

PAPER DETAILS

TITLE: MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA TÜRK KİMLİĞİ CEDİDİZM ÖRNEĞİ

AUTHORS: Öner BUÇUKCU

PAGES: 465-491

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1402816>

MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA TÜRK KİMLİĞİ CEDİDİZM ÖRNEĞİ

Öner BUÇUKCU*

Öz

19. yüzyılın ikinci yarısında çok uluslu imparatorluklar kendilerini bir anda milliyetçi ayrılıkçı hareketlerin hedefi halinde bulmuşlardır. Buna verdikleri tepki kitle iletişim araçları, eğitimin kitleleştirilmesi gibi enstrümanları kullanarak bir çeşit asimilasyonun sağlanmasıdır. Nüfusunun çok büyük bir kısmını Müslüman Türk toplumların oluşturduğu Rus Çarlığı da bu süreci sert bir biçimde tecrübe edecektir. Hem Rus Çarlığının geliştirdiği milliyetçilik anlayışı ve Rus Çarlığında gelişen milliyetçilik anlayışlarının yönelimlerini göstermesi bakımından hem de etkisi en uzun süreli ve çapı en geniş olması bakımından en önemli örneklerden birisinin Ceditizm akımı olduğu söylenebilir. Bu makalede on dokuzuncu yüzyılda gelişen milliyetçilikler arasında Ceditizm konumlandırılmaya çalışılacaktır. Ceditizm Türk sosyal bilim yazınında genellikle başlangıcından itibaren siyasal ajandaya sahip bir milliyetçi hareket olarak değerlendirilmektedir. Bu makalede Ceditizmin Bolşevik Devrimine kadar bir siyasî hareket değil bir kültür politikası olduğunun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda da Ceditizmin Bolşevik Devrimine kadar Türkçü, Turancı, Pantürkist ya da Panturanist olmadığı, milliyetçiliğinin bir kültür politikası biçiminde geliştiği savunulacaktır. Çalışmada nitel araştırma metodu kullanılmış geniş bir literatür taranarak veriler yeniden yorumlanmıştır. Bolşevik Devrimi sonrasında Ceditizm bu makalenin sınırları dışındadır.

Anahtar Kelimeler: Ceditizm, Milliyetçilik, Pantürkizm, Panislamizm, Türkçülük.

TURKISH IDENTITY IN THE AGE OF NATIONALISM: THE CASE OF JADIDISM

Abstract

Multinational empires found themselves as the targets of nationalist and separatist movements in the second part of nineteenth century. Their response to movements was to achieve a kind of assimilation by using instruments such as mass media and mass mediaization of education. The Russian Empire which had largely been composed of Muslim Turkic societies experienced it more severely. The Jadidist movement is one of the sharpest example with regard to nationalism's wider and prolonged impact and by showing its trajectory that the Empire promoted as well as the nationalisms that emerge out of the social contexts. In this article, Jadidism was positioned among the nationalisms that developed in the nineteenth century. Jadidism was regarded as a nationalist movement which had a political agenda

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, obucukcu@ybu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1517-6706>.

from its beginning in Turkish social sciences literature. It is aimed to present in this article that Jadidism was not a political movement until the Bolshevik Revolution but a policy of culture. In this context, it was argued that Jadidism was not Turkist, Turanist, pan-Turkist, or pan-turanist until the Bolshevik Revolution and that its nationalism developed as a cultural policy. Qualitative research method was used in the study and the data were reinterpreted by reviewing a large literature. Jadidism after the Bolshevik Revolution is beyond the limits of this article.

Keywords: Jadidism, Nationalism, Pan-Turkism, Pan-İslamism, Turkism.

Giriş

Kabaca on altıncı yüzyıldan itibaren uluslararası politikada merkezi, sınırları net bir biçimde belirlenmiş ve müdahalesizliği temel bir ilke olarak kabul etmiş devletin yükselişi söz konusudur. Devletin içerde ve dışarda en üst otorite olarak belirmesi kimlik politikalarını ve ideolojinin topluma aracısız ve saf bir şekilde ulaştırılması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda devletlerin süreç içerisinde bünyelerindeki toplumları tanımlamaya çalıştıkları gözlenmektedir. Bu sürecin doğal bir neticesi olarak dinsel, kültürel ya da etnik kimlik işaretleyiciler çok daha belirgin bir hâl almaya başlamıştır. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren, Napolyon Savaşlarının da etkisiyle milliyetçilikler iç politikada ve uluslararası politikada çok daha görünür olmuşlardır.

Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyılda çok uluslu imparatorluklar bünyelerinde bulunan farklı toplumsal gruplar arasında gelişen milliyetçiliklerin hedefi haline gelecektir. Bu merkezi imparatorlukların söz konusu milliyetçi hareketlere yönelimi ise asimilasyon politikalarıdır. Ruslaştırma, Osmanlıcılık ya da *Kaisser Reicher nationalismus*, adları değişmekle birlikte bu çok uluslu imparatorluklar aslında tek bir şeyi sağlamaya; Milliyetçiliklerin etkisini zayıflatacak / yok edecek mevcut rejimlerin üzerinde yükselen bir proto-vatandaşlık düzeni geliştirmeye yönelmişlerdir (Deringil, 1994: 409). Nüfusunun çok büyük bir kısmını Müslüman Türkî toplumların oluşturduğu Rus Çarlığı da bu süreci sert bir biçimde tecrübe edecektir. Hem Rus Çarlığının geliştirdiği milliyetçilik anlayışı ve Rus Çarlığında gelişen milliyetçilik anlayışlarının yönelimlerini göstermesi bakımından hem de etkisi en uzun süreli ve çapı en geniş olması bakımından en önemli örneğin Ceditizm akımı olduğu söylenebilir. Ceditizmin milliyetçi bir hareket, Pantürkist bir hareket ve hatta zaman zaman Panturanist bir hareket olduğu araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlar aynı zamanda Ceditizmin başlangıcından itibaren siyasal bir hareket olduğunu da verili kabul etmektedir.

Bu makalede on dokuzuncu yüzyılda gelişen milliyetçilikler arasında Ceditizm konumlandırılmaya çalışılacaktır. Makalenin tezi Ceditizmin Bolşevik Devrimine kadar bir siyasî hareket değil bir kültür politikası olduğudur. Bu bağlamda da Ceditizmin Bolşevik Devrimine kadar Türkçü, Turancı, Pantürkist ya da Panturanist olmadığı, milliyetçiliğinin bir kültür politikası biçiminde geliştiği savunulacaktır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında

otonomi talep eden Ceditist yaklaşımlar yoğunlaşmakla birlikte Bolşevik Devrimine kadar Ceditizmin siyasi bir hareket haline dönüşmediği ileri sürülecektir. Bu çerçevede öncelikle Ceditizm çalışan araştırmacıların yaklaşımları genel bir biçimde özetlenecek ardından Çarlık Rusya’da Türklerin durumu üzerinde durulacaktır. Takip eden bölümde Rusya’da Türklerin pozisyonu ve Rusya’nın Türklere yönelik politikalarından hareketle bir kültür ve kimlik politikası talep eden epistemik cemaatin ortaya çıkış süreci din, dil, eğitim ve Rus kimliğiyle ilişkiler bağlamında değerlendirilecektir. Son olarak ise hareketin siyasi bir milliyetçilik halini almaya başlaması üzerinde durulacaktır.

1. KİMLİK POLİTİKALARI VE CEDİDİZME YAKLAŞIMLAR

Ceditizmin daha sağlıklı bir değerlendirmesini yapabilmek için araştırmacıların daha önce yaptıkları çalışmaların ve tanımların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu alanda öncü çalışmaları yapan isimlerden birisi olan Helen Carrere d’Encausse Ceditizmi bir ayağı dinde reform, diğer ayağı milliyetçilik ve pantürkizmde olan bir fenomen olarak değerlendirmektedir (d’Encausse, 1988). Alexandre Bennigsen ve Lemerrier Quelquejay ise *Islam in Soviet Union* başlıklı eserlerinde Ceditizmi d’Encausse’e benzer şekilde hem milliyetçi hem de reformist bir hareket olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede Ceditist hareketin bir tarafını dinde reform, diğer tarafını ise milliyetçi düşünce teşkil etmektedir (Bennigsen & Quelquejay, 1967: 31-48). Önde gelen Sovyetologlardan Ro’i de Ceditizm hareketini gelenekselcilik ile modernist hareket arasındaki mücadele çerçevesinde değerlendirme eğilimindedir. Ro’i’ye göre Ceditizm İslam’ı modernleştirme için bir reform hareketidir ve temel amacı İslam’da karakterize olan gericiliği aşabilmektir (Ro’i, 2004: 104).

Dikkat edileceği üzere Sovyetologlar Ceditizmi büyük ölçüde modernleşme başlığı altında ele almıştır. Diğer bir deyişle geniş anlamda Rusya Türklerinin modernleşme ve din arasında kurdukları düşünsel münasebet büyük ölçüde Ceditçilik üzerinden anlaşılmıştır. Bu yaklaşımın beslendiği hususlardan birisi Rusya Türklerinin de Ceditizmi büyük ölçüde modernizmle ilişkilendirerek değerlendirmeleridir. Örneğin Abdullah Avlani, Gaspıralı’nın *Tercüman* gazetesine de atıf yaparak şu ifadeyi kullanmaktadır: “Mollalar Ceditist ifadesini gazete okuyanları işaret etmek için kullanıyorlardı.” (Eden vd., 2016: 2-3). Ceditizme ilişkin geleneksel tarih yazımı da meseleyi Ebulneşir Kurşavi’nin “taklid”i reddedip içtihadı öne çıkarmasıyla başlatmaktadır (Spannus, 2016: 95-96).

Ceditizme modernleşme perspektifiyle yaklaşmanın yarattığı en önemli yanılgılardan birisi Ceditizme başlangıçtan itibaren bir siyasi ajanda yüklenmesidir. Yukarıda üzerinde durulan örneklerle de bakıldığında özellikle Soğuk Savaş döneminde metinlerinin önemli bir bölümünü üretmiş olan sovyetologlarda bu durumun geçerli olduğu görülmektedir. Ancak D. A. Alimova’nın da ifade ettiği gibi (Aktaran Eden vd., 2016: 5), Ceditizmin

ancak 1917 Bolşevik Devriminden sonra bir politik hareket halini aldığını söylemek daha doğru olacaktır. Modernleşme perspektifinin yarattığı ikinci önemli yanılga ise Ceditizmi yekpare bir düşünce biçimi, Rusya coğrafyasında yaşayan bütün Müslümanlar arasında benzer şekilde algılanan bir düşünce okulu olarak değerlendirme eğilimidir. Hâlbuki Ceditizm Rusya coğrafyasında (tıpkı İslâm dünyasında olduğu gibi) çok farklı biçimlerde algılanmış ve tatbik edilmiştir.

Ceditizm özellikle Volga-Ural Tatarları arasında çok hızlı yayılmış, Merkezî Asya'ya, Türkistan'a¹ etkisi zaman zaman sınırlı ve farklı olmuştur (Smith, 2013: 7). Türkistan'ın reformist düşüncelerle karşılaşmasının büyük ölçüde Osmanlılar ve Rusya Müslümanları üzerinden olması, bu iki kaynağın çeşitlendirdiği bir manzara yaratmış gözükmektedir. Dolayısıyla çok farklı sosyal, siyasal, kültürel modeller tartışılmıştır (Khalid, 2016: 36).

