

Mısır'da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı: Muhammed Ferid ve Mustafa Kâmil

Hilal Görgün*

Pan-Islamist Ottoman Historiography in Egypt at the End of the 19th Century: Muhammad Farid and Mustafa Kamil

This article analyzes the works of two late-nineteenth-century Pan-Islamist authors in Egypt, and shows the extent of the impact of a dominant ideology on historiography. The article first points out the problems rooted in Orientalism, which hinders a more accurate analysis of these works, and then focuses on the works of the two authors with the purpose of demonstrating how their writings were influenced by the pan-Islamist ideology.

Who controls the past controls the future:

Who controls the present controls the past. **

Giriş

1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali buradaki fikrî ve siyasî gelişmeleri doğrudan etkilemiştir. Panislâmizm aslında siyasî bir tavır olmakla birlikte, bu tavır temellendirme ve savunma gereği/neticesinde fikrî ve ideolojik bir boyut da kazanmıştır. Tarih yazıcılığında ideoloji ve siyasî tavırların doğrudan etkili olduğu birçok tarihçi tarafından dile getirilmektedir.¹ Bununla birlikte siyasî ve ideolojik bir tavır olarak belirginleşen panislâmizmin, tarih yazıcılığındaki tesiri üzerinde durulmamıştır.

* Dr. Hilal Görgün, İslâm Araştırmaları Merkezi.

** "Kim geçmişi kontrol ederse geleceği kontrol eder, kim şimdiyi kontrol ederse geçmişi kontrol eder" (George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, New York 1963, s. 16).

1 Hobsbawm bilimin, bilhassa sosyal bilimlerin tarafsız olamayacağını vurgular: "Araştırmacı-lardan, özellikle de bir davayı yurt severlikleri ya da başka politik inançları nedeniyle filen geçerli ve haklı bir dava olduğu için savunduklarına inanıyorlarsa (ki genellikle öyledir) davaların avukatları olarak hareket etmekten geri durmalarını beklemek pek gerçekçi olmayacaktır." Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine* (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 200. Kitabın 189-214 sayfaları arası özellikle politik ve ideolojik taraftarlığın bilimlere etkisinden bahsetmektedir; ayrıca bk. a.mf., *Nations and Nationalism Since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; John Tosh, *Tarihin Peşinde* [trc. Özden Ankan], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 4 vd).

Bu makalenin amacı Mısır'da XIX. yüzyıl sonunda panislâmist bakış açısıyla kaleme alınmış Osmanlı tarihiyle ilgili iki eserde dönemin yaygın ideolojisinin ne derece hâkim olduğunu göstermektir. Ayrıca Batı ve Arap tarih yazıcılığında, bu eserleri aslı hüviyetleri ile ele almayı engelleyen oryantalist ve doğu kaynaklı bazı problemlere işaret edildikten sonra, o dönemin siyasetinde önemli bir yer edinen iki aydının kaleme aldığı Osmanlı tarihlerini incelemektir. Öncelikle işaret edilecek husus, Mısır'da ortaya çıkan hareketlerin, –Batılı araştırmacıların eserlerinde dikkat çekecek kadar bâriz olan– onlara yabancı bir ideolojik tavır izâfe edilerek veya –Mısırlı bazı tarihçilerde gördüğümüz gibi– daha sonra ortaya çıkmış olan gelişmeleri meşrûlaştırmak amacıyla ele alınmasının bu hareketleri anlamayı engellediği; buna karşılık bu hareketleri ortaya çıkardıkları ortam içerisinde değerlendirmenin daha doğru olduğudur. Her ne kadar makalenin esas konusu bu hareketleri incelemek değilse de, aşağıda görüleceği gibi tarih yazıcılığını ele alan araştırmacılar konuyu değerlendirirken, bu hareketleri tasvir eden çalışmaları esas aldıkları için, bazı kavramlara ilişkin bir kısım problemlere de işaret etmeden, mevcut literatürü değerlendirmek mümkün olamamaktadır.

XIX. yüzyılda Mısır'da gelişen tarih yazıcılığı hakkında genel bazı çalışmalar² yapılmışsa da tesbit edebildiğimiz kadıyla bu yüzyılın sonunda gelişen Osmanlı tarihçiliği ile ilgili özel bir çalışma yapılmamıştır. Diğer yandan XIX. yüzyıl tarih yazıcılığı hakkındaki çalışmalar, daha önceden Mısır'da bu dönemde gelişen siyasi hareketleri ele alan araştırmalara dayandığı için bunlarda mevcut olan değerlendirme hataları üstlenilmiş ve bunun neticesinde Mısır tarih yazıcılığı hakkındaki araştırmalar, siyasi hareketlerle ilgili çalışmaların gölgesinde kalmıştır. Bunlardan en önemlisi XIX. yüzyılda Mısır'da tarih yazıcılığı konusunda mühim bir eser kaleme almış olan Crabbs'ın, Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd'i "milliyetçi tarihçiler" (nationalist historians) kategorisinde ele almasıdır.³ Crabbs, çoğunlukla da kendinden önceki Mısır tarihçilerine dayanarak "Mısır milliyetçiliği"nin XIX. yüzyılın ortalarında başladığı iddiasını "genel-geçer doğru" kabul etmekte ve Tahtâvî'den başlayarak Ahmed Urâbî, Abdullah Nedîm, Ya'kûb Sannu', Mustafa Kâmil, Muhammed Ferîd, Ahmed Şevki, Muhammed Sami el-Bârûdî, Hâfız İbrahim gibi farklı kimliklerdeki şahısların Mısır milliyetçiliğinin temsilcileri olduğunu iddia etmektedir.⁴ Onu bu şekilde düşünceye iten en büyük sebep aşağıda da ele alacağımız gibi zikredilen bütün aydınların "vatan" ve "vatanıye" kavramı etrafında ya yazı kaleme almaları ya da bu kavramlarla tasvir edilen çeşitli faaliyetlerde bulunmalarıdır.

2 Jack A. Crabbs, *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt*, American University, Cairo 1984; Gamal el-Din el-Shayyal, "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century," Bernard Lewis-P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London 1962, s. 403-421.

3 Crabbs, *Writing*, s. 146, 166.

4 Crabbs, Mısır milliyetçiliği fikirlerinin ilk defa I. Dünya Savaşı'ndan sonra kayda değer bir şekilde Muhammed Hüseyin Heykel'in yazılarında ortaya çıktığını iddia eden A. M. Khan'ın ("Modern Tendencies in Arabic Literature", *Islamic Culture*, 15 (July 1941), s. 320) fikirlerini saçma (absurd) olmakla itham etmiştir (bk. Crabbs, *Writing*, s. 85, dipnot 63).

Bu makale tarihçilerin çalışmalarını yaşadıkları dönemin siyasî talep ve tavırlardan şuurlu ya da şuursuz olarak etkilendikleri gerçeğine bağlı olarak⁵ bu iki yazının tarihçiliklerinin o dönemde Osmanlı Devleti'ndeki panislâmist siyasete paralel bir çizgi takip ettiğini ortaya koymaktadır.

XIX. yüzyılın sonunda Mısır'da gelişen fikrî, dinî ve siyasî hareketler çok sayıda çalışmanın konusu olmuştur.⁶ Bu araştırmaların önemli bir kısmının Mısır milliyetçiliğinin, siyasî açıdan hâkim fikir olduğunu iddia etmelerine rağmen, bu dönemde açık seçik tarif edilebilir bir "milliyetçilik"ten bahsetmek çok güçtür.⁷ Literatürde Mısır milliyetçiliğinin çok erken denilebilecek bir dönemde başlatılmasının başka sebepleri de vardır. Bu konuda Batı'da yapılan çalışmalarda karşılaştığımız kavrama ve kavramlaştırma (tercüme) noktasında iki temel problem ortaya çıkmaktadır. İlgili çalışmalarda belli başlı ortak özelliklerden biri Arapça'daki bazı terimlerin Batı dillerine tercümesi sırasında, bunlara Batı'daki karşılıklarının hâlihazırda kazanmış olduğu anlamların yüklenmesidir. İslâm âleminde henüz tam oluşmayan siyasî bir tavır/akım, terimlerin Batı dillerine çevrilmesiyle birlikte sanki burada önceden varmış gibi görünmesine sebep olmak ve Kur'ân-ı Kerim kaynaklı birçok terimin (meselâ ümmet, millet) İslâm âleminde kazandığı anlam yeteri kadar dikkate alınmamaktadır. XIX. yüzyıl İslâm âlemi hakkında yapılan tarih araştırmalarının Batı milliyetçiliğinin gölgesinde yapılması bu çalışmalara damgasını vurmuş ve İslâm âlemindeki hareketler Batı'da oluşan terimlerle ifade edilmiştir. Bu konuda Dawson Batı tarihçilerini tenkit eder:

Tarihçilerimiz genelde tek yanlı milliyetçi bir bakış açısıyla yola çıkarlar; gerçeğin sadece çok az insan tarafından farkedilebilmesinin suçlusu onlardır. XIX. yüzyıldaki bazı tarihçiler aynı zamanda milli bir kültürün havarisiydiler, tarih kitapları da çoğu kere dar görüşlü milliyetçi propagandanın el kitabıdır... XIX. yüzyıl boyunca bu düşünceler halkın şuuruna girdi ve umumun tarih anlayışını

- 5 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu* (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İmge Kitabevi, İstanbul 1999, s. 195-226 arasında tarihçilik ile iktidar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar.
- 6 Meselâ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt: 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge 1961; J. M. Ahmad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London 1960.
- 7 Batılı literatürde Arap dünyasındaki milliyetçilik hareketleri XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başlatılarak bir bütün olarak ele alınmış (George Antonius, *The Arab Awakening*, Hamish Hamilton, London 1938), ancak daha sonraki çalışmaların önemli bir kısmında Arap milliyetçiliğinin daha geç bir dönemde, yani I. Dünya Savaşı sonrasında başladığı "tesbit edilerek" "Mısır milliyetçiliği" ırk faktörünü kapsamadığı gerekçesiyle ayrı bir başlık altında ele alınarak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başladığı iddia edilmiştir. Arap ve Mısır milliyetçiliği hakkında geniş bir literatür mevcuttur. Bunların bir değerlendirmesi ve literatür listesi için bk. Rashid Khalidi (ed.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press, New York 1991; Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, University of California Press, Berkeley 1972; Ş. Tufan Buzpınar, "Arap Milliyetçiliğinin Osmanlı Devleti'nde Gelişim Süreci", Güler Eren (nşr.), *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara 1999, II, 162-178; Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Macmillan, Oxford 1985. Hourani'nin çeşitli makalelerini ihtiva eden bu eserinin özellikle 12 ve 13. bölümü milliyetçilikle alakalıdır.

tain etti. Bunlar üniversiteden okullara sızdılar ve bilim adamı da bunları gazetecilere ve romancılara nakletti. Bunun sonucunda da her millet kendi içinde birlik oluşturduğunu iddia ederek sahip olmadığı halde kendine yeterlilik göstermektedir... Bütün Avrupa hayatı bu yüzden harap oldu ve tahrip edildi. I. Dünya Savaşı ise bu yanlışlığın büyük intikamcısı oldu...⁸

Kavram karmaşasına örnek olarak, müslüman yazarlar tarafından bu dönemde sık sık kullanılan “vatan” kelimesinin Batı dillerine aktarılması sırasında ortaya çıkan durum gösterilebilir. Batı dillerine vatan=patrie, vataniyye = patriotism şeklinde çevrilen bu kavrama tarih içinde kazandığı anlamın yanı sıra,⁹ bazan doğrudan vatan=nation şeklinde tercüme edilerek¹⁰ vataniyye kavramına yeterli açıklama getirilmeden “nationalism” anlamı da verilmektedir.¹¹ Tesbitlerimize göre “vatani” kavramı ve bunun etrafında oluşan fikir ve siyasî hareketleri/tavırları İngilizce’ye “national”, “national party” şeklinde ilk olarak çevirenler İngiltere’nin bu bölgede görev yapan memurlarıdır.¹² Daha sonradan Hourani’nin vataniyye kelimesini ikinci bir adımda “milliyetçilik” şeklinde tercüme ederek bunu da “dinî milliyetçilik-religious nationalism”, “bölgesel milliyetçilik-territorial nationalism” ve “etnik veya lengüistik milliyetçilik-ethnic or linguistic nationalism” şeklindeki tasnifi¹³ bu tavrın tabii bir neticesi gibi gözükmektedir. Halbuki, vataniyye kavramı bu dönemde, Batı’da ortaya çıkıp gelişen bir ideoloji olan nasyonalizmin çağrıştırdığı (ki bu çağrışımlar arasında, esas olarak Mısır’da bütün “dış” güçlerden bağımsız, Mısır “milleti”ne ait bir devlet kurmak da vardır) anlamlardan daha çok, toprağa bağlı olarak gelişen ve dolayısıyla Osmanlı Devleti’ne karşı olmayı zaruri olarak içermeyen bir tür vatan severliği ifade etmektedir. Mısır’da vatan ve vatan severlik fikirlerinin en çok işlendiği dönemin, Avrupa’nın Mısır’ın iç işlerine müdahil olduğu ve İngilizler’in burayı işgal ettikleri bir döneme denk gelmesi, bu fikirlerin muhatabının kim olduğu konusunda bize bir fikir vermektedir. Benzer bir yaklaşımı Alman müsteşriki Walter Braune’nin çalışmalarında görmek mümkündür. Alman milliyetçiliğinin hâkim siyasî ideoloji olduğu bir dönemde Mısır’daki gidişatı bu perspektiften değerlendirmeye çalışan Braune, Mısır’da gelişen hareketleri iki tür milliyetçilik altında toplamaktadır: Bunlardan birincisi Suriye’den

8 Christopher Dawson, *Die Gestaltung des Abendlandes*, Fischer, Frankfurt am Main 1961, s. 11.

9 Meselâ Hourani Tahtâvî’nin vataniyye terimini kullanırken Fransızca’daki patrie ile aynı anlamda kullandığını iddia etmektedir (Hourani, *Arabic Thought*, s. 81). Aynı şekilde Steppat da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bütün İslâm âleminde vataniyye kelimesinin Avrupa’da anlaşıldığı şekilde “vaterland” anlamını kazandığı kanaatindedir (bk. Fritz Steppat, “Nationalismus und Islam bei Mustâfâ Kâmil: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Ägyptischen Nationalbewegung”, *Die Welt des Islams*, IV (1956), s. 251; bu makale Steppat’ın doktora tezinin kısaltılmış bir şeklidir).

