

Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni*

Cemil AYDIN

Yrd. Doç. Dr., North Carolina Üniversitesi (Charlotte, ABD)

Özet

Osmanlı elitlerinin, köklü ve uzun bir tarihe sahip “Hıristiyan” ve “beyaz ırk” olmayan bir imparatorluğu, koruyup, dönüştürüp ve nihayetinde sona erdirmeye tecrübe-leri, uzun on dokuzuncu yüzyıl boyunca hâkim imparatorluk uygulamaları ve meşruiyeti konusunda önemli dersler içermektedir. Zira on dokuzuncu yüzyıldan önce de Osmanlı İmparatorluğu çok dinli ve çok kültürlüdüğü bir tebaaya hükmetme konusunda önemli bir tecrübe hazinesine sahipti. Ancak, 1815’teki Viyana Kongresini takip eden yirmi beş yıl içerisinde, Osmanlı seçkinleri yönettikleri imparatorluğu, Avrupa merkezli yeni bir dünya düzenine üyeliğin gerekleri olarak algıladıkları bir dizi iktidar ve meşruiyet pratiklerine göre yeniden şekillendirdiler. Bu yeni uygulamalar, Osmanlı İmparatorlu-

* Bu makalenin aslı, ilk kez Nisan 2007’de, University of California, Los Angeles’a bağlı Clark Library’de, “Imperial Models in History” isimli konferansta tebliğ olarak sunulmuştur. Yazar, başta Sanjay Subrahmanyam olmak üzere tebliğ hakkında yorumlarından ötürü bu konferansın katılımcılarına teşekkür eder.

ğu'nun, bir yüzyıl daha imparatorluklar ailesi içinde hayatini sürdürmesini mümkün kılmakla beraber, Osmanlı elitleri her türlü "medenileştirici" reformlarına rağmen, Müslüman kimlikleri sebebiyle Avrupa'daki imparatorluklar ailesinden dışlandıklarını fark ettiler. Bu durum, onları üyesi olmak istedikleri Avrupamerkezli emperyal düzeninin Hıristiyan ve beyaz ırk kimliği üzerine ciddi gözlemler yapmaya itti. Özellikle Mısır ve Tunus'un işgali sonrası gelişen, daha saldırgan ve daha Müslüman karşıtı emperyal söylemler ve ideolojiler karşısında, Müslüman Osmanlı elitleri kendilerini zamanla sömürge altında yaşayan antiemperyalist aydınların fikirleri ve global bilinciyle özdeşleştirir hale gelmiştir. Böylece, asıl hedefleri son Müslüman imparatorluğu olarak gördükleri Osmanlı'yı korumak olan realist Osmanlı eliti, ironik olarak bunun için rakip imparatorlukların gücünü zayıflatacağını düşündükleri sömürge karşıtı Pan-İslamik projeleri bir alternatif olarak görmeye başlayacaklardır.

Anahtar Kelimeler: İmparatorluklar, Emperyal Dünya Düzeni, Sömürgesizleştirme, Uluslararası İlişkilerde Dinî ve Irkî Kimlik, Osmanlı Entelektüelleri.

OSMANLI DEVLETİ'NİN İMPARATORLUK TECRÜBESİNE dair birbirine neredeyse zıt iki farklı toplumsal hafıza hâlâ canlı görünüyor: Birincisi, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı ve hemen akabindeki ezilmiş Müslümanların hamisi ve müdafii, son Müslüman imparatorluk olarak imajıdır. Genelde Osmanlı hilafetine olan saygıyla özdeşleştirilen bu imaj, Hint Hilafet Hareketi ve Enver Paşa'nın İslam dünyasındaki popülerliğini de akla getiriyor. Örneğin, son zamanlarda hilafeti canlandırma çabası ile öne çıkan Hizbu'tTahrîr hareketi, Osmanlı hilafetinin meşruiyetini temel alıp, hilafetin kaldırılmasını İslam âleminin küçük düşürülmesinin önemli dönüm noktalarından bir saymaktadır. Hatta, Vehhâbî geçmişine rağmen Üsâme Bin Ladin dahi, 11 Eylül sonrasındaki ilk televizyon beyanatında, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı sonrası yenilgisine ve yıkılışına muğlak da olsa güçlü bir referans yapmayı ihmal etmemiştir.¹ Üsâme Bin Ladin'in

herkesi şaşkırtan Osmanlı referansı, en azından Arap tarihsel hafızasındaki çelişkili Osmanlı hatırasının bir göstergesi olarak de görülebilir.

Antiemperyalist bir Müslüman direniş lideri olarak Osmanlı imajının yanı sıra, bir de Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'nın gerçek varisi olduğu gerçeğine dayanan, Avrupa'nın sömürgeci imparatorlukları ile işbirliği yapan realist bir imparatorluk olarak Osmanlı imajı da mevcuttur. Unutmamak gerekir ki, Türk hariciyesi kendi köklerinin Mustafa Reşit Paşa ile Âli ve Fuat Paşa gibi önemli Tanzimat bürokratlarının kariyerlerinde görmeye devam etmektedir. Osmanlı halifeleri, Müslüman dünyasını sömürgeleş-tiren Avrupa imparatorlarıyla dostça ilişkiyi sürdürmüş, kimile-riyle müttefik olmuşlardır. Osmanlı yöneticilerinin antiemperya-list cihad çağrılarına sahne olan Birinci Dünya Savaşına bile ki bu toplumsal hafızadaki en popüler Osmanlı halifesi olan II. Abdül-hamid değil, onu tahttan indiren Genç Türklerin işidir ancak sö-mürgeci Alman imparatorluğu ile bir ittifak yapıldıktan sonra gi-rilmiştir.²

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel hafızasındaki bu çelişkili görünen iki yön, Osmanlı'nın iyi bir imparatorluk olup olmamasın-dan ziyade, modern emperyalizmin mahiyetini düşünmemizi ge-rektiren bir dizi soruyu gündeme getirmelidir. Osmanlı seçkinle-rinin Batılı olmayan (ve dolayısıyla ne beyaz ne de Hristiyan olan) bir imparatorluğu muhafaza, genişletme ve nihayete erdir-me konusundaki tecrübeleri bize modern emperyalizmin tabiatı hakkında paha biçilmez dersler vermektedir. Dünya tarihi boyunca pek çok imparatorluk inşa edilmiş olsa da, imparatorluk yö-ne-tim biçimi değişik dönemlerde farklı nitelikler göstermiştir. Orta-çağ ve erken modern dönemlerin Roma, Moğol, Osmanlı, Rusya gibi imparatorluk gelenekleriyle karşılaştırıldığında Viyana Kon-gresi sonrasındaki imparatorluklar hangi açılardan yeni ve fark-

1 Hizbu't-Tahrîr hareketindeki hilafet fikri için bkz. Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal, London 1996. Üsame bin Ladin'in, 11 Eylül'ün hemen ardından yaptığı Osmanlı referansı için bkz. "Bin Ladin Video Mesajı", İlk yayını: al-Jazira Televizyonu, 7 Ekim 2001.

2 Mustafa Aksakal, "Not by those old books of international law, but only by war': Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War", *Diplomacy and Statecraft*, XV/3 (2004), s. 507-544.

lıydı? 19. yüzyılın sonlarındaki emperyal dünya düzeninin meşruiyet yapıları noktasında Avrupa imparatorluklarının beyaz ırk ve Hıristiyan kimliği ne oranda önemliydi? Bu soruların cevabının en iyi bulunacağı tarihî tecrübelerden birisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modern zamanlardaki dönüşümüdür. İmparatorluk, emperyalizm, Batı ve medeniyet hakkında Osmanlı döneminde yazılan bazı eserleri esas almak suretiyle bu makalede uzun 19. yüzyıl boyunca emperyal meşruiyetin küresel ölçekte tedavül halindeki idealleri ve çelişkilerini ele alacağız.

19. yüzyıl öncesinde Osmanlı Devleti, çok ırklı ve çok dinli geniş bir bölge üzerinde uzun yüzyıllar süren bir imparatorluk geleneğine sahipti. Ancak Viyana Kongresi'nin üzerinden geçen yirmi yıl içinde Osmanlı seçkinleri imparatorluklarını yeni güç ve meşruiyet tasavvuru olarak algıladıkları mefhumlara göre değiştirme ihtiyacının farkına vardılar. Tecrübeli bir imparatorluğu, 19. yüzyılın birbiriyle küresel ölçekte ilişkili imparatorluk ailesinin eşit bir üyesi yapmak için "medeniyet standartlarının" gereklerine göre yeniden şekillendirirken Osmanlı seçkinleri, diğer imparatorlukların meşruiyet iddiaları içinde Hıristiyanlığın işgal ettiği önemli konumu düşünmek zorundaydılar. Bu süreçte, belli çelişkilerle boğuşmak durumunda kaldılar: Niçin, Rus, İngiliz ve Fransız imparatorluklarının liderleri ve kamuoyları, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hıristiyan unsurları özgülleştirme konusunda ısrarcıydılar? Aynı imparatorluklar Osmanlı'ya karşı bu tutumu sergilerken niçin Asya, Afrika ve Avrupa'daki Müslüman bölgeler üzerinde kendi sömürgeci hakimiyetlerini genişletmeye çalışıyorlardı? Buna benzer ikilemlerle boğuşurken, asıl hedefleri sahip oldukları imparatorluğu korumak olan Osmanlı seçkinleri, 20. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde ırk, medeniyet, milliyet, ilerleme ve dünya tarihi gibi anahtar meşruiyet sağlayıcı kavramlar üzerine sömürgeleştirilmiş dünyadaki emperyalizm karşıtı milliyetçi entelektüellerle ittifak yapmaya yönelmişlerdir. Bir anlamda, antiemperyalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nu yaşatmanın araçlarından biri olarak görülmeye başlamıştır. Bu yöndeki çabaların sonuçlarından birisi, Birinci Dünya Savaşı boyunca mücadele içindeki farklı imparatorlukların emperyalizm karşıtı teşvikleri yoluyla emperyal dünya düzeninin gayri meşruluğunun daha da pekiştirmeleri olmuştur ki bu en iyi şekilde Osmanlı hükümetinin İngiliz karşıtı Panİslamcı kampanyasında görülmektedir.

A. Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeniden Tesisi ve Yeni Bir Büyük Strateji Olarak Liberal Medeniyetçilik Tasavvuru (1815-1876)

A.1. Osmanlı İmparatorluk Geleneği

Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'nın 19. yüzyıldaki emperyal gelişimi karşısında pasif bir özne değildi. Avrupalı rakipleriyle mücadelesinde göreceli olarak gücünü kaybetmiş bir imparatorluk olarak kendisini tasavvur etmesine rağmen o hâlâ kendisini değişen güç ilişkileri ve meşruiyet yapılarına göre yenileyip tekrar tesis edebilecek müthiş bir imparatorluk olarak algılamaktaydı. Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu uzun 19. yüzyıl boyunca Avrupa güç sistemi dengesinin de bir parçası olabilen tek Müslüman imparatorluk olarak hayatiyetini sürdürmeyi başarmıştır. 1870'lerden sonra "Avrupa'nın hasta adamı" olarak adlandırılmaya başlansa ve Avrupalı yaygın tahayyülde büyük Batılı imparatorluklar kulübü içinde Doğulu bir anomali olarak görülse de Osmanlı seçkinleri, rakiplerinin beklediği ve umduğundan çok daha uzun süre bu imparatorluğu idare edebilmişlerdir.³ Dahası, Osmanlı seçkinlerinin uluslararası ilişkiler alanına aktif ilgileri ve dünyadaki eğilimler ve emperyal meşruiyet konusundaki bilgileri, onları modern dünya tarihindeki imparatorluk modellerinin tabiatındaki değişim konusunda iyi birer gözlemci haline getirmişti. Dolayısıyla, Osmanlı imparatorluk seçkinlerini, 19. yüzyılın küresel gelişmelerinin bir kurbanı olarak görmemek gerekir. Bilakis onlar sadece kendi kaderlerini değil, çevrelerindeki ve dünyadaki pek çok toplumun da kaderini şekillendirebilmişlerdir. Osmanlı seçkinlerinin uzun 19. yüzyıl boyunca imparatorluğu idare konusunda elde ettikleri başarıları, ikilemleri ve başarısızlıkları değerlendirmeden önce ilk olarak onların Viyana Kongresi sonrasında yeni dünya düzeni bağlamında kendi emperyal meşruiyetleri hakkında ne düşündüklerini araştırmak durumundayız.

Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi hakkındaki bazı kısa gözlemler faydalı olacaktır: Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun kökleri, Bizans İmparatorluğu'nun sınırlarında yer alan küçük bir Müslüman beyliğe kadar geri gitse de temel özelliklerini 15. yüzyılın ortalarında yani İstanbul'un fethinden sonra ka-

³ Bu konuyla ilgili en kapsamlı çalışma için bkz. Selim Deringil, *The Well Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, London 1998.

zanmıştır. İmparatorluğun klasik dönemi 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın sonlarına kadarki dönemi kapsamaktadır. 1600'lerin başlarından itibaren imparatorluk iç ve dış saiklere göre yeniden düzenlenmiş ve yeni ekonomik gerçeklikler neredeyse yenilenmiş bir Osmanlı İmparatorluğu'nu yaratmıştır. 1683'teki Viyana bozgunundan 19. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu açısından çizgisel bir çöküşten bahsetmek mümkün değildir. Aslında 17. yüzyılda yenilenen Osmanlı İmparatorluğu'nu 18. yüzyıldaki reformlar takip etmiştir ki, bu reformlar Osmanlı'yı göreceli olarak dünyadaki gelişmelere ayak uyduran bir imparatorluk haline getirmiştir. Avrasya'daki emperyal tecrübelerde yaşanan yeni gelişmeler ve tehdit edici yeni Avrupalı güçlerin yükselişiyle bağlantılı olarak Osmanlı idareci seçkinleri imparatorluk uygulamalarını gözden geçirip, değişiklikler yapmayı sürdürmüşlerdir.

Uzun 19. yüzyıl boyunca (1815-1914) Osmanlı seçkinlerinin imparatorluk vizyonu, tabii olarak diğer rakip imparatorlukların faaliyetleri ve küresel güç ilişkilerine bağlı olarak farklı bir şekil aldı. Klasik döneminden itibaren başvurduğu farklı yenilenme teşebbüsleri boyunca Osmanlı İmparatorluğu, kültürel ve dinî çeşitliliği ve görece seçkin kozmopolitanizmi başarılı bir şekilde sürdürmüştür. Başlıca rakibi Habsburg'dan farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu, herhangi bir ırkî özün sözkonusu olmadığı sınırları belirli bir devletti. Türkçe konuşan Sünnî hanedan imparatorluğu yönetiyordu, fakat Anadolu'daki Türkçe konuşan halk imtiyazlı bir konuma sahip değildi. Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu'nda diğer etnik unsurların yerleştiği farklı bölgeleri sömüren herhangi bir dinamik etnik özün varlığından bahsedemeyiz. Daha da önemlisi, diğer Müslüman imparatorlukların geleneğini takip ederek Osmanlı İmparatorluğu da yönettiği halklar üzerinde homojen bir birlik veya bir ihtida politikası uygulamamıştır. Osmanlıların sahip olduğu bu emperyal meşruiyet 19. yüzyıldaki Osmanlı Batılılaşması boyunca (yani Osmanlı seçkinlerinin Avrupalı rakiplerinin belirli yönlerine öykünmeye çalıştığı dönem boyunca) önemini korumuş ve Osmanlı seçkinini, bir ön kabul olarak sömürgeci politikaları takip etmekten korumuştur (Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu, İngiliz ve Habsburg'dan ziyade Çin'deki Qing İmparatorluğu'na benzemektedir).

Osmanlı seçkinleri uzun 19. yüzyıl boyunca bir grup başarılı reforma imza attılar ki bunların neticesinde 19. yüzyılın sonlarında

Osmanlı merkezî idaresi (Avrupa'nın Hasta Adamı olarak şöhret bulmasına rağmen), 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman'ın idaresine kıyasla nüfusu ve sınırları üzerinde daha etkin bir kontrole sahipti. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa kökenli olan ancak küresel olarak tedavülde bulunan reform paketini uygulamaya sokmasının bir neticesi olarak yaygın eğitim ve posta sisteminden telgraf ve tren hatlarına, etkin bir bürokrasi veya orduya kadar modern devlete ait pek çok özelliğini tesis edebilmiştir. Osmanlı elitleri, bütün bu reformları ikili meşruiyet endişesinin baskısı altında gerçekleştirmiştir: Bir taraftan çok dinli ve çok ırklı bir imparatorluk nüfusu içinde meşruiyetin yeni formlarını tesis etmek, diğer yandan ise başka imparatorlukların, özellikle de rakip imparatorlukların teşkil ettiği küreselleşen uluslararası toplumun gerçekliğince Osmanlı imparatorluğun meşru olarak algılandığından emin olmak. Osmanlı meşruiyetinin içeride ve dışarıda bu şekilde sürekli olarak müzakere ve idare edilmesi aslında tamamen emperyal bir davranıştı, zira tarih boyunca imparatorluklar bunu hep yapagelmışlerdi. 19. yüzyılda imparatorluk oyununun kuralları tekrar değişmiş, yeni meydan okumalar ve uygulamalar aynı zamanda değişip dönüşen Osmanlı imparatorluk tecrübesinin temel özelliklerini de belirlemiştir. Bu sürec içerisinde, Osmanlı'nın imparatorluk vizyonundaki 1840'lar ve 1880'lerdeki iki temel dönüm noktasının yakından irdelenmesi, Avrupamerkezli küreselleşen dünya düzeninin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

A.2. Tanzimat'ın İlanı (1839)

Viyana Kongresi'nden 1840'lara kadarki dönemde Osmanlı seçkinlerinin imparatorluklarını algılamasında tedricî ancak köklü bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu algılama, Osmanlı seçkinlerinin hem Avrupa'nın ilerlemesinin sırları hem de barışçıl bir dünya düzenine dair algılarıyla yakından ilişkiliydi. Osmanlı'nın Yunan isyanını bastırmasının ardından Osmanlı seçkinleri Avrupa'nın yeni medeniyet diplomasisinin kendi devletlerinin menfaatlerine karşı nasıl hareket ettiğine yönelik özel bir ilgi göstermişlerdir.

