldukları ve cemiyet-i mezkûrenin mensub oldukları din ve mezhebi neşr ve taamim için dünyanın her tarafına; hatta Afrika-i vustaya misyonerler göndererek onların vasıtasıyla (...) bir mahalde kendi din ve mezheplerini kabul ettirdikleri nüfusun teksiri halinde işi politikaya intikal ettirerek icra-i nüfuz eylemekte oldukları umur-ı malumeden olarak...**”

Padişahın, misyonerler ile hükümetleri arasındaki çelişkili ilişkiye değinen betimlemesinin, seçkin bir çağdaş tarihçinin değerlendirmesine ne kadar yakın olduğuna işaret etmekte yarar var: “**Misyonerlerin çabası, kesinlikle sömürgeci siyasaların bir aracı değildi. Sık sık sömürge yetkilileriyle karşı karşıya kalıyorlardı. (...) Yine de Tanrı'nın başarısı, emperyalist ilerlemenin bir işleviydi.**”

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

Misyoner saldırısına karşı Osmanlı savunması

Misyonerler, Osmanlı topraklarında din değiştirmenin meşru temelini, beraberce, ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun, tüm Osmanlı uyruklarına din özgürlüğü veren 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı'ndan kaynaklandığını iddia ediyorlardı. Bu iki belgenin ilkesi hiçbir zaman geri alınmaya çalışılmamakla birlikte, Osmanlılar “**din özgürlüğünü**”, “**dinlerim savunma özgürlüğü**” olarak yorumladılar. Hariciye Nazırı Âli Paşa, Londra'daki elçisine, Kont Russell'a şu soruyu sorması talimatını vermişti: “**Dini mezalimi mahkûm ederken, Devlet-i Âliyye'nin hangi dine olursa olsun saldırılmasına izin verebileceği düşünülebilir mi? Gayrimüslim olanların tümüne özgürlük verirken, aynı zamanda, İslamcılığa karşı onların eline silah mı vermiş oldu? Dini inanç özgürlüğünü kuşatan teminatları bir hamlede imha mı etmiş?**”

Bu savunmacı tutum aslında 1878 Berlin Antlaşması'nın 62. maddesinde de kendini gösterir; fiilen “**Avrupa'nın Türklerin dini özgürlüğe ilişkin tanımının resmen kabulü**”ne varan

bir yorumdur bu: **“Madde, Türk Devleti’nin, Müslümanların inançlarını değiştirmekten alıkoymak açısından uygun gördüğü her türlü önlemi almasına izin verecek şekilde kaleme alınmıştır.”** Bu önlemlerin dinle pek az alakası vardı ve Abdülhamid rejiminin dini sadakate ilişkin yeni siyasal tanımlamasıyla ilgiliydi: **“Türk Devleti, İslam’dan tüm sapmaları önlemek konusunda her zamankinden daha da kararlıdır. (...) Artık bu, dini olmaktan çok, Türk Devleti’nin kesinlikle Müslüman niteliğini korumayı ve tüm siyasal iktidarı Türklerin elinde tutmayı amaçlayan siyasal bir ilkedir.”**

Şeriatın, İslam’dan ayrılan herkesin öldürülmesine izin veren kuralının uygulanmasına artık resmen izin verilmemekle birlikte, mürtedler halk arasında halen nefretle karşılanıyordu. Bizat Sultan Abdülhamid’in, İngiliz sefiri Layard’a, ilke olarak her Müslüman’ın **“Şeyhülislamın bile”** Hıristiyan olmakta özgür olduğunu söylemesine rağmen, gerçek durum farklıydı: Layard’ın sözleriyle, **“Padişahın söylediğine göre imparatorluğun bazı bölgelerinde halk o denli fanatik idi ki çoğu zaman ne yerel yöneticileri ne merkezi hükümeti dinliyordular.”**

Osmanlı yönetimi, tüm yabancı okulların ders programlarını ve öğretmenlerini teftişe açmalarını öngören Maarif Kanunu (1869) gibi girişimlerle, misyonerlerin eğitim ve diğer alanlardaki etkinliklerini İstanbul’un denetimi altına almak yönünde önlemler almıştı bile. Ancak, kanıtlar bu kısıtlamaların hiçbir zaman etkili bir biçimde uygulanamadığını ve misyoner okullarının, Osmanlı eğitiminin yetersizliğinin bıraktığı boşluğu doldurduğunu gösterir. Osmanlı kaynakları, yerel memurlara, misyoner okullarının yayılmasının önünü almaları için ellerinden gelen her çabayı göstermeleri talimatı vermektedir. 21 Ocak 1892’de, Suriye valisi, konutları okul binalarına dönüştürmek gibi **“dolambaçlı yollarla kurulan”** yabancı okulların bir listesini yaptırdığını bildiriyordu. Yetkisi altındaki alanda bu türden 159 okul bulunduğunu saptamıştı. Vali, devlet her ne kadar ibtidaiyelerin sayısını artırmak için büyük bir çaba sarf etmiş olsa da, devlet okullarının sayısının hâlâ yetersiz olduğunu kaydederek, **“Cizvit ve Protestan okulları bu nedenle gayrimüslim çocukları parasız kabul ediyor, onların giysi ve yiyecek ihtiyaçlarını sağlıyor, hatta ana babasına para bile ödüyor”** diyordu. Bu okulların varlığı da, Müslüman nüfus göz önünde tutulduğunda, hafife alınamayacak sonuçlar doğuracak bir sorun olarak görülmüyordu. Vali şöyle devam ediyordu: **“Bu nedenle, yaklaşan Ramazan-ı şerifte, Müslüman nüfusa, çocuklarını Hıristiyan okullarına göndermeleri halinde başlarına gelebilecek belalara ilişkin gizlice vaaz verecek özel din adamlarının gönderilmesi gereklidir.”** Yabancı okullara karşı böyle bir etkinliğin açıkça yapılması, yabancı konsolosların gazabına neden olabileceği için, gizliliğin bu şekilde vurgulanması önemlidir.

