

# İslamcılık/Panislamizm Penceresinden Osmanlı Devleti'nin Kürt Şeyhleriyle İlişkisi

Orhan Örs

## Panislamizm mi? İslamcılık mı?

Bu çalışmaya başlamadan önce tarihin bilim olduğuna inanan bir tarihi olarak bilimsel bir ereve çizme gereği duyuyorum. Tarihçiler, çalıştığı dönemi, kişiye veya olguyu araştırırken yargılama yapmaz, sadece anlamaya çalışır ve anladığını analitik bir bakış açısıyla yorumlayarak okuyucuya aktarırlar. Fransız Annales Ekolü'nn kurucularından Marc Bloch'un da dediği gibi, bu çerçevede iki tür tarafsızlıktan söz etmek mümkün; biri alimin/bilim adamının tarafsızlığı diğerisi de yargıcın tarafsızlığıdır. Bu iki tarafın ortaklaştıkları bir nokta bulunmaktadır: *"Hakikate namusluca boyun eğmek"*. Bilim adamı/tarihi, takipçisi olduğu kuramı yerle bir edecek bir hakikate denk geldiğinde onu kesinlikle kayda geçirir, hatta onun ortaya çıkması için tetikleme görevi görür. Aynı şekilde iyi bir yargıç da, karşılaştığı olguları nasıl olmuşlarsa öyle öğrenmekten başka herhangi bir kaygı gütmeden tanıkları sorguya eker. Esasında bu, iki taraf için de tartışma götürmez bir vicdani yükümlülüktür. Fakat tarihinin/bilim adamının işi gözlem ve izah yaptıktan sonra biterken, yargıcın ayrıca hükmünü de, her türlü kişiysel eğilimini bastırarak, kanuna göre bildirmesi gerekir. Kısacası biz tarihçiler, hakimler gibi yargılama yapmaz, herhangi

bir hüküm vermeyiz, sadece anlamaya çalışırız.<sup>1</sup> Dolayısıyla çalışmanın odak noktasını oluşturan Osmanlı merkezi iktidarıyla Kürt şeyhleri arasındaki ilişki bu perspektifle analiz edilmeye ve söz konusu olgularla ilgili herhangi bir hüküm verilmeden, değerlendirilecektir.

Bu çalışmada genelde Osmanlı-Kürt ilişkileri özelde ise II. Abdülhamid-Kürt Şeyhleri ilişkisi İslamcılık düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. Bu çerçevede, Kürt şeyhlerinin tarihsel olarak oynadıkları rol, dahil oldukları tarikatlar, hükümdarlarla geliştirdikleri ilişkiler de değerlendirilecektir. Ayrıca, II. Abdülhamit'le özdeşleşen İslamcılık siyasetinin de etkisiyle, Kürt alim ve şeyhlerinin, milliyetçilik çağı olarak değerlendirilen 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20 yüzyılın ilk çeyreğinde, ortaya koydukları düşünsel düzlem de analiz edilmeye çalışılacaktır. Ancak çalışmaya Panislamizm ile İslamcılık kavramları arasında, düşünsel düzlemde, var olan müphemliğin giderilerek başlanmasında fayda bulunmaktadır.

Aslında literatürde, çoğunlukla, birbirinin yerine kullanılan Panislamizm ile İslamcılık kavramları birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Bundan dolayı II. Abdülhamid devrinde etkili bir şekilde işlevsel kılınmaya başlanan ve siyasetinin önemli aparatları haline getirilen bu dinsel kavramları açık bir içerikle tanımlamak önem arz etmektedir. İslamcılık, Osmanlı toplumunun önemli parçasını oluşturan Müslüman unsurlara yönelik geliştirilen ve onları bir arada tutmak için tutkal görevi verilen bir düşünce olarak karşımıza çıkarken, Panislamizm dünyada yaşayan bütün Müslümanların bir araya gelmesini ve İslam Hilafeti çatısı altında birleşmelerini ön gören uluslararası bir siyaset içerir. Bu bağlamda Kemal Karpat'ın yaptığı değerlendirmeler ayrı bir anlam kazanmaktadır. Karpat, zamanın Osmanlı merkezi iktidarının İslamiyet'i merkez ile çevre arasındaki bağları kuvvetlendirmek gayesiyle bir ideoloji olarak işlevselleştirdiğini, diğer bir ifadeyle dini, Osmanlı toplumunu birleştirmek için bir ideoloji haline getirdiğini ve bunu da sahip olduğu iktidar aygıtlarını kullanarak yaptığını belirtmektedir. Kemal Karpat, bu siyaseti İs-

1 - Marc Bloch, Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği, (Çev: Ali Berktaş), İletişim, İstanbul, 2013, s.172.

lamcılık<sup>2</sup> olarak tanımlamak gerektiğini,<sup>3</sup> bu siyasanın uluslararası ilişkilerde bir araç olarak kullanılmasının da Panislamizm<sup>4</sup> olarak kavramsallaştırılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir. Karpat, İslamiyet'in bir ideoloji olarak işlevselleştirilmesinin esas amacının da Arapları, Osmanlı ile bütünleştirmeye yönelik olduğunu iddia etmektedir.<sup>5</sup> Fakat Osmanlı'nın II. Abdülhamit devrinde etkinliğini artırdığı bu siyaset ile sadece Arapları değil, aynı zamanda Kürtleri, Arnavutları, Türkmenleri, Çerkezleri, Lazları hatta sınırlarında yaşayan irili ufaklı tüm İslami unsurları bu düşünce etrafında bir araya

2 - Karpat'ın yaptığı İslamcılık kavramsallaştırmasına uygun olarak II. Abdülhamid, Osmanlı toplumu tarafından bilinen ve saygı duyulan şeyhler ile yakın ilişkiler geliştirmeye özen göstermiş, "mezheb-i resmîyesi"ni de dönemin önemli alimleri olarak görülen Ebulhuda el-Sayyadî, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmad Esad gibi ideologlar vasıtasıyla işlevsel kılarak topluma aktarmıştır. Halepli olan Ebulhuda Rifai tarikatına mensup bir şeyhtir. Ebulhuda şeyhü'l meşâih konumuna geldiği 1876'dan itibaren II. Abdülhamid'in en yakınlarından biri olmuştur. Hamza Zafir ise Kuzey Afrika bölgesinde aktif olan Şazeli tarikatı mensup ve II. Abdülhamid ile şehzadeligidinden itibaren tanışmıştır. Ahmad Esad, Hicaz bölgesine atanmış Anadolu kökenli bir din görevlisidir. II. Abdülhamid, onu 1881-82 yıllarında Mısır'da meydana gelen olaylar sırasında özel elçisi olarak Urabi taraftarlarına göndermiştir (bkz. Selim Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909), Doğan Kitap, İstanbul, 2014, s.78). İnalçık ve Seyitdanlıoğlu'nun da altını çizdikleri gibi II. Abdülhamid şeyhler ile seyitleri, sürekli olarak atıye ve ihсанlarla ödüllendirmiş, bu çerçevede Hazine-i Hassa kaynaklarını da kullanarak dini hizmetlerin mekânları; tekke, dergah ve zaviyeleri desteklemiştir (Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı Devleti, Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.587). Sultan, 1897 yılında meydana gelen Osmanlı-Yunan Savaşları'nda, Ziya Şakir'in sözlülerine, "manevi kuvvetlerine" inandığı bazı şeyh ve hocaları da Yıldız Sarayı'na davet etmekten imtina etmemiş, onlara birçok hediye sunup, Fetih Süresi okutturmuştur (Ziya Şakir, Sultan Abdülhamid'in Yunan Zaferi ve Gizli Siyaseti, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1994, s.47).

3 - H. C. Becker, Panislamizm'i; İslam'ın bir idealinin gerçekleştirilmesi amacıyla bir imamın ümmete hükmederek, dünya İslam cemaatini bir şemsiye altında birleştirmesi olarak tanımlamaktadır (aktaran Kemal Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, (Çev: Şiar Yalçın), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s.24).

4 - Fakat Hamit Bozarslan sultanın dışa dönük Panislamizm siyasetinin bir tarafıyla gerçek bir tarafıyla da illüzyon olduğunu dile getirmektedir. Bozarslan, sultanın bu siyasasının gerçek olan tarafının, sultanın halifelik kurumundan yararlanarak Büyük Britanya, Fransa ve Rusya gibi yayımlacı devletlere karşı korkutucu bir güç oluşturduğunu, Müslüman bir devletin lideri olarak meşrutiyetini imparatorluğun sınırlarının çok ötesine taşıdığını dile getirmektedir. Yazar, diğer taraftan durumu belli olan sarayın iç hazinesince finanse edilmeyle çalışan bu siyasanın, Müslüman dünyasına temsilciler ile hediyeler gönderme gibi faaliyetlerle sınırlı kaldığını, söylemin çok ötesine geçemediğini öne sürmektedir (Hamit Bozarslan, Histoire de l'Épire a Nos Jours, Tallandier, Paris, 2013, s.191). Niyazi Berkes ise II. Abdülhamid'in bir siyasa haline getirdiği Panislamizm/İslamcılık düşüncesinin, dünyada yaşayan bütün Müslümanları bir araya getirme gibi hayalci bir düşünceye de sahip olmadığını iddia etmektedir. Berkes, II. Abdülhamid'in gerçekçi bir padişah olduğunu, geliştirdiği bu siyasayla da özellikle Arap coğrafyasında etkin olan şeyhlere, mehdilere, hidivlere karşı bir politik manevra yaptığını; Mısır, Suriye ve Yemen'de ortaya çıkmaya başlayan ayrılıkçı Arap düşüncesine karşı bir siyaset oluşturduğunu belirtmektedir. Ayrıca Osmanlı sınırları dışında kalan İslam coğrafyasında da bu politikayla halifelik makamının prestijini artırılmaya çalışılmıştır. Yazar, bu dönemde ortaya konulan "Arapçılık" politikasının da Arap şeyhlerini yatıştırma çabasının da, debdebeli sürer alayları geçişlerinin de Afrika'da bulunan güçlü tarikatlarla geliştirilen ilişkilerin de bu düşüncenin görünüşleri olduğunu dile getirmektedir (Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.364). Haslip de II. Abdülhamid'in izlediği Panislamizm yani İslam Birliği anlayışının ziyadesiyle dahiyane izler taşıdığını, aynı zamanda "kurnaz" bir siyasa olduğunu öne sürmektedir. Yazar, bu politika her kadar Avrupa aleyhtarı bir siyasa olarak kabul edilse de öncelikle sultanın hem içeride hem de dışarıda itibarını yükseltmek amacıyla işlevsel kılındığını ve tamamen savunmaya yönelik bir anlayışla yüklü olduğunu dile getirmektedir. Fakat Osmanlı'nın Almanya ile geliştirdiği ilişkiler neticesinde Alman nüfuzunun imparatorluk üzerinde artmış, Alman imparatoru genç Wilhelm II, II. Abdülhamid'in Avrupalı koruyucusu ve dostu olarak ön plana çıkmış, bu durum da II. Abdülhamid'in Panislamizm siyasasını saldırgan hale getirmiştir (Joan Haslip, Bilinmeyen Yönleriyle Abdülhamid (edt: Sevdâ Dursun), Kariyer Yayıncılık, İstanbul, 2003, s.168). Ziya Gökalp'a göre de zaten II. Abdülhamid'in uygulamaya koyduğu İslam Birliği düşüncesinin esas fikir babası Alman Kayzeri'dir. Yani Gökalp'a göre sultana bu fikri zaten Alman imparatoru vermiştir (Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.12).

5 - Kemal Karpat, Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s.434. (ayrıca bkz. Kemal Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, Timaş, İstanbul 2010, s.109). Karpat, İslamcılığın, uzun bir süre boyunca, Avrupa düşmanı bir düşünce olarak görülerek tutucu yönüyle değerlendirildiğini, içeriğini ve kapsamına bakılmaksızın, karanlık çağın bir ideolojisi olarak kullanılıp geldiğini dile getirmektedir (Kemal Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, (Çev: Şiar Yalçın), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s.23).

getirerek padişahın/İslam halifesinin şemsiyesi altında birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

## Panislamizm/İslamcılık Düşüncesinin Kavramsal ve Olgusal Serüveni

İslamcılık düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle İslam dininin sadece ibadet veya sosyal sistemden ibaret olmadığını anlaşılması ve bu dinin en geniş manasıyla bütün Müslümanları kapsayan bir siyasi cemaat olduğunun kavranması gerekmektedir.<sup>6</sup> Fakat tarihsel olarak Müslümanlar arasında yoğun bir din kardeşliği duygusu bulunmasına rağmen,<sup>7</sup> İslam Birliği düşüncesi 19. yüzyıla dek Müslüman padişahlar/krallar/şahlar nezdinde yabancı bir kavram olarak kalmıştır.<sup>8</sup> Zaten İslamcılık/Panislamizm kavramı da Müslüman aydınlar tarafından değil, Müslüman olmayan araştırmacılarca icat edilmiştir. 1873-78 yılları arasında Franz von Werner ile Arminius Vambery gibi Avrupalı yazarlar tarafından kavramsallaştırılan bu terim, 1881/1882'de Gabriel Char-mas tarafından yaygınlaştırılmıştır. Dönemin birçok İslam aliminin de yazdığı gibi bu kavram Avrupa'dan ödünç alınana dek, Arapça, Türkçe veya Farsça-da kullanılmamıştır.<sup>9</sup> Ancak bu kavram her ne kadar Müslümanlar arasında kullanılmamış da olsa, İslam Birliği düşüncesinin dönemin aydınları arasında yeşermeye başladığı görülmektedir. Kendi döneminin önde gelen düşünürü/yazarı/şairi Namık Kemal, Rusların, Osmanlı toplumunda büyük bir infiale yol açan, Orta Asya Müslüman topraklarına girmesine tepki olarak 1872 yılında, İslam'ı savunmak adına yazdığı bir makalede "İttihad-ı İslam" terimini

6 - Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2013, s.32. Panislamizm düşüncesi, ilk olarak Namık Kemal tarafından 1872 yılında dile getirilmiştir. Kemal, "İttihad-ı İslam" adıyla bir makalede meseleyi ele almış (Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.27), 100-200 milyon arasında olduğunu düşündüğü Müslümanları uyandırmaya çalışmıştır (Bozarslan, *Histoire de la Turquie de l'Empire a Nos Jours*, s.190).

7 - Dönemin öne çıkan Müslüman düşünürlerinden Ahmed Naim, "Bir Müslüman'ın en büyük derdi anası, babası, kan kardeşi değil, din kardeşleri, cemaat-i İslami'ye olmak" gerektiğini dillendirmektedir (Ahmed Naim, *İslam'da Dava-yı Kavmiyet*, (Haz: Bedirhan İpek), İstanbul, 2013, s.38-39). Dönemin şahitlerinden Kadri Cemilpaşa, bu durumun güç kazanmaya başlayan Türkçülük düşüncesinde dolayı bozulmaya başladığını, "Osmanlı-İslam unsurları; Araplar, Arnavutlar, Kürtler de kendi milliyetlerini ortaya koymak lüzumunu hissederek milli teşekküller meydana" getirmek durumunda kaldıklarını öne sürmektedir (Zınar Silopi (Kadri Cemilpaşa), *Doza Kurdistan, Avesta Yayınları*, İstanbul, 2014, s.41-42). Ziya Gökalp ise Müslümanların birbirlerine karşı olan duygularını "öteki"yle ilişkisi üzerinden değerlendirmiş ve şu iddiaları ileri sürmüştür: "Türklerin de bilinci çözümlenirse görülür ki bir Türk, kızını bir Arap'la, bir Arnavut'la, bir Kürt'le, bir Çerkez'le evlendirebilir; ama kesinlikle bir Finlandiyalı'yla, bir Hristiyan Macar'la evlendirmez. Bir Budist Moğol'un, bir Şamancı Tunguz'un da kızını, İslam yapmadan almaz" (Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s.16). Ancak Ziya Gökalp'ın bu değerlendirmesi ister istemez akıllara Durkheim'in şu değerlendirmelerini akla getirmektedir: "Durkheim'in öğretisi bize toplumun dini ibadet yolu ile kendi gizli imajına taptığını söylemektedir. Milliyetçi bir çağda ise toplumlar böyle bir kamuflajdan sıyrılarak pişkinlik ve açıklıkla kendilerini kutsal bir varlık gibi görüp, kendilerine tapmaktadırlar (Temuçin Faik Ertan; Orhan Örs, "Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir?", *Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı 62, 2018, ss.39-84, s.61).