Osmanlı elitlerinin Avrupa'daki diğer imparatorlukların eliteyle ilişkisi 19. yüzyıla mahsus değildi. Zira Osmanlı İmparatorluğu yaklaşık beş yüzyıl boyunca pek çok Avrupalı devletle karşı karşıya gelmiş, alışverişte bulunmuş, ortaklık yapmış ve çatışmalar yaşamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı imparator-

luklarla karşılıklı ilişkisi pek çok açıdan 18. yüzyıldan itibaren iyice artmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir dönemde bazı Osmanlı diplomatları, Hıristiyan Avrupa devletlerinin teşkil ettiği ittifakın tehdidinden Osmanlı İmparatorluğu'nu korumayı sağlamanın ötesinde bizatihi bir değer olarak Avrupa'daki imparatorluklar ve Osmanlı arasında barış sağlamayı tasarlamaktaydı. Mesela Ahmet Resmi Efendi (1700-1783), imparatorluğun vergi gelirini artırmak için topraklarını genişletmesini öngören ortaçağ anlayışı yerine, karşılıklı fayda getirici ticaret ilişkileri ve antlaşmalara dayanan yeni bir diplomatikemperyal dünya sisteminin gerekliliğini tasavvur etmeye çoktan başlamıştı. Hatta Resmi Efendi, geriye doğru bir değerlendirme yaparak 16. yüzyıl boyunca Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki askerî genişleme politikalarını kaynak israfı olarak görecektir.⁴

Avrupalı liderlerin Viyana Kongresi'nin kararları uyarınca herhangi bir milliyetçi isyanı desteklememeleri gerekmele birlikte, Osmanlı Devleti'nin gayri medenî tabiatı hakkında Avrupa kamuoyu imajı siyasî olarak hayli önemli hale gelmiş ve Osmanlı'nın 1832'de Yunanistan'ın bağımsızlığı tanınmasıyla neticelenen Avrupa'nın askerî müdahale ve baskısına sebebiyet vermiştir.⁵ Bu diplomatik krizle birlikte Osmanlı bürokrasisi içinden bir grup, Yunan medeniyetinin torunlarına hükmeden gayri medenî veya yarı medenî bir Müslüman devlet olarak görülmelerinin, Avrupalı güçlerin siyasî liderlerini etkileyen olumsuz kamuoyunda kritik bir rol oynadığına devlet seçkinlerini ikna etmişlerdir. İmparatorluğun "medenî" tabiatını ispata yönelik yeni Osmanlı siyasî inisiyatifi, dahilî reform sürecine yönelik Avrupa'nın desteğini sağlama alırken Avrupa'nın daha fazla düşmanlık ve müdahalede bulunmasının da önüne geçebilirdi. Başlangıçta beş Avrupa gücü (İngiltere, Fransa, AvusturyaMacaristan, Rusya ve Prusya) arasında işbirliği ve kırılğan bir güç dengesine dayanan Avrupa sistemi, teknik anlamda Osmanlı Devleti gibi potansiyel yeni üyelerin, yapılacak "medenî" reformların gerçekleştirilmesin ardından, katılımına izin veriyordu.⁶

4 Virginia Aksan, "Ottoman Political Writings, 1768–1808", *International Journal of Middle East Studies*, XXV/1 (February 1993), s. 57–59.

5 Martin Bernal, *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 1987.

6 Richard B. Elrod, "The Concert of Europe: A Fresh Look at an International System", *World Politics*, XXVIII/2 (January 1976), s. 159–174.

Daha sonra Tanzimat Fermanı olarak tanınacak olan 3 Kasım 1839'daki Gülhane Hattı Hümayunu, bir Avrupa merkezli emperyal uluslararası toplum ve onun medeniyet hakkındaki evrensel iddialı meşrulaştırıcı söyleminin Osmanlı eliti tarafından farkına varıldığı ve kısmen kabul edildiği anlamına da geliyordu. Tanzimat Fermanı, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından içinde sultanın, vezirlerin, üst düzey sivil ve askerî erkanın, Yunan, Ermeni ve Yahudi toplumlarının dinî liderlerinin ve yabancı devletlerin büyükelçilerinin de bulunduğu bir dinleyici kitlesine okunmuştur. Ardından ferman resmî gazetede yayınlanmış ve Fransızca tercümesi muhtelif Avrupa devletlerine ve İstanbul'daki elçiliklere gönderilmiştir. Sözkonusu ferman, Osmanlı İmparatorluğu'nu güçlendirmek ve onu yeni Avrupalı diplomatik düzenin bir üyesi haline getirmek için bir grup hukukî, idarî ve malî reform ortaya koymaktadır.

Tanzimat Fermanı'nı ilan etmekle Osmanlı seçkinleri, Avrupa merkezli uluslararası düzene, bu düzene dahil olmanın ilkelerini tebellür ettirmesi noktasında davet ediyordu. Doğu Avrupa'nın çoğunu hakimiyetine alan çok ırklı ve çok dinli bir imparatorluk, Müslüman bir hanedan tarafından idare edildiği gerçeğine rağmen Avrupalı devlet sisteminin bir parçası olabilir miydi? Osmanlı seçkinleri, Avrupa ittifakının diplomasisi çerçevesinde gelişen bir Avrupalı uluslararası toplumun ortaya çıkışının farkına vardıklarında, bu toplumun Osmanlı'ya karşı herhangi bir dışlayıcı tavır göstermeksizin normatif ilkeler ve kurallara göre iş göreceğini ummuşlardı. Bir başka ifadeyle onlar, Hıristiyan dayanışmasına değil, medenî ilkelere dayanan bir diplomasinin tarafını tutuyorlardı. Ne de olsa Osmanlı Müslümanları, çağdaşı durumundaki medenî Avrupa ile hem Helenistik mirası hem de tek tanrılı bir inancı paylaşıyor ve medeniyetin sadece bir Avrupa ideali değil, insanlığın ortak mirası olduğuna inanıyordu.⁷ Evrensel medeniyete dair ilerleme ve gelişmeye dayalı yeni bir bakış, önde gelen Osmanlı bürokratları tarafından hem iç politikada kendi konularını güçlendirme hem de uluslararası meşruiyet sorunlarını çözecek yeni bir imparatorluk tasavvuru olarak formüle edilmiştir. Bunun güzel bir örneği 1840'da yayınlanan Osmanlı bürokrati

7 Avrupa ile Osmanlı'nın ortak bir kültürel mirası paylaştığı fikrine dair Osmanlı kanaatinin en güzel örneklerinden bir için bkz. Salim Aydüz, "Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 3 (1997), 151-152.

Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risalesi*'dir.⁸ Avrupa'ya dair daha önceki seçici yaklaşımdan farklı olarak mesela Mustafa Sami Efendi Avrupa hakkında hiçbir olumsuz gözlemde bulunmamaktadır. O, Avrupa'nın ihtişamı ve üstünlüğünün bütüncül bir değerlendirilmesini sunmakta ve Avrupa'nın müessese ve uygulamalarının tüm olumlu özelliklerini, kendisine öykünmeyi hak eden bir medeniyet haliyle ilişkilendirmektedir. Sami Efendi, Avrupa'nın medeniyet alanındaki ihtişamının, onların Hıristiyan dininden ve ikliminden değil, tamamen bilim, teknoloji ve eğitim sahasında evrensel ve taklit edilebilir başarılarından kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Mustafa Sami Efendi tarafından ortaya konan Avrupa tasavvurunun, 17. yüzyılda Evliya Çelebi'nin (1611-1682) Viyana ve 18. yüzyılın başlarında Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin (1660-1732) Paris üzerine yazdıklarında temsil edildiği şekliyle daha erken dönemdeki Avrupa tasavvurlarından bir kopuşu temsil ettiği açıktır. Mesela Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin 1720'de Paris'teki diplomatik görevi çerçevesinde Fransız mahkeme, kütüphane, hastane, fabrika, kale ve sosyal adetlerine dair verdiği son derece olumlu rapor, Osmanlı ve Fransa arasında bir mukayese sunmaktadır. Fakat Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin raporu aynı zamanda sosyal ve kültürel eleştiriye dair ipuçları da içermekte ve Avrupa'yı tüm Osmanlı reformlarının nihai modeli olarak sunmaktan imtina etmektedir.⁹

Bunun aksine Mustafa Sami Efendi 1840'da Avrupa hakkında yazacak hiçbir olumsuz şeye sahip değildir. Dahası Osmanlı entelektüelleri, Avrupa'nın üstünlüğüne dair görüşlerini, dünya medeniyetinin çizgisel ilerlemesi hakkındaki yeni bir büyük anlatıda formüle etmeye başlamışlardır ki, bu anlatı zorunlu olarak Avrupalılar ve Osmanlılar arasında medenî ilerleme seviyeleri açısından bir hiyerarşiyi de ima etmektedir. Mustafa Sami Efendi'nin Avrupa hakkındaki eseriyle yaklaşık olarak aynı zamanda kaleme alınan *Avrupa Ahvâline Dair Bir Risale* isimli eserinde önde gelen Osmanlı reformcu bürokratu Sadık Rıfat Paşa da Fransızca *civilization* kelimesini, tercüme etmeksizin Avrupa güç ve üstünlüğünün arkasındaki siyasî, ekonomik ve sosyal sırrı açıklamak için kullanmıştır.¹⁰

8 Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risalesi*, Takvim-i Vekâyi Matbaası, İstanbul 1840.

9 Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York 1987.

10 Sadık Rıfat Paşa, *Müntehabât-i Asâr*, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1858, s. 1-12.

Avrupalı güçlerin önde gelen liderlerinden pek çoğu, Osmanlı seçkinlerinin, Avrupalı uluslararası toplumun bir parçası olma arzularını destekliyorlardı. Gülhane Hattı Hümayunu'nu hazırlamada önemli rol oynayan iki kilit Osmanlı bürokratu, Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşit Paşa, Avrupa başkentlerinde büyükelçi olarak bulunmuşlardı. Bu isimler, Avusturya dışişleri bakanı Prens Metternich ve İngiltere dışişleri sekreteri Lord Palmerston gibi seçkin Avrupalı diplomatlarla medeniyet, din, kimlik ve uluslararası ilişkiler konularında istişare ve tartışma şansı bulmuşlardı. Lord Palmerston, Tanzimat reformlarını desteklemiş ve emin bir şekilde on yıllık barış dolu yeniden düzenleme ve reformla birlikte “[Türkiye’nin] saygın bir güç olmamasının önünde hiçbir engel bulunmadığını” ifade etmiştir.¹¹ Metternich muhafazakar bir Avrupa sistemini savunucusu ve Palmerston ise bir liberal olmasına rağmen her ikisi de Osmanlı Devleti ile Avrupa sisteminin bir parçası olarak ilgilenme noktasında görüş birliği içindedirler.

Tanzimat Fermanı’ndaki düşünceler 1820-1830’lu yıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu’nu hükümeti merkezileştirmek, asker ve idareyi yeniden yapılandırmak, yeni eğitim müesseseleri kurmak ve Avrupa tarzı elbise ve şapkaları getirmek suretiyle imparatorluğu yeniden tanzim eden II. Mahmud’un gerçekleştirdiği reformlarının bir anlamda devamı gibidir. Daha da önemlisi II. Mahmud’un reformları, yüzyıllara dayanan imparatorluk bürokrasisinde değişimin itibar ve meşruiyetini tesis etmiştir. II. Mahmud’un reformları aynı zamanda kısmen Osmanlı Devleti’nin medenî ve Avrupa’da saygıyla muamele görmeyi hak eden bir toplum olarak tasavvurunu şekillendirmeye de matuftur. Mesela Osmanlı bürokratlarının kılık kıyafetinde, özellikle de fes konusundaki reform, Tanzimat’ın 1839’daki ilanından önce gerçekleştirilmiştir.¹² Bu reformun uygulanmasıyla Osmanlı bürokratları neredeyse Avrupalı mevkidaşlarıyla aynı kıyafetleri giymeye başlamışlardır. Bir yüzyıl sonra Osmanlı Müslüman kimliğinin sembolü haline gelen fes, başlangıçta Osmanlı’nın medenî Avrupa kıyafetini kabulünü sembolleştirmek için tasarlanmıştır.

11 H. L. Bulwer, *Life of Palmerston*, 3 c., London, 1870–1874, c. II, s. 298, alıntı yapılan yer: M. E. Yapp, “Europe in the Turkish Mirror”, *Past and Present*, no. 137 (November 1992), s. 155. Ayrıca bkz. İlber Ortaylı, “Tanzimat Bürokratları ve Metternich”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler*, c. I, Turhan Kitabevi, Ankara 2000.

12 Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 123–125.

Gülhane Hattı Hümayunu dahilî olarak reformcu imparatorluk bürokrasisini güçlendirmiş ve sultanhalifenin gücünü şeriatın yeniden yorumlanmış hükmü çerçevesinde gayri müslimlerin tüm haklarını ve eşitliğini teminat altına almaya indirgemıştır. Bu, imparatorluk yönetiminde önemli bir değişimdir. 1839'dan önce bir Osmanlı sultanı, mahkeme süreçlerine veya şeriata müracaat etmeksizin kolaylıkla bir veziri idam ettirebiliyordu (Moğolların Han'a sadakat geleneklerine göre kabul edilen ve zorunlu olarak görülen bir uygulama). Aslında II. Mahmud da en güçlü sadrazamlarından birisini idam ettirmiştir. Fakat 1839'dan sonra hiçbir Osmanlı sultanı böyle bir şey yapmamıştır. Mesela 1880'de Sultan II. Abdülhamid, sadrazamı Midhat Paşa'yı sadece sürgüne gönderebilmiş ve daha sonra onu mahkemeye sevk etmiş; sadrazamın gizemli ölümünde rejimin herhangi bir müdahalesinin bulunduğu yönelik iddiaları da reddetmiştir. Bu olayın Genç Türkler'e bağlı entelektüellerin II. Abdülhamid'in yönetiminin istibdadı ve gayri meşruluğunu vurgulamak için kullandıkları temel delillerden biri haline gelmesi gerçeği, imparatorlukta idarî kültürün sadece kırk yıl içinde nasıl değiştiğini göstermektedir.

Şeriata ve İslam'ın evrenselliğine Osmanlı Batılılaşmasının temel metni olan Tanzimat Fermanı'ndaki yoğun atıflar bir paradoksa işaret etmemektedir. Bu, muhafazakar unsurlardan gelecek olumsuz tepkilerden korunmak için başvurulmuş bir dil oyunu da değildir. Bilakis Tanzimat metinlerinde İslamî görüşlere yapılan atıflar, Osmanlı reformist grubunun zihninde, hukukun egemenliği, dinî azınlıkların eşitliği ve mülkiyetin korunması türünden medenileştirici ıslahatların İslam hukuk düşüncesinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gelenekleriyle çelişmediği inancında bulunduğu bir işarettir. Yeniden yorumlanan İslamî evrenselcilik ve Avrupa ilhamlı reformculuk arasındaki uyum dönemin bir özelliğiydi. Aynı dönemde Mısır'da Rifâ'a Râfi et-Tahtavî (1801-1873), İslamî terminoloji içinde liberal medeniyetçiliğe dair evrensel bir tasavvur geliştirmiş ve bunu Avrupa'daki uzun süreli ikameti sırasında yaptığı gözlemlere dayandırmıştır.¹³ Avrupalı modellere dayanan Osmanlı reformları hiçbir şekilde geleneğe, özellikle de İslamî geleneğe ihanet etme pahasına Avrupa kültürünün bütünüyle taklit edilmesinden ibaret değildi. Zira, Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyetlerini sürdüren Müslüman reformcuların çoğu, Av-

13 Rifâ'a Râfi' Tahtavî, *Paris Gözlemleri*, ed. Cemil Çiftçi, Ses Yayınları, İstanbul 1992.

rupa'daki değerleri, müesseseleri ve uluslararası normları Hıristiyanlık kültürel bağlamının ötesinde, evrensel olarak görmüş ve göstermişlerdir.

