

“GERÇEK VE İLLÜZYON ARASINDA”: BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI’NA GİDEN SÜREÇTE OSMANLI İMPARATORLUĞU VE PANİSLAMİZM

Namık Sinan Turan*

Osmanlı İmparatorluğu için sonun başlangıcı olan Birinci Dünya Savaşı 1870’lerden itibaren yoğunlaşan Panislamist söylemin yansımalarının uluslararası alanda sınındığı gerçek bir sınava dönüştü. 11 Kasım 1914 tarihinde Sultan Reşad’ın ordu ve donanmaya hitaplı bildirisinde cihadın vurgulanması Batılıların zihninde Panislamist siyasetin zirvesi olarak yorumlandı.¹ Burada muhatap alınan yalnızca Osmanlı tebaası içindeki Müslümanlar değildi. Buna göre cihad çağrısına katılmayan Müslümanlar büyük günah işlemiş olacakları gibi Tanrı’nın gazabına uğrayacaklardı. Fetvada yer aldığı şekliyle sömürge yönetimleri altında yaşayan Müslümanların bu hükümetlerin zoruyla halifenin ordusu olan Osmanlı askerine karşı savaşmaları dinsel bakımdan haram olduğundan cehennem ateşinde yanmaları kaçınılmazdı. Aynı sonuç İtilaf devletlerinin egemenliğindeki Müslümanların, halifenin dostu olan Almanya ve Avusturya ile savaşmaları halinde onların da başına gelecekti. Başkomutan Vekili Enver Paşa’nın silahlı kuvvetlere bildirisinde “*zincirler altında bekleyen 300 milyon İslam ve eski vatandaşlarımız hep bizim zaferlerimiz için dua ediyor*” denilmekteydi.² Birinci Dünya Savaşı’nda

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü. nsturan@istanbul.edu.tr

1 “Cihad-ı Mukaddes İlânı”, *Sebilürreşâd*, 1327, no.183, s.16.

2 13 Teşrinisani 1914 tarihinde Tanin gazetesinde yayınlanan bu bildiri için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, Cilt 9, s. 400.

Osmanlı orduları cephelere yürümüşken adeta bombardıman şeklini alan fetva ve beyannameler Müslümanlar arasında emperyal güçlere karşı bir başkaldırı organizasyonunun araçları haline geldi.³ Aslında cihad 1913'ten beri Osmanlı hükümetince sürdürülmekte olan İslam propagandasının zirvesiydi ve Hasan Kayalı'nın tespitiyle "amacının dünya Müslümanlarını Hristiyan Avrupalı güçlerle kapıştırmak değil, önceki ideolojik ve siyasi koşullarla tutarlı ve bu koşulların desteklediği daha sınırlı amaçlara erişmek olduğu" açıktı. Cihad her şeyden önce savaşa giren hükümete halkın desteğini artırmak için, ikinci olarak da İtilaf'ın seferberlik kampanyasına engel olmak için planlanmıştı."⁴

İtilaf Devletleri için cihad büyük felaketle sonuçlanacak gelişmelerin habercisi olabilirdi. Alman genelkurmayının cihaddan beklentisine bakıldığında karşıdaki güçlerin endişe duymaması mümkün değildi. Savaşa giden süreçte Alman-Osmanlı ittifakının rayları döşenirken ekonomik ve siyasal açıdan ciddi sıkıntılarla karşı karşıya olan Berlin için Osmanlı gibi bir müttefiki cazip hale getiren etkenlerden biri de hilafetin hayallerinde canlandırdıkları gücüydü. Örneğin henüz savaşa girilmeden önce kaleme aldığı çalışmasında Grothe, şimdiki durumunu Almanların eğitimi ve desteğine borçlu olan Osmanlıların iyi bir müttefik olacağına dikkat çekiyor, bu konuda güvence veren tek gücün hilafetin Müslümanlar üzerindeki saygınlığı olduğuna işaret ediyordu.⁵ Almanya için bu tavır elbette şaşırtıcı değildi. Kasım 1898'de Şam'da Ümeyye Camii'nde Selahaddin Eyyubi'nin mezarını ziyaret ettikten sonra onuruna verilen davette konuşan Kayser Wilhelm "gerek Majeste Sultan, gerekse Halifesi olduğu dünyanın her tarafındaki 300 milyon Müslüman bilsinler ki Alman İmparatoru onların en iyi dostudur" derken hilafetin gücüne gönderme yapmıştı.⁶ Abdülhamid döneminde adeta aynileşmeye

3 Cihadı birçok fetva ve beyanname izledi. Başkomutanlık Beyannamesi, Bab-ı Fetva'da toplanan Meclis-i Âli tarafından düzenlenip imzalanmış olan, padişahın tüm İslam dünyasında yayınlanıp ilanını emrettiği Beyanname, Caferi Müçtehitlerin Fetvaları, Senusilerin cihada kattıklarını ilan eden belgeler vb. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat Terakki*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989, Cilt 3, s. 497.

4 Hasan Kayalı Jön Türklerin Arap siyasetini incelediği çalışmasında bu amaçlardan her ikisine de büyük ölçüde ulaşıldığını kaydeder. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 211-212.

5 Mete Tunçay, *Cihad ve Tehcir*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991, s. 17 vd.

6 Bayram Soy, "Almanya İmparatoru II. Wilhelm'in İkinci Doğu Ziyareti", *İki Dost Hükümdar: Sultan II. Abdülhamid Kaiser II. Wilhelm*, ed. İlona Baydar, İstanbul: Milli Saraylar Yayını, İstanbul 2010, s. 144-150; ayrıca Abdek-Raouf Sinno, "The Emperor's Visit to the East as Reflect-

başlayan Panislamizm ve hilafet algısı müttefik Almanya'da ya da İtilaf cephesinde tavır geliştirilmesine neden oluyordu.

Birinci Dünya Savaşı'nda Panislamizm ve hilafet konusundaki stratejilerde 19. yüzyılın sonlarında inşa edilen algılamının etkisi açıkça görülür. Söz konusu imaj tasarımının ne şekilde yapıldığını ve Panislamizm siyasetinin altyapısını oluşturan gelişmelerin ne şekilde ortaya çıktığını belirlemek önemlidir. 1890'larda Avrupa basınında adeta büyük bir felaketin nedeni olabilecek en önemli tehdit biçimiyle sunulan Panislamizm, sömürgeci rejimlere karşı Osmanlı halifesinin başında bulunduğu İslam dünyasının başkaldırısını ifade eder. Şarkiyatçı yazın ve Avrupa basını bu konuda abartılı bir tavır takınmaktan kaçınmaz. Kimi zaman Abdülhamid Harun'ür-Reşid'in tahtında elinde kılıç Batı'ya saldıran biri olarak karikatürize edilirken, kimi zamansa Hindistan, Uzak Asya ya da Rusya içlerindeki kışkırtıcı misyonlarıyla en ciddi tehdidin kaynağı olarak sunulur. C. H. Becker'e göre Panislamizm "teokratik temele dayanan bütüncü bir yönetim altında bütün Müslümanların enternasyonalist birleşmesi"dir. Panislamizm modern Avrupa'ya karşı bütün Müslümanların güçlenen birlik bilinci ve dayanışmasıdır.⁷ Arminus Vambéry Panislamizm karşılığı olarak "kâfirlere karşı koyma, dinin tebliği ve politik gayeli cihat çağrısıyla harekete geçirilmiş ümmeti" tasvir eder. Vambéry Panislamizmin gelişiminde iki motifi itici güç olarak görür. Bunlardan birincisi Batı'nın artan gücü karşısında Müslüman ülkelerin siyasi bağımsızlığının tehlikeye girmesi, ikincisi ise modern çağda iletişim olanaklarının artmasıdır. Ancak Vambéry Osmanlı halifesinin etrafında birleşilerek oluşturulacak bir siyasal hareketin başarılı olmayacağını düşünenlerdendir. Onun ifadesiyle "Çin'in içlerinden Atlantik'e kadar uzanan hantal vücudun, Panislamist hareket için bir araya getirilebileceğini zannetmek aptallık olur." Vambéry'in aksine Alman yazar Carl Peters durumu oldukça farklı biçimde yorumlar. Bir dünya savaşında İslam'ın Almanya açısından kullanabilecek bir araç dönüşebileceğini savunan Peters'e göre, Panislamizm İngiltere'ye ve Fransa'ya karşı kullanılabilir. Şayet Alman siyaseti soğukkanlı olursa Batılı güçlerin sömürge yönetimleri Cap Burnu'ndan Kalküta'ya kadar

ed in *Contemporary Arabic Journalism*, *Baalbek: Image and Monument 1898-1998*, ed. Héléne Sader-Thomas Scheffler, Beirut: Beirut Texts and Studies, 1998, s. 115-133.

7 C. H. Becker, "Panislamism" 1904, [*Islamstudien*, Vol: 2, Leipzig, 1924-1932], ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Ankara: Rehber Yayınları, 1993, s. 18.

bu dinamit sayesinde havaya uçurulabilirdi.⁸

Almanların güçlü beklentisine karşılık 19. yüzyılın son çeyreğinde ismi nerdeyse Panislamizmle birlikte anılan sabık Sultan Abdülhamid ise cihad ilanı karşısında şaşırانlar cephesinde yer almıştır. “Cihadın kendisi değil, fakat ismi bizim elimizde bir silahtı. Ben bazen sefirleri tehdit etmek istediğim vakit, ‘Bir İslam halifesinin iki dudağı arasında bir kelime vardır. Allah bunu çıkartmasın’ derdim. Cihad bizim için ismi olup da cismi olmayan bir kuvvetti” diyerek tepkisini ortaya koymuştur.⁹ Abdülhamid bu siyasetle sağlanmak istenenin diplomaside Osmanlı İmparatorluğu’nun pazarlık gücünü artırmak ve içeride ise ayrılıkçı milliyetçi reaksiyonlara karşı bir Müslüman dayanışması yaratmak olduğunu bilincindedir.

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla kritik sonuçlar doğuran siyasi krizlerle girdi. Napoleon’un Mısır’ı işgalinin yarattığı diplomatik krizi ancak İngiltere ve Rusya’nın içinde bulunduğu uluslararası bir koalisyonla aşabilen imparatorluk, ardından Balkanlardaki milliyetçi başkaldırıları ve Mısır valisi Mehmed Ali Paşa’nın yarattığı tehditle karşı karşıya kaldı. Mehmed Ali Paşa isyanının arkasında Fransa’nın Osmanlı hanedanını değiştirerek kendisine yakın bir ismi İstanbul’a taşımak, böylelikle İngiltere’ye karşı Doğu’da yeni mevziler kazanma isteğinin olduğu açıktı. Aslında Batı’nın emperyal yayılımı Osmanlı topraklarının Yakındoğu’daki bölümünün çok ötesinde Hindistan’dan, Endonezya’ya, Orta Asya içlerine kadar uzanıyordu. İslam dünyasında yaşanan siyasi bunalım, 18. yüzyılda Babürlü ve Safevi gibi güçlü rejimlerin çözülüşü Osmanlıları Müslüman dünyada yaşadığı bütün krizlere rağmen ayakta kalmayı başaran bir güç merkezi haline getirdi. İngiltere, Fransa ve Rusya’nın yayılmacı stratejileri Müslüman bölgelerde Osmanlı Devleti’ne olan ilgiyi artırdı. 1774’te Kırım’ın kaybı karşısında Osmanlı Sultanı Müslümanların yaşadığı bu toprak üzerinde en azından hilafet bağıını ileri sürerek görünürde dini süzerenlik hakkını koruyabildi. Tamamıyla hasar tamirine yönelik bu girişim sonraki dönemde Osmanlı halifesine ve hilafet anlayışına olan bakışı etkiledi. 16. yüzyılda Sultan Süleyman’ın askeri ve siyasi güce dayalı olarak kullandığı “*hilafet-i ülya ve kübra*” kavramı artık bu yüzyılda devletin zaafı karşısında Müslümanlar üzerin-

8 Arminius Vambéry, “Panislamizm”, [Nineteenth Century, Vol: LX, Ekim 1906] ed. M. Türkönü-Ü. Özdağ, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Ankara: Rehber Yayınları, 1993, s. 18.