1880’ler ve 1890’lar boyunca, İstanbul, izinsiz yabancı eğitim ve din kuruluşlarının yayılmasını önlemek üzere vilayetlere tekrar tekrar emirler göndermek zorunda kalacaktı. Bu konunun bu kadar sık ortaya çıkması, sorunun hiçbir zaman çözülemediğini düşündürüyor. 12 Ocak 1898’de, Aydın vilayeti, Müslüman çocukların yabancı okullara kabulünü önlemek üzere çok kesin talimat aldı. Bunun nedeni, **“Müslüman çocukların yabancı okullara gitmesi, onların milli ve dini eğitimlerini (diyanet ve terbiyeyi milliye) bozmak ve Allah korusun, dinlerinden vazgeçmek gibi kötü sonuçlara yol açmak”** olarak gösterilmekteydi. Aydın valisi, **“tanassur etmiş olan hiçbir Müslüman’ı tanımadığını”** ifade ederek, tanassur sorunundan çeşitli

fırsatlarla söz edecekti. 28 Şubat 1892’de, Suriye vilayetine yerel ulemeden oluşan bir grubun, **“yerel halka, çocuklarının Hıristiyan okullara gitmelerinden doğacak kötü sonuçları aktarmakla görevlendirildiği”** bildiriliyordu. Rıza, Muhsin, Cemal, Reşid, Mustafa, Ahmed ve Mehmed efendilerin, toplam 14.000 kuruş maaşla vilayeti dolaşmasına karar verilmişti.

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

Osmanlı hükümeti, misyoner literatürünün yaygınlaşmasını ve dolaşımını önlemek için elinden gelen her çabayı seferber ediyordu. 29 Mart 1892’de, dini literatürün tedavülüyle ilgili düzenlemelerin, genellikle Kitab-ı Mukaddes Demeği’nin desteğiyle Kitab-ı Mukaddes dağıtan insanlar için kullanılan bir hüsn-ü tabir olan **“gezgin kitap satıcıları”**na uygulanması karar alındı. Ama bu genellikle yararsızdı. 9 Mart 1896’da, Babîâli Tercüme Odası, **London Daily News’dan**, Osmanlı yetkililerinin ıslahat fermanlarının şartlarını çiğnediklerini ve yabancı gezginlerde bulunan Kitab-ı Mukaddeslerle din kitaplarına el koyduklarını iddia eden bir makaleyi tercüme etmişti. İstanbul’daki Kitab-ı Mukaddes Demeği, bunun çeşitli kereler yapıldığını, ardından da müsadere edilen malzemenin halk önünde yakıldığını ileri sürmekteydi. Babîâli, Batı basınında yayımlanmasını sağladığı makalelerle, bu iddiayı derhal yalanlayacaktı. Osmanlı memurları, devletin yabancı protestosu karşısında geri adım attığı her seferinde, kural ve düzenlemelerin etkisini yitirdiğinin bilincindeydi. Askeri Islahat Komisyonu 27 Aralık 1891’de, ruhsatsız okul ve kiliseler sorunuyla ilgili bir tezkire hazırladı. Bunlar gecikmeksizin kapatılmalı ve protesto yaygarasına kulak aşılmamalıydı. Herhangi bir protestoya karşılık olarak, yabancılara şu söylenmeliydi: **“Evet, din özgürlüğü var; ama bu özgürlüğün yasalar ve düzenlemeler dahilinde uygulanması gerekiyor.”**

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

19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda en önde gelen misyonerler **Fransız, İngiliz ve Amerikan misyonerleri**ydi. Burada, bunları ulusal kategoriler halinde ele almakla birlikte, özellikle İngiliz ve Amerikan misyonerlerin durumunda, etkinlikleri arasında önemli ölçüde örtüşme olduğunun da kaydedilmesi gerekiyor.

Fransız misyoner etkinliği

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

Fransız varlığı, 1892-93'teki Yezidilerin ihtidaları seferberliği sırasındaki yazışmalarda da öne çıkar. Seferberliğin en hızlı döneminde, Yezidi liderler, Fransızlar kendilerini Osmanlılara karşı destekleyecek olursa, tüm cemaatin Hıristiyan (ve herhalde Katolik) olacağı önerisiyle, Musul'daki Fransız konsolosluğuna başvurular.

Fransız misyoner nüfuzunun Osmanlı Devleti'nin meşruiyetinin altını oyduğu alanlardan birinin de Lübnan olduğu anlaşılıyor. Arapça yazılmış, imzasız bir mektupta bu tehlike açıkça belirtilmekteydi. Mektup, **“Napoléon'un Mısır ve Suriye'yi istila etmesinden beri (...) Fransanın] bölgedeki amaçlarından vazgeçmemiş”** olduğunu ifade ediyordu. Cizvitlerin çabalarıyla, Fransa, Maruni Hıristiyanları arasında **“bunların çocuklarından binlercesini eğitmek yoluyla”** bölgede gerçek bir mevcudiyet kurmayı başarmıştı. Bu, **“on yıl önce, Fransa ve Prusya arasındaki savaş sırasında, on beş bin kadar Maruni'nin, Fransız saflarında savaşmak üzere gönüllü olması”** derecesine kadar varmıştı. **“Rusya'yla yaptıkları son savaşta [1877-78] ise kendi ülkeleri için bir gönüllü birliği oluşturma gereği bile duymamışlardır.”**

İngiliz misyoner etkinliği

İngiliz ve Amerikan misyoner etkinliği pek çok olayda örtüşüyor olmakla birlikte, açıklık adına, burada ayrı ayrı ele alınması uygun görüldü. İngiliz ve Amerikan misyonerleri ile Babiâli arasındaki ilişki, genellikle bunların uzun zamandır kurumsallaşmış olan Fransız misyonerliğiyle olduğundan çok daha sertti. Aslına bakılırsa, belgelerden, **“bildiğimiz şer”** olma ilkesine dayanarak, Katoliklerin tercih edildiği anlaşılıyor.

1878’de Kıbrıs’taki İngiliz işgali ve adadaki sözüme ona “geçici” İngiliz yönetimi, İngiliz din siyasetinin doğasına ilişkin ilk ipucunu verecekti. Kâmil Paşa, 30 Ağustos 1884’te, “**eğitim sisteminin rasyonalizasyonu maskesi altında**”, İngiliz yetkililerinin, bazı Müslüman ibtidaiye hocalarının aylıklarında tensikat yaptıklarını yazıyordu. Bunun yanı sıra, Lefkoşa’nın Müslüman kesiminde, çocuklara İngilizce öğretmekle görevli “**bir Protestan rahibi**” tarafından yönetilen bir okul da kurmuşlardı. Ortodoks okulları iyi durumdaydılar ve müdahaleyi gerektirmiyorlardı; ama İngiliz önlemleri, Müslüman köy ibtidai mekteplerinin sayısında köklü bir azalmaya yol açıyordu. Kâmil Paşa, bu durumun, Protestan okullarının ibtidai mekteplerin yerini almasının ilk adımı olabileceğinden korkuyordu.