8 - Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.83.

9 - Bu durumun Kürtçe için de geçerli olduğunu belirtmekte fayda var.

ilk defa kullanmış, bu düşüncenin neşvünema bulmasına yönelik çalışmalar yürütmüştür.<sup>10</sup>

## II. Abdülhamid Döneminde İslamcılık/Panislamizm Siyaseti ve İzdüşümleri

II. Abdülhamit, Osmanlı sınırları dahilinde mukim Müslüman unsurlar arasında birlik temin etmek amacıyla 1878'den sonra İslamcılık ideolojisini işlevsel kılmaya karar vermiş ve Müslüman halkları bir ümmet olarak devletin politik zemini olarak inşa etmeye başlamıştır.<sup>11</sup> Böylece sultan, modern devlet inşası sürecindeki Osmanlı'da II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinde icat edilen geleneklere XIX. yüzyılın sonlarında Panislamizm/İslamcılık düşüncesiyle/siyasetiyle katkı sunmuş,<sup>12</sup> İslam dinine, halife makamında bulunması hasebiyle de kişisel dini rolüne, yeni bir anlayışla önem kazandırmış, padişaha sadakati odak noktası haline getirmiştir.<sup>13</sup> Başka bir ifadeyle, II. Abdülhamid'in uygulamaya çalıştığı bu siyaset ile İslamiyet, Müslümanlığı yaymak için değil, iç bütünlüğü sağlamaya yönelik amaçlanan politik hedefleri gerçekleştirmek için araçsallaştırılmıştır.<sup>14</sup> II. Abdülhamid'in İslam Halifesi kimliğiyle uluslararası arenada öne sürdüğü Panislamizm ise Osmanlı'da "icat edilen" geleneklerin en çarpıcı misallerinden birini oluşturmuştur.<sup>15</sup> Bu çerçevede; Halife, Emir'ül Müminin gibi unvanlara olan vurguları artıran sultan, bütün Müslümanların lideri olarak bu unsurları propagandanın aracı haline getirmiştir.<sup>16</sup>

10 - Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.27. Ancak Batı ile Doğu dünyaları arasında bu kavrama farklı yaklaşımların olduğu da görülmektedir. Batı; bu düşüncüyü kendilerine karşı milli ve militan bir hareket olarak görmüşken, Müslüman kitleler; İslamcılığı/Panislamizm'i "İslamcılığı yeniden bir doğuş ve modernleşme hareketi olarak ve Müslümanları Batı sömürgeciliğine karşı sadece siyasi ve kültürel öz savunma için değil, aynı zamanda kendi kendini yenileme ve ilerleme için de seferber etmeye yönelik bir çaba olarak" değerlendirmişler (Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.28). Bazı iddialara göre ise Osmanlılarda İslami düşüncenin dini matrisiyle liberal milliyetçilik iç içe olmuştur. Bu savın sahipleri, Genç Osmanlıların öncülerinden biri olan Ali Suavi'nin: "İslam devletinin ve hukukunun yeniden canlanmasının başlangıç noktası olarak dini reform" çağrısında bulunmasını bu düşüncelerine destek olarak sunmuşlar (Falih A. Cabbar, "Arap Milliyetçiliği Karşısında Kürt Milliyetçiliği: Yapısal Paralellikler ve Süreksizlikleri Üzerine Düşünceler", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Falih A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.284).

11 - Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, s.17-18.

12 - Deringil, Simgeden Millete, s.48.

13 - Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918) (Çev: Türkan Yöney), Yurt Yayınları, 1998, s.34-35.

14 - Karpat, Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, s.434. Bazı araştırmacılara göre ise II. Abdülhamid'in bu siyaseti ile asıl amacı devleti bir arada tutacak bir siyaset geliştirmektir. Bu tezi savlayanlara göre II. Abdülhamid, dünyadaki bütün Müslümanları bir araya getiremeyeceğini, bunları bir bayrak altında toplayarak batıya karşı bir cihat ilan etmenin hayal olduğunu bilmektedir (bkz. Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İSAM Yayınları, İstanbul 1992, s.75).

15 - Deringil, Simgeden Millete, s.125. Bozarıslan göre ise zamanın genç Osmanlı entelektüelleri esas itibarıyla II. Abdülhamid'den çok daha fazla Panislamcı bir düşünceye sahip olmuşlar (Bozarıslan, Histoire de la Turquie de l'Empire a Nos Jours, s.190).

16 - Deringil, Simgeden Millete, s.141.

Aslında Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıl boyunca halifelik,<sup>17</sup> sadece hükümdar tarafından değil, aynı zamanda hem Osmanlı'nın Müslüman halkı hem de tüm dünya Müslümanları tarafından benimsenmiş ve sahiplenilmiştir.<sup>18</sup> Halifelik vurgusunu ön plana çıkaran Osmanlı padişahları, liderlikleri altında meydana getirilecek hareketin esası olarak İslam dinini almışlar. Bu çerçevede, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde Müslüman devletlerle olan münasebetlerde İslami bir yaklaşım takip edilmeye başlanmıştır.<sup>19</sup> Fakat Osmanlı tarihine bir bütün olarak bakıldığında padişahlar arasında halifeliği en fazla ön plana çıkaran II. Abdülhamid olmuştur.<sup>20</sup> İslamcılık politikasının resmi siyasa haline getirilmesi II. Abdülhamid'ten önce şekillenmiş olmasına<sup>21</sup> rağmen, ilk olarak o, "İslamcı" hareketleri hem içte hem de dışta kullanmaya başlamış, bu siyasa dönüştürmeyi başarmıştır.<sup>22</sup>

II. Abdülhamid'in, geliştirdiği bu politika çerçevesinde, tarikat şeyhleriyle geliştirdiği yakın ilişkiler ve bu şeyhlerin sarayda elde ettikleri konum zaman zaman çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu dönemde ele alınan bir raporda sultana dini mevzularda danışmanlık yapan bu şeyhler, sultanı korkuta-

17 - Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu sistemin "legitimizasyonunda" padişahların ayrıca halife olarak da görev yapmalarının önemli bir işlevi olmuştur (İlhan Tekeli, Selim İlkin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s.5).

18 - İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2015, s.204-205. XIX. yüzyılda Hindistan, Orta Asya ve Kuzey Afrika'da yaşayan Müslüman nüfusun büyük bir çoğunluğu dönemin emperyalist güçleri olan İngiltere, Rusya ve Fransa devletlerinin tahakkümü altına girmiş bulunmaktadır. II. Abdülhamid, kendi döneminde toprakları yabancı güçler tarafından işgale uğramış olan Müslümanlar ile kendi yönetiminde altında bulunan Müslümanlara, bütün Müslümanların halifesi olarak "ortak bir direniş ve sadakat merkezi" mesabesinde hitap etmeye başlamıştır (Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, s.135).

19 - Yusuf Akçura'nın da altını çizdiği gibi İslamcılık siyaseti esas olarak Sultan Abdülaziz'in son devirlerinde, diplomatik ilişkilerde söz konusu olmaya başlamış, özellikle bazı Asya İslam hükümdarlarıyla kurulan münasebetlerde ön plana çıkarılmıştır. Ancak özellikle Mithat Paşa'nın görevden alınmasından sonra Osmanlıcılık fikriyatı bir tarafa bırakılmış, İkinci Abdülhamid tarafından tatbik edilen İslamcılık siyasası devletin egemen düşüncesi olarak ağırlık kazanmaya başlamıştır (Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Kilit Yayınları, 2019, s.14).

20 - Donald Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, (Çev: Ayşe Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.135.

21 - Şerif Mardin ise Panislamizm düşüncesinin 1890 yılından önce var olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, 1890 yılından sonra belirginleşen bu fikriyatın da saldırgan bir anlayışa sahip bir siyasa olduğunu ispat etmenin çok zor olduğunu ifade etmektedir. Mardin'e göre II. Abdülhamid iktidara geldiği ilk yıllar Osmanlıcılık prensibini benimsemiş ve bunu Osmanlı toplumunda egemen kılmak istemiştir. Yazar, sultanın "bila tefrik-i ırk ve din" anlayışına dayalı bir Osmanlı milleti inşa etmek amacıyla hareket eden bir önceki dönemin yani Tanzimat Devri'nin adamlarının verdikleri mücadeleyi sürdürmek istediğini ileri sürmektedir. Mardin, sultanın böyle bir siyasaı takip ettiğini, "ilham ettiği Üss-i İnkılap'tan ve izlediği 'hiçbir milleti gücendirmeme' politikasından" anlamının mümkün olduğunu da eklemektedir. Yazar, II. Abdülhamid'in Panislamcı bir politika takip ettiğini iddia eden yazarların, Gabriel Charms'ın "Le Panislamisme" adlı çalışmasından ilham aldıklarını yazmaktadır. Charms, 1880 yılında yazdığı bu çalışmada, II. Abdülhamid'in bir biçimde Panislamist bir siyasa takip etmek zorunda kalacağını iddia etmiştir (Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.72).

22 - Mardin, Türk Modernleşmesi, s.92. II. Abdülhamid ve onun dönemindeki Osmanlı toplumunu gözlemleyen bir İngiliz yazar, sultanın, Müslümanları desteklemesinin farklı birkaç zorunlu nedeni olduğunu ifade etmektedir. Yazar'ın XIX. yüzyıl II. Abdülhamid dönemi Osmanlısı için yaptığı değerlendirmeleri sonraki dönemde ortaya çıkan olaylar da doğrulamış gibidir: "Sultan şunu biliyor ki kendisi herhangi bir şekilde Müslüman olmayan tebaasını desteklese, Avrupa'daki hükümdarlığı son bulabilir, Müslüman tebaası ona karşı ayaklanabilir. Hatta şimdi hükümdarlığı açısından Ermenilerden daha tehlikeli olan Jöntürkler var, sultana sadık olmalarının tek nedeni ise Hıristiyanlara duydukları düşmanlıktır... bu savaş ancak iki şekilde sonuçlanabilir; ya Hıristiyanlar yok edilecek ya da Müslümanlar Avrupa'dan çıkarılacaktır" (Georgina Adelaide Müller, On Dokuzuncu Asır Biterken: İstanbul'un Saltanatlı Günleri (Çev: Hamdiye Betül Kara), Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s.139).

arak yaşanan kötü yönetimi onaylatmaya çalışan “*vicdansız maceracılar*” olarak anılmıştır.<sup>23</sup> Dönemin mutasavvıflarından Ahmed Hilmi de çoğunluğu temiz Arab kavmi mensupları olmaktan ziyade “*serserilerinden olan entrikacı ve kötü şahısların*” gönderdikleri “*muhayyelat ve hurafatnameler*”inin sultana birer beşaretname gibi kabul ettirildiğinden bahsetmektedir. Hilmi, “*bütün bu milyonlardan hasıl olan netice, birkaç müstebit ve cebbar emir, reis ve hakimın Abdülhamid’e ubudiyetinden ibaret kaldı. İşte o kadar*” diye durumu özetlemiştir.<sup>24</sup>

II. Abdülhamid’in takip ettiği İslamcılık politikası, bir yanıla 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra imzalanan Berlin Antlaşmasıyla birlikte Hıristiyan unsurların Osmanlı’dan ayrılıp devlet veya muhtariyet kurmalarıyla da koşutluk arz etmiş gibi görünmektedir. Sahada ortaya çıkan bu reel durumdan sonra Hıristiyan nüfusu azalan Osmanlı, Tanzimat’tan beri savunmakta olduğu Osmanlıcılık politikasından uzaklaşmış, tamamen terk edilmese de ikinci plana atılmış, İslamcılık siyasasına yönelmiştir. Çünkü bu anlaşmadan sonra Müslüman unsurların nüfus içindeki oranı ziyadesiyle artmış, bu unsurun barındırdığı çeşitliliği bir potada eritecek araçlar olarak da İslam inancı ile onun sembollerinden biri haline getirilen hilafet değerlendirilmiştir.<sup>25</sup> Sultan, bir yandan da bu siyasayı takip ederek devleti karışıklığa sevk etme potansiyeli bulunan kültürel çeşitliliğe karşı din birliğini işlevsel kılmaya çalışmıştır.<sup>26</sup>

II. Abdülhamid bu siyasaya uygun olarak farklı Müslüman unsurlarla yakın ilişkiler kurmuş,<sup>27</sup> bu çerçevede Araplar için “*Aşiret Mektebi*”ni,<sup>28</sup> Arnavutlar için “*Saray Muhafız Alayı*”ni, Kürtler için de “*Hamidiye Alayları*”ni inşa etmiştir.

23 - Selim Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, s.79.

24 - Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Senüsiler ve Sultan Abdülhamid (Haz: İsmail Cömert), Ses Yayınları, İstanbul, 1992, s.69.

25 - Bayram Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1987, s.23.

26 - Ahmed Saib, Sultan II. Abdülhamid ve Saltanatının İlk Yılları (Haz: Adem Kara), IQ Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.21.

27 - Metin Heper, Devlet ve Kürtler, (Çev: Kadriye Göksel), Doğan Kitap, İstanbul 2008, s.85. Sultanın İslamcılık siyasasını değerlendiren Taner Timur, II. Abdülhamid’in dini anlayışının daha çok biçimsel olduğunu, fakat mevcut koşullardan dolayı tahtını kaybetmekten korkan sultanın iktidarda kalmak için kullanabildiği bütün değerleri araçlaştırdığını, dolayısıyla İslamcılığı bu ilkenin uygulanmasından başka bir şey olarak düşünmemek gerektiğini iddia etmektedir. Yazara göre sultan, bu politikaya biraz da sürüklenmiştir. Timur, tahta ilk çıktığı zaman II. Abdülhamid’in, Midhad Paşa ile, onun ön ayak olup hazırlattığı “Kanun-u Esasi” çerçevesinde, laikliğe yakın bir çizgide birleşebildiklerini unutmamak gerektiğini dile getirmektedir (Taner Timur, İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine, İmge Kitapevi, Ankara, 1996, s.324). Diğer taraftan sultanın etkisinin iyice kırıldığı ve nihayetinde tahtından olduğu II. Meşrutiyet döneminde de İslamcılık fikriyatı, etkin olan düşünceler içinde en etkili fikriyat olarak görülmektedir. Tunaya’nın da dile getirdiği gibi bu düşünce temelini “eski bir maziden” almaktadır. Bu geçmiş, “vahşet ve bedeviyet halindeki bir kavmin dünyanın en yüce imparatorluklarından biri haline yükselmesini sağlamış olan İslam medeniyeti”nin mazisidir (Tarkan Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.13).

28 - Bu okul 1892 yılında İstanbul’da II. Abdülhamid’in direktifleriyle açılmış ve aşiretlere mensup ailelerin çocuklarının eğitimi için kurulmuştur. Öncelikle Arap çocukları için açılmış ancak başta Kürtler olmak üzere diğer Müslüman halkların çocukları da eğitim almıştır (Eugene L. Rogan, “Aşiret Mektebi: Abdülhamid’s II’s School For Tribes (1892-1907)”, International Journal of Middle East Studies, 28, USA, 1996, pp.83-107, s.83).