9 Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Güven Matbaası, 1960, s. 210.

deki kontrolünü sürdürmesini sağlayacak pragmatik bir araca dönüştü. Örneğin Mısır'ın 1798'de Fransa tarafından işgali sonrası sürdürülen görüşmelerde Reisülküttab, Mısır'ı Sultanın *darü's-saltanatı* olarak değerlendirmiş, Osmanlı halifesinin elindeki bu topraklara saldırının İslam'a saldırıyla aynı anlama geleceğini ileri sürmüştü.¹⁰ Buna mukabil Napoleon da halife Sultanın etkisini kırabilmek için son derece dinsel referanslarla süslenmiş beyannameler hazırlamaktan kaçınmamıştı.¹¹

İslam dünyasının Osmanlı son yüzyılına rastlayan sosyo-ekonomik durumu, büyük bir bölümünün sömürge rejimleri altında yaşıyor olması bağımsız bir merkez olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu öne çıkarırken hilafet makamı da Müslümanlar arasında ortak bir tarihsel geçmiş ve ideal bir gelecek tasarısının vasıtası haline geliyordu. 1782'de İspanya ile yapılan antlaşmada İspanyolların Kuzey Afrika Müslümanlarına yardım edilmemesi isteğine karşı Babıâli "*cihet-i camia-ı hilafet*" sebebiyle onlara yardım etmenin farz olduğunu bildirmişti. III. Selim İngilizlerin isteği üzerine halife olarak Hindistan'daki Meysur Sultanı Tipu'ya nasihat içerikli bir mektup göndermişti. 1819'da Buhara Emiri Haydar bağlılık yemini etmek istediğinde bunun gerekmediği; Osmanlı Sultanının Müslümanların halifesi oluşu nedeniyle buranın ruhani merkez olduğu söylenmişti. Abdülmecid 1850'de Açe Müslümanlarına destek verdiği gibi Sultan Abdülaziz 1873'te Osmanlı himayesine girmek isteyen Doğu Türkistanlı Yakup Han'a askeri yardım göndermişti. Tüm bu gelişmeler hilafet makamının İslam dünyasında yaşanan sıkıntılara çözüm üretmekle yükümlü bir kurum olarak sunumunda etkiliydi.¹² 1860'ların ortalarına gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu için İslam Birliği düşüncesi "*cihet-i camia-ı hilafet*" kapsamının çok ötesinde anlamlar içermeye başlamıştı. Bunda 1839'dan beri Tanzimat'ın yarattığı toplumsal ve ekonomik dönüşümün neden olduğu reaksiyon etkiliydi. Tanzimat geleneksel toplum yapısında çözülmeyi beraberinde getirmişti. Fermanın ana hedeflerinden birini oluşturan eşitlik düşüncesiyle geleneksel millet sistemi, yani dinsel aidiyetlere göre toplumun yatay örgütlenme

10 Enver Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1938, s. 67.

11 *Al-Jabarti's History of Egypt*, ed. Jane Hathaway, Markus, Princeton: Wiener Publishers, 2009, s. 176-181, Ahmet Kavas, "Napoleon'un Mısır'ı İşgali Sırasında Kendisini Müslüman Gösterme Girişimi", *İki Din Arasında Fransa*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, s. 187-193.

12 Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford: Clarendon Press, 1924, s. 170-173, V.V. Bartold, "Caliph and Sultan", *Islamic Quarterly*, 1963, Vol: 7, No: 3-4, s. 117-135.

biçimi değişmiş ve cemaatler arasında eşitlik fikri hukuksal düzeyde yaşama geçirilmeye çalışılmıştı. 1860'lara kadar olan süreçte hedefe ne şekilde ulaşıldığı tartışılabilir; ancak sarsıntının etkilerinin toplumdaki yansımalarına bakıldığında bu işin kolay olmadığı görülecektir. Özellikle Müslüman ve Hristiyanların karışık olarak yaşadığı bölgelerde çatışmalar yaşanıyordu. Birçok yerde gayri Müslimlere verilen haklar Müslümanlar tarafından kendi haklarının kaybı şeklinde yorumlanıyordu. Gayri Müslimlerin ticaretteki üstünlükleri, yabancı hamileriyle olan ilişkileri Müslüman toplum arasında tepki çekiyordu. Örneğin Suriye'de bu tepki daha fazla hissediliyordu. Hristiyan karşıtı duygularla örülmüş bir dizi ayaklanma ve katliam bu dönemde ortaya çıktı. 1850'de Halep'te, 1856'da Nablus'ta ve 1860'da en ciddi biçimde Şam'da meydana gelen olaylarda Hristiyanların evleri, işyerleri ve kiliseleri tahrip edildi.¹³

Ahmed Cevdet Paşa Tanzimat'la birlikte tutucu çevrelerde üstünlükten eşitliğe geçişi kimlik ve statü kaybı olarak değerlendirenlerden bahseder. Kaldı ki Mustafa Reşid Paşa dahi Islahat Fermanı ile verilen hakları sınırları aşmak olarak değerlendirmiştir. Söz konusu tavır zaman içinde muhalif bir hareketin doğmasına yol açacaktır. Tanzimat reformlarına karşı oluşan tepkinin siyasal yansımaları Yeni Osmanlı hareketinde görmek mümkündür. Yeni Osmanlılara göre Avrupa'nın uygarlık alanında ve bilimde kat ettiği yol ve bunun sonucunda sağladığı nüfuz karşısında Osmanlıların direnebilmesinin yolu İslam Birliğini sağlamaktan geçmektedir. Namık Kemal'in yazılarında daha yoğun görülen biçimiyle devletin ayakta kalabilmesinin yegâne yolu budur. 27 Haziran 1872 tarihli İbret'te¹⁴ "ta Devleti Aliyyenin zuhurundan beri bir takım eazımın efkârını işgal eden İttihad-ı İslam şimdi maksad-ı umumiyeden olduğunu görüyoruz" diyen Namık Kemal'e göre İstanbul İslam Birliğinin merkezidir. "Madem ki hilafet buradadır ve madem ki nisbette, mevki'in kabiliyetinde ve halkın isti'dadında zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslamiye'nin kâffesine mukaddemdir, bahsettiğimiz içtimanın elbette merkezi burası olacaktır." İslam Birliği düşüncesi İstanbul'dan Asya ve Afrika'ya yayılacak böylelikle Avrupa'ya karşı bir denge

13 Moshe Maoz, "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumuna Üzerine Etkisi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yayınları, 2006, s. 184-185.

14 Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938, s. 74-78.

oluşturulabilecektir.¹⁵

İslam Birliği, İslam ümmetinin yeniden diriliyor olması düşüncesinin gündemde olduğu bir süreçte Yeni Osmanlıları bu fikre bağlayan gelişmeler Fransa-Prusya savaşı sonrasında Avrupa'da ortaya çıkan yeni güç dengesiyle yakından ilgiliydi. Seda'da yenilen Fransa bunun sonucu olarak Yakındoğu'daki eski pozisyonunu kaybetti. Diğer taraftan Rusya, savaşla birlikte Osmanlı bölgesinde güçlenmişti. Balkan milliyetçiliği ve ayrılıkçı hareketler, Rus Panslavistlerden giderek daha çok cesaret almaya başlamışlardı. Rusya'nın Balkanlardaki kültürel nüfuzunun boyutlarının farkında olan Yeni Osmanlılar endişeliydi. Aynı dönemde Pancermanizmin güçlenişi Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın vesayetinden kurtulması için uygun zeminin oluştuğuna işaret ediyordu. *Basiret* ve *İbret* gibi gazetelerde Ziya Paşa'nın, Namık Kemal'in kaleme aldığı yazılar kamuoyunu birlik fikrine çağırıyordu. Namık Kemal'in bir İslam kahramanı olan Selahaddin üzerine yazdığı eserin kısa zamanda tükenmesi yeniden diriliş düşüncesinin tarihsel köklere olan atfına duyulan ilginin göstergesiydi.¹⁶ Midhat Efendi, Namık Kemal ve Mizancı Murat örneklerinde olduğu gibi dönemin romanlarında İslam Birliği, hilafet konuları roman kahramanlarının dilinden ifade ediliyordu.¹⁷

19. yüzyılın ikinci yarısında Tanzimat'ın yarattığı kültürel ikileme tepki gösteren ve gayrı Müslim burjuvazi karşısında kendilerini korumasız hissedenden Müslüman bir orta sınıfın doğuşu, eşrafın modernleşme karşısında muhafazakâr tepki ortaya koyan halkla ortak bir tavır geliştirmesi kamuoyunda İslami bir hassasiyetin doğuşuna zemin hazırladı.¹⁸ İslam dünyasında işbirliğinin geliştirilmesi ve sömürge yönetimleri yanında en büyük gerilik nedeni olarak görülen eğitim ve bilimin ilerletilmesi için ilk örgütlenmeler bu dönemde ortaya çıktı. İstanbul'da *Cemiyet-i İhya-yı*

15 Fazlı Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara: Platin Yayınları, 2004, s. 155-156, Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, New Jersey: Princeton University, 1963, s. 274-277.

16 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, 1962, s. 59-60.

17 Şemseddin Şeker, *Tanzimat Fikri ve Edebiyat: Siyasi Fikirlerin Türk Romanına Yansıması*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 238-249.

18 Kemal H. Karpat, "Panislamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul 1987, Sayı: 48, s. 13-37. ayrıca Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 161-175.

İslam kuruldu. Kurulan cemiyetlerden bazıları amaç olarak daha geniş misyonlar içeriyordu. Örneğin Darülfünun' da baş müderris Hoca Tahsin Efendi'nin kurduğu *Memalik-i İslamiye Coğrafya Cemiyeti*' Afrika ve Okyanusya'da İslamı yaymayı hedeflemekteydi.¹⁹ Hoca Tahsin'in girişimleriyle 1863/1864 yılında *Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye*'de düzenlenen konferanslarda İslam Birliği düşüncesi sıklıkla dile getirilmişti.²⁰

Osmanlı basınında dünya Müslümanlarının durumlarına dair haberler art arda bu dönemde yer bulmaya başlar. İlk anda haberlerin kaynağının yabancı basın olması eleştirilere neden olur. Haberlerin çoğu tevatüre dayalı, eksik ve yanlış bilgilerdir. Gazetelerin dünya Müslümanlarının dini, etnik ve siyasi durumları hakkında aktardıkları çoğu kez masal havasındadır. Hiç şüphesiz tüm bu aykırılıklarda İslam dünyası arasındaki koordinasyonun zayıflığı ve bilgisizlik belirleyicidir. Sömürge idarelerinin etkisi, iletişim araçlarının yetersizliği birbirinden kopuk ve habersiz bir kültürel dairenin aczini yüze vurmaktadır. Ancak zaman içinde yardım talebiyle gelen elçiler, o bölgelere giden tüccar ya da misyonerlerin aktardıkları gazetelerdeki masalların gerçeklerle yer değiştirmesine yol açacaktır. Müslüman ülkelerin yardım talepleri ilginin Doğu'ya kaymasında etkilidir. Tanzimat süresince yabancı devletlerin müdahaleleri, Avrupa üstünlüğü konusunda ezilen Müslüman kamuoyu birden bire kendini farklı konumda hissedecektir. Bu bakış açısında dünya Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ni başvuru mercii görmesi kadar, Osmanlıların kendilerini diğer Müslümanlara göre daha medeni görmeleri de önemli bir kriterdir. Siyasi alanda Müslüman ülkeler arasındaki bu itibar kazanımı aydınlar ve politikacılar için yeni ufuklar açmaktadır. Osmanlı Devleti bu yaklaşıma göre artık Müslüman dünyanın lideridir. Namık Kemal'in cümleleriyle "Bundan yirmi sene önce Kaşgar'da İslam olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihadı çalışmaktadır."²¹

Babîâli'nin kamuoyunda yükselen gelişmeleri dikkate aldığı görülmektedir. Kimi zaman misyonerlere yönelik kısıtlayıcı uygulamalar

19 Mardin, *a.g.e.*, s. 222-224.

20 Şeker, *a.g.e.*, s. 234-235.