A.3. Hıristiyanlığı Modern Medeniyetten Ayıklamak

Osmanlı siyasî seçkinlerinin Avrupa'yı evrensel bir model olarak teşhisi, pek çok eğitimli Avrupalı aydınının Hıristiyanlığın İslam ve de beyaz ırkın diğer ırklar karşısındaki üstünlüğüne inanmaları çerçevesinde garip görünebilir. Osmanlı'nın, kendi Hıristiyan tebaasını koruma amaç ve bahanesiyle Avrupalı güçler tarafından sürekli olarak gerçekleştirilen diplomatik manevraların bilincinde olduğu dikkate alındığında bu durum daha da ilginç hale gelmektedir. Niçin Avrupa'ya dair gözlemlerde bulunan Osmanlılar devamlı surette Avrupa medeniyetini Hıristiyan köklerinden ayıklama yoluna gitmiştir?

Osmanlı elitleri, en azından konuştukları Avrupalılardan, onların Hıristiyanlığın Avrupa'nın üstünlüğünün sebeplerinden birisi olduğuna dair kanaatlerin farkında olmalıydılar. Ancak Avrupa'nın başarısının sırrını teşhis ve açıklama sadedinde Hıristiyanlığa herhangi bir atıfta bulunmaktan geri durmuşlar ve bunun yerine "medeniyet" ve "evrensel medenileşme süreci" türünden daha nötr kavramlar kullanmayı uygun görmüşlerdir. Yeni paradigma, dünya "medeniyet"ine dair tarihî ve gelişimselci bir bakış yoluyla insanlığın ilerlemesinin kapsayıcı yönlerini vurgulamıştır. Evrensel medeniyeti Hıristiyanlıkla ilişkilendirmeye yönelik herhangi bir teşebbüsün Osmanlı tarafından reddi, Avrupa'daki hakim Aydınlanmacı dünya görüşünden de güç almıştır.¹⁴ Osmanlı bürokratları çok geçmeden hem 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde hem de Fransız Devrimi sonrası Avrupa'daki muhafazakar düşüncede bulunan evrenselci fikri benimseyeceklerdi.

Üstelik, 19. yüzyılın başlarında Avrupa'nın kendisini üstün görüşü, yüzyılın sonunda Sosyal Darwinizm ve ırkçılığın yükseliş dönemiyle kıyaslandığında, bir açıklık ve evrenselcilik sergile-

14 Hedley Bull, Avrupa devletlerarası ilişkilerinde bile, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde, yani Osmanlı'nın yeni bir medeniyet vizyonu geliştirdiği dönemlerde, Hıristiyanlık kimliği ve dilinin daha az vurgulandığını kaydetmektedir; bkz. Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Columbia University Press, New York 1995, s. 31-33.

mekteydi. Bu içselleştirici evrenselliğin en iyi örneği, bugün Avrupa'nın Doğu üzerindeki üstünlük söylemiyle tanımlanan bir disiplin olan Oryantalizmin erken dönem temsilcilerinde de görülebilir. Vasant Kaiwar ve Sucheta Mazumdar'ın bize hatırlattığı gibi, William Jones'in eserlerinde görüldüğü şekliyle başlangıcı itibarıyla muhafazakar fakat evrenselci olan Oryantalizm, birtakım büyük ve esaslı ilkeler çerçevesinde tüm insanlığın birliğine dair bir inanç ortaya koymuştur. Bilhassa Fransız Devrimi'nden sonra muhafazakar evrenselcilik, Avrupa'da olmayan istikrar ve düzeni Doğu medeniyetlerinde ve emperyal uygulamalarında arayacaktır.¹⁵ Benzer şekilde 19. yüzyılın sonlarında aşırı bilimsel bir hal kazanmadan önceki ırkçı düşünce de Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki üstünlüğünü açıklamada kullandığı söylemin bir parçasıydı, fakat sözkonusu ırkçılık başlangıçta Osmanlı seçkinlerini iki sebepten dolayı rahatsız edici değildi. Birincisi, Osmanlılar kendilerini Kafkas ırkına mensup olarak görmüşler ve bu nedenle Avustralya, Afrika ve Karayip halklarının ırkçı algılarından herhangi bir rahatsızlık duymamışlardır. İkincisi, onlar Aydınlanma evrenselciliğini kuşatma ve tebdil etme konusunda İslam geleneğinin evrenselciliğine güveniyorlardı. Aydınlanma düşüncesinin evrensel hümanizmi ve ırkçılık arasındaki gerilim, Avrupa'yı gözlemleyen Osmanlılar tarafından kısmen çözülebilirdi, çünkü onlar da Avrupalı meslektaşları gibi 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca hümanizm ve ırkçılığı birbirinin zıttı olarak telakki etmemişlerdir. Osmanlı Devleti'nin Müslüman liderleri işte bu sebeple kendilerini evrensel ilerleme merdiveninin üst basamaklarına ulaştıracak reform paketlerini hayata geçirmeleri durumunda Avrupalılar kadar medenî olmalarının önünde herhangi bir dinî, kültürel veya ırkî engelin bulunmayacağına inanmışlardır.

İslam düşünce geleneği, özellikle de ortaçağdaki Müslüman seyyah, tarihçi ve sosyal gözlemci İbn Haldun'un eserleri aracılığıyla, zenginlik ve güç konusundaki farklılıkları açıklama noktasında kendine has yollara sahipti. Devletlerin çöküş ve yükselişini ele alışlarında İbn Halduncu dairevî tarih görüşünün bilincinde olmalarına rağmen Osmanlı entelektüelleri İbn Haldun'un determinist görüşüne katılmamış ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'ni çöküş-

15 Vasant Kaiwar ve Sucheta Mazumdar, "Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity", *Antinomies of Modernity*, ed. Vasant Kaiwar & Sucheta Mazumdar, Duke University Press, Durham, N.C. 2003, s. 270-271.

ten kurtarmak için birtakım reformları kabul etmişlerdir.¹⁶ Doğal olarak, Osmanlı elitleri de Avrupa merkezli kitaplardan, Avrupa'nın, çizgisel olarak gelişen dünya tarihinin zirvesinde bulduklarına dair tezin farkındaydılar. Montesquieu'nun *De l'esprit des lois* isimli eserinden başlamak suretiyle Guizot'un *Historie de la civilization en Europe* ve Buckle'ın *History of Civilization in England*¹⁷ adlı çalışmasına kadar Avrupalı entelektüeller Avrupa'nın diğer coğrafyalar üzerindeki üstünlüğüne dair bir üstanlatı ortaya koymuşlardır. İlginçtir, medeniyetlerin ilerlemesine dair bu aynı üst anlatıyı kullanmak suretiyle Alexandre Blacque ve David Urquhart gibi pek çok Avrupalı yazar, Osmanlıların da Avrupalılar gibi gelişime istidatlarının olduğunu vurgulayacaklardır.¹⁸ Mesela, her ne kadar Montesquieu'nun düşünceleri, iklimin Avrupa'nın üstün ilerlemesinde belirleyici olduğunu ima etse de François Baron de Tott (1733–1793) iklimin olumsuz etkisinin üstesinden ahlakî güçle gelinebileceğini belirtmiştir.¹⁹ Tahmin edilebileceği gibi, Osmanlı elitlerinin fikrî tercihi, kadercilerle anlaşıyor değil, her iklimten ve dinden milletlerin ilerlemesini mümkün gören daha iradeci medeniyet anlayışları olacaktır.

Tanzimat bürokratları içinde en yeteneklilerinden birisi olan ve uzun süre görevde bulunan Ahmed Cevdet Paşa, Aydınlanmacı dünya tarihinin bazı unsurlarını kabul edişinin ardından evrensel tarihe dair İslamî görüşü yeniden formüle etmeyi ihmal etmeyecektir. Paşa'ya göre medeniyet tüm din ve kültürlerin ortak üretilimidir.²⁰ O, evrensel medeniyetin, kendi ikametgâhı olarak belirli

16 Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 6 (1999), s. 183–209.

17 Montesquieu (1689–1755), *The Spirit of Laws (De l'esprit des lois)* adlı eserini 1752'de yazmıştır; bkz. Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Prometheus, Amherst, N.Y. 2002. François M. Guizot (1787–1874) *Historie de la civilisation en Europe*'u ilk kez 1828'de yayınlamıştır; bkz. François M. Guizot, *The History of Civilization in Europe*, Penguin, London 1997.

18 Yapp, "Europe in the Turkish Mirror", s. 155; David Urquhart, *Turkey and Its Resources*, Saunders and Otley, London 1833.

19 François Baron de Tott, *Memoirs, containing the state of the Turkish Empire and the Crimea, during the late war with Russia, with numerous anecdotes, facts, and observations, on the manners and customs of the Turks and Tartars*, G. G. J. and J. Robinson, London 1786.

20 Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1979.

bir zaman diliminde en iyi kültür ve toplumu seçtiğini düşünmektedir. İşte bu sebepten dolayı medeniyet Hindistan, Babil, Mısır ve Yunan'dan Müslüman Mezopotamya'ya, nihayetinde de Avrupa'ya intikal etmiştir. Her aşama, kendinden önceki aşamaların özellik ve katkılarını da muhafaza etmiştir. Medeniyetlerin son aşaması, şu an için en iyi ikametgâhı Avrupa'da olmasına rağmen önceki tüm aşamaların ortak ürünüdür. Avrupa döneminin ardından medeniyet için en iyi ikametgâhın neresi olacağını sadece Allah bilebilir.²¹

Sözkonusu evrensel bir Avrupa medeniyeti düşüncesinin, bürokrat elit için tabii ki pek çok stratejik faydası vardı. Bu üstanlatıya dayanarak, devlet seçkinleri, halklarından fedakarlıklar ve köklü dönüşümler talep edebilmişler ve bunu gerekçelendirme babından, evrensel ilerleme yolu olarak sunulan Batılı reform tarzları aracılığıyla Osmanlı'nın kendisini güçlendirme ihtiyacını öne sürmüşlerdir. Medenîleştirici reformlar aynı zamanda otokratik tarzda, yani halkın katılımı olmaksızın, gerçekleştirilebilirdi. Çünkü devlet seçkinleri, Avrupa dilleri ve hayat tarzlarına olan yakınlıkları sebebiyle Osmanlı Devleti ve toplumunun geleceği için en iyi olanı kendilerinin bildiğini iddia ediyorlardı. Dolayısıyla Avrupa hayranlığı ve Avrupa modelinin evrensellik ve tatbik edilebilirliği konusundaki ısrar Osmanlı bürokrasisinin yakın ilgi alanına girmektedir.

Avrupa'daki üstün bir evrensel medeniyeti tanımlarına paralel olarak Osmanlı seçkin tabakasının üyeleri, kendilerinin Avrupalılardan daha az modern ve daha az medenî olduklarını ve dolayısıyla kısa bir zaman diliminde aynı istikamette ilerlemek için hızlı reformlara gerek olduğunu rahatlıkla kabul edeceklerdir. Avrupalı merkezin, doğmakta olan küresel düzende eşit üyelik için öne sürdüğü şartları kabul etmeye çoktan hazırlardı. Medeniyetlerin hiyerarşisine dair tarihçi bakışın, İslamî evrenselcilikle uyumlu bir şekilde, bu tarzda uluslararası bir karakter kazanması, kendi İslamî geleneklerini terk etmeksizin Avrupa müessesese ve metotlarını kabul edebilecekleri konusunda Osmanlıları ikna etti.

Osmanlı reformcu seçkinleri 1839'dan 1860'lara kadar kendi medenî tasavvurlarının ve Avrupalı uluslararası toplumun önde gelen Büyük Britanya ile yakın ilişkilerinin, dünya siyasetinde kendileri lehine işlediğini görmüşlerdir. Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında Rusya'ya karşı Avrupalı güçlerle yapılan ittifak, Osmanlı diplomasisinin en büyük başarılarından biridir. Avrupalı güçlerin Yunanlıların yanında yer aldığı Yunan isyanından sadece yirmi yıl

21 Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 50-57, 84-85.

sonra Osmanlı hükümeti Rusya'ya karşı İngiltere ve Fransa'yla ittifak yapmıştır. Osmanlı generalleri, İngiliz ve Fransız generallerin yanında şaşkıncı derecede benzer askerî üniformalar içinde savaşıyorlardı. Osmanlı'nın Avrupalı devletler kulübüne üyeliği, Tanzimat politikalarının bilfiil işlediği düşüncesini ortaya çıkarmış ve Osmanlı Devleti, Kırım Savaşı'nın sonunda 1856'da imzalanan Paris Antlaşması'nda Avrupa İttifakı'nın bir üyesi olarak tanınarak uluslararası meşruiyetini pekiştirmiştir.²²

A.4. "Medenî" Osmanlı İmparatorluğu ve İslam Dünyası

Avrupa yanlısı liberal medeniyetçiliğin Osmanlı yönetici seçkinleri arasında devlet merkezli reform programlarını uyguladıkları ilk otuz yıllık dönem boyunca egemen gündem olması, Avrupa imparatorluklarının bu zaman zarfında Asya'daki yayılımına dair herhangi bir eleştirinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis Osmanlı İmparatorluğu'nun 1839-1882 yılları arasında geçirdiği dönem Avrupalı güçlerin uluslararası siyasetlerine karşı güçlü protestolara sahne olmuş ve Avrupa kültür ve siyaseti hakkında pek çok eleştirel gözlemde bulunulmuştur. Ancak bu eleştirel gözlemlere rağmen Aydınlanma'ya karşı duyulan saygıdan dolayı liberal medeniyetçilik ideolojisi hakim paradigma haline gelmiştir. Medeniyetçilik, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa'daki imparatorluklar arasında bulunan eşitsiz ve adaletsiz şartların Osmanlı seçkinlerinin reformları gerçekleştirmeleri ve göreceli olarak zayıf imparatorluklarının konumunu yükseltmeleri halinde ortadan kalkacağı yönündeki iyimser görüşü yaygınlaştırmıştır.

Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan tebaa adına yaptığı müdahalelerden duyulan hoşnutsuzluk, Müslüman nüfus arasında reform sürecine yönelik eleştirilerin temel kaynağı olmuştur. Zira Osmanlı tebaası durumundaki Hıristiyanların sahip olduğu imtiyazlar eski Osmanlı imparatorluk uygulamalarına uysa da yeni imparatorlukların koştuğu şartlara tam da denk düşmemekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan tebaası reformlar yoluyla Müslümanlarla eşit haklar kazanırken aynı zamanda daha önceki Osmanlı İslam geleneklerince kendilerine verilen, askerî hizmetten muaf tutulma gibi imtiyazları da sürdürmeye devam etmişlerdir. Bunun yanı sıra dış ticaretle meşgul olan gayri müslim Osmanlı tebaası, şikayetlerini Osmanlı otoriteleri yerine

²² Bull, *The Anarchical Society*, s. 32.

diğer Avrupa imparatorluklarının elçilikleri tarafından karara bağlanması hakkına kavuşmuş ve yabancı elçiliklerin himayesi yoluyla (kapitülasyon sahibi güçlere verilen) vergi muafiyeti veya indirimi ni elde etmişlerdir. Bu durum, uygulamada Osmanlı tebaası olan Hıristiyanları disiplin ve merkezileşmiş devlet aygıtının kontrolü dışına atmış ve dolayısıyla din, inanç ve ırk gözetmeksizin tüm Osmanlı vatandaşlarını eğitime, vergilendirme ve askere alma potansiyeline sahip yeni bir imparatorluk kurmayı amaçlayan Osmanlı hukukî ve siyasî modernleşmesinin özünü zedelemiştir. Bu mesele, Osmanlı otoriteleri Hıristiyan unsurlar arasındaki milliyetçi ve ayrılıkçı hareketleri bastırmaya çabaladıkları zaman daha da hassas bir hale gelmiş ve ardından Rusya İmparatorluğu ile ortaya çıkan diplomatik ve askerî anlaşmazlıkların başlıca sebebinin oluşturmuştur.