Bu kurumlarla devletin uzamsal periferisinde kalan bölgeleri merkeze daha sağlam bir biçimde bağlamaya çalışan sultan, Osmanlı bütünlüğünü bu şekilde koruyabileceğine inanmıştır.<sup>29</sup> Kısacası sultan, Müslüman halkların yoğun olarak yaşadıkları ve kendi etnik adlarıyla adlandırılan bu üç bölgede yaşayan Müslüman unsurları hem şahsına hem de imparatorluğa daha da bağımlı bir hale getirmek amacıyla söz konusu kurumları araçsallaştırmıştır.<sup>30</sup>

Fakat dönemin İslamcı düşünürleri, II. Abdülhamid'in bu siyasi anlayışını beğenmemiş, sultana ve onun idare etme biçimine karşı durmuşlar. Dönemin İslamcı düşünürlerine göre İslam dünyasında uzun zamandan beri etkin olan istibdat yönetimleri İslam toplumunu felakete sürüklemiş, bu toplumu sanayisiz ve ilimsiz bırakmışlar.<sup>31</sup> Bu alim/din adamları için *"Adaletsiz bir hükümet müstebittir. Müstebit bir hükümet ise ahlaksızdır ve İslamiyet'e de mensup" olamaz, çünkü İslam istibdadı tümünden reddetmektedir. Bu aydınlar İslam'ın "adalet hakiki medeniyetin, binaenaleyh beşeri saadetin "üssülesası" olduğunu ve adaletsiz hakiki bir hükümetin olmasının mümkün olmadığını düşünmüşler. Onların zaviyesinden bakılınca bizzat devlet başkanı adil olmalıdır, çünkü "Sultanı adilin bir günü almış sene ibadetten efdaldır, daha faziletlidir" ve bu kaideye öncelikle hükümdarın kendisi uymalıdır.*<sup>32</sup> Dönemin İslamcı entelektüellerinin gözünde Osmanlı merkezi iktidarı Avrupalılara benzemek için bütün değerleri feda etmiş, toplumu aslından ve geleneklerinden uzaklaştırmış, biçimsiz bir hale sokmuştur. İslamcılar *"dini taklit, dünyası taklit, adatı (adetleri) taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelamı taklit, hülasa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kabil değil, hakiki bir heyeti içtimaiye vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz" demiş, "taklit sebebi ile Osmanlı toplumunun idamına karar" verildiğini iddia etmişler.*<sup>33</sup> Söz konusu devirde daha çok İslami kimliğiyle bilinen alimlerden Said-i Kurdi de dönemin baskıcı yönetim anlayışını bu çerçevede eleştirmiştir: *"dikkat isterim ki, şeriat ile hiçbir ilgisi olmayan o müthiş zalim istibdat, sırf milleti aldatmak ve bir kuruntu ilişkisine dayanmakla içteki ve dıştaki hücumlara karşı*

29 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.33. İslam Ansiklopedinin "Memalik-i Osmaniye" adlı maddesinin halklar bölümünde de dönemin ruhunu anlatan şöyle bir ifade yer almıştır: "Türklerin egemenliği yalnız dil yönünden olup, başka hiç bir yönde diğer Müslüman halklardan farkları yoktur; ve çoğunluğu tarımla uğraşan, sakin ve itaatli adamlardır" (İslam Ansiklopedisi, C. 6, s.4418-4419. Aktaran M. Emin Bozarlan, Tarihteki İlk Türkçe Ansiklopedide Kürdistan ve Kürdler, Deng Yayınları, İstanbul, 2001, s.32).

30 - Kodaman, a.g.e., s.91.

31 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.30. II. Meşrutiyet'ten sonra kaleme aldığı bir çalışmasında Ziya Gökalp, İslamcılıkla birlikte diğer ideolojileri de değerlendirdi: "Ülkemizde, üç düşünce akımı vardır. Bu akımların tarihi incelenirse görülür ki, düşüncelerimiz önce "çağdaşlaşmak" gereğini duymuşlardır. III. Sultan Selim döneminde başlayan bu eğilime, devrimden sonra "İslamlaşmak" istediği de katıldı. Son zamanlarda, ortaya bir de "Türkleşmek" akımı çıktı. Çağdaşlaşma düşüncesi, düşünen her insan için asıl inanç değerinde olduğundan, belirli bir yayıcısı yoktur. Her dergi, her gazete, bu düşüncenin az çok savunucusudur. İslamlaşmak düşüncesinin savunucusu, Sırat-ı Müstakim, Sebil-ür-Reşat; Türkleşme düşüncesinin savunucusu da Türk Yurdu dergileridir" (Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s.11).

32 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.45-46.

33 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.19-20.



*bu kadar zaman kendini koruduğuna göre... Sözün kısası; istibdat, gerek idarede gerek ilimde olsun, emekle elde edilen ürünleri tüketerek istikbale arka çeviriyor. İdarede kuvvet kanunda olmalı, ilimde ise kuvvet hakta olmalıdır.”<sup>34</sup>*

Ahmed Hilmi'ye göre, genel kanaatin aksine, II. Abdülhamid, İslam dinine çok büyük zarar vermiş, açık olan kötülüğün, bilerek yapılan fenalıkların, yani “mutlakıyet ve istibdadın” en son temsilcisi olmuştur.<sup>35</sup> Bu dönemde sadece Ahmed Hilmi değil, dönemin etkili Müslüman aydınlarından Cemalettin Afgani, Said Halim Paşa, Said-i Kürdi,<sup>36</sup> Mehmet Akif (Ersoy), Muhammed Hamdi (Yazır) ve Babanzade Ahmet Naim<sup>37</sup> gibi aydınlar da sultan ile anlaşmazlığa düşmüş, onu eleştirmiş ve onun hışmına uğramışlardır. Bahsi geçen ve daha ziyade Müslüman kimlikleriyle tanınan bu aydınların çoğunluğu II. Abdülhamid'in yönetim anlayışını “despotik” olarak değerlendirmiş, sultanın istibdada dayalı iktidarının sonlandırılması için muhalif hareketlerle işbirliği yapmışlardır. Örneğin dönemin önemli aydınlarından ve daha çok İslami kimliğiyle bilinen Babanzade Ahmet Naim, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden biraz sonra “İttifak” adlı gazetede ele aldığı yazısında II. Abdülhamid'in istibdatçı yönetiminin son bulmasını sevinçle karşılamıştır: ‘*Bu olanların her biri, zulmü istibdadın menhus binasını birer top sesi gibi bana sürur ve sevinç veriyor. Ruhumu kalıbına sığmayacak kadar yükseltiyor. ...atılacak her adımın bir saadet karargahı varılacak her merhalenin bir muvaffakiyet menzili olacağı müjdeliyor*’.<sup>38</sup>

Dönemin İslamcı düşünürleri, Osmanlı toplumunun esas itibariyle Tanzimat'tan sonra kültürel benliğini kaybetmeye başladığını ve bu kültürel yozlaşmanın önüne geçebilmenin yegane yolunun Tanzimat döneminde “gizli bir biçimde” inkar edilen “şeriatın değerlerini” yeniden Osmanlı toplumunda yeşertmek olduğunu öne sürmüşler.<sup>39</sup> Bu alimler için dönemin İslamcı düşün-

34 - Osman Resulan, Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları, Nubihar Yayınları, İstanbul, 1994, s.39-46 (Volkan, sayı:83-84, 24-25 Mart 1909).

35 - Ahmed Hilmi, a.g.e., s.106. II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde yaşayan bu mutasavvıf ve filozoflardan biri olan Ahmed Hilmi sultanın, İslam alemi için ilerlemenin yıkıcı bir darbesi olduğunu iddia etmiştir. Ahmed Hilmi, II. Abdülhamid'e batılılar tarafından atfedilen İttihad-ı İslam düşüncesinin ve siyasetinin anlamsız bir zan olduğunu, sultanın güttüğü başka bir amacın İttihad-ı İslam olarak görülmesinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Hilmi, bu düşüncesine dayanak olarak da şu gerekçeleri sıralamıştır: “İttihad-ı İslam, siyasi bir ittifak manasına gelebilir. Muhtelif kavimlerden mürekkep, menafi-i mahsusası ayrı, itiyadati ve lisan-ı muhtelif üç yüz Müslüman'ın, bir hükümetin idare-i siyasiyesi altında bugün imkan-ı içtimanı farz ve kabul etmek mahz-ı cinnettir” (Ahmed Hilmi, a.g.e., s.63-64).

36 - Said Kurdi, Volkan Gazetesinde yazdığı yazılarda Müslümanların durumunu değerlendirmiş ve geri kalmalarının nedenleri üzerinde durmuş ve bazı önerilerde bulunmuştur: “Her mümin i'la-yı kelimetullah ile mükelleftir. Bu zamanda yükselmenin ve ilerlemenin en büyük sebebi maddi açıdan ilerlemektir. Çünkü yabancılar fen ve sanayi silahıyla bizi manevi baskıları altında eziliyor. Biz de fen ve sanat silahıyla i'la-yı kelimetullahun en müthiş düşmanı olan cahillik ile fakirliğe ve düşünceler arasındaki uyumsuzluğa karşı cihat edeceğiz...” (Volkan, sayı: 70, 11 Mart 1909. Aktaran: Resulan, a.g.e., s.33-34).

37 - Hayati boyunca Müslümanların birliğini savunan Babanzade Ahmed Naim'e göre Müslüman halkları bir arada tutan yegâne bağ vardır. O da iman ve İslam kardeşliğinden başka bir şey değildir (Naim, a.g.e., s.17).

38 - Nihat Karademir, Sultan Abdülhamid ve Kürtler, Nubihar Yayınları, İstanbul, 2014, s.374-375.

39 - Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi (Der: Mümtazer Türköne, Tuncay Öner), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.90-91.

cesi, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında İslam'ın birleştirici gücünü yeniden canlandırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Ahmed Saib'in de ifade ettiği gibi bu fikriyat "ideolojik olarak İslam uygarlığının temel değerlerine ve geleneklerine geri dönüş" amacı taşımıştır.<sup>40</sup> Başka bir deyişle İslam'ın temel ilkelerine dönüş İslamcılık cereyanının ana tezi olarak belirginleşmiştir.<sup>41</sup> Yaşadığı dönemin İslamcılarının biri olan Prens Mehmed Said Halim de İslamcılığı bu çerçevede tanımlamıştır: "İslam'ın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikte, İslamlaşmak demek İslam'ın itikad, ahlak, içtimaiyat ve siyaset sistemini... daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir suretle tefsir... ve bunlara uymaktır."<sup>42</sup>

### Kürt Şeyhlerinin/Din Adamlarının Tarihsel Serüveni ve Oluşturdukları Etki Alanları

Yakın dönemlerde yapılan bazı çalışmalara göre ancak Kürt emirlik yapısının ortadan kaldırılmasından sonra güç odağı haline geldikleri iddia edilen Kürt şeyhleri, esasında 19. yüzyıldan önce de Kürt toplumunda etkili bir aktör konumunda bulunmuşlardır.<sup>43</sup> İslam'ın üç büyük kültürel bölgesinin merkezinde<sup>44</sup> bulduklarından dolayı Kürt alimleri, genelde, ana dilleri Kürtçenin yanında Arapça, Türkçe ve Farsçayı da iyi düzeyde öğrenme imkanına sahip olmuş, kültürler arasında bir köprü görevi üstlenmişlerdi.<sup>45</sup> Bu alimler/şeyhler zamanlarının eğitim kurumu olan medreselerde eğitimlerini alarak

40 - Saib, a.g.e., s.19.

41 - Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, s.14.

42 - Tunaya, a.g.e., s.25. Dönemin şahitlerinden Kürt aydını Süreyya Bedirhan'ın iddiasına göre, 31 Mart 1909 olaylarından sonra yönetimi ele alan ve kendilerini özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi düşüncelerin savunucusu olarak takdim eden İttihatçılar, Osmanlı'nın genel siyasasına yeni bir öge olarak Panturanizm'i dahil etmiş, Osmanlıcılıktan ile Panislamizmden uzaklaşmış ve bu iki siyasetin söz konusu dahi edilmesini istememişler (Dr. Bletch Chirguh (Süreyya Bedirhan), Kürt Sorunu: Kökenleri ve Nedenleri, (Çev: Nihat Nuyan), Avesta Yayınları, İstanbul, 2009, s.46).

43 - Dina Rızık Khoury, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul (1540-1834), (Çev: Ülkün Tansel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.26-27.

44 - Kürt mirleri/aşiret reisleri/ağaları/şeyhleri, kısacası Kürt aristokrasisi uzun bir süre boyunca Osmanlı-Safevi arasındaki mücadele sahasında bulunmak durumunda kalmış ve güç dengesine göre politika üretme durumunda kalmışlar (Sabri Ateş, The Ottoman-Iranian Borderlands Making a Boundary 1843-1914, Cambridge University Press, New York, 2013, s.35).

45 - Ali Tenik, Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar, Nubihar, İstanbul, 2019, s.20. Arap dili tarihçileriyle biyografi yazarlarının çalışmalarında da ifade edildiği gibi Kürtler 7. yüzyılda İslam'la tanışmış ve bu tarihten itibaren hem İslam'ın kendisine hem de İslam'ın yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Kürtler tarihleri boyunca din konusunda ateşli bir çaba içinde olmuştur. Özellikle 10. Yüzyılla birlikte bağımsız/yarı bağımsız beyliklerin yöneticileri konumunda bulunan Kürt beyleri, birçok dini yapı inşa ettirmiştir. 12. Yüzyılda ise Kürt sultan Selahaddin Eyyubi Haçlılara karşı girdiği mücadelede galip çıkmış ve Arap dünyasının büyük bir bölümünü Sünni İslam adına kurduğu devletin sınırlarına dahil etmiş ve Eyyubi Mısır ile Suriye'de önemli izler bırakmıştır (Joyce Blau, "Kürt Dilinin Geliştirilmesi ve Baskı Altına Alınışı", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Falih A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.101).

yetiştiriler. İlk olarak miladi 950 yılında Hemedan şehrinde açılan<sup>46</sup> bu eğitim kurumunun ağacında yetişen muhakkik meyveler arasında; Baba Tahirê Uryan (ö.1055), Eliyê Heriri (ö.1078), Tacü'l-Arifin Ebu'l-Vefa Kürdi (ö.1107), Abdülkadir-i Geylani, Melayê Cıziri (ö./1640), Feqiyê Teyran (ö.1660) ve Ehmedê Xani (ö.1707),<sup>47</sup> Şeyh Halil el-Kürdi, Hâce Abdullah Çavpare, Şeyh Ebubekir Yezdanyar, Urmiyeli Hüseyin b. Ali b. Yezdanyar, Ebu'l-Hasan el-Urmevi, Şeyh Ebu'l-Hasan Kurdeve, Ebu Abdullah el-Mukri, Ebu Abilkasım el-Mukri, Ebu Abdullah ed-Dineveri, Kaka Ebu'l-Kasr Besti, Kaka Ahmed Sünbüli, Şeyh Ebu Tahiri Kürd, Cemaleddin Lori, Şeyh Cagir, Ebubekir Hevara, Muhammed eş-Şenbeki, Şeyh Suveyd es-Sincari, Şeyh Ali el-Kürdi, Tusuf el-Acemi el-Kürdi, Tac'l-Arifin Ebu Vefa, Yasir b. Ammar Bidlisi, Yusuf b. Nebhan el-Eyluhi, Ebu Necib Sühreverdi, Şeyh İbrahim Zahid el-Gilani Seyyid Hüseyin el-Ahlati, Mevlana Molla Abdurrahman Cami, Hüsameddin Ali el-Bidlisi, Şeyh Hasan Cihangiri ve Şeyh Mahmud el-Urmevi, Şeyh Edebalı (ö.1326),<sup>48</sup> Sarı Saltuk,<sup>49</sup> Taceddin Kürdi, Said Nursi (Kurdi), Şeyh Halid Şehrezori<sup>50</sup> gibi kendi dönemlerinin önde gelen Kürt mutasavvıflar ve etkili şahsiyetleri yer almışlardır.<sup>51</sup>

Bu alim/şeyhlerden önemli bir kısmı zamanlarının hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuş, devlet adamlarına danışmanlık yapmış, halk üzerindeki etkilerini kullanarak yüksek makam ve mevki sahiplerinin nezdinde büyük bir iti-

46 - Zeynelabidin Zinar, "Kürt medreseleri, Binyıllık Aydınlanmanın Korunup Gelişmesi", (Çev: Ömer Güneş) Dîpnot Dergisi, Sayı 2, İstanbul, 2010, s.158. Bu medreselerde yetişen birçok alim ve aydın yetişmiştir. Bu aydınlar sonraki yıllarda Kürtler tarafından bir gurur kaynağı olarak görülmüşlerdir. Medreseler aynı zamanda Kürtlerin Kürtçe eğitim görebildiği tek kurumlar olarak da ön plana çıkmışlar (Zeynelabidin Zinar, "Medrese education in northern Kurdistan", Islam des Kurdes, special issue of Les Annales de l'Autre Islam (eds: Martin van Bruinessen and Joyce Blau), No. 5 (1998), pp. 39-58, s.39-42).

