

”Nytt liv vil fødes gjennom tyrkiskhet”
Ottomanske holdninger til kravene om likebehandling for
kristne minoriteter i det ottomanske riket i perioden
1839-1915



Av Bård Larsen

Masteroppgave i historie
Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier
Universitet i Oslo
Våren 2007

Takk til:

Mine veiledere Øystein Sørensen og Øivind Kopperud som har stått på, Ingvill Rasmussen for varme, veiledning og støtte (og for å holde festningen der hjemme), min sønn Casper for sin blotte eksistens, Stein Vargeid for korrektur og for, i den grad det lar seg gjøre, under gitte forutsetninger, å luke ut mine innskutte bisetninger, Odd-Bjørn Fure for det store sivilisatoriske overblikk, Terje Emberland ved HL-senteret som introduserte meg for sitt egendefinerte begrep ”nasjonale legitimeringsstrategier”, Jan Myhr som ansatte meg og finansierte utenlandsreiser, min sjef Ewa Mork for en hel rekke innspill og anekdoter, Sigurd Sørlie for helt nødvendig språkhjelp, Jussi Biørn for flott kildemateriale fra sin bestemor Bodil Biørn som var tidsvitne i Moush, Donald Bloxham for flotte samtaler om The British Empire, David Gaunt som har bistått med gode kunnskaper, Arnfinn Pettersen for å slippe meg til i tidsskriftet Humanist, Peter Gabriel som har duret og gått på min Creative Zen, fotballklubben Start for at nervene mine skiftet fokus i innspurten hver søndag mellom 18.00 og 20.00, og sist men ikke minst, alle mine fantastiske kolleger på Senter for studier av Holocaust og Livssynsminoriteters stilling i Norge.

Innhold

Kapittel 1	Innledning	s. 1
	Tema og problemstillinger	s. 1
	Avgrensing	s. 3
	Oppgavens struktur	s. 4
	Metodiske utfordringer	s. 6
	Gjeldende litteratur	s. 7
Kapittel 2	Bakgrunnskapittel	s. 10
	Milletsystemet – om forholdet mellom islam og andre religioner i det ottomanske riket	s. 10
	Hierarkiet i praksis	s. 13
	Loven måtte være forankret i troen på et høyere vesen	s. 18
	The Eastern Question – nasjonal ydmykelse satt i system	s. 20
	Nasjonalisme	s. 21
	Tanzimat – reformiver eller tvang?	s. 23
	Gülhane Hatt i Sheriff 1839	s. 25
	Hatt-i Humayun 1856	s. 26
	Avstanden vokser	s. 32
	Kapitulasjonssystemet	s. 33
	Ydmykelse	s. 35
Kapittel 3	Reform og reaksjon	s. 40
	Konstitusjonalistene og Namik Kemal	s. 40
	To forskjellige narrativ	s. 46
	Abdul Hamid II	s. 49
	Eastern Crisis	s. 51
	Tap av dominans	s. 53
	Islamisering av det ottomanske riket	s. 55
	Hamideyenmassakrene	s. 59
	Massakrenes årsaker	s. 61

Kapittel 4	Ungtyrkerne	s. 67
	1908: Revolusjon	s. 70
	CUPS ideologi	s. 73
	Zia Gökalp og pantyrkismen	s. 77
	Økonomisk patriotisme	s. 82
	Legene amputerer	s. 87
	Kumulativ radikalisering I: Balkankrigen	s. 91
	Coup d'etat	s. 93
	Kumulativ radikalisering II: Folkemord under dekke av krig	s. 95
	Scener fra infernoet: Moush	s. 100
Kapittel 5	Konklusjon	
	Oppsummering	s. 104
	Konkluderende bemerkninger	s. 105
	Aktualitet	s. 108
	Ordlister	s. 111
	Kart: Armensk befolkningstetthet i 1914 og 1926	s. 112
	Litteraturlister	s. 113

Forsiden:

Sitatet er av Zia Gökalp. Kilde: Akcam 2006: 288.

Karikatur hentet fra satirebladet *Punch*, London, 31. mai 1905. Tegningen viser sultan Abdul Hamid II og Kong Leopold av Belgia i samtale:

Leopold: "Silly fuss they're making over these so-called atrocities in my Congo property."