Osmanlı içindeki Müslüman reformistler, Hıristiyan tebaa konusunda insan haklarına riayet ve eşit muamelede bulunulmasına dair Avrupa'nın baskılarına son derece açıktı. Bu, yeni imparatorluk rejimlerinin medenî tasavvurlarının bir parçasıydı. Ancak Osmanlı seçkinleri için, Avrupa'daki büyük güçlerin müdahaleleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman yöneticilerinin kendi Hıristiyan tebaasının sadakatini kazanmak için yeteri kadar medenî olduğuna dair iddialarının bir reddi anlamına geldiğini de görüyorlardı. Osmanlı'nın Müslüman hanedanı medenî yönetimin standartlarına riayet ettiği müddetçe Müslüman seçkinler, Avrupalıların Osmanlı tebaası durumundaki Hıristiyanları imparatorluktan ayrılma konusunda müdahalede bulunma ihtiyaçlarının kalmayacağını düşünmüşlerdi. Müslüman aydınlar, İngiliz Rus ve Fransız imparatorluklarının Osmanlı İmparatorluğu'ndan gayri müslim azınlıklara kendi tebaaları durumundaki Müslümanlarınkinden daha fazla hak ve imtiyaz verilmesini talep ederken niçin kendi tebaaları olan Müslümanların hiçbir siyasî, sosyal ve ekonomik eşitliğinin bulunmadığını haklı olarak sormuşlardır. Ali Suavi bu duyguları şöyle ifade edecektir: "İngiltere ve Fransa'daki cumhuriyetler demokrasi, eşitlik ve özgürlükten bahsederken Kanada, Hindistan ve Cezayir üzerindeki hükümlerinden vazgeçmek istememeleri ne kadar da ilginçtir. Şu Fransızların, hepsi Sezar gibi bir dünya hükümlerliği isterken, nasıl da kasıntı bir şekilde özgürlük ve eşitlik hakkında konuştuklarına bir bak."²³ Tedricî olarak Müs-

23 Ali Suavi, "Democracy: Government by the People, Equality", *Ulum Gazetesi* (Paris), 17 Mayıs 1870; metnin İngilizce çevirisi: Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam: 1840–1940*, Oxford University Press, New York 2002, s. 142.

lûman kamuoyunda, medenîleştirici reformların gerçekleştirilmesi adına Avrupa'nın yaptığı müdahalelerin aslında Hıristiyanları güçlendirmeye yönelik tarafsız çabalar olduğu düşüncesi yükselmiştir. Osmanlı Devleti'ndeki Hıristiyan tebaa için hürriyet, otonomi ve eşitlik isteyen Avrupalı güçlerin, kendi imparatorluk alanları olan Hindistan, Cezayir ve Orta Asya'daki Müslüman unsurlara ahlakî ve medenî bir şekilde davranmayı reddetmeleri açıkça görülen bir çelişkiydi.

Avrupalı büyük devletlerin politikalarından duyulan şüpheler bir yana, Osmanlı hükümeti Avrupa'daki imparatorlukların meşruiyeti ve onların Müslüman topraklardaki yayılmalarına meydan okuyacak herhangi bir adım atmamıştır. Osmanlı kamuoyu her ne kadar genel olarak İngiliz, Rus ve Fransız imparatorluklarına karşı Müslümanların direnişine sempatiyle baksa da hükümet bu direniş hareketlerini destekleme konusunda pek bir şey yapamazdı. Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen 1857'deki Büyük Hindistan İsyanı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri Hindistanlı Müslüman nüfustan ziyade "medenî" İngiliz yönetiminin yanında görülmüştür. Hatta İngiltere hükümeti sultan- dan, Hint Müslümanlarını İngiliz İmparatorluğu'nun medenî yönetimiyle işbirliği yapma ve ona karşı isyan etmeme konusunda bir mektup aldığı iddia edecektir.²⁴ Benzer şekilde Osmanlı hükümeti Kırım Savaşı dönemi hariç Rus İmparatorluğu'na karşı Müslümanların direnişini de desteklememiştir.²⁵ Ayrıca 1881 ve 1882 gibi geç bir dönemde Mısır'daki Urabi İsyanı'nda Osmanlı sultanı bu milliyetçi isyanı meşru bir memnuniyetsizliğin sonucu olarak görmekten ziyade İngiliz emperyal yayılımına karşı yapılmış gereksiz bir kışkırtma olarak görmüştür.²⁶

Batı sömürgeciliğine karşı direnen çeşitli Müslüman hareketlere Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri tarafından herhan-

24 Bkz. Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İ.Ü. İslam Tetkikleri Dergisi*, sy. 9 (1995), s. 269-280.

25 Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Cass, London 1994.

26 Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "The Repercussions of the British Occupation of Egypt on Syria, 1882-1883", *Middle East Studies*, XXXVI/1 (January 2000), s. 82-91; Selim Deringil, "The 'Residual Imperial Mentality' and the 'Urabi Paşa Uprising in Egypt': Ottoman Reactions to Arab Nationalism", *Studies on Turkish-Arab Relations Annual*, Foundations for Studies on Turkish-Arab Relations, İstanbul 1986, s. 31-38.

gi bir destek verilmemesine rağmen, Avrupalı güçlerle tam ve eşit diplomatik ilişkilerine ek olarak, medenî bir Müslüman imparatorluğun başı olarak algılandığı için Osmanlı hilafeti İslam dünyasında gittikçe daha popüler hale geliyordu. 1873'te Açe'deki liderlerin Hollanda saldırılarına karşı Osmanlı İmparatorluğu'ndan yardım talep etmelerine yol açan da işte bu algıydı. Batı karşıtı emperyal İslamî dayanışma tasavvuru, başlangıçta Osmanlı topraklarının modernleşmesine karşı geleneksel bir tepki olarak değil, bilakis Avrupa merkezli medenî uluslararası toplumda, medenî bir Müslüman imparatorluğun lideri olarak tanınan Osmanlı halifesinin artan itibarı dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Osmanlı halifesi Açe sultanından 1873'te Hollanda'nın saldırılarını savuşturmak için yardım talebi aldığı anda Açe yöneticileri geleneksel hilafet kavramıyla beraber, medeniyet diplomasisini harekete geçiriyorlardı. Bir yüzyıl önce Osmanlı halifesi tarafından Açe'yi Osmanlı'ya bağlı bir bölge olarak tanıyan eski bir belgeye referans yapan Açeli yöneticiler, Hollandalıların saldırılarının Osmanlı'nın koruması sayesinde gayri meşru hale geleceğini ummuşlardır. Hollanda'nın, Osmanlı İmparatorluğu'yla medenî diplomatik ilişkileri gereği, Osmanlı himayesindeki bir Müslüman bölgeye saldırmaması gerekecekti.²⁷ Diplomatik tazammunları dikkate almak suretiyle Avrupalı imparatorlukların İstanbul elçileri, bunun Avrupalı güçler tarafından sömürgeleştirilmiş ya da sömürgeleştirilme eşiğindeki diğer Müslüman bölgeler için bir emsal oluşturabileceği korkusuyla Osmanlı'nın Açe'ye potansiyel desteğine karşı çıkacaklardı.²⁸

Osmanlı İstanbul'unda Açe'ye yardım edilmesini destekleyenlerin bakış açısından mesele, tepkisel bir Müslüman ittifakı değil, Müslüman bölgeleri sömürgeci kontrolünden koruyarak Osmanlı merkezinin onları medeniyet ve ilerlemenin daha üst düzeylerine çıkarma konusundaki ahlakî sorumluluğundan ibaretti. Bir anlamda bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasını "medenîleştirme göreviydi." Osmanlı içinde Açe'yi desteklemeyi savunanlar açısından Açe'de medeniyet düzeyinin yükseltilmesine yardım etmek Hollanda İmparatorluğu'nun değil bir Müslüman impara-

27 Anthony Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia", *Journal of Asian Studies*, XXVI/2 (February 1967), s. 275-276.

28 Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 163-168.

torluğun sorumluluğu olmalıydı. Bu sırada Açe tartışmaları Osmanlı'nın dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlara olan ilgisini artırmış ve devletler üstü gelişen küresel bir Müslüman kimliğinin oluşmasına yardımcı olmuştur. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu Açe temsilcisi Muhammed Zahir'e, istediği kadar destek olamasa da, Zahir'in İstanbul ziyareti ve halifeyle görüşmesi, onu Açe'de ve Hint Okyanusu'ndaki Müslümanlar arasında çok popüler bir kişilik haline getirmişti. Bu İstanbul ziyareti sonrasında, İngiliz ve Hollanda temsilcileri dahi Muhammed Zahir'i ve onun temsil ettiği Hint Okyanusu Müslüman cemaatlerini ve bir anlamda da uyunan küresel Müslüman birliği bilincini daha fazla ciddiye almak zorunda kalmıştır.²⁹ Açe meselesi Osmanlı aydınları için yeni bir soruyu ortaya çıkardı: Müslüman bir halife tarafından yönetilen çok dinli ve çok ırklı bir imparatorluk ile, kapitalist küreselleşmenin yeni iletişim ve ulaşım teknolojileri dolayısıyla güçlenen milliyetler üstü Müslüman kimliği arasındaki ilişki nasıl olmalıydı? Namık Kemal'in birazda istihza ile belirttiği gibi, 1870'lerde Osmanlı halkının yirmi yıl öncesinde çok az ilgi duydukları Batı Çin'deki Müslümanlarla dayanışma talebinde bulunmaya başlaması, Osmanlı elitinin yeni küresel emperyal bilincinde ifade ettiği gibi, sömürge tehdidi altındaki İslam dünyasında gelişen yeni Osmanlı imajına da işaret etmekteydi.

Osmanlı basınında İslam birliği düşüncesine yapılan atıfların sayısının artması ve Güneydoğu Asya'da Osmanlı hilafetine olan ilgi bağlamında, 1873 Ağustos'unda İngiltere Dışişleri Bakanlığı İslam dünyasındaki tüm temsilcilerinden özellikle Osmanlı hilafetiyle ilişkileri bakımında dinî ve siyasî uyanış hakkında araştırma yapıp değerlendirme raporu göndermelerini istemiştir. İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nın İslam dünyasındaki temsilcileri tarafından hazırlanan yirmi dokuz rapor, hilafet taraftarı İslam birliğini savunan herhangi bir organize hareketin bulunmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte raporlar Müslümanların, diğer İslam topraklarındaki şartların daha fazla bilincine vardıklarını ve gelişen iletişim ve ulaşım imkânlarının bir neticesi olarak bu bölgelerle daha fazla haberdar olduklarını belirtmektedir. Her ne kadar İngiltere Dışişleri Bakanlığı raporları İslam birliğinin başlıca

29 Engseng Ho, "Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat", *Comparative Studies in Society and History*, c. XLVI/2 (2004), s. 210-246.

tehdit olmadığı sonucuna varsa da, aynı zaman diliminde Hollandalı sömürge yöneticilerinin mübalağalı bir şekilde ifade ettikleri gibi, Müslümanların yükselen uluslararası bilinç hallerinin özel bir dikkatle takip edilmesi gerektiğini söylemektedir.³⁰

B. Olağandışı Bir Dönüşümün Yaşandığı On Yıl: 1876-1886: Müslüman Osmanlı'nın Hıristiyan İmparatorluklar Ailesinden Dışlanması

B.1. Tanzimat İmparatorluğu'nun Meşruiyet Krizinde İslam ve Hıristiyanlık

1870'lerde Osmanlı seçkinleri Tanzimat politikalarında görülen problemlerin sebeplerini tartışmaya başladılar. 1870'ler boyunca liberal medeniyetçiliği yeniden düşünmenin en önemli sebebi ekonomik krizdi: Liberal Osmanlı İmparatorluğu'nun açık kapı politikası yanında Avrupalılara verilen ticarî ve siyasî imtiyazlar da Osmanlı imparatorluk geleneğiyle uyumlu görülüyordu. Ancak bu durum ticaret ve bütçe açığına bağlı beklenmeyen bir malî krize yol açmış ve hükümeti yüksek faizli borç almaya zorlamıştır. Neticede Osmanlı hazinesi iflasını ilan etmiştir. Bu finans krizi, kısmen borç verenlerin menfaatini korumak ve kısmen de Osmanlı'nın zayıflığından faydalanmak amacıyla dış müdahaleleri de kışkırtmıştır. Unutmamak gerekir ki, Mısır'daki malî iflasla kıyaslandığında, Osmanlı elitleri neticede bu krizi de başarıyla çözmeyi başarmışlardır.

Ancak, 1876 ile 1886 arasındaki on yıllık dönemde, Osmanlı İmparatorluğu hem içte ve hem de uluslararası ilişkilerde kendi meşruiyetini ve gücünü yeni gelişmelere karşı korumak amacıyla bir dizi revizyona gitmiştir. II. Abdülhamid'in uzun dönemli idaresiyle sonuçlanan bu on yıllık geçiş dönemi, Osmanlı imparatorluk pratiğinin yanı sıra, dünyadaki imparatorluk uygulamalarının dönüşümün anlaşılması açısından da çok önemlidir. Zira bu on yıllık dönemdeki değişimle beraber Avrupa'daki imparatorluklar kendilerini daha fazla beyaz ırk ve Hıristiyanlık ile tanımlar hale gelmiş, sömürgecilik daha saldırgan ve mütekebbir bir hüviyet kazanmıştır. Bu dönüşüm, Afrika'daki sömürgeci rekabet kadar, Avrupa'nın

30 Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909", *Hilafet Risaleleri*, İsmail Kara (ed.), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, c. I, s. 65-67.

Osmanlı imajı ve politikaları ile de yakından ilintiliydi. Özellikle 93 Harbi'nde Osmanlı'nın Rusya'ya karşı yenilgisi sonrasında ortaya çıkan, DoğuBatı, ve İslamHıristiyanlık meselesi, hem dahilî ve hem de haricî politikalarda revizyonu gerekli kılmaktaydı.

Osmanlı seçkinlerinin gözüyle bakıldığında, 19. yüzyılın başına kıyasla, yüzyılın son çeyreğindeki Avrupa büyük güçleri daha fazla Müslüman düşmanı ve ırkçı hale geliyorlardı. Osmanlı'nın dahilî ekonomik krizi ve haricî askerî yenilgileri, İngiltere Başbakanı Gladstone gibi önemli isimlerin Osmanlı ve Müslüman karşıtlığını daha da vahim hale getirmekteydi. Tanzimat süreci boyunca İngiliz Hariciye Bakanı Lord Palmerstone'un Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki dostça yorumlarından Gladstone'un Osmanlı Türklerinin barbarlığına dair kindar sözlerine kadar değişen neydi? Osmanlı seçkinleri 1870'lere kadar "medenî" uluslararası toplumun ahlakî ilkelerinin, İngiltere'yi Osmanlı reformlarını desteklemeye zorlayan güç dengesi dinamiklerinin koruması altında olduğunun farkındaydılar.³¹ Almanya ve İtalya'nın birleşmesinin ardından Avrupa'nın güç siyasetinde değişim meydana geldiğinde Osmanlı liderleri Rusya tehdidine karşı ülkelerinin egemenlik ve toprak bütünlüğü konusunda tedricen İngiltere'nin korumasını kaybetmeye başlayacaktı.³² 1870 krizini 1877-1878'deki Rusya ve Avusturya-Macaristan'la yapılan yıkıcı ve sarsıcı savaşlar takip etti ve bunların sonucunda Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarının çoğunu kaybetti.

Ancak, Osmanlı seçkinleri için aynı oranda şaşırtıcı olan şey ise İngiltere-Osmanlı arasındaki ilişkilerin reel politüğının ötesindeydi: Emperyal merkezlerin artan sosyal ve siyasî hareketliliği, İngiltere'de bile medeniyet ideolojilerine sadece popülist milliyetçi değil, aynı zamanda Hıristiyan ve ırkçı bir karakter de kazandırmıştır. Müslüman gözlemciler için Avrupa'daki yeni dönemin sembolü, ülkenin en popüler politikacılarından biri olan William

31 Bu konu hakkında en önemli çalışma için bkz. Engin Deniz Akarlı, "The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II (1876–1909): Origins and Solutions", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1976, s. 10–76.

32 Bkz. Reşat Kasaba, "Up the Down Staircase: British Policy in the Near East, 1815–74", *Rethinking the Nineteenth Century: Contradictions and Movements*, Francisco O. Ramirez (ed.), Greenwood, New York 1988, s. 149–160.

Gladstone'un İngiltere'deki başbakanlığıydı.³³ Gladstone'un Müslümanlar ve Türkler hakkındaki düşmanca sözleri, hem "kafir Müslümanlar" hakkındaki Avrupa hissiyatında hem de Müslümanların aşağı konumlarına dair Avrupalı Oryantalistlerin daha ilmi söylemlerinde karşılığını bulmuştur.³⁴ Avrupalı uluslararası toplumun merkezindeki üst düzey bir siyasetçiden gelen Müslüman karşıtı yeni retoriği gözlemleyen Müslüman reformistler, katılmak istedikleri medenî Avrupa imparatorluklar ailesinin dışına itilmek istediklerini hissettiler.

Ancak hatırlanması gereken şey, Osmanlı'nın kendi toprak bütünlüğüne karşı Avrupalı güçlerin oluşturduğunu sezdiği ittifaka verdiği cevaptır: Avrupalı güçlerin Balkanlarda Hıristiyanların çoğunlukta olduğu toprakların kaderini belirlemek üzere İstanbul'da toplandığı bir zamanda 1876'da anayasayı ilan ederek Avrupalı uluslararası toplumun ahlaki ilkelerine başvurmak. Anayasalcılık Osmanlı aydınları arasında zaten güçlü bir akım olarak mevcuttu ancak bu kriz, reformist bürokratlara bir an evvel anayasayı ilan etme imkânını verecektir. Bunun ötesinde, Osmanlı diplomatları her medenî imparatorluğun sınır ve egemenliğine saygı gösterilmesini gerektiren Avrupa'nın uluslararası hukuk ilkelerini vurgulayacaklardı. Osmanlı bürokrasisindeki medeniyetçi kamp, yükselen Osmanlı aydın tabakası da dahil olmak üzere, imparatorluğun tüm tebaasının hukuk karşısında eşitliğine inanmış, ancak daha sonra Müslüman kimliğe odaklanan modern bir vatandaşlık tasavvuru yaratmaya çalışmışlardır.³⁵

Sadece küresel ölçekte değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun halk katmanları arasında da Hıristiyanlık ve İslam merkezli dinî kimliğin güçlenmesinin en iyi örneği, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda yaşanan gelişmelerde görülebilir ki, bu savaş sırasında Rus impa-

33 William Ewart Gladstone değişik sürelerde, 1868 ve 1894 arasında, on iki yıl boyunca başbakanlık yapmıştır. 1880-1885 arası gibi en önemli dönüm noktasında da başbakan odur.