47 - Tenik, a.g.e., s.23.

48 - Şeyh Edebalı'nın Kürt olduğunu iddia edenlere göre Edebalı, İslam ile Hıristiyan toprakları arasındaki uçlarda yaşayan bir Kürt şeyhidir. Yazar, bu savını doğrulayan birçok kanıtın bulunduğunu, Bali ve Baliyan gibi isimleri taşıyan Kürt aşiretleri Malatya'nın Doğanşehir ve Yeşilyurt ilçelerinde yaşadıklarını, Şeyh Edebalı'nın da, Moğolların baskısından kaçarak İznik ve Bursa'ya gelip yerleşen Bali ya da Baliyan adlı Kürt aşiretine mensup olduğunu ileri sürmektedir (Mehmet Emin Zeki Beg, Dîroka Kurd u Kurdistan, Avesta Yayınları, İstanbul, 2012, s.246).

49 - Sarı Saltuk olarak tanınan alim/mutasavvıf, Kürt alimlerinden biri olduğu iddia edilmektedir. Bu teze göre, Sarı Saltuk (ö.1289) Kürt coğrafyasında çok kabul gördüğü için adına hem Diyarbakır hem de Dersimde birer türbe yapılmıştır (Tenik, a.g.e., s.199-200).

50 - Dönemin tanıklarından biri Şeyh Halid'in Süleymaniye'de yaşadığını ve onun büyük bir Muhammedi evliya olduğunu dile getirmektedir. Yazar, Kürtlerin, şeyhi "Hazreti Mevlana" ya da "Mukaddes Sevgili" dışında biri adla çağırılmayı saygısızlık olarak gördüklerini ifade etmektedir (C.J. Edmonds, Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme (1919-1925), (Çev: Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül), Avesta, İstanbul, 2003, s.104).

51 - Tenik, a.g.e., s.32-33. Başka bir iddiaya göre aşağıda isimleri yazılı olan ve çoğu 10. yüzyıldan itibaren Kürt coğrafyasındaki medreselerden eğitim almışlardır. İddia sahibi "İmam Gazali, İbn Haldun, İmam Rabbani, İbni Sina, Farabi, Eli Heriri, Meleyi Cıziri, Meleyi Batı, Ehmedı Xanı, Smaili Beyazidi, Şerefxan, Mirad Xan, Siyehpoş, Mevlana Xalid, Mela Xelili Serti, Nali, Hacı Qadırı Koyi, Seyyid Taha, Pertew Begi Hekkari, Eliyü Heriri, Şeyh Mahmud Berzenci, Şeyh Ubeydullahı Nehri, İbn Abidin, Alusi, Şeyh Esad Sahib, Şeyhülislam Haydarizade İbrahim Efendi, Seyyid Sibğettullah EL Arvasi, İeyh Şihabeddin, Celadet Ali Bedirxan, Cigerxwin, Şeyh Said, Bediüzzaman Said-i Kurdi, Qazi Muhammed ve Mela Mustafa Barzani gibi birçok Kürt seçkin uleması(nın) bu medreselerde" yetiştiğini ileri sürmektedir (İsmet Siverekli, Kürdistan'da Siyasal İslam, Peri yayınları, İstanbul, 2008, s.63; Faik bulut, İslamcı Örgütler, Tüzm zamanlar Yayıncılık, 1993, s.655).

bar elde etmişler.<sup>52</sup> Baba Tahirê Uryan, daha Selçuklular zamanında hükümdar Tuğrul Bey ile ilişki kurabilmiş, nasihatlerde bulunmuş, onun iltifatına mazhar olmuştur.<sup>53</sup> Sonraki dönemlerde de hem Osmanlı hem de İran hükümdarları bu şeyhlerin/alimlerin oluşturdukları etkiden faydalanmak istemiş, bu alimleri kendi taraflarına çekmek için onlara köyler da dahil birçok maddi yardımlarda bulunmuşlardı. İran Şahı 1742 yılında, Musul'da oturan Kürt alimlerinden Şeyh Hasan'ı kendi safına çekmek için mektup yazarken, Osmanlı merkezi iktidarı Şeyh ile kardeşine köy bağışladığına dair resmi belgeler göndermiştir.<sup>54</sup> Bunlardan kimileri de bölgelerinde eşkıyalık faaliyeti gerçekleştirenlere karşı müritleri ve dervişleriyle birlikte mücadele etmişlerdi.<sup>55</sup> Bazı şeyler/alimler de halktan gördükleri teveccühün bedelini kendi canlarıyla ödemişlerdi.<sup>56</sup> Mela Mehmudê Beyazîdi (1797-1867)<sup>57</sup> gibi alimler ise aldıkları vazifeleri yerine getirmelerine rağmen, ihanetle suçlanmak durumunda kalmışlardı. 1898 yılında yayın hayatına başlamış olan ilk Kürt gazetesi hüviyetine sahip olan Kürdistan gazetesinin değerlendirmesine göre Mela Mehmud, Bedirhan Bey isyanı sırasında Osmanlı tarafından görevlendirilmiş ve Cizre Emir'ini ikna etmek için bölgeye gönderilmiştir. Ancak görevini ifa ederken bölgede görevli askeri yetkili konumunda bulunan Osman Paşa tarafından saraya şikayet edilmiştir. Osman Paşa, Mela'yı Sultan Abdülmecit'e '*Bu şahus, Bedirhan Bey'in müttefikidir ve devlet düşmanıdır*' diye jurnallemiş ve bunun neticesinde Mela Mehmud pa-dışah tarafından başka bir yere sürgün edilmiştir.<sup>58</sup>

Kürt şeyhleri, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafyada 1540 ila 1700 yılları arasında bölgelerinde geçen ticaret kervanlarından vergi toplamış, hisarlar inşa edecek bir sosyo-ekonomik güce kavuşmuşlardı.<sup>59</sup> 1540-1834 yılları ara-

52 - Kamr-ul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdi, Hayatı, Eserleri, Tarikatı (Çev: Tahit Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.32-33.

53 - Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul, 2006, I, s.277-278.

54 - Tenik, a.g.e., s.65-66.

55 - M. Kemal Gündoğdu, Şems-i Bitlisi, TDV Yayınları, Ankara, 1992, s.63

56 - Rıfat Okudan, İşrak Filozofu Sühreverdi Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta, 2000, s.XLV.

57 - Mela Mehmudê Bazîdi, Kürtlerin Gelenek ve Görenekleri, (Çev: Murad Celali), Nubihar Yayınları, İstanbul, 2019, s.12.

58 - Bazîdi, a.g.e., s.16. Abdülmecit tarafından sürgün edilmesine rağmen Mela Mehmud'un sultana dua ettiği görülmektedir. Mela, sultanın Kürt emirliklerini ortadan kaldırıp farklı bir yapılaşmasını desteklemiş ve bundan dolayı sultanına minnetlerini sunmuştur ve şunları kayda geçirmiştir: "Fakat Sultan Abdülmecid Han'ın hilafeti döneminde, adaleti daim olsun, 'Asakir-i Nizamiyye' kuruldu ve bundan sonra Kürtler peyderpey etkisiz hale geldiler, zulüm ve haksızlıkları ortadan kalktı" (Bazîdi, a.g.e., s.17-18). Kısacası Osmanlı 1834-1847 yılları arasında takip ettiği merkezîyetçilik siyasası çerçevesinde Kürt mirliklerini ortadan kaldırmak için bir politika geliştirmiştir (Metin Atmaca, "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates", *Middle Eastern Studies*, 2019, 55:4, 519-539, s.519).

59 - Khoury, a.g.e., s.26-27. Aslında Kürtlerin yaşadığı bölgelerde daha XII. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Adi bin Musafir, büyük bir nüfuz alanı oluşturmaya başlamıştır. Şeyh Adi bin Musafir daha sonra Yezidilik inancının kurucusu olacaktır. Strohmeier ve Heckman gibi Şeyhin bu nüfuz alanını oluşturduktan sonra Yezidilik inancının kurucusu olmasını tuhaf olarak değerlendirmektedirler (bkz. Martin Strohmeier, Lale Yalçın-Heckman, Kürtler:

sındaki kayıtlarda, köylerde mollalık yapan şeyhlerin çift ve yarım çift büyüklüğünde toprak sahibi oldukları anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Osmanlı merkezi iktidarı tarafından şeyhlere vakfedilen topraklar uzun bir süre önce başlamış ve devam etmiştir. Bu topraklardan elde edilen tarımsal artık-ürünlerin oranları düşük olmasına rağmen merkezi iktidarın bölgede Kürt şeyhlerine sunduğu ayrıcalıklar, onların yerel aristokrasi üzerinde önemli bir etki oluşturmalarına yol açmıştır.<sup>61</sup> Bu bağlamda değerlendirildiğinde, İslam inancının örgütlü ve kurumsallaşmış en güçlü örgütlenmesi olarak öne çıkan Nakşibendi tarikatının<sup>62</sup> en geç XVII. yüzyıldan itibaren, Kürt toplumu arasında örgütlenmeye başladığı anlaşılmaktadır. IV. Murad döneminde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Diyarbakır bölgesinde mukim Nakşibendi Kürt şeyhlerinden Şeyh Aziz Mahmud, Musul'dan Erzurum'a, Van'dan Urfa'ya, Tebriz'e Erivan'a kadar olan bölgede sahip olduğu nüfuzdan dolayı idam edilmiştir. 1639 yılına gelindiğinde Kürt şeyhinin kimi iddialara göre 40 bin, kimi iddialara göre ise 400 bin civarında taraftar edindiği anlaşılmıştır. Şeyhin ayaklanabileceği endişesine kapılan sultan, onu idam ettirmiştir.<sup>63</sup> Bölgenin en büyük aşiretlerinden biri olan Caf'a mensup Kürt Şeyh Halid Şehrezori'nin de Osmanlı'nın Anadolu ve Arabistan topraklarında yaklaşık 12000 müride sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>64</sup>

Kürtlerin tarikatlarla tarihsel ilişkilerine bakıldığında; Rıfaiyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Burbahşiyye, Nimetullahilik, Haksarilik<sup>65</sup> Kadiriilik ve Nakşibendilik gibi tarikatların Kürt bölgelerinde müntesip bulabildikleri

Tarih, Siyaset, Kültür (Çev: Atilla Dirim), Yurt Yayınları, İstanbul, 2014, s.21).

60 - Khoury, a.g.e., s.34.

61 - Khoury, a.g.e., s.35. Örneğin Musul vilayetinde yaşayan din alimleri, ticaret yapan grubun yakın bağlaşıkları olarak kimi zaman ticarete para yatırmışlar. Bu alimlerden ekonomik olarak durumları iyi olanlar kendi maiyetini oluşturmuş, devletten belli bir maaş almışlar. Musul Kürtlerinden Yusuf el-Na'ib bu alimlerden biri olarak ön plana çıkmıştır. Aldığı öğrenimden ötürü Musul kadısı Yasin el-Müftü'nün dikkatini çeken bu genç, onun kızıyla evlenmiş ve el-Müftü'nün kadı vekili (na'ib) olarak seçilmiştir (Khoury, a.g.e., s.169).

62 - Kimi araştırmacılara göre Nakşibendi ve Kadiri tarikatları, XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Kürtlerin yaşadıkları coğrafyada çok hızlı bir şekilde yayılmaya başlamışlar. Fakat bu tarikatlar esas olarak Osmanlı bünyesinde faaliyette bulunan Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılmasından sonra uygun bir zemin bulmuşlar (Strohmeier, Yalçın-Heckman, a.g.e., s.51). Leezenberg, Kürtlerin genel olarak İslam'ın Sufi tarikatlarından Nakşibendi ve Kadiriye dallarında uygulanan örgütlü mistik İslam biçimlerine daha meyilli olduğunu öne sürmektedir (Michiel Leezenberg, "Kürtlerde Siyasal İslam", Kürtler Milliyetçilik ve Politika (Der: Falih A. Cabbar; Hoşam Davud), (Çev: Emine Ayhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.203).

63 - IV. Murad'ın 1535'te Erivan Kalesini kuşatmaya hazırlanırken, Şeyh Aziz Mahmud, geniş bir mürid topluluğu ve büyük bir halk kitlesiyle bu sefere katılma isteğini iletmıştır. İddialara göre bu yüksek destek IV. Murad'ı rahatsız etmiştir. Bununla birlikte bölge halkının Şeyh'i "mehdi" olarak görmesi, sultanın rahatsızlığı bir kat daha da artırmış ve endişeye kapılmasına neden olmuştur. Fakat şeyh, Bağdat seferi için bazı öngörüler de bulunmuş ve iddialara göre bu öngörülerini isabetli çıkmıştır. Bunun üzerine sultan kendisini ödüllendirmek istemiş ancak araya başkalarının girmeleri, şeyhin simya ilmine vakıf olduğunu söylemeleri, bu ilimle altın üretilip isyan edeceğini iddia etmeleri, IV. Murad'ın fikir değiştirmesine yol açmış ve bulunduğu ilk fırsatta şeyhi idam ettirmesine sebep olmuştur (Naima, Naima Tarihi III, İstanbul, 1281, s.385-387).

64 - C.J. Edmonds, Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme (1919-1925), (Çev: Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül), Avesta, İstanbul, 2003, s.104.