Buhara bu süreçte Türkistan'dan farklı bir yerde durmaktadır. Türkistan'da reform büyük ölçüde entelektüeller eliyle sürdürülürken Buhara'da reform yöneticiler tarafından yürütülmeye çalışılmıştır. Bu haliye Buhara'daki reformist hareket Osmanlı İmparatorluğundaki reformist harekete benzemektedir. Diğer bir deyişle Osmanlı modeli Buhara'da Türkistan'dan daha fazla kabul görmüştür. Osmanlı'da eğitim alan öğrenciler de Türkistan'dan farklı olarak Türkçü fikir akımlarına da ilgi duymuşlardır. İstanbul'da eğitim alan Buharalı figürlerin başında zengin bir tüccarın oğlu olan Abdürrauf Fitrat (1886-1938) gelmektedir. Fitrat 1909-1913 yılları arasında öğrenci olarak İstanbul'da bulunmuştur. Bu aralık Osmanlı İslamcılığı ve Türkçülük arasındaki tartışmaların yoğunlaştığı dönemdir. Fitrat bu tartışmaları yerinde izlemiştir. İlk makaleleri, Rusya kökenli diğer göçmen entelektüellerin de yakın oldukları *Hikmet* gazetesinde yayınlanmıştır. Fitrat İstanbul'dan Buhara'ya bir Buharalı vatansever olarak dönecektir. Buhara'yı “vatanım, bedenimin ve ruhumun secdeye kapandığı yer/Cennetim, onurum, şanım / Kâbem, kiblem, bahçem” diye anlatacaktır. Metinlerinde temel vurgusu Buhara için modern eğitimin önemi noktasındadır (Khalid, 2016: 41-42).

Bir Kazan Türkü olan Gaspıralı'nın reform sürecini yorumlaması ise çok daha etkili ve siyasal olana çok daha açık gözükmektedir. Gaspıralı'ya göre Müslümanların birlik oluşturmamalarının sebebi hem kabiliyet hem de oryantasyon açısından yeteri kadar modern olmamalarıdır. Diğer bir deyişle Müslümanlar dünyanın her yerinde kapı komşularından geri kalmış durumdadırlar: Cezayir'de Müslümanlar kapı komsuları olan Yahudilerden, Girit'te kapı komsuları olan Rumlardan, Bulgaristan'da kapı komşuları olan Bulgarlardan ve Rus İmparatorluğu bünyesinde Müslümanlar dışında kalan bütün halklardan geridir (Turan & Evered, 2005: 487).

¹ Türkistan ifadesi, esasen Rus idaresinin bir yaratımıdır. Diğer bir deyişle ifadelendirilen bölge Buhara ve Hive ile Çin idaresi altında yaşayan Türkleri içermeyen bir coğrafyanın ifadesidir. Ancak diğer kolonyal idarelerde olduğu gibi kimliğin tanımlayıcı bir parçası olarak kabul görmüştür. Müslüman ifadesi ise hem Rus tarafında hem de Türkistan ahalisinde “yerli” kavramını karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Şehrin Müslüman tarafı, Müslüman kıyafetleri giyilmesi ve Müslüman dili konuşulması demektir (Khalid, 2016: 42).

İsmi Gaspıralı ile müsemma hale gelen *Tercüman* gazetesi Gaspıralı'nın "Müslüman toplumların batılılaşması ihtiyacı" mesajını sadece Türk okuyucuya değil bütün Müslüman dünyasına taşıma amacının bir göstergesi durumundadır. Ancak bu amaç ortaya konurken Gaspıralı'nın politik bir muhafazakâr olduğu; Çarist rejime sadakatının bulunduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.² Gaspıralı bu dönemde bir İslâm Kongresi toplama hedefine sahiptir. Bununla birlikte Osmanlı hükümeti Gaspıralı'nın bu düşüncesini paylaşmamaktadır. Gaspıralı'nın Kahire'de bir dergiyi neşretmeye başlamasının çok temel sebeplerinden birisi Osmanlı hükümetinin sansüründen kurtularak İslâm dünyasına konuşabilme arayışı ve çabasıdır. Bununla birlikte Gaspıralı'nın İslâm Kongresi fikrinin bir "Panislamist" hareketin önünü açabileceği endişesiyle Britanya hükümetinden gelen bir sansüre yine de muhatap olacaktır (Kuttner, 1975: 483-485).³

Kısacası Elitlerin Ceditizme yaklaşımlarının Asya'daki Müslüman Türk toplumları arasında farklı Ceditizm yorumları ile neticelendiği söylenebilir. Bu yaklaşımlar yeni metodla eğitim ve okulun önemi, yaygın gazete okurluğu gibi ortak vurgulara sahip olmakla birlikte bölgelere göre farklılıklar göstermektedir. Volga Tatarlarının Ceditizmi ekonomik değişimin yarattığı sorunların ekonomik orta sınıfta yarattığı değişimler ve kilisenin baskısı tarafından belirlenmiştir. Kırım Tatarları ve Kazaklar arasında birçoğu Rus hiyerarşisi ile çalışmış ve Rus eğitim kurumlarından gelmiş aristokratlar reform hareketinin öncülüğünü yapmaktadır. Transkafkasya'da Ceditizm petrol temelli endüstri içerisinde Müslümanların marjinalleşmesi tehlikesi yaratan Müslüman olmayan komşuları ile çatışmalarda belirmektedir. Merkezi Asya'da ise Rus idaresinin birinci kuşağında toplumda farklı bir yeri olan bir grup arasında başlatılmıştır. Merkezî Asya'daki reformcuların retorikleri ve metotları Avrupa Rusyasındaki Müslümanlardan etkilenmiş olmasına rağmen bunların kullanımları Orta Asya'ya özgü kısıtlılıklar, zorluluklar ve olasılıklar tarafından tanımlanmıştır (Khalid, 1999: 93). Diğer taraftan ulusallık düşüncesi Ural-Volga Müslümanları arasında özellikle Başkırlarda ve Tatarlarda gelişme göstermiştir. Bu iki grup arasında beliren milliyetçilik de farklılık göstermiştir. Bunun sebebi Tatarların daha yerleşik, Başkırların göçebe ve yarı göçebe bir düzene sahip olmalarıdır (Smith, 2013: 14).

Bu noktada Alworth'un Ceditist hareketi Merkezî Asya'da kültürel ve sosyal yenilenmeyi sağlayacak bir reform çabası, diğer bir deyişle bir "kültürel reform" hareketi olduğu yönündeki değerlendirmesi önemlidir. Alworth'a göre bu yenilenmenin çok temel altı yönü bulunmaktadır. Bunlar

² Kuttner Gaspıralı'nın bir sosyal darvinist olduğunu savunmaktadır (Kuttner, 1975: 396).

³ Bir başka önemli gösteren Ceditist hareketin Rusya İmparatorluğu ve Müslüman dünyasındaki serüveni belli ölçüde bilinirken Çin'de yaşayan Türkler üzerindeki etkisi hakkında çok fazla çalışma bulunmuyor olmasıdır. Çin'in Müslüman bölgelerinde Cedit hareketi, Kraliyetin batı tarzı okullar açma politikası ile büyük ölçüde örtüşmüş ya da bu politikayı tamamlamıştır. Ceditizm düşüncesi Xingiang'da bir çeşit entelektüel hareket olarak tecrübe edilmiştir (Brophy, 2016: 86-87 ve 112).

reformist eğitim, tarih yazımı, edebiyat, basın ve yayın, din ve tiyatrodur (Alworth, 1990: 121).

Osmanlı İmparatorluğunun dönemin en güçlü Müslüman bağımsız devleti olmasının bölgedeki reformist hareketlerin faaliyetlerini etkiliyor olması da ayrıca not edilmelidir. Çarlık rejiminin gizli servisi *Okhrana* sürekli olarak bölgede Türk casuslarının dolaşmasından endişeli olmuş, bölgedeki Türklerin çarlık rejimine sadakatlerini tekrar tekrar yenilemeleri gerekmiştir. Bu aslında kolonyal idarelerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Ancak Rus Çarlığının tepkisi, Adeeb Khalid'e göre "Ruslaştırma" kavramıyla da karşılanabilir (Khalid, 2016: 37). Rusya'nın vermiş olduğu bu tepkinin Rusya Türklerinde de bir kimlik ve kültür politikası arayışına sebep olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu ile derinleşen ihtilafı, Osmanlılarla aynı soydan gelen Rusya tebaasına ilişkin kimlik ve kültür politikalarının asimilasyon biçiminde kurgulanması ya da algılanması sürecini beraberinde getirmiş, bu da bir kimlik ve kültür hareketi olarak Ceditizmin biçimlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Ceditizmi sağlıklı değerlendirebilmek için Türklerin Rusya'da nasıl konumlandıkları üzerinde durmak gerekmektedir.

2. RUS ÇARLIĞINDA TÜRKLER

Merkezî Asya'nın tarihsel olarak oldukça uzun bir imparatorluklar geçmişi vardır. Ancak Rus İmparatorluğunun Merkezî Asya'ya girmesi diğerlerinden farklılık göstermiştir. Zira Rus Çarlığının bölgeye girmesi ile birlikte bölge modernleşmeye açılmıştır. Modernleşme karşısında nasıl tepkiler verileceği, tepkiyi kimin vereceği gibi tartışmalara verilen cevaplar da açılan bu kapıdan geçen az sayıda entelektüellerden gelmeye başlayacaktır (Khalid, 2014: s. 35).

Ruslar'ın güneye doğru ilerlerken özellikle yerel elitleri sisteme dahil etmek amacıyla bir koruma politikası izlediği söylenebilir. Ancak bu politika kısa süre içerisinde değişecektir. Rus idaresinin yerel unsurları koruma politikasının Romanov döneminin ikinci Çarı olan Aleksey Mihayloviç'in (1645-1676) hükümdarlığı döneminde terkedildiği net bir biçimde görülmektedir.⁴

⁴ 1675 yılında çıkardığı bir kanunla Mihayloviç mirzaların ayrıcalıklarını kaldırmış; bunların topraklarını Rus asilzadelerine ve Ortodoksluğu kabul edenlere, eski Müslüman sahiplerine geri satılmamak kaydıyla dağıtmıştır. 1681'de çıkarılan bir başka kanunda Mirzalara bir ay süre tanınarak Müslümanlığı terk edip Hristiyanlığa geçmeleri ya da bütün mallarının müsadere edilmesi gibi iki seçenek sunulmuş ve karar vermeleri için bir ay süre tanınmıştır. Alınan bu kararların gerekçesi olarak Müslüman mirzaların Rus köylüsü üzerinde baskı kurması gösterilmiştir. I. Petro da benzer gerekçeyle 1713'te Rus köylüsü çalıştıran Müslüman mirzaların 6 ay içerisinde din değiştirmelerini ya da altı ay sonunda topraklarının müsadere edileceğini hükme bağlayan bir kanun yayınlamıştır. Ortodoksluğu kabul eden mirzaların ayrıcalıklarına dokunulmayacağı da ayrıca hükme eklenmiştir (Gökgöz, 1996: 22-24). XVI ve XVIII. yüzyıllar arasında Ortodoks Kilisesi tedrici olarak devletin kontrolüne girmiş görünmektedir. Bu süre zarfında yönetimler Ortodoks Kilisesine ayrıcalıklar sağlamış, ekonomik olarak desteklemiş, yeni fethedilen bölgelerde otoritelerini güçlendirici adımlar atmıştır. I. Petro'nun 1721'de Kutsal Sinod'u kurması da bu bağlamda ayrıca önemli bir dönüm noktasıdır Kutsal Sinod'un oluşumu için ayrıca Bak: Aslanova, 2006.

Çariçe Katerina döneminde izlenen İslâm'a karşı daha ılımlı yaklaşma politikası Çar I. Nikola'nın (1825-1855) tahta çıkmasıyla yeniden terkedilmiştir. Bu politika değişikliğinde slavofil fikirlerin yaygınlaşmasının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Resmî ideolojinin *leitmotivi* "Ortodoksluk, otokrasi ve milliyet" olmuştur. Ortodoksluk, Rusluğun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiş ve geleceğin teminat altına alınabilmesi için önemsenmesi gerektiği vurgusu yoğunlaşmıştır. İslam üzerindeki baskının artmasıyla birlikte Kazan Guberniyasına bağlı olan Tetüş, Sviyask, Buinsk, Simbirsk kantonlarında daha evvel Hristiyanlığı kabul etmiş olan Tatarlar yeniden İslam'a dönmeye başlamışlardır. Bu dalga 1849-1865 yılları arasında artarak devam edecektir (Gökgöz, 1996: 41).