34 William Gladstone'un İslam ve Kur'an karşıtı konuşmaları Osmanlı aydınları arasında çok konuşulmuştur. Said-i Nursi'nin biyografisinde de Gladstone'un Kur'an aleyhindeki konuşmasının, onun hayatında nasıl bir önemli dönüm noktası olduğu vurgulanmaktadır; bkz. Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997, s. 84.

35 H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *American Historical Review*, LIX/4 (July 1954), s. 844-864.

ratorluğu Hıristiyanlaştıkça, Osmanlı İmparatorluğu da Müslüman kimliğine daha fazla vurgu yapar hale gelmiştir. Örneğin, 1877-1878 savaşı sırasındaki en hararetli Osmanlı yayınlarından biri olan *Basiret* gazetesinin editörü Ali Efendi, Fransız-Prusya savaşını Alman tarafından ilk elden gözlemlemiş ve bundan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlendirilmesi için millî hassasiyetlerin önemini vurgulamıştır.³⁶ 1877-1878 savaşı sırasında *Basiret*, Rus askerlerini Ayasofya'yı ele geçirmek için çalışan Hıristiyanlar olarak tasvir etmektedir ki, aynı zaman diliminde Rusya'daki Slavcı basın da aynı noktayı vurgulamaktadır. Osmanlı ve Rus orduları halen bir imparatorluk mantığına göre hareket etseler de (dolayısıyla Rus askerler Balkanlardaki Müslüman köyleri Hıristiyan çetelerin saldırılarından korusalar ve benzer şeyi de Osmanlı askerleri Hıristiyan köyleri için uygulasa da) her iki başkentteki gazeteler, Hıristiyan ve Müslüman kimlikleri daha açık bir şekilde kucaklayan daha çok milliyet temelli bir imparatorluk siyasetini teşvik etmekteydiler. Rus toplumuna benzer bir şekilde Osmanlı Müslümanlarının 1877-1878 savaşının sebebine dair algılarında da önemli bir değişiklik gözlemlenmektedir. Günlük gazete haberleri, kahve sohbetleri veya Cuma hutbeleri yoluyla Osmanlı şehir toplumunun tüm kesimleri esnaftan, orta sınıf bürokratlarına pek çok milliyetçi dinî kavram yorumuna aşina olmaktadır. Osmanlı'nın yenilgisinin ardından Ali Efendi gibi kamuoyu oluşturucuları, Osmanlı seçkinlerini Rus savaşını yanlış yönetmekle ve milleti yenilgiye götürmekle suçlamış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatiyetini sürdürmesi ve gelişimi için İslam'a dayalı yeni bir millî siyaset önermişlerdir.

Osmanlı'nın bu savaştaki yenilgisi, Osmanlı imparatorluk seçkinlerinin “büyük bir güç” olduklarına dair güvenlerini darmadağın ederken Avrupa'nın Doğulu olarak Müslümanların asla Hıristiyan Batılılar kadar medenî olamayacaklarına dair mevcut söylemlerini de güçlendirme açısından kritik bir dönüm noktası olmuştur. Benzer şekilde savaş sonrası diğer imparatorlukların, 1878 Berlin Konferansı'nda (burada Bismarck Avrupa İttifakı'nın gerçek patronu olarak karşımıza çıkmaktadır) Rusya'nın çıkarlarına karşı barış antlaşmasının şartlarını değiştirmek için yaptıkları müdahale, büyük kayıplar vererek kazandıkları zaferin diplomasi masasındaki yenilgiyle berhava edildiği yönünde Rus kamuoyunda yeni bir emperyal hayal kırıklığı doğurmuştur. Hem Osmanlı

³⁶ Ali Efendi, *İstanbul'da Elli Yıllık Önemli Olaylar*, İstanbul 1976.

hem de Rus basını, diğer tarafı tuttuğu için İngiltere basınına suçlamıştır. Osmanlı'nın 1878'deki yenilgisi sebebiyle, Müslüman ve Ortodoks Hıristiyan tebaa arasında uzun süre içinde tesis edilen emperyal bağlar zayıflamıştır. Bu savaştan sadece bir kaç yıl sonra da, sırasıyla Mısır ve Tunus Avrupa imparatorluk himayesi altına girmiş, ardından Afrika kıtasının sömürgeleştirilmesine yönelik çok hızlı bir süreç başlamıştır.

Dolayısıyla, Osmanlı'nın Rusya karşısında yenilgisi ile Mısır'ın işgalini de içeren on yıllık sürecin en önemli küresel sonucu, Avrupa'daki Müslüman karşıtı kibirli ırkçı ve Hıristiyan söylemin daha da azması olmuştur. 1870'lerin başlarında, daha iyi bir donanma ve iyi hazırlanmış bir orduya sahip olan Osmanlı'nın Rusya karşısında yenilmesi kaçınılmaz olarak görülmemektedir. Ancak yenilgi gerçekleşince ki sebepleri halen modern Türk askerî akademilerinin müfredatının bir parçasıdır³⁷ bu, "Osmanlı Ankasını"³⁸ yıkmakla kalmamış, aynı zamanda üstün Batı'nın aşağı Doğu karşısındaki zaferinin kaçınılmazlığı türünden Oryantalist söylemler daha da rahat ifade edilir olmuştur. Osmanlı'nın 1878'deki yenilgisinden Japonya'nın 1905'te Rusya'ya karşı kazandığı zafere kadar Hıristiyanların Müslümanlar veya beyazların diğer ırklar üzerindeki üstünlüğü, sömürgeci imparatorlukların kendilerini haklı çıkarmalarının bir parçası olduğu gibi Avrupa'da doğmakta olan sosyal bilimlerde de kabul edilmiş bir hakikat olacaktır.

B.2. Ernest Renan ve Gayri Medenî Bir

İslam İmparatorluğu Olarak Osmanlılar

Genç nesil Osmanlı entelektüelleri ki, kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni hamileri olarak görmekteydiler, 1870'lerde Avrupa emperyalizmi konusunda daha fazla hoşnutsuzluk ifade ederken, 1880'ler boyunca tedricî olarak Oryantalizm ve sömürgeci ideolojilere yönelik güçlü eleştiriler de ifade etmeye başlamışlardır. Hiç de tesadüfî olmayan bir şekilde, Tunus ve Mısır'ın iki Avrupa imparatorluğu tarafından işgalinden kısa bir süre sonra Ernest Renan'ın 1883'te Sorbonne'da yaptığı "İslam ve Bilim" başlıklı ko-

37 Bkz. Alev Keskin, *1877-1878 Osmanlı Rus-Harbi: Harp Tarihi Broşürü*, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.

38 Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York 2001, s. 153.

nuşma üzerine çıkan tartışma Osmanlı elitlerinin yeni emperyalizm, ırkçılık ve Müslüman karşıtı oryantalizm arasındaki ilişkiyi ne kadar iyi fark ettiklerini göstermektedir. Renan'ın 1883'te İslam inancı ve modern medeniyet arasındaki uyumsuzluk hakkındaki konuşması, Oryantalizm ve bilimsel olarak temellendirilen Aryan ırkı teorisinin siyasî bir sentezini oluşturmaktadır. Renan, Semitik ve TürkMoğol ırkların (ki bunların çoğu Müslüman idi) asla bilim üretmeyeceğini ve dolayısıyla yeni küresel medeniyetin eşit üyeleri olamayacağını vurgulamaktadır. Renan bunun yanı sıra Avrupa'nın seküler Hıristiyan kültürünün HelenistikAryan kültürü ve Hazreti İsa'nın Semitik değil de Helen bir figür olarak yeniden biçimlendirilmesi şeklindeki yorumuyla da tanınmaktadır. Renan'ın fikirleri ırk ve Doğu hakkındaki emperyal dönemin söylemlerini ifade ederken, siyaseten Müslüman reformistlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa merkezli dünya düzeninin eşit bir üyesi yapma hayallerini de imkânsız hale getirmekteydi.³⁹

Renan'ın "İslam ve Bilim"inin *Journal des Débates*'in 30 Mart 1883'teki sayısında yayınlanmasının ardından konuşmanın ileri sürdüğü iddialar, takip eden yıllar ve hatta on yıllar boyunca Rusya, Osmanlı ülkesi, Mısır ve Hindistan'dan pek çok Müslüman entelektüeli reddiyeler yazmaya itmiştir. Renan'ın tezindeki açık çelişki, zayıflık ve hatalara rağmen iddiaları Müslüman dünya ve ötesinde, küresel düzeyde bir tartışma konusu haline gelmiş ve nihayetinde modern İslam düşüncesinin ana temalarından biri haline gelmiştir.⁴⁰

39 Ernest Renan'ın konuşmasının İngilizce metni için bkz. *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies*, Walter Scott, London 1896, s. 84–108.

Renan'ın Aryan teorisinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Vasant Kaiwar, "The Aryan Model of History and the Oriental Renaissance: The Politics of Identity in an Age of Revolutions, Colonialism, and Nationalism", *The Antinomies of Modernity*, Vasant Kaiwar & Sucheta Mazumdar (ed.), Duke University Press, Durham, N.C. 2003, s. 13–61.

40 Renan reddiyeleri hakkındaki kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Redd iyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 2 (1996), s. 1–94. Namık Kemal'in reddiyesi için bkz. Namık Kemal, *Renan Müdafaaanesi: İslamiyet ve Maarif*, Milli Kültür Yayınları, Ankara 1962. Afganî'nin cevabı için bkz. Jamal al-Afghanî, "Answer of Jamal ad-Din to Renan", *An Islamic Response to Imperialism*, Nikkie Keddie (ed.), University of California Press, Berkeley 1968, s. 181–187. Ayrıca bkz. Ataullah Beyazidof, *İslam ve Medeniyet*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Renan'ın konuşmasını, Osmanlı Müslüman seçkinlerinin emperyal bakış açısından son derece itiraz edilebilir kılan iki şey vardı. Birincisi, Renan'ın Hıristiyanlığı Helenleştirme ve dolayısıyla Hıristiyan nüfusun medenî potansiyeli ile Semitik olarak tanımladığı Müslümanların gayri medenî tabiatı arasındaki zıtlığı vurgulamaya yönelik ilk çabasıdır. İkincisi ise kendi tarihlerini Avrupa'nın medeniyet ve ilerleme tarihinin bir parçası olarak gören iyimser Müslüman modernistlerin tarih bilincine yönelik saldırısıdır. Şayet Müslümanlar bir zaman bilim ve teknolojiye bir altın çağ yakalamışlarsa, Osmanlı reformistlerine göre uygun şartlar altında bilimsel ilerleme alanında benzer başarılarla ulaşmamak için hiçbir neden yoktur. Dinî hassasiyetlerin güçlü olduğu varsayılan İslam tarihinin ilk beş yüzyılında Müslümanların bilimde elde ettiği başarılar, Cemaleddin Afganî'den Namık Kemal'e kadar İslam modernistlerine İslam ve modern medeniyetin inanç gelenekleri açısından uyumlu olduklarını düşünme yönünden cesaret vermiştir. Dahası, Müslüman reformistler Avrupa'nın Hıristiyan mirasını Müslümanların yaptığı reformlar açısından bir dezavantaj olarak değil, bir avantaj olarak görmüşlerdir. Zira hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar aynı kültürel ve dinî özellikleri paylaşmaktadırlar. Eğer Hıristiyanlar medenî olabiliyorsa, Müslümanların medenî olmaması için hiçbir sebep olmazdı.

Renan, konuşmasından önce bu tür bir iyimser İslam reformculuğu ile antiemperyalizm arasındaki yakın ilişkinin çok iyi farkındaydı. Aslında başlangıçta bu iyimser İslam modernizmine tepki gösteren, Avrupalı bir entelektüel olan Renan'dı. O, Cemaleddin Afganî ve Şinasi gibi Paris'te bulunan pek çok Müslüman reformistle şahsen görüşmüştü. Afganî 1883-1885 arasında Paris'teydi ve *elUrvetü'lVüskâ*'yı Mart-Kasım 1884 arasında Paris'te yayınlamıştı. Afganî hem İslam modernizmi düşüncesinin hem de İslam dünyasını sömürge durumundan kurtarma çağrısının baş aktörüydü. Onun düşüncesine göre Batılı sömürge idaresinden kurtulup bağımsız ve özerk hale gelmek hem Müslümanların canlanması hem de eşit ve saygın bir üye olarak uluslararası arenada Müslümanların hak ettikleri konumu kazanmaları için ön şarttı. Zaten Ernest Renan "İslam ve Bilim" konuşması ile ilgili tartışmalardan bahsederken, İslam dünyasındaki modernleştirici reformların potansiyel başarısı hakkında Afganî'nin iyimserliğine olan tepkisini, bu konuşmasını hazırlamaya iten sebeplerinden birisi olarak zikretmiştir. Bu noktada Osmanlı imparatorluk perspektifinden Af-

ganî'nin modernist antiemperyalist düşüncelerinin, Osmanlı hükümetinin uluslararası meşruiyetine katkıda bulunacağı düşünülebilir; fakat Afganî'nin emperyalizm karşıtı aşırı tutumu, Avrupalıların Müslümanlara karşı önyargılarını daha da kışkırttığı gibi Osmanlı'nın çıkarları açısından da tehlikeli olabilirdi.

İyimser İslam reformculuğu ve Müslümanların kendi inançlarıyla modern bilimsel ilerleme arasındaki uyuma olan güvenleri konusunda Renan ve genel olarak yeni Oryantalizm açısından bu kadar rahatsız edici olan şey neydi? 19. yüzyılın başlarında Avrupa'nın üstünlüğüne dair söylemlerin tabiatı, Müslümanlar noktai nazarından İslam'ı Avrupa merkezli dünya tarihiyle uzlaştırmayı daha kolay hale getirmiştir, çünkü Avrupalıların kendi temel üstünlüklerine yönelik inançları büyük oranda farklı ırkların bilim, teknoloji ve sanat üretmedeki istidatlarına dayanmaktaydı. Bu ırkçılık, büyük ölçüde yeni sömürgelerin halklarına karşı yöneltilmiş olup Orta Doğu halklarını içermemekteydi.⁴¹ Mesela Osmanlı'daki Müslüman entelektüeller, Türkler ve Arapların üstün Kafkas ırkına mensup olarak kabul ettikleri sürece, Kafkas ırkının son derece üstün entelektüel istidadı ve medeniyete katkısı sebebiyle yegane olduğunu kabul edebilirlerdi. Bu sebeple bazı Osmanlı entelektüelleri de siyah ırkın "tabiat ve yaratılışı sebebiyle bilim ve felsefeye dair meseleleri anlama istidadında olmadığını" ileri sürmüşlerdir.⁴²

Benzer şekilde Müslüman modernistler İslam'ı bilimin gelişimi önünde engelleyici bir güç olarak görmemişlerdir. Hatta Avrupa düşüncesinde din ve bilim arasındaki çatışma hakkında bir şeyler okuduklarında bu çalışmanın Hıristiyanlık veya diğer dinlere özgü olduğunu ve İslam'ın bununla hiçbir ilgisinin bulunmadığını düşünme eğiliminde olmuşlardır. İlginçtir bu düşünce, 1876'dan itibaren Osmanlı ve Mısır hükümetlerine danışman olarak hizmet veren pozitivist düşünür Charles Mismar tarafından Fransızca formüle edilmiştir.⁴³ Mismar, *Soirées de Constantinople* isimli ki-

41 Michael Adas, *Machines as the Measure of Man: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*, Cornell University Press, Ithaca 1989, s. 11–12.

42 Münif Efendi, "Mahiyet ve Aksam-ı Ulûm", *Mecmua-i Fünûn*, no. 13 (Haziran 1863), s. 7 ve Mehmed Şevki, "Avrupa Devletlerinin Ahvâl-i Hâzırası", *Mecmua-i Fünûn*, no. 32 (Ekim 1864), s. 305.