Abdul: "Only talk, my Dear Boy. They won't do anything. They never touched me".

Kapittel 1

Innledning

Tema og problemstillinger

Temaet for denne oppgaven er den tyrkiske intellektuelle og politiske elitens holdning til spørsmålet om likebehandling eller autonomi for religiøse minoriteter, og da særlig armenerne, i det ottomanske rikets krisetid, nærmere bestemt i perioden 1839–1915. En slik problemstilling kan imidlertid ikke forstås fullt ut innenfor en snever ottomansk ramme. Jeg har derfor lagt vekt på å analysere den tyrkiske elitens holdningsutvikling i lys av de europeiske statenes stormaktspolitikk i forhold til det ottomanske riket. Med utgangspunkt i en slik internasjonal og maktpolitisk tilnærming, drøfter oppgaven hvordan elitens holdninger ble reflektert i den ottomanske politiske kultur og intellektuelle produksjon.

Det ottomanske riket var med noen få periodevise unntak, et segregert samfunn. Sosial og kulturell identitet og status var bestemt etter religiøs tilhørighet. Det muslimske dynastiet var herskere over imperiets mangfold av etniske grupper og religioner. Sharialovene var det autoritative lovverket, og ikke-muslimer hadde svært begrensede rettigheter i konflikter som måtte oppstå med muslimer. I realiteten var derfor det ottomanske riket et sosialt system med første og andrerangsborgere, med en ”inn” gruppe bestående av muslimer og en ”ut” gruppe bestående av ikke-muslimer.

Når imperiet var i ferd med å bryte sammen i en nedadgående spiral fra det attende århundre økte de etnisk-religiøse spenningene og konfliktene mellom muslimer og kristne. Den muslimske befolkningen og den muslimske eliten levde i ydmykende omgivelser. En ydmykelse som ble bekreftet og forsterket ettersom imperiet sakte ble malt i stykker på stormaktenes modellbord. I dette klimaet ble det skapt fiendtlige stereotypier i den muslimske befolkningen mot de kristne. Balkankrigene i 1912-13 førte til enorme lidelser for den muslimske befolkningen, og konfrontasjonsnivået økte dramatisk. Konflikten kulminerte med folkemordet på armenerne i 1915-16 som kostet en million menneskeliv.¹

Det trengs politiske iscenesettere som er villige til å spille på latent sekterisk vold. Det gjorde de regjerende ungtyrkerne gjennom å presentere en ekstrem og demagogisk

¹ Tapstallene under folkemordet på armenerne varierer ganske mye, fra 600.000 til 2 millioner. Årsaken til det er først og fremst at det ikke foreligger tilstrekkelig data. Folketellinger av kristne minoriteter i det ottomanske riket var svært mangelfulle. I tillegg ble armenerne spredt utover hele midt-Østen, USA og Europa etter folkemordet, og det har vært vanskelig å få en fullstendig oversikt. De senere årene har det vært vanlig å estimere at en million gikk tapt. Se for eksempel Bloxham, Donald 2005: *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1. og Hovannisian, Richard G. (red.)1999: *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Michigan: Wayne State University Press, 15.

nasjonalisme, men også gjennom å benytte seg av islam som politisk verktøy for å forsterke allerede eksisterende forestillinger i befolkningen om en religiøs minoritet som utgjorde en dødelig trussel. Ottomanene gikk i 1914 inn på Tyskland og Østerrike/Ungarns side i den første verdenskrig i troen på at de kunne kvitte seg med Storbritannia, Frankrike og ikke minst Russlands kontinuerlige innblanding i sine interne forhold. Samtidig kunne de, under misstanke om armensk samarbeide med fienden, manipulere frem hat. Folkemordet på armenerne skjedde med et betydelig innslag av sivile overgripere. Forvarsler på dette skjedde i flere bølger av massakrer på armenere, i 1894 og 1909.

Institamenter til massedrap på en hel folkegruppe fordrer også en underliggende misstillit, et grunnleggende sett av fordommer, for kunne misstro ”de andre” i så stor grad at man er villig til å drepe kritikkløst, også kvinner og barn. Den muslimske klerikale *ulemaen* omtalte kristne som vantro som ikke hadde rett til å bestemme over en muslim, og derfor ikke kunne ta del i det ottomanske rikets styre og stell. Ottomansk filosofi og politisk ideologi hadde i lang tid vært preget av klare etnosentriske og religionssekterske trekk. Det samme hadde de dypereleggende kulturelle oppfatninger av hvordan de så på seg selv og omverdenen, inkludert sine egne religiøse minoriteter. Dette kom til uttrykk gjennom kilder som er bevart for ettertiden.