Bu gelişmeler dikkate alındığında Rusya'nın Müslüman toplumlara ilişkin politikalarının dönemlere göre önemli değişiklikler gösterdiği söylenebilir. Büyük Petro ve ardından gelen çarlar dinsel bir birlik politikası izlemişler dolayısıyla İslam üzerinde ciddi bir baskı kurmuşlardır. 1730'da başlayan bir kampanya ile çok sayıda Camii yok edilmiştir. 1762-1796 yılları arasında hüküm süren Çariçe Katerina dönemi Müslümanlar ve Rus hükümeti arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde Çarlık rejimi Müslümanlara dönük bir esneklik politikası izlemiştir. Katerina'nın bu yaklaşımının arkasında da oldukça pragmatik bir gerekçe bulunmaktadır. Katerina İslam'ı Şamanizm'den daha gelişkin bir inanç formu olarak değerlendirmektedir. İslam'a verilen önem ise Tatarların, Şamanî özellikler gösteren Kazakları İslamlaştırabileceğine, dolayısıyla bir üst inanç formuna taşıyabileceğine dair düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ancak On dokuzuncu yüzyıl Rus idarecileri Çariçe ile aynı düşüncede olmadıklarından on dokuzuncu yüzyılda Kazakların yerel inanışını Tatarlardan ve diğer merkezî Asyalılardan uzak tutmaya çalışacaklardır (Khalid, 2014: s. 36-37).

Türkistan, İmparatorluğun geri kalan kısmından farklı gözükmemektedir. Konstantin P. Von Kauffman'ın bölgenin ilk genel valisi olarak atanıp Taşkent'e gelmesi Müslümanlar ve Rus yöneticiler arasındaki ilişki açısından bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Rusya'nın bölgedeki politikalarının önemli bir kısmının mimarı olan von Kouffman bölgenin farklılığının İslam'ın bölgenin yapısına gömülü olması olduğunu düşünmüştür. İslam dikkate alındığında, Kouffman'a göre bölgenin Rusya'nın ana akım siyasetine katılması mümkün olmakla birlikte bu kısa vadede değil uzun vadede söz konusu olabilecektir. Bu sebeple Kouffman bölgedeki Tatar ve Başkırlar arasındaki ilişkileri yönetmek üzere Çariçe II. Katerina zamanında kurulmuş olan Orenburg Dini Komitesini kullanmış ve 1917'ye kadar *ignorirovanie* politikası izlenmiştir. Görmezden gelme politikası denebilecek bu yaklaşımın özünde İslam'ın resmi bir statüye sahip olmaması, resmi bir tanınmanın ya da resmi bir atamanın söz konusu olmaması bulunmaktadır. Dolayısıyla devlet belli bir süre camileri ya da medreseleri de kontrol etmeyi amaçlamamıştır. Müslüman toplumu Rus idaresinde ciddi bir özerklik (yasal olmasa bile) elde etmiştir (Khalid, 2016: 30). Genel vali bir taraftan II. Katerina tarafından başlatılan hoşgörü

politikasını desteklediğini iddia ederken diğer taraftan Osmanlıların öncülük ettiği Panislamizm anlayışının Merkezî Asya’da etkili olmasından endişe duymuştur (Sartori, 2009: 479). Bu sebeple Koufman *Türkistan’ın Yönetimi İçin Statü* adlı bir belge hazırlamıştır. Kaufman’ın hazırladığı statü onun ölümünden dört yıl sonra 1886’da kabul edilmiştir. Ancak düzenlemelerin İslami kurumlar üzerindeki etkisi Koufman’ın umduğu gibi olmamış, İslami hiyerarşi kurumlar üzerinde kendisini yenilemiştir (Sartori, 2009: 483-486; Khalid, 2014: 37-38).

Ortodoks Kilisesinin misyonerlik faaliyetlerini hızlandırmasının, İslâm’a karşı vurgusunun yoğunlaşmasının ve devletten tedbir taleplerinin arkasındaki en önemli sebeplerden birisinin bu olduğu söylenebilir. Bu durum aynı zamanda Ceditistler ve Kadimistler arasındaki tartışmayı da etkileyecektir. Von Kaufman’ın 1882’de ölümünden sonra genel vali olarak Türkistan’a gelen Rus yöneticiler müdahalesizlik prensibine bağlı 1898’e kadar devam ettirmeye çalışmışlar; 1898’de Andican’da yaşanan hareketlenme sonrasında siyasi polis İslami kurumları daha yakından takip etmeye ve faaliyetlerini izlemeye başlamıştır (Sartori, 2009: 488).

Türkistan’daki Rus yetkililerin şeriatı açıkça belirlenmiş kurallara dönüştürmeyi diğer bir deyişle kolonyal şeriat yaratmayı düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hanefî okullarında çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Bunlardan en önemlisi on ikinci yüzyıla ait bir metnin, Burhaneddin Marghinani tarafından kaleme alınmış olan *el-Hidayeh* adlı eserin Rusçaya tercümesidir. İlginçtir, söz konusu metin aslı olan Arapçadan değil, metnin Arapçadan İngilizceye yapılan tercümesinden Rus diline kazandırılmıştır (Sartori, 2009: s. 493). Bu noktada tercümede İngilizce nüshanın tercih edilmesi bir “emperyal dayanışma” örneği olarak okunabileceği dikkatten kaçmamalıdır. Rus idarecilerin söz konusu metindeki “zararlı” şeylerin İngiltere’nin kolonyal yönetimi tarafından temizlemiş olabileceğini düşünmeleri kuvvetle muhtemeldir.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısına rastlayan dönemi de içine alan bu süreçte Türkistan Müslümanlarının eğitim merkezi büyük ölçüde Buhara olmuştur. Buhara ve Hive dışında Buhara’ya en fazla öğrenci gönderen unsurun Tatarlar olması ise önemli bir ayrıntı olarak belirmektedir.⁵

3. EPİSTEMİK CEMAATİN OLUŞUMU: CEDİDİZM

Ruslar, Müslüman Türk toplumlarının topraklarını işgal etmeye başladıklarında göçebe bir hayat tarzının hâkim olduğu bu toplumlar arasında yaygın bir okul anlayışı bulunmamaktadır. Rusya’nın bölgenin yönetimini ele almasından bir süre sonra bu Rus okullarında bir biçimde eğitim almış bir orta sınıf ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu orta sınıf süreç

⁵ Von Meyendorf 1820’de Buhara’da 3000 Buharalı olmayan kimse hesaplamaktadır ve bunların 1820 tanesi Tatar’dır. Von Meyendorf’a göre bu 1820 kişiden 300’ü Buhara medreselerinde eğitim gören öğrencilerdir. İsmi bilinmeyen bir Britanyalı yazar 1827’de Buhara’da medreselerde eğitim alan öğrenci sayısını 4500 olarak tahmin etmiştir. Yazara göre bu medreselerde görevli mollaların sayısı ise 2000 civarındadır. Arminius Vambéry de 1863’te Buhara medreselerinde yaklaşık 5000 öğrenci olduğunu ileri sürmektedir (Frank, 2012: 95-96).

içerisinde “Rus koruyuculuğu”nu sorgulamaya başlayacaktır. Ceditist olarak bilinen entelektüeller bu değişimi yansıtmaktadır. Ceditistler bir bakıma bu coğrafyayı siyasal sorumluluğun batılı nosyonları ile tanıştırmayı hedeflemişlerdir (Kangas, 1995: 274). Ancak bu tanışmanın son derece kontrollü bir tanışma olduğu ayrıntısı önemlidir.

1850 ila 1917 arası dönemde Türkistan’da iki tür okul bulunmaktadır. Bunlar kolonicilerin çocukları için açılan okullar ve Rus olmayan yerel nüfusun çocuklarının eğitimi için açılan okullardır. Diğer bütün koloniciler gibi Ruslar da açılan bu okullarla yerel halkın çocuklarının dönüştürülmesini amaçlamıştır. Bununla birlikte çok az sayıda yerel elit çocuklarını bu okullara gönderirken genel olarak yerel halk Ruslara güvenmediği için çocuklarını okula göndermeyi reddetmişlerdir. Dolayısıyla geriye kalan çocuklar için geleneksel eğitim süreçleri söz konusudur. Ceditizm de tam bu noktada belirmiştir. Ceditizm esas olarak eskinin öğretim metotlarının pedagojideki gelişmeler ışığında yeni öğretim metotlarıyla değiştirilmesi gerekliliğini savunan bir akımdır. Bu çerçevede Ceditizm, ilhamını 10.yüzyıldaki Samani iktidarının medreselerinden alan müfredatının köklerini Orta Asya’nın kültüründen alan bir eğitim projesidir (Shorish, 1994: 162-163).

Gelenekselcilerin Ceditistler olarak da anılan bu yenilikçi gruptan endişe duymalarının sebebi başlıca iki nedene dayanmaktadır. Öncelikli olarak gelenekselciler Ceditistlerin Türklüğü İslamiyet’ten daha fazla önemseydiğini düşünmektedir. İkinci olarak ise daha seküler bir dünya görüşüne sahip oldukları Tatar toplumu içerisinde de geleneksel dünya görüşünün otoritesini sarsacakları endişesi hakimdir. Zira gelenekselcilere göre Ceditistlerin bu iki tercihi Tatar ulusal kimliğini yok etme potansiyeline sahiptir. Bu sebeple gelenekselci Tatar mollaları Ceditistleri Rus Ortodoks devletinden daha büyük şeytan olarak nitelemişlerdir. Bu yaklaşımları gelenekselci / kadimist mollaların Ceditistlerin faaliyetlerini önlemesi için Rus Ortodoks devletinden yardım istemelerine bile sebep olmuştur. Bu talepler arasında en bilineni 1908’de on iki Kazanlı molların Rus İçişleri Bakanı Stolypin’e başvurarak Ceditistlerin faaliyetlerinin önlenmesi ve Müftü üzerindeki kontrolün artırılmasını talep etmeleridir (Yemelianova, 1999: 457-458).

Usul-i Cedit düşüncesinde kendisini bulan İslâm reformu düşüncesi gelecekteki Müslüman nesiller için daha modern bir dünya oluşturmaya hedeflemiştir. Ancak Rus yönetimi bu okullardan bazılarına hoşgörüyle yaklaşmasına rağmen hiçbir şekilde desteklememiştir. İşin ilginç tarafı bu okullara ilişkin kolonyal yönetimin şüphelerinin geleneksel İslami elitler tarafından da büyük ölçüde paylaşılmıştır. Söz konusu geleneksel elitler bu okulları kendi etki alanlarına yönelmiş bir tehdit olarak değerlendirme eğiliminde olmuşlardır (Fierman, 1991: 11-35).

Ceditizm ve Kadimciler arasındaki tartışma çoğunlukla İslâm ve sekülerizm arasındaki tartışma olarak takdim edilmektedir. Halbuki aradaki farklılık İslâm’ın yorumlanmasına dairdir. Diğer bir deyişle Ceditçiler ve

kadimciler arasındaki esas tartışma kimin Müslüman olduğu, dinî otoritenin kimde olduğu ve bu otoritenin nasıl kullanılacağı gibi noktalarda toplanmaktadır (Khalid, 2014: 48). Bu tartışmanın entelektüeller arasında başlaması ve toplumsal destek bulması ise Rusya Müslümanlarının yaşadığı ekonomik ve sosyal dönüşümle anlaşılabilir.