43 Charles Mismar, *Soirees de Constantinople*, Hachette, Paris 1870.

tabının üçüncü bölümünü İslam ve bilim meselesine ayırmış ve Müslümanların modern bilimin gelişimine yaptığı katkıları vurgulayarak gelecekte Müslüman modernleşme projesinin başarıya ulaşması öngörüsünde bulunmuştur.⁴⁴

Renan, Mismar'ın veya Müslüman modernistlerin Müslümanların modernleşmesinin gelecekteki başarısına dair kanaatlerini kökten reddetmekteydi. İslam'ın altın çağının İslam ve bilimin uyumlu olmadığını ispat ettiğini söyleyerek İslam modernistlerinin inançlarına meydan okuyan Renan, İslam tarihindeki bilimsel başarıların "İslam'a bağlı" olmadığını fakat İslam'a rağmen meydana geldiğini ileri sürmüştür. O, Müslüman toplumlarda bilim ve ilerleme alanında elde edilen geçmiş başarılar için alternatif bir tarihî açıklama önermiş ve bilimin İslam tarihinde neşv ü nema bulmasının ya ırk olarak Aryan olan İranlılar ya da dinleri Aryan kültürüne ait unsurlar taşıyan Hıristiyan Araplardan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Renan, Müslümanların Müslüman kaldıkları sürece asla "medeniyetin standartlarını" tam anlamıyla yerine getiremeyecekleri şeklinde kötümser bir teori ortaya koymaktadır. Daha da önemlisi, Araplar ve Türkler, ırklarının özellikleri sebebiyle bilimi geliştirebilecek bir istidada da sahip değildirler. Bu Oryantalist iddianın, Müslümanların geri kalmışlıklarının üstesinden gelmek için sömürgeci vesayete muhtaç oldukları anlamına gelen siyasî yansıması, Müslüman reformcuların cevabını da açıklamaktadır. Müslüman entelektüeller Renan'ın iddialarındaki çelişkileri kolayca gösterebilir ve kendi karşı açıklamalarını ortaya koyabilirlerdi. Mesela Renan'ın iddialarına ilk cevabı kaleme alan Cemaleddin Afganî,⁴⁵ "yüz milyonlarca Müslüman (...) dolayısıyla barbarlık ve cehalet içinde yaşamaya mahkum edilecektir" demek suretiyle özetlediği Renan'ın tezinin siyasî tazammunlarını derhal reddetmiştir.⁴⁶

Renan'ın konuşmasının farklı dillere tercümesiyle, aralarında şimdilerde seküler Müslüman olarak telakki edilenlerin de dahil olduğu büyük bir Müslüman modernist grup bu mesele hakkında bir şeyler yazmış ve hepsi İslam'ın medenî tabiatını, Müslümanla-

44 Charles Mismar, "L'Islamisme et la science", *Revue de la Philosophie Positive* (May-June 1883). Ayrıca bkz. Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", s. 27-28.

45 Afganî, "Answer of Jamal ad-Din to Renan", s. 183.

46 A.g.e., s. 184-185.

rın dünya medeniyetine katkısını ve ilerlemeci reformlara ulaşma konusundaki devam eden istidatlarını vurgulamışlardır. Burada altını çizmenin son derece önemli olan iki husus var: Birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı uluslararası topluma üyeliği hakkındaki tüm tartışmaların İslam ve modernlik meselesine atıfta bulunmaya başlamış olması; ikincisi ise, 1880'lerin başından itibaren Müslüman olmanın adeta zenci veya Yahudi olmak gibi bir ırk kategorisi haline gelmiş olmasıdır. İşte bu iki sebep yüzünden, kimisi günlük yaşamında dindar olmayan modernist Müslümanlar da dahil pek çok kişi hem emperyalizm karşıtı bir çaba ve hem de çelişkili bir şekilde son Müslüman imparatorluk olarak görülen Osmanlı'yı ayakta tutma çabası olarak İslam'ın modernliğini savunma gayreti içine girmişlerdir. Bu süreç içerisinde, Yahudi kimliğine benzer şekilde Müslüman olmak da ırkî bir anlam taşımaya başlamıştı. Müslüman modernistlerin, medenî olamama ve geri kalmışlık konusundaki Oryantalist eleştirilere karşı İslam'ı savunmak durumunda kalırken medeniyetsel olarak geri bir aşamada olduklarını ikrar edip dindaşlarının “uyanışı” için çalışmaları işte bu ırkî tazammuna bağlıdır. Bu tartışmanın 1880'lerde başlamış olması, dinîkültürel kimlik ve Avrupa merkezli dünya düzeni arasındaki ilişki açısından düşünce ikliminde küresel ölçekte bir değişim olduğunu göstermektedir. Yüksek emperyalizm döneminde Müslüman entelektüeller Avrupa Oryantalizmi ile mücadele ederken aynı zamanda Batı medeniyetinden farklı bir İslam medeniyeti tasavvurunu da yaygınlaştırmışlardır ki bu ayırım, Tanzimat döneminin başlarındaki reformist eserlerde bulunmamaktadır. Mesela, hem Oryantalistlere hem de Müslüman modernistlere ait iddialarda bilim ve medeniyetin gelişimi dinî inançlar ve bir toplumun zihin yapısıyla doğrudan ilişkili olarak varsayılmıştır. Renan'ın tartışmasından itibaren sadece polemikler değil, hatta bu konudaki tarihî araştırmalar da İslam'ın ilerlemeyi engelleyip engellemediği meselesi etrafında şekillenmiştir. Halbuki Müslüman reformistlerin erken kuşağı, İslam dünyasındaki bilimsel ilerleme meselesine daha ziyade sosyolojik bir temelden yaklaşmaktaydılar.⁴⁷

47 Cemil Aydın, “Beyond Culturalism? An Overview of the Historiography on Ottoman Science in Turkey”, *Multicultural Science in the Ottoman Empire*, Ekmeleddin İhsanoğlu, Kostas Chatzis & Efthymios Nicolaidis (ed.), Brepols, Turnhout, Belgium 2003, s. 201–215.

1880'lerin başından itibaren Osmanlı hükümeti, önde gelen Müslüman entelektüelleri, diyalog mesajlarını iletmek ve Avrupalı entelektüellerin Müslümanları yarı medenî gören fikirlerini değiştirmek üzere Oryantalist kongrelere ve diğer ilmî toplantılara katılma konusunda teşvik etmiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin 1889'da Stockholm'da yapılan Oryantalist kongresine katılımı, kendisiyle muhtelif Avrupalı Oryantalistler arasında diyalog imkânı yaratmıştır.⁴⁸ Ahmet Midhat Efendi gibi, Avrupa Aydınlanma düşüncesine son derece vakıf, Avrupalı kıyafetler giyen (tabii ki fesle birlikte) Osmanlı seçkin entelektüellerine Avrupalı Oryantalistlerin nasıl davranacaklarını bilememeleri yüksek emperyalizm döneminin bir ironisidir. Ahmed Midhat iğneleyici bir şekilde yorumlarda buldukça Avrupalı meslektaşları, Ahmed Midhat Efendi gibi Avrupa dili konuşan kozmopolit bir Müslüman yerine, son derece geleneksel bir kıyafet içinde kendi ana dillerindeki klişeleşmiş geleneksel düşünceler ifade edecek Müslümanlara daha fazla dikkat kesilmişlerdir, çünkü ancak himaye altındaki yerli misafirler yeni emperyalizmin medeniyet ve ırka dair iddialarını tasdik edebilirlerdi. Bazen Osmanlı hükümeti bir bürokrati, yarı resmî bir tebliğ sunmak üzere Avrupa'daki Oryantalist kongresine katılmaya göndermekteydi. Mesela Numan Kamil Bey, 1894'te Cenevre'de yapılan onuncu Oryantalist kongresine, daha sonra *İslamiyet ve Devleti Aliyyei Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz* adıyla Osmanlıca olarak basılan tebliğini sunmak üzere katılmıştır.⁴⁹ Kamil Bey'in sunumu, Osmanlı hilafeti hakkındaki modern tasavvur yanında İslam ve modern medeniyet arasındaki uyumu ispata odaklanmıştı. O, öncelikle İslam'ın kılıç zoruyla ve şiddet içeren cihad yoluyla yayıldığı yönündeki Avrupalıların zihninde yer alan tasavvuru reddetme amacıyla İslam tarihinin bir özetini sunmuştur. İslam tarihine dair anlatısında Kamil Bey, güçlü Müslüman devletlerin Hıristiyan rakiplerine karşı gösterdiği medenî tavrın altını çizmiştir. Haçlı seferleri sırasında yenilen Avrupalı kumandanlara Selahaddin Eyyübî'nin sunduğu antlaşmayı, Kamil Bey, hem dönemin uluslararası hukuku (*hukukı beyne'lmilel*) hem de

48 Findley, "An Ottoman Occidental in Europe", *American Historical Review*, CIII/1 (1998), s. 49.

49 Bkz. Numan Kamil Bey, "İslamiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz: Cenevre'de Müsteşrikîn Kongresi'nde İrad Olunmuş Bir Nutkun Tercümesidir", *Hilafet Risaleleri*, İsmail Kara (ed.), Klasik Yayınları, İstanbul 2002-2004, c. I, s. 353-371.

İslamî ilkelerin gerekleri olarak sunmaktadır.⁵⁰ Kamil Bey, Avrupalı ilim adamlarının İslam ve Osmanlı Devleti aleyhindeki görüşlerinin kaynakları olarak isimlendirdiği hususa özel bir bölüm ayırmakta ve Constantin Volney, Chateaubriand, Ernest Renan ve William Gladstone'a özellikle İslam konusundaki görüşlerinin "yanlışlığı" ile işaret etmektedir.⁵¹ Sözkonusu metnin sonuç cümlesi Avrupalı Oryantalistleri, İslam'ın bir "medeniyet tahripçisi" mi yoksa bir "medeniyet hizmetkârı" mı olduğu sorusuna verdikleri cevaplarda "nesnel" olmalarını isteyerek Müslüman modernistlerin iddialarını kabule çağırılmaktadır.⁵² Burada Kamil Bey'in İslam ve medeniyet hakkındaki tezi açıkça "medeniyet standardı" diplomasisine göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı güçlerle uluslararası ilişkilerinde gözettiği eşitlik siyaseti hakkındadır. İsmail Kara'nın da vurguladığı gibi, Osmanlı hükümetinin bir Oryantalist kongrede tebliğ sunmak üzere bazen bir ilim adamını desteklemek yerine bir devlet memurunu görevlendirmesi, Avrupa'daki Oryantalist literatürün emperyal siyasetinin farkında olduklarına işaret etmektedir.⁵³

C. İmparatorluk ile Emperyalizm Arasında:

Genç Türkler ve Dünya Düzenine Dair Panİslamist Bakış Açısı

C.1. Osmanlı İmparatorluğu ve

İttihadı İslam (Panİslamizm) Fikri

Müslüman entelektüellerin küresel moderniteye dair evrensel tasavvurlar ile Avrupa merkezli dünya düzeninin gayri ahlakî ve emperyalist politikaları arasında gördükleri gerilim, onları uluslararası sahada aradıkları eşitlikle daha uyumlu olabilecek alternatif bir dünya düzeni tasavvur etmeye sevk etmiştir. 1876'dan sonraki kırk yıl, Osmanlı seçkinleri için imparatorluklarının devre dışı bırakılması ve nihayetinde hayatiyetini potansiyel olarak kaybetmesinin üstesinden gelmek üzere pragmatik ve reelpolitik bir seçenek olarak Müslüman halklar arasında milliyetler üstü bir da-

50 Numan Kamil Bey, "İslamiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz", s. 361.

51 A.g.e., s. 368-369.

52 A.g.e., s. 371.

53 İsmail Kara, "Risaleler ve Müellifleri Hakkında Bazı Bilgiler", *Hilafet Risaleleri*, İsmail Kara (ed.), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, c. I, s. 30.

yanışma düşüncesini benimsemeye iten bir süreç olacaktır. Başlangıçta Osmanlı modernistleri, devletler hukukunun normatif kavramlarına dayalı güvenli bir uluslararası çevrede medeniyetin standartlarını yerine getirme taraftarıydılar. Ancak emperyalizmin güç siyasetinin karşısında, zayıf partiler işbirliği yapmayı kendilerini korumadıkları ölçüde zayıfın güçlü tarafından bertaraf edileceğine dair Darwinci düşüncenin etkisi altında, Müslüman ve onun ötesinde Asya dayanışması bir savunmacı düşünce olarak görülmeye başlamıştır. Avrupa'nın saldırganlığına karşı böylesi bir cevap aslında Avrupalı emperyal güçler tarafından öngörül-müştü, zira onlar emperyal yönetim ile kendi hürriyet, medeniyet ve milliyet sloganları arasındaki tenakuza yönelik tepkilerin çok iyi farkındaydılar.

Müslüman dayanışması tezi, Osmanlı'nın 1878'de Balkanlar ve Doğu Anadolu'da büyük toprak kayıpları yaşamasının ardından yükselmiş ve Osmanlıların Balkanlardaki Hıristiyan çoğunluğun bulunduğu bölgeleri kaybetmesini, Güney Asya'daki Müslüman çoğunluğu kendi uluslararası etki yörüngesine çekmek suretiyle telafi etmeyi önermiştir. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu resmî olarak emperyalizm karşıtı herhangi bir faaliyete kapı açmasa da bu aşamada sömürgecilik karşıtı Müslüman simaların milliyetler üstü bağlantı ağı, Osmanlı başkentindeki pek çok isim ile ilişkiye geçmeye başlamıştır. 1880'de Müslüman bir Hindistanlı olan Nusret Ali Han, Osmanlı otoritelerini, Hint Müslümanlarına yönelik olarak İstanbul'dan yayın yapan *Peyki İslam* isimli dergiye mali destekte bulunma konusunda ikna etmeyi başarmıştır. Hindistan'daki İngiliz otoriteleri *Peyki İslam*'ı tehlikeli bulmasalar da İngiltere Dışişleri Bakanlığı Ofisi ve İstanbul'daki elçilik derginin yayınını şiddetle protesto etmiş ve Osmanlı hükümetine dergiyi kapatması için baskı yapmıştır.⁵⁴ Tunus'un 1881'de Fransa ve Mısır'ın 1882'de İngiltere tarafından işgal edilmesi, eğitilmiş Müslümanları Avrupa merkezli dünya düzeni ve onun "medenileştirme misyonu" adı altındaki meşrulaştırıcı ideolojisine karşı hissi ve entelektüel olarak daha da hareket geçirmiştir.

Batı'nın artan tehdidine karşı Müslümanların protestolarının gittikçe yükseldiği bu dönem boyunca büyük güçler Panİslamizm

54 Bkz. Azmi Özcan, "Peyk-i İslam: 1880'de İstanbul'da Çıkarılan Bir Gazete ve İngiltere'nin Kopardığı Fırtına", *Tarih ve Toplum*, no. 99 (Mart 1992), s. 169-173.

diye adlandırdıkları Müslüman birliği konusunda endişelenmeye başlamış ve bu konuya dair ilk makale ve tartışmalar kendini göstermiştir. Aslında “Panİslamizm” teriminin ilk kullanımlarından birisi, bu terimi, Fransa’nın Tunus’u işgaline Müslümanların cevabını tasvir etmek için kullanan velud Fransız gazeteci Gabriel Charmes’e atfedilebilir.⁵⁵ Bundan sonra ya Osmanlı Devleti, İran, Afganistan ve diğer potansiyel olarak bağımsız Müslüman devletler arasında diplomatik işbirliği şeklinde veya kültürel uyanış, ekonomik gelişim ve siyasî dayanışma anlamında çok sayıda Müslüman birliği projesi tüm İslam dünyasında zamanla ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Bakış açılarının ve coğrafi konumların farklılığı ve savunucularının ayrılığı, İttihadı İslam fikrine dair çok sayıdaki versiyonun, bu idealin ilk defa ortaya konulması ve geliştirilmesinin hiçbir fert ya da müesseseye atfedilemeyeceğini göstermektedir.

Tunus ve Mısır’ın işgalinin küresel bir İslam dayanışması düşüncesinin ortaya çıkışındaki etkisi, İslam dünyasının pek çok yerini gezen Cemaleddin Afganî’nin (1839/1897) biyografisinde görülebilir. Mısır’ın İngiltere tarafından resmen işgalinin hemen ardından Afganî, Paris’te Muhammed Abduh (1849/1905) ile birlikte neşrettiği ve İslam dünyasının pek çok yerine dağıtılan *elUrvertü’lVüskâ* adlı dergisinde İslam birliği düşüncelerini yaymaya başlamıştır. Dergi, yabancı gasıpları kovmak ve kendi bağımsızlık ve itibarını tesis etmek için bütün Müslümanları, siyasî ve teolojik ayrımları bir kenara bırakmaya ve İslam birliğini (*elvahdetü’lİslamiyye*) kurmaya çağırmaktadır.

1880’lerin ortalarından itibaren pek çok Müslüman entelektüel İslamî dayanışmanın tabiat ve içeriğini tanımlamaya çalışmıştır. Avrupalı yazarlar bunu, Osmanlı’nın İngiltere’nin çıkarlarına karşı kullanabileceği yabancı düşmanlığına dayanan bir Batı karşıtlığı olarak algılamakta Osmanlı ve diğer ülkelerdeki Müslüman yazarlar ise Batı’ya karşı tepkisel bir ittifakın varlığını ya reddetmişler veya İslamî dayanışma düşüncesini, Batılı hâkimiyetin yaygın tehdidine karşı barışçıl ve savunmacı bir metot olarak müdafaa etmişlerdir. Mesela 1881’de Ahmed Midhat Efendi (1844/1912), *Osmanlı* dergisindeki bir makalesinde Müslümanların birliğinin saldırgan olmadığını ve Müslüman dünyayı savunmanın tek yolu

55 Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon, Oxford 1990, s. 2.

56 Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, s. 1–72.

olduğunu ileri sürmektedir. Bu tarihî noktadan 1908 Osmanlı meşrutiyet devrimine kadar İslam dünyasındaki çok sayıda isim Müslüman dayanışmasına dair düşünceleri savunmuştur. Ancak bu düşünceden kaynaklanan pratik projeler, İstanbul'daki Osmanlı halifesultanının manevî ve siyasi otoritesini dikkate almak zorundaydı.