26 Ocak 1892’de, Osmanlı-İran sınırındaki bir kaza olan Kevar havalisinde “**İngiliz rahipler**” görüldüğü bildirildi. Rahiplerin, Nesturi halka kitap ve risaleler dağıttıkları belirtiliyordu. İçlerinden biri yakalanmış ve bir soruşturma başlatılmıştı. Padişah, “**elden geldiğince kararlı bir şekilde oradan uzaklaştırılmaları**” (suret-i hâkimanede oralardan defleri) için emir verdi.

“**İngiliz rahipler**”den duyulan korkunun, imparatorluğun çok uzak köşelerinde de dile getirildiği görülüyor. Yemen vilayeti 3 Nisan 1891’de, “**Aden’den gelen misyonerler**”in Yemen kıyısına geldiklerinin anlaşıldığını ve yerlilere Arapça kitaplar dağıtırken görüldüklerini bildiriyordu. İstanbul, buna derhal son verilmesine ve “**ne tür kitapların dağıtıldığının anlaşılması ve Müslümanların ihtiyacı olmayan Kitab-ı Mukaddes oldukları anlaşılması halinde, bunlara el konulmasına**” dair kesin talimat gönderdi.

Osmanlı yetkililerini kaygılandıran bir başka gelişme, imparatorluktaki İngiliz ve Amerikan diplomatlarının, misyonerlik konusunda birlikte çalışmaları ve birbirlerinin vatandaşlarını desteklemeleriydi. Bu, Washington’daki Osmanlı sefreti tarafından bildirilmişti; Trabzon’daki İngiliz konsolosunun İstanbul’daki Amerikan orta elçisini, Merzifon’daki Amerikan misyon okulunun yerel Osmanlı zaptiyesi tarafından yakılışının ayrıntıları hakkında bilgilendirdiği belgede tafsilatla açıklanıyordu.

Amerikan misyonerleri

Osmanlılar için en büyük baş ağrısı belki de Amerikan misyonerleriydi. Osmanlı sahnesine son çıkanlar, New England fanatizminin bu özgül kolu, Osmanlı yetkilileri için bir muamma oluşturuyordu; onların azınlıkları eğitime çabalarını, devletin meşruiyetinin altını oymak için bir çaba olarak görüyorlardı yalnızca. Sorun, iki tarafın muhtemelen aynı dili konuşmaması gerçeğinde yatmaktadır. Çok sıklıkla kendi diplomatik temsilcileriyle çekişen misyonerler, biraz naif bir tarzda, Ermeni ya da Bulgar Osmanlılar için iyi olanın, Müslüman çoğunluk için de iyi olarak sonuçlanacağını düşünüyorlardı. Padişah’tan en alt düzeye, Osmanlı yetkilileri ise, onların ihanet yuvaları kurduğunu ve devrimciler yetiştirdiğini düşünüyorlardı. İstanbul ile misyonerler arasındaki ilişki, gitgide karşılıklı suçlamalar ve husumetle biçimlenmeye başladı. 1890’lardaki Ermeni katliamlarıyla işler daha da karmaşık hale geldi.

ABD’deki Osmanlı temsilcileri, **Missionary Herald** gibi misyoner yayınları dikkatle izliyor ve bu gazeteden yapılan çeviriler sık sık Osmanlı kayıtlarına giriyordu. Pek çok örnekten

biri, Washington'daki Osmanlı sefiri tarafından gönderilen, Herald'dan alınan bir makalenin yer aldığı yazıdır. Makalede, misyonerlerin ülkedeki [ABD] mali destekçilerine Osmanlı iç kesimlerinin sorunlu durumuna karşın işlerin yürüdüğüne dair teminat veriliyordu. Makale söz Kayseri, Karahisar, Ödemiş ve Trabzon'daki Evangelik misyoner okullarının başarılarına geldiğinde özellikle şiirsellik kazanıyordu. Sefaret, 3 Mart 1894'te, Amerikan misyoner birliklerinin, **“Ermeni entrikacıları”** desteklememek sözünü teyit ettiklerini ve bir jest olarak Massachusetts eyaletindeki Worcester'de bulunan Ermeni kilisesine maddi desteklerini kestiklerini bildirecekti. Amerikan basınında çıkan tüm misyonerlik karşıtı görüşlerin kupürleri derhal kesilip, İstanbul'a gönderiliyordu.

Osmanlıların Amerikan misyonerler konusunda ne kadar kaygılandıklarını gösteren, olağanüstü ilginç bir belge, New York'taki Osmanlı konsolosu Münci Bey tarafından gönderilen, Hawai adalarındaki misyoner nüfuzunun tarihine ilişkin bir rapordur.⁷⁸ Konsolos raporuna şu sözlerle başlamaktadır: **“Misyonerler ki, diyaneti cebr-i menfaate ve belki iras-ı musibete alet etmiş bir güruhtur. Nebatat-ı nadide ve latife yetiştirici bir kuvve-i inbatıyye ile Şark'a has bir iklim-i mutedil ve çok mülayim mizaçlı gayet muti müteesirü'l-tabia ahaliyi havi olan Cezayir-i mezbure gibi bir hân-ı bî-bahada [emsalsiz bir ziyafet sofrasında] harisane bir surette iştahlanırlar.”**

Osmanlı diplomatik temsilcileri, 1890'lar boyunca, hükümete, Osmanlı meselelerinin Amerikan basınına yansımalarını titizlikle aktarmaya devam ettiler. 14 Nisan 1896'da Washington'daki Osmanlı sefiri, Bitlis Erkek Akademisi'nden George Perkins Knapp'm Ermenileri ayaklanmaya kışkırttığı iddiasıyla yakalanıp sınır dışı edilmesi sorununu aktaran ayrıntılı tercüme gönderdi. Sefir, Amerikan basınının, misyoner çalışmalarının koşulları açısından Osmanlı İmparatorluğu'nu, Rusya'dakinden daha uygun gördüklerini bildiriyordu. Fakat Dr. Knapp'ın tutuklanması büyük bir gürültü koparmıştı. Haberin özü, misyonerlerin tüm dünyaya Ermeni katliamlarını duyurması nedeniyle Osmanlı hükümetinin kızgın olmasıydı. Sefarete, Amerikan basınında ileri sürüldüğü gibi tüm Amerikan misyonerleri sınır dışı etme niyetinin bulunmadığını Amerikan yetkililerine bildirme talimatı verildi. Aslına bakılırsa, uluslararası baskının derecesi göz önüne alındığında, Osmanlı yetkililerinin, isteseler bile tüm misyonerleri sınır dışı etmeleri olanaksızdı. Ama misyoner etkinliklerini yakından gözlemek için ellerinden geleni yaptılar. 6 Aralık 1899'da, Hariciye nazırı, **“hayırseverlik misyonuyla”** Van'a gitmek niyetinde olan birkaç Amerikan ve İngiliz kadınının Erzurum'a geldiğini bildiriyordu. Amerikan ortaelçiliği konuklar adına müdahale ederek Osmanlı yetkililerinin bu kadınlara ellerinden gelen yardımı (sözelimi, yanlarına silahlı bir eşlik birliği vermek gibi) yapmaları halinde, bunun Avrupa ve Amerika kamuoyunda çok iyi bir izlenim yaratacağına işaret etti. Hareketlerinde engellenirlerse, tam ters bir etki yaratılmış olacaktı. Vilayete, kadınların derhal yola çıkarılmaları, Erzurum'da oyalanmalarının sağlanmasına ilişkin talimat gönderildi.