Türkistan'ın Rus pazarına bağlanması, özellikle pamuk ticareti üzerinden gelişen ciddi bir tüccar sınıfı meydana getirmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonu yirminci yüzyıl başına rastlayan dönemde varlıklı bir tüccar sınıf kentlerde belirmeye başlamıştır. Bu da geleneksel elitlere karşı gelişen yeni bir elit sınıfın varlığı anlamına gelmektedir. Söz konusu yeni elitler aynı zamanda reform hareketinin de savunucusu olmuşlardır. Dolayısıyla reform kavramı bir anlamıyla da geleneksel elitlerin kurumsallaşmış otoritelerine bir meydan okumadır. "Cedidci" sıklıkla kullanılıyor olmasına rağmen dönem koşullarında bu kavram, *yoşlar* (gençler) kavramıyla birlikte pejoratif anlamların taşıyıcısı durumundadır. Reform taraftarları kendilerini daha ziyade terakkiperver ya da *ziyoli* (aydınlanmış) olarak adlandırmayı tercih etmektedir (Khalid, 2016: 34-35).

4. DİN, EĞİTİM VE KİMLİK

Orta Asya'da din üzerine konuşulurken akılda tutulması gereken en önemli husus Orta Asya'da İslamiyet'in tek parçalı bir yapıya sahip olmadığıdır. Sufizmin⁶ yanı sıra İslamiyet öncesi tek tanrılı dinlerin, Şamanizm, Budizm gibi inanışların etkisi belirgindir. Belki kısaca şu söylenebilir: Orta Asya'da resmi İslam ve popüler İslam karşılıklı etkileşim içerisinde. Bu bağlamda İslam, Orta Asya'da politik olarak da önemli bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla bu bölgede İslam'ın özel ve kamusal görünüşleri arasında çok az bir fark olduğu söylenebilir.⁷

⁶ Rusya'da İslâm ele alınırken üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan birisi sufizmin etkisidir. Sufizmin de hem anlaşılma şeklinin hem de etkisinin bölgeden bölgeye ciddi farklılıklar gösterdiği belirtilmelidir. Merkezi Asya'nın önemli bölgelerinin birçoğunda, örneğin Tacikistan ve Özbekistan'da sufizm genellikle politikleşmemiştir ve entelektüel, sosyal ve politik hayatta önemli bir etkiye sahip değildir. Diğer taraftan Kuzey Kafkasya, Kırgızistan, Kazakistan'ın önemli bir bölümü ve Türkmenistan'da sufizm örgütlü olmayan fundamentalist yaklaşımların taşıyıcısı görünümündedir. Bölgeye Rus işgali ulaştığında sufizmin tepkisi farklılıklar göstermiştir. Hive, Kokand Hanlıkları ve Buhara Emirliğinde İslâmın yaşanma biçimleri hiçbir baskıya maruz kalmadığı için Sufiler de yönetim mekanizmasına bir biçimde dahil olmuşlar; entelektüel açıdan tutucu ancak silahsız ve şiddet karşıtı bir tutum benimsemişlerdir. Türkistan işgali esnasında Rus Çarlığı Sufilerden yönelen çok ciddi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmamıştır. Bennigsen ve Wimbush'a göre Sovyetler Birliği de özellikle Özbekistan ve Tacikistan'da sufizmin bu dirençsizlik geleneğinden faydalanmıştır. Volga Bölgesinde ise Tatarlar Rus üstünlüğünün tehdidi ile karşılaşmışlar, bu bölgedeki çok sayıda Nakşibendi Cedidist harekete katılmış ya da desteklemiş böylece Rus egemenliğini dengelemeyi denemişlerdir. Kuzey Kafkasya, Türkmen stepleri ve Fergana Vadisi'nde ise Rus ilerleyişi ciddi bir dirençle karşılaşmıştır. Sufi hareketler bu bölgelerde Rus işgaline karşı direnişin örgütlenmesinde ve sürdürülmesinde öncü bir rol oynamışlardır. Bunun neticesinde de Sufizm bu bölgelerde, diğer bölgelerde olduğu gibi elitist bir karaktere sahip olmamıştır (Bennigsen & Wimbush, 1985: 3-4). Sufizmin toplumun kılcal damarlarına kadar nüfuz etmesi, dini çok önemli bir kimlik işaretleyici haline getirecektir.

⁷ Orta Asya'nın İslâm'a tepkisi oldukça ilginç olmuştur. Orta Asya İslam'ı içerisinde bir taraftan da eski dinî inanışları barındırmayı, gelenek ve kültür olarak yaşatmayı sürdürmüştür. Birçok modern kültür yapıtında da bu durumun izlerini görmek mümkündür. Örneğin ünlü Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un eserleri animizm, totemizm, Şamanizm'in yanı sıra çok tanrılı inanışların izlerinin de Kırgız kültüründe

Bu bağlamda Rusya’da Müslümanların bir eğitim reformu arayışı içerisinde girmelerinin en önemli sebeplerinden birisinin Ortodoks kilisesi olduğu söylenebilir. İslam’ın günlük hayatı yorumlama biçimi ve bir ruhban sınıfını gereksindirmiyor olmasını Ortodoks kilisesi kendisine yönelmiş bir tehdit olarak değerlendirmiştir. Kendi pozisyonunu korumak arzusuyla Ortodoks Kilisesi Müslümanlara yönelik devlet müdahalesi politikası izlenmesini teşvik etmiştir. Bu devlet müdahalesinin müşahhaslaşmasını istedikleri kurum ise eğitim alanıdır. Bunun yanı sıra Ortodoks Kilisesi üniversitelerde ve sivil toplumda İslam karşıtı eğilimlere sahip yapılar oluşturmaya yönelmiş; misyonerlik faaliyetlerini desteklemiştir. Ortodoks Kilisesi Ortodoksluğu Rusluğun en temel unsuru olarak görmektedir. Bu sebeple de Müslümanlara dönük bir Ruslaştırma politikasının destekçisi ve teşvikçisi olmuştur. Bu amaçla kilise Rusça dışındaki dillerin yasaklanması gerektiği yönünde çalışmalar yürütmüştür. Kilisenin bu çabaları neticesinde 1870’te yerel dilde eğitim veren okullar yasaklanmıştır. Amaç Ruslaştırma ve Ortodokslastırma (Yemelianova, 2002: 73-74; Gökgöz, 1996: 44-45).

Dolayısıyla Rusya Müslümanları arasında eğitimde reform düşüncesinin gelişmesinin başlıca iki kaynağı olduğu söylenebilir. Birinci kaynak Rusya’nın eğitim alanındaki girişimleridir. Rus dilinin mevcut olduğu okullara ilk etapta Müslümanlar çok az sayıda öğrenci göndermiş kendi geleneksel okullarında eğitim vermeye devam etmişlerdir. Müslümanlar için genişletilmiş bir müfredata sahip okullar önerisi ilk olarak 1850 yılında N. I. Ll’minskij tarafından önerilmiş; 1870’te devlet politikası olarak kabul edilmiştir. Bu politikanın en önemli sonucu hem Rusça hem de Tatarca eğitim veren ve dolayısıyla çok daha geniş bir Müslüman nüfusla modern eğitimi tanıştıran Rus-tatar Okullarıdır. Ancak söz konusu okullar aynı zamanda bir risk düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Batı ile rekabet edebilmek ve fakat süreç içerisinde kendilerini Batıya kaybetmemek arayışı belirginleşmiştir. Kültürel asimilasyon tehdidinin neticesi Rusya Müslümanlarının kendi okullarını açma anlayışının gelişmesidir. (Eissenstat, 2001: 30-31).

Bu noktada Modernleştirilmiş bir kültürel reform savunusunun tek başına Rus işgalinin bir neticesi olmadığına altı çizilmelidir. Zira yemek, kıyafet, mimik gibi kültürel pratikler ve bunların yeniden üretilmesi yerlileri Ruslardan, Müslümanları Hristiyanlardan ayırt eden çok güçlü unsurlardır. Diğer taraftan İslam Orta Asya’daki ötekiliğin esasını teşkil etmektedir ve “yeni yöneticiler” yani Rus kolonicileri otoritelerini İslâm’a itirazdan almaktadır (Khalid, 1999: 82). Bu bağlamda reformist hareketin medreselerde doğmuş olması dikkatten kaçırılmamalıdır. Ceditizmin Merkezî Asya’daki en önemli temsilcisi Mahmud Hoca Behbudi bir molladır. Münevver Kari de dahil olmak üzere Merkezî Asya’daki birçok

ve Orta Asya İslam’ında, sadece Orta Asya İslam’ında değil Rus ortodoksluğunda da yaşatıldığını oldukça canlı bir biçimde resmetmektedir (Sengupt, 1999: 3649-3650).

entelektüele göre Merkezî Asya toplumları oldukça ciddi bir krizle karşı karşıyadır. Bu kriz, İslam'ın reform ihtiyacının karşılanmıyor olmasından kaynaklanmaktadır ve bu reform ihtiyacının karşılanması meselesinde merkeze eğitim yerleştirilmiştir. Uyarlanmış modern eğitimin krize sebep olan sorunların çözümünde merkezî bir rolü olacağı inancı yaygındır (Khalid, 2014: 41).⁸

Cedidist hareket eğitimde reformu Batı ile rekabet edebilmek, mücadele edebilmek için en önemli ön koşul olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple, görece daha az İslamlaşmış Kazak entelektüelleri arasında dahi Usul-i Cedid anlayışı yaygın bir destek bulmuştur (Kendirbaeva, 1998: 257). Türkistan'da reform, emperyalizm tarafından yaratılan dünya ile mücadele etmenin neredeyse tek yolu, gerek-şartı olarak değerlendirilme eğilimindedir. Diğer bir deyişle Türkistan'daki entelektüeller büyük ölçüde egemenliğin ihmal ve cehalet nedeniyle kolonyal güce kaybedildiğini düşünmektedir ve bu ihmal ve cehaleti modern dünyada ortadan kaldıracak şey reform olarak görülmektedir.

Bu sürecin anahtar kavramları medeniyet ve ilerleme kavramlarıdır. Kolonyal dünyadaki diğer modernizm düşüncelerinden ayrı olarak Cedidizm otantisite ile modern arasında bir diyalektik önererek yeni bir yol aradığı için ayrıksı bir yerde durmaktadır. Toplum belli bir toprak üzerinde kendine has tarihi olan bir ulus olarak düşünülmüştür. Reform düşüncesi, bu çerçevede, reformize edilmiş bir alfabe, eğitimin reforme edilmesi düşüncesinin yanı sıra yeni bir tarih ve toplum anlayışını da beraberinde getirmiştir (Khalid, 2016: 28-29).⁹ Dikkat edilmesi gereken husus, tüm bunlara rağmen Cedidizmin siyasal bir otonomi talebi içerisinde olmamasıdır. Bunun en net göstergesi Cedidistlerin Rusya ile ilişkilerin nasıl biçimleneceğine dair görüşleridir ve bir sonraki bölümde üzerinde daha detaylı durulacaktır.

Cedidizmin çok temel iki vurgusu olan İslam ve reform ilişkisi üzerine düşünen bazı araştırmacılara göre Orta Asya'daki reformist hareket dinsel elitlerin geçmişi kendilerine örnek alarak İslam'ı yeniden yapılandırmalarına dönük bir projedir. Diğer bir deyişle söz konusu reformist hareket İslam'ı geçmişteki altın çağına götürmeyi hedeflediğinden esasen geçmişi bugünün üzerinde görmektedir. Bu çerçevede reformist hareket Vahhabizmin bir prototipi olarak değerlendirilmeye müsaittir (Khalid, 1998: 100; Khalid, 2014: 45; Eden vd., 2016: 22).¹⁰ Bu bağlamda Baldauf'a göre tecdid ve ıslah, geçmişin ihyasına olan vurguları dolayısıyla, esasen ilerici olmaktan ziyade gerici bir öze sahiptir (*regressive rather than progressive*). Baldouf, birçok Merkezî Asyalı reformistin İslami kurumlara yönelecek herhangi bir tehdide karşı cihada hazır olduklarının altını çizmektedir (Baldouf, 2001: 74-78).¹¹

⁸ Bu durum Merkezî Asya'daki Cedidist hareketle Tatarlar arasında gelişen Cedidist hareket arasındaki en önemli ayrım çizgilerinden birisini teşkil etmektedir.