Batılı güçlerle gayri adil bir ilişki biçiminin üstesinden gelmek için II. Abdülhamid'in rejimi milyonlarca gayri müslim, özellikle de Hıristiyan nüfus üzerinde bir Müslüman hanedan olarak hüküm sürmesinin meşruiyet ve uluslararası tanınmışlığını tesis etmeye çalışmıştır. Bu süreçte o, Avrupa merkezli olsa da tasavvur edilen küresel kamuoyunda "medenî" devletlerin hakları ve hukukiliğine dair kavramlara yönelmeye devam etmiştir. Tüm dünyayı sömürgeleştirme yarışındaki Avrupa'ya karşı, Müslüman kimliği sebebiyle Osmanlı Devleti'nin bir tür uluslararası yalnızlık ve güvensizlik içinde olduğu kanaatini paylaşan sadece sultan II. Abdülhamid değildi.⁵⁷ Onun çoğu Avrupa kentlerinde sürgünde olan meşrutiyet taraftarı olan muhalifleri de, dönemin uluslararası ilişkilerini saldırgan bir Hıristiyan Batı tarafından Müslüman nüfusun tehlikeli bir kuşatması olarak teşhis etmişlerdi. Fransa, İngiltere ve Almanya'nın medeniyetlerine olan hayranlıklarına rağmen Genç Türklere mensup entelektüeller, Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı medeniyet standartlarını özellikle de meşrutî bir rejimi tesis için bir ihtilal gerçekleştirmeye çalışırken bile Batılı güçlerin uluslararası ilişkilerdeki medeniyet standartlarını ihlal edişlerini kınamışlardır. Genç Türkler 1908'de iktidara geldiklerinde ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun imajını medenî-anayasal bir imparatorluğa dönüştürmek suretiyle uluslararası izolasyonun kalkacağını düşündüler. Bu politika beklenen sonuçları vermediğinde Genç Türklere mensup seçkinler, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın yanında yer almak suretiyle Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak için ironik olarak bir yanda güçlü bir emperyalizm karşıtı strateji takip edip, öte yandan Avrupa'da-

57 Engin Deniz Akarlı, "The Tangled End of Istanbul's Imperial Supremacy", *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, 1890-1920*, Leila Fawaz & C. A. Bayly (ed.), Columbia University Press, New York 2002, s. 261-284. Ayrıca bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, London 1998.

ki emperyal ittifaklardan biri içerisinde muhakkak yer almaya çalışmışlardır.

C.2. Osmanlı'nın Emperyal Vizyonu ve Birinci Dünya Savaşı

Hem Osmanlı Müslüman kamuoyunda ve hem de genel İslam dünyasında emperyalizm karşıtlığının zirvesinde olduğu dönemlerde bile halife II. Abdülhamid Müslüman dayanışmasına dair herhangi bir resmî siyasetin, Avrupalı güçlerin zihninde Osmanlılar hakkında daha fazla şüphe uyandıracakı düşünerek, bundan kaçınmıştır. II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nu herhangi bir İttihadi İslam projesi ile resmen özdeşleştirmemeye özellikle dikkat etmiştir. Bu yüzden, meşhur Rus Müslüman aydını İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914) Kahire'de 1907 yılında ilk Panİslamik kongreyi tesis etmeye çalıştığında Osmanlı Sultanı'ndan herhangi bir açık destek alamamıştır. Gaspıralı'nın projesi kısmen Pan-Slav hareketin metotları hakkında yaptığı gözlemler ve 1905 ve 1906 yıllarında Rusya Müslüman Kongreleri'yle ilgili tecrübesinden kaynaklanmıştır.⁵⁸ Gaspıralı'nın çabası, kültürel ve sosyal yenilenme ve eğitim, ekonomi ve sosyal dayanışma alanlarında Müslümanların ortak meselelerine dair bir çözüm arayışından ibaretti. O, böylesi bir kongrenin büyük güçlerin şüphesini muhtemelen çekmeyeceğini ekleme konusunda hayli dikkatliydi, çünkü kongrenin öncelikli ilgisi uluslararası siyaset olmayacaktı. Mesela Osmanlı halifesine yazdığı istidada Gaspıralı kongrenin Avrupa kamuoyunda tepkisel İslam ittifakı gibi herhangi bir olumsuz tasavvura yol açmayacağını temin etmektedir.⁵⁹ Gaspıralı, Sultan II. Abdülhamid'in hayır duasını almak üzere yazdığı bu resmî istidaların hiçbirisine cevap alamamıştır. Daha ilginç olanı, Gaspıralı'nın Beynelmîl İslam Birliği Konferansı, Batılı medyada gayri resmî İslamcı siyasetiyle tanınan Sultan Halife II. Abdülhamid'in şehri İstanbul'da değil, İngiltere idaresindeki Kahire'de toplanabilmiştir.

58 Moskova'daki öğrencilik yıllarında (1865–1867), İsmail Gaspıralı, Mikhail Katkov isimli meşhur bir Pan-Slavist gazetecinin yanında kalmış, onların faaliyetlerini gözlemleme imkânı bulmuştur.

59 "İsmail Bey Gaspıralı'nın 'Müslüman Kongresi' ile ilgili olarak Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid'e hitaben yazdığı mektubu", *İsmail Bey Gaspıralı ve Dünya Müslümanları Kongresi*, Hakan Kırımlı ve İsmail Türkoğlu (ed.), Islamic Area Studies Project: Central Asian Research Series, no. 4, Tokyo University, Tokyo 2002, s. 7.

Osmanlı bürokratlarının realizmi, Osmanlı Devleti'nin kendi problemlerini çözmeye yoğunlaşmak ve diğer Müslümanları kurtarmaktan önce Avrupalı güçlerle ilişkilerine öncelik vermek zoruunda olduğu konusunda ısrar etmiştir. Aksi halde "Hindistan'ı İngiltere idaresinden kurtarmayı hayal ederken Osmanlı Devleti, başkentinden elli mil uzaktaki Batı Trakya'yı kaybedebilirdi."⁶⁰ İslam dünyasında Avrupa merkezli emperyal dünya düzenine doğrudan meydan okumadan kaçınmaya yönelik bu dikkatli siyaset ve Osmanlı Devleti'nin güvenlik ve toprak bütünlüğüne ulaşma politikası 1910'lara kadar süren Tanzimat diplomasisinin mirasını yansıtmaktadır.

Ancak, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde bu ihtiyatlı Tanzimat politikası terk edilerek, özellikle Osmanlıların savaşa katılımının ardından sömürgeleştirilmiş Müslüman topraklarının hürriyete kavuşturulması, savaşın amaçlarından birisi olarak belirtilmiş ve Osmanlı hükümeti İttihadı İslam fikri etrafında ilişkiler ağını ve düşünceleri savaş boyunca elinden geldiğince kullanmıştır. Dünyadaki gelişmeler ve Avrupa'daki güç dengesine dair gerçekçi değerlendirmeleriyle tanınan Osmanlı siyaset seçkinlerinin Tanzimat diplomasisinin mirasını terk ettikleri ve Panİslamik söylemi kabul ettikleri açıktır. Bu strateji değişimi, Osmanlı seçkinlerinin İslamî dayanışmaya dair ütöpik, hayalci düşüncelerin etkisi altında kalmalarından değil, bilakis bizatihi İttihadı İslam fikrinin onlar için gerçekçi bir siyaset haline gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'na Almanya tarafında girme kararı da aynı şekilde, hükümetteki Almanya yanlısı hayalperest PanTürkist veya Panİslamik küçük bir grubun komplosu olmayıp, 1910'lu yıllarda Panİslamik stratejinin Osmanlı elitleri için realist görünmesinden kaynaklanmaktadır. Tanzimat siyaseti geleneğinden sapma gibi görülen savaşa girme ve Panİslamik propagandaya girişme kararı, Osmanlı kamuoyu liderleri kadar yönetici seçkinlerin de desteğini almıştır.⁶¹ Birinci Dün-

60 Celal Nuri, *İttihad-ı İslam: İslam'ın Mazisi, Hali, İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1913, s. 10-11. Osmanlı aydınlarının, Pan-İslamizm'i 1904-1905 yıllarında bile pek gerçekçi görmediklerine dair bir örnek için bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 39-40.

61 Mustafa Aksakal, "Defending the Nation: The German-Ottoman Alliance of 1914 and the Ottoman Decision for War", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 2003, s. 1-13. Ayrıca bkz. Feroz Ahmad, "Ottoman Armed Neutrality and Intervention, August-November 1914", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, no. 4 (1990), s. 41-69.

ya Savaşı öncesi Osmanlı basınında yapılacak kısa bir gezinti, İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu'nun "modern bir haçlı seferi" tarafından çepeçevre kuşatıldığı algısının hâkim olduğunu fark edecektir. Yine Hıristiyan Beyaz imparatorlukların İslam'ın son imparatorluğu olan Osmanlılara son vermeye karar verdiği için emperyal Avrupalı güçlerle işbirliğini gerektiren Tanzimat politikasının artık bir işe yaramadığı ve Osmanlı'yı güçsüzleştiren ittifaksız yalnızlığa son vermenin tek yolunun, İngiltere, Fransa ve Rusya sömürgeciliği altında yaşayan Müslümanların emperyalizm karşıtı hissiyatını destekleyerek İslamî bir dayanışma geliştirmek olduğu fikrinin yaygınlığı görülecektir. Niçin, Celal Nuri gibi daha sonra seküler milliyetçilikle özdeşleşecek olan entelektüeller ve siyasi liderler Osmanlı uluslararası ilişkilerinin Panİslamik bir yorumunu gündeme getirmişlerdir? Bir başka deyişle niçin, öncelikli amaçları Osmanlı'yı kabul edilmiş ve saygı duyulan bir imparatorluklar ailesi üyesi yapmak isteyen Müslüman seçkinleri nihayetinde Osmanlı İmparatorluğu'nu korumak için emperyalizm karşıtı meydan okumanın ve Panİslamik dayanışma fikrinin küresel aktörleriyle ittifak kurmayı seçmiştir?

Osmanlı aydınları tarafından Birinci Dünya Savaşı'ndan önce kaleme alınan Panİslamizm konusundaki bir dizi siyaset kitabı Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman seçkinleri açısından Müslüman dayanışması siyasetinin daha cazip bir alternatif olarak gündeme geldiğini göstermektedir. II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında hem halife hem de onun Genç Türklere mensup muhalifleri, Avrupa merkezli dünya düzenine dair yaptıkları eleştiride Müslüman dayanışma hakkındaki düşüncelerden haberdarlardı ve bunu kısmen kabul etmişlerdi. Ancak her iki taraf da Tanzimat diplomasisinin mirasında, yani medeniyet standartlarını yerine getirmek, Avrupalı güçlerle işbirliği yapmak ve imparatorluğun çok dinli yapısını korumak gibi konularda herhangi bir kökten kırılmayı tahayyül etmemişti.

Genç Türkler 1908'de iktidara geldiklerinde Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu'na karşı düşmanlığının, İslam ve meşrutî hükümetin veya aslında İslam ve modern medeniyetin kendi idareleri altında uyum içinde bulunduğunu ispat ettikleri için tedricî olarak gündemden düşeceğini ummuşlardı. Onlar aynı zamanda yeni anayasanın Hıristiyan azınlıkların ayrılıkçı isteklerini ve imparatorluğun Hıristiyan vatandaşlarını korumaya yönelik Avrupa'nın müdahalelerini ortadan kaldıracığını da bekliyorlardı. As-

linda Genç Türk hareketinin İslam dünyasında halk tarafından tutulması, Müslüman toplumların modernleşmesinin, bir Müslüman imparatorluğu olarak Osmanlı'nın dünya düzeninde eşit hale gelmesiyle tesis edileceğine dair hakim inanca ilaveten Müslümanların modernizmi benimsemelerini de göstermiştir. Öte yandan, Genç Türk liderlerinin taşıdığı emperyalizm karşıtı ruh, Japonya'da yürürlüğe konanlara benzeyen yeni anayasanın ve hızlı reformların Müslüman devletlerin son imparatorluğuna Avrupalı güçler tarafından eşit ve saygın olarak muamele edilmesini doğuracağına dair inançla uyumsuz değildi. Osmanlı Devleti'ni "Yakın Doğu'nun Japonya'sı" yapmaya dönük Genç Türk sloganı kısmen İngiltere ve diğer Batılı güçlerle bir dizi hızlı reform ve ekonomik gelişmenin ardından daha yakın ilişkiler kurma isteğini yansıtmaktadır. Unutmamak gerekir ki, Japonya o dönemde, İngiltere'nin müttefikiydi, ve Osmanlı'yı yeni bir Japonya yapmak böyle bir İngiliz desteğinin arzulanırlığını da göstermekteydi.⁶²

Osmanlı seçkinlerinin, Avrupalı güçlerle dostane ilişkisine dair algısı İtalya'nın 1911'de Libya'yı işgalinin ardından değişmiştir. Bu kriz sırasında Osmanlı'nın Müslüman yöneticileri uluslararası hukuk karşısındaki gayri meşru hareketleri sebebiyle İtalya'nın uluslararası planda kınanmasını ummuşlardı. Avrupalı güçler arasındaki ittifak sistemi ve Avrupa kamuoyundaki Hıristiyan dayanışma duyguları, reelpolitik uğruna bile olsa diğer Avrupa imparatorluklarının İtalya'nın hukuk dışı hareketlerine müdahalesini engellemiş ve İtalya'nın Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu bir bölgeyi Osmanlı Devleti'nden gasp etmesine izin vermiştir. İtalya'nın deniz gücünün üstünlüğü sebebiyle Osmanlılar Libya'daki direnişe doğrudan yardım edememiştir. Bunun yerine Osmanlı hükümeti Enver Paşa ve Mustafa Kemal (Atatürk)'ün de içlerinde olduğu bir grup askerî görevliyi İtalyanlara karşı millî direnişi organize etmek üzere görevlendirmiştir. Osmanlı görevlilerinin Lib-

62 İki Genç Türk lideri, Ahmed Rıza ve Dr. Nazım, İngiltere Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey ile 1908'de yaptıkları görüşmede Türkiye'yi "Yakın Doğu'nun Japonya'sı" yapma formülünden bahsetmişlerdir; bkz. M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York 2001, s. 304 ve 492; Ferroz Ahmed & Marian Kent (ed.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, Allen and Unwin, London 1984, s. 13. Söz konusu görüşme açıkça Japonya'nın Büyük Britanya'nın müttefiki ve uluslararası ilişkilerde farkına varılan büyük bir güç olduğunu göstermektedir.

yalı Arapların direnişine güvenmek zorunda olmuş olmaları gerçeği Tunus'un 1882'de Fransa tarafından işgali sırasında meydana gelenlerin aksine milliyetçilik ve Müslüman dayanışması ilkelere dayanan bir hareketin 1910'ların başında etkili bir uluslararası güç haline gelmiş olduğunu ispatlamaktadır. Öte yandan, İtalya'nın Libya'yı işgali, İslam dünyasının genelinde, yeni bir Haçlı seferi olarak yorumlanmıştır.⁶³

Osmanlı hükümetinin İtalya'ya karşı direnişi organize etmek ve diplomatik cephede mücadele etmekle meşgul olduğu bir dönemde, daha önce Osmanlı Türkiyesi'nden bağımsızlığını kazanan Balkan devletleri yani Yunanistan, Sırbistan, Bulgaristan ve Karadağ bir saldırı ittifakı oluşturmuş ve 1912 Ekim'inde Osmanlı Devleti'ne saldırmıştır. Balkanlardan Osmanlı topraklarının iç kısımlarına kadar büyük bir Müslüman nüfusun etnik olarak temizlendiği ve pek çok kıyımın gerçekleştiği bu acı savaşın sonunda Osmanlı Devleti neredeyse Avrupa'daki bütün topraklarını Balkan devletlerinin oluşturduğu koalisyonla bırakmak zorunda kalmıştır.⁶⁴ Avrupalı güçlerin bu savaşın bir sonucu olarak statükoda herhangi bir değişikliği kabul etmediklerini açıklamalarına rağmen nihayetinde Hıristiyan Balkan devletlerinin Osmanlı topraklarına yayılmaları uluslararası planda 1913'teki Londra Barış Konferansı'nda tanınmıştır. Balkanlardaki Müslüman nüfusa karşı Hıristiyanların işlediği kıyıma Avrupa'nın verdiği destek ve Avrupa devlet sisteminin ve uluslararası hukukun Müslümanları korumaktan aciz oluşu, Osmanlı Müslüman kamuoyunda Müslümanlara yönelik yeni bir Hıristiyan Haçlı seferinin düzenlendiği ve Osmanlı Türkiyesi'nin yeni politikalar düşünmesi gerektiğine dair genel tasavvuru güçlendirecektir.

İttihadi İslam tahayyülü ve bunun Osmanlı kamuoyu üzerindeki 1908'den 1914'e kadarki artan çekiciliğini en iyi temsil eden isim Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'dir (1865-1914).⁶⁵ Diğer mistik geleneklere ilgisiyle tanınan bir sufi düşünür olan ve II. Abdülha-

63 "Christian Combination Against Islam", *Islamic Fraternity* (Tokyo), II-1/2 (June 1912), s. 1-2.