21 Kamuoyunda İslam dünyasına bakışın dönüşümü ve bunun politik yansımaları için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 160-168, ayrıca İlhan Yerlikaya, *19. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi ve Pancermenizm-Panislamizm-Panslavizm-Osmanlılık Düşüncesi*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1994.

gündeme gelirken, kimi zamansa Müslümanların özellikle Orta Asya Müslümanlarının meseleleriyle daha yakından ilgilenmeye çalışılmaktadır. 1873 yılında Kaşgar Emiri Yakup Han tam da böyle bir atmosferde İstanbul'a gelir. Çinlilerle girilen bir dizi savaşın sonrasında, 1867'de Doğu Türkistan'da bağımsız bir devlet kuran Yakup Han, Osmanlı Sultanı'na başvurarak hem yardım hem de hilafet berati ister. Babıâli Kaşgar Emiri'nin biatını kabul ettiği gibi bir miktar askeri yardım ve Kaşgar ordusunu eğitmek üzere sekiz subay gönderir. Emir'in teşekkür mektubunda yer alan ifadeler emperyal baskıyla karşı karşıya kalan bölgelerin hilafet makamına bakışını gösterir niteliktedir: "Şimdi bütün Müslümanlar yüzlerini size çevirmiş bulunmaktadır. Herkes zat-ı âlilerinize tebaiyyet arzusuyla doludur. Ümid ederim ki kısa bir zamanda bütün Orta Asya, Darü'l-Hilafe ile bağlantı kurarlar ve bu suretle dünya ve din işlerinin en yüksek ve en temiz vazifesi olan İslam Birliği ortaya çıkmış olur." Yakup Han şanslıdır. Çünkü Babıâli'nin ilk anda cüretkâr gelebilecek bu tavrının ardında Rusya'nın bölgede yayılışından endişe eden İngiltere'nin desteği vardır. Oysa Uzakdoğu'da Hollanda baskısına maruz kalan Açe Müslümanları yardım istediklerinde İngiltere'nin soğuk yaklaşması ve Avrupa'nın diplomatik destek vermemesi nedeniyle aynı tavrı gösteremeyen bir Osmanlı hükümeti söz konusudur. Bu durum siyasi konjonktüre göre hareket edildiğinin işaretidir.²²

II. Abdülhamid'in Bir Dış Politika Aracı Olarak: Panislamizm

1900 yılında tahta çıkışının 25. yılına gelecek bir tarihsel dönemde II. Abdülhamid, Şam'dan hareketle Mekke'ye ulaşacak çok iddialı bir projeye, Hicaz Demiryolu projesine başlanacağını kamuoyuna duyurduğunda bu Batılılarca Panislamizmin en iddialı simgesi olarak değerlendirilmiş, ancak imparatorluğun ekonomik potansiyeli dikkate alındığında gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı şeklinde spekülasyonlara yol açmıştı.²³ Batı kamuoyu özellikle 1880'lerden itibaren Sultanın iç ve dış siyasetinde İslam unsuruna daha fazla vurgu yapıyor olmasını

22 Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill Academic Publications, 1997, Türkçe tercümesi için *Panislamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1992, s. 56-58, Mehmet Saray, "Kaşgara Gönderilen Türk Subayları", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 1978-1981, Cilt: 7-11, s. 244-251.

23 Namık Sinan Turan, "II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslam Siyasetinde Propaganda Ögesi Olarak Hicaz Demiryolu", *CIEPO: Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Araştırmaları* 6. Ara Dönem Sempozyumu Bildiriler, Uşak İli Kalkınma Vakfı Yayını, Cilt: II, s. 1195-1218.

onun yayılmacı, saldırgan siyasetinin bir göstergesi olarak değerlendiriyor, büyük bir tehdit olarak düşünüyordu. Elbette bu durum Abdülhamid rejiminin adeta bir göz boyama aracı ya da illüzyon politikası olarak gördüğü İslam Birliği siyasetinin en azından propaganda diliyle etkili oluşunun bir sonucuydu. Bununla birlikte Abdülhamid, yayılmacı ve saldırgan bir hükümdar olarak görülmekten rahatsızlık duyuyor ve imajını düzeltmek için yoğun bir çaba sergiliyordu. Onun için medeni bir hükümdar ve aynı zamanda Avrupa ailesinin bir üyesi imajını korumak hayati önem taşımaktaydı.

1876'da tahta çıktığında Abdülhamid, mali olarak iflas etmiş, Balkanlarda bir Rus-Osmanlı savaşının kaçınılmaz olduğu, kronikleşmiş toplumsal sorunlarla mücadele eden oldukça sıkıntılı bir tabloyla karşı karşıyaydı. Yaşanan problemler kamuoyunda Tanzimat politikalarının sonucu ve aynı zamanda bu politikanın bir iflas göstergesi olarak yorumlanıyordu. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında ortaya çıkan demografik durum Osmanlıların Balkanlarda zayıflayışı, eskiye göre daha homojen sayılabilecek bir nüfus bileşeninin olması, kültürel uyayış sürecindeki Arap milliyetçiliğine karşı panzehir oluşturma ihtiyacı Abdülhamid için İslam'a siyasal anlamda daha yoğun vurgu yapmayı kaçınılmaz kılıyordu. Böylelikle Tanzimat'ın *ittihad-ı anasır* söylemi yeni dönemde imparatorluğun Müslüman ahalisini İslam kimliği ekseninde birleştirecek biçimde *ittihad-ı İslam*'a yerini bırakmaktaydı. Abdülhamid hala çok etnili bir imparatorluğun başında olduğunun bilincindeydi. Unsurları bir arada tutmak onun için önem taşıyordu; ancak Türk, Arap, Arnavut, Çerkes ve Kürt unsurları bir arada tutan İslam bağının da politik bir uzlaştırıcı olduğuna inanıyordu. Tasarlanmış bu kimliğin milli kimliklerin önünde yer alarak kopmalara karşı engelleyici rol oynayacağını düşünüyordu. Kendisi Müslümanların halifesi sıfatıyla birleştireci bir siyasi figüre dönüşecekti bu sayede. 1876 *Kanun-ı Esasi*'sinde yer alan maddede Osmanlı Sultanının Müslümanların halifesi olduğuna yönelik vurgu önemliydi. Böylelikle Sultan tüm Osmanlı tebaanın Padişahı ama Müslümanların aynı zamanda halifesi olduğunun altını çiziyordu.²⁴ Üçüncü maddede *saltanat-ı seniyye-i Osmaniyye, hilafet-i kübrâ-yı İslamiyyeyi hâ'iz* olarak nitelendiriliyor, dördüncü maddede ise Padişah, *hasbe'l-hilafe din-i İslam'ın hamisi* şeklinde tanımlanıyordu.

24 *Kanun-ı Esasi*, Matbaa-i Amire, 1293, s. 4, Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964, s. 243-244.

Sultan Abdülhamid'in İslam Birliği siyaseti aslında meşruiyet krizini aşmaya çalışan Tuna Monarşisinin ve Çarlık Rusya'sının Katolikliği ya da Ortodoksluğu kullanarak bunu adeta meşruiyet halkasının önemli aygıtlarından biri haline dönüştürme girişimleriyle paralellikler içermekteydi. Rus Çarı'nın kendisini Ortodoksların başı ve hamisi görmesi örneğinde olduğu gibi Sünni Osmanlı Sultanı da kendisini Müslüman dünyanın hamisi olarak sunuyordu. Panislamizm olgusunun iki boyutlu bir siyasal söylem ürettiği söylenebilir. Birincisi 1870'lere kadar meşruiyet algısında çokuluslu bir imparatorluğun başında olan yönetici sınıf bilinciyle hareket eden Osmanlı seçkini, dünyada değişen yeni konjonktürle beraber Tanzimat'la başlayan "medeni imparatorluk" söylemine ve "melez meşruiyet" olgusuna alternatif bir siyaset üretmiş oluyordu. İçerideki Müslümanları ortak bir kimlik etrafında bir arada tutma arayışına hizmet eden bu siyasetin ikinci boyutu ise uluslararası arenada halife-sultana tüm Müslümanlar adına konuşuyormuş havası kazandırmasıydı. Panislamizm ya da İslam Birliği siyaseti tamamen pragmatik bir siyaset aracı olarak tasarlanmıştı. Bu süreç Osmanlı seçkinlerinin ya da aydınların daha dindar bir dünya görüşüne sahip oldukları anlamına da gelmiyordu. Nitekim Seyyid Emir Ali, Şiblî Numânî ya da Mustafa Kamil gibi Osmanlı hilafetinden yana tavır sergileyen isimlerin hiçbirisi gelenekçi olarak tanımlanabilecek bir söyleme sahip olmayıp modernist eylemcilerdi.

Osmanlı merkezli bir İslam Birliği projesinin doğuşu aslında Avrupa'nın medeniyet götürme iddiasının muhatabı olan ve topraklarını sömürgeleştirmek isteyen Batılı güçlere karşı zaafı açıkça ortaya çıkan bir dünyada beliren 'İslam Alemi' kavramıyla eşzamanlı bir sürece denk gelecektir. Mısır'ın İngilizlerce, Tunus'un Fransızlarca işgali bu bölgelerde Osmanlı Sultanının siyasal iktidar iddiasının yanında dini süzerenlik haklarına da gölge düşürecektir. Özellikle Mısır'ın işgali imparatorluğun Arabistan'a, dolayısıyla İslam'ın kutsal kentlerine açılan kapısı olarak meşruiyet krizini derinleştirecektir. 1870'lerden sonra Avrupadaki Hristiyan İmparatorlukların Müslümanlar üzerindeki siyasi iktidatları, sömürge rejimleri bir Hristiyan Batı ve karşısında İslam alemi çatışmasına yönelik algıyı, dahası paradigmayı geliştirecektir. Söz konusu algının güçlenmesinde Müslümanlar arasında kültürel bilincin ve bağların artmasının, iletişim imkânlarının rolü büyüktür. Nitekim 1880'lerden

itibaren dünya kamuoyunda yoğun bir jeopolitik Panislamizm tartışması başlamıştır. Tartışmanın en can alıcı noktası sömürgeci güçlerin yönettikleri bölgelerdeki halkları kendi meşruiyet dairelerine kazandırma konusundaki başarısızlıkları ve bunun Osmanlı imajına yansımalarıdır. Rusya birçok yönden Müslüman tebaasını sadık unsurlar arasında tutmaya çalışırken Orta Asya'daki Müslüman elitlerin veya Tatar *cedidcilerin* çocuklarını İstanbul'da okutmak ya da hac dönüşü hilafet merkezi İstanbul'a uğramış olmak Osmanlı sempatisinin yaygınlaştığına işaret etmektedir. Şibli Numânî'nin İstanbul anılarında bu şehir Avrupalı medeni bir şehir olarak övülürken Osmanlı halifesi en yüksek saygı ifadeleriyle anılır. 1900 yılına gelindiğinde dünya kamuoyunda İslam âlemi diye tanınan bir dünyanın varlığı artık kabul görmüştür. Misyonerler burayı Hristiyanlaştırmaya çalışırken, oryantalistler neden bu dünyanın geri kaldığı konusunda fikir yürütmeye başlarlar. Ernest Renan, 1883 yılında 'İslam ve Bilim' tartışmasını gündeme getirirken İslam âleminin geri kalmışlığının kendince nedenlerini arar. Zaman içinde İslam âlemi, Asya, Avrupa, Afrika gibi kıtasal bölünmelerde, üç kıtanın ortasında bir medeniyet ve dini temele dayalı milletler üstü bir ortaklık olarak görülür. Bu dönemde ortak renge bürünmüş İslam âlemi haritaları ortalıkta yayılırken; Müslüman modernistler, Cemaleddin Afgani, Reşid Rıza, Muhammed Abdüh, Seyyid Emir Ali, Şibli Numani gibi isimler bu dünyanın sözcülüğünü üstlenme iddiasını taşırlar.²⁵ Görüldüğü gibi İslam âlemi tabiri, Aydın'ın da belirttiği gibi Avrupalıların yalnızca sömürdükleri ve medeniyet götürme iddiasında oldukları geri kalmış ülkelere yönelik bir tanımlama olmanın ötesinde 19. yüzyıl sonunda reformist anti-emperyal Müslümanların ortaya çıkardığı bir jeopolitik tabirdir. Ancak hemen eklemek gerekir ki modern Müslüman dünyası kavramını diğer benzer jeopolitik kavramlardan farklı kılan bir özellik mevcuttur. O da bu fikre destek veren grupların Osmanlı İmparatorluğu'na ve Sultanına yükledikleri liderlik misyonudur.²⁶ Osmanlı yazarları arasında da aynı dönemde İslam âlemine olan ilgi artar. Buralara yapılan seyahatlerin notları yine bu başlık altında okuyucuyla

25 Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislamist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara/Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, s. 60-61.