65 - İslam dünyasında 12 ila 13. yüzyıllarda tarikatların kurumsallaşma süreci başlamış, ilk olarak Kadiriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Rıfaiyye gibi dört büyük tarikat kurulmuştur (Tenik, a.g.e., s.22).

ve halk nezdinde etkili oldukları görülmektedir.<sup>66</sup> Bu tarikatlar arasında ön plana çıkan Nakşibendilik, Kürt coğrafyasında XVI. yüzyıldan itibaren örgütlenmeye başlamış, bu tarihten itibaren küçük gruplar halinde bölgeye gelen tarikat, müntesip bulmakta zorlanmamıştır. Bazı iddialara göre Melayê Cıziri ve Ehmedê Xani gibi Kürt mutasavvıfları da bu tarikatın müntesibi olmuşlardır. Ancak tam olarak bilinmeyen sebeplerden dolayı XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu bölgedeki Nakşibendi örgütlenmesi ya faal değil ya da görünmez olmuştur.<sup>67</sup> Fakat 19. yüzyıldan itibaren Kürt bölgelerinde Kadirilikle<sup>68</sup> birlikte Nakşibendilik tarikatının yeniden öne çıktığı anlaşılmaktadır. Kadirilik, Şeyh Maruf (1753-1837) Nedoyî'nin liderliğinde gelişirken, Nakşibendilik Şehrezorlu Mevlana Halit (1779-1826) öncülüğünde örgütlenmiştir.<sup>69</sup> Bununla birlikte tarihsel süreçte birçok tarikat Kürt coğrafyasında yaşam alanı bulmuşken, bugün itibarıyla neredeyse yalnızca Kadiri ve Nakşibendî tarikatlarının örgütlü oldukları bilinmektedir.<sup>70</sup> Tarikatların bölgedeki gücüne şahit olan ve batılı seyyahlardan biri Kürt bölgelerinde varlık gösteren Nakşibendi şeyhlerinin konumlarını, Hıristiyanlık inancının en üst mertebesinde bulunan papaların Avrupa'daki konumlarıyla karşılaştırmış, din noktasında fanatik bir anlayışa sahip olmayan hoşgörülü Kürtlerin dahi şeyhlerinin etkileriyle rahatlıkla hayatlarını feda edebildiklerini ileri sürmüştür.<sup>71</sup>

Bu tarikatların Müslüman topluluklar nezdinde devşirmeyi başardıkları güçlerinin sadece Kürt coğrafyasında değil, aynı zamanda bütün İslam coğrafyasında bir karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Bölgenin en güçlü tarikatlarından biri olarak öne çıkan Nakşibendi tarikatı, Müslüman/Osmanlı toplumunda dışarıdan gelen tehlikelere karşı XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan dirençten de faydalanarak, İslam coğrafyasının genelinde örgütlenme zemini bulmuş ve hızla yayılma imkanına kavuşmuştur. Toplum, Nakşibendi yapılanmasının Batılı devletlerin İslam coğrafyasını tahakküm altına almaya çalışmasına yönelik tepki duymasını ve coğrafyanın işgal edilmesine karşı duruşunu sahiplenmiştir. Nakşibendiler sadece Osmanlı topraklarında değil, aynı zamanda İslam coğrafyasının başka bölgelerinde de etki alanı

66 - Mihemed Heme Baqî, Serhıldana Şıx Ubeydullahı Nehri (1880) Dı Belgeynı Qacari De, (Ver: Ziya Avcı), Nubihar Yayınları, İstanbul, 2016, s.49.

67 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.71.

68 - Kürt coğrafyasında Kadirilik tarikatı ilk olarak müntesip bulmuştur. İddialara göre bu durumun yaşanmasında tarikatın piri Evdîlqadîrî Geylanî/Abdulkadir Geylanî (ö.561/1166)'nin Kürt olması etkisi büyüktür (Tenik, a.g.e., s.58.) Kadirilik İslam coğrafyasında, özellikle 15. Yüzyıldan sonra yayılmaya başlayabilmiştir (Siverekli, a.g.e., s.20).

69 - Baqî, a.g.e., s.49.

70 - Siverekli, a.g.e., s.12.

71 - Orhan Örs, Aşiretçilik ve Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909), Nubihar, İstanbul, 2019, s.248.

oluşturmuştur. Örneğin Ruslar Kafkasya'nın kuzeyini topraklarına katmaya kalkışırken Nakşibendi şeyhlerinden Şeyh Şamil, (1837-1859) 22 yıl süren bir direniş hareketi örgütlemiş,<sup>72</sup> Nakşibendiliğin Kürt koluyla da sıkı bir ilişki içinde olmayı ihmal etmemiştir. Aynı şekilde, İngilizler, Hindistan'da sömürgeciliği derinleştirmeye çalıştıklarında karşılarında bölgede cihat çağrısı yapan Nakşibendi tarikatını bulmuştur.<sup>73</sup> Benzer tepkilerin Endonezya Müslümanlarından da geldiği görülmektedir. Endonezya'yı sömürge haline getiren Hollandalıların işgaline karşı harekete geçenlerin de yine bölgenin örgütlü alimleri/şeyhleri olduğu ve bu durumun sömürgecileri ziyadesiyle rahatsız ettiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Kürt şeyhleri de yetiştirdikleri halifeleri ve kazandıkları mürit vasıtasıyla toplumsal düzlemde örgütlenmeyi başarmış, kitlelerin ruhunu yakalayabilmişlerdi. Şeyhlerin herhangi bir aşirete mensup olmaması, onları aşiretler üstü bir konuma taşımış ve bu sayede etkilerini daha geniş alanlara yaymalarına imkan vermiştir.<sup>75</sup> Kürtlerin dindar bir halk olduğunun farkında olan Kürt mir/bey/ağaları, evlerinde bu imamlardan birini bulundurmaya önemsemiş, bu durumu bir gelenek haline getirmişlerdi.<sup>76</sup> İslam'da dinin kurumsallaşmış bir yapısı olarak özellikle Kürtler arasında etkili olan bu şeyhlerin/imamların, etkisi ziyadesiyle hissedilmiş, Kürtler arasında vuku bulan en şiddetli çatışmaları dahi sonlandırmayı başardıkları görülmüştür. Öyle ki, hırsızlık yapan Kürtler bile mollaların/şeyhlerin mallarına zarar vermeyi veya onları çalmayı akıllarından geçirmemiştir: *"Derler ki onlar ocaktır, daha sonra ahi bize dokunur"*. Mela Mehmudê Beyazidi, bu saygıyı görmelerine rağmen Kürt şeyhlerinin *"çoğu(nun) cahil ve eğitimsiz"* olduklarına dair bir tespit yapmıştır.<sup>77</sup> Şeyhler, başında buldukları yapılarda muhalefete izin vermedikleri gibi mürit, takipçi ve taraftarlarından kendi iradelerine tamamiyle bağlı kalmalarını istemiştir.<sup>78</sup> Başka bir ifadeyle Kürtlerin, aşiret reisleri ve şeyhlerine olan bağlılıkları din benzeri bir karaktere sahip olmuş, dünyanın en güçlü sultanları dahi bu biçimde bir sadakate sahip olamamıştır.<sup>79</sup> Mesut Yeğen'in de dile getirdiği gibi Kürt aşiretleri İslam'ı şeyhe biat etme biçiminde yaşamış, dolaşısıyla da şeyhler Kürt aşiretler üzerinde aşkın nüfuz edinmiş ve Kürt aşiret

72 - Baqi, a.g.e., s.59.

73 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.82-83.

74 - Sartono Kartodirdio, Protest Movements Rural in Java, Kuala Lumpur, 1973, s.86.

75 - Siverekli, a.g.e., s.19.

76 - Bazidi, a.g.e., s.37-39.

77 - Bazidi, a.g.e., s.39.

78 - Wadie Jwaideh, Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi (Çev: İsmail Çekem, Alper Duman), İletişim yayınları, İstanbul, 2014, s.114.

79 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.247-248.

yapısı aşiretler-üstü bir toplumsal örgütlenmeye girişmenin sembolü haline gelmiştir.<sup>80</sup>

Kürt şeyhleri, aynı zamanda, kendi çıkarlarıyla çatışmadığı sürece modernleşmeye de karşı çıkmamıştır. Osmanlı merkezi iktidarı, toprak tapularını vermeye başladığında, bundan en fazla yararlanan gruplardan biri olarak öne çıkan bu şeyhler, üzerlerine geniş topraklar kaydettirmiş, zengin toprak ağaları haline geldiler.<sup>81</sup> Bölgedeki şeyhlerin birçoğu, vakıf arazilerini de kendi mülkiyetleri gibi kullanmakta geri durmamış, 1858 yılında çıkan Arazi Kanunnamesiyle de kişisel arazilerini genişletmekten kendilerini alamamıştır. Arazi kanunnamesinden Kürt ağaları, reisleri, beyleri, merkezi iktidarın bölgedeki memurları ve bölgenin zengin tüccarları gibi şeyhler de fazlasıyla yararlanmıştır. Aslında, bu durum, biraz da, Osmanlı'nın bölgede geliştirmek istediği yeni politikayla ilişkili görünmektedir. Merkezi iktidar bu kanunnameyle, yeni siyasetinin işaretlerini vermiş, arazinin özellikle Kürt şeyh ve ağalarının üzerine kaydedilmesini sağlamıştır.<sup>82</sup>

Aslında yukarıda bir veçhesine itiraz edilen düşüncenin, başka bir boyutta doğru olduğu anlaşılmaktadır. Kürtler arasında dinin kurumsallaşmış bir yapısı olarak neşvünema bulan şeyhlik, her ne kadar iddia edildiği gibi yalnızca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkili olmaya başlamamış olsa da, bu dönemden itibaren, belli bir süre, rakipsiz kaldığı dile getirilebilir. Osmanlı'nın bölgeye gelmesinden sonra yaklaşık olarak 300 yıl boyunca Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgede etkili olmaya devam eden yerel Kürt hükümetleri sisteminin, merkezi iktidarın kısa bir askeri operasyonu ile son bulmasından sonra ortaya çıkan<sup>83</sup> otorite boşluğu, Kürtleri yeni bir arayışa itmiştir. Toplum, var olan bu boşluğu, etkisi aşiretler üstü olan, Kürtleri belki de en iyi tanıyan, halk tarafından muazzam bir saygıya matuf ve geleneksel Kürt emirlerinin yerlerini doldurabilecek lidere ihtiyaç duymuştur. Merkezi iktidarın atadığı yöneticiler, bölge halkının bu beklentilerini karşılamaktan uzak kalmıştır. Ye-

80 - Bu sembol olma durumu benzer biçimde, üç farklı toplumsal yapı durumunda bulunan aşiret, etnik kimlik ve din arasında gelişen ve koşullara bağlı bir eklemlemeyi de temsil etmiştir. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başı arasındaki zaman diliminde şeyhlerin öncülüğünde meydana gelen toplumsal hareketlenmeler, hem aşirete dayalı olmuş, hem Kürtlüğü vurgulamış hem de dini bir biçimde tezahür etmiştir. Yeğen, şeyhlerin veya şeyhlik sembolünün birbirleriyle gerilimli görünen bu üç toplumsal yapıyı bir araya getirebilme kabiliyetini ortaya koymasının şeyhleri hem Kürt milliyetçiliğinin kurucu figürleri haline getirdiğini hem de milliyetçilik anlayışıyla İslam inancı arasında var olduğuna inanılan tezadı Kürtler açısından bir gerilim ilişkisi olmaktan çıkıp birbirini tamamlama ilişkisine dönüştürdüğünü ileri sürmektedir (bkz. Mesut Yeğen, Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.236-237).

81 - Martin van Bruinessen, Ağa, Şeyh, Devlet, (Banu Yalkurt), İletişim yayınları, İstanbul, 2010, s.369.

82 - Robert Olson, Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925, (Çev: Bülent Peker, Nevzat Kırac), Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1992, s.21.

83 - Suavi Aydın, Jelle Verheij, "Confusion in the Cauldron: Some Notes on Ethno-Religious Groups, Local Powers and the Ottoman State in Diyarbakir Province, 1800-1870", Social Relations in Ottoman Diyarbakir 1870-1915, (Haz: Joost Jongerden, Jelle Verheij), BRILL, Boston, 2012., s.31.



reldeki halkın beklentisini karşılayacak ve otorite boşluğunu dolduracak vasıflara sahip odak olarak, tarihsel bir birikimin de üzerinden yükselen şeyhler görülmüştür. Her şeyden önce şeyhler, bölgedeki halkın çoğunluğu gibi etnik olarak Kürt kimliğine sahiplerdi ve Kürt toplumunu iyi tanımaktaydı. Ayrıca aşiretler arasında var olan çıkar çatışmalarını da iyi bilmektedirler. Bu güç odağının, aynı zamanda bölgedeki dini otorite olması da mensuplarını Kürtlerin gözünde diğer laik otoritelerden daha meşru hale getirmiştir.<sup>84</sup>

Kürt şeyhlerini, bölgede XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha fazla ön plana çıkararak diğer önemli bir etken de Batılı misyonerlerin bölgedeki Hıristiyan unsurlar arasında giriştikleri faaliyetler olmuştur. Batılı misyonerlerin faaliyetleri, Avrupalıların bölgede gizli emellere sahip olduğu şeklindeki endişeleri kuvvetlendirmiş, Hıristiyanlık ve Batı'ya karşı gelişen tepkileri artırmış, Kürt şeyhlerin pozisyonunu güçlendirmiştir.<sup>85</sup> Özellikle de Ermenilerin bölgede gittikçe güçlenmesi Kürt şeyhlerinin bölgede birleştirici bir rol ile öne çıkmalarına sağlamıştır.<sup>86</sup>

Ancak Kürt şeyhlerinin, geleneksel Kürt emirlik yapısı ortadan kaldırıldıktan<sup>87</sup> sonra bölgenin yeni politik liderleri haline geldiklerini ve bu yapının geride bıraktığı zemin üzerinde yeni bir politik iktidar inşa ettiklerini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Kürt şeyhlerinin aşiret-üstü bir konumda buldukları tarihsel bir gerçekliktir, fakat bu durum Kürt emirlerinin yerel iktidarı bulunurken de hatta onlardan önce de yaşanmış bir gerçekliktir. Dolayısıyla Kürt şeyhlerinin bölge halkı üzerinde aşiretler-üstü bir etkiye sahip olmaları, Osmanlı periferisindeki Kürt yerel iktidarının sonlandırılmasından ziyade Kürtlerin din ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kürt şeyhlerinin Kürt aşiret reisleri gibi politik figürler olarak ortaya çıkmaları ve onlar gibi örgütlü bir yapı inşa etmeleri de söz konusu olmamıştır. Bu şeyhlerin kendilerine bırakılmış bir şehirleri, kendi mahiyetlerinde besledikleri askerleri olmamış, Osmanlı merkezi iktidarını taklit edip, benzeri bir yapılanmaya giden Kürt emirleri gibi bir organizasyonları da ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla, Kürt şeyhlerinin Kürt emirlik yapısının yerini tuttuğu veya onların geride bıraktığı zemin üzerinde kendi iktidarlarını inşa ettiklerine yönelik düşünce

84 - Martin van Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar (Nevzat Kırac vd.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.94; Strohmeier, Yalçın-Heckman, a.g.e., s.51. Bruinessen şeyhlerinin bu faaliyetlerinin aynı zamanda politik etkilerini artmaya hizmet ettiklerini, şeyhlerin, bağlı oldukları veya başında buldukları tarikatlar vasıtasıyla Kürtlerin yoğun yaşadığı coğrafyada kendilerine bağlı dervişler vasıtasıyla ilişkiler kurduklarını, onlar sayesinde kitleleri harekete geçirebildiklerini ileri sürmektedir (Bruinessen, Ağa, Şeyh, Devlet, s.311).

85 - Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.32.

86 - Jwaideh, a.g.e., s.23-24.

87 - 19 yüzyıldan itibaren Kürt mirlikleri kronolojik olarak şu sırayla ortan kaldırılmıştır: "Soran (1837), Baban (1842), Behdinan (1843), Botan (1848), Hekari (1848) Bedlis (1849)" (Baçlı, a.g.e., s.45). (Kürt mirliklerine son verilmesiyle ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.70-83).

sorunlu görünmektedir. Bu bağlamda bu savı savlayanların, tezlerini yeniden değerlendirmelerinin iyi olacağı düşünülmektedir.