10 Crabbs, *Writing*, s. 80.

11 Bu konuyla alakalı olarak Batı dillerinde yapılan hemen hemen bütün çalışmalarda aynı hataya düşülmektedir (Meselâ bk. Hourani ve Steppat’ın çalışmalarının yanı sıra I. Gershoni/J. P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, Oxford University Press, New York/Oxford 1986).

12 Sir Alfred Milner, *England in Egypt*, The Scarecrow Press, London 1899, s. 17 vd.; Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Macmillan, London 1908, I, 226.

13 Hourani, *Arabic Thought*, s. 341-342.

Mısır'a gelenler arasında yaygın olan Arap milliyetçiliği, ikincisi de daha ziyade dine dayalı olan, ırk ve dil unsurunu arka plana atarak inancı öne çıkaran milliyetçiliktir. Arap milliyetçileri Osmanlı'ya karşı çıkarak Arap olmayan her türlü hâkimiyeti reddederken, ikinci gruptaki milliyetçiler Osmanlı ile bütünlük içerisinde kalarak gayri müslim yabancı hâkimiyetine karşı çıkmaktadırlar.¹⁴ Mevcut olduğu var sayılan bu iki anlayışı bir başlık (Nationalismus) altında tutan unsurun ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır; daha doğrusu, yazarın zihnindeki mevcut kategoriler bu hareketleri (böyle görme eğilimi), birbirinden tamamen farklı iki ayrı hareketi, "milliyetçilik" olarak isimlendirmesine sebep olmuş olmalıdır. Kısaca Braune, bu dönemde Mısır'da çıkan her türlü siyasi oluşumu "milliyetçilik" olarak kavramakta ve böyle isimlendirmektedir.

Nitekim bu araştırmacıların bir kısmı bazı meselelere işaret etmekle birlikte, muhtemelen yazdıkları diller onlara vâkıya mutabık bir isimlendirme imkânını vermemiştir. "Mustafa Kâmil'de Milliyetçilik ve İslâm" başlıklı makalesiyle daha sonra Batı'da Mustafa Kâmil hakkında yapılan çalışmalar üzerinde dikkate değer bir tesir icra eden Steppat, bu dönemde mekâna bağlı olarak gelişen bir kavram olan "vatan" kelimesinin (vaterland) aksine "millet" (nation) kavramının henüz açık seçik oluşmadığı kanaatindedir.¹⁵ Steppat "şa'b" kelimesini "volk" (halk), ümmet kelimesini de "nation" şeklinde Almanca'ya tercüme etmekle birlikte Urâbî ayaklanmasını "nationalbewegung" (milli hareket) olarak niteler,¹⁶ dolayısıyla o da kavram kargaşasından kaynaklanan çelişkilere düşmekten kendini kurtaramaz.

Batı dillerinde yapılan çalışmalarda yaşanan tercüme çıkmazına başka bir örnek olarak Mısır'da XX. yüzyılın başlarında kurulan parti isimlerinin çevrilmesi sırasında yaşanan karışıklık verilebilir: Mustafa Kâmil tarafından kurulan el-Hizbü'l-vatanî "National Party",¹⁷ "Nationalist Party",¹⁸ "Watani Party"¹⁹ şeklinde tercüme edilirken Ahmed Lutfi es-Seyyid tarafından kurulan Hizbü'l-ümme partisi de "People's Party",²⁰ "Volkspartei",²¹ "Nation Party",²² "Umma Party"²³ şeklinde çevrilmiştir. Hem tavir hem de ideoloji olarak birbirinden farklı olan bu iki partiyi araştırmacılar benzer isimlerle tanıtmaktadırlar.

14 Walther Braune, "Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern", Richard Hartmann/Helmut Scheel (nşr.), *Beitraege zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1944, s. 432-434.

15 Steppat, *Nationalismus*, s. 254.

16 Steppat, a.g.e., s. 257.

17 Hourani, *Arabic Thought*, s. 208, 211.

18 Safran, *Egypt*, s. 276, 3. dipnot. Safran vataniyye kelimesinin aslında "patriotism" anlamına geldiğini, nationalism kelimesinin ise Arapça'daki karşılığının kavmiyye olduğuna dikkat çekmekteyse de bir karışıklığa yer vermemek için el-Hizbü'l-vataniyye'yi "Nationalist Party" olarak tercüme ettiğini ifade eder.

19 Gershoni/Jankowski, *Egypt*, 6 vd.

20 Hourani, *Liberal Age*, s. 201.

21 Steppat, *Nationalismus*, s. 250.

22 Safran, *Egypt*, s. 91.

23 Gershoni/Jankowsky, *Egypt*, s. 6.

Bununla birlikte İslâm âleminde tarih içerisinde oluşan ve kendine özgü anlamlar taşıyan siyasî ve kurumsal alanla ilgili kavramların Batı dillerine aktarılmasındaki güçlükleri dile getiren ve bunların tercümesinde daha dikkatli olan yazarlar da mevcuttur.²⁴ Özellikle Alexander Schölch bu dönemde ortaya çıkan oluşumların hepsinin “milliyetçilik” adı altında ele alınmasının yanlışlığına dikkat çeker. “Kim bütün bu umut, niyet ve görüşleri milliyetçilikle ifade edebileceğini sanıyorsa, aslında hiçbir şey söylememektedir.”²⁵ Schölch, Urâbî ayaklanması sırasında ortaya çıkan vatan severliğinin (Patriotismus) Mısır milliyetçiliğinden ziyade “Osmanlı-İslâm İmparatorluğu’na bağlı ve bunun içinde yetiştiğini” ve İngilizler’e karşı mücadele verilirken sultanın da haklarının müdafaa edildiğini vurgular.²⁶ Zeine de XIX. yüzyıldaki Araplar’a milliyetçilik anlayışının yabancı olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Ancak bu tavır, tarih yazıcılığı ile ilgili çalışmalarda dikkate alınmayarak daha önce zikredilen tavır esas alınmış gibi gözükmektedir.

Bu dönem hakkında yapılan bazı araştırmalarda ortaya çıkan ve konumuz açısından önemli olan farklı bir yorum da panislâmizmin bir tür “ön milliyetçilik” (proto nationalism) olarak görülüp, bunun geleneksel İslâm’la modern milliyetçilik arasında bir geçiş olarak ifade edilmesidir. Türköne, Nikki R. Keddie’nin Cemâleddin Efgâni’nin fikirlerinden yola çıkarak geliştirdiği bu yorumun İslâm’dan milliyetçiliğe doğru bir ivme anlamını taşıdığını, bunun da XX. yüzyılın sonuna doğru İslâm ülkelerinde milliyetçilik hareketlerinin baskın haline gelmesine rağmen İslâm’ın rakip bir ideoloji olarak tekrar ön plana çıkmasıyla tecrübi olarak doğrulanmadığını belirtir.²⁸

XIX. yüzyıl sonlarında Mısır’daki siyasî akımların incelendiği çalışmalarda karşılaşılan problemler ise Batı dillerindekilerden oldukça farklıdır. Bunlar, esas itibarıyla tarih yazıcılığının içinde gerçekleştiği siyasî gidişattan kaynaklanmakta; ortaya çıkan devletlere “millet oluşturma” gayreti, milliyetçiliği mümkün olduğu kadar erken bir

24 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley/Los Angeles 1961, s. 21; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University, Edinburgh 1968, s. 123. J. Hans demokrasi, güç ayırımı ve milliyetçilik gibi kavramların İslâm dünyasındaki gelişmeleri ifade etmekte kullanıldığı anda bunların içeriklerinin değiştiğini dile getirir (bk. J. Hans, *Dinamik und Dogma im Islam*, Leiden 1963, s. 22).

25 Alexander Schölch, *Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882*, Atlantis, Zürich, ts., s. 17 vd.

26 Schölch, a.g.e., s. 246, 267.

27 “... it must be remembered that during the greatest part of Turkish rule the Arabs did not consider the Turkish rule as “foreign” rule. The word “foreign” did not have in those days the twentieth century political connotation of a *nationally* alien and, often, politically “undesirable” person. The world in which the Arabs and the Turks lived together was in the nineteenth century sense of the term, *politically* a non-national world. The vast majority of the Arabs did not consider the Turks as “foreigners” -except when the Turkish leaders themselves, after 1908, ceased to be considered in Arab eyes as good Muslims and defenders of Islam and as brothers in the Faith” (Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Khayat’s, Beirut 1958, s. 60).

28 Nikki R. Keddie’nin görüşü ve Türköne’nin yorumu için bk. Mümtaz’er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu: Siyasî İdeoloji Olarak*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 248.

dönemde başlatmayı gerektirmektedir.²⁹ XX. yüzyılda Mısır (ve diğer Arap ülkelerindeki) tarih yazıcılığı hakkında yapılan çalışmalarda³⁰ ortaya çıkan genel kanaate göre bu dönemdeki tarihçiler araştırmalarını "resmî tarih" anlayışı çerçevesinde yapmak durumunda oldukları için ideolojik yön ağır basmaktadır. Bu yaklaşım, ortaya çıkan yeni devletlere bir tarih "yaratılması" ve tarih yazıcılığı vasıtasıyla ilmî/akademik açıdan meşrûlaştırılması için tarihle irtibatlandırılması eğilimlerinde daha açık hale gelmektedir.³¹ XX. yüzyılda diktatörlüklere yenik düşen pek çok Avrupa ülkesinde yaygın şekilde gözlenen bu eğilim,³² yeni kurulan devletlerin elinde etkili bir meşrûlaştırma aleti haline getirilmiştir.³³ Bazı ilim adamları bu hususa işaret ederek hür bir şekilde tarihî araştırma yapamamaktan şikâyet ederler. Meselâ Mısırlı bir tarihçi olan Nebîh Emîn Fâris Arap ve İslâm dünyasında kendi tarihleriyle ilgili sağlıklı bir çalışmanın yapılabilmesi için ön şartların mevcut olmadığını dile getirmiştir. Ona göre bu şartlar "düşünce, ifade ve basın hürriyetidir ki, bunlar sorumlu birisinin bir problemi araştırmasını, bulgularını mantıkî neticelerine göre düşünmesi ve araştırmasının sonuçlarını herhangi bir zulme uğramaksızın veya bulunduğu makamı kaybetmeksizin, saldırıya, hapse hatta bazan fizikî yaralanmalara mâruz kalmaksızın okuyucusuyla paylaşabilmesini mümkün kılar."³⁴

Mısır'daki tarih araştırmalarının seyri yönetime hâkim olan rejimlerin "resmî tarih" anlayışlarından etkilenmiştir. İngilizler'in sömürge yönetiminden itibaren bütün rejimler toplantı ve ifade hürriyetine sansür uygulamış olmalarına rağmen özellikle

29 Meselâ Abdurrahman er-Râfil bu kaygıyla Mısır'daki millî duyguların Firavunlar döneminde başladığını iddia edebilmiştir (bk. *Târîhu'l-hareketi'l-kaumiyye fi Mısri'l-kadime*, Kahire 1963). Aslında tarih ilmi ve ulus devlet arasındaki irtibat sadece yeni oluşan Arap devletlerine mahsus bir durum değildir. Aynı şey XIX. yüzyıl Avrupa devletleri için de geçerlidir. Bu dönemde "tarih, ulusal kimliklerin oluşup güçlenmesi ve ulus devlet şeklinde siyasî ifadesine kavuşması anlamını taşıyordu" (Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 145). Ayrıca çok sayıda tarihçi ve tarih kuramcısı bu konu üzerinde durmuştur. Meselâ bk. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University, Ithaca 1991.

30 XX. yüzyılda Arap ülkelerindeki tarih yazıcılığı hakkında bk. Shakir Mustafa, "The Crisis of Arab Historiography", *The Jerusalem Quarterly*, 45 (1988), s. 65-70; Ulrike Freitag, "Writing Arab History: The Search for the Nation," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21 (1994), s. 19-37; a.m.f., "Nationale Selbstvergewisserung und der 'Andere': Arabische Geschichtsschreibung nach 1945", Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schülin (eds.), *Geschichtsdiskurs, Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945*, Fischer Taschen Buch Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 142-61. Anwar G. Chejne, "The Use of History by Modern Arab Writers," *Middle East Journal*, XIV/4 (1960), s. 382-396.

XIX. yüzyılda Mısır'da tarih yazıcılığı ile ilgili olarak bk. Thomas Mayer, *The Changing Past: Egyptian Historiography of the Urâbî Revolt, 1882-1983*, University of Florida, Gainesville 1988; Jack Crabbs Jr., "Politics, History and Culture in Nasser's Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, VI (1975), s. 386-420; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "Egyptian Historical Research and Writing on Egypt in the 20th Century", *MESA Bulletin* 7/2 (1973, s. 1-15).

31 Buna örnek olarak bk. Muhammed Enis/el-Seyyid Receb Harrâz, *Usûluha et-târîhiyye*, Kahire 1969.

32 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, s. 39.