26 Cemil Aydın, "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word", *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyn and Andrew Sartori, Columbia University Press, 2013, s. 159-186.

buluşur. Kamuoyu Müslüman bölgelerin halkları ve sorunlarına aşına olmaya başlar.²⁷

İslam dünyası kavramının gelişimi Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticilerine, kendilerinden binlerce kilometre uzaklıktaki Müslüman bölgelerde dahi buradaki emperyal yönetimlerden hoşnutsuz kamuoylarının taleplerinin dikkate alınması konusunda uyarıcı olacaktır. İlk başta bu durum bir çelişki gibi görülebilir. Tanzimat'tan beri devam eden süreçte modernist bir söylemle 'medeni imparatorluk' kavramına, çokkültürlü toplumsal yapıya vurgu yapan, böylelikle Avrupa ailesi içinde yerlerini edinmeye çalışan yöneticiler bu sefer İslam Birliği siyasetine umut bağlamış görüntüsü vermektedirler. Oysa imparatorluğun karşı karşıya bulunduğu tehdit algılamaları onlara gayri resmi bir küresel ağla dünya Müslümanlarının İstanbul ile ilişkisini geliştirmeleri için hareket alanı sağlayacak ve bunu gönüllüce gerçekleştireceklerdir. II. Abdülhamid saltanatı boyunca İstanbul'u hilafet merkezi, kendisini de İslam âleminin halifesi olarak sunacak politik argümanları destekleyecektir. Bunu yaparken medeni bir lider ve imparatorluk imajından taviz vermeyecektir.²⁸ Gladstone'un Türkleri ve Balkanlardaki Osmanlı idaresini barbar, gayri medeni şeklinde sunması ve benzer reaksiyonlar karşısında halife-sultan; imparatorluğun menfaatleriyle dünya Müslümanlarının kolektif talepleri arasında denge tutturmaya çalışan bir monark görüntüsü çizecektir. Bu uğurda dini ve dini olmayan sembolleri bir arada kullanacaktır. Uluslararası camiada Osmanlı karşıtlığının yükseldiği bir dönemde dış politikada imaj çalışmaları, resmi ideolojisinin önemli bir bölümü İslam hilafetine dayanan bir hükümet olarak büyük önem taşımaktadır. Batı'da Osmanlılığı ve İslam'a dair her türlü yayın, temsil ya da sunum halifenin İslam'ın onurunu korumak ve İmparatorluğunun medeni dünya içindeki yerinin altını çizmek için takip edilecek, gerektiğinde müdahalede bulunulacaktır. Bu durum onun İslam'ın hamiliğini üstlenen bir halife olarak İslam dünyasındaki prestijinin artırılmasına yönelik bir araç olarak kullanılacaktır.²⁹ Aynı dönemde Cuma selamlığı merasimi gitgide siyasi

27 Abdürreşid İbrahim, *Alem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyyet*, İstanbul 1328, c. I, 1329, c. II, ayrıca bir başka örnek için bkz. Şeyh Mihriddin Arusi (Şehbenderzade Ahmed Hilmi), *Yirminci Asırda Alem-i İslâm ve Avrupa, Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul, 1329.

28 İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Ankara: Turhan Yayınları, 2004, s. 248-249.

29 Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir analiz için bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, New York: I. B.

bir karaktere bürünürken, halifenin dini bir ritüeli olarak Gaspıralı'nın Tercüman'ından Hindistan'daki basına kadar geniş yer bulacaktır.³⁰

Abdülhamid'in politikasında Müslüman halkların sorunları başlıca yeri tutmaktadır. Politik lügatında 'teceddüt', 'terakki' gibi kavramların yanında 'ittihad' ve 'tesanüd' gibi kavramları öne çıkaracaktır. Müslümanlar arasında dayanışma görüntüsü Batı'ya karşı bölünmüş ve kaos içinde bir İslam alemi algısına karşı geliştirilmeye çalışılacaktır.³¹ İslam dünyası içinde bir birlik ve dayanışma görüntüsü yaratmak konusundaki ısrarı Sünni blokla sınırlı değildir. İran ile ilişkilerin geliştirilmesi, Şiilerle diyalog arayışının sonucu olarak kabul edilebilir.³² Bu bağlamda halife, İran'ın Irak ve çevresindeki bölgelerde Şiilik propagandasına karşı mücadele etse de başkentinde mukim Şiilerle ortak törenler ve ritüeller geliştirmekten geri kalmaz.³³ Yarı resmi nitelikteki *Tercüman-ı Hakikat* ve Farsça yayınlanan *el-Ahtar* gazeteleri Şii-Sünni yakınlaşması için kamuoyu oluşturmaya çalışırken İran'da sınırlı bile olsa karşılık bulur. Örneğin 93 Harbi'nde Osmanlıların zaferi için dualar edildiği Tahran'daki elçi tarafından bildirilir. Şii-Sünni diyalogu konusunda Cemaleddin Afgani'den yararlanmaya çalışan Sultan iki ülkenin alimlerinden oluşan bir cemiyet kurulmasını düşünür. 1894'te İstanbul'da yaşayan bir grup İranlının cemiyet kurması dikkat çekicidir. Ancak Sultanın Afgani'yi bu yönde kullanma çabaları ona olan güvensizliği nedeniyle müşahhas bir sonuç alınmasını engellemiştir.³⁴

Osmanlı Sultanının amacının Müslümanlar arasında dayanışma ve ilişkileri geliştirerek burada nüfuzunu güçlendirmek ve sömürgeleri

Tauris, 1998, s. 16-44, Selim Deringil, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde 'İmaj' Saplantısı", *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s. 149-162.

30 Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüz Yılında Merasimler*, İstanbul: KitapYayınevi, 2004, s. 102-122.

31 Panislamizmin Mısır basınından Hindistan'daki yerel basına, Cezayir ve Tunus'tan İran'a kadar olan coğrafyada algılanışı için bkz. Caesar E. Farah, *Abdulhamid II and the Muslim World*, İstanbul: İSAR Publications, 2008, s. 176-191.

32 Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter Propaganda", *Die Welt des Islams*, Vol: 5, 1990, s. 45-62, ayrıca Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq*, New York: Roudledge Press, 2006, s. 90-125.

33 Erika Glassen, "Muharram Ceremonies in Istanbul at the end of the 19th and the Beginning of the 20th Century", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. T. Zarcone, F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul: IFEA. Yayınları, 1993, s. 114-121.

34 Karpat, a.g.e., (2004), 372-373, Afgani ile Abdülhamid arasındaki ilişkinin seyri için ayrıca bkz. Nikki Keddie, *Cemalettin Afgani Siyasi Hayatı*, çev. Alaaddin Yalçınkaya, İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.

arasında Müslüman halkların bulunduğu devletlere karşı diplomatik direnç ve siyasi müzakere gücü oluşturmak olduğu açıktır. Ama en az bunun kadar önemli olan Osmanlı tebaası Müslümanlar arasında birlik-telik duygusu ve halifeye sadakati geliştirebilmektir. Eğitimde Panislamcı yönelimler bütün modern trendlere rağmen etkisini hissettirir. II. Abdülhamid saltanatı 19. yüzyıl Osmanlı siyasi tarihi içinde eğitime ideolojik işlev yüklemeye en iddialı girişimlere sahne olur. Özellikle izlemiş olduğu İslam Birliği siyasetinin propaganda ve doktrin aşılama süreci okullara, ders içerik ve müfredatlarına kadar nüfuz eder. Hükümet tüm kamu okullarında ders içeriklerine hakim olduğu gibi, ders kitaplarının basım ve denetim işlevine de ağırlık verir. Abdülhamid'in eğitim politikası Tanzimat'ın oluşturmaya çalıştığı kanuna itaat düşüncesinin aksine itaat üçgenini Tanrı, Peygamber ve devletle özdeşleştirilen Halife-Sultan hiyerarşisiyle yeniden kurgular. 'Neo-patrimonyal' bir siyasal yapı oluşturan Sultanın eğitim sisteminde tebaanın vazifesi anayasada belirtilen hükümdarın kutsallığına ve sorumsuzluk özelliğine saygı göstermesidir. Tanzimat reformlarına kadar uzanan eğitimin siyasal elitçe '*mission civilisatrice*' aracı olarak kullanılması gerçeği Abdülhamid döneminde ilköğretim düzeyine kadar yayılır. Rusya ve Avusturya örneklerinde olduğu gibi çokuluslu Osmanlı sisteminin de ortak sorunu halkları arasında bir aidiyet yaratma ihtiyacıdır. Bunu başarmak kuşkusuz bir kararnameye halledilecek kadar kolay değildir. Her şeyden önce Rusya ve Osmanlı örneği dikkate alındığında her ikisinde de farklı halklar arasında ortak bir kimlik inşa edecek 'etnik üstü bir millet' ya da imparatorluk kavramı yoktur. Bu boşluk Deringil'in ifade ettiği gibi 'dinin yeni bir içerikle kavramsallaştırılması ve/veya imparator/padişahın yarı-kutsal kişiliğine dolaysız bağlanma ile doldurulur.'³⁵ Halife Sultanın okullarında yalnızca kendi tebaasından değil başka bölgelerden gelen Müslüman gençler de belli bir misyonun temsilcileri olacak biçimde eğitilirler. Örneğin 1888-1889 yıllarında Hollanda sömürgesi olan Cavadan bir grup çocuk Mekteb-i Sultani'ye ve Mekteb-i Mülkiye'ye kabul olunarak, masrafları padişaha ait olmak üzere okutulurlar. 11 Haziran 1898'de Batavya Başşehbenderi Mehmed Kamil Bey bunun Batavya "mütemeyyizan ve

35 Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi: İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 227-257; Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

vücuhu” nezdinde çok iyi bir tesir yarattığını yazar.³⁶

İslam Birliği söylemi içinde eğitim aynı zamanda halife olan sultana bağlılığı esas alırken, Osmanlı hilafet iddiasına yönelik her türlü muhalif tavra karşı önlemler geliştirilir. İngilizlerin Osmanlı hilafetinin alternatifini üretme çabaları, bir Arap hilafeti tesisi konusundaki girişimler İstanbul’dan dikkatle izlenmekte ve etkisiz kılınmaya çalışılmaktadır.³⁷ Avrupa basınında Osmanlı halifesinin meşru olmadığına ve tüm Müslümanların halifesi olma iddiasının gerçeği yansıtmadığına yönelik haberler bu ülkelerdeki Osmanlı diplomatik misyonlarınca sıklıkla tekdip edilecektir.³⁸ Abdülhamid’in Fas Emirine belirttiği gibi hilafet iddiası ecdadından devraldığı, kutsal beldelerin koruyuculuğuna, Müslüman kamuoyunun ve ulemanın onayına dayalı bir hilafet iddiası olarak tasarlanmıştır. Hilafet makamı belki de daha önce olmadığı kadar vurgu yapılan bir unvan olarak öne çıkarılmıştır. İç ve dış Müslüman kamuoyunda halifenin dini otorite ve nüfusunu güçlendirmek için İslam dünyasında önemli yer edinmiş tarikat liderleri ve şeyhlerle ilişkiler geliştirmiş, bunların bir kısmı İstanbul’da Sultanın yakınında bulunmuşlardır. Şazeli tarikatı şeyhi Muhammed Zafir ve Rufai şeyhi Ebü’l-Hüda gibi örnekler yazdıkları risalelerle halifeye bağlılığın dini bir zorunluluk olduğuna yönelik söylemi Müslümanlar arasında güçlendirmeye gayret etmişlerdir. Özellikle son derece sorunlu bir bölge olan Suriye’de Ebü’l-Hüda’nın müridleri propagandaya ağırlık vermişlerdir.³⁹

36 Selim Deringil, “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleniğin İcadı’ ‘Muhayyel Cemaat’ ve Panislamizm”, *Simgeden Millete*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 32.