## II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı-Kürt Şeyleri Arasında Gelişen Dikotomik (İkili) ve Simbiyotik (Tamamlayıcı) İlişki

Bu dönemde Osmanlı merkezi iktidarı, Kürt coğrafyasına “büyük devletlerin” artan ilgisi, bölgeye konsoloslarıyla birlikte kaşifler, misyonerler, tüccarlar göndermeye başlamaları ve ardından ordularını göndermelerine karşı din aygıtını devreye sokmuş, Kürtlerle ilişkilerini din düzleminde geliştirmeye dikkat etmiştir.<sup>88</sup> Hatta bazı devletler, Osmanlı’nın İslamcı siyasasının Kürtler arasında yanlış bir algı oluşturduğunu iddia ederek kimi yetkililerini/kaşiflerini Kürt bölgesine göndererek bu “yanlış algıyı” düzeltmeye çalıştılar. Bu yetkililerden biri olan İngiliz Binbaşı Noel 1919 yılında bölgeye gittiğini ve “Türklerin pan-İslamist propagandalarına ve Kürtleri İngiliz silahlarıyla desteklenmiş Ermeni hakimiyeti kurulacağına dair asılsız söylentilerle korkutarak bize düşman etme çabalarına karşı faaliyette” bulunduğunu açıkça itiraf etmiştir.<sup>89</sup>

Bu çerçevede II. Abdülhamid de geleneksel Osmanlı siyasasını takip etmiş, fakat Kürt şeyhleri ve aşiret reisleriyle araya hiçbir aracı koymadan doğrudan ilişki kurmayı tercih etmiştir. Sultan, bu Kürt ekabirleri ile doğrudan bağ kurarak Babıali gibi kurumların aracılığını işlevsiz kılmak istemiştir. Sultan, bu siyasasını pratize ederken, en fazla halifelik kurumunu ön plana çıkarmış, çünkü aşiretlerin uzun yıllar boyunca Osmanlı payitahtından uzamsal bağlamda uzak kalmış olmalarına, “bağımsız yaşamalarına rağmen” manevi olarak halifelik makamına olan bağlılıklarının sürdüğünü görmüştür. Sultanın takip ettiği İslamcılık siyaseti de bu bağlamda Kürtleri duygularını okşamış ve aşiretlerin de halifeliği olan bağlılıkları sultanın işini ziyadesiyle kolaylaştırmıştır. Bu dönemde sultanla Kürt şeyhleri ve aşiretleri arasında kişisel bağların oluşturulması, dostlukların kurulması ve Kürt liderlerinin halifeye saygı ve

88 - Bruinessen, Panislamizm düşüncesinin her tarafta çok etkili olduğunu, bunun sebebinin, İslam’a yönelen tehditlerin çok belirgin hale gelmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu tehditler özellikle II. Abdülhamid döneminde ve ona yakın olan dönemlerde başta Rusya ve İngiltere olmak üzere büyük güçlerin Ortadoğu’yu kontrol etmek için giriştikleri mücadele esnasında daha da belirginleşmiştir. Bruinessen’in iddiasına göre, ortaya çıkan yeni koşullara Kürtlerin tepkisi şiddetli olmuş, bu durum 1880 yılında Şeyh Ubeydullah tarafından başlatılan ayaklanmanın da esas motivasyonunu oluşturmuştur. Ayaklanan Kürtler bu “kafir” gelişmelere duyulan kızgınlıklarını dile getirmiş, bu yeni duruma karşı bir direnç göstermeye çalışmıştır (Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.82).

89 - E. W. Charles Noel, Kürdistan 1919; Binbaşı Noel’in Günlüğü, (Çev: Bülent Birer), Avesta Yayınları, İstanbul, 2013, s.7. 13. Binbaşı Noel, İslamcılık çerçevesinde yapılan anti-İngiliz propagandaya örnek olarak Kolordu komutanlarından Cevdet Bey’in (kendisi bir Arap) yayımlanmış olduğu genelgeyi göstermiştir. 9 Eylül tarihinde 302/300 telgraf numarasıyla gönderilen bu genelgede: “...Ey Ahalî! Kürtler, Türkler, Araplar ve Arnavutlar 600 yıldır İslam’ın destekçisi olmuştur... Türkler ve Kürtler birlikte İslam’ın temel direğidir. Onlar ayrıldıkları gün İslam zayıflayacaktır” şeklinde bir düşünce ortaya konulmuştur (E. W. Charles Noel, Kürdistan 1919; Binbaşı Noel’in Günlüğü, (Çev: Bülent Birer), Avesta Yayınları, İstanbul, 2013, s.47-48).

itaat duygularının arttırılması için çok uygun bir zemin oluşmuş, ortaya çıkan manevi bağları engelleyecek herhangi bir güç de bulunmamıştır.<sup>90</sup>

II. Abdülhamid, Kürt bölgesinde oluşan geleneksel siyasi düzenin korunmasına önem vermiş, Süleymaniye ve etrafındaki arazinin çoğunluğunu Osmanlı'ya sadakatini kanıtladığına inandığı Kürt Caf aşiretinin şeyhlerinden iki erkek kardeşin tasarrufuna bırakmıştır. XIX. yüzyıl boyunca, özellikle de Abdülhamid'in 33 yıllık saltanat döneminde, devlet sadece aşiret beylerine değil, kalabalık mensupları bulunan, etkin oldukları bölgelerde eğitim hizmetleriyle toplumsal faaliyetlerde bulunan Nakşibendi Kürt şeyhlerine de iltifatta bulunmaktan geri durmamıştır. II. Abdülhamid'in tamamen kontrolüne aldığı merkezi iktidar, tarikatlar için vakıflar kurmuş, dinsel topluluklara yiyecek yardımında bulunmalarını sağlamış, şeyhlerine de maaş ödemiştir. Bu bağlamda sultanın siyasası bir süreklilik üzerine inşa edilmiştir. Osmanlı padişahları daha önce de benzeri bir politika izlemiş, 1840 yılında bir tarikat için on bir köyün geliri vakfedilmiştir.<sup>91</sup>

II. Abdülhamid'in Kürt şeyhleri ile geliştirdiği ilişkiler, Kürtlerin de yoğun olarak yaşadığı bölgelerden biri olan Musul vilayetinde valilik görevinde bulunan Ebubekir Hazım Tepeyran'ın da dikkatini çekmiştir. Tepeyran, II. Abdülhamid'in Kerkük'te yaşayan Talabani şeyhlerinden Şeyh Ali ile Süleymaniye'de yaşayan Şeyh Said Kak'a ziyadesiyle hürmet ettiğini ifade etmiştir. Tepeyran, sultan ile görüşmelerinde veya yazışmalarında, onu bir türlü bu şeyhlerin "eşkıya" olduklarını inandıramadığını, bu şeyhler hakkında herhangi bir olaydan dolayı takibata başladığında sultanın kendisine: "*Meşayih ve eka-bir-i İslam'ın, Ermenilerin iftiraları üzerine tenkil edilmeleri caiz değildir*" diyerek izin vermediğini iddia etmiştir.<sup>92</sup>

Aynı dönemde başka bir olayla daha karşılaşan Musul valisi, yine bezer bir tepkiyle karşılaşmış, bölgede bulunan şeyhlere Ermenilerin iftira atmış olabileceği ve bu durumu iyice araştırması gerektiğinin kendisine emr u ferman ile iletildiğini aktarmıştır. Vali, Duhok kazası şeyhinin, Erbil kazası ile başka yerlerde cinayetler işlediğini, bunların cezalandırılmadığını, durum böyle devam ederse bu kişinin, daha önce korunan başka yerleri de harap edeceğini bölgedeki Fransız sefaretinin kendisine ifade ettiğini, Mezuri dağlarına sığınmış olan Şeyh Nuri ile haydutluk yapan Selim Ağa'yı yakalamak için ihtiyaç duy-

90 - Kodaman, sultanın geliştirdiği bu doğrudan iletişime dayalı siyaset ile Babiali hükümetinden bağımsız bir biçimde "Müslüman halkın koruyucusu" olarak Kürt aşiretlerine kendisini kabul ettirdiğini savunmaktadır (Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.59). II. Abdülhamid devrinde Osmanlı'dan ayrıcalıklı bir konum elde etmiş olan Kürt şeyhleri, sultanın tahttan indirilmesinden sonra bu konularını kaybetmişler (Karamdemir, a.g.e., s.410).

91 - Reşat Kasaba, Bir Konargöçer İmparatorluk; Osmanlı Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar (Çev: Ayla Ortaç), Kitapevi, İstanbul, 2012, s.150.

92 - Ebubekir Hazım Tepeyran, Hatıralar, Pera Yayınları, İstanbul, 1988, s.372.

duğu “yüz kırk beş nefer asakiri (redife askerleri) (silah altında redif yoktu) ve elli beş katırlı neferin sevki halinde adı geçen zararlı kişilerin yakalanmalarıyla iyi sonuç elde edileceği mümkün bulunduğu beyanıyla” durumun Makam-ı Serasker’den kendilerine arz olduğunu, ancak “ehl-i İslam reislerinin haksız olarak birer suretle ithamı Ermenilerle ecnebilerin bir entrikasından doğmuş olmak kuvvetli ihtimallerden bulunduğundan gerçek durumun, sadakat gereğince serian arz ve işarı emr-ü ferman” ile kendilerine bildirildiğini dile getirmiştir.<sup>93</sup>

Osmanlı’nın Kürt periferisinde etkin olan diğer bir Kürt şeyhi olan Şeyh Said Berzenci, II. Abdülhamid ile şifreli telgraf vasıtasıyla iletişim kurabilecek kadar yakın bir ilişki içinde olmuştur.<sup>94</sup> Kürt şeyhi, sultana, başka bir ifadeyle İslam halifesine 1877-78 Savaşı’nda askeri yardım yapmaktan geri durmamış, büyük babası Şeyh Ahmed’in müritlerinden oluşturduğu birliklerle Osmanlı’nın desteğine koşmuştur. Savaştaki bu desteği karşılıksız bırakılmayan Şeyh Ahmed ve torunu payitahta davet edilmiş, Kek Said taltif edilerek kendisine Şarbajir muntkasında Hankah inşa etmek ve geçimini sağlamak için beş (5) köy hibe edilmiştir.<sup>95</sup> 1876 yılında Hacca gitmek için yola çıkan Kürt şeyhlerinden Şeyh Ubeydullah ile Şeyh Fehim Arvasi de Osmanlı payitahtına da uğradıklarında II. Abdülhamid tarafından kabul edilmişlerdi. Sultan, bu ziyaretten dolayı Fehim Arvasi’ye “duagü” payesi vermiş ve kendisine 300 kuruş maaş bağlatmıştır. Bununla da yetinmeyen Osmanlı padişahı, bu iki şeyhi 12 gün misafir ettikten sonra onlar için Haydar Paşa Garı’nda bir tören hazırlamış ve Mısır’a uğurlamıştır.<sup>96</sup> Sultan, ayrıca dönemin önemli Kürt şeyhlerinden biri olan ve şanı Osmanlı payitahtına kadar yayılan Nakşi şeyhi Muhammed Küfrevi’nin 1898 yılında, yüz yirmi üç yaşında öldüğünü öğrendiğinde, Bitlis’te şeyhin türbesinin yapılması için İtalya’dan mimarlar getirtmiştir.<sup>97</sup> Sultanın bu siyasası, esas itibariyle gelenekçi Müslüman unsurlara her zaman daha fazla güven duyduğunu bir göstergesi olarak da okunabilir.<sup>98</sup>

93 - Tepeyran, a.g.e., s.384.

94 - Tepeyran, a.g.e., s.405.

95 - Tenik, a.g.e., s.70-71.

96 - Tenik, a.g.e., s.155.

97 - Rohat Alakom, Eski İstanbul Kürtleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2012, s.39. (ayrıca bkz. Ramazan Balcı, Osmanlı’nın Orta Doğu Siyaseti, Yitik Hazine Yayınları, İzmir, 2010, s.100). Muhammed Küfrevi, 1775’te Siirt’in Küf-ra-Şirvan kasabasında doğmuştur. Doğduğu yerin adına nispetle “Küfrevi” ismini almıştır. İddialara göre Küfrevi, daha 6 yaşındayken Kuran’ı hıfz etmeyi başarmıştır. Daha sonra Bidlis’e yerleşen Muhammed Küfrevi’yi sadece müritleri ve taraftarları değil, bölgenin birçok medrese alimi de olmuştur. Muhammed Küfrevi, tamü tamına 123 yıl yaşamış ve 1898 yılında Bitlis’te hakkın rahmetine kavuşmuştur. II. Abdülhamid, kendi şeyhi de olduğu dile getirilen Küfrevi için şahsi bütçesinden yaklaşık 18 bin altın harcayarak bir türbe yaptırmış ve şeyhin buraya defnedilmesini sağlamıştır (Tenik, a.g.e., s.152-153).

98 - David McDowall, Modern Kürt Tarihi, (Çev: Neşenur Domaniç), Doruk Yayıncılık, Ankara 2004, s.95.

Dönemin Kürt şeyhlerinin önemli bir kısmı II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından kısa bir süre sonra patlak veren 1877-1878 (93 Harbi) Osmanlı Rus Savaşı için harekete geçmiş, müritleri ve taraftarlarıyla birlikte, hilafetin çağrısına cevap vererek savaşa katılmışlardı. Şeyh Ahmed Çani, oğlu Şeyh Mahmud, halifesi Mela Arif Sevkari ve müritleri, destekçileriyle birlikte savaşa koştururken, bölge insanını da Osmanlı'ya destek vermeleri için savaşa katılmak üzere harekete geçirmişlerdi. Aynı şekilde, Bingöl'de Şeyh Mahmud Melekani, Diyarbakır'da Emir Said Bey, Van bölgesinde Arvasilerden Şeyh Celaladdin, Bitlis'te Sıbgatullah Arvasi'nin halifesi Mola Halid Oleki, Şeyh Ahmed Çani'nin oğlu Şeyh Eyüp, kardeşi Şeyh Hasan, yeğenleri Şeyh Hamza, Şeyh Zülküf, Şeyh Maruf, Şeyh Muhyeddin Osmanlı'ya destek olmak için savaşa katılmışlardı. Bunlardan bazıları Birinci Dünya Savaşı'nda da Osmanlı'ya destek çağrılarını yapmış ve kendileri de bizzat savaşa katılmışlardı.<sup>99</sup>

II. Abdülhamid, İslamcılık siyasası bağlamında diğer Kürt şeyhleriyle geliştirdiği ilişkiyi Şeyh Ubeydullah<sup>100</sup> ile de kurmuştur.<sup>101</sup> Sultan ile iletişim halinde olduğu anlaşılan Ubeydullah'ın mensup olduğu Şemdinan ailesi<sup>102</sup> II. Abdülhamid döneminde Hakkari bölgesi ve civarında çok büyük miktarlarda arazi elde etmiştir.<sup>103</sup> Aile şeceresi Nakşibendi tarikatının Halidiye koluna bağlı olan şeyh ailesinin kökenleri de XII. yüzyılda yaşamış olan ve Kadiri tarikatını kurucusu Abdülkadir Geylani'ye<sup>104</sup> dayandırılmaktadır.<sup>105</sup> Bu ailenin 1870 ve 1880'lerde ortaya koyduğu yükseliş, bölgede siyasi güç ve iktidarın Nakşibendi Şemdinan ailesine geçtiğini gösteren bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Şeyh Ubeydullah'ı bölgede önemli bir güç haline getiren birçok sebebin

99 - Tenik, a.g.e., s.135-136.

100 - Şeyh Ubeydullah 1830/1831 yılında dünyaya gelmiştir (daha detaylı bilgi için bkz. Baqi, a.g.e., 2016, s.50-51). Sünni Müslümanlar arasında Şeyh Ubeydullah'ın Osmanlı Sultanı ve Mekke Şerifi'nden sonra yer edindiği de kabul gören bir realite olarak kabul edilmektedir (Kamal Soleimani, "Islamic Revivalism and Kurdish Nationalism in Sheikh Ubeydullah's Poetic Oeuvre", *Kurdish Studies*, Volume: 4, No:1, pp. 5-24, May 2016, s.6).

101 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.101.