⁹ Bu esasen bir kültürel reform projesidir ve bu proje 1917 devrimi tarafından dönüştürülecektir.

¹⁰ Cedidizmin yerleşik İslam'a ve kurumlarına yönelik eleştirel tavrı, Hadis ve Kuran gibi esas kaynaklara dönme çağrısı (diğer reform benzeri hareketler de dikkate alınarak) Vahhabizm tarafından en uç noktaya taşınmıştır (Khalid, 2014: 45-46).

¹¹ Bununla birlikte Baldouf'un altını çizdiği bir başka husus Cedidistlerin mücadele enstrümanlarının silahtan çok kalem olduğudur (Baldouf, 2001: 78)

Ceditistler esasen Avrupa'da endüstrileşmenin ortaya çıkardığı disiplin ve gücü kendi toplumları için isteyen didaktik bir öğretiyeye sahiptir. Ceditistlere göre medeniyete dahil olmanın yolu Avrupa'da beliren bu yeni disiplin, güç, bilgi formlarının transfer edilmesidir. Diğer bir deyişle Ceditistler kendi toplumları için Avrupa modernitesini talep etmişlerdir. Ancak Ceditizmin reform çağrısı bilinçli olarak İslami bir pozisyondan yapılmıştır. Zira Ceditistlere göre modern bilginin elde edilmesi İslam'ın özünde var olan bir durumdur. Uzun yıllardır devam eden gerileme ve dejenerasyonun nedeni de büyük ölçüde İslam'ın esas kaidelerinin terkedilmesi, gerçek İslam'ın yolundan ayrılmış olmasıdır. Dolayısıyla modern bilginin elde edilmesi aslında İslam'ın özüne dönüşten başka bir şey de değildir. Bu çerçevede Ceditizm İslam'ı anlamının yeni bir yolunu temsil etmektedir (Khalid, 2014: 42).¹²

5. KİMLİK KURUCU ÖĞE OLARAK DİL

On dokuzuncu yüzyılda etnik bilincin uyanışına şahitlik edilmektedir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi dile dönük çalışmaların yoğunlaşmasıdır. Tatar edebi dilinin kurucusu olarak da kabul edilen Abdül Kayyum Nasırı (1824-1902) Tatar Türkçesinin gramerli sözlüğünü kaleme almış ve imlâ kurallarını belirlemiştir (Gökgöz, 1996: 54-55).¹³ Süreç içerisinde elitlerin Rusya Müslümanları için kamusal ortak bir dil oluşturma çabası içerisinde oldukları gözlenmektedir. Türkçe neşriyata ilişkin çabalar 1808'e kadar gitmektedir ancak bu dönemde Rus devletinin engellemeleri dolayısıyla arayış neticelenmemiştir. 1870'te ise ilk Türkçe gazete Rus devleti tarafından Taşkent'te yayınlanmıştır. Müslümanların sahipliğindeki ilk gazete Hasan Zerdabi tarafından Bakû'da *Ekinci* adıyla yayınlanmıştır ancak Osmanlı yanlısı yayınlar yaptığı gerekçesiyle 1877'de devlet tarafından kapatılmıştır. Türkçe yayın ve ortak bir Türkçe düşüncesi beraberinde doğal olarak dilde reform düşüncesini getirmiştir. Mirza Fethali Ahundzade (1812-1878) Farsça kelime ve kalıplardan arındırılmış, yeni bir

¹² Dikkat edilmesi gereken husus, entelektüel elitler için İslam'ın asla tek başına kimlik olmadığıdır (Khalid, 1999: 197). Ancak İslâm üzerinden bir bilinç geliştirilmesi, reformun İslâmî bir diskur ile programlanması beraberinde İslâmî bir bilincin de gelişmeye başlamasını getirecektir. İslami bir bilincin gelişmesi yirminci yüzyılın ilk yıllarında teritoryal milliyetçiliğin gelişmesi için elverişli bir çevre yaratmıştır. Etnik, dilsel ya da kabilesel farklılıklar İslami çerçevede yeniden değerlendirilmiştir. İslam dini ve İslâmî kurumlar kültürün en temel taşıyıcıları olduklarından bir tarih yaratılması ve meşrulaştırılması İslami semboller ve İslâmî söylemlerle gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla İslami semboller ve söylemler Türk, Arabi Fars ve Boşnak milliyetçiliklerinin yayılmasında önemli etkiye sahip olmuştur. Bu çerçevede İslam ve milliyetçilik arasındaki ilişki antagonist olmaktan ziyade simbiyotiktir. Modern kurumların yokluğunda toplumsal aktivitenin yegâne zemininin din olduğu unutulmamalıdır (Yavuz, 1993: 182-183).¹² Örneğin Azerbaycan, köylülüğün oldukça yaygın olduğu bir bölgedir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Azerbaycan'da ulusal kültüre vurgu yapan entelektüellerin belirmeye başladığı görülmektedir. Bununla birlikte 1917 Devrimine kadar olan süreçte Azerbaycan ulusal kimliği büyük ölçüde İslamiyet ile tanımlanmamıştır. İran'da yaşayan aynı dini paylaşan Türk kökenli halkta beliren milliyetçilik, Ermenilerle kurulan ilişki tarafından tanımlanmış etnik bir ilişkidir (Smith, 2013: 14).

¹³ Nasırı ayrıca Tatar-Türk tarihi üzerine de çokça çalışma yapmıştır. Rus entelijansiyası ile de yakın ilişkilere sahip olan Nasırı, Arkeoloji Cemiyeti'nin ilk Tatar azası olmuştur (Gökgöz, 1996: 54-55).

Türkçe edebiyat dili oluşturmak amacıyla basitleştirilmiş bir Arap alfabesi geliştirmiştir. Bu girişiminin daha geniş çevreler tarafından da kullanılmasını sağlamak için 1852’de İstanbul’a bir seyahat gerçekleştirerek Veziriazam Fuat Paşa ile de görüşme gerçekleştirmiştir (Eissenstat, 2001: 34).

Cedidizmin eğitimdeki uygulamasının özünde Buhara’da genellikle Çağatayca, Arapça ya da Farsça yazılmış olan ders kitaplarının Yeni Tatar diliyle ya da dönüştürülmüş Osmanlıca ile yazılmış metinlerle değiştirilmesi vardır (Yemelianova, 2002: 75-76). Burada dikkat edilmesi gereken husus oluşturulmaya çalışılan dilin bir ölçüde sadeleşmesi, daha doğru ifadeyle başka dillerden alınmış kelimelerin Türkçe karşılıklarının kullanımının da teşvik ediliyor olmasıdır. Mahmud Hoca Behbudi’nin aşağıda yer alan görüşleri bu yaklaşımı örneklendirmektedir:

“Türkistan’ın farklı boyları olan Özbek, Çağatay, Tatar, Azeri, Kazak ve Türkmenlerin farklı lehçelerinin yeni matbuat için en önemli meselelerinden biri de ebettteki, şive, lehçe ve imla meselesidir. Yukarıdaki Türk halkları bir iki bin yıldan beri iç içe olduklarından dolayı etkilenmişler ve kelime alışverişi yapmışlardır. Kimi zaman İranlılar Türk medeniyeti tesiri altında kaldığı gibi Türkler de İran Fars medeniyeti tesiri altında kalmıştır. Günümüzde güya Fars dilinden gelme kelimeler imkân dışıdır. Hâlbuki Fars dilinden gelme kelimelerin karşılığı kendi Türk dilimizde bulunmaktadır. Dilimizde iyice yerleşen değişmesi mümkün olmayan Çarşamba, Perşembe gibi gün ad ve kelimeler var olması tabii bir şeydir. Türk lehçeleri kendine farklı şekiller kazandırmış, bazıları doğal haliyle yaşamaya devam ederken bazıları da Arapça, Farsçanın karışımıyla apayrı bir lehçe olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlıca dediğimiz lehçe bunun bariz örneğidir. Artık Türk lehçelerinin ıslah edilme, sadeleştirilme ve edebi bir dil oluşturma zamanı gelmiştir. Elimizden geldiği kadarıyla az Arapça ve Farsça kelimelerden az istifade etmeye çalışalım. Yegâne çaremiz işte budur.” (Azat Şerafeddinov’dan aktaran Zeki, 2014: 72).

Behbudi’nin yaklaşımının reformistler arasında genel kanaat olduğu düşünülmemelidir. Bu durum Cedidizmin farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde algılanmasının da güzel bir göstergesi olarak ele alınabilir. Örneğin Türklerin neden Araplaşmadığı sorusunun esas cevabının Türklerin dili olduğunu söyleyen Hüseyinzade’ye göre Türklerin Turanî bir dil ailesinden gelmeleri onların Araplaşmasını engellemiştir. Bunun yanı sıra aynı dönemde bir devlete sahip olmaları, Araplardan uzakta olmaları da etkenler arasında sayılabilir. Ancak Hüseyinzade, dildeki Arapça ve Farsça sözcüklerin atılmasını savunanları eleştirmektedir. Ona göre Arapça ve Farsça Türkçe için Batı dillerindeki Latince gibidir. Türkçe bilim yapılırken bu dillerdeki kavramlar kullanılabilir (Güngör, 2015: 75-80). Hüseyinzade Ali’ye göre artık sadece Türkçe, sadece Farsça, sadece Arapça diye diller yoktur, Türk Müslümanca, Arap Müslümanca, Farsî Müslümanca diye diller vardır. Bu diller ağırlıklı olarak bir dilin gramer kurallarını kullanıyor olsalar da birbirlerinden yararlanmaları doğaldır. Firdevsî’nin olanca gayretine rağmen İran’daki dil bile tamamıyla Farsça olmayıp Sadi Şirazî’nin Farsî Müslümancası kullanılmaktadır (Güngör, 2015: 106). Bu noktadan

bakıldığında Hüseyinzade'nin perspektifinin din ve kimlik arasındaki örtüşmeyi göstermesi bakımından önemli olduğu söylenmelidir.

İlerleyen dönemde Türkçülüğe sempati duyan entelektüeller bütün Türkik dillerin tek bir dil olduğunu; dialektler arasındaki farklılıkların Rusya tarafından böl ve yönet politikasını kolaylaştırmak için empoze edildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede Gaspıralı'nın "dilde, işte, fikirde birlik" sloganının taşıdığı umut Türkçü düşüncenin temel bir vurgusu haline dönüşmüştür: Eğer Türkler tek bir millet teşkil ediyorsa tek bir ortak dil konuşmalıydılar.¹⁴ Gaspıralı şu cümleyi kurmaktadır: "Kazan dili, Bahçesaray dili, Bakû dili, Kızılyar dili yoktur. Hepimizin dili bir dildir." (Akpınar, 2008: 92).

6. TÜRK KİMLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE RUSYA

Rusya hem siyasi olarak hem de kültürel anlamda Rusya Müslümanlarının kimliklerinin gelişiminde oldukça etkili bir unsurdur. Bu konuda Ceditistler ve Kadimistler arasında çok kesin ayrım çizgileri tespit etmek bugünden bakıldığında çok mümkün gözükmemektedir. Her iki grup da (biri grup olarak adlandırılmalarının doğruluğuna şerh düşülmelidir) Rusya Müslümanları için Rusya içerisinde bir gelecek öngörmektedir (Yemelianova, 2002: 83). Bu durumu, ulus düşüncesinin ilk geliştiği unsur olan Tatarlar üzerinden gözlemlemek mümkündür.