Dış basındaki olumsuz yazılarla ilgili kaygı, tüm Osmanlı belgelerinde açıkça kendini göstermektedir. 2 Ağustos 1891'de, Sivas vilayeti, vergi toplanmasında adil olmayan uygulamalardan Ermeni cemaatinin kendisinin sorumlu olduğundan yakınıyordu. Cemaatin ödemekle yükümlü tutulduğu çeşitli vergiler toplu olarak salınıyordu ve bu yekûnun tek tek hanelere bölün-

mesi kendi sorumluluklarıydı. Ama kendini düşünen zenginlerin, zengin yoksul demeden vergiyi eşit bölmesi yüzünden, bu, yoksulların vergilerini ödeyememesi, bunun sonucunda da, yerel yetkililerin kanunen yoksulların mülküne el koymak zorunda kalması anlamına geliyordu. Yabancı basında, bu durum Türk mezaliminin bir başka örneği kisvesinde sunulmaktaydı. Ardından misyonerler geliyor ve Hıristiyanlara, **“Gördünüz mü, devletinize size yardım edemezken, biz bu kadar yoldan size yardıma geldik”** diyorlardı. Hıristiyan azınlıkların yaşadığı söylenen güçlükler açısından, hatırı sayılır bir abartı söz konusuydu.

29 Aralık 1896’da, Hoy’daki (Kuzey İran) Osmanlı konsolosu, Bay Howard ve Bay Elliot adındaki şahısların yaklaşık iki aydır kentte bulduklarını bildiriyordu. Bu şahıslar Osmanlı istihbarat servisi üyelerince izlenmiş, Van’daki sınır boyunda baş gösteren son olaylarda etkin olan Ermenilerle temasta oldukları belirlenmişti. Bunun yanı sıra, Rusya üzerinden ABD’ye göç etmeleri halinde Ermenilere para vaadinde bulunmuşlardı. Dağıttıkları paranın bir bölümü, Ermeni devrimci örgütü Taşnaksutyun’dan gelmekteydi. Elliot bundan sonra Van’a gitmiş, Howard da Rusya üzerinden İngiltere’ye geçmişti.

1890’lar boyunca ortaya çıkan katliamların İstanbul için büyük bir sıkıntı kaynağı olduğu; hele işin içine kendi memurlarının karışması halinde bu huzursuzluğun daha da arttığı bir gerçektir. 1893’te Merzifon’daki Amerikan okulunun yakılmasında memurlarının parmağı olması nedeniyle, padişah hasar tazminatı olarak 2.200 dolar ödemişti. Aralıksız baskı ve Abdülhamid’in **“Kızıl Sultan”** diye anılmasıyla doruğuna varan kötü imaj Osmanlı’yı rencide ediyordu.

Sonuç

Abdülhamid rejiminin ideolojik canlanma çabalarını en doğru değerlendirebilecek konumdaki Batılıların, misyonerler olduğu bir gerçektir. Misyonerlik sorunu giderek artan bir şekilde devletin vatandaşlığa doğru yöneltmeye çalıştığı tebaasını hedefleyen bir tehdit halini aldı. Müslümanların Hıristiyanlığa dönmeleri (tanassur etmeleri), Amerikan misyonerlerinin daima şiddetle inkâr ettikleri bir şeydi. Bu resmi ifade, gerek misyonerlerin kendileri, gerek sempatizanları tarafından sürekli yineleniyordu: **“Eğitim vererek, tanassur ettirmiyorlardı. Din değiştirenler, bunu onların kolejlerinde ve okullarında yapmıyorlardı. Misyonerlerin başlıca amaçları, zaten Hıristiyan olan ama yüzlerce yıldır doğru dürüst bir eğitim almalarına engel olan Türk siyasası yüzünden acınacak kadar kötü eğitilmiş ve engellenmiş bir halk için gelişkin bir eğitim sistemi kurmaktır.”** Müslüman çoğunluk öncelikli bir hedef olmamış olabilir; ama **“daha geniş bir ufukta yer aldığı”** kesindi.

Yalnız misyonerlerle ilişkilerinde değil, Osmanlı gayrimüslimlerinin karşısında da, yeni bir Osmanlı milliyetçiliği ideolojisi yaratmaya yönelik Osmanlı çabaları, [Rum] Ortodoks kiliselerinin “milliyetçileşmesi” arkaplanında değerlendirilmelidir. Ermeni ve Rum okulları örneğinde, Osmanlı entelektüelleri ve yetkilileri, modern eğitimin ulusal kimlik oluşumu açısından çok şey başarabildiğini ve kaçınılmaz olduğunu açıkça kabul ediyorlardı. İslamcı entelektüel militan **Şeyh Said-i Nursi**, gerçekten, **“aşiret üyelerini tam anlamıyla Osmanlı vatandaşlarına dönüşecek şekilde eğitmek üzere”** Van gölü kıyısında kurmak istediği medrese olan **“Kürt akademisi”** ile benzer bir şey önerecekti. Bazı Müslümanların, çocuklarını misyoner okullarına büyük