I alt sitt mangfold var tyrkisk tenkning preget av oppfatningen at det tyrkiske og/eller muslimske var andre identiteter eller kulturer overlegne. Den ottomanske praktiseringen av islam likeså; både som religiøse forestillinger og som politisk verktøy. Disse forestillingene vedvarte og kom til uttrykk blant moderne tyrkiske tenkere, selv om de så mot det sekulære Europa for å finne løsninger som kunne redde imperiet.

Jeg vil hevde at den ottomanske eliten ikke ønsket løsninger som fullt ut kunne inkludere de kristne i statens anliggender. Selv tilsynelatende liberale og reformvennlige ottomaner var skeptiske til løsninger som innebar likhet på bekostning av tyrkisk/muslimsk suveren autoritet. Jeg vil hevde at ungtyrkernes integralnasjonalisme var foranlediget av en langvarig herrefolksmentalitet som allerede hadde redusert ikke-muslimer til en pariakaste i det ottomanske riket.²

² Ungtyrkerne som kom til makten i 1908 blir i faglitteraturen omtalt som integralnasjonalister. Se Melson, Robert F. 1996. *Revolution and genocide – on the origins of the Armenian genocide and the Holocaust*. Chicago: University of Chicago Press:164-67. Integralnasjonalismens kjennetegn er et sterkt høyrorientert autoritært/totalitært og militaristisk regime. Den karakteriseres av en sterk, nærmest blind tro på nasjonen og at det nasjonale felleskapet er homegent med klare sosiale hierarker. Ideologien gjennomføres av et organisk verdenssyn, isolasjonisme og sosialdarwinisme. Se Alter, Peter; 1994: *Nationalism*. London: Edward Arnold:26-27.

Jeg vil også vise at den alminnelige muslimske befolkningen primært assosierte seg med sin islamske identitet, noe den ottomanske eliten utnyttet. Ottomanske politikere og intellektuelle var ikke fremmede for opportunistisk bruk av aggressiv religiøs retorikk for å fremme egne posisjoner, noe som førte til en ytterligere polarisering av forholdene mellom muslimer og ikke-muslimer.

Jeg har valgt å legge stor vekt på det eksterne press og hendelser som formet det ottomanske idésettet. Konflikter mellom de europeiske stormaktene og det ottomanske riket var helt avgjørende bidrag til forverringen av forholdene mellom imperiets folkegrupper. Reformen for å bedre ikke-muslimeres vilkår ble vedtatt under sterkt press fra stormaktene. Dette ble ikke møtt med velvilje da det naturlig nok ble oppfattet som et diktat. Imperiet mistet totalt kontroll over de internasjonale begivenhetene. Demografiske overganger og folkevandringstilstander på grunn av muslimske flyktningsstrømmer fra Balkan førte til kamp om ressurser og land mellom muslimer og kristne i Anatolia. Det var når det ottomanske imperiets nedadgående kurve gikk inn i en fase av totalt sammenbrudd at minoritetene var på sitt mest sårbare. Den ottomanske ideologien var proporsjonalt fremmedfiendtlig med den negative utviklingen for imperiet. Jeg har derfor funnet det forsvarlig å vie betydelige deler av oppgaven til realhistoriske hendelser som belyser dette årsaksforholdet, over tid.