33 Chejne, *Use of History*, s. 383; Mayer, *Changing Past*, s. 67.

34 Nabih Emin Faris, "The Arabs and Their History", *Middle East Journal*, 8 (1954), s. 162.

Hür Subaylar'ın 1952'de yaptıkları devrimden sonra çeşitli alanlarda uygulanan devlet kontrolü artırılmıştır. Devrimle iş başına gelen birçok rejimin yaptığı gibi Mısır'da da sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî düzende reformlar yapılarak "yeni bir toplum" oluşturulmaya çalışılmış ve bunda tarihçilerden de istifade edilmiştir.³⁵ Mısır'ın sosyalist Arap milliyetçiliğinin merkezi durumuna gelmesinden sonra, "sosyalist tarih bakış açısı" bu dönemdeki araştırmalara damgasını vurmuş ve bu siyasî değişiklikten en çok etkilenen alan ise Osmanlı tarihi araştırmaları olmuştur.³⁶ Sosyalist tarih yazıcılığının Mısır'daki temsilcilerinden olan ve yeni kurulan Dârü'l-vesâikü't-târîhiyyeti'l-kavmiyye'nin yöneticiliğine getirilen Muhammed Enis³⁷ Osmanlı tarihinin araştırılmaya değer olmadığını bile söyleyebilmiştir.³⁸ 1970'li yıllara kadar yazılan tarihlerde Osmanlı Devleti'ne karşı menfi bir tavır takınılmış, Osmanlı sömürgeci Avrupa devletleriyle aynı kategoride ele alınarak "yabancı bir hâkimiyet" olarak değerlendirilmiş, hatta Arap bölgelerinin çöküşüne sebep olmakla suçlanmıştır.³⁹

1952 sonrası resmî ideolojiyi yansıtan Mısırlı tarihçilerin devletin çıkarları söz konusu olduğu zaman milliyetçiliğin başlangıcı konusunda farklı davrandıkları da tesbit edilmiştir. Mısır'ın XIX. yüzyılda Sudan üzerinde hâkimiyet iddia etmesini meşrû gören Abdülazîm Ramazan bu dönemde Sudan ve Mısır'da milliyetçiliğin olmadığını, siyasette belirleyici ideoloji ve muharrikin İslâm olduğunu bu yüzden de yöneticilerin etnik kökeninin hiçbir rolü olmadığını iddia etmiştir.⁴⁰

1967'deki yenilgiden sonra ortaya çıkan kriz ortamı, bütün halk kesimlerinde olduğu gibi aydın çevrede de sosyalist Arap milliyetçiliği ideolojisinin gözden düşmesine paralel olarak 1970'li yıllarda İslâmî hareketin hız kazanmasıyla birlikte sosyal ve siyasî alanda yaşanan "İslâmlaşırma" dalgasından tarih araştırmalarının da etkilendiği görülür. Meselâ tarihin yeniden yorumlanmasının gerekliliğine inanan bazı tarihçilerin kaleme aldığı tarihlerde, Osmanlı Devleti'nin artık Arap dünyasını işgal

35 Crabbs, *Politics, History and Culture*, s. 392.

36 Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 185.

37 Enis'in 1960'lı yıllardaki Mısır'daki tarih araştırmalarındaki rolü hakkında bk. Crabbs, *Politics, History and Culture*, s. 386-420; Mayer, *Changing Past*, s. 43-50, 55-61.

38 Muhammed Enis, *Medresetü't-târîhi'l-Mısri fi'l-'asri'l-Osmâni*, Kahire 1962, s. 10 vd. Abou-El-Haj, *Social Uses*, s. 193'ten alınmıştır. Ayrıca Nebîh Emin Fâris'in de öğrencilerini Osmanlı tarihiyle uğraşmaktan vazgeçmeye çalıştığı görülmektedir (bk. Abou-El-Haj, *a.g.e.*, s. 199).

39 Freitag, *Arabische Geschichtsschreibung*, s. 148; ayrıca bk. Abou-El-Haj, *a.g.e.*, s. 193. Bu anlayış 1970'li yıllarda yayınlanan kitaplarda da devam etmiştir. Buna örnek olarak bk. Muhammed Enis, *ed-Devletü'l-Osmâniyye ve 'ş-şarku'l-Arabî*, Mektebetü Said Rafet, Kahire 1977.

40 Gabriel Warburg, "Egyptian and Sudanese Historical Writings on the Turco-Egyptian Sudan", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (İstanbul 21-25 Ağustos 1989): Tebliğler*, Türk Tarihi Kurumu, Ankara 1990, s. 269.

41 Bu tür Osmanlı tarihlerine örnek olarak bk. Abdülazîz Muhammed Şennâvî, *ed-Devletü'l-Osmâniyye: Devletün İslâmiyyetün müfterâ aleyh*, Mektebetü'l-Enclö Mısıriyye, Kahire 1980-1986, 4 cilt; Muhammed Harb, *el-Osmâniyyün fi't-târîh ve'l-hadâra*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1989; Seyyâr el-Cemîl, *el-Osmâniyyün ve tekvînü 'Arab el-Hadis*, Müessesetü'l-ebhâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1989; Muhammed Süheyl Takkûs, *el-Osmâniyyün min kuyâmi'd-devle ila'l-inkilâb ala'l-hilâfe, 698-1343/ 1299-1924*, Dârü Beyrut el-Mahrûse, Beyrut 1415/1995.

etmiş, sömürgeci “yabancı bir güç” olmaktan ziyade “İslâm'ın hâmisî” olarak tavsif edilmeye başlandığı görülmektedir.⁴¹

Mısır ve diğer Arap ülkelerinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı tarihi hakkındaki ön yargılı fikrî ve siyasî oluşumların yorumlanmasında yazarların/tarihçilerin siyasî kimlikleri de etkili olmaktadır. Thomas Mayer *Changing Past* adlı eserinde bunu açık bir şekilde dile getirir. 1920'li yılların ortalarından itibaren Mısır tarihçileri arasında yaygın olarak ileri sürülen bir iddia ise XIX. yüzyılın son çeyreğinde yaşayan aydınların çoğunun asıl amacının “Mısır'ın tam bağımsızlığına kazanması”, yani “Mısır'daki Osmanlı hâkimiyetinin sona erdirilmesi” olduğu şeklindedir. Halbuki özellikle bu dönemde gerek Mısır'da gerekse Mısır dışındaki aydınların çoğu kendisini sevsinler veya sevmesinler II. Abdülhamid'in İslâm birliği düşüncesini (câmiatü'l-İslâmiyye), Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğünü koruyarak tesis etme çağrısına⁴² olumlu yaklaşmışlardır. Osmanlı'ya bağlılığını dile getirenler arasında dinî ve siyasî eğilimleri çok farklı olan Muhammed Abduh,⁴³ Veliyyüddin Yeken,⁴⁴ Emîr Şekib Arslan,⁴⁵ Corcî Zeydân⁴⁶ ile bu makalede ele alınan Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd gibi çok sayıda düşünür bulunmaktadır. Bunlar siyasî eğilimleri ne olursa olsun XIX. yüzyılın sonunda tek İslâm devleti olarak Osmanlı Devleti'ni görüp tavrılarını ona göre belirlemişlerdir. Aralarında Osmanlı Devleti'nin yıkılması, halifeliliğin ilga edilmesi ve “İslâm birliği” fikrinin akamete uğramasından sonra “Arap Birliği” tesisinin sağlanmasını hedefleyen siyasî oluşumlara katılanlar da bulunmaktadır.⁴⁷

- 42 Osmanlı'nın İslâm birliğine çağrısı için bk. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University, London 1961, s. 334-337; Azmi Özcan, *Pan İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere, 1877-1924*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.
- 43 Muhammed Abduh 1886 yılında kaleme aldığı bir yazısında Osmanlı'ya bağlılığı iman şartlarının üçüncü sırasında görür (Allah'a ve Resulü'ne imandan sonra): “Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'nin muhafazası Allah'a ve Peygamber'ine imandan sonra üçüncü sırada gelir. Sadece o, dinin hâkimiyetinin muhafızdır, din için ondan başka bir yerde hâkimiyet yoktur. Elhamdülillâh ben bu akide üzerindeyim, bunun üzerinde yaşar bunun üzerinde ölüyoruz” (bk. Muhammed Muhammed Hüseyin, *İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 47'den alıntı; ayrıca bk. İhsan Süreyya Sırma, “Sultan II. Abdülhamid-Muhammed Abduh ilişkisi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 611 vd.
- 44 Yeken şöyle demektedir: “Bazı Mısırlı yazarlar “Mısır Mısırlılar”ındır” demektedirler. Ben de diyorum ki “Mısır Osmanlılar”ındır.” Veliyyüddin Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-mechûl*, Kahire 1909, s. 30; ayrıca bk. s. 139.
- 45 “O (Osmanlı-HG) İslâm birliğini tesis edebilecek tek kuvvettir” (bk. Emîr Şekib Arslan, *Limâzâ teahhara'l-müslimîn ve limâzâ tekaddeme gayruhüm*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1358, s. 6; ayrıca bk. Şekib Arslan, *Sire zâtiyye*, Dârü't-Talîa, Beyrut 1969, s. 100-102).
- 46 Zeydân hıristiyan asıllı Suriye göçmenlerinden olmasına rağmen Osmanlı birliği fikrini destekleyenlerdendir. Oğlu Emil'e 1908'de yazdığı bir mektubunda şöyle demektedir: “Sen yaratılış olarak (bi't-tab') bir Osmanlı'sın. Çünkü senin annen ve baban bir Osmanlı'dır. Bütün Osmanlılar Mısırlı olmasa da sen Suriyeli bir Osmanlı'sın” (Thomas Philip, *Gurgî Zaidan: His Life and Thought*, Franz Steiner Verlag, Beirut 1979, s. 110'dan alıntı). Osmanlı'nın birliğinin korunmasını savunan hıristiyan yazarların listesi uzatılabilir (bunlar için bk. Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish Relations*, s. 60).
- 47 Meselâ Emîr Şekib Arslan bunlardan birisidir (bk. Ahmed Şerebâsî, *Şekib Arslan dâiyetü'l-'urûbe ve'l-İslâm*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1978); Mahmûd Sâmî Dehân, *el-Emîr Şekib Arslan: Hayâtuh ve âsâruh*, Dârü'l-maârif, Kahire 1986.

Mısır'da bu dönemde gelişen hareketleri "milliyetçilik" olarak nitelendirmek yerine "vatan" kavramı ve etrafında oluşan fikir ve hareketlerin detaylı bir şekilde irdelenmesi, bunların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı'nın diğer merkezlerinde bu kavram etrafında oluşan fikirlerle karşılaştırılması gerekmektedir. Zira özellikle İstanbul'da aynı dönemde hatta daha da önce çeşitli siyasî taleplerle bağlantılı olarak "vatan" ve "vatan severlik" düşüncesi tartışılmaya başlanmıştır.⁴⁸ Mısır'daki fikrî hareketlerin irdelenmesinde de bunların göz önünde bulundurulması gerekir.

Panislâmist⁴⁹ Tarih Yazıcılığının Ortaya Çıkışı

Osmanlı Devleti Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla⁵⁰ gayri müslim tebaanın devlete olan bağlılığını sağlama yoluna giderken, panislâmist politikalarla da bütün müslümanların halife-sultana olan bağlılıklarını koruma amacını gütmüştür. XIX. yüzyılda Mısır'da yönetimi elinde bulunduranlardan Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve Hidiv İsmâil Paşa zaman zaman bağımsızlık emelleri taşıdıkları söylene de Mısır halkının halifeliğin ilgasına kadar sultan-halifeye bağlılığı devam etmiştir.⁵¹ Bunun farkında olan İngiltere'nin Osmanlı hilâfetinin meşrûyetini tartışmaya açması ile II. Abdülhamid'in Mısır'da panislâmist tavrın yaygınlaşması için çalışması, karşılıklı geliştirilen stratejiler olarak görülebilir.⁵² Mısır'daki panislâmist tavır kendiliğinden gelişen bir görüş olmayıp, dönemin siyasî ve içtimâî durumunun orada yaşayan aydınlar tarafından farkedilmesi ile irtibatlı olarak, müslümanlar için Batı ve özellikle İngiliz yayılmacılığı karşısında bir çıkış yolu olarak görülmesinin bir neticesi olmalıdır.

- 48 Türköne "vatan" kelimesinin yeni ideolojik mânasıyla, yani Fransızca'daki patrie anlamında Tanzimat Fermanı'ndan itibaren kullanılmaya başlandığını ancak vatan fikrini en çok tartışan mütefekkirlerden birisi olan Nâmık Kemal'in vatan anlayışının Osmanlı sınırlarını aşarak bir İslâm vatanına dönüştüğünü söyler (bk. Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu: Siyasî İdeoloji Olarak*, İstanbul 1991, s. 265 vd).
- 49 Panislâmizm hakkında bk. Ercüment Kuran, "Panislâmizm'in Doğuşu ve Gelişmesi", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi: Tebliğler, III. Türk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1985, I, 395. II. Abdülhamid'in panislâmist politikası hakkında meselâ bk. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908*, Ötüken, İstanbul 1992; Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 9-73 (burada seçilmiş geniş bir bibliyografya mevcuttur); Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", *Islamic Culture*, c. 57/4 (1983), s. 283-296.
- 50 Tanzimat ve Islahat fermanları hakkında bk. Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", *DİA*, XIX, s. 185-190; *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyum: 31-Ekim 3 Kasım 1989*, Ankara 1994.
- 51 Bunun bir göstergesi olarak 1888 Mart'ında Hz. Hüseyin'in bazı eşyalannın özel mahalline taşınması sırasında törene katılan büyük kalabalığın halifenin muzafferiyeti için dualar ederek nümayiş yapmaları verilebilir (bk. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, s. 291). Necip Mahfûz I. Dünya Savaşı'ndan sonra bile Mısır halkının halifelige sıkı bir şekilde bağlı olduğunu bildirmektedir (bk. Fevzi el-Antîl, "el-Müctemeu'l-Mısırî kemâ tûsavviruhû rivâye beyne'l-kasreyn", *el-Mecelle*, sy. 15 [1958], s. 103).
- 52 Mısır'da durum öyle bir hal almıştı ki İngilizler'in güdümündeki gazeteler Mısır hidivini halife ve melik unvanlarıyla anmaya başladılar (bk. Eraslan, *a.g.e.*, s. 291 vd.; ayrıca İngilizler'in bu konudaki çalışmaları hakkında bk. Ş. Tufan Buşpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882", *Die Welt des Islams*, 36/1 (1996), s. 59-89; Azmi Özcan, *İngiltere ve Hilâfet (1877-1909)*. Bu eser yakında neşredilecektir. İleride de ele alınacağı gibi Mustafa Kâmil bu konu üzerinde *el-Mes'eletü'l-Şarkıyye*'de ayrıca durmaktadır.