37 Ş. Tufan Buzpınar, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882”, ed. İsmail Kara *Hilafet Risaleleri I. Abdülhamid Devri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 37-63, Azmi Özcan, “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, 1998, Sayı 2, s. 49-71.

38 Azmi Özcan, “The Press and Anglo-Ottoman Relations, 1876-1909”, *Middle Eastern Studies*, 1993, Vol: 29, No: 1, s. 111-117, Caesar E. Farah, *Abdulhamid II and the Muslim World*, İstanbul: İSAR Publications, 2008, s. 202-218.

39 Özellikle Meclis-i Meşayih reisliğine getirilen ve nihayet 1885’te ulema arasında en yüksek payelerden biri olan Rumeli Kazaskerliğine kadar yükseltilen Ebü’l Hüda, Suriye ve Irak’ın periferi bölgeleri öncelikli olmak üzere pek çok yerde Rifai zaviyeleri inşa ettirerek buraları Sultanın resmi ideolojisinin aktarıldığı merkezler haline dönüştürmüştür. İngilizlerin Arap hilafeti kurma planları karşısında kaleme aldığı broşürlerle yoğun bir propaganda yürütmüştür. Araplara yönelik hazırlanan kitap ve risalelerin sayısı 1880-1908 yılları itibarıyla 212 olup, bunların büyük bir kısmı Kahire, Beyrut ve İstanbul’da yayınlanmıştı. Butros Abu Manneh, “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abu al-Sayyadi”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XV, 1979, s. 131-153, Ebu Hüda’nın risalelerinden birinin adı birlik ve itaat yoluna davettir. Bkz. Ebü’l-Hüda Muhammed Es-Sayyadi Er-Rifâi, *Dâ’ir-Reşâd Li-Sebil’l-İttihâd Ve’l-İnkıyâd*, çev. Gülser Keçeci, İstanbul: Buhara Yayınları, 2014, s. 13-75.

Sultan Abdülhamid'in Müslüman dünya üzerinde siyasi bir hükümlanlık iddiası yoktur; ancak dini otoritesini tanıtma konusundaki girişimleri Batı tarafından endişeyle izlenmektedir. Hindistan, Afganistan, Kuzey Afrika'daki misyonu, Uzak Asya'da Çin ve Japonya ile kurmaya çalıştığı bağ Panislamizm korkusunun Avrupa'da yerleşmesine olanak sağlasa da bunlar daha çok halifeye sempati toplama ve böylelikle onun ruhani liderlik iddiasını güçlendirmeye yönelik girişimlerdir.⁴⁰ Özellikle sömürge yönetimleri altındaki bölgelerde bu girişimler yankı bulacaktır. Hindistan örneğinde olduğu gibi yerel ulema ve nüfuzlu kimselerle ilişki kurmak, gazeteler yoluyla propaganda yapmak, Osmanlı şebhenderliklerinin etki alanlarını genişletmek, elçi ve ziyaretçiler göndermek, propaganda vesilesiyle her fırsatı değerlendirmek, mesela Hac mevsimlerinde Hicaz'da faaliyetlerde bulunmak rejimin sıradan çalışmaları arasına girecektir.⁴¹ Hint ve Orta Asya hacı adaylarına Osmanlı hükümetinin şebhenderler aracılığıyla vize uygulaması, sömürgeci yönetimlerin şimşeklerini çekecektir. Zira Osmanlı belgelerinde haccın önemi dış dünyadan gelen Müslümanlara Osmanlı memurlarının '*revabit-i siyasiye*' içinde olmaları öğütlenerek açıkça vurgulanmaktadır.⁴² Bununla birlikte halife-sultanın sorumluluk alanına giren haccın düzenlenmesi konusunda da çeşitli sorunlarla karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak 1817'de Aşağı Bengal'de görülüp tüm dünyaya yayılan koleranın Hicaz'da da hükmünü icra etmesi Batılı güçlerin değişik yöntemlerle Hicaz'ın sıhhi durumunu gerekçe göstererek müdahale etmelerini gündeme getirmiştir. Hint yolunun güvenliği, Hicaz'la gittikçe güçlenen ticari bağlar ve siyasi konumu nedeniyle Kızıldeniz ve Arap Yarımadası İngiltere için önem taşımaktadır. Teknolojinin ulaşımında sağladığı kolaylıklarla her sene hacca gidenlerin sayısında artışın olması ideolojik ve siyasi gücü itibarıyla hac trafiğini kontrol etmek konusunda İngiltere'yi harekete geçirmiş, sonunda İngiliz gemileriyle taşınan hacıların ve hac trafiğinin kontrolü 1874 yılında Cidde konsolosluğuna verilmiştir. İngiltere'nin Hindistan valiliği ile bazı İngiliz kumpanyaları arasında aynı ko-

40 Namık Sinan Turan, "Panislamizm Ekseninde II. Abdülhamid Diplomasinin Uzakdoğu Asya Misyonu", ed. Metin Hülagü ve Şakir Batmaz, *Devr-i Hamid*, İstanbul: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011, c. 4, s. 59-89.

41 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1991, s. 259-276, ayrıca Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988.

42 Deringil, *a.g.e.*, (2009), s. 46.

nuda mukaveleler yapılmıştır. 1881-1893 döneminde koleranın Hicaz'da çok fazla tahribat yapması karşısında Osmanlı hükümeti karantinaları ıslah edip sayısal olarak çoğaltmıştır. Aynı şekilde Abdülhamid Hicaz'ın sıhhi işlerinin ve hac hareketinin kontrolünün Avrupa'ya bırakılması fikrine karşı dışarıdan müdahaleyi önlemek için projeler geliştirmiştir.⁴³

Osmanlı diplomatik misyonu Abdülhamid döneminde hızlı bir şekilde genişlemiştir. Şehbenderlik kurumu Uzak Asya'dan Kuzey Afrika'ya Osmanlı egemenliği dışında kalan bölgelerde etkin kılınmıştır. 1878'den önce Bombay ve Kalküta'da olmak üzere Hindistan'da iki resmi temsilci varken bu tarihten sonra sayı artmış, birçok şehirde fahri konsolosluklar açılmıştır. Bunların çalışmaları İngiltere tarafından yakından izlenmiş zaman zaman Karaçi konsolosu Hüseyin Kamil Bey örneğinde olduğu gibi Osmanlı diplomatları sorumluluk alanlarının dışında davranmakla suçlanarak *persona no grata* ilan edilmiştir. İstanbul'da çıkarılan *Peyk-i İslam* ve Londra sefaretince finanse edilen *el-Gayret* gibi yayın organları İngiltere tarafından halifenin Hint Müslümanlarını ayaklandırmaya yönelik girişimlerinin propaganda araçları olarak kabul görmüşlerdir. Oysa Abdülhamid rejimi Panislamcı olarak değerlendirilen girişimlerinde elden geldiğince çatışmadan kaçınan, temkinli bir üslup benimsemiş gözükmektedir. Sultan, İstanbul'daki İngiliz büyükelçisine Hindistan ile ilgili olarak teşkilatsız, disiplinsiz, silahsız ve ordusuz insanları ayaklandırmaya davet etmenin onları telef etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla hiçbir şekilde gündeminde olmadığı ifade etmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte İngiliz sömürge yönetiminin belgelerinde 1880'ler ve 1890'larda Hindistan'da giderek artan Osmanlı nüfuzu sıklıkla konu edilmektedir. 28 Eylül 1880 tarihli bir India Office raporunda son yirmi yıldır artan iletişim ve seyahat gibi imkânların dış dünyayla irtibatı güçlendirdiği ve yakın zamanlarda Hint Müslümanlarının bir dini cemaat olarak çıkarlarını Osmanlı Devleti'nin gücünün bekasına ve çıkarlarına bağladıkları kaydedilmektedir. Ancak aynı raporda Hindistan'da aktif bir Osmanlı entrikası

43 Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996; M. Şakir Bey, *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti: Dr. Şakir Bey'in Hicaz Hatıraları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 241-270.

44 Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill Academic Publications, 1997, ayrıca Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları", *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s. 125-139.

bulunduğuna dair hiçbir belirti görülmediği de bildirilmektedir.⁴⁵

Batılı çevrelerde oldukça olumsuz sunulan Panislamizm ya da Osmanlı kullanımındaki karşılığıyla İttihad-ı İslam'ın politik bir iddia olarak gerçekte ne ifade ettiğine dair yanıt vermek kolay değildir. Bunun için imparatorluğun son dönemindeki gelişmelerin ve bunalım karşısında üretilen reçetelerin sonuçlarının irdelenmesi gerekmektedir. İlk olarak söz konusu politikanın Batı'nın ekonomik ve siyasal etki alanının küreselleşmesiyle tek taraflı bir sömürü ağına dönüşen ilişkiler karşısında geliştirilmiş bir savunma biçimi olduğu söylenebilir. Osmanlı siyasi düşüncesinde anti-emperyalist sayılabilecek Batı Avrupa karşıtı görüşler Tanzimat sonrasındaki nesille ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlıların İslamcı fikirleri Batı dünyasının gittikçe artan saldırganlığına karşı geliştirilmiş ilk entelektüel savunma edebiyatını oluşturunuyordu. Yeni Osmanlıların kaleminden çıkmış metinlere bakıldığında İslamcılıklarının kültürel bir tutuculuktan çok, toprak bütünlükleri ya da toptan egemenlikleri tehdit edilen İslam ülkeleri arasında dayanışma sağlama çabası sergilediği görülür. Yeni Osmanlıların düşünsel mirasından yararlanmayı bilen Hamidiye rejiminin halifelik kurumuna sıkı sıkıya sarılmasının nedeni, bunu daha çok bir dış politika kozu olarak görmesi ve öyle kullanmak istemiş olmasıdır.⁴⁶ Panislamizm ulusçuluk çağında farklı siyasal bileşimler içinde ifadesini bulmuş bir ön ulusçuluk aşaması olarak değerlendirilebilir. Elbette İslami bir cila altında dillendirilen bu süreç Yusuf Akçura'nın ifadesiyle İslam milletini oluşturma'nın ön aşamasıdır.⁴⁷ Panslavizm ve Pancermenizm örneğinde olduğu gibi Panislamizm de çokuluslu bir imparatorluğun direnişini temsil ediyordu; ancak tek bir farkla diğerleri yayılmacı strateji izlerken Panislamizm yayılmacı amaç gütmemekteydi. Hemen eklemek gerekir ki Panislamcı söylem bütün dünya Müslümanlarını bir bayrak altında toplamayı hedeflemediği gibi dış dünyadaki Müslümanları da Osmanlı tebaasıyla aynı kefedeki değerlendirmiyordu. Eski dünyanın dinsel ölçütlerinin, artık geleceği belirleyecek olan proto-yurttaşlık ölçütleri karşısında gölgede kaldığı bir dönemde bu şaşırtıcı ya da çelişkili bir tavır değildi.

45 Deringil, *age.*, (2009), s. 39-40.

46 Ahmet Kuyaş, "Yeni Osmanlılardan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce", ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 247.

47 Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s. 100-105.