Avgrensning

Jeg har ikke til hensikt å gå inn på debatten om hvorvidt det var et folkemord på armenerne eller ikke, selv om den diskusjonen fremdeles forekommer. Jeg vurderer det slik at det ikke er kontroversielt å skrive denne oppgaven med utgangspunkt i at folkemordet fant sted. Tvert imot er forskningsstatus på denne problemstillingen av en slik art at det i dag er kontroversielt å mene at folkemordet *ikke* fant sted, uten dermed å si at en diskusjon om dette temaet ikke er legitimt. Et overveldende flertall av folkemordsforskere har inntatt det standpunkt at folkemordsdiagnose i henhold til FNs konvensjon om folkemord er korrekt.³

³ Som eksempel på forskningsstatus på området kan det nevnes at den tyske professoren i historie, Boris Barth, i sin siste bok *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte. Theorien. Kontroversen*. 2006. Bremen: C.H. Beck: 62-78, skisserer en rekke problemer rundt folkemordsdiagnose, hvorav folkemordet på armenerne, Holocaust og folkemordet i Rwanda fremstilles som de tre arketypiske og uomtvistelige folkemordene i det tjuende århundre. Videre har International Association of Genocide Scholars inntatt den samme posisjonen, se organisasjonens hjemmesider: <http://www.isg-iags.org>. I 1996 skrev mer enn hundre intellektuelle under på et opprop i *The Chronicle of Higher Education* som oppfordret Tyrkia til å innrømme folkemordet, deriblant Yehuda Bauer, Israel Charny, Helen Fein, Raul Hillberg, Steven Katz, Robert Jay Lifton og Deborah Lipstadt. (*Chronicle of Higher Education*, 2. februar 1996). Her hjemme har Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter tatt klar stilling for den samme posisjonen. En annen historie er hvordan folkemordet på armenerne vurderes i storpolitikken, hvor hensynet til Tyrkia har ført til at mange land er varsomme med å ta

Tidsmessig er oppgaven begrenset til perioden 1839-1915. I og med at oppgavens hovedtema er minoritetsspørsmål i det ottomanske riket og de politiske implikasjoner dette innebar, finner jeg det naturlig å begynne med den såkalte reformtiden som skjød fart i 1839, hvor spørsmålet om å bedre minoritetenes stilling for første gang ble vurdert seriøst i ottomansk politikk. Oppgaven avsluttes ved innledningen til folkemordet i 1915 som jeg oppfatter som en dramatisk avslutning på det ottomanske rikets flerreligiøse sammensetting. Selv om det har fortsatt å eksistere andre etniske og religiøse grupper i det nye Tyrkia, ble den demografiske sammensettingen aldri slik den var. I følge Gyldendals og Aschehougs Store Norske Leksikon utgjorde den muslimske populasjonen i Tyrkia pr. 1998 99,8 prosent av befolkningen.⁴

Oppgaven skal ikke være en fremstilling av det ottomanske rikets nedgang og sammenbrudd som sådan, selv om jeg hevder at stigmatiseringen og drapene på de kristne i høyeste grad hang sammen med imperiets sammenbrudd.

Jeg har heller ikke til hensikt å gi den fullstendige oversikt over folkemordet eller årsakene til det. Årsakene må spores i en lang rekke årsaker som faller utenom denne oppgavens problemstillinger. Selv om jeg mener at jeg kan vise til en eskalerende utvikling av sjåvinistiske og etter hvert sosialdarwinistiske trekk i ottomansk politisk ideologi er det heller ikke slik at ideologiske føringer i seg selv fører til folkemord. Det blir for deterministisk etter min vurdering. I så fall ville verden bestått av langt flere folkemorderiske regimer, gitt at en lang rekke europeiske nasjoner var influert av sosialdarwinistiske ideer i tiden rundt den første verdenskrig. Til syvende og sist var det folkemordets ingeniører, det ungtyrkiske militærdiktaturet som kom til makten i 1913, som direkte foranlediget folkemordet. Men samtidig vil jeg hevde at de ekskluderende og stigmatiserende forutsetningene som ottomansk ideologi innebar, sterkt bidro til folkemordet, i kombinasjon med det ytre presset det fallende imperiet var gjenstand for.

Jeg vil legge til at de idéhistoriske innslagene i oppgaven ikke har til hensikt å beskrive ottomanske tenkning i sin helhet.

Oppgavens struktur

Det som vil være et overliggende tema i hele oppgaven er det jeg oppfatter som en kontinuitet i den ottomanske elitens reaksjon på mulighetene for et politisk system som likestilte alle

opp problemstillingen. Et lite antall historikere har også valgt å innta en tyrkisk posisjon, altså å benekte folkemordet. Blant disse er Justin McCarthy, Stanford Shaw og Roderic Davison.