Sultan II. Abdülhamid bir taraftan Hidiv II. Abbas ile iyi ilişkilerde bulunurken⁵³ diğer yandan o sıralarda muhalif basının merkezi durumuna gelmiş olan Mısır'da basın-yayın organlarını da etkilemeye çalışmıştır.⁵⁴ İngilizler'in Osmanlı aleyhine yayın yapan birçok gazeteyi desteklemesine karşılık, padişah Osmanlı taraftan çok sayıda gazete sahibi ve başyazara nişan verip maaş bağlamıştı. II. Abdülhamid'in Mısır'da müslümanların elindeki basına karşı takip ettiği destekleme politikası kısa zamanda neticesini gösterdi ve gazetelerin bir kısmı hilâfet için asıl önemli olanın halifenin Kureyş'ten olmasının yerine kuvvet ve kudret sahibi olması gerektiğini vurgulayarak, II. Abdülhamid'in halifeliğinin meşruiyetini dile getirmeye başladılar.⁵⁵ Bu arada yayın hayatına yeni giren bazı gazeteler de panislâmist bir tavırla Mısır'ın İslâm câmiasının bir parçası olduğunu vurgulayarak bu coğrafyanın Osmanlı'ya bağlılığını dile getiren yazılar yayımlamaya başladılar. Özellikle *el-Livâ* ve *el-Müeyyed* sultan-halifenin otoritesini vurgulayarak, panislâmist bir çizgi takip eden gazetelerin başında yer aldılar.⁵⁶ *el-Müeyyed* Şeyh Ali Yûsuf tarafından 1889'da çıkartılmaya başlanırken,⁵⁷ *el-Livâ* 1900 yılında Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd tarafından yayınlanmaya başlanmış⁵⁸ ve bundan sonra da Hizbü'l-vatanî'nin yayım organı haline gelmiştir. Her ne kadar Mustafa Kâmil inkâr etmiş olsa da⁵⁹ 1900 yılında bir Alman tarafından kaleme alınan habere göre *el-Livâ* da II. Abdülhamid tarafından malî olarak desteklenen yayım organlarından biridir.⁶⁰ II. Abdülhamid'in desteği ile sadece basın hayatı etkilenmemiş, devletin siyaseti Mısır'daki tarih yazarlığına da yansımış; bu dönemde panislâmist bir bakış açısıyla makale ve kitaplar yayımlanmıştır. Bu yayımların padişahın talebi üzerine yazılıp yazılmadıklarını tesbit etmek çok güç olmakla birlikte, bu eserlerin yazılış tarih ve üslûpları göz önüne alındığında panislâmist politika ile irtibatlı oldukları açıkça görülmektedir.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Mısır'daki tarih yazıcılığı klasik tarzda, yani kronik hazırlama şeklinde devam etmekle birlikte⁶¹ aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi ve sosyal değişimle birlikte farklı üslûplar da kendisini hissettirmeye başlamıştır. Shayyal'a göre bu dönemdeki tarih yazıcılığını etkileyen faktörler ana hatlarıyla

53 II. Abdülhamid'in Hidiv II. Abbas ile ilişkileri için bk. L. Hirsowich, "The Sultan and the Khedive, 1892-1908", *Middle East Studies*, 8/3 (1972), s. 287; Abbas Hilmi, *The Last Khedive of Egypt: Memoirs of Abbas Hilmi II*, Reading: Ithaca 1998.

54 bk. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, s. 298 vd.

55 Eraslan, *a.g.e.*, s. 299.

56 Ahmed, *Intellectual Origins*, s. 61.

57 İbrâhim Abduh, *Tetavvuru's-sahâfeti'l-Mısriyye 1798-1981*, y.y. Müessesetü sicilli'l-Arab 1982, s. 153. Şeyh Ali Yûsuf'un hayatı ve gazeteciliği hakkında bk. Abdüllatif Hamza, *Edebü'l-makâleti's-sahâfiyye fi Mısır: Ali Yûsuf* (4. cilt), y.y., Dârü'l-fikri'l-Arabî (1951 civarında).

58 İbrâhim Abduh, *a.g.e.*, s. 159.

59 Steppat, *Nationalismus*, s. 293.

60 Landau, *Politics of Pan-Islam*, s. 127, dipnot 300.

61 Bu yüzyılın meşhur kronikçileri arasında başta Ceberti (*Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Bulak, y.y., 1297, 4 cilt) olmak üzere İsmail Serhenk Paşa (*Hakâiku'l-ahbâr an düveli'l-bihâr*, y.y., el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1312) ve Mîhâil Şarubim (*el-Kâfi fi târihi Mısri'l-kadîm ve'l-hadis* (5 cilt), thk. Abdülvehhâb Bekr, Dârü'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire 1998, ilk baskı 1898-1900) gösterilebilir.

millî hareketler, arkeolojik araştırmalar, tarihin okullarda ayrı bir ders olarak okutulması, gazeteciliğin yaygınlaşması, tarihe ait yazma eserlerin neşredilmesi, ilmi ve tarihî cemiyetlerin ortaya çıkışıdır.⁶² Bu listeye panislâmist hareketlerin ortaya çıkışını da ilâve etmek gerekir. Zira bu hareketler sadece siyasî ve ideolojik bir tavır olarak kalmamış, başka alanlarla birlikte Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd'in eserlerinde açıkça görüldüğü gibi tarih yazıcılığına da tesir etmiştir. İleride ele alacağımız iki eserin yazılışları panislâmist hareketin bütün İslâm âleminde güçlü bir şekilde hissedildiği döneme rastlamaktadır. Kitapların niçin kaleme alındıkları dile getirilirken Osmanlı'nın birliği ön planda tutulmuş ve İslâm birliğinin tesisi için Osmanlı Devleti'nin birliğinin korunmasının zorunluluğu vurgulanmıştır.

XIX. yüzyılın sonunda tarihî bir çalışma yaparken yaşadıkları dönemin problemlerini göz önünde bulundurmaları Muhammed Ferîd ve Mustafa Kâmil'in Mısır tarih yazıcılığına getirdikleri yeni bir anlayış olarak değerlendirilmelidir. Tarih Batı'da "rüşdünü henüz ispatlamış bir ilim dalı" olarak ulus-devletlerin hizmetine girerken, her iki yazar da bunun farkında olarak Osmanlı Devleti'nin birliğini korumada tarih yazıcılığına da görev düştüğünü görüp insanlarda bir tarih şuuru oluşturulmasının gerekliliğini dile getirmişlerdir. Muhammed Ferîd'e göre Batılılar'ın Osmanlı'yı parçalamak için basın yoluyla yaptıkları faaliyetlere karşı yapılacak en iyi hareket insanlara iyi bir tarih şuuru kazandırmaktır. Ona göre Osmanlı tarihini bilmek "nefisleri terbiye edecek, ahlâkî düzelterek, vatan severlik bağlarını güçlendirecek ve millî birliği kuvvetlendirecektir." Ferîd iyi bir tarih bilgisinin sadece müslümanları değil gayri müslimler de dahil olmak üzere devletin bütün unsurlarını birbirine bağlayacağı kanaatinde-dir.⁶³ Mustafa Kâmil'in ise "Doğu Meselesi"ni ele aldığı eserinin belli başlı tezi Doğu meselesinin hıristiyanlar ve müslümanlar arasındaki bir mücadele olmaktan ziyade Batılılar'ın Osmanlı'yı önce Avrupa'nın dışına atmak, sonra da parçalayarak aralarında paylaşmak olduğudur. Kâmil'e göre Avrupalılar dini dünyevî arzularına alet ederek, bunu bir silâh olarak kullanmaktadırlar. Türkler hâkimiyetleri altına aldıkları yerleri zenginliğe ve refaha kavuşturmuşlar, bu da Batılılar'ın bu bölgeler üzerinde hâkim olma duygularını kabartmıştır.⁶⁴ Kâmil Osmanlı Devleti'nin bekasının sadece müslümanların değil bütün insanlığın selâmeti için zarurî olduğunu, bu devletin yıkılması durumunda bir cihan savaşının patlak vereceğini de iddia etmiştir.⁶⁵ Eserinde Osmanlı'nın gayri müslim azınlığa tanıdığı hakları dile getirerek, Batılılar'ın bunları nasıl kullanmaya çalıştıklarını göstermeye çalışır.⁶⁶

Yukandaki fikirler çerçevesinde kaleme alınan tarih kitaplarının parçalanmaktan kurtulmak amacıyla panislâmist politikalar takip eden Osmanlı Devleti açısından önemi büyüktür. Zira Avrupalılar'ın gerek işgal ettikleri yerlerde,⁶⁷ gerekse misyonerler

62 Shayyal, *Historiography*, s. 405-409.

63 Muhammed Ferîd, *Târîhu'd-devleti'l-âliyyeti'l-Osmaniyye*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1977, s. 4-7.

64 Mustafa Kâmil, *el-Mes'ele'tü's-Şarkıyye*, Matbaatü'l-Âdâb, Kahire 1898, s. 3-7.

65 Kâmil, *a.g.e.*, s. 13.

66 *a.e.*, s. 8.

67 Fransa Tunus'u, İngiltere de Mısır'ı 1882 yılında işgal etmişlerdir.

vasıtasıyla Arapça konuşulan bölgelerde ayrılıkçı fikirler yayarak sultan-halifeye karşı ayaklanmaları, en azından ona olan güvenlerini yitirmeleri için çalıştıkları bir sırada Osmanlı tarihinin panislâmist bir bakış açısıyla Arapça olarak kaleme alınması devletin bu bölgelerdeki hâkimiyetinin/tesirinin devam etmesi ve fikrî bir alt yapı oluşturması için planlanmıştır.

Muhammed Ferîd*

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır'a yerleşen Türk ailelerinden birine mensup olan Muhammed Ferîd (1868-1919)⁶⁸ hukuk eğitiminin yanı sıra siyasetle de meşgul oldu ve İngiliz işgaline karşı cephe oluşturan vatan severlerin (vatanîyyûn) arasına katıldı. Mustafa Kâmil ile tanıştıktan sonra onunla birlikte İngiliz işgalinin Mısır'daki varlığının sona erdirilmesi için aktif olarak çalıştı, Kâmil'in vefatından sonra el-Hizbü'l-vatanî'nin başkanlığına getirildi. 1908'de Osmanlı Devleti'nde anayasanın tekrar yürürlüğe konması, Meclis-i Meb'ûsan'a Arap eyaletlerinden de delege kabul edilmesi kararlaştırılınca Muhammed Ferîd başkanlığındaki Hizbü'l-vatanî tarafından İstanbul'a delege gönderilmesi gerektiği dile getirildi ve bu yönde girişimlerde bulunulduysa da İttihat ve Terakkî Fırkası Mısır'ın İngiliz işgali altında bulunduğunu gerekçe göstererek bunu kabul etmedi.⁶⁹ Bu yıllarda Mısır'daki Kıptîler ile müslümanların arasının gerginleşmesi ve nihayet Kıptî Başbakan Butrus Gâli'nin 1910 yılında Hizbü'l-vatanî üyesi İbrâhim Verdânî tarafından öldürülmesi Muhammed Ferîd'i de zor durumda bıraktı. Güvenliğinden endişeye düşen Muhammed Ferîd, Avrupa'ya gitti. Mısır'a dönüşünde altı ay hapse mahkûm edildi ve 1912 yılında da sürgüne gönderildi. Kısa bir süre İstanbul'da bulunduktan sonra Cenevre'ye yerleşen Ferîd Avrupa'daki müslüman öğrencilerle ilişki kurarak 1913 yılında Cem'iyetü terakki'l-İslâm adı altında bir dernek kurdu. 1914 yılında I. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından İngiltere Osmanlı'nın Mısır'daki hâkimiyetini tanımadığını resmen açıkladı. Hidiv Abbas Hilmi'nin hal' edilerek yerine amcası Hüseyin Kâmil'in Mısır sultanı olarak ilân edilmesi üzerine Muhammed Ferîd, Abbas Hilmi ile birlikte hareket ederek Mısır'daki İngiliz karşıtı hareketleri yönlendirmeye çalıştı. Kasım 1919'da Berlin'de vefat etti.

Muhammed Ferîd siyasi hayatının başından itibaren panislâmist fikirleri savunmuştur. el-Hizbü'l-vatanî'nin ve dolayısıyla Muhammed Ferîd'in Mustafa Kâmil'in vefatından sonra panislâmist çizgiye yaklaştıklarını söylemek doğru değildir.⁷⁰ Ancak

* Literatürde genelde Mustafa Kâmil siyasetteki yeri göz önünde bulundurularak Muhammed Ferîd'den önce ele alınmaktaysa da biz burada telif tarihlerini dikkate alarak ikincisini başa alacağız.

68 Muhammed Ferîd'in hayatı ve görüşleri ile ilgili olarak bk. Abdurrahman er-Râfîf, *Muhammed Ferîd: Târîhu Mısri'l-kaumi min senet 1908 ilâ senet 1919*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1948; Muhammed Ferîd, *Veżâretü'l-i'lâm*, Kahire 1985; Joan Wucher King, *Historical Dictionary of Egypt*, The Scarecrow Press, Cairo 1984, s. 283-85.

69 Arthur Goldschmidt, "The Egyptian Nationalist Party: 1892-1919", *Political and Social Change in Modern Egypt*, nşr. P.M. Holt, Oxford University Press, London 1968, s. 323-324.

70 Landau Hizbü'l-vatanî'nin Mustafa Kâmil'in vefatından sonra âşikâr bir şekilde panislâmist karakter taşımaya başladığını söyler (bk. Landau, *Politics of Pan-Islam*, s. 129).

Kâmil'in sağlığında Ferîd'in faaliyetleri ön plana çıkmamış, el-Hizbü'l-vatanî'nin başkanı seçilmesini müteakip faaliyetleri ve görüşleri daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Bu yönde gerek Avrupa'da çeşitli cemiyetler kurarak, gerekse yazı ve konuşmalarıyla faaliyetlerde bulunmuştur. Ona göre bütün müslümanlar halifeyi desteklemeli ve Osmanlı ordusunu güçlendirmek için askerî birliklerini ve yardımlarını ortaya koymalıdır.⁷¹

Muhammed Ferîd'in tarih sahasında ilk kaleme aldığı kitabı Mehmed Ali Paşa dönemini incelediği *Kitâbü'l-Behceti't-tevfıkiyye fi târihi müessisi'l-âileti'l-Hidiviyye* adıyla 1891 yılında yayımlanan eseridir.⁷² Ferîd muhtemelen Hidiv Tevfik'in isteği üzerine kaleme aldığı bu eserinde, daha ziyade Mehmed Ali Paşa dönemindeki askerî hadiselerle yer vermiştir. Ferîd'in döneminde ses getiren asıl eseri Osmanlı tarihidir. İlk olarak 1894 yılında neşredilen *Târihu'd-devleti'l-alıyyeti'l-Osmâniyye*'nin 1912 yılına kadar üç defa basılması⁷³ ilgi gördüğünü ve okunduğunu gösterir.⁷⁴ Bunda Ferîd'in eserinin Mısır'da bütün olarak yayımlanmış tek Osmanlı tarihi olmasının da⁷⁵ payı büyüktür.