bir hevesle gönderdiği ve birkaçının bunların kuruluşuna bile yardım ettiği bir gerçektir. Antep'teki Orta Türkiye Koleji (Central Turkey College) kampüsünün arazisi, bir Türk ve bir hacı olan, **“Antepli Kethüdazade Hacı Göğüs Efendi” tarafından bağışlanmıştı.** Ancak İslam ve Hıristiyanlık arasındaki bu mücadeleye karışanların gözünde, ödülün ne olduğu konusunda hiç kuşku yoktu: Yakın zamanda sona ermiş Soğuk Savaşı çağrıştıran bir ideolojik savaşta birinin ya da diğerinin hayatta kalması. Hafız Mehmed Sadık tarafından yazılan, İstanbul'da basılan bir risale, bunu açıkça ortaya koyar. 365 milyon Müslüman'ın Hıristiyan boyunduruğu altında yaşamamasından acı acı yakındıktan sonra, suçu misyonerlere yükler: **“[Bu milyonlarca Müslüman kardeşin savunmasını] öncelikle İslam dünyasının münevverleri üstlenmelidir. Bugün misyoner hareketin amacının, dinimizin ve içtimai ahlakımızın imha edilmesi olduğuna kuşku yoktur. Bu nedenle, İslam münevverlerinin misyoner erkân-ı harbiyesinin birleşik kuvvetlerine karşı dini mücahedelerinde dirayet göstermesi şarttır.”**

Burada, yazarın Müslüman entelektüelleri, hain düşmana karşı **“manevi bir cihad”** açmaya çağırması sırasında, askeri mecazlar büyük önem taşır. Aynı duygular, 19. yüzyıl misyoner çevrelerinde çok tanınmış bir isim olan Dr. Muhleisen Arnold'un broşüründe de açıkça kendini gösterir: **“Müslüman dini arzın beşte birlik bölümüne yayılmakla kalmamış, Müslüman kandırmacası ve despotluğu mahvedici etkisini Filistin, Suriye, Arabistan, Mısır ve Küçük Asya'ya dek genişletmiştir. (...) Bu tiksindirici perişanlık, olmaması gerektiği yerlerde hâlâ durmaktadır...”** Arnold, **“Müslümanların ruhlarını İblis'ten geri almaktan”** da söz eder. Bu iki beyefendi, birbirlerini çok iyi anlarlardı herhalde. Gelgelelim, tüm bunlardan sonra, yadsınmaz olan gerçek; misyonerlerin Müslüman ve Yahudiler arasında pek az başarı kazandığıydı. Her ne kadar, çok kuşku götürür ve **ex postfacto** kokusu taşıyan bir meşrulaştırma çabası göstererek, sonradan buna çalışmadıklarını iddia etseler de, görece son derece az sayıda Müslüman'ın Hıristiyanlığı benimsediği gerçeği ortadadır. 20. yüzyılın dönümünde, Türkiye'de çalışmış olan bir misyoner, şu gerçeğe esef ediyordu: **“Tüm çalışmalarımız fiilen mahvoldu; yabancı misyonların yüzyıllık çabasından sonra, tanassur etmiş Müslümanlardan tek bir kilise bile yok.”** Sonuna dek Müslümanları tanassur ettirme ümitleriyle oyalanmaya devam eden Suriye'deki Henry Jessup gibi enköktenci fanatik bile, tanassur edenlerin sayısını gizli tutmak ve onları ülke dışına kaçırmak zorunda kalmıştı. En büyük ironinin somutlaşması için, bir yüzyıl geçmesi gerekecekti. Çoğu Rum Ortodoksluktan dönmüş olan Arap Protestanlarına, Amerikan ve Avrupalı kilise meclisleri tarafından 1980'lerin ortasında, bu yapılanların büyük bir hata olduğu ve şimdi Rum Ortodoksluğa **“geri dönmeleri gerektiği”** söylendi. Hiç kuşku yok ki, Hali-fe-i Ruy-ı Zemin bunu duymuş olsaydı, gülümsemekten kendini alamazdı.

Osmanlı İmaj Yönetimi ve Hasar Kontrolü

Çevrelerindeki dünya gitgide küçüldükçe, Osmanlılar, hayatta kalmanın hayati bir yönünün, dışarıda olumlu bir imaj yaratmak olduğunu anladılar. Gladstone'un jargonuyla söylersek, **“korkunç”** Türk'ün alanının gitgide daraldığı bir dünyada, Osmanlı devlet adamları 1856 Paris Antlaşması ile tanınmış, meşru var olma hakkına sahip bir Devlet-i Muazzama olduğunu kanıtlamak için çaresizce mücadele etseler de, aslında bu sık sık bir hasar kontrolü sorunu olmaktan

öteye geçmiyordu. Devletin çabaları iki temel alanda yoğunlaşıyordu. Bu çaba, ilk olarak, uluslararası medyada ve Osmanlı Devleti’ni en kötüsünden “**kana susamış tiranların yozlaşmış yuvası**”, en iyisinden de “**Şark’ın kokuşmuş zevk yuvası**” gibi göstermeye çalışan tiyatro gibi forumlarda ardı arkası kesilmez alaycı yayınların yarattığı hasarı gidermeye yönelikti.

İkinci olarak, olumlu bir imajın sunulması geliyordu ki, bunun için dünya olaylarının genel akışı içinde ortaya çıkan her fırsat değerlendiriliyordu. Bu tür fırsatlar Rus-Japon Savaşı’nda hem Rus hem de Japon taraflara tıbbi amaçlı mali yardımdan, ABD’deki orman yangınının kurbanlarına 300 lira gönderilmesine kadar çeşitlilik gösteriyordu.

Tüm bunlarda amaç, Osmanlı Devleti’nin uygar dünyanın ve Düvel-i Muazzama’nın bir üyesi olduğuna ilişkin güçsüz iddiasını desteklemektir. Bu konunun ne denli netameli olduğu, döneme mensup bir İngiliz yazarın değerlendirmesinde açıkça kendini gösterir: “**Onlar Hıristiyanlık temelinde Müslümanlar... Onlar Hıristiyan bir sistem içinde istisnai Müslümanlar. Konularının yarattığı güçlükler çok büyük; ama dört yüzyıldır, Hıristiyanların kendileriyle siyasal ilişki kurmalarını önleyecek kadar güçlü değiller... Müslümanlar olarak (...)** Avrupa sisteminin pratikte aksayan üyeleri.”

Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı konumunu benzer sözlerle dile getirecekti: “**Avrupa topraklarının en değerlisi olan Rumeli, Osmanlı denetimi altında kaldığı sürece, Avrupalılar Devlet-i Âliyye’yi Avrupalı olarak görmeyi reddettiler. Kırım Savaşı’ndan sonra, Devlet-i Âliyye Avrupa devlet sistemine dahil edildi.**” Buradaki ima son derece açıktır: Osmanlı topraklarının en zengin kesimi olan Rumeli’nin büyük bölümü kaybedildikten sonra, Avrupalılar Osmanlı Devleti’ni seve seve “**Avrupalı**” olarak kabul etmişlerdi. Osmanlıların imajlarına yönelik derin kaygısı, Abdülhamid döneminin öncesinde de mevcuttu.