Rusya'da Müslüman toplumlar arasında kapitalist gelişmeye en hızlı ve ilk ayak uyduran toplum Volga-Ural Tatarları olmuştur. Tatar iş adamları Volga-Ural bölgesinde ve Sibirya'da Müslümanlar tarafından kurulan ilk fabrikaları açmışlardır. Tatarların 1913'e kadar toplamda 388 endüstriyel girişimin sahibi oldukları bilinmektedir. Bu kapitalist gelişim beraberinde hızlı şehirleşmeyi ve Tatarların Rus İmparatorluğu içerisindeki diğer Müslüman toplumlar üzerinde etkisinin artmasını getirmiştir (Yemelianova, 2002: 69).¹⁵ Tatar entelektüeller Rusçaya ve Rus faktörüne büyük bir önem atfetmişlerdir. Çünkü tatar entelektüellere göre Ruslar ve tatarlar ortak bir vatani paylaşan, ortak kültürel değerlere de sahip olan iki halktır. Diğer taraftan Rus devletinin izlemiş olduğu İslam karşıtı Ruslaştırma politikası ise kategorik olarak reddedilmiştir (Yemelianova, 2002: 76-77).

Görüşleri, Panislamizm'i de çağrıştıran Hüseyinzade Ali, *Hayat* gazetesinin ilk sayısında yayınladığı makalede Rusya Müslümanlarının gelişimleri için bir reçete sunmaktadır. Hüseyinzade'ye göre Türk, Müslüman ve Rus tebaası olmak gibi üç farklı kimlik taşıyan bir millet söz konusudur. Bu milletin gelişimi ve medenileşmesi Türklük ve İslamlık dairesi içerisinde ve Rus devletinin iktisadi ve siyasî şartları çerçevesinde mümkün olabilecektir (Güngör, 2015: s. 68). Merkezî Asya'daki Ceditist

¹⁴ Khalid (1999: 210-211) dilin Merkezî Asya'da kimlik işaretleyici bir unsur olmadığını savunmaktadır.

¹⁵ Tatarların Rus coğrafyasında yaşayan Müslümanlar arasında ekonomik ve sosyal anlamda en gelişkin toplum olduğuna ilişkin daha detaylı bilgi için bakınız: Guiliano, 2011: 93-101.

hareketin temel yönelimini de ayrılıkçılık değil Rusya siyasal yaşamının bir parçası olmak belirlemektedir (Khalid, 1999: 235).

19.yüzyıldan sonra entelektüel çevrelerdeki cedit-kadim tartışmasında her iki tarafın da aslında Rusya çerçevesinde bir gelecek fikrine sahip oldukları görülmektedir. Farklılık bu iki kesimin Rusya çerçevesinin yoğunluğu ve entegrasyonun derecesi üzerine fikirlerinin farklılaşmasındadır. Türkçülüğe mütemayıl yayın organlarından birisi olan *Yıldız*'da 1905'teki liberal hareket esnasında Panislamizm'in Rusya ile ilgisiz bir hareket olduğu, İngiliz sözlüğünden ödünç alınmış emperyalist bir kavram olarak Tatarlara hitap etmediği belirtilirken Tatarların özgünlüğü ve Ruslarla bir arada yaşama iradesinin altı çizilmektedir (Yemelianova, 1999: 466-468).

1886'da Rus İmparatorluğu içerisinde yaşayan Müslümanlara da eşit haklar verilmesine dönük düzenleme bir taraftan Müslüman unsurlar arasında politik olarak hareketlenmeyi diğer taraftan Müslüman unsurların Rus Çarlığı'yla bağlarının artmasını beraberinde getirmiştir. Bu sürecin en güzel örneklerinden birisi Nahcivan Hanı Hüseyin'in oğullarından Muhammed Şapı'nın Rus ordusunda Generalliğe terfi ettirilmesidir. 1877-78 Osmanlı-Rus Harbinde de Müslüman unsurlar Rusların yanında Osmanlılara karşı savaşımlardır (Yemelianova, 2002: 70).

Hurşid gazetesinin altıncı sayısında, 6 Ekim 1906'da Mahmud Hoca Behbudi imzasıyla Merkezî Asyalı Ceditistler için bir program neşredilmiştir. Programda Behbudi Rusya'ya ve onun kolonyal yönetimine eleştiriler yöneltmektedir. *Hurşid*'in yayınlanması Behbudi'nin yazıları sonrasında yasaklanacaktır. Bu hadise üzerine Behbudi, genel valiye bir mektup yazarak hedefinin hükümet karşıtı bir hareket başlatmak olmadığını, amacının düzgün ve güvenilir bir seçim gerçekleştirilmesi ve Müslümanların Duma'da hak ettikleri şekilde temsil edilmesi olduğunu dile getirmiştir (d'Encausse, 1994: 191-192).

Özetle Ceditist entelektüellerin ulusal sorunlarının çözümünü Rusya çerçevesi içerisinde düşündükleri ve bu çerçeve içerisinde mümkün gördükleri söylenebilir. Bu bakımdan Tatarlarla ilgili mesele ile Rusya Çarlığı içerisinde yaşayan diğer unsurların örneğin Polonya ve Finlerin milli talepleri birbirinden farklılaşmaktadır. Bu yaklaşım I. Dünya Savaşı esnasında önemli bir testten geçecektir. Müslüman Türkiye ile Rusya Çarlığı'nın savaşa tutuşması sonrasında bazı Pantürkist ve Panislamist entelektüeller Tatar köylüsünü Türkiye'ye destek vermeleri konusunda teşvik etmeye çalışırken Tatar köylüsünün bu propagandaya karşı büyük ölçüde tepkisiz kaldığı gözlenmektedir. Savaşın ilk günlerinden itibaren Tatar elitleri büyük ölçüde Rus hükümetine sadakat teminatı vermişlerdir (Yemelianova, 1999: 471-472).

Türkistan Ceditizmi rejime sadakat görüntüsünü uzun süre devam ettirmiştir. 1914'te savaşın başlamasından sonra Rusya'ya bağlılık belirtilmiştir. 1916'da rejime karşı hareketler söz konusu olduğu dönemde de Çarlık rejiminden yana tavır alınmıştır (Khalid, 2016: 49). Dolayısıyla

Birinci Dünya Savaşı aslında Rusya içerisinde bir gelecek düşünen büyük çoğunluğun liberal fikirleri için en büyük testlerden birisi olmuştur. Başlangıçta St. Petersburg'da toplanan Olağanüstü Rusya Müslümanları Kongresi bütün Rusya Müslümanları adına Çar'a bağlılıklarını bildirmişlerdir. Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesi, Rusya'ya ve Çarlık hükümetine karşı bir pozisyon alınmadığını belli etmekle birlikte görüşünü "dostça muhalif" olarak belirtmiştir. Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi kafa karışıklığı yaratmakla birlikte Rusya Müslümanları Ruslarla birlikte cephede savaşmaya da devam etmiştir. İnguşlardan, Çerkezlerden, Tatarlardan, Çeçenlerden ve Dağıstanlılardan oluşan seçkin bir birliğe Çarın kardeşi Grandük Mikhail Alexandrovich komuta etmiştir (Yemelianova, 2002: 93).

Bu noktada Ceditistlerin vatan kelimesini anlamlandırma biçimleri üzerinde durmak da ufuk açıcı olabilir. 1914 öncesi dönemde Ceditist literatürde vatan kelimesi Türkistan'ı imlerken 1914'te büyük savaşın patlak vermesinden sonra vatan kavramı Rusya'yı imlemeye başlayacaktır (Khalid, 1999: 209). 1914 sonrası dönemde de Merkezî Asya'daki Ceditistlerin Rus Çarlığını destekleme yönündeki eğilimleri devam etmektedir. Behbudi, *Saday-ı Türkistan*'da yayınlanan "Vatanseverlik Gerek" başlıklı makalesinde Merkezî Asya Müslümanlarını savaşa Rusya'yı desteklemeye davet etmiştir. Durum Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi ve Panislamcı kartı oynamasıyla bir miktar karmaşıklaşacaktır. İTC iktidarı, Almanya'nın da baskısıyla, Panislamizm'e Sultan Abdülhamid'den çok daha büyük bir önem atfedecektir. Behbudi bu karmaşık durum karşısında şunları yazacaktır: "Biz, Türkistan Müslümanları Rusya'nın birer parçasıyız ve Türklerle dindaşız. Bizim ortak dinimiz ve ortak soyumuz Ruslarla olan dostluğumuza halel getiremez çünkü bu savaş bir din savaşı değildir, politik çıkarlar için yapılan bir Alman savaşıdır." (Khalid, 1999: 238).

Mahmut Hoca Behbudi'nin 1914 yılında İstanbul'da İsmail Gaspıralı ile görüşmesinden aktardığı şu kısım ilginçtir:

"Semerkant, Buhara, Taşkent, Hive, Fergana ve kısaca her birinden bahsettim. Allah'a şükür. Hükümet matbaalarında Türkistanlı kardeşler çocuklarını vermeye başlamıştır. İki gazete bir matbaanız var. Matbaanız biraz ilerlemektedir. Kalkınmak için elbette ki devlet matbaalarına çocuklarınızı daha çok göndereceksiniz. Rus medeniyetinden korkmayınız. Oh! Bilmiyorum şu Buhara ne olacak? Ben şöyle dedim: Efendim, Buhara'yı hükümetiniz yani Rusya terbiye etmeyince Buhara'dan bir şey umamayız. Nitekim üstat şöyle buyurdular: -Evet, son olarak böyle olması gerek." (Azat Şerafeddinov'dan aktaran Zeki, 2014: 64).

Merkezî Asya'da etnik hassasiyetin yükselmesi büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı yıllarına rastlamaktadır. Başlangıçta Türkistan'daki unsurlar "Ak Padişah" olarak adlandırdıkları Rus Çarını destekler bir pozisyonda konumlanmışlardır. Osmanlıların savaşa girmesi dengeleri değiştirmiş, etnik hassasiyetin süreç içerisinde artmasını beraberinde getirmiştir. 1916'da Petrograd yönetiminin Türkistan toplumlarını da zorunlu askerlikle mükellef

kılan kararı alması Rus hükümetine dönük tavrın hızla değişmesinde etkili olmuştur. Merkezî Asya toplumlarının büyük kısmı ve Müslüman unsurlar genel askere alma kararnamesini tepkiyle karşılamışlardır. Bazı Kadimist ulema ve din adamları alınan kararı kafir Hristiyanların Müslümanların günlük yaşamlarına müdahalesi olarak yorumlamışlardır. Bazı geleneksel elitler bu karar karşısında cihat ilân etmişlerdir. Söz konusu genelge Khujand'da 1916 yılında Çarlık karşıtı gösterileri beraberinde getirmiştir¹⁶ (Yemelianova, 2019: 53-54).

Savaş yıllarında az sayıda Ceditist düşünür Rusya Müslümanları için self-determinasyon fikrini savunmuştur. Bunlar arasında Ayaz İshaki, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Galimcan İdrisi, Abdülmecid Gaffurov en önemlileri olarak zikredilebilir (Yemelianova, 2002: 81). Ancak 1917'deki devrim Türkistan'daki politik yaklaşımlarda da değişikliği beraberinde getirecektir. Kültürel mücadele büyük ölçüde siyasal mücadeleye dönüşecektir. Bu açıdan 1917 Türkistan'daki Ceditistler açısından bir dönüm noktasına da isabet etmektedir. Zira bu tarihten sonra Ceditistler başlıca iki cepheye mücadele etmek durumunda kalacaklardır. Birinci cephe Rusya'nın Türkistan'daki kolonyal emellerine karşı yerli halkın savunulması ikinci cephe ise kendi halklarının kaderinin belirlenmesinde kontrolün ele alınmasıdır. Bu durum Merkezî Asya'daki Ceditistlerin kendi toplumları içerisinde otorite için mücadelelerini zorlaştıracaktır. Bu noktada Şubat Devriminden sonra liberal bir anayasacılık ekseninde Çarlık dönemindeki politikalar devam ettirilerek Türkistan'ın Rusya'nın siyasal yaşamına katılımı maksimize edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla 1917 Merkezi Asya'daki Ceditistler için öğüt politikasından harekete geçişi de işaretlemektedir (Khalid, 1999: 246). Osmanlıların yenilmesi, 1918 sonrası dönemde Ceditist dildeki anti-*entente* ve antikolonyalist söylemin yoğunlaşmasına katkı sağlamıştır (Khalid, 1999: 294).