Muhammed Ferîd İslâm tarihini, bir hilâfet tarihi olarak görür ve Osmanlı tarihini de bu minval üzere ele alır. Ona göre müslümanların tarihi (târihu'l-ümmeti'l-fâtiheti's-şerîfe) iki ana bölüme ayrılır: Hilâfetin Araplar'ın elinde bulunduğu dönem (el-hilâfetu'l-Arabiyye), Türkler'in elinde bulunduğu dönem (el-hilâfetu't-Türkiyye). Tarihin ilk dönemiyle bütün müslüman tarihçiler meşgul olmuşken özellikle Araplar ikinci dönemle ilgili araştırmalar yapmaktan uzak kalmışlardır.⁷⁶ Osmanlı Devleti'nin parçalanması konusunda kaygılanan Ferîd iyi bir tarih şuurunun devletin birlik ve bütünlüğünü de koruyacağı kanaatinde. Osmanlı'yı parçalamak isteyen Batılı devletlerin ve

71 Bu faaliyetleri için bk. *a.g.e.*, s. 130-132.

72 el-Matbaatü'l-Âmiriyye, Bulak 1308.

73 Râfîi'nin kitabın ilk baskısının 1894'te yapıldığını söylemesine karşılık Hüseyin 1893 yılında yapıldığı kanaatinde (bk. Râfîi, *Muhammed Ferîd*, 25; bk. Hüseyin, *İtticâhât*, I, s. 26). Kitabın ikinci baskısı Kahire 1896, üçüncü baskısı da Matbaatu't-Tekaddüm bi Mısır, Kahire 1912'de yapıldı. Son yıllarda 1397'de (1977) Dârü'l-Cil ve İhsan Hakkı'nın tahkikiyle Beyrut 1408'de (1988) iki defa daha baskısı gerçekleştirilmiştir. Biz burada Beyrut 1977 baskısını kullanacağız.

74 Muhammed Ferîd Bek el-Muhâmi, *Târihu'd-devleti'l-alıyyeti'l-Osmâniyye*, Beyrut 1977. Muhammed Şefik Gurbâl bu kitabın yazıldığı tarihte çok iyi karşılandığını söyler (bk. M. Şefik Gurbâl, *Minhâc mufassal li-durûs fi'l-avâmili't-târhiyye fi binâi'l-ümmeti'l-Arabiyye alâ mâ hiye aleyhi'l-yevm*, Kahire 1961, s. 119. Zikredilen yer, Crabbs, *Writing*, 184, dipnot 66. Ayrıca *el-Müeyyed*'in 5 Şubat 1894'te çıkan sayısında Ferîd'in bu eserini tanıtan ve öven yazıları neşredildi (bk. Râfîi, *Muhammed Ferîd*, s. 25).

75 Gamal el-Din el-Shayyal, "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century", *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis/P.M.Holt (eds.), Oxford University, London 1962, s. 411. Bu makale son şeklini aldığı sırada 1312'de (1895) neşredilmiş bir Osmanlı tarihi daha olduğunu teybit ettim (Miralay İsmâil Serhenk, *Târihu'd-devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut 1988). Ancak yayıncının sonradan böyle müstakil bir Osmanlı tarihi olarak neşrettiği eser aslında Serhenk'in *Hakâiku'l-ahbâr an düveli'l-bihâr* isimli üç ciltlik eserinin 1895'te neşredilen (y.y., el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1312) I. cildinin 14. babıdır (s. 454-743).

76 Ferîd, *Târih*, s. 4.

özellikle de İngilizler'in hem kendi ülkelerinde hem de işgal ettikleri İslâm topraklarında Osmanlı Devleti'nin aleyhinde kötü haberler yaydıklarını belirten Ferîd bunları bertaraf etmenin en iyi yolunun iyi bir tarih bilgisi olduğunu vurgular.⁷⁷ Diğer yandan Ferîd tarih ile ahlâk arasında da yakın bir ilişki kurar. Buna göre Osmanlı tarihini bilmek "nefisleri terbiye edecek, ahlâkı düzeltecek, vatan severlik bağlarını güçlendirecek (yakvî ravâbita'l-vataniyye) ve millî birliği pekiştirecektir (yuazzizü'l-câmiate'l-millîyye)." Böylece müslüman veya gayri müslim devletin bütün unsurları birbirine bağlanacak ve devletin bekası için bütün varlığını ortaya koyacaktır.⁷⁸ Bundan dolayı tarihi araştırıp, olayların sebep ve sonuçlarını antlaşma ve fermanlara dayandırarak açıklamak gerekir.⁷⁹ Kısacası Muhammed Ferîd Arapça okuyan ve yazan Osmanlı halkının devleti daha iyi tanımasını, tarihî olayları daha sağlıklı değerlendirebilmeleri için bir Osmanlı tarihi kaleme almıştır.

Muhammed Ferîd Osmanlı'nın kuruluş misyonunun İslâm'ı yüceltmek olduğunu vurgular. Abbâsîler döneminin son bulmasından sonra müslümanlar birlik ve beraberliklerini koruyacak güçlü bir devlet oluşturamadıklarından her yönetici bağımsız hareket etmiştir. Allah İslâm için ed-Devletü'l-aliyyeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunu takdir etmiş ve bu da İslâm ülkelerinin çoğunu ve başka yerleri idaresi altında toplayarak İslâm'ın eski gücüne kavuşmasını sağlamıştır.⁸⁰

Muhammed Ferîd mukaddimede "Osmanlı Padişahlarından Önce Hilâfette Bulunanlar" başlığı altında kısaca⁸¹ Hulefâ-yi Râşidîn döneminden, Mısır'daki Memlükler zamanına kadar kurulan devlet ve hânedanları ele alır. Ona göre gelişmişliğinin zirvesine (evcû't-tekaddüm) Hârûnürreşid döneminde ulaşan İslâm devleti Me'mûn döneminde Yunanca'dan kitap tercümesinin hızlanmasıyla birlikte yavaş yavaş gerilemeye (et-tekahkur) başlamış ve Moğol istilâsıyla da tamamen yıkılmıştır. Bundan sonra ise uzun süre birlik sağlanamadığı için büyük bir İslâm devleti kurulamamış ve müslümanlar varlıklarını küçük hânedanlık ve devletlerin çatısı altında devam ettirmişlerdir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin kurulmasına kadar devam etmiştir. Ferîd bundan sonra kronolojik olarak fazla yorum getirmeksizin Osmanlı tarihi boyunca yaşanan hadiseleri ve padişahların dönemlerini bölüm bölüm ele alır.

Târîhu'd-devleti'l-aliyyeti'l-Osmâniyye de Mısır-Osmanlı ilişkileri oldukça tarafsız bir şekilde dile getirilmekle birlikte Muhammed Ferîd Mısır'ın her zaman Osmanlı'nın bir parçası olarak kalacağını vurgular (Mısır lâ-tezâl ve-len-tezâl in-şâ'allâh cüz'en minhâ).⁸² Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi ve burada yaptığı idarî değişiklikler Ali Paşa Mübârek'in *el-Hitatü'l-cedîdetü't-tevfikiyye*'sinden nakledilir. Muhammed Ferîd'in bu konuda Yavuz'un Mısır'ı fethini olumsuz bir şekilde dile getiren dönemin

77 Ferîd, a.e., s. 4, 7.

78 a.e., s. 7.

79 a.e., s. 5, 7.

80 a.e., s. 39.

81 a.e., s. 9-38.

82 a.e., s. 233.

tarihçilerinden İbn İyâs'ı zikretmemesi dikkat çeken hususlardandır.⁸³ Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valiliğine tayin edilmesini bu konuyu *Kitâbü'l-Behceti't-tevfîkiyye*'de detaylı bir şekilde ele aldığını belirtip kısa geçmekle birlikte 5 Sefer 1226 (1 Mart 1811) günü Memlûklü beylerinin katlini Mısır'ın fitneden kurtuluşu olarak görür.⁸⁴

Osmanlı ilişkilerinde Muhammed Ferîd'in hadiselerin başlangıcı itibariyle Mehmed Ali Paşa'yı tebrir etmeye çalıştığı da gözden kaçmamaktadır. Ona göre Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da giriştiği yeniliklerin uzun vadedeki faydasını farkedemeyen "yanlış yoldaki" (erbâbü'l-gayât) Mısırlılar'ın, maddî külfetten kaçmak için Akkâ'ya sığınmalarıyla birlikte, Mısır ve Osmanlı Devleti arasındaki olumsuz gelişmeler başlar, Rusya ve Avrupalı devletlerin araya girmesinden sonra yapılan anlaşmalarla durum düzelir.⁸⁵ Ferîd, Mustafa Kâmil'in aksine Mehmed Ali Paşa'nın uygun bir fırsat bulduğu takdirde tam bağımsızlığını ilân etmeyi tasarladığı inancındadır.⁸⁶

Osmanlı-Avrupa ilişkileri eserde eleştirel bir biçimde ele alınır ve Avrupa'nın kesinlikle Osmanlı lehinde bir siyaset uygulamayacağı vurgulanır: "Onların bize dostluk ve sadakat gösterisi ancak kendi güvenliklerini sağlamak ve amaçlarına ulaşmak içindir. Akıllı bir kişi onların sözünün peşine takılmaz ve Avrupa devletlerinin Doğulu bir devlet veya ümmet için gerçekten hayırlı ve iyi bir şey isteyebilecekleri fikrini taşımaz. Zikrettiğim ve zikredeceğim tarihî hadiseler en iyi şahittir. Umulur ki uyarı alan kişi için bir ibret olur."⁸⁷ Muhammed Ferîd padişahların azli konusunda da Batılılar'ın rolü olduğu kanaatindedir. Avrupa devletleri, özellikle de İngiltere çıkarları için uygun görmedikleri Sultan Abdülaziz aleyhine yayınlar yapıp onun gözden düşmesine ve nihayet azledilmesine neden olmuşlardır.⁸⁸

Muhammed Ferîd, daha sonraları Osmanlı'daki Batılılaşma'nın temel taşlarından telakki edilen İslahat hareketlerini⁸⁹ "temeddün ve umran konusunda diğer devletlerin geride bırakılması" amacıyla atılmış adımlar olarak görür.⁹⁰ Bu noktada Ferîd'in İslahat hareketlerine yaklaşım tarzına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Osmanlı'yı Batı'dan geri görmediği gibi, İslahat hareketlerini de "Batılılaşma" olarak değerlendirmez. Aksine Osmanlı, İslahat hareketlerine bazı devletlerin seviyesine gelmek için değil, onları medeniyet açısından geride bırakmak amacıyla girişmiştir.

Muhammed Ferîd'in, dönemini en geniş şekilde ele aldığı padişah II. Abdülhamid'tir (s. 326-411). Özellikle bu dönemdeki anayasa hareketlerini incelerken kullandığı dil onun anayasal düzenin yanında olduğunu gösterir. Kitabın 1912 yılında

83 İbn İyâs hakkında bk. Muhammed Abdullah İnân, *Müerrihu Mısri'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1969, s. 152-168.

84 Ferîd, *Tarih*, s. 203-204.

85 Ferîd, *a.e.*, s. 233 vd.

86 *a.e.*, s. 235 (... azîmen alâ tetmîmi meşrûih ve hüve'l-istiklâlü't-tâm inde sunûhi'l-fursa).

87 *a.e.*, s. 196. Fransızlar'ın Lübnan'daki Mârûniler'i korumak bahanesiyle burayı işgal etmeleri hakkındaki tenkitleri için bk. *a.e.*, s. 286.

88 *a.e.*, s. 319-322.

89 Tanzimat ve İslahat fermanlarının metnini Ahmed Mithat Efendi'nin *Üss-ü İnkılâb* isimli kitabından tercüme ederek aktarır (bk. *a.e.*, s. 254-260).

90 *a.e.*, s. 253.

yapılan üçüncü baskısına, ilk baskısının yapıldığı 1894 yılından sonra gelişen hadiseleri de çok kısa bir şekilde eklemiştir. II. Abdülhamid'in azlinden sonra kaleme aldığı bölümde açıkça ona karşı tavır koyar: II. Abdülhamid'in "hürriyetçilerin" yaptıklarını yıktığını ve insanların onun hükümetinin baskı ve zulmüne tahammül gücünün kalmadığını, ancak hürriyetçilerin gece gündüz çalışarak 1908 yılında ordunun da yardımıyla başarıya ulaştıklarını ve Osmanlı ümmetinin anayasaya kavuştuğunu söyler.⁹¹ Ona göre bu tarihten sonra "baskı taraftarları" (şemlü'l-müstebiddîn) kendilerini ayırmışlar ve fesad çıkartarak gazeteleri cemiyet aleyhine yayım yapma konusunda cesaretlendirmişlerdir.⁹² Muhammed Ferîd'in 31 Mart Vak'ası'nı ele alırken İttihat ve Terakkî ile aynı üslubu takip ettiği görülür. O da bu olayı "irticâî hadise" (el-hadisetü'l-irticâiyye) olarak niteler ve bununla "hürriyet ve baskı arasındaki tabii tartışmanın" yenilendiği ve Sultan Abdülhamid'in hal'iyle sona erdiği kanaatindedir. İttihat ve Terakkî dönemi hakkında övgü dolu ifadeler kullanan Ferîd kitabını Sultan Reşad'a dualar ederek bitirir.