Genel hasar kontrolü ve imaj yönetimi

Babiâli, Avrupa kamuoyunun önemini çok iyi biliyordu ve resmi olarak yerli ve yabancı yazarları maddi bakımdan destekleyerek veya düpedüz rüşvete başvurarak bu kamuoyunu etkilemeye çalıştı. Avrupalı ve öteki milletlerden gazeteciler çok sıklıkla şantajdan geri kalmadıklarından, bu onları genellikle zayıf bir konumda bıraktı.

The Times kadar etkili bir gazetenin, Osmanlı Hariciye Nezareti memurlarının kâbuslarında başrolde olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değil. 25 Temmuz 1885’te, Paris muhabirinin kaleminden çıkan, halife olarak padişahın iktidarının, yalnızca ruhani sorumluluğa sahip olan papanın düzeyine indirilmediği sürece ve İstanbul, tüm Düvel-i Muazzama’yı temsil eden bir karma komisyonun himayesi altına girmediği sürece, Avrupa’nın barışa kavuşamayacağını ileri süren mektubu yayımlayan da yine **The Times** olmuştu. Londra Sefareti’ne yine resmi bir yanıt göndermesi talimatı verildi.

Osmanlı İmparatorluğu’nun, gezginlerin güvenliğinin olmadığı vahşi bir yer olarak sunulması, yabancı basında sık sık yankılanan bir temaydı. Haydutluğun ve yol soygunculuğunun Osmanlı İmparatorluğu’nun bir gerçekliği olduğuna kuşku yoktu; bununla birlikte, Paris’te yayımlanan **Petit Journal**’ın Doğu Anadolu’da trene saldıran haydutları betimleyen kapağı, Babiâ-

li'nin şiddetli protestolarına neden oldu. Bu resimler, yaratmaya çalıştıktan uygar imaja aykırı düşüyordu.

Dini konular hakkındaki makaleler için yabancı basın düzenli olarak inceleniyordu. Fransız dergisi **Dix-Neuvième Siècle**, şeyhülislamın haccın zorunlu olmadığını ilan ettiğine dair bir makale yayımlayınca, Paris sefaretine, varlıklı her Müslüman'ın Haremeyn-i Şerifeyn'i ziyaret etmesinin vacib olduğunu vurgulayan bir tekzip göndermesi talimatı verildi. Bu Fransız dergisinde yayımlanan makalenin ifadesi, dosdoğru Osmanlı Devleti'nin en temel meşruiyet iddialarından birine yöneliyordu ve Fransız uyrukları olan hacılar arasında pan-İslamizmin yayılması korkusuyla güdülenmiş olması pekâlâ mümkündü.

Aslına bakılırsa, Osmanlılar basın özgürlüğüne ilişkin oldukça olumsuz bir görüşe sahip gibi görünürler. 28 Kasım 1895'te, Washington'daki Osmanlı sefiri şunu yazıyordu: **“Amerika Diiveli Mittehidesi'nin bilim, teknoloji ve sanayide büyük ilerleme kaydetmesine karşın, günlük basın ateşli saçmalıklar, onur kırıcı yayınlar ve düpedüz yalanlarla dolu. Önüne gelen baldırı çıplaklar grubu bir araya gelip, istediği kadar sövüp ağzına geleni söyleyebiliyor. Ne dine, ne hükümdarlara bir saygı var; en rezil dille kendi başkanlarına saldırmakta bile tereddüt etmiyorlar, Başkan Cleveland'ı bir ayyaş olarak adlandıracak kadar ileri gidiyorlar. Bu tür insanlara karşı dava açmanın da bir yararı yok, çünkü bu şekilde adlarını duyurmakla ünlerine ün katıyorlar, iyi aileler böyle kötü niyetli saldırılardan her gün zarar görüyorlar. Bu nedenle, buranın vahşi bir memleket olduğunu söylemek yerinde olur.”**

Protokol ve bir “dünya devleti” olarak Osmanlı İmparatorluğu

Osmanlı Devleti'nin imajını güçlendirebilecek eylemler bilinçli olarak aranıyordu. ABD, çok büyük orman yangınlarıyla karşı karşıya kaldığı zaman, padişah kazazedelere 300 altın lira yardım gönderdi. Hariciye Nezareti, bu jestin Amerikan basınında çok olumlu karşılanarak duyurulduğunu bildiriyordu. 1905 Rus-Japon savaşı sırasında, Meclis-i Vükela önce her iki tarafa da bir Hilal i Ahmer sahra hastanesi göndermeyi düşündüyse de, böyle bir girişimin maliyetinin çok yüksek olacağı anlaşıldı. Bunun üzerine, Osmanlı hükümeti, **“diğer devletlerin giriştiği insani uyumlama doğrultusunda”** savaşan her iki ülkeye tıbbi amaçlı mali yardım göndermeye karar verdi. Bu karar, Rus hükümetinin 1897'deki Yunan-Osmanlı savaşında Türkiye'ye böyle bir sahra hastanesi göndermiş olmasına dayandırılmıştı. Padişah, kimi nasıl etkileyeceğini iyi biliyordu. İtibarlı bir şarkiyatçı olan Mark Sykes ile karısı balayında İstanbul'a geldiklerinde, **“yakın geçmişte II. Abdülhamid'in kızlarından birinin anısına yaptırdığı bir çocuk hastanesi ve Kürt ağaları ile Arap şeyhlerinin çocukları için kurulmuş yeni bir okulu”** da içeren bir **“imaj turu”**na çıkarıldılar. Sykes'in, **“hükümrân bir halk”** olarak Osmanlılara olan hayranlığı, gençliğinde Türkiye'de yaptığı yolculuklara dayanıyordu. Bir Türk askeri müfrezesinin eşliğinde Doğu Anadolu'da yolculuk ederken, eşkiyayla bir çatışmaya girmişlerdi. Sykes'm sigara ikram ettiği görevli zabıt, **“[kurşunlar başının çevresinde vızıldarken] büyük bir soğukkanlılıkla sigarasını yaktı, ardından piyadeye iki bölüğe ayrılmalarm ve bu haydut müsveddelerini kovalamalarını emretti.”** Sykes, subayın serinkanlılığına hayran olmuştu; subay tıpkı **“arazi görevindeki bir İngiliz subay gibi”**, bu olayı **“karga kovalayan bir çiftlik çocuğu”** gibi değerlendirmişti.