7. KÜLTÜREL HAREKETTEN MİLLİYETÇİLİĞE

Ceditizm sadece Orta Asya'daki Müslüman toplumlara değil bütün Müslüman toplumlara dönük bir proje görünümündedir. Dolayısıyla dönemin ideolojik akımları olan Panturanizm'den de Panislamizm'den de bir ölçüde etkilenmiştir. Ancak Ceditizmin bir devrim hareketi olmaktan ziyade bir reform hareketi olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Ceditistler eğitimde yapılacak yeniliklerin İslam toplumlarının geriliğine son vereceğini düşünmüşler; bazı Ceditistler İslam toplumunu korumanın en iyi yolunun eğitim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çok sayıda Ceditistin İstanbul'da eğitim almış olması dikkatten kaçırılmamalıdır. Bunlardan birisi olan Abdurrauf Fıtrat 1908'de İstanbul'a gelmiş ve eğitimini tamamladıktan sonra 1914'te, savaş patlak vermeden hemen önce ülkesine geri dönmüştür. Fıtrat'ın çalışmaları Ceditist hareketin programının temel hatlarını vermektedir. Fıtrat'ın çalışmalarında ayrıca Panislamist görüşler de izlenebilmektedir.

¹⁶ Kasım 1916'dan sonra çarlık karşıtı hareketler yaygınlık kazanmış, İslâmî eğilimleri belirgin Basmacı hareketine dönüşmüştür

Müslümanların geri oluşlarını ekonomik ve politik geriliğe bağlayan Fıtrat'a göre geri kalmanın sebebi İslam değil İslam'ın yanlış tatbikidir. Fıtrat da diğer Ceditistler gibi İslam'ın bir din olarak daha dinamik, daha esnek ve daha kapsayıcı olduğu görüşündedir (Shorish, 1994: 163-164).

Cedit düşüncesinin köşe taşı ilerleme düşüncesinin içselleştirilmesidir. Bu çerçevede bilim kavramı aynı zamanda terakki, gelişme, büyüme, yükselme kavramlarını da karşılamaktadır. Rusya ve Avrupa en gelişmiş ülkeler durumundadır çünkü üst düzey bilgi sahibidirler, takip edilecek model de onlardır. Bu anlayış tarih yaklaşımının da değişmesi anlamına gelmektedir çünkü İslami tarih anlayışı tarihi ilerlemenin kaydedilmesi olarak değil insanların işlerine ilahi müdahalenin kaydedilmesi biçiminde yaklaşmaktadır. Kaynaklara dönme düşüncesi ise, neredeyse bütün İslâm dünyasındaki reform hareketlerinde ve çağrılarında görülen modern bir düşüncedir. Buna rağmen Ceditist hareketin mensupları bir taraftan geleneksel İslami elitler tarafından yerleşik düzene, dolayısıyla geleneksel dini elitlerin otoritesine bir meydan okuma olarak kavranırken diğer taraftan Rus muhafazakarları tarafından İmparatorluğa sadakati tehlikeye düşürecek Pantürkizm ve Panislamizm'e doğru bir oryantasyon olarak değerlendirilmiştir (Critchlow, 1991: 9).

Ceditistlerin milleti anlama ve açıklama biçimleri de bu bağlamda dikkat çekicidir. Milleti tanımlarken kullanılan biz ifadesi Türkistan'daki Müslümanları işaret etmektedir. Millet tarihsel olarak temellendirilmekle birlikte Ceditistlerin metinleri erken dönem İslam'a atıflarla doludur. Örneğin *Tüccar* gazetesi Müslüman dilinde (Müslümanca) yayınlandığını ileri sürmüştür. Türkistan Müslümanları bir milleti dilsel ve romantik kalıplarla tanımlamışlardır. Khalid'in (2016: 42) yerinde tespitiyle "Vatan ve din kavramları Ceditistlerin uğruna göz yaşı döktükleri ulusu tanımla"mıştır.¹⁷ Vatan kavramı ise yukarıda izah edildiği üzere modern milliyetçi düşüncenin anlama ve açıklama biçiminden farklıdır. Bu bağlamda 1917'ye kadar Ceditizm bir kültürel hareket görünümündedir. Tartışmalar genellikle Rusya içerisindeki politik haklar üzerine yoğunlaşmaktadır. 1917'ye kadar egemenlik Ceditistler için bir tartışma konusu değildir. Ceditistler ancak 1917 sonrasında otonomiye tartışmaya başlayacaklardır (Khalid, 2016: 46).

Ulus elbette köylüleri de içermektedir ancak köylülerin ulusa katkısı çok azdır. Ulusa katkı nitelikli kentli insanlardan gelmektedir. Dolayısıyla Ceditizmin yaklaşımı büyük ölçüde elitisttir ancak bu elitizm bütünüyle bir doktrin olarak değerlendirilemeyecek şekildedir (Khalid, 1999: 222). Özellikle Kazak ve Türkmen entelektüellerde beliren reformist düşüncenin

17 Kedourie'nin de dikkat çektiği üzere Asyalılar ve Afrikalılar kendi ulusallıklarını büyük ölçüde kapitalizm ve sosyalizm arasındaki mücadelede bulmuşlar; sosyalizmi ulusallıklarına ulaşabilmek için bir enstrüman olarak değerlendirmişlerdir. Aslında resmi Bolşevizmin perspektifi bundan daha farklıdır. 1920'deki İkinci Enternasyonal'de açıklandığı üzere Bolşeviklerin esas yönelimi bütün millet farklılıklarının yok edilmesidir. 1924'teki Leninizmin Kuruluşu başlıklı derslerinde Stalin "Asya ve Afrika'da en vahşi ve acımasız haliyle ulusal baskıya maruz kalan halklar"dan bahsetmiştir (Kedouri, 1968: 460-461).

çok küçük sayılarda insana hitap ettiğini ifade etmek gerekir (Smith, 2013: 6-7).¹⁸

Tüm bu tartışmalar dikkate alındığında Ceditizm tipik bir anti-kolonyal hareket olarak değerlendirilemeyecektir. Zira kolonyal dünyada ortaya çıkan hareketlerin aksine Ceditizm siyasi eylemlerini ya da estetik yargı modellerini bütün olarak Batı dünyasından almamış ama bu değerlerden bir biçimde etkilenmiştir. Hindistanlı ulusal elitler uzun bir İngilizce eğitim geçmişine sahiptir. Fransa'nın kolonilerindeki elitler bir süreliğine Paris'te eğitim almışlardır. Türkistan'da ise Rus eğitim modeli Çarlık idaresinin olduğu dönemde çok az bir ilerleme kaydedebilmiştir. Ceditçiler farklı seviyelerde Rusça bilmekle birlikte Rusçayı, Türkistan'da, çok azı Rus okullarından öğrenmiştir. Genellikle Ceditçiler kendi kendilerine Rusça öğrenmişlerdir. Dolayısıyla Rusya ve Rusça yeni fikirler için birincil kanal durumunda değildir. Türkistan'a yeni tartışmalar Rusya Müslümanları ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tartışmalardan ulaşmaktadır (Khalid, 1999: 93).¹⁹

Sonuç

On dokuzuncu yüzyıl, kabaca on altıncı yüzyıldan itibaren devam eden sosyal, ekonomik ve siyasal dönüşümlerin etkilerinin sarsıcı bir şekilde hissedildiği bir dönemi işaretlemektedir. Napoleon'un Avrupa'da yarattığı düzenin Kutsal Roma İmparatorluğu'nu parçalayıp Habsburgları zayıflatması, bu siyasal entitelerin idaresi altında bulunan toplumların milliyetçilik anlayışlarının gelişmesiyle eş zamanlı biçimde gerçekleşmiştir. Nitekim, kıtada düzeni yeniden sağlamak için toplanan Viyana Kongresi'nin esas amacı da bu milliyetçiliklerin Avrupa uyumu adına kontrol altına alınabilmesidir ancak bu durum düşünüldüğü kadar kolay gerçekleşmeyecektir.

Çok uluslu İmparatorlukların sürece tepkisi ise birer vatandaşlık politikası geliştirme şeklinde tezahür edecektir. Rus Çarlığı'nın izlediği vatandaşlık politikalarına modernleşme ile karşılaşmış Müslüman elitler tarafından verilen tepki Ceditizm adı verilen hareketin katalizörü olmuştur. İzlenen politikalarından duyulan rahatsızlık süreç içerisinde önce kendi kimliğini işaretleme, kültürel korunmanın sağlanması ve Rusya içerisinde siyasal süreçlere aktif katılım ajandası biçiminde gelişmiştir. Bu bağlamda d'Enchausse'un (1994: 178) Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesini Birinci Jön Türk Devriminin hemen sonrasında çıkarmış olmasına dair dikkati önemlidir.

¹⁸ Rus dili dolayısıyla Batı kültürü ile tanışan Merkezî Asyalı bu entelektüeller diğer Müslüman coğrafyalarda, özellikle Osmanlı İmparatorluğunda da bir dinsel uyanış düşüncesinin hareketlenmesini sağlamışlardır (Soucek, 2000: 206).

¹⁹ Abdürreuf Fitrat'ın hayatı, Ceditizmin Merkezî Asya'daki serüveninin bir örneğidir. Zengin bir tüccar babanın oğlu olarak Buhara'da dünyaya gelmiş, geleneksel medrese eğitimi almış, tüccar olduğu için seyahatler yapmış, aldığı bir bursla 1909'da İstanbul'a okumak üzere hareket etmiştir. Hürriyet'in ilânından bir yıl sonra İstanbul'a varan Fitrat'ın görüşleri Osmanlı'nın başkentindeki tartışmalardan ciddi şekilde etkilenmiştir (Khalid, 2014: 43-44).

Dolayısıyla Ceditist hareketin başlıca üç kaynağı olduğu söylenebilir. Birinci kaynak Rusya üzerinden gelen modernleşme ve batı etkisidir. İkinci kaynak Osmanlı İmparatorluğunda sürdürülen, özellikle Tanzimat Fermanı sonrasında hızlanan reform hareketidir. Üçüncü kaynak ise Cemaledin Afgani gibi İslâm düşüncesinde yenilenme öneren düşünürlerin görüşleridir. Söz konusu üç kaynak Ceditizmin Bolşevik Devrimi ile işaretleyebileceğimiz döneme kadar bir kültürel reform hareketi olarak gelişmesini sağladığı gibi bu kaynak çeşitliliği Ceditizmin tipik bir post-kolonyal hareket biçiminde gelişmesini de önlemiştir.

Rusya üzerinden gelen modernleşme ve batı etkisi iki yönlü bir netice yaratmıştır. Birincisi Ceditist entelektüellerin önemli bir bölümünün, Rusya'daki Müslüman toplumunun geleceğini Rusya içerisinde görmeleridir. Bir diğer deyişle Ceditist entelektüeller refah ve gelişme için Rusya'daki Müslüman toplumların Rusya ile iktisadi ve siyasi birlikteliğinin elzem olduğunu düşünmüşlerdir. İkinci yönü ise modernleşme ve batı etkisi dolayısıyla kimlik ve kültür işaretleyiciler geliştirmeleri, kendi dilleri, kültürleri ve coğrafyaları üzerine düşünmeleri ve çalışmalarıdır. Bu süreç milletin tarihsel kurulumunun önünü açacak, Ceditizmin kısmen 1905'teki siyasal gelişmeler sonrasında ama özellikle Bolşevik Devrimi sonrasında siyasal bir hareket haline dönüşmesinin zeminini yaratacaktır.

Ceditizm, kültürel hareket durumundayken de siyasal otonomi talep eden bir hareket haline dönüştüğünde de din oldukça merkezî bir yerde durmuştur. Rusya'da ötekiyi işaretleyen hususun din olmasının bu durumda etkisi büyük olmakla birlikte Ceditizmin büyük ölçüde İslami eğitim verilen kurumlarda doğmuş ve gelişmiş olması da önemli bir etken olarak not edilmelidir. Bu durumun neticesinde Ceditistler Pantürkist ya da Türkçü ideolojileri benimsediklerinde dahi diskurları büyük ölçüde İslamcılık ve Panislamist ideolojilerle örtüşmüştür. Ceditizmin büyük ölçüde İslâm'ın ihyasını hedefleyen bir kültür hareketi olarak doğması bu durumun en önemli sebeplerinden birisi olarak not edilmelidir.