102 - Bu bölgedeki tasavvuf hareketi Kadiri tarikatı şeyhlerinden Abdullah Şemdinî'nin (ö.1819) Nehri'ye yerleşmesiyle başlamıştır. Süreç içerisinde Sadat-ı Nehri, Nehri Dergahı, Nehri Tekkesi ya da Sadat-ı Şemzini, Şemdini Şeyhleri gibi adlarla anılmaya başlanan bu tasavvuf ve tarikat ailesinin geçmişi Kürt alimlerinden Abdülkadir Geylani'ye dek gitmektedir (Tenik, a.g.e., s.142-143).

103 - Bazı iddialara göre Nehri ailesi 200 köyün toprağıyla ziraatını elinde tutmuştur (Baqi, a.g.e., s.50-51).

104 - Abdülkadir 1077 yılında Gilan'da doğmuş, 1166'da Bağdat'ta hakkın rahmetine kavuşmuştur (Sivrekli, a.g.e., s.19).

105 - Hakan Özoglu, *Osmanlı'da Kürt Milliyetçiliği: Kimlik, Evrim ve Sadakat* (Çev: Nilay Özok-Gündoğan, Azat Zana Gündoğan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.136-137.

yanında Kürt emirlik yapısından<sup>106</sup> sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunun da etkili olduğu görülmektedir.<sup>107</sup>

Şeyh Ubeydullah, 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'nda Osmanlı'ya yardım etmek için bizzat Kürt bölgesinden asker toplamış, bu vesileyle nüfuzunu daha da artırmıştır. Şeyhin iddiasına göre yalnızca kendisi, bu savaşa katılmak için Diyarbakır, Urmiye, Süleymaniye ve Van bölgelerinden en az 40.000 kişilik bir askeri güç toplamış, bu gücün başında komutan olarak savaşa katılmış ve yedi ay boyunca hiçbir ödeme almadan bu mücadelesini sürdürmüştür. Şeyh bu durumu bizzat padişaha da anlattığını aktarmıştır.<sup>108</sup> Şeyh Ubeydullah tarafından yazıldığı ifade edilen Tuhfetü'l-Ahbab (Dostlara Hediye) adlı eserinde şeyh; 93 Harbi'ne katılma gerekçesi olarak "*halifeye itaat etme*"yi gerekçe olarak sunmaktadır.<sup>109</sup>

Savaş bittikten ve ortam biraz sakinleştikten sonra II. Abdülhamid, 1880'nin başlarında payitahtta yaveri olarak görev ifasında bulunan Bedirhan beyin çocuklarından Bahri Bey'i Hakkari'ye göndermiştir. Bahri Bey, bölgenin Kürt aşiret liderlerini bir araya getirmiş, Kürt reislerine sultan namına birçok hediye ve atıye ile birlikte silah da dağıtmıştır. Osmanlı görevlisi bu seyahat esnasında bölgenin nüfuz sahibi alimi Şeyh Ubeydullah'ı da sultanın tarafına geçirmeyi başarmıştır.<sup>110</sup> Bazı iddialara göre sultanın yaveri görüşmeler neticesinde Şeyhi İran'a karşı harekete geçmeye ikna etmeyi başarmıştır.<sup>111</sup>

1880'nin Eylül ayında harekete geçen Şeyh Ubeydullah, Kaçar devletinin saldırıları karşısında İran'ın Kürt topraklarında ilk başlarda başarılar elde et-

106 - Kürt mirlerine alan açarak yerelde iktidar inşa etmelerine izin veren Osmanlı, bu dolaylı yönetin anlayışını 16. Yüzyıldan başlayarak 19 yüzyılın ikinci yarısının başına dek sürdürmesine destek vermiştir (Djene Rhys Bajalan, "Princes, Pashas and Patriots: The Kurdish Intelligentsia, the Ottoman Empire and the National Question (1908-1914)", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.43, 2016, pp.140-157, s.143-144).

107 - Özoğlu, a.g.e., s.138. İngiliz arşiv belgeleri, bu ailenin en bilinen ve 1880 yılında isyanı başlatan üyesi Şeyh Ubeydullah'ın hem İran'da hakimiyet kurmuş olan Kaçar devletinden, hem de Osmanlı Devleti'nden önemli büyüklükte arazileri satın aldığı ortaya koymaktadır. Kaçar Devleti'nde İngiliz başkonsolosu pozisyonunda bulunan Mr. Abott, 15 Temmuz 1880 tarihinde yazmış olduğu bir mektupta, Ubeydullah'ın hem Osmanlı Devleti'nden hem de Kaçar İran'ından toprak satın aldığı, dolayısıyla da şeyhin bölgedeki etkisinin artmasını beklediğini ifade etmiştir (Başkonsolos Abott'tan Mr. Thomson'a, 15 Temmuz 1880, *Parliamentary Papers*, (Turkey, 1881), 5:9 içinde. (bkz. Özoğlu, a.g.e., s.136). Osmanlı arşiv kayıtlarında da dile getirildiği gibi Osmanlı, bölge ile ilgili bazı kararlar almak istediğinde Şeyh Ubeydullah ve oğlunun bölgedeki nüfuzundan yararlanmak istemiş ve bu konuları kendisi ile istişare etmiştir (bkz. BOA. Yıldız Sadaret Resmi (Y.A.RES), 5/17).

108 - BOA. Yıldız Perakende Evrakı Arzuahaller ve Jurnaller (Y. PRK. AZJ.), 4/96. Bazı iddialar göre ise dönemin Van Tugay komutanı Faik Paşa, Şeyh Ubeydullah, Şeyh Hamza Serdili ve Şeyh Muhammed Musili'nin üçünden toplam 25 bin kişilik bir Kürt süvari birliği kurmalarını istemiştir (Tenik, a.g.e., s.150). Şeyh Ubeydullah, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında kısa zamanda belli bir sayıda askeri bir güç toplayabilmesi de onun yereldeki gücünü göstermiş ve esasında etkin olduğu bölgede Osmanlı'nın yereldeki temsilcilerinden daha güçlü olduğunu ortaya koymuştur (bkz. S. Ashkan Gürbüz, *Hamidian Policy In Eastern Anatolia (1878-1890)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2008, s.57).

109 - Mehmet Saki Çakır, "Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Mesnevisi: Tuhfetü'l-Ahbab", *Journal of Oriental Scientific Research*, Vol: 8, Issue: 1 (15), April/2016, pp.545-549, s.545.

110 - Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası, s.101.

111 - Bayram Kodaman, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları", *Erciyes Üniv. Yay.* s.347.

miş, bu toprakları kontrol altına almış, İran'da bir hakimiyet alanı oluşturmayı başarmıştır.<sup>112</sup> İsyanın başlarında İran devleti lehine savaşmaları için gönderilen Kürtler de Şeyh'in güçlerine katılmıştır. İsyan sırasında bu olaylara şahit olan bir İranlı "şimdi 20 bin Kürt değil bütün Kürdistan ayaklanmıştır" diyerek olayın ulaştığı boyutu tasvir etmiştir.<sup>113</sup> Fakat zaman ilerledikçe şeyhin oluşturduğu askeri güç, İran güçlerine karşı koyamamış ve birkaç hafta içerisinde dağılmıştır. İran askeri gücü çok sayıda kayıp vermesine rağmen isyanı kısa zamanda bastırmayı başarmıştır.<sup>114</sup> Şeyh, 1881 yılının başında Osmanlı-İran sınırında görev yapan Osmanlı devlet yetkililerine giderek teslim olmuş, İstanbul ile kurulan iletişim neticesinde derhal Osmanlı payitahtına gönderilmiştir.<sup>115</sup> İran arşivlerinde yer alan belgelere göre, Şeyh 1881 yılında İran'ın Sünnilere eziyet ettiğini gerekçe göstererek şikayetlerini yeniden yükseltmiştir. Şeyh'in gerekçelerini dikkate alan Osmanlı Tahran Sefiri Fahri Bey, İran'dan Şeyh'in 1870, 1876 ve 1881 yıllarındaki kayıplarını karşılamasını istemiş, aksi takdirde Şeyh Ubeydullah yeni bir isyan için harekete geçeceği tehdidini savurmuştur.<sup>116</sup>

Aslında şeyhlerin geleneksel Kürt aristokrasisine dayalı aşiret konfederasyonlarının bıraktığı iktidar boşluğunu doldurduğunu öne sürenlerin en büyük dayanakları da Şeyh Ubeydullah'ın bölgede elde ettiği güç devşirmesi olmuştur. Ancak Ubeydullah'ın, bölgede aşiret-üstü bir konum elde etmiş olmasının nedeni, daha önce de dile getirildiği gibi, Kürtlerin din ile olan ilişkisinden kaynaklanmış, önceki Kürt şeyhleri gibi Ubeydullah da belli bir nüfuz alanını dini kimliğinden dolayı oluşturabilmiştir. Kürt şeyhinin, Kürt aşiret konfederasyonlarına benzer bir yapılanması olmadığı gibi, onlara çağrıştıracak herhangi bir örgütlenmesi de olmamıştır. Ancak bundan sonraki kısımda da

112 - Joyce Blau, "Le role des cheikhs Naqxbandis dans le mouvement national Kurde", in Naqshbandis, Actes de la Table Ronde de Sevres, 2-4 May 1985, edited by M. Gaborieau, A. Popviç and T. Zarcone. Institut Francaise d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul. ss.371-79, s.371-379. (bkz. Özoğlu, a.g.e., s.140-141). (ayrıca bkz. Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, s.77).

113 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.268.

114 - Reynolds, Micheal A.; "Abdurrezak Bedirhan: Ottoman Kurd and Russophile in the twilight of Empire", Krikita: Explorations in Russian and Eurasian History, V. 12, no: 2, Spring 2011 (New Series), pp.411-450, s.419. (Ayrıca bkz. Blau, a.g.m., s.371-79; Olson, Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925, s.24-25). Bu isyan Avrupa kamuoyu tarafından desteklenmemiş, Avrupalı devletler gelecek bir Kürt milliyetçiliğinin kendi kontrollerinden çıkmasından korkmuştur. Bu tezin sahipleri Berlin Antlaşması'nda da ortaya konulduğu gibi Avrupalı büyük güçlerin hepsinin farklı saiklerle "Kürt bağımsızlık hareketlerinin hilafında" bulduklarını iddia etmektedir. Rusya, bu isyana karşı olmuştur, çünkü Kafkas sınırlarında bir Kürt devletini istememiş, hele Nakşibendi tarikatına mensup dini liderlerden birinin kuracağı bağımsız bir Kürt devletini desteklemeyi asla düşünmemiştir. Rusya, daha 1840'lı yıllarda Ubeydullah gibi dini bir lider olan Şeyh Şamil ile uğraşmak zorunda kalmış, onun liderliğindeki isyanı çok zor bastırabilmiştir. Büyük Britanya da isyana karşı olmuş, çünkü isyan sonrasında ortaya çıkacak yapının İran'ı Rusya'ya yaklaştırmamasından endişe duymuştur. Böyle bir sonuç Britanya'nın, Orta ve Güney-Batı Asya'da yürüttüğü emperyal faaliyetlerini engelleme potansiyeli taşımıştır (Olson, a.g.e., s.24-26). Aslında İngilizler, Rusların Anadolu'nun doğusunda güçlenmesini her zaman kabul edilemez bulmuş, Rusya'yı bölgedeki pozisyonları için büyük bir tehdit olarak algılamıştır (Layard'dan Lord Derby'ye, İstanbul 4 Aralık 1877, FO 424/63 Nr. 124 (bkz. Cezmi Eraslan, "I. Sasun İsyanı Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Karşılaştığı Siyasi ve Sosyal problemler", Kafkas Araştırmaları II, 1996. S.62-95, s.67).

115 - Blau, a.g.m., s.371-79.

116 - Baqi, a.g.e., s.241.

işleneceği gibi, Şeyh Ubeydullah'ın kendi hâkimiyetinde olacak özerk bir yapı kurmaya teşebbüs ettiği, fakat başarısız olduğu da anlaşılmaktadır. Bunla birlikte Osmanlı-Kürt Şeyhleri arasında gelişen ilişkinin, din gibi önemli boyutları olmasının yanında karşılıklı bir çıkar/menfaat ilişkisine dayalı olduğu da görülmektedir. Osmanlı, bölgede etkin olan şeyhlere koruma sağladığı gibi, toprak, köy bağışları ve hediyelerle statü de kazandırmış, onları İslami siyasa-sının önemli bir aparatı haline getirmiştir. Bu ayrıcalıklardan faydalanan şeyhler de, bölgenin güvenliğinin sağlanması, halkın merkeze olan itaatinin artırılması ve halifelere karşı gelişen dini duyguların pekiştirilmesi için çalışmış, elde ettikleri kazançlara süreklilik kazandırmak amacıyla merkezi bir pusula gibi takip etmişler. Bu karşılıklı (simbiyotik) ilişki zamanla ikili (dikotomik), bazen de diyalektik, bir sürecin ortaya çıkmasına yol açmış, Osmanlı merkezi iktidarıyla yerel Kürt iktidarının (Kürt şeyhleri de neredeyse her zaman bir parçası olmuş) bölgede bağlaşan ve tamamlanan bir yapı kurmalarını sağlamıştır.<sup>117</sup>

Genel olarak Osmanlı'nın özel olarak da II. Abdülhamid'in iktidarı döneminde Kürt şeyhleri ve onlar vasıtasıyla Kürt halkıyla geliştirdiği ilişkiler "meyvesini" vermiştir. Said-i Kurdi, II. Meşrutiyet döneminde yazdığı yazılarında Kürtlüğünün yanında İslam ve Osmanlı kimliğini özellikle vurgulamış, bu noktada Kürt dindarlarının esas itibarıyla sahip oldukları bakış açısını yansıtmıştır: *"Benim edebiyat okulum, Kürdistan'ın yüksek dağları olduğundan... Ben İslamiyet'e, İslam kültürüne, alimlere, talebeliğe, Osmanlılığa, hilafete, İttihad-ı Muhammedi'ye ve Kürtlüğe bağlı olmam cihetiyle, bu sıfatlardan doğan ve kesilmiş daireler gibi olan cemiyetlerin birbirleriyle buluşma yeriyim."*<sup>118</sup> Kurdi başka bir yazısında da şu düşünceleri ileri sürmüştür: *"Mademki Meşrutiyette egemenlik millettir, milletin varlığını göstermek lazımdır. Milliyetimiz de yalnız İslamiyet'tir. Çünkü Arap, Türk, Kürt, Arnavut, Çerkez ve Lazları birbirine bağlayan bağ ve milliyetleri İslamiyet'ten başka bir şey değildir. Nasıl ki az bir ihtimal ile küçük küçük devletlerin temelleri atılmakta ve on üç asır önce ölmüş olan cahiliyet dönemine ait olan kaomiyetçiliği diriltmekte fitne uyandırılmaktadır."*<sup>119</sup>

II. Meşrutiyet döneminin öne çıkan simalarından Süleyman Nazif ve Ziya Gökalp ise Osmanlıcı tutumu daha da ileri bir noktaya taşımış, Kürt kimlikle-

117 - Aslında Robert Olson de II. Abdülhamid ile Kürtler arasında gelişen ilişkilerin dini olmaktan ziyade menfaatler çerçevesinde geliştiğini iddia etmektedir. Olson, merkez ile Kürt periferisi arasında gelişen yakın ilişkinin bu şekilde gelişim göstermesinin sultanın çok dindar bir Müslüman olmasından veya Kürtlerin halifeliğe olan bağlılıklarından kaynaklanmadığını, Kürtlerin daha önceki pratikleri göz önüne alındığında, halifelik makamına özel bir bağlılıklarının olmadığını anladığını ileri sürmektedir. Yazar, bu iki taraf arasında iyice pekişmiş olan ilişkilerin, II. Abdülhamid'in İslam Birliği siyasasının Kürtlere sağladığı güç ve iktidara, sultanın Kürtlere verdiği kimi ödün ve ayrıcalıklarla ilgili olduğunu savunmaktadır (Olson, Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925, s.34).