Osmanlı Otoportresi

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

Sonuç

19. yüzyılın en seçkin devlet adamlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa’nın hazırladığı bir rapor, bu dünyadan birine ait çarpıcı görüşler sunması açısından, alıntılanmaya değer niteliktedir. Şaşırtıcı ölçüde dobra ifadesiyle Cevdet Paşa, devletin meşruiyetinin temeli, birleştirici bir unsur olarak İslam, Osmanlıların Batılı devletlerle ilişkileri ve İmparatorlukta Hıristiyanların konumu gibi hayati meseleler hakkında konuşur ve bu nitelikleriyle, söz konusu belge, önde gelen bir Osmanlı’nın değerli **“zımnî bilgi deposu”**nu temsil eder: **“Devlet-i Âliyye Yavuz Sultan Selim zamanından berü hilafet-i seniyyeyi haiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azimdir. Lâkin andan evveli bu devleti tesis edenler Türk oldukları cihetle hakikat-i halde bir Devlet-i Türkiye’dir. Ve ibtida bu devleti teşkil eden Âli Osman olduğu cihetle Devlet-i Âliyye dört esas üzerine mebnî bir heyet demek olur. Yani hükümdarı Osmani ve hükümeti Türkiye ve dini İslam ve payitahtı İstanbul’dur. Bu dört esastan hangisine zaaf gelirse bina-i devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur.”**¹⁵

En yetkin ve sözlerine en sık yer verilen Osmanlı devlet adamlarından birinin açık açık, Osmanlı Devleti’nin, ilk başta Türk olduğunu söylemesi gerçekten çarpıcıdır. Öteki Müslümanlara da yer olmakla birlikte, Türk daima en önde gelmelidir: **“Devlet-i Âliyye akvam ve sunufı muhtelifeden mürekkeb bir mukaddese-i hilafetdir. Zira Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yekvücut eden cihet vahdet-i İslam’dır. Vakıa Devlet-i Âliyye’nin asıl kuvveti Türklerdir. Bunlar mahvoluncaya kadar Hanedan-ı Osmani uğrunda can feda etmek kendü kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vacibat-ı umurdandır. Bu cihetle saltanat-ı seniyyece Türklerin kadri akvam-ı saire nisbetiyle büyük bilinmek tabiidir.”**

Ne var ki, paşa, Arapların **“dinimizin dilini konuştuıkları”**, bu bakımdan saygı görmeleri gerektiğine işaret etmeyi de ihmal etmiyordu. **“Ne yazık ki”** diye ekliyordu, bu gerçeğin **“Arapları fellah diye çağırarak hakaret etmeye devam eden Arabistan’daki bazı devlet memurlarının dikkatinden kaçtığı görülüyor. Tabiidir ki, Araplar da bu yüzden Türklerden nefret ediyorlar.”** Bu hatalar düzeltilir ve Arap vilayetlerine sorumluluk sahibi memurlar atanırsa, **“bu**

kadar yüzyıldır Âl-i Osman'ın hükümranlığı altında olan Araplar, kendi yollarına gitmek istemeyecek veya isteyenler sözü edilmeye değmeyecek kadar az olacaktır.”

Hıristiyanlar da göz ardı edilmiyordu: “**Bazı mutaassıbînin efkâr-ı taassubiyyesine bakılır ise mühim işlerde hiç Hıristiyan kullanmamak yolu terviç olunur. Bu ise kafiye caiz olamaz. Ve müdahalat-ı ecnebiyyeyi davet edeceğinde iştibah yokdur. Hulefa-i Abbasiyye zamanlarında bile umur-ı maliyye ve ticariyyede Hıristiyan memurlar istihdam olunurdu. Müessis-i bünyan-ı saltanat olan Osman Gazi hazretlerinin silah arkadaşı olan Mihal Beğ'in İslam ile müşerref olub olmadığı tarihçe malum değildir**”

Dünya perspektifinde Osmanlı İmparatorluğu

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

Bu yalnızca basitçe edep, hoş görünme, diplomatik hamle ve karşı hamlelerin nazik ince-likleri sorunu değildi. Osmanlılar, kimin ayakta kalıp kimin yok olacağını, kimin yazlık sarayla-rının gözü dönmüş yabancı askerler tarafından yakılacağını ve kimin savaşta kana bulandıktan sonra bile vakarını yitirmeyeceğini belirleyen, **tastamam** diplomatik inceliklerde görgü ve yetenek olduğunun farkındaydılar. Ahmed Cevdet Paşa, protokol meselelerinde karşılıklılığın önemine değinecekti: “**Öteden beri Avrupa hükümdarlarının her sene yevm-i viladet ve cülusları [doğum günleri ve tahta çıkış yıldönümleri] tekerrür ettikçe şehr-i ayin [fener alayı] yapılmak ve düvel-i saire nezdinde bulunan sefarethaneleri ve gemileri donatılmak ve sefir-lere tebrik için memur gönderilmek ve toplar atılmak âdet olup Dersaadet'te dahi bu me-rasime riayet olunageldiği halde, Düvel-i Avrupa tarafından buna mukabele olunmuyordu. Çünkü iki bayram dahi merasim-i diniyye- den olduğuna mebnî Düvel-i Nasârâ [Hıristiyan devletler] tarafından buna riayet olunamıyordu. Paris Konferansı'nda ise Devlet-i Âliyye, Düvel-i Avrupa familyasına idhal-i ilhak olunmuş idüğünden, Puad Paşa, bayram tebrikle-ri ehl-i İslam'a mahsus kalmak üzere viladet ve cülus-ı hümayun günlerinin tekerrüründe resm-i tebrik icrası resmini [törenini] icad eylemekle, andan sonra düvel-i saire dahi o gün-lerde resm-i tebrik icrasına mecbur oldular.**”

“Gayrimeşrulaştırma” (de-legitimation)