64 McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Darwin, Princeton, N.J. 1995, s. 135-164.

65 Ahmed Hilmi'nin en kapsamlı biyografisi için bkz. M. Zeki Yazıcı, "Şehbenderzade Ahmet Hilmi: Hayatı ve Eserleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 1997.

mid rejiminin muhalifi konumundaki Ahmed Hilmi, Mısır ve Fizan'da (Güney Libya) sürgün hayatı sürmüştür. 1908 meşrutiyet devriminden sonra İstanbul'a döndüğünde *İttihâdı İslam* isimli bir dergi yayınlamıştır. On sekiz sayının ardından dergi, Hilmi'nin İttihad ve Terakki hükümetine muhalefeti sebebiyle kapatılmış ancak kendisine başka dergiler yayınlama izni verilmiştir.

Osmanlı dış politikası ve uluslararası ilişkilere dair yazdıklarında Ahmed Hilmi'nin başarısı büyük ölçüde Batılı sömürge idaresinin tehdidi altındaki çevrede yaşayan Müslüman nüfusunu bakış açısını ile Osmanlı Devleti'nin çıkarlarını iyi bir şekilde mecz etmesi olmuştur. O, Müslümanlar arasında kültürel, ekonomik, sosyal ve nihayet siyasî dayanışmanın, en azından buna dair bir idealin sadece ahlakî bir vazife olmadığını, aynı zamanda Osmanlıların uluslararası güç dengesinde avantaj sağlaması için de bir fırsat olduğunu belirtecektir. Hilmi, tek ve birleşmiş bir İslam devletinin hayalî bir fantezi olduğunu çok iyi biliyordu. Bu sebeple o, tek devletli küresel bir İslamî yönetimin avukatlığını yapmıyordu. Onun amaçladığı şey, Müslüman dünya için uygun bir ekonomik ve askerî güç yaratmak üzere işbirliği ve dayanışmadan ibaretti. İtalya'nın Libya'yı işgalinden kısa bir süre önce kaleme aldığı *Yirminci Asırda Âlemi İslam ve Avrupa* isimli eseri,⁶⁶ onun gerçekçi tavrını açığa çıkarmaktadır ki o, bu eserinde İslam birliğine paralel olarak, uluslararası izolasyondan kaçınması için Osmanlı'nın Avrupa ittifak sistemine katılımını önermektedir.

Daha da ilginç, Ahmed Hilmi'nin Avrupa ittifak sistemine dair dikkatli değerlendirmeleri ve İngiltere, Fransa ve Rusya imparatorluklarının bulunduğu kampla ittifak kurmanın mümkün olabileceğine dair siyasî tavsiyeleridir. Her ne kadar kendisi Almanya eksenli bir koalisyonla ittifakı daha tabii ve kabul edilebilir bulsa da Osmanlı Devleti için en iyi olana karar vermek için aklî ve gerçekçi tahliller ortaya koymaktadır.⁶⁷ Osmanlı İmparatorluğu'nun, Müslümanları sömürgeleştiren Avrupalı emperyal güçlerle ittifak yapması durumunda, Ahmed Hilmi, sömürge idaresi altındaki

66 Şeyh Mihrudin Arusi [Şehbenderzade Ahmed Hilmi], *Yirminci Asırda Âlem-i İslam ve Avrupa—Müslümanlara Rehber-i Siyaset*, İstanbul, 1911. İsmail Kara bu metnin önemli bir bölümünü yeniden yayınlamıştır; bkz. İsmail Kara (ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 3. bsk., Kitabevi, İstanbul 1997, c. I, s. 86–101.

67 Bkz. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c. I, s. 100–101.

Müslümanlar açısından en iyi stratejinin, hürriyetleri için şartlar olgunlaşana kadar bu toplumların modernleşmesi ve ilerlemesi için iyi bir şekilde çalışmak olabileceğine işaret etmektedir. Hindistan gibi yerlerde, sömürge yönetimi altındaki Müslümanların, ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmenin peşinden gitmeleri için İngilizlerle işbirliği yapabilecek olması, Osmanlı hilafetini desteklemeleri şartıyla, sömürgeciler açısından da tercihe şayan bir durum olabilecektir. Dolayısıyla Osmanlı halifesi bunu, Avrupa'daki ittifak sistemine girme konusunda yaptığı müzakerelerde önerebilirdi. Her halükârda Osmanlılar, Avrupalı güçlerin saldırgan çıkarları karşısında yalnız kalmamalı, Avrupa'daki iki ittifak sisteminden birisini mutlaka seçmeliydi.

Ahmed Hilmi'nin Panİslamizm üzerine 1911'de kaleme aldığı bu eseri bilhassa Avrupa medeniyetinin maddî, ekonomik ve sosyal ilerlemesinin evrenselliğini ve arzu edilir karakterini tasdik etmesi açısından ilginçtir. Ancak o, çağdaş Avrupa siyasetini gayri ahlakîlik ve gayri insanîlik anlamında insanlık tarihinin en kötüsü olarak görmektedir. Avrupa'nın medeniyet alanındaki ilerlemesi ile bununla vahşi siyasî ahlakî arasındaki zıtlık, Avrupa'yı Darwinizm ve en uygun olanın hayatta kalmasına dair terimler içinde gayri ahlakîliğini açıklamak üzere bilimsel bir teoriyi kabul eder hale getirmiştir. Hilmi, görecelik ve materyalizmin ahlakî kayıtsızlığının Avrupa medeniyetinde bir krize yol açacağını öngörmüş ve gittikçe artan bir şekilde sarı ve siyah ırk tehlikesinden bahseden Avrupalı liderlerin konuşmalarında ifade edilen Asya ve Afrika'nın uyanışından duyulan korkuyu, Avrupa'nın ahlakî çöküşünün farkında olmalarıyla ilişkilendirmiştir.

İtalya'nın Libya'yı işgali ve ardından yaşanan Balkan Savaşları, Ahmed Hilmi'nin görüşlerinin, Osmanlı kamuoyunda daha hakim bir akım haline gelmesine yardım etmiştir. Onun, Balkan savaşı ertesinde, en etkili eserlerinden birisi 1913'te kaleme aldığı *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor?* dur.⁶⁸ Bu eserde o, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarını kaybedişinden sonra Anadolu'ya giden Müslüman "Türlere", Osmanlı'nın itibar ve gücünü yeniden ayağa kaldırmaya yönelik millî bilinçlerini asla terk etmeyip ona yeniden hayatiyet kazandırmalarını tavsiye etmektedir. Bu

68 Özdemir [Şehbenderzade Ahmed Hilmi], *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor? Her Vatanperverden, Bu Eseriği Türlere Okumasını ve Anlatmasını Niyaz Ederiz*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, İstanbul 1913.

ifadeler Ahmed Hilmi'nin etnik milliyetçi olduğu anlamına gelmemektedir. Onun nesli açısından Osmanlı Devleti'ndeki Türkçe konuşan Müslümanlara yönelik milliyetçilik ile İttihadi İslam dış politikası birbiriyle çelişmemekteydi. Anadolu Müslümanlarının harekete geçmesini savunurken daha milliyetçi bir sosyalizasyon ile Osmanlı Türkiye'sinin dışında yaşayan Müslümanların dayanışmasının, Osmanlıların Hıristiyan büyük güçlerin kuşatma ve izolasyonundan kurtulması için bir çare olabileceğine inanmaktaydı.

İç politika ve kültürel hayatında İslamcı kampa dahil olmayan Osmanlı entelektüelleri de İttihadi İslam politikalarını Osmanlı'nın uluslararası siyaseti için aklî ve gerçekçi bir seçenek olarak görmeye başlamışlardır. Mesela, seküler bir entelektüel olan ve Şehbenderzâde tarafından bir defasında ağır bir şekilde bir materyalist olmakla eleştirilen Celal Nuri (İleri) (1882-1936), 1913'te Osmanlı İmparatorluğu için gerçekçi bir büyük strateji olarak İslamcılığın en dakîk ve etkili formülasyonunu kaleme alan kişi olacaktır.

Birinci Dünya Savaşı ve akabinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına yol açan gelişmeler bu makalenin sınırları dışındadır. Şu kısaca ifade edilmelidir ki, Osmanlı'nın, zirvesine resmî "cihad" ilanı ile ulaşan emperyalizm karşıtı kampanyası, yüzyıllık emperyal işbirliği siyasetinden köklü bir ayrılıktır, ve Tanzimat dış politika geleneğinin terkidir. Ancak, bu karar hayalci ve ideolojik saiklerle değil, bilakis gayet realist bir bakış açısı ile, adeta bir konsensus ile gerçekleşmiştir. İngiltere, Fransa ve Rus imparatorluklarına karşı Müslüman dünyanın isyanını körüklemeye yönelik büyük planlar gerçekleşmese de Osmanlı propagandası rakipleri tarafından ciddiye alınmış, ve sömürge imparatorlukları Müslüman tebaalarına daha fazla hürriyet ve hak verme vaadine zorlayarak, sömürge düzenininin çözülmesine büyük oranda katkıda bulunmuştur. İngiltere'nin Osmanlı karşıtı emperyal stratejisi de benzer şekilde Arapları "Osmanlı despotizmi"nden kurtarmaya yönelik emperyalizm karşıtı bir stratejiye dayanmaktaydı.

Makalenin başında da belirttiğimiz gibi, imparatorluk siyasî sistemi, binlerce yıllık bir geçmişe sahip olmasına rağmen, tarih boyunca imparatorluk uygulamalarında değişiklikler olagelmıştır. Os-

manlı İmparatorluğu da, 19. yüzyıldaki imparatorluk pratiğine ayak uydurmuş, modern imparatorluklar döneminde bir yüz yıl ayakta kalmıştır. Osmanlı'nın geçirdiği tecrübe, modern emperyalizmin doğası hakkında en azından üç şeyi göstermektedir. Birincisi, dünya düzeninin küreselleşme ve bütünleşmesi, değişik geçmişe sahip imparatorlukların (Rus, Osmanlı, Çin, İngiliz, Fransız gibi), zamanla ortak bir meşruiyet dili geliştirmelerine yol açmıştır. Bazı yönleriyle, imparatorlukların birbirlerine öykümleri veya güçlerini mukayese etmeleri her zaman görülmekteydi. Ancak, hiçbir zaman, 19. yüzyıldaki kadar ortak bir meşruiyet kelime hazinesi oluşmamıştı. “Medeniyet” standartları diye adlandırılacak bu ortak meşruiyet diline ve uygulamalarına Osmanlı İmparatorluğu da katılmakla kalmadı, bununda ötesinde, bu meşruiyetin evrenselleşmesine katkıda bulundu.

İkincisi 1870’lerde sonra, Avrupa kamuoyu, kendi imparatorluklarını daha çok Hıristiyanlık ve beyaz ırkların üstünlüğü ilkesi çerçevesinde tanımlayıp, bir anlamda imparatorluk vizyonunu Osmanlı (ve Çin) imparatorluklarını dışlayacak bir şekilde revize etmiştir. Bu kırılma, 19. yüzyılın son çeyreğinde, aslında Avrupa merkezli imparatorluklar ailesine üye olmak isteyen Osmanlı seçkinlerini, emperyalizm karşıtı hissiyat ve eleştiriler üretmeye sevk etmiştir ki benzer bir gelişme, daha sonraları Japon İmparatorluğu’ndaki seçkinlerin de ırkî kimlikleri sebebiyle başlarına gelmiştir. 19. yüzyılın imparatorluk dünya düzeninin medeniyet iddiası ile “gayri medenî” uygulamaları arasındaki çelişkiler daha yüzyılın başında itibaren mevcuttu ve bu düzene karşı duyulan hoşnutsuzluk da her zaman olagelmisti. Bu makalede vurgulanmak istenen husus, Osmanlı İmparatorluğu’nun realist ve emperyal bilinçli Müslüman elitlerinin niçin zamanla antiemperyalist bir bilince doğru evrildikleridir. Doğu ve Batı sorunu ve bunun bir türevi olan Hilal ve Salib zıtlığı meselesi, yine beyaz ırkın, renkli ırklara üstünlüğü söylemi, 19. yüzyılın sonlarındaki Batılı sömürge yaklaşımında son derece yerleşik hale gelmiş ve bu yaklaşımın Aydınlanma’nın evrenselcilik iddiaları ve Asya’daki reformist seçkinlerin kendilerine dair mevcut bilinçleriyle olan çelişkisi, modern emperyalizmin en çok göze batan özelliği olmuştur.

Üçüncüsü ise, yüzyılın sonunda sömürge yönemi altındaki değişik Asyalı milletlerin özgürlük istekleri ve hareketlerinin, bir noktadan sonra Batılı olmayan iki imparatorluğun yani Osmanlı ve Japon imparatorluklarının kaderleriyle ilişkili hale gelmesidir.

Hilafet Hareketi Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi toprakları dışındaki İslam dünyasının değişik yerlerindeki yumuşak gücün önemli bir işaretidir. İslam dünyasının da ötesinde, milliyetçi Çin liderleri Sun YatSen'in 1924 yılında yaptığı meşhur "Büyük Asya Birliği" konuşmasında, hem 1905'teki RusJapon Savaşı'nı ve hem de 1923'de Türklerin bağımsızlık mücadelesindeki başarılarını, Çin halkının sömürgecilğe karşı mücadeleleri için bir dönüm noktası olarak ifade etmesi hiç de tesadüf değildir. Dolayısıyla, bir noktadan itibaren, ezilmiş Müslümanlar veya Asyalıların sömürge hâkimiyetinden kurtulmaları için aralarında bir dayanışmanın zorunluluğu olduğu ideale yapanan İslam birliği veya Asya birliği idealleri, Osmanlı veya Japon imparatorluklarının gücü ve kaderi ile yakından ilgilenmiş ve yer yer bu iki imparatorluk tarafından, yine emperyal amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır.

İşte bu üç sebepten ötürü, Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e gelen kadar, Avrupa merkezli emperyal dünya düzeninin en güçlü dönemlerine şahit olan Osmanlı aydınları, özellikle Avrupa'nın Oryantalizmi ve ırkçı ideolojilerine meydan okuma konusunda sömürge karşıtı ve milliyetçi düşüncelerin temel özelliklerini şekillendirmişlerdir. Bu süreçte son dönem Osmanlı aydın nesli modern Müslüman tarih bilinci ve küresel düşüncesini yeniden şekillendirmiş, milliyetler üstü yeni bir İslamî kimlik yaratmıştır. Örneğin, Müslümanların yeni bir Avrupa haçlı zihniyeti tarafından küçük düşürüldüğü, İslam medeniyetinin gerilemesine rağmen, İslam'ın özüne dönerek yeniden ihya edilebileceği, Batı'nın ikiyüzlü ve güvenilmez olduğu, Müslümanların haklarında kötü yargıları değiştirmek için kendilerini değiştirmeleri gerektiği gibi fikirler adeta tüm İslam âlemine yayılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, en iyi şekilde Gladstone ve Renan'da görülen Avrupalı emperyal söylemlere cevap olarak kendi kaderini Müslümanların "utanç" ve "itibar"ı düşüncesine bağladığından, onun hikâyesinin sadece modern Türkiye'nin emperyal nostalgisinde değil, kimi üyeleri Osmanlı topraklarının dışından gelmiş olan milletler üstü bugünkü İslamcılıkta da halen yaşatılıyor olması hiç de şaşırtıcı olmamalıdır.

Abstract

**An AntiImperialist Empire?
Ottoman Lessons on the Nature of 19th Century
World Order**

The experiences of the Ottoman elites in preserving, expanding or ending a nonWestern (and thus nonwhite or nonChristian) empire during the long 19th century teaches us invaluable lessons about the nature of modern imperialism. What was new and unique about the empires of the postCongress of Vienna era compared to the imperial tradition of the medieval and early modern periods? How important were the race and Christian identity of the European Empires for the legitimacy structures of late 19th century imperial world order? Relying on Ottoman writings on empire, imperialism, the West and civilization, this paper discusses globally circulating notions of imperial legitimacy during the longnineteenth century. The Ottoman Empire had a several centuries long legacy of imperial tradition over a large multiethnic and multireligious territory before the 19th century. In the two decades after the Congress of Vienna, however, Ottoman elites recognized the need to transform their empire according to what they perceived as new notions of power and legitimacy. As they reshaped an experienced empire into the requirements of the “standards of civilization” to make it an equal member in the globally interconnected family of empires of the 19th century, they had to reflect on the significance of Christianity in the legitimacy claims of fellow empires. Especially after the shift to a more aggressive, racially and religious defined, era of high imperialism in the last quarter of the 20th century, Ottoman elite’s reflections prompted them to ally with antiimperialist nationalist intellectuals in the colonized world in the global debates over the key legitimizing notions of race, civilization, nationality, progress and world history. One result of these reflections was the further delegitimization of the imperial world order, especially by the antiimperialist encouragements of the various competing empires during WWI, best seen in the PanIslamic campaign of the Ottoman government.

Key Words: Empires, Imperial World Order, Decolonization, Religious and Race Identity in International Affairs, Ottoman Intellectuals.