Hatta kimi zaman Osmanlı yetkililer Deringil'in tespitiyle Rusya Müslümanları örneğinde olduğu gibi Osmanlı olmayan Müslümanları kendi çıkarları için büyük bir potansiyel tehlike, bir "beşinci kol" olarak görmekteydiler. Kur'an'ın yayınlanması, Hicaz'da taşınmaz mal edinilmesi ya da Kutsal Topraklar'a hediye gönderilmesi gibi ideolojik meşruluk bakımından son derece kritik alanlarda, Osmanlı yetkilileri öncelikle 'kendî' Müslümanlarının çıkarlarını koruma çabasıındaydılar.⁴⁸

Panislamizmin gelişiminde yapılan yayınlar, yerel misyon şeflerinin faaliyetleri, ulemanın ve tarikat liderlerinin girişimleri kadar Abdülhamid rejiminin iddialı projeleri de etkiliydi. Bunlar arasında en çok ses getireni ise tartışmasız Hicaz Demiryolu projesiydi. İslam dünyasının birçok yerinde halifenin cülusunun yıldönümüne dair haberler yapılırken İstanbul'daki Sultanın rahatının pek yerinde olmadığı rahatça gözlenebiliyordu. Yemen'de İmam, Sudan'da Mehdi, Arabistan'da Vehhabiler onun dini liderliğini tanımadığı gibi, Mısır'da Arap hilafetine dair gizli oluşumlar endişelenmesine neden oluyordu. Böyle bir ortamda yayınlanan 1 Mayıs 1900 tarihli bir iradeyle yerli ve yabancı haber ajansları Sultanın yeni projesini dünya kamuoyuna duyurdu. Buna göre Müslümanların halifesi Arabistan'ın kapısı olan Şam'dan başlayarak, Medine'ye kadar ulaşacak ve kutsal kent Mekke'de sona erecek bir demiryolunun inşasına karar vermişti. Haberi çekici kılan birçok yönü vardı. Özellikle yabancı sermayeye yer verilmeden tamamen Müslüman mühendis ve işçilerin çabaları sonucu gerçekleştirilmesi düşünülen bu proje ilk başlarda İmparatorluğun karşı karşıya bulunduğu toplumsal ve ekonomik şartlar düşünüldüğünde inandırıcı gelmemişti. Yalnızca Avrupada değil Osmanlı ülkesinde bile böyle bir projenin sonuca ulaşabileceğine inanan yok denecek kadar azdı. Alman elçisi raporunda "aklı başında kimse bu buna inanmadığını" yazıp, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'nın dahi girişim karşısında müstehzi bir ifade takındığını belirtiyordu. Şam'daki İngiliz konsolosu böyle bir projeden haberdar olduğunu yazarak; ancak ülkenin mali durumu karşısında "öylesine inanılmaz buldum ki rapor

48 Ünlü Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa'nın Hicaz'daki eğitim kurumlarının acıklı durumunu aktarırken işaret ettikleri dikkat çekicidir. Buna göre Hicaz Devlet-i Âli'nin sırtından geçinen ve tek kuruş vergi vermeyen yabancılarla doludur. Bunlar Java'nın, Hindistan'ın tebaasıdır ve aralarında bazı Türkler de vardır. Bu ülkenin medreseleri, mal mülk yığınağı yapan bu kişileri barındırmaktan başka hiçbir işe yaramamaktadır. Selim Deringil, "The Ottoman Empire and Russian Muslims: brothers or rivals?", *Central Asian Survey*, Vol: 13, No: 3, 1994, s. 409-416.

etmeyi fuzuli saydım” demekten kendisini alıkoyamıyordu.⁴⁹

Sultan II. Abdülhamid’in Batılı çevrelerce ‘Panislamist politikasının en önemli göstergesi’ olarak algılanacak bu eseri gündeme getirişinin arkasındaki nedenler çeşitliydi. Daha önceki demiryolları deneyiminde olduğu gibi ekonomik ve mali beklentilerden çok, askeri ve idari amaçlar ağırlık kazanıyordu. Bölgenin vergi ve hac gibi faaliyetlerden elde edilen gelirinin buradaki askeri ve yönetim harcamalarının çok altında kaldığı düşünülüp, sefalet, salgın hastalıklar ve güzergâhın hac dönemi dışında trafiğin yok denecek kadar az olduğu dikkate alındığında hükümetin ekonomik beklentilerden başka arayışlarla bu projeyi hayata geçirdiği anlaşılabiliyordu. Demiryolu her şeyden önce bölgede bir türlü kurulamayan otoriteyi kuracaktı. Bunun dışında Arabistan’ı Suriye’ye bağlayacak hat sayesinde, İngiliz denetimindeki Süveyş kanalına gerek kalmaksızın askeri birliklerin hızlı ve güvenli biçimde bölgeye sevkini sağlayacak, kısacası merkezi hükümetin Arap bölgeleri üzerindeki denetimini kuvvetlendirecekti. Kutsal kentlerin yitirilmesi demek Osmanlı halifesinin prestijinden çok şeyin yitip gitmesi anlamına geliyordu. Bu nedenle her yıl sırf Hindistan’dan 15 bin, İran’dan ise 80 bin hacının kutsal kentleri ziyaret ettiği ve bunların yaklaşık beşte birinin zorlu yolculuk sırasında yaşamlarını yitirdiği göz önüne alındığında hattın inşası sonucunda halifenin yalnızca bölge halkı üzerinde değil, dünya Müslümanlarının gözünde de dini lider olarak konumunu güçlendirmesi umuluyordu

İmparatorluğun ekonomik olarak kriz içinde bulunduğu bir dönemde böyle iddialı bir projenin gündeme gelişinde Sultanın çok önem verdiği propagandanın önemli yeri vardı. Abdülhamid rejimi meşruiyet açığını kapatmada ikonografik öge ve sembollere olan vurguyu artırmıştı. Halife-Sultanın imajı kamuoyunda sürekli olarak kurgulanan bu ikonografik dil sayesinde yenileniyordu. Propagandasında kitlenin kazanılması ve bağlılığının sağlanması özellikle hedefleniyordu. Hicaz Demiryolu projesi aynı zamanda propaganda unsuru olarak Sultanın kişisel prestijini artıracak bir fonksiyona sahip olacaktı.⁵⁰ Nitekim İslam dünyasında uyandırdığı heyecan ve finansmanı için başlatılan yardım kampanyaları bu yönüyle başarılı olduğunun göstergesiydi.⁵¹ Panisla-

49 Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 45-80, Ufuk Gülsoy, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul: Eren Yayınevi, 1994, s. 52-56.

50 Namık Sinan Turan, *a.g.m.*, (2011)

51 Bugün araştırmalar Hicaz Demiryolunun finansmanının büyük kısmının Osmanlı hüküme-

mizm siyasetinin etkilerini tespit edebilmek açısından bu tür kampanyaların yarattığı coşkuyu görmek önemlidir. Hristiyan Batı'ya karşı halifenin başında bulunduğu bir proje İslam dünyasının farklı yerlerinde ses getirebiliyordu. 1908 yılında Avusturya Bosna'yı ilhak ettiğinde, 1911'de İtalya Trablusgarb'ı işgal altına aldığı Osmanlı ülkelerinin yanı sıra Müslüman dünyanın başka bölgelerinde de Avusturya ve İtalya hükümetleri protesto edilmiş, bunların ürünlerine karşı boykotlar gerçekleştirilmişti. Madagaskar'dan Çin'e kadar olan coğrafyada Osmanlı yanlısı siyasi faaliyetler görülmüştü.⁵² Trablusgarb'ın işgal haberleri sonrasında aralarında ciddi çatışmalar olan Zanzibar Hintli Müslümanlar ihtilafı bir kenara bırakarak birleşmişler ve Osmanlı yanlısı bir kampanyanın tarafı haline gelmişlerdi.⁵³

Jön Türk Dönemi ve Bir Politikanın Muhasebesi

Düvel-i Muazzama'nın gözünde Abdülhamid Batı uygarlığı karşısında saldırgan bir İslami siyasetle yükselirken rejimin muhalifleri Batı'nın bu yaklaşımını abartılı bulurlar. Örneğin İngiltere Dış İşleri Bakanı Mr. Edward Grey'in Panislamizmi uygar dünya için en büyük tehlike olarak nitelendirdiği söylevinin ardından Prens Sabahattin'in kaleme aldığı ve Times gazetesinin 12 Ağustos 1906 tarihli nüshasında yayınlanan mektupta Panislamizmin hurafe olmamakla beraber Batı'nın algıladığı gibi ciddi bir tehdit kaynağı da olmadığı vurgulanır. Panislamizm bilakis Batı'nın iki yüzlü politikasına karşılık Doğulu halkların geliştirdiği bir korunma mekanizmasıdır.⁵⁴ Prens Sabahattin Doğu Sorunu'nu ele aldığı 2 Ocak 1907 tarihli bir başka yazısında Osmanlı halifesinin meşruiyet iddiasına Asyalı halkların teveccüh etmesinin sebebi olarak yine Avrupa'nın buralarda izlediği politikanın adaletsizliğini gösterir. Ona göre Asya halkları böylelikle İslam Birliği düşüncesinin gücüyle kendilerini

tince karşılandığı ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Müslüman dünyada özellikle Hindistan, Mısır gibi bölgelerde başlayan yardım kampanyaları halifeye bağlılığı göstermesi açısından önemlidir. William Ochsenwald, "The Financing of the Hijaz Railroad", *Die Welt des Islams*, Vol: 14, 1973, s. 129-149.

52 Y. Doğan Çetinkaya, *Muslim Merchants and Working-Class in Action: Nationalism, Social Mobilization and Boycott Movement in the Ottoman Empire 1980-1914*, Leiden, 2010; Roderic Davison, "The Ottoman Boycott of Austrian Goods in 1908-9 as a Diplomatic Question", *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*, İstanbul: The ISIS Press, 1999, s. 281-308.

53 Caesar Farah, "The Islamic Caliphate and the Great Powers 1904-1914", *Studies on Turkish-Arab Relations*, Annual 1987/2, İstanbul 1987, s. 41-44.

54 Prens Sabahattin, "İttihad-ı İslam", yay. haz. Nezahat N. Ege, *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, İstanbul: Güneş Neşriyat, 1977, s. 74 -75.

savunma sevdasına düşmüştür.⁵⁵ Düvel-i Muazzama eğer bu tehditten kurtulmak istiyorsa bir taraftan Müslüman tebaalarının siyasi ve toplumsal vaziyetlerini ıslahata çalışmalı, diğer taraftan Türklere karşı her türlü menfi hareketleri ortadan kaldırmalıydılar.

Abdülhamid'in Jön Türk devrimiyle Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe koyması Panislamizm tartışmalarında yeni bir aşamayı temsil ediyordu. Panislamizm ideolojik anlamda en önemli sembol liderliğini yitirmiş görünmekle birlikte bir siyasi vizyon olarak varlığını sürdürmeyi başardı. Jön Türkler görünürde despotizmle özdeşleştirdikleri Hamidiye rejimini çağrıştıran her türlü kurum ve söyleme cephe alsalar da Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyası üzerinde oluşturduğu saygınlıktan, Osmanlı hilafetine olan teveccühün artmasından memnundular.⁵⁶ Şehbenderzade Ahmed Hilmi 4 Aralık 1908-23 Nisan 1909 tarihleri arasında on sekiz sayı yayınladığı Panislamcı çizgideki *İttihad-ı İslam* adlı haftalık gazetenin ilk sayısında biraz da Jön Türk devriminin etkisiyle olsa gerek politik Panislamın hem tarihsel hem de doğal olarak fantaziden öte bir şey olamayacağını ileri sürerek İslam toplumu yerine yeni dönemin ruhuna uygun olarak sosyal Panislamizmi savunur. Bir başka yazısında ise 300 milyon Müslüman'ın oluşturduğu büyük potansiyelden bahseder. 1911 yılında Mihriddin Arusî takma ismiyle basılan kitabında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesinin Müslümanların aleyhine olacağı tezini işler. Ona göre Cezayir, Tunus ve Mısır'da 25 milyon Arap bağımsızlığını yitirdikten sonra, nasıl olur da 5 milyon Yemenli ve 3 milyon Suriyeli Osmanlı'dan ayrılarak bağımsızlıklarını elde edebileceklerini düşünebilirler.

Jön Türklerin Panislamizme bakışı son derece pragmatiktir. Ziya Gökalp gibi Türkçü çizgiyi temsil eden Celal Nuri (İleri), 300 milyon Müslüman'ın tek bir millet olarak şekillenmesinin beklenemeyeceğini kabul etmekle birlikte İslam'ın ayrılıkçılığa tahammül edemeyeceğini de ilave eder. Ona göre Müslümanlar arasında oluşacak birlikteliğin tek nedeni güvenlik kaygısı olamazdı. Aynı zamanda karşılarındaki politik, ekonomik ve diğer alanlardaki güçlere yönelik zorunlu bir ittifak ihtiya-

55 Prens Sabahattin, "Şark Meselesi", yay. haz. Nezahat N. Ege, *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, İstanbul: Güneş Neşriyat, 1977, s. 113.