Muhammed Ferîd yararlandığı kaynaklar konusunda açık bilgi vermese de kitabın yarısından fazlası,⁹³ XIX. yüzyıldaki hadiseleri ele aldığı için onun bu dönemle ilgili olarak ilk elden kaynaklara ulaşmış olması büyük bir ihtimaldir. Zira bütün önemli ferman ve yapılan anlaşmaları Türkçe'den Arapça'ya tercüme ederek tam metinlerini vermiştir (Bunların yanı sıra başvurduğu eserlerden bazıları şunlardır: Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*; Selim Fâris, *Kenzü'r-regâib fi müntehabâti'l-cevâib* (Matbaatü'l-Cevâib, 1289); Phillip Jallâd, *Kâmûs*; Ahmed Mithat Efendi, *Üss-ü İnkılâb*; Muhammed Bayram, *Safvetü'l-i'tibâr bi-müsveddei'l-emsâr ve'l-aktâr* [Dârü Sâdir, Beyrut 1885]).

Mustafa Kâmil

14 Ağustos 1874'te Kahire'de dünyaya gelen Mustafa Kâmil⁹⁴ küçük yaşta Kur'an eğitimi aldıktan sonra ilk ve orta öğrenimini tamamlayıp 1891 yılında Medresetü'l-hukûkî'l-hidiviyye'ye kaydoldu, bir müddet sonra da Paris Üniversitesi'nin bir şubesi olarak Kahire'de açılan Ecole de Droit'a yatay geçiş yaptı. Fransa'ya giderek

91 a.e., s. 409.

92 a.e., s. 409-410.

93 Toplam 415 sayfadan oluşan kitabın 184-415 arası XIX. yüzyıldaki hadiselere ayrılmıştır.

94 Mustafa Kâmil'in hayatı ve görüşleri için bk. Abdurrahman er-Râfî, *Mustafa Kâmil bâisü'l-hareketi'l-vataniyye (Târîhu Mısri'l-kavmî min sene 1892 ilâ sene 1908)*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950; Steppat, *Nationalismus*, s. 241-341; el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye (nşr.), *Mustafâ Kâmil: Buhûs ulkiyet fi'n-nedveti'lleti akadethâ el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye bi-münâsebeti mürûri miati âm alâ mevliidih 1874-1974*, Matbaatü'l-Cebelâvî, Kahire 1976; Dennis Walker, "Pan-Islamism as a Modern Ideology in the Egyptian Independence Movement of Mustafâ Kâmil", *Hamdard Islamicus*, XVII/1 (1994), s. 57-109; Goldschmidt, *Egyptian Nationalist Party*, s. 308-333; Muhammed Hüseyin Heykel, *Terâcimü Mısriyye ve Garbiyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1980; Corci Zeydân, *Terâcimü meşâhiri's-şark fi'l-karni't-tâsi' 'aşer*, Dârü'l-Mektebeti'l-hayât (t.y.), Beyrut, I; Abdüllatîf Hamza, *Edebü'l-mâkaleti's-sahâfiyye fi Mısır: Mustafâ Kâmil sāhibü'l-livâ'*, Matbaatü'l-Cerîdeti's-sahâfiyye, Kahire [1952].

iki sene Toulouse kentinde hukuk öğrenimi görerek 1894 yılında mezun oldu. Bu tarihten öldüğü yıl olan 1908'e kadar her yıl en az birkaç ayını Fransa'da geçirdi ve burada birçok diplomat, siyasetçi, milliyetçi lider, yazar ve gazeteciyle ilişki kurarak başta İngilizler'in Mısır'dan çekilmeleri olmak üzere çeşitli konularda fikir alışverişinde bulundu. Özellikle dönemin edebiyat ve siyaset alanındaki önemli bir yayını olan *Nouvelle Revue*'nun kurucusu Juliette Lamber-Adam'ın Kâmil üzerinde büyük etkisi olmuştur.⁹⁵

Mustafa Kâmil'in çocukluğunda Mısır'da vuku bulan birçok hadise onun şahsiyet ve fikirlerinin oluşmasında rol oynarken, gençlik yıllarında tanıştığı birçok yazar ve siyasetçi de mücadele tarzının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bunlar arasında başta Abdullah Nedîm⁹⁶ olmak üzere Ali el-Leysi, İsmâil Sabrî, Halîl Mutrân ve Beşâre Teklâ sayılabilir. Mustafa Kâmil gazeteciliğin kamuoyu oluşturmada ve yönlendirmede ne derece önemli olduğunu Nedîm'den öğrendi. 18 Şubat 1893'te ilk sayısı çıkan *el-Medrese* isimli dergiyi neşretmeye başladı. Kâmil'in dergisi hem üslûp hem de muhteva açısından Nedîm'in çıkardığı derginin bir benzeri sayılabilir.⁹⁷ Mustafa Kâmil'in Nedîm'den etkilendiği diğer nokta da siyasî hareketinin tarzı hakkındadır. Kâmil ilerideki siyasî hareketini sivil güçlere dayandırarak içine özellikle askerleri almamaya özen göstermiş ve silâhlı bir ayaklanma taraftan olmamıştır.⁹⁸

Bugüne kadar Mustafa Kâmil hakkında Batı'da yapılan çalışmaların ortak kanaati onun bir Mısır milliyetçisi (Egyptian nationalist) olduğu istikametindedir.⁹⁹ Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması yönünde geliştirilen her fikir ve hareket, literatürde "milliyetçilik" olarak görülmekte, hatta Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulmasının ateşli savunucularından olan Mustafa Kâmil "leader of extremist nationalism in Egypt" şeklinde tavsif edilebilmektedir.¹⁰⁰ O, Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması için uluslararası alanda destek bulmaya çalışırken, Mısır'da bir halk hareketi oluşturabilmek için vatan ve vatan severlik fikirlerini işlemiştir. Mustafa Kâmil'in vatanı sadece "sıla" anlamını taşımakla kalmaz, sınırları kesin belli olmamakla birlikte siyasî anlamda da bir coğrafyayı kapsar. Mısır'ın tabii olarak Osmanlı'ya bağlılığını dile getiren Kâmil, buranın herhangi bir valilik (vilâye âdîye) olmadığını da farkındadır. Mısır'ın işgalden kurtuluşunu sağlamak için geniş halk kitlelerinin desteğini alabilecek şekilde davrandığı görülür. Ona göre Mısır'da yaşayan ve kendini buraya ait gören herkes (Türk, Çerkez, Firavun soyundan gelenler, müslüman, Kıptî vb.) Mısırlıdır, onun için Mısır'ı sevmeli ve kurtuluşu için çalışmalıdır.¹⁰¹ Mustafa Kâmil vatan ve vatan severlik fi-

95 Steppat, *Nationalismus*, 248.

96 Abdullah Nedîm hakkında bk. Abdülfettâh Nedîm (nşr.), *Sülâfetü'n-nedîm fî müntehabâti's-Seyyid Abdullah Nedîm*, el-Hey'etü'l-âmme li-kusûri's-sekâfe, Kahire, ts.

97 Abdülazîm Ramazan, *Mustafa Kâmil*, s. 19.

98 a.mlf., a.g.e., s. 22 vd.

99 bk. Kâmil'in biyografisiyle ilgili olarak yukarıda zikredilen eserler.

100 Robert L. Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt 1882-1914*, Princeton University Press, Princeton 1966, s. 263.

101 Mustafa Kâmil'in 22 Ekim 1907'de İskenderiye'de yaptığı meşhur konuşma onun fikirlerinin bir özeti niteliğindedir. Konuşmanın metni için bk. Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 466-496.

kirlerini genellikle işgalden kurtuluş bağlamında dile getirdiği için, onda tutarlı bir milliyetçilik anlayışı aramak bir zorlama olduğu gibi dönemin de yanlış anlaşılmasına neden olur. Zira milliyetçiliğin ayrılmaz parçası her şeyden önce tarif edilmiş bir "millet"tir,¹⁰² Mustafa Kâmil'de milletin ne olduğu henüz açık değildir. Steppat, Kâmil'in bu bağlamda farklı kavramlar kullandığını, "millet" ve "ümme" kelimelerine duruma göre Kur'an'daki "millet" kelimesiyle aynı anlamı verdiğini ve İslâm ümmetinden (el-ümme'tü'l-islâmiyye) bahsettiğini, Mısır milleti ile İslâm milleti arasında ayırım hakkında da kafa yormadığını söyler. Bu da ona göre halifelikle tamamen dünyevî bir makam olan sultanlık arasında bir çizgi çekilmesi konusunda güçlük çıkarılmaktadır.¹⁰³ Mısır'ın bu dönemiyle ilgili araştırmalar yapan Nadav Safran da "vatan", "vatanî", "vataniyye"nin Batı dillerinde "nation", "nationalist" ve "nationalism" olarak tercüme edilmesindeki yanlışlığa dikkat çekmekle birlikte karışıklığa sebep olabileceği endişesiyle kendisi de dönemle ilgili değerlendirmelerini bu galat-ı meşhur üzerine inşa etmektedir.¹⁰⁴

Mustafa Kâmil'in panislâmist fikirleri¹⁰⁵ genelde onun Osmanlı Devleti bağlamında kaleme aldığı yazılarında görülmektedir. Kendini "Osmanlı Mısırlı" (Mısırî Osmânî) olarak niteleyen¹⁰⁶ Mustafa Kâmil Osmanlı'ya bağlılığını her fırsatta dile getirmiş ve bunu da siyasî hayatının başlarında kaleme aldığı *el-Mes'ele'tü's-Şarkıyye*'de açık bir şekilde ortaya koymuş, gazete ve dergilerde neşrettiği yazılarında sık sık dile getirmiştir. Bu konudaki hassasiyetini 1906 yılında çıkan Tâbe meselesinde de göstermiş ve İngilizler'e karşı Osmanlılar'ın yanında yer almıştır.¹⁰⁷ Ayrıca Mustafa Kâmil hayatının sonlarına doğru (1907 sonları) kurduğu Hizbü'l-vatanî'nin parti programının

102 Bu konudaki tartışmalar için bk. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 14 vd.

103 Steppat, *Nationalismus*, s. 254 vd., 284.

104 Nadav Safran, *Egypt*, s. 275-76, dipnot 3.

105 Mustafa Kâmil'in panislâmist görüşleriyle ilgili olarak Dennis Walker'in çeşitli çalışmalarına bakılabilir. Dennis Walker, "Pan-Islamism as a Modern Ideology in the Egyptian Independence Movement of Mustafa Kâmil", *Hamdard Islamicus*, XVII/1 (1994), s. 57-109; a.mlf., Mustafa Kâmil's Party: Islam, Pan-Islamism and Nationalism", *İslâm and Modern Age*, XI/3 (1980), s. 230-293, XI/4 (1980), s. 329-388; XII/2 (May 1981), s. 79-113.

106 Steppat, *Nationalismus*, s. 19.

107 İngiltere Osmanlı'nın bu davranışına şiddetle karşı çıktı. Bâbü'l-ise Sînâ yarımadasının tamamının Osmanlı toprağı olduğu gerekçesiyle buradan çekilmeyi reddetti. İki devlet arasındaki sürtüşmeler sürerken Mustafa Kâmil başta olmak üzere Mısırlı yazarlar gazetelerinde Osmanlı taraftarı yazılar yayımlamaya başladılar. Bunların tavrıların Cromer'in büyük bir korkuya kapılmasına neden oldu. Bir çatışma durumunda Mısır ordusunun Türkiye'ye karşı savaşmayacağından korkuyordu. Bu arada Mustafa Kâmil 22 Nisan 1906'da yayımladığı Türkiye'yi destekleyen yazısında Mısır'ın bu bölge üzerinde hiçbir hakkının olmadığını, fermanların Mısır'a sadece bu bölgenin yönetim yetkisini verdiğini zikretti. Kâmil, 8 Mayıs'ta yazdığı bir yazısında da Tâbe hadisesinin Mısır'ı zorla işgal eden bir ülke ile ilgili olarak bk. Afaf Lutfi Al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, John Murray Publishers, London 1968, s. 166-167; Goldschmidt, *Egyptian Nationalist Party*, s. 319).

son maddesinde Mısır ve Osmanlı Devleti arasındaki bağın güçlendirilmesi konusunu vurgulamıştır.¹⁰⁸

Durum böyle olmasına rağmen onun Mısır'ın Osmanlı'nın hâkimiyeti altında olduğunu ve olması gerektiğini vurgulamasının nedenleri konusunda sonraları çeşitli sorular ortaya atılmış ve bunlarla alakalı fikirler yürütülmüştür. Bu konuyu tartışmaya açanların başında da Mustafa Kâmil'in biyografisini kaleme alan ve aynı zamanda Hizbü'l-vatanî üyesi olan tarihçi Abdurrahman er-Râfî'dir. Râfî'ye göre Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler içinde olması onun Mısır'ı tekrar Osmanlı hâkimiyeti altına sokmak istemesi anlamına gelmiyordu. Kâmil gücünün sınırlarının farkındaydı ve aynı anda hem İngilizler'i hem de Osmanlı'yı Mısır'dan çıkaramayacağını biliyordu. Mustafa Kâmil'in Osmanlı hâkimiyetine karşı tavrı sağduyulu milliyetçi bir tavidir (mevkuf kavmi hikemi). İşgalci devletlerle meşgul olduğu bir sırada diğer devletlerin de işgal etmelerine davetiye çıkartılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu tavrı Râfî'ye göre el-Vefdü'l-Mısırî'nin 1918'de takındığı tavidan farklı değildir. Râfî'ye göre Kâmil'in uzun vadedeki hedefi Mısır'ın tam bağımsızlığına kavuşmasıdır.¹⁰⁹ Steppat da Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti'ne bağlılığının Mısır ile Osmanlı arasındaki anlaşmalar çerçevesinde ve o günün siyasî ortamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.¹¹⁰ Diğer yandan Mısırlı sosyalist yazarlardan Selâme Mûsâ da Mustafa Kâmil ve onun gibi düşünenlerin ortaya çıkmasıyla vatan severlik (el-vataniyye) fikrinin yara aldığını, bunların Mısır'ın Devlet-i Aliyye'nin mülkü olduğunu söyleyerek "İslâm câmiası"na geri döndüklerini ileri sürer. Selâme Mûsâ, Kâmil ve gazetesinde çalışanlarını suçlamamakla suçlayarak bunların Kiptîler arasında neredeyse bir fitneye yol açacaklarını iddia eder.¹¹¹

Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti'ne bağlılığını konu edinen yazıların çoğunda başından beri sorgulanmadan kabullenilen ve makalenin girişinde dile getirilen hem Batılı çalışmalar hem de Arapça yapılan çalışmalarda karşılaşılan yanlışya rastlamak mümkündür. Mustafa Kâmil'in sonradan anlaşıldığı şekliyle bir "Mısır milliyetçisi" olmadığını söylemek gerekir. Zaten bu dönemde ırka dayalı bir "Arap milliyetçiliği" söz konusu değildir.¹¹² Mustafa Kâmil'i İslâm âlemi için çok sonraları ortaya çıkan bir kavram olan milliyetçi (nationalist) bir kategoriye yerleştirdikten sonra onun Osmanlı'ya bağlılığının nedenlerini anlamak zorlaşacaktır. Mustafa Kâmil'in vatan severliğini onun Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması yönünde verdiği mücadele içerisinde değerlendirmek daha isabetlidir.