Osmanlı hilafeti, 3 Mart 1924 tarihinde, bir parlamento oylaması gibi sıradan bir eylemle kaldırıldı. Kalabalıklar sokaklara dökülmediği gibi, kaldırımlar kana boyanmadı. İslam'da en yüce otorite olarak kabul görmüş olan bir kurum, bir gecede buharlaşıp havaya karıştıvermişti. Aslına bakılırsa, Osmanlı Hanefi hilafeti, Sultan II. Abdülhamid'in hal'iyle sona erdi. Ondan

sonraki sultan/halifeler, az ya da çok Jön Türk cuntasının kuklalarıydı. Saltanat/hilafet makamında geri kalan mistik niteliklerin tamamı hal', savaş yenilgisi, Anadolu'daki Kemalistlere askeri olarak karşı koymak ve son padişah Mehmed Vahideddin'in bir İngiliz savaş gemisiyle ülkeden kaçışıyla boşaltıldı. Son sahne, işlerin ne denli değişmiş olduğunu gösterir. Vahideddin'in kaçış haberi, Büyük Millet Meclisi'nde büyük bir şok yarattı ve fiilen, üyelerden birinin, üstelik bir hacının şu yorumu yapmasına neden oldu: **“Paşa hazretlerine [Mustafa Kemal], [İngilizler] böyle edecek (...) ve bu herifi alıp gidecekler dedim...”** Burada **“herif”** teriminin kullanılması çarpıcı; hatta irkilticidir. Saltanatın ilgası (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in ilanından, hilafetin 3 Mart 1924'te fiilen ilgasına kadar geçen dönemde, Mustafa Kemal, Osmanlı hanedanının itibarını yok edecek bir araç olarak, sistemli bir karalama kampanyası başlattı. Halil İnalcık, **“hilafet meselesi”**nin Mustafa Kemal ve muhalifleri arasında, her iki tarafın da dinsel argümanlar ileri sürdüğü simgesel bir soruna nasıl dönüştüğüne işaret etmiştir.

Mustafa Kemal'in bir sonraki hamlesi için Türkiye'de ortamı hazırlamakta olduğu 1923 yılının akışı içinde, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi resmi bir bildiri yayınladı. Resmi yorum, hilafetin ilga edilmediği, saltanattan ayrılarak, asli haline rücu ettiği yönündeydi. Aslına bakılırsa, hilafet bir yapı olarak son derece kasıtlı olarak önemsizleştiriliyor ve üzerindeki vurgu kaldırılıyordu. Bildiri, bunun dini bir mesele bile olmayıp, yalnızca yönetsel bir mesele olduğunu ileri sürüyordu: **“Bundan şu sonuç çıkar: Sanıldığı gibi hilafet dinin temeli değildir.”**

En büyük ironi, yüzlerce yıl boyunca Osmanlı hilafetini meşrulaştırmak için kullanılmış Hanefi fikhinin, şimdi onu gayrimeşrulaştırmak için kullanılmasıydı. Belgede, bizzat Emevi ve Abbasi hükümlerinin hiçbir zaman meşrulaştırmamış olduğu söylenen Ebu Hanife de dahil, en ünlü Hanefi âlimlerine sürekli göndermeler vardır. Bu nedenle, Osmanlı padişahlarına yalnızca **“sadece basit bir alışkanlık”** neticesi bu unvan veriliyordu. Aslından kasıtlı olarak müphem bırakılmıştı ve bu makam fiilen tümüyle geçici bir yetke, **“adeta bir Cumhurbaşkanı”** mesabesinde idi. Arap ülkelerinin tarih yazıcılığında, Osmanlı dönemi ısrarlı bir biçimde bir gerileme ve yozlaşma dönemi olarak görülmüştür; buna karşın, bir revizyoncu yaklaşım da gelişmektedir. Bu ekolden yazarlar, bölgenin tarihinin, Youssef Choueiri'nin işaret ettiği üzere, **“Osmanlı gerçeği Arap dünyasındaki merkezi konumuna dönmedikçe”** anlaşılamayacağı belirtiyorlar.

Osmanlı arşivlerindeki sayısız arıza, rapor, telgraf, yardım çağrıları, para ve askeri birlik istekleri, soğuk resmi dilin ardındaki acılar, duygusuz emirlerin ardındaki acımasızlık, tartılan olasılıkların hassas dengesi, tüm bunlar **“ince ayar”** sürecinin çeşitli yönlerini temsil eder. Elbette, imparatorluğun yukarıda ayrıntılarıyla aktarılan bunca çabaya karşın çöktüğünü biliyoruz. Ama bu bizi körü körüne, tüm bu siyasa başarısızlığının aşikâr veya kaçınılmaz olduğunu düşünmeye götürmemeli. Dönemin karar vericileri ve siyasa yapıcıları, **“devleti kurtarabileceklerine”** içtenlikle inanıyorlardı. Ahmed Cevdet Paşa bunlar arasında karakteristik bir sestir: **“Tüm bu tehlikeler Devlet-i Âliyye'nin gerekli reformları yapmasını gerektirmektedir. Eğer ciddi ve etkili bir [reform] siyasası yürütülebilirse, on veya on beş yıl içinde, tüm tehlikelere karşı direnecek kadar güçlü olacaktır.”**

Bu kitapta anlatılanlar, sözcüğün Yunanca anlamıyla, gerçek bir “**trajedi**”nin, yaklaşmakta olanı görmenin, neden kaçınmak gerektiğini bilmenin ama yine de olayların akışına karşı koyamamanın öyküsüdür. Her şeyin bir denge noktasında asılı durduğu, Osmanlı’nın adımlarını açtığı, İlber Ortaylı’nın son derece etkili bir biçimde ifade ettiği gibi, “**imparatorluğun en uzun yüzyılıdır**” bu.

ARKA KAPAK

1876-1909 dönemi, uzun yıllar “gerileme” devri başlığı altında incelendi ve 2. Abdülhamid siyah ya da beyaz çizgiler çerçevesinde algılandı. İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi ise bu dönemi Osmanlı arşiv kaynaklarını inceleyerek ve dönemin devlet adamlarının seslerini duyurarak değerlendiriyor ve günümüzde özgün bir çalışma olmayı sürdürüyor.

İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, 2. Abdülhamid’in “**modern**” araçlarla imparatorluğun imajını değiştirmek için gösterdiği çabayı ortaya koyuyor. Eğitimin yaygınlaştırılması, din olgusunun merkezin denetimine alınması, Batı’yla misyonerler üzerinden verilen mücadele, Osmanlı İmparatorluğu’nun dünya sergilerine katılımı ve hepsinden öte modern devlet-vatandaş ilişkisinin kurulmaya başlanmasına odaklanarak döneme ışık tutuyor.

Prof. Selim Deringil ABD, Fransa, İngiltere, İsrail ve Macaristan’da dersler vermiştir. Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü’nde öğretim üyesidir.

ÖZETLEYEN:

CELAL SANCAR

21.06.2015

ANKARA