56 Jön Türklerin muhalefette oldukları dönemde siyasal çizgileri ve düşünce mirasının değerlendirilmesi için bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 72-73.

cıydı. İslam Birliği Slavların ya da Almanların birliğinden daha başarılı olabilirdi; çünkü onun birliği ortak bir duygu paylaşımı, gelenekler, kardeşlik ve ahlaka dayalı olacaktı. İslam, coğrafi, idari, ekonomik ve dilsel farklılıklara rağmen bütün Müslümanları birleştirebilme kapasitesine sahipti. Aslında Jön Türklerin Büyük Savaş öncesindeki Panislamizm algısını ortaya koyan bir yaklaşımı sergilemektedir Celal Nuri, Avrupa saldırılar karşısında korunmanın tek yolunun Müslüman güçlerin ahlaki ve entelektüel temelde birleşerek İslami bir birlik oluşturmaları olduğu düşüncesini çok açık biçimde savunur.

Hem Celal Nuri'den hem de dönemin diğer entelektüellerinden, daha İslamcı bir dünya görüşüne sahip olan Mısırlı Said Halim Paşa hâlihazırda bir İslam birliği kurmanın imkansız olduğunu görerek, *Âile-yi İslam* şeklinde bir federasyon önerir. Bu federasyon daha sonra bütün Müslüman toplumların oluşturacağı İslam Birliği için bir ön adım olacaktır. Özellikle hilafet makamı Said Halim Paşa'nın eserlerinde Müslümanların lideri ve birliğin merkez gücü olarak belirlemektedir.⁵⁷

Milliyetçi ideolojinin yükselişe geçtiği bir dönemde ulus üstü kurumları içeren Panislamizmin imparatorluğun geleceğiyle ilgili olumlu bir katkısı olup olmayacağı konusunda Jön Türklerin şüphe duydukları ortadadır. Bununla birlikte İslam'ın inanç sistemi olmanın ötesinde özellikle imparatorluğun Müslüman topluluğunu bir arada tutacak bir politik güç olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle söylemlerinde Panislamist öğelere yer verdikleri görülmektedir. Bunun çeşitli nedenleri vardır. İlki Rusya periferisinden Osmanlı topraklarına göç eden ve bir kısmı İttihat ve Terakki içinde de yükselmiş olan Müslüman aydınlarıdır.⁵⁸ 1912 yılında merkezlerini Selanik'ten İstanbul'a taşımış olmaları da söylemlerine yansımıştı. Daha 1909 yılında hac mevsiminde Mekke'ye bir heyet göndererek yeni rejime destek aramaları dikkat çekiciydi. 1910 ve 1911'deki kongrelerde İttihat ve Terakki Panislam politikaları tartışmış, Panislamizmin kullanılması kararlaştırılmıştı. 1911'de İttihat ve Terakki'nin önderlerinden Mehmed Cavid, Panislam siyasetin Müslümanların yaşadığı bütün bölgelerde etkin olması için öğretmenlerin ve

57 Jacob M. Landau, *Panislam Politikaları İdeoloji ve Örgütlenme*, çev. Nigar Bulut, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 101-111.

58 Göç olgusunun Abdülhamid'in Panislamizm politikasına ve sonrasında modern Türkiye'nin toplumsal altyapısına ne şekilde yön verdiğine dair bir tartışma için bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 81-112.

mollaların eğitilmesi gerektiğini ilan ederken, Jön Türkler bu kapsamda tıpkı Abdülhamid'in yaptığı gibi Şii-Sünni ihtilafını bertaraf ederek İran ile yakınlaşmanın yolunu aramaktaydılar. Aynı zamanda Panislamcı dernekleri finanse ediyorlardı. 1913 yılında kurulan *Cemiyet-i Hayriye-i İslamiye* derneği Türkler, Mısırlılar, Libyalılar, Tunuslular, Yemen ve Hicaz'dan Araplarla Hindistanlılardan oluşuyordu. Bu dernek İstanbul'da iki haftada bir yayınlanan *Cihan-ı İslam* adında Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca bir dergi çıkarıyordu. Bir başka Panislamcı dernek *Encümen-i Terakki-i İslam* 1913 başlarında Cenova'da kurulmuştu. Bütün Müslüman milletleri yakın ilişki kurmaya, Fransa ve İngiltere aleyhinde ekonomik ve entelektüel işbirliği yapmaya çağırıyordu.⁵⁹

İslam dünyasında birlikteliğin ne şekilde gerçekleşeceği konusunda Jön Türk aydınların kafası karışıktır. 1912'de açıkça Türk milliyetçisi olan ilk partinin, Milli Meşrutiyet Fırkası'nın kurucuları arasında yer alan eski Meclis-i Mebusan üyesi Cami (Baykurt) 1913'de yayınlanan *Osmanlılığın Âtisi: Düşmanları ve Dostları* başlıklı kitabında Panislamizme yeni bir açılım getirir. O, Panislamizmi Üçlü İtilaf'ın bir icadı, Avrupalı emperyalistlerin kendi kamuoylarını yönlendirmek ve Müslüman topraklarda yayılmaya yönelik saldırgan planlarını sürdürmek için canlandırdıkları bir hayalet olarak yorumlar. Cami, sonunda bir tür Müslüman birliğinin ortaya çıkabileceği, ama bunun hiç de Batı'nın hayal ettiği gibi olmayacağı görüşündedir. Panislamizm, İslam devletlerinin Üçlü İtilaf devletlerinin kışkırtmalarına ve saldırılarına karşı oluşturduğu bir tür anti-sömürgeci birlik olarak tezahür edecektir. Kısacası İslam Birliği, hilafet-i İslamiye'nin izlediği siyasetin müspet bir sonucu değil, Hristiyanlık tazyikatının menfi bir neticesi olacaktır.⁶⁰

İttihat ve Terakki'nin Panislamcı faaliyetleri önemli olsa da sanıldığı kadar yoğun değildi. Bununla birlikte Avrupalıları endişelendirmeye yetiyordu. İngiltere ve Fransa için devrimin ilk günlerinde Abdülhamid rejiminin yıkılmasının verdiği memnuniyetle ihtiyatlı biçimde bile olsa sempati beslenen Jön Türk hareketi, 1909 yılından itibaren gelişen olaylar neticesinde bu desteğin yitirilmesiyle daha önce devr-i istibdadın ortağı olarak gördüğü Almanya ile yakınlaşmaya başlayacaktı.⁶¹ Bu durum

59 Landau, *age.*, s. 114-115.

60 Mustafa Aksakal, *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 38.

61 Bu süreç hakkında bkz. Feroz Ahmad, "The Late Ottoman Empire", ed. Marian Kent, *The Great*

Almanya'nın da çıkarlarına uygundu. II. Wilhelm ve Alman Genelkurmayının planlarına göre Panislam, Hindistan, Afganistan, Türkistan ve Kuzey Afrika'da Müslümanların ayaklanmasını sağlayacak, böylelikle İngiltere, Rusya ve Fransa gibi büyük devletler, bu işle meşgul olurken Almanya onların topraklarında ilerlemeyi başaracaktı. Hiç şüphesiz bu planların ardında Alman istihbaratının aktardığı veriler belirleyiciydi. Kahire'de Alman Genel Konsolosluğu'nda 1885'ten beri danışman olan Oppenheim'in İngiltere'nin büyük bir savaş sırasında en çok çekineceği durumun Müslüman sömürgelerinde bir ayaklanmayla uğraşmak zorunda olacağı şeklindeki aktarımları hem Kayserde hem de İstanbul'daki büyükelçi von Wangenheim üzerinde benzer etkiyi yaratıyordu. Petersburg'daki Alman elçisinin 30 Temmuz 1914 tarihli telgrafında kullandığı ifadeler Almanya'nın cihaddan beklentilerini gözler önüne sermekteydi. Telgrafta Hindistan'daki Alman ve Osmanlı diplomatik temsilcilerinin buradaki Müslüman halkı menfur ve yalancı İngilizlere karşı vahşi bir ayaklanmaya kışkırtması isteniyordu. Alman orduları Başkomutanı Moltke de aynı düşüncede idi. Ona göre Türkiye ile ittifak İslam aleminin taassubunu sonuna kadar kışkırtmaya fırsat verecek Mısır, Hindistan ve Kafkasya'da bunun olumlu sonuçları görülecekti. Jön Türkler de savaş içinde özellikle Arap uyanışına karşı İslam dayanışması vurgusunu öne çıkaracaklardı. Aralık 1914'te dördüncü ordu komutanı olarak "İngilizleri Mısır'la meşgul etmek için Süveyş Kanalı'na bir saldırı başlatmak ve ayrıca Suriye'de barış ve iç düzeni korumak" üzere Suriye'ye varan Cemal Paşa Ocak 1915'te Şam'da yaptığı bir konuşmada Türkler ve Arapların aynı halifeye bağlı olup, ideallerinin çatışmadığı gibi mücadelelerinde kardeş olduklarını söylemişti. Aynı zamanda savaşın esasen İslam'ın ve büyük bir Müslüman güç olan Osmanlı İmparatorluğu'nun savunması için bir cihad olduğunu vurgulamıştı. Ancak Cemal Paşa'nın izlediği politika zaman içinde sertleşmiş özellikle 6 Mayıs 1916 idamların ardından Suriye'de Arap ulusçuluğu ivme kazanmıştı.⁶²

11 Kasım 1914'te ilan edilen cihad fetvasından büyük beklentiler içinde olanlar yalnızca Osmanlı hükümeti ve Genelkurmayındaki sivil

Powers and the End of the Ottoman Empire, London: George Allen&Unwin, 1984, s. 13-16, ayrıca Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 488-494.

62 Zeine N. Zeine, *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 108-109.

ve askeri erkan değildi. İşin açıkçası bu türden beklentiler Hicaz isyanı ve ardından gelen süreçte yaşananlarla da yok olmamıştı. Kasım 1918'de Kayser Wilhelm'in hala Şeyh Senusi'yi Mısır'daki İngilizleri bezdirmesi için ikna yollarını araması bunun göstergesiydi.⁶³ Kimine göre Birinci Dünya Savaşı sırasında halife-sultanın ilan ettiği cihadın Müslüman dünyada yeterince karşılık bulamayışı Panislamist söylemin iflasına işaret ediyordu. Bununla birlikte Panislamizm, İslam alemi kavramı içinde bir İslam Birliği idealini ve Osmanlı halifesinin bunun ruhani lideri olduğu düşüncesini sömürge idaresi altındaki Müslümanlar arasında yayabilmişti. Ancak kabul etmek gerekir ki ulus devletler çağında devlet üstü organizasyonların bu tür bir birliği oluşturmada hangi yöntem ve kaynakları kullanacağı sorunu kolaylıkla aşılabilecek bir mesele değildi.

Kaynakça

- “Cihad-ı Mukaddes İlanı”, *Sebilürreşâd*, 1327, no.183, s.16.
- Abdürreşid İbrahim. (1329) *Alem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyyet*, İstanbul, 1328 [1912].
- Abu Manneh, B. (1979) “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abu al-Sayyadi, *Middle Eastern Studies*, Vol: XV, 131-153.
- Ahmad, F. (1984) “The Late Ottoman Empire”, ed. M. Kent, *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, London: George Allen&Unwin.
- Aksakal, M.(2010) *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Al-Jabarti's History of Egypt* (2009) ed. J. Hathaway, Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Arabacı, F. (2004) *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara: Platin Yayınları.
- Arnold, T. W. (1924) *The Caliphate*, Oxford: Clarendon Press.
- Aydın, C. (2013) “Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word”, ed. S. Moyn ve A. Sartori, *Global Intellectual History*, Columbia University Press.
- (2013) “İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislamist İmajı, 1839-1924”, ed. İ. Kara ve A. Öz, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Bartold, V. V. (1963) “Caliph and Sultan”, *Islamic Quarterly*, Vol: 7, No: 3-4, 117-135.

63 Landau, age., s. 123-125, ayrıca bkz. Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, New Jersey: Princeton University Press, 1968, s. 119.