Tüm bu tartışmalar ışığında şu yargılara varmak mümkündür: Ceditizm, modernleşme ile gelenek arasında bir diyalektik ilişki önererek eğitim ve kültürel reform yoluyla Rusya Müslümanları için dönem şartlarına uygun bir kimlik inşa etmeyi amaçlayan, bununla birlikte farklı yerlerde farklı biçimlerde anlaşılan ve tatbik edilen bir kimlik politikasıdır. Bu kimlik politikası siyasal bir ajandaya yirminci yüzyılın başına kadar sahip değildir. Birinci Dünya Savaşını da içine alan dönem dahil, Ceditistlerin önemli ölçüde Rusya Müslümanlarının geleceğini Rusya içerisinde görüyor olmaları, bu durumun Bolşevik Devrimi'nden sonra radikal bir biçimde değişmesi Ceditizmin 1917 sonrasında bir siyasal hareket olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Akpınar, Y. (2008). *Gaspıralı Seçilmiş Eserleri (Dil, Edebiyat, Seyahat Yazıları)*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Allworth, E. A. (1990). *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Aslanova, S. (2006). *Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Baldauf, Ingeborg (2001). "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World". *Die Welt des Islams*, Mar., 2001, New Series, Vol. 41, Issue 1 (Mar., 2001), pp. 72- 88.
- Bennigsen, A. & Lemercier-Quelquejay, C. (1967). *Islam in the Soviet Union*. New York: Preager.
- Bennigsen, A. & Wimbush S. E. (1985). *Mystics and Commisars-Sufism in the Soviet Union*. Berkeley: University of California Press.
- Brophy, D. (2016). *Uyghur Nation-Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Harvard University Press.
- Critchlow, J. (1991). *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Sovereignty*. Colorado: Westview Press.
- Çimen, L. K. (2008). *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- d'Encausse, H. C. (1988). *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- d'Encausse, H. C. (1994). "Social and Political Reform". *Central Asia: One Hundred Thirty Years of Russian Dominance, A Historical Overview* içinde, Ed.: Edward A. Allworth. London: Duke University Press.
- d'Encausse, H. C. (1994b). "the Stirring of National Feeling". *Central Asia: One Hundred Thirty Years of Russian Dominance, A Historical Overview* içinde, Ed.: Edward A. Allworth. London: Duke University Press.

- Deringil, S. (1994). "The Ottoman Empire and Russian Muslims: Brothers or Rivals?". *Central Asian Survey*, 13:3, ss. 409-416.
- Eden, J & Sartori, P. & DeWeese, D. (2016). "Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 59, No. 1/2, Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th- 20th Centuries), ss. 1-36
- Eissenstat, H. (2001). "Turkic Immigrants/Turkish Nationalism: Opportunities and Limitations of a Nationalism in Exile". *Turkish Studies Association Bulletin*, Vol. 25/26, No. 2/1 (Fall 2001 / Spring 2002), ss. 25-50.
- Fazlurrahman, M. (1982). *Islam and Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Fierman, W. (1991). "The Soviet Transformation of Central Asia". *Soviet Central Asia: the Failed Transformation* içinde, Ed.: W. Fierman. Colorado: Westview Press.
- Frank, A. J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia-Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden: Brill Academic Publications.
- Gökgöz, S. S. (1996). *İdil-Ural Sahasında Ceditçi Sosyalistlerin Faaliyetleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Guiliano, E. (2011). *Constructing Grievance- Ethnic Nationalism in Russia's Republics*. Cornell University Press
- Güngör, G. (2015). *Hüseyinzade Ali Turan'ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi).
- Kangas, R. D. (1995). "State Building and Civil Society in Central Asia". *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia* içinde, Ed.: V. Tismaneau. Armonk: M. E. Sharpe.
- Kedourie, E. (1968). "Revolutionary Nationalism in Asia and Africa". *Government and Opposition*, Vol. 3, No. 4 (Autumn 1968), ss. 453-464.

- Kendirbaeva, G. (1998). "The Early Twentieth-Century Kazakh Intelligentsia: In Search of National Identity". *Post-Soviet Central Asia* içinde, Ed.: T. Atabaki ve J. O'Kane içinde. London: Tauris.
- Khalid, A. (1998). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform Jadidism in Central Asia*. London: University of California Press.
- Khalid, A. (2014). *Islam after Communism : religion and politics in Central Asia*. California: University of California Press.
- Khalid, A. (2016). *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Cornell University Press.
- Kuttner, Thomas (1975). "Russian Jadidism and the Islamic World Ismail Gasprinskii in Cairo, 1908. A Call to the Arabs for the Rejuvenation of the Islamic World". *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Jul.-Dec., 1975, Vol. 16, No. 3/4, ss. 383-424.
- Malashenko, A. (1993). "Religious and Political Change in Soviet Muslim Regions". *State, Religion and Society in Central Asia: A Post Soviet Critique* içinde, Ed.: V. Naumkin. Ithaca Press.
- Meyer, J. H. (2007). "Immigration, Return, and the Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914". *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 39, No. 1 (Feb., 2007), ss. 15-32
- Ro'i, Y. (2004). "Islam in the FSU-An Inevitable Impediment to Democracy?". *Democracy and Pluralism in Muslim Eurasia* içinde, Ed.: Y. Ro'i. London: Frank Cass.
- Sartori, P. (2009). "An Overview of Tsarist Policy on Islamic Courts in Turkestan: Its Genealogy and its Effects". *Cahiers d'Asie centrale* [Online], 17/18 | 2009, Online since 26 May 2010, connection on 21 April 2019.
- Shorish, M. M. (1994). "Back To Jadidism: The Future Of Education In Central Asia". *Islamic Studies*, Vol. 33, No. 2/3, Special Issue on Central Asia (Summer-Autumn 1994), pp. 161-182

- Smith, J. (2013). *Red Nations- The Nationalities Experience in and after the USSR*. New York: Cambridge University Press.
- Soucek, S. (2000). *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spannaus, N. (2016). “The Ur-Text of Jadidism: Abū Naşr Qūrşāwī’s Irshād and the Historiography of Muslim Modernism in Russia”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 59, No. 1/2, Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th- 20th Centuries) (2016), ss. 93-125
- Teschke, B. (2017). *1648 Söylencesi-Sınıf, Jeopolitik ve Modern Uluslararası İlişkilerin Kuruluşu*. Çev. Bülent Şimşek. İstanbul: Can Yayınları.
- Turan, Ö. & Evered, K. T. (2005). “Jadidism in South-Eastern Europe: The Influence of Ismail Bey Gaspirali among Bulgarian Turks”. *Middle Eastern Studies*, Jul., 2005, Vol. 41, No. 4 (Jul., 2005), ss. 481-502.
- Yavuz, M. H. (1993). “Nationalism And Islam: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset”. *Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (July 1993), ss. 175-207.
- Yemelianova, G. M. (1999). “Volga Tatars, Russians and the Russian State at the Turn of the Nineteenth Century: Relationships and Perceptions”, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 77, No. 3 (Jul., 1999), ss. 448-484.
- Yemelianova, G. M. (2002). *Russia and Islam-A Historical Survey*. New York: Palgrave-MacMillan.
- Yemelianova, G. M. (2019). *Muslims of Central Asia-An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zeki, İ. (2014). *Ceditçilik Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Türkistan Âlimleri Üzerindeki Etkisi: Mahmud Hoca Behbudi ve Münevver Kari Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Extended Abstract

From the sixteenth century onwards, there had been the rise of a state model in international politics, predicated on the principles of centralization,

non-interventionism and clearly defined borders. Such a new vision of state as the utmost authority in both domestic and foreign policies entailed identity politics and unmediated ideological indoctrination of the citizens. In this context, states had been extensively engaged in identifying the societies within their borders. As a natural result of this new outlook, religious, cultural or ethnic markers became even more decisive. Therefore, from the beginning of the nineteenth century, also with the influence of the Napoleonic Wars, nationalisms became more visible in domestic and international politics.

Within this framework, multinational empires found themselves as the targets of nationalist and separatist movements in the second part of nineteenth century. The reaction to it however, entailed assimilation by using instruments such as mass media and mass education. The Russian Empire which had largely been composed of Muslim Turkic societies experienced it more severely. The Jadidist movement is the sharpest example with regard to its wider and prolonged impact and by showing the trajectory of nationalisms that the Empire promoted as well as the nationalisms that emerge out of the social contexts. It was urged by some scholars that the Jadidism was a nationalist movement, a-pan-turkist movement, and even a pan-turanist movement. These perspectives also admit that the Jadidism had been a political movement from the very beginning.

This paper aims to locate Jadidism among other nationalism movements of the nineteenth century. It argues that until Bolshevik Revolution the Jadidism was not a political movement but rather a cultural policy. Jadidism was not Turkist, pan-turkist or pan-turanist but a nationalist movement developed as a cultural policy. Although Jadidist approaches demanding political autonomy had increased during the years of WWI, it did not transform into a political movement until Bolshevik Revolution.

The Jadidism has generally been discussed within the modernization perspective, especially during the Cold War period, with the effect of Soviet historiography. One of the most common flaws in viewing Jadidism through the modernization lens has been the claim that the Jadidism had a political agenda from the very beginning. The second important misunderstanding is the tendency of seeing Jadidism as a monolithic thought, common to all Muslims living in Russian territory. On the contrary, Jadidism was regarded and practiced in highly diverse forms in Russian Empire, just as in the rest of the Muslim World.

Jadidism spread among Volga-Ural Tatars very quickly, whereas its influence had been limited and diverse in Central Asia and Turkistan. Turkistan's encounter with reformist ideas through Ottomans and Russian Muslims seems to have created multifarious forms as a result of mutual interaction. By virtue of that, different social, political or cultural models were discussed. Bukhara however, stands as a peculiar location highly different from Turkistan. While the reformist movement was majorly under the leadership of intellectuals in Turkistan, it was directly led by state

administrators in Bukhara. On that sense, the reformist movement in Bukhara bears significant similarities with the reformist movement in Ottoman Empire.

Three main aspects of Jadidism have prevailed in almost all its interpretations. These were common language, central role of religion and anticipating the future of the Russian Muslims within the Russian Empire. The cornerstone of the Jadidist thinking, however, was the strong belief in progressivism. In this sense, the concept of science also amounts to progress, development, rise.

It can be said that the Jadidist movement had three main sources: The first was the modernization and Westernization channeled through Russia. The second was the reformist movement pursued by Ottoman Empire after eighteenth century. The third was the wave of ideas suggesting a renewal of Islamic thought pioneered by intellectuals such as Jamal ad din Afghani. These three sources strengthened the Jadidism as a cultural reformist movement until Bolshevik Revolution.

The consequences of modernization and westernization were twofold. The first was the strong belief in envisioning Muslim communities' future within the Russian Empire. In other words, the Jadidist intellectuals upheld the idea of a strong cooperation with Russian authorities as a necessity for the economic and social development of Muslim-Turkic communities living in Russia. The second aspect was to develop their own cultural markers, identity formation based on vernacular language, culture and geography. This process paved the way for nation-building and transformed Jadidism into to political movement after the events in 1905, especially after Bolshevik Revolution.

In the light of the discussions above, it's possible to conclude as follows: Jadidism was an identity policy, aiming to construct an identity for Russian Muslims through education and cultural reform by means of a dialectical relationship between modernity and tradition. In the meantime, it was understood differently from one region to another. This identity policy did not have a political agenda until the beginning of the twentieth century. This situation would change after the events in Russian Empire in 1905, with the effect of WWI and with the Bolshevik Revolution.