108 Steppat, *Nationalismus*, s. 339.

109 Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 346-354 arasında Mustafa Kâmil'in "Türkiye'ye" karşı tavrını ele alır.

110 Steppat, *Nationalismus*, s. 287 vd.

111 Selâme Mûsâ, *el-Yevm ve'l-gad*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire, ts., s. 244 vd.

112 Hasan Kayalı özellikle başını George Antonius'un çektiği (*The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, London 1938) Arap milliyetçiliğinin köklerini XIX. yüzyıla kadar götüren görüşün yanlışlığını ortaya koyar (bunun için bk. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğunda Osmanlıcılık Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık [1908-1918]* [çev. Türkan Yöney], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998).

Mustafa Kâmil Mısır'ın bağımsızlığından bahsederken o dönemin hâkim fikirlerinden birisi olan "İslâm câmiası" anlayışıyla hareket eder. İstanbul'a yaptığı çeşitli seyahatlerinde¹¹³ Sultan II. Abdülhamid'le de görüştü. Bu görüşmeler sırasında muhtemelen Mısır meselesi olduğu kadar ittihâd-ı İslâm politikaları da gündeme gelmiş olmalıdır. Bu politikaya göre asıl tehlikenin Avrupa'dan geldiği bilindiği için Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bütün halkların sömürgecilere karşı birlik olmasının gerekliliği üzerinde duruluyordu.¹¹⁴ Bunun için Mustafa Kâmil'in halifelikle sultanlık arasına bir çizgi çekmemesi de tabiidir. Asıl onun *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'de müslümanlar ve Osmanlılar şeklinde yaptığı ayırım üzerinde durmak meseleye yaklaşımını anlamayı kolaylaştıracaktır. Kâmil, Osmanlı tâbiyetine mensup olanların (Osmâniyyûn) saltanata (es-saltanatü's-seniyye) karşı sorumluluklarından bahsederken müslümanların da halifelğe (el-hilâfetü'l-İslâmiyyetü'l-mukaddese) karşı sorumlulukları üzerinde durur.¹¹⁵ Başka yerlerde de "el-Osmâniyyûn ve'l-müslimûn" tabirlerini kullanır.¹¹⁶ Yani Osmanlı topraklarının sınırları içerisinde yaşayan herkes, dinleri ne olursa olsun siyasî olarak sultana bağlıdır, sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekir. Diğer taraftan dünyanın neresinde olursa olsun bütün müslümanlar da halifeye bağlıdır ve ona karşı olan görevlerini yerine getirmelidirler. Böylece halifelik ve saltanat gibi iki ayrı yetkinin tek bir kişinin elinde bulunması çok büyük bir gücü ortaya çıkarmaktadır. Kâmil bu gücün farkında olan İngilizler'in halifelği Osmanlılar'ın elinden alıp Arap asıllı birisine verme planlarından haberdardır.

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'nin ilk bölümünde İngilizler'in halifelği Araplar'a nakletme niyetleri üzerinde durur. Wilfrid Scawen Blunt'ın *The Future of Islam*'ının (İslâm'ın Geleceği)¹¹⁷ İngilizler'in fikirlerine tercüman olduğunu söyler.¹¹⁸ Ona göre Osmanlı'nın yıkılmasını isteyen İngilizler "Arap hilâfeti" tasarsını ortaya atarak Araplar'ın Devlet-i Aliyye'ye karşı ayaklanmalarını amaçlamışlardır. İngilizler halifelği kendi vesâyetleri altına aldıkları takdirde onu kendi amaçlarına alet edebileceklerinin ve böylece ellerine sınırsız bir nüfuz geçireceklerinin farkındadırlar.¹¹⁹ İngilizler'in Osmanlı Devleti'ne düşmanlıktan karşısında hem bütün müslümanların hem de

113 Mustafa Kâmil çeşitli tarihlerde bazı vesilelerle İstanbul'a gelmiş ve bu arada II. Abdülhamid'le de görüşmüştür: 27 Ekim-11 Kasım 1896 tarihleri arasında İstanbul'da bulunduğu sırada II. Abdülhamid kendisine çeşitli nişan ve hediyeler vermek istemiş, fakat o önce üstlendiği "dava"ya zarar verebileceği endişesiyle bunları almak istememiş, sonra da arkadaşlarının tavsiyesiyle bunları kabul etmiştir. 29 Haziran 1897'de bir haftalığına İstanbul'a gelmiş, buradan da Avrupa'ya geçmiştir. Haziran 1899'da kendisine padişah tarafından "Bey" unvanı, Mart 1904'te de "Paşa" unvanı verilmiştir (bk. Râfi, *Mustafa Kâmil*, s. 83, 102, 141; Muhammed Ammâre, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve'l-fikretü'l-kaumiyye inde Mustafa Kâmil*, Dârü Kuteybe, Beyrut 1989, s. 20, 28).

114 Abdülazîm Ramazan, *Mustafa Kâmil fi mahkemeti't-târih*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, Kahire 1987, s. 83 vd.

115 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 23.

116 Meselâ bk., a. e., s. 4.

117 Sind Sagar Academy, Lahore 1975, ilk baskı London 1882. Blunt'ın fikirleri ve Osmanlı hilâfeti aleyhtan gerçekleştirdiği faaliyetler için bk. Buzpınar, a. g. m., s. 80 vd.

118 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 22.

119 a. e., s. 20.

Osmanlılar'ın üzerine düşen görevler vardır: Osmanlılar saltanatın idaresi (râye) altında toplanıp ülkelerini hayatlarını kaybedecek bile olsalar bütün güçleriyle savunmalıdır. Müslümanların görevi ise mukaddes İslâm hilâfetinin râyesi altında toplanıp onu maddeten ve mânen (el-emvâl ve'l-ervâh) güçlendirmektir.¹²⁰

Mustafa Kâmil'in, İngilizler'in hilâfetin Araplar'a nakli hakkındaki tasarımlarını birçok defa dile getirmesini M. Reşid Rızâ çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Rızâ, Kâmil'in bu şüphelerini halifelik makamının küçük düşürülmesi olarak görmüş ve sadece yalan haber yayan birinin veya yabancı güçlere alet olan birinin bu fikirleri iddia edebileceğini söylemiştir.¹²¹ Reşid Rızâ'nın Muhammed Abduh'un bir talebesi olarak Mustafa Kâmil'den farklı fikirlerle sahip olması anlaşılabilir.¹²² Ancak onun halifelik gibi hassas bir konuda Kâmil'i bu kadar sert bir şekilde eleştirmesinin sebebi en iyimser bir bakış açısıyla İngilizler'in halifelik hakkındaki emellerinden haberdar olmamasıyla açıklanabilir. Mustafa Kâmil, Muhammed Abduh ve talebeleri tarafından dini anlamadan onun hakkında konuşmakla suçlanmış¹²³ ve onun vatan severlik hareketi "el-asabiyyetü'l-cinsiyetü'l-câhiliyye" olarak görülmüştür.¹²⁴ Onlara göre Kâmil'in giriştiği hareket "Mısır'daki yabancılara ve gayri müslimlere karşı düşmanca fikirler taşıdığı için İslâm milletinin birliğini tehlikeye düşürmüştür."¹²⁵

Mustafa Kâmil dönemindeki birçok yazar gibi, bu alanın eğitimini almamış olmakla birlikte onun tarihe olan ilgisi çok erken başladı. Yazı hayatına atıldıktan sonra da *el-Ehram* ve *el-Müeyyed*'e tarihî konularda yazılar gönderdi. Yirmi yaşlarına geldiğinde de eski Roma'daki kölelik tarihi hakkında küçük bir kitapçık (*A'ceb mâ kâne fi'r-rık inde'r-Rûmân*, 1893) ve müslümanların İspanya'yı fetihlerini anlatan bir tiyatro oyunu (*Rivâyetü fethi'l-Endülüs*, 1894) yazdı.¹²⁶ 1898'de *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi¹²⁷ yazdıktan sonra 1904'te de Japonya'nın tarihini anlattığı *eş-Şemsü'l-müşrika* isimli kitabını yayımladı. Bu kitabında Japonya'nın Rusya ile yaptığı savaştan galibiyetle çıkması münasebetiyle bu başarının nedenlerini ve Japonya'nın gelişmesindeki sırları ele aldı.¹²⁸

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi yazış amacını Osmanlı'nın Yunanistan üzerinde elde ettiği başarıdan sonra iyi niyetli bazı arkadaşlarının bu savaşın bir tarihini yazmasını istediğini, kendisinin de bu talebi böyle bir şeye kabiliyetli olduğu için

120 a.e., s. 23.

121 *el-Menâr*, II (1317), 702 vd.; VII (1322), 73 vd.; Steppat, *Nationalismus*, s. 286.

122 Mustafa Kâmil ve İslâm modernistleri arasındaki fikir ayrılıkları hakkında bk. Steppat, *Nationalismus*, s. 277-281.

123 *el-Menâr*, X (1325), 460; VII (1322), 400, VIII (1323), 478.

124 *el-Menâr*, X (1325), 587.

125 *el-Menâr*, VI (1321), 197; VIII (1323), 478; X (1325), 536 vd.

126 Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 38; Crabbs, *Writing*, s. 156.

127 Eser Kâmil'in kardeşi Ali Fehmi Kâmil tarafından yayımlanan *Mustafâ Kâmil Başâ fi 34 rabî'*: sîretuh ve a'mâluh 'umrâniyye (*Matbaatü'l-Livâ'*, Kahire 1908-1910) isimli 9 ciltlik eserin 7 ve 8. ciltleri olarak tekrar basılmıştır. Ayrıca kitabın Türkçe özet bir tercümesi Esmâ tarafından yapılmıştır (*Mes'ele-i Şarkıyye*, Türk Matbaası, Mısır 1323).

128 Cemal Zekerıyyâ Kâsım, "Müellefât Mustafa Kâmil", *Mustafa Kâmil*, el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târihiyye, Kahire 1976, s. 214 vd.

değil, Osmanlı'nın başarısından duyduğu sevinçten dolayı kabul ettiğini¹²⁹ söylemekle birlikte, eseri yayımlamadan önce Haziran 1897'de İstanbul'a siyasî denilebilecek bir ziyarette bulunması dikkat çekicidir.¹³⁰ Mustafa Kâmil eserini Nisan 1898'de yayımladıktan sonra Haziran 1899'da Sultan Abdülhamid tarafından "bey", Mart 1904'te de "paşa" unvanıyla taltif edildi.¹³¹ Abdülhamid'in bu eserin yazılışında doğrudan herhangi bir tesiri olup olmadığı söylenememekle birlikte, sultanın panislâmist politikası ile Mustafa Kâmil'in bu eseri kaleme alışı arasında bir paralellik gözlenmektedir. Diğer yandan Mustafa Kâmil'in tarih ve siyasete olan ilgisi onun Fransa'da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti hakkında çıkan literatürü ve gazeteleri toplamasına sebep olmuştur. Kâmil Mısır'a dönerken beraberinde çok sayıda Avrupalı siyasetçinin hâtu-raları, dünya tarihi ve siyaseti ile ilgili kitaplar getirmiş ve *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi yazarken bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir.¹³² Bunların yanı sıra kendisinin zikrettiği kaynaklar arasında Barthold,¹³³ Vital Cuinet¹³⁴ gibi yazarların yanı sıra *Daily News*, *The Standard* ve *The Times* gibi gazeteler bulunmaktadır. Ayrıca Mustafa Kâmil ifade etmese de Muhammed Ferîd'in *Târih*'inden de istifade etmiş olmalıdır. Zira Ferîd'in eseri, hem o dönemde Arapça yazılmış tek Osmanlı tarihi olması, hem de birçok anlaşmanın ve belgenin tam metninin Arapça tercümesini ihtiva etmesi açısından konuyla ilgilenenlerin okumaları gereken bir kitaptı. Kâmil'in de yakinen tanıştığı Ferîd'in bu kitabından habersiz olması mümkün değildir.

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'de hadiseleri kronolojik olarak sıralamaktan ziyade, onları konularına göre ayırıp tahlil ederek yorumlamıştır. Gazetecilikte benimsediği "doğrudan ifade etme tarzını" bu eserinde de uygulayarak aynı yöntemin sonraki Mısır tarih yazarları arasında yerleşmesine önayak olmuştur.¹³⁵ Eser bu yönüyle kendinden önceki tarih eserlerinden ayrılır.

el-Mes'eletü's-Şarkıyye'de XIX. yüzyıldaki olaylar incelenmeden önce konuya giriş açısından XVIII. yüzyıldaki meseleler kısa bir şekilde özetlenmiştir.¹³⁶ Kâmil'e göre Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması Şark meselesinin başlangıcını (el-hacerü'l-evvel) oluşturarak XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne karşı yapılan savaşların ve ortaya çıkan krizlerin (ezemât) asıl sebebi haline gelmiştir.¹³⁷ Eserde XIX. yüzyılda ortaya çıkan en önemli krizler yedi başlık halinde

129 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 3.