- Becker, C. H. (1993) "Panislamism" 1904, [*Islamstudien*, Vol: 2, Leipzig, 1924-1932], ed. M. Türköne- Ü. Özdağ, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.
- Buzpınar, Ş. T. (2002) "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", ed. İ. Kara, *Hilafet Risaleleri I. Abdülhamid Devri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 37-63.
- Çetinkaya, Y. D. (2010) *Muslim Merchants and Working-Class in Action: Nationalism, Social Mobilization and Boycott Movement in the Ottoman Empire 1900-1914*, Leiden.
- Çetinsaya, G. (1988) *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- (2006) *Ottoman Administration of Iraq*, New York: Roudledge Press.
- Davison, R. H. (1999) "The Ottoman Boycott of Austrian Goods in 1908-9 as a Diplomatic Question", *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*, İstanbul: The ISIS Press, 281-308.
- (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, New Jersey: Princeton University.
- Deringil, S. (1994) "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde 'İmaj' Saplantısı", *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 149-162.
- (2009) "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı' 'Muhayyel Cemaat' ve Panislamizm", *Simgeden Millete*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1994) "The Ottoman Empire and Russian Muslims: Brothers or Rivals?", *Central Asian Survey*, Vol: 13, No: 3, 409-416.
- (1990) "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter Propaganda", *Die Welt des Islams*, Vol: 5, 45-62.
- (1998) *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, New York: I. B. Tauris.
- Ebü'l-Hüda Muhammed Es-Sayyadı Er-Rifâi (2014) *Dâ'ir-Reşâd Li-Sebil'l-İttihâd Ve'l-İnkıyâd*, çev. Gülser Keçeci, İstanbul: Buhara Yayınları.
- Eraslan, C. (1994) "II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 100-105.
- (1991) *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Farah, C. E. (2008) *Abdulhamid II and the Muslim World*, İstanbul: İSAR Publications.

- (1987) “The Islamic Caliphate and the Great Powers 1904-1914”, *Studies on Turkish-Arab Relations*, Annual 1987/2, İstanbul, 41-44.
- Fortna, B. C. (2005) *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Glassen, E. (1993) “Muharram Ceremonies in Istanbul at the end of the 19th and the Beginning of the 20th Century”, ed. T. Zarcone ve F. Zarinebaf-Shahr, *Les Iraniens d’İstanbul*, İstanbul: IFEA. Yayınları, 114-121.
- Gülsoy, U. (1994) *Hicaz Demiryolu*, İstanbul: Eren Yayınevi.
- Kanun-ı Esasi*, Matbaa-i Amire, 1293.
- Karal, E. Z. (1938) *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- (1996) *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karateke, H. T. (2004) *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti’nin Son Yüz Yılında Merasimler*, İstanbul: KitapYayınevi.
- Karpat, K. H. (1987) “Panislamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 48, 13-37.
- (2004) *İslam’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (2010) *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kavas, A. (2011) “Napoleon’un Mısır’ı İşgali Sırasında Kendisini Müslüman Gösterme Girişimi”, *İki Din Arasında Fransa*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 187-193.
- Kayalı, H. (1998) *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Keddie, N. (1997) *Cemalettin Afgani Siyasi Hayatı*, çev. Alaaddin Yalçınkaya, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Kuyaş, A. (2001) “Yeni Osmanlılardan 1930’lara Anti-Emperyalist Düşünce”, ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Landau, J. M. (2001) *Panislam Politikaları İdeoloji ve Örgütlenme*, çev. Nigar Bulut, İstanbul: Anka Yayınları.
- M. Şakir Bey (2009) *Halife II. Abdülhamid’in Hac Siyaseti Dr. Şakir Bey’in Hicaz Hatıraları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Maoz, M. (2006) “Tanzimat’ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerine Etkisi”, ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınları.

- Mardin, Ş. (2000) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press.
- Ochsenwald, W. (1973) “The Financing of the Hijaz Railroad”, *Die Welt des Islams*, Vol: 14, 129-149.
- Ortaylı, İ. (2004) “19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Ankara: Turhan Yayınları.
- Osmanoğlu, A. (1960) *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Güven Matbaası.
- Özcan, A. (1998) “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, Sayı 2, 49-71.
- (1994) “Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları”, *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 125-139.
- (1993) “The Press and Anglo-Ottoman Relations, 1876-1909”, *Middle Eastern Studies*, Vol: 29, No: 1, 111-117.
- (1992) *Panislamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Özön, M. N. (1938) *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özyüksel, M. (2000) *Hicaz Demiryolu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Prens Sabahattin (1977) “İttihad-ı İslam”, yay. haz. N. N. Ege, *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, İstanbul: Güneş Neşriyat.
- “Şark Meselesi”, yay. haz. N. N. Ege, *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, İstanbul: Güneş Neşriyat.
- Saray, M. (1978-1981) “Kaşgara Gönderilen Türk Subayları”, *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7-11, 244-251.
- Sarıyıldız, G. (1996) *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sinno, A. R. (1998) “The Emperor’s Visit to the East as Reflected in Contemporary Arabic Journalism”, ed. H. Sader ve T. Scheffler, *Baalbek: Image and Monument 1898-1998*, Beirut: Beirut Texts and Studies, 115-133.
- Somel, S. A. (2010) *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi: İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soy, B. (2010) “Almanya İmparatoru II. Wilhelm’in İkinci Doğu Ziyareti”, ed. İ. Baydar, *İki Dost Hükümdar: Sultan II. Abdülhamid Kaiser II. Wilhelm*, İstanbul: Milli Saraylar Yayını. 144-150.
- Şeker, Ş. (2014) *Tanzimat Fikri ve Edebiyat: Siyasi Fikirlerin Türk Romanına Yansıması*, İstanbul: Dergah Yayınları.

- Şeyh Mihriddin Arusi [Şehbenderzade Ahmed Hilmi] (1329) *Yirminci Asırda Alem-i İslam ve Avrupa, Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul.
- Trumpener, U. (1968) *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, New Jersey: Princeton University Press.
- Tunaya, T. Z. (1989) *Türkiye’de Siyasal Partiler: İttihat Terakki*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunçay, M. (1991) *Cihad ve Tehcir*, İstanbul: Afa Yayınları.
- Turan, N. S. (2011) “II. Abdülhamid’in İttihad-ı İslam Siyasetinde Propaganda Ögesi Olarak Hicaz Demiryolu”, *CIEPO; Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Tarihi Çalışmaları 6. Ara Dönem Sempozyumu Bildirileri*, Uşak Üniversitesi. 1195-1218.
- (2011) “Panislamizm Ekseninde II. Abdülhamid Diplomasisinin Uzakdoğu Asya Misyonu”, ed. M. Hülagü ve Ş. Batmaz, *Devr-i Hamid*, İstanbul: Erciyes Üniversitesi Yayınları, Cilt: 4, 59-89.
- (2014) *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Türköne, M. (1991) *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vambéry, A. (1993) “Panislamizm”, [*Nineteenth Century*, Vol: LX, Ekim 1906], Ed. M. Türköne ve Ü. Özdağ, *Siyasi İslam ve Panislamizm*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Yerlikaya, İ. (1994) *19. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi ve Pan-cermenizm-Panislamizm-Panslavizm-Osmanlılık Düşüncesi*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Zeine, N. (2003) *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Emrah Akbaş, İstanbul: Gelenek Yayınları.

NURAN YILDIRIM ARMAĞAN KİTABI

TIP TARİHİNİN PEŞİNDE BİR ÖMÜR

İstanbul 2016

Editörler

Hakan Ertin, M. İnanç Özekmekçi

Yayınlayan

Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı

İletişim

Kızılelma Cad. Topçu Eminbey Çıkmaşı Sk. No. 4

Fındıkzade Fatih İstanbul

☎ 0212 588 2545 ☎ 0212 632 8579

🌐 betim.org.tr

Yapım

Selika

Tasarım Uygulama

Ahmet Yumbul

Baskı ve Cilt

Pınarbaş Matbaacılık Ltd. Şti.

☎ 0212 544 58 77

ISBN

978-605-86957-5-7

© 2016  BETİM

Bütün hakları saklıdır.

Yazılı izin olmadan, tanıtım amaçlı
kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	06
Nuran Yıldırım ile Tıp Tarihi Kariyeri Üzerine Hakan Ertin, Ceren İlikan Rasimoğlu	11
Prof. Dr. Nuran Yıldırım'ın Çalışmaları Yeşim Işıl Ülman, Ceren İlikan Rasimoğlu	45
Hocası Olmaktan Kıvanç Duyduğum Öğrencim, Nuran Yıldırım Günay Kut	75
Prof. Dr. Nuran Yıldırım ve Bilim İnsanı -Bilim- Emeklilik Üzerine Ferruh Dinçer	79
Yaşam Boyu Üretmek Emre Dölen	89
Kadim Dostum Nuran Yıldırım Tülin Erdoğan Aybars	91
Nuran Yıldırım'ın Kızı Olmak Nazlı Burçin Dizman	93
Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin Terekesi Coşkun Yılmaz	97
Tibbiyede Öğrenci Olmak: On Dokuzuncu Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Genç Tabip Adaylarının Dünyası Ceren İlikan Rasimoğlu	115
19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Tıp Modernleşmesi ve Ermeni Hekimler Arsen Yarman	149
İki Proje Bir Hastane: 19. Yüzyılda İstanbul Yahudi Cemaati ve Modern Tıp Esra Danacıoğlu Tamur	185

'Savaş İnsanileştirme' Çabaları ve Uluslararası Kızılhaç Hareketi Oya Dağlar Macar	197
Yirminci Yüzyıl Tıbbı Ve Felsefeden Kopuş Faik Çelik	221
Cem'iyet-i Tıbbiye-i Şâhâne'nin Halk Sağlığına Hizmetleri (Services de la Société à L'Hygiène Publique du Pays) Alexandre Avlonitis 1907 H. Hüsrev Hatemi	227
İradelerin Savaşı: Cihan Harbî'nde Bir Sosyal Hastalık Olarak Şarapnel Şoku Yücel Yanıkdağ	233
Between Professional Duty And National Fulfillment: The Smyrniot Medical Doctor Apostolos Psaltoff (1862-1923) Vangelis Kechriotis	251
Kurtuluş Savaşı Şehitlerimizden Tıp Doktoru Şerafettin Özdemir: Türk Edebiyatının Tanınmamış Bir Şair Ve Yazarı Timur Kocaoğlu	273
Mustafa Sagır'ın Mustafa Kemal'e Suikast Girişimi ve Ord. Prof. Fritz Arndt Prof. Dr. Aykut Kazancıgil - Dr. Ayhan Vergili	289
Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tıp Terimlerinin Türkçeleştirilmesi Çalışmaları Üzerine M. Alpertunga Kara - Adnan Ataç	299
İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi/Koleksiyonu 1933-2015 Nuran Yıldırım, Hakan Ertin	317
Fatma Zeliha Hanım [Özen] ve 'Hastabakıcı Kitabı' Çevirisi (1331/M.1915) Halil Tekiner	333
Hemşire ve Kep; Sona Eren Birliktelik Zuhal Özaydın	357
Tıp Etiği Betül Çotuksöken	365

Etik Kurullar: Aşmaya Çalıştığımız Bir Kavram Kargaşası Şefik Görkey	375
Canlı Vericiden Organ ve Doku Aktarımı Türkiye'deki Yasal Düzenlemelerin Tıp Hukuku ve Etiği Açısından Değerlendirilmesi Gürkan Sert, Şefik Görkey	387
Genetik Eksepsiyonalizm Bağlamında Genetik Biliminde Felsefî ve Etik Sorunlar İlhan İlkılıç	417
Osmanlıların Modern Bilimi Algılayışı Üzerine Düşünceler Emre Dölen	437
Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Fatmagül Berktaş	445
Osmanlı'dan Bugüne Batı Müziği Mirasına Genel Bakış Evren Kutlay	471
Bir Diploma Sorunundan Bir Diplomatik Soruna Beyrut St. Joseph Tıp Fakültesi Zemininde Osmanlı Devleti İle Fransa'nın Meşruiyet Ve Prestij Mücadelesi Adil Baktıaya	485
"Gerçek ve İllüzyon Arasında": Birinci Dünya Savaşı'na Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Panislamizm Namık Sinan Turan	515
Erken Cumhuriyet Dönemi İktisadi ve Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Noter Kayıtları Murat Koraltürk - İhsan Seddar Kaynar	547
Kadınların Eğitim Hakkı ve Cinsiyetlendirilmiş Politikalar Feryal Saygılıgil	591

NURAN YILDIRIM ARMAĞAN KİTABI

TIP TARİHİNİN PEŞİNDE BİR ÖMÜR



EDİTÖRLER
HAKAN ERTİN
M. İNANÇ ÖZEKMEKÇİ