118 - Volkan, sayı:83-84, 24-25 Mart 1909. (Aktaran: Resulan, a.g.e., s.39-46.)

119 - Resulan, a.g.e., s.49. (Volkan, sayı: 90, 1 Nisan 1909).



rinden vazgeçerek, Türk olarak yola devam etme kararı vermiş ve buna uygun çalışmalar ortaya koymuşlar.<sup>120</sup> Şeyh Ubeydullah'ın madunu Seyit Abdülkadir ise, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bile Osmanlıcı fikirleri bırakmamış, Kurtuluş Savaşı sırasında dahi Kürtlerin bağımsız bir devlet kurmasına taraf olmamıştır.<sup>121</sup>

Bu siyasanın diğer bir vechesi de meyvesini Kürt milliyetçiliğini engelle-yerek vermiştir denilebilir. Kürtlerde tarihsel olarak derin kökleri bulunan şeyhlik kurumu ve şeyhler, dinin kurumsallaşmış biçiminin Ermeni milliyet-çiliğinde oynadığı rolün aksine, Kürt milliyetçiliği için bir destek sunmamış, kilisenin Ermeni milliyetçiliğinin oluşumunda<sup>122</sup> ortaya koyduğu etkiyi, Kürt milliyetçiliğinde ortaya koymamıştır. Ermeni kilisesi<sup>123</sup> Ermeniler arasında milliyetçiliğin inşasında bir aktör olarak işlev görmüşken, Kürt şeyhleri II. Abdülhamid ile işbirliğini tercih etmiş, Osmanlı'nın birliğini esas almıştır. Ermeniler, Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde politik olarak Ermeni kilisesi öncülüğünde ve Ermeni din adamlarının gözetiminde örgütlenmişler-di. Özellikle bu dönemdeki Ermeni kilisesi bir taraftan dini kimliğini korumuş, diğer taraftan hem imparatorluk sınırlarında hem de dışında Ermeni milliyet-çiliğinin inşa edilmesi ile Ermeni devletinin kurulması için büyük bir mücade-le vermiş, yeni bir fonksiyon icra etmiştir. Fakat bu dönemin Kürt şeyhlerinin şahsında toplanmış/kurumsallaşmış din, Kürt milliyetçiliğini desteklemediği gibi tam aksine İslam'ın kendisi, halifelik kurumu ve İttihad-ı İslam düşünce-si dolayısıyla milliyetçiliği dışlamıştır.<sup>124</sup> II. Abdülhamid döneminde yaşamış

120 - Rohat Alakom, Şerif Paşa Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (1865-1951), Avesta, İstanbul, 2016, s.82-83. Mustafa Kemal Atatürk "Hissimin Babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" diyerek Gökalp'in bu noktada gerçekleştirdiği dönüşümün boyutunu ortaya koymuştur ( Alakom, Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler, s.17).

121 - Alakom, Şerif Paşa Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (1865-1951), s.113-114.

122 - Aslında Osmanlı, doğu bölgelerini topraklarına kattığı zaman bölgede bir "Ermeni devleti" mevcut olmamış, dolayısıyla imparatorluk bölgeyi toraklarına dahil ettiği zaman herhangi bir Ermeni devletinin varlığına son vermemiştir. Bu bağlamda Ermenilerde bağımsız bir devlet özlemi veya hayali uzun süre boyunca ortaya çıkmamıştır. Bölgede yaşayan Ermeniler, Müslüman olan yönetici zümreyle de kolaylıkla işbirliği yapabilmişler. Fakat Batı toplumlarında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkması ve karşılık bulması ile Osmanlı'nın modernleşmeye çalışırken başlattığı "reform"ların yüzeyselliği Osmanlı Ermenilerini farklı arayışlara itmiştir. Buna bir de XIX. yüzyılda Osmanlı'nın neredeyse tam bağımsızlığını kaybedecek duruma gelmesi ve Batı egemenliğine girmesi eklenince olay tamamen farklı bir noktaya evrilmiştir (Timur, a.g.e., s.333.)

123 - Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethettikten sonra Ermenilerin Bursa'daki dini liderleri konumunda bulunan Hovakim'i İstanbul'a getirmiş ve Rum Patrikliğinin yanında bir Ermeni Patrikliğinin kurulmasını sağlamış ve Ermenileri bu Patriklik vasıtasıyla idare etmiştir. Fatih, aynı zamanda Karaman'da yaşayan Ermenileri de İstanbul'a getirtmiş, onları Samatya taraflarına yerleştirmiştir (bkz. Esat Uras, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, Belge Yayınları, İstanbul 1976, s.149).

124 - Kadri Cemilpaşa, a.g.e., s.34. Aslında sadece şeyhler arasında değil, nerdeyse dönemin kadın erkek tüm Kürt aydınları arasında benzer bir düşüncenin baskın olduğu görülmektedir. II. Meşrutiyetten sonra ortaya çıkan öz-gürlükçe ortamdan faydalanarak kurulan Kürt Kadınları Cemiyeti'nin açılışında bile İslami bir perspektifle Türk-Kürt kardeşliğinin vurgulanmasına gerek duyulmuştur. Konuşmacılardan Encum Yamulki, bu çerçevede, şunları sard etmiştir: "Hanımefendiler! Biz Kürtler ulusların ırki ayrılıklarını "Müminler ancak kardeşler" ayet-i kerime-siyle bir tarafa bırakıp değişik kavimleri kardeşleştiren İslamiyet'in ortaya çıkışından, yani asırlardan beri Türk milletinin en sadık bir seveni, en güçlü bir dostu ve en destekleyici bir kardeşi bulunuyoruz... Bizim amacımız Türklüğe karşı durmak değil, belki ona destek olmak ve kendimizi tanıtmaktır... Hiçbir zaman gerçek Müslüman kalbi birbirinden ayrılmaz. Çünkü onları en sağlam bağ ile bağlayan din vardır..." (aktaran Ekrem Malbat, Kürt

Kürt aydınlarından Kadri Cemilpaşa da bu duruma şahit olmuş, Kürtlerin sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak gördüğünü, halifeye karşı gelmeyi “küfür” olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.<sup>125</sup>

II. Abdülhamid döneminin, yukarıda kavramsal ve tarihsel arka planı verilen, içe dönük İslamcı siyasası Sünni-Hanefi merkezli anlayışa sırtını dayayarak Pan-Sünniliği öne çıkarmış, Sünni tarikat şeyhlerine teveccüh göstermiş, Alevi dedeleri/seytitlerini ise tümüyle ihmal etmiştir. Sultan ve ricali, bu çerçevede, bir yandan Sünni Kürt şeyhlerini Ekabir-i İslam’dan (İslam’ın büyükleri) saydığını gösterirken diğer yandan Kızılbaş/Alevi seytitleri cehalet karanlığında bulunan halkın durumundan yararlanan, cahil halkı yalan ve hilelerle sömüren kişiler olarak tasvir etmiştir. Merkezi iktidarın iddiasına göre Alevilerin içinde yaşadıkları kötü koşulların, geri kalmışlıklarının, cehaletlerinin ve sefaletlerinin esas sebebi seytitlerin/dedelerin kurdukları hakimiyet ile telkin ettikleri dini öğretiler olmuştur.<sup>126</sup>

II. Abdülhamid, İslamcılık siyasası çerçevesinde ayrıca 1880’lerden sonra Ezidi Kürtlerle ilgili projeler de geliştirmiştir. Sultan, Kürt olup Sünni olmalarına şaşırdığı Ezidileri bütünüyle İslam dışı görmemiş, onları Sünnileştirmek için planlar yapmıştır. Sultan, Ezidiliği daha çok İslam’ın “sapkın bir mezhebi” (Fırka-i Dalle) olarak değerlendirmiş, Ezidi toplumunu yeniden “hidayete erdirmek” için, onlara askeri yetkililer ile din alimlerinden müteşekkil olan Heyet-i Tefhimiye (nasihat heyeti) göndermiştir.<sup>127</sup> İçe dönük siyasasının yani İslamcılık politikasının ayaklarından biri olarak işlevselleştirdiği tashih-i itikat heyetleriyle Ezidileri dönüştürmeye çalışan Osmanlı merkezi iktidarı, onlarla ilgili kısmı “halletmek” için Fırka-i Islahiye Kumandanı namıyla Ömer Vehbi Paşa’yı Musul’a göndermiştir. Paşa, Ezidi Kürtlerin inançlarını “tashih etmek” için sistemik bir baskı uygulamış, acımasız yöntemlerle bazı Ezidilerin, Hanefi mezhebine geçerek İslamlaşmasını “temin” etmiştir. 1892 yılının 20 Ağustos’unda payitahtta gönderdiği telgrafta Ömer Vehbi Paşa meseleyi nasıl hallettiğini şu şekilde anlatmıştır:

*“Kendilerini doğru yola sevk etmek uğruna asırlardan beri tekerrür eden sonuçsuz çabaların ardından, seksen Yezidi köyü ve otuz Şii köyü Din-i Mübin ile şereflendiler. Müslüman olmak üzere kendilerini Musul’a davet ettiğim önderleri bu davetimi tamamen hür iradeleriyle kabul ettiler. Bu sabah, askeri bandonun çaldığı Hamidiye*

Kadınları Teali Cemiyeti ve Nizamnamesi, Nubihar Yayınları, 2019, s.34-35).

125 - Cemilpaşa, sultanın hilafet biçimine muhalif olduğunu çünkü II. Abdülhamid’in, İslam inancına aykırı olmasına rağmen kavmiyetçi bir anlayış benimsediğini, bütün vilayetlerdeki mektepler ile devlet dairelerinde Türkçeyi zorunlu hale getirdiğini, Kürtleri ve Arapları bu şekilde Türkleştirmeye çalıştığını iddia etmektedir (bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı’nın Kürt Siyaseti, s.253).

126 - Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı’nın Kürt Siyaseti, s.240.

127 - Örs, a.g.e., s.240

*marşına sıra sıra Ulema'nın Allah'tan başka ilah olmadığını ilan eden duaları eşlik ederken muazzam bir eşraf ve askeri mürettebat kalabalığı devlet dairelerinin etrafında toplandı. Şeref kıtası askeri selama durduğu sırada Müftü, teker teker hepsine İslam'ı kendi hür iradeleriyle benimseyip benimsemediklerini sordu. Her biri tasdiki müteakip toplanan kalabalık, "Padişahım çok yaşa!" diye haykırdı."<sup>128</sup>*

## Sonuç

Sonuç olarak Kürt şeyhlerinin/şeyhlik kumrunun (de facto), Kürt coğrafyasında, tarih boyunca, önemli bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Bölgede etkin olan İmparatorlukların merkezi iktidarlarıyla ve onların bölgedeki yansımaları olarak yerel iktidar inşa eden Kürt mirleriyle geliştirdikleri ve karşılıklı menfaate dayalı olduğu görülen ilişkiler; Kürt şeyhlerini, bölge aristokrasisinin bir parçası haline getirmiştir. Dinin belirleyici olduğu bu simbiyotik ilişki biçiminde karşılıklı bağımlılığın ve bu bağlamda gelişen çıkarın da etkili olduğu hatta yer yer bu ilişkiyi belirlediği de görülmektedir. Uzamsal olarak İslam coğrafyasının kritik bir bölgesinde, farklı kültürlerin eritildiği bir pota işlevi de gören dinin kurusallaşmış biçimi olan şeyhlik, Kürt toplumunun Osmanlıyla (diğer devletlerle ilişkilerde de benzer bir rol almışlar) ilişkisinin aracı aygıtlarının önemli bir ayağını da oluşturmuşlar (diğer ayak ise Kürt mirleri/ağaları/aşiret liderleridir).

II. Abdülhamid'in tahta çıkması ve İslamcılık siyasetini bir devlet politikası haline getirmesi Kürt şeyhlerinin bölgedeki rolünü yeniden düzenlemiş, onları yeni siyasetin vazgeçilmez unsurları haline getirmiştir. Sultan, tahta çıktığında bölgedeki muhatapları olarak Kürt şeyhlerini görmüş ve geliştirdiği siyaseti onlar üzerinde Kürt toplumuna aktarmıştır. İslamcılık düşüncesinin Kürt penceresindeki en önemli araçları olarak rol alan Kürt şeyhlerinin Osmanlıyla geliştirilen karşılıklı ilişkisi hem dini hem de menfaate içkin olmuştur. Bu ilişki, özellikle II. Abdülhamid zamanında, şartların dayatmasıyla, birbirini tamamlayan bir zorunluluk ilişkisine evrilmiştir.

Osmanlı merkezi iktidarını nevi şahsında toplayan II. Abdülhamid, kendinden önceki padişahlardan farklı olarak gücü bir merkezde değil kendi ellerinde tek-elleştirmiştir. İktidara geldikten bir süre sonra tek muktedir durumuna gelmeyi de başaran sultan, genelde bütün Kürt aristokrasisi ile özelde Kürt şeyhleriyle ilişkisinde, bu iktidar biçiminin de kendisine sunduğu olanaklar-

128 - BOA, İrade-i Dahiliye (İ.DH.), 53, Ömer Vehbi Paşa'dan Bab-ı Ali'ye telgraf, 8 Ağustos 1308/20 Ağustos 1892. (aktaran Deringil, Simgeden Millete, s.120). Sultanın başlattığı bu girişimlerin en büyük "kazancı" dönemin güçlü Kürt aşiretlerden birinin reisi olan Hasan Kanco'nun Müslümanlığı seçmesi ve aşiretinin başında Hamidiye Alayları'na katılması olmuştur (Bkz. Örs, Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti, s.241).

dan faydalanmış, Osmanlı bürokrasisini devreden çıkararak bu şeyhleri (ve tabii ki Kürt aristokrasisinin diğer saç ayaklarını) doğrudan kendisine bağlamıştır. Bu kişiler, kendilerini sadece sultana karşı doğrudan sorumlu gördüklerinden; bölgede kimsenin müdahale edemediği özerk bir güç oluşturmuştur.

Sultanın İslamcılık siyasetinin bir izdüşümü olan bu yeni anlayış, dönemin Kürt toplumu üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu siyasa, Kürt toplumunu ve genel itibariyle Kürt aristokrasisini çağın düşüncesi olan milliyetçilikten uzak tutmayı başarmıştır. Osmanlı merkezi iktidarıyla veya II. Abdülhamid ile kurulan ve din ile çıkarların belirleyici olduğu yeni ilişki biçimi, Kürt coğrafyasında tahakküm kuran geleneksel aristokrasinin çözülmesine ve onun yerine yeni bir güç odağının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı sultanının tahta çıkması ve onlara imkanlar sunmasıyla bu güce kavuşan yeni yerel güç odakları, kaderlerini sultanın kaderiyle bir görmüşlerdir (zaten II. Abdülhamid tahttan indirilirken ilk isyanlar da bu yeni Kürt aristokrasisi tarafından çıkarılmıştır). Bu zeminde kurulan yeni ilişki biçimi, milliyetçilik çağı olarak bilinen dönemde Kürt toplumunun (ki hiçbir zaman Osmanlı merkezi iktidarının doğrudan muhatabı olmamış, aksine merkezi iktidarın yetki verdiği Kürt Mirleri vasıtasıyla yani dolaylı bir yönetim anlayışıyla yönetilmişler) millet olmasının önüne bir bariyer örmüş (bu durum Osmanlı'nın diğer Müslüman halkları için de geçerlidir), hem Kürt aydınlarının Osmanlıcı veya İslamcı olmalarına neden olmuş hem de Kürtlerin bir bütün olarak milliyetçilikten uzak durmasını sağlamıştır. Sonuç olarak, mesele bir bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı-Kürt şeyhlerinin ilişkisinin; dinin ve çıkarın belirleyici olduğu İslamcılık zemininde, karşılıklı ve zorunlu bir birbirini tamamlama ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.