130 Ammâre, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye*, s. 23.

131 Makale yayıma girmek üzereyken edindiğim bir malumata göre II. Abdülhamid Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdi'den *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi incelemesini istemiş, o da "zihinleri karıştırıcı" bulunduğu kitabın Arap ve İslâm diyarına sokulmasının zararlı olduğuna dair görüş bildirmiştir. Bk. Baha Gürfirat, "Ebü'l-Hüdâ'nın II. Abdülhamid'e sunduğu Arızalar (Yıldız Arşivi), II, Belgelerle Türk Tarih Dergisi, sayı 18, 1969, s. 28.

132 Râfi, *Mustafa Kâmil*, s. 44, 46; Kâsım, *Müellefât Mustafa Kâmil*, s. 197.

133 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 163.

134 a.e., s. 315.

135 H.A.R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 4 (1926-28), s. 758; Crabbs, *Writing*, s. 21.

136 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 24-49.

137 a.e., s. 46.

ele alınır: Yunanlılar'ın isyanı, Osmanlı Devleti ile Mısır arasındaki Şam meselesi, Kırım Savaşı, Rusya Savaşı, İngilizler'in Mısır'ı işgal etmeleri, Bulgaristan ve Yunanistan meselesi ve son olarak Ermeni meselesi. Kâmil Osmanlı Devleti'nin bütün bir yüzyıl boyunca başını ağrıtan bu meseleleri sebep ve sonuçlarıyla irdelemeye çalışır.

Kâmil önce Şark Meselesi'nin ne olup ne olmadığı üzerinde durur ve bu konudaki farklı görüşleri verir: Ona göre her ne kadar bazı yazarlar bu meseleyi Haçlı savaşlarının bir devamı olarak müslüman bir devlet ile hıristiyan devletler arasında vuku bulan dinî bir mücadele gibi görseler de, siyasetçi ve yazarların çoğu bunun Osmanlı'nın Avrupa'daki varlığından kaynaklanan bir mücadele olması konusunda ittifak etmişlerdir. Birinci görüşte biraz da olsa haklılık payı olmakla birlikte aslında Avrupalılar gerçek amaçlarını saklamak için dini silâh olarak kullanarak onu dünyevî arzularına alet etmektedirler.¹³⁸ Kâmil'e göre Şark meselesi Türkler'in Avrupa'ya adım atmalarından sonra bazı devletlerin onları oradan çıkarmak için savaşmalarıyla birlikte başlamıştır. Türkler hâkimiyetleri altına aldıkları ülkeleri zenginliğe ve refaha kavuşturmuşlar, bu da bazı Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ni parçalayıp paylaşma arzularını kabartmıştır.¹³⁹ Halbuki "Osmanlı Devleti'nin bekası insanlık (el-cinsü'l-beşeriyye) için zaruri olup, Doğu ve Batı'daki ümmetlerin selâmeti de sultanının bekasına bağlıdır. Allah Devlet-i Aliyye'yi kalkan yaparak ve onun sultanının bekasını sağlayarak insanoğlunun birbirini yok etmesini ve din savaşlarını engellemiştir." Mustafa Kâmil Osmanlı Devleti'nin tarihte birçok tehlikeye mâruz kaldığını ve bunlardan güçlenerek kurtulduğunu zikretmekte ve bu sefer de yıkılmayacağına inanmaktadır.¹⁴⁰

Kâmil eserinde –yukarıda ele alındığı gibi– Batılılar'ın, özellikle de İngilizler'in hilâfet makamını siyasi emellerine alet etmenin yollarını araştırırken, Osmanlı Devleti'nin sınırları içindeki gayri müslim azınlıkları da kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak istediklerini sıkça ifade eder. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bütün gayri müslimlere inançlarını istedikleri gibi yaşamaları konusunda haklar tanıdığını, bunun daha sonra hem Batılılar hem de hıristiyanlar tarafından kötüye kullanıldığını vurgular. Avrupalı devletler bu azınlıkları öne sürerek Osmanlı Devleti'nin iç işlerine kaşımaya başlamışlardır. Mustafa Kâmil hıristiyanların aksine devlet içindeki yahudilerin Avrupa'da kendilerini savunacak bir devletin bulunmamasından dolayı barış içinde yaşadıklarını vurgularken bunların kendilerini Osmanlılar'ın bütün haklarına sahip bir Osmanlı olarak görüp ona uygun davrandıkları kanaatinde dir.¹⁴¹ Kâmil'e göre Osmanlı Devleti için asıl tehlikeli olanlar müslüman ismi alarak devlet içerisinde

138 a.e., s. 5.

139 a.e., s. 6.

140 a.e., s. 13.

141 a.e., s. 8; Mustafa Kâmil'in Osmanlı yahudileri hakkında bu şekilde düşündüğü sıralarda Avrupa'da Theodor Herzl siyonizmin temellerini yeni yeni oluşturuyordu. 1897 yılında Filistin topraklarında bağımsız bir yahudi devletin kurulmasını amaçlayan siyonizmin ilk genel kurulu toplandı (bk. Theodor Herzl, *Siyonizmin Kurucusu Theodor Herzl'in Hatıraları ve Sultan Abdülhamid* [yay. haz. Ergun Göze], Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995).

siyasî ve askerî alanda yüksek mevkilere gelen, fakat devletin aleyhine çalışan “duhalâ” (ecnebiler) olarak adlandırdığı kimselerdir. Bunlar devletin sırlarını öğrenerek düşmanlara iletmişler; savaşlarda kumandanlık ederek ordunun yenik düşmesine sebep olmuşlar ve çeşitli anlaşmalarda Osmanlı Devleti’ni temsil ederek buralarda devletin birçok tâviz vermesine sebep olmuşlardır.¹⁴² Steppat, Kâmil’in duhalâ kavramını genellikle İngiliz işgali altındaki Mısır’da daha rahat hareket edebilecekleri için Mısır’a kaçan Suriyeliler ve bazan da Ermeniler için kullandığı kanaatindedir.¹⁴³ Ancak Kâmil 1895 yılında kaleme aldığı bir makalesinde Mısır’a zararı dokunan unsurları saymış, bunlar arasında “en şerefli karakterin ve en güzel vasfın şükran duygusu olduğunu unutarak bu ülkeye karşı davranan” duhalâyı da zikretmiştir. Yani bütün göçmenler değil sadece ihanet eden ve müteşekkir davranmayanlar duhalâ sınıfına dahil edilmiştir. Mustafa Kâmil 3 Haziran 1897’de yaptığı bir konuşmada kendisinin bunlarla kimi kastettiğine açıklık getirmiştir: “Benim duhalâ ile bütün Suriyeliler’i kastettiğimi iddia ederek kızıp heyecanlandılar, birlik ve bütünlüğü yok etmek, karışıklık çıkartmak için ortalığa ayırimcilik ve entrikalar yaymaya başladılar; fakat bugün bütün gücümle sesleniyorum ki Mısırlılar’ın Suriyeliler arasında birçok dostu vardır.” Kâmil “vatansız, şerefsiz ve imansız” olarak nitelendirdiği bu kişilerin İngilizler tarafından kullanıldıkları kanaatindedir.¹⁴⁴ Meselâ Berlin Antlaşması’nda Osmanlı Devleti’ni temsil eden üç kişiden ikisinin Müşir Mehmed Ali Paşa ve Kara Todori Paşa’nın (diğer temsilci Berlin sefiri Sâdullah Bey) Rus asıllı olduğunu, dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin çıkarlarının gözetilmediğini iddia eder.¹⁴⁵ Mustafa Kâmil’e göre Osmanlı Devleti’nin Berlin Antlaşması’ndan önce İngilizler’in oyununa gelmesinin ve sonra da İngilizler’in Mısır meselesinde olduğu gibi Osmanlı Devleti’ni çeşitli vesilelerle boyun eğdirebilmesinde duhalânın büyük rolü olmuştur. Devlet ve milletin hayrı için devletin bunlardan temizlenmesi, devlet işlerinin ve ordunun gerçek Osmanlılar’ın (el-Osmâniyyûn el-hakikiyyûn) eline teslim edilmesi gerekmektedir.¹⁴⁶

Mustafa Kâmil’in *el-Mes’eletü’ş-Şarkıyye*’de hem meselelere yaklaşım tarzı hem de kullandığı üslûp, onun panislâmist Osmanlı tarihçisi sayılmasını sağlamıştır. Kitabın bütün kurgusu Osmanlı’nın birliğini koruma üzerine inşa edilmiş ve burada dinî motiflere büyük yer verilmiştir. Osmanlı Devleti hakkında “ed-Devletü’l-aliyye”, “sultâtü’l-müslimîn”, “es-sultatü’l-İslâmiyye fi’l-Âsitâne”, “el-hükümetü’l-Osmâniyye” gibi çoğunda hilâfet ve Müslümanlığı ön plana çıkaran çeşitli tabirler kullanılmıştır.¹⁴⁷ Osmanlı padişahları hakkında genel olarak “sultan” tabiri kullanılırken II. Abdülhamid için “celâletü mevlânâ es-sultânü’l-a’zam ve’l-halifetü’l-ekber el-gâzî Abdülhamid Han”¹⁴⁸ “el-imâmü’l-a’zam”,¹⁴⁹ “sâhibü’l-hilâfeti’l-İslâmiyye”, “sâhibü’l-

142 a.e., s. 11 vd., 163, 178, 184, 263.

143 Steppat, *Nationalismus*, s. 258 vd.

144 *el-Mes’eletü’ş-Şarkıyye*, s. 263.

145 a.e., s. 178.

146 a.e., s. 183 vd.

147 a.e., s. 93.

148 a.e., s. 153, 184, 301, 348.

149 a.e., s. 348.

hilâfeti'l-uzmâ"¹⁵⁰ gibi halifeliğini ön planda tutan vasıflar kullanılmıştır. Bu da onun "es-siyâsetü'l-hamîdiyyetü'n-nebile"¹⁵¹ şeklinde tavsif ettiği II. Abdülhamid politikasına uygun olarak panislâmist politikanın etkisiyle olmuştur. Kâmil İngilizler'in hilâfetin Osmanlılar'dan alınıp Araplar'a verilmesi niyetlerine de şiddetle karşı çıkmış ve müslümanların birliğinin sadece Osmanlı'nın hâkimiyeti altında gerçekleşebileceğini savunmuştur. Ona göre İstanbul, Hz. Peygamber'in verdiği önem ve hilâfetin merkezi olması hasebiyle Mekke ve Medine'den sonra korunması en zorunlu olan şehirdir. İstanbul müslümanların nazarında İslâm'ın kalesidir.¹⁵²

Sonuç

Bu çalışmada Muhammed Ferîd ve Mustafa Kâmil'in bu güne kadar iyi bir yorumla "dikkati çekmeyen", fakat özellikle göz ardı edilen yönlerine, yani Osmanlı tarihini panislâmist bir bakış açısıyla kaleme alan tarihçi vasıflarına işaret edildi. Osmanlı Devleti'nin ve onun bir eyaleti olan Mısır'ın en çalkantılı bir döneminde yetişen Ferîd ve Kâmil, birçok aydın gibi müslümanların birlik ve beraberliğine çok önem veriyor, bunun gerçekleşebilmesi için Osmanlı'nın birliğinin şart olduğuna inanıyordu. Her ikisi de bu birliğin muhafazasına hizmet amacıyla burada ele alınan tarih eserlerini kaleme almışlardır. Bu noktada onlar için tarihte olup bitenin tesbitinin mevcudun muhafazasına hizmet ettiği oranda önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntem, o dönemdeki tarih yazıcılığı açısından yeni denilebilecek bir tutumdur. Ferîd ve Kâmil'in tarihle ilgilenmelerine yaşadıkları kriz ortamı sebep olmuş ve her ikisi de kapanmış bir devir hakkında değil henüz devam eden bir süreç hakkında "tarih" yazmışlardır. Dolayısıyla onların yaşadıkları dönemi değerlendirirken Osmanlı Devleti'nin yanında yer almaları ve yorumlarını da bu doğrultuda yapmaları, farkına vardıkları bir zorunluluğun tabii bir neticesi gibi gözükmektedir.

Makalede Ferîd ve Kâmil'in tarihçiliklerini "panislâmist" olarak nitelememizdeki en büyük etken, onların eserlerinde dile getirdikleri Osmanlı'nın birliğinin parçalanması tehlikesini bertaraf etmede tarihçilikten istifade edilebileceği fikridir. Ferîd iyi bir tarih bilgisinin insanı ahlâken olgunlaştırırken aynı zamanda millî birliği ve vatan severlik duygularını güçlendireceği kanaatindeydi. Bunun için Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Sultan Reşad'a kadar olan dönemi, benimsenen ve sürdürülmesi gereken bir dünyanın tarihi olarak kaleme almıştır. Ona göre Osmanlı'nın kuruluş misyonu parçalanmış haldeki müslümanları tek bir devlet altında toplayarak İslâm'ın eski gücüne ulaşmasını sağlamaktır.

Mustafa Kâmil ise daha sınırlı bir alanda Şark meselesinin tarihini yazmış, ele aldığı her krizde Rusya ve Batılı devletlerin, özellikle de İngilizler'in Osmanlı'yı parçalamak için ne gibi plan ve stratejiler geliştirdiklerini, Osmanlı'nın içindeki bazı

150 a.e., s. 301.

151 a.e., s. 274.

152 a.e., s. 304.

unsurları nasıl kullandıklarını göstermeye çalışmıştır. Her iki yazarın da, asıl meslekleri itibariyle tarihçi olmadıkları halde, Osmanlı tarihine dair eser yazmaları ve bunu da belirli bir perspektiften yapmaları, tesadüflerle izah edilemeyeceği gibi, o dönemdeki Osmanlı yönetiminin siyasetiyle irtibatlandırılmadan da anlaşlamaz. Benzer durum daha sonra XX. yüzyılda gelişen tarih yazarlığı için de geçerlidir. Ancak daha sonraki tarih yazarlığının içinde geliştiği ilgi çerçevesinin değişmesi, tarih yazarlığının yönünü de değiştirmiştir. Bu bakımdan tarih yazarlığının bir tarihinin henüz yazılmadığını ifade edip, günümüz tarihçilerinin önündeki önemli meselelerden birinin de bu olduğuna işaret etmek gerekir.