⁴ Gyldendals og Aschehougs Store Norske Leksikon 1998, side 635 bind 14. Man regner med at i det som utgjør dagens Tyrkia, bodde det pr. 1914 2,5 millioner armenere og en million grekere. Det store flertallet av disse ble deportert eller drept. I dagens Tyrkia bor det ca. 50 000 armenere og 2000 grekere. Se også vedlagt kart.

borgere etter universelle rettighetsbegreper. I større eller mindre grad ble slike ideer avvist til fordel for en grunnholdning om at islam og etter hvert det tyrkiske folk, inntok en særlig og autoritativ posisjon blant alle folkeslag, og at maktfordelingen måtte være deretter. De oppfattet rett og slett universelle prinsipper som naturstridige og utrykk for en truende og gudløs modernitet.

Bakgrunnskapittelet i oppgaven består av fire hovedmomenter som jeg mener er svært viktige forutsetninger for å forstå opprinnelsen til de grunnholdningene jeg akkurat har beskrevet.

Jeg vil først beskrive hvilke forhold det ottomanske rikets ikke-muslimske minoriteter levde under. Imperiet var et sosialt og religiøst hierarki hvor sosial og politisk status var avhengig av religionstilhørighet. Det rådende millettsystemet var i realiteten en juridisk, kulturell og psykologisk legitimering av ulikhet mellom mennesker. Jeg vil vise til at både islamsk ideologi og sedvane vurderte ikke-muslimske folkeslag som mindreverdige.

Videre følger en innføring i stormaktsdiplomati som dyttet ottomanene fra skanse til skanse i ydmykende diplomatiske manøvrer. Stormaktenes økonomiske politikk førte til store problemer for ottomanene, og ga under visse omstendigheter de kristne minoritetene særfordeler.

Delvis som et resultat av press utenfra begynte reformtiden. Inspirert av europeiske statsformer og konstitusjonelle løsninger vokste det frem en rekke intellektuelle talsmenn for forandring. På tross av vilje til forandring viste intellektuelle ottomaner begrenset forståelse for å slippe ikke-muslimer inn i det politiske etablissement, eller å innføre et politisk system som gjorde det mulig for ikke-muslimer å være politiske og sosiale aktører på linje med muslimer. Årsaken lå i en grunnleggende overbevisning om ottomansk-islamsk overlegenhet, og at ikke-muslimer ikke var egnet til å bestemme over muslimer.

Til slutt ser jeg på fenomenet ydmykelse i en historisk kontekst. Ottomanene ble fratatt integritet og handlingsrom på den internasjonale arenaen og dette kultiverte revansjistiske holdninger.

I kapittelet reform/reaksjon viser jeg til motsetninger i den tyrkiske politiske eliten. Namik Kemal, en av de toneangivende reformistene illustrer paradoksene i moderne ottomanske statstenking. Kemal ville ha det beste av to verdener. Etter vestlig mønster ville han ha konstitusjonelle reformer og moderne vitenskap og teknologi. Men Kemal skilte mellom det gode og onde i vestlig sivilisasjon, og han avviste mange vestlige verdier fordi det sekulære vesten etter hans mening var gudløs, kosmopolitisk og tom for åndelighet. Kemal mente derfor at en ottomansk konstitusjon måtte ha sharialovene som siste instans.

Konservative ottomaner og muslimer reagerte sterkt på liberaliseringsforsøk. Sultan Abdulhamid kom til makten og satt en bråstopp for alle forsøk på liberalisering. I stedet islamiserte han det ottomanske riket og erklærte hellig krig mot Russland. Armenere krevde rettigheter og Abdulhamid svarte med massakrer.

I fjerde kapittel vil jeg vise til at den ungtyrkiske revolusjonen i 1908 kom som et svar på et imperium i krise. Revolusjonen innebar utsikter for at armenerne kunne inkluderes i det politiske og sosiale liv, i en liberal og konstitusjonell statsform. Men nok en massakre på armenere gjorde slutt på optimismen. Ettervirkningene av Balkankrigene og konkurrerende nasjonalismer forverret den realpolitiske situasjonen. Den ungtyrkiske ideologien ble tiltagende autoritær og ensrettet, proporsjonalt med krisetider. Skepsis mot armensk nasjonalisme utviklet seg parallelt med en religiøst motivert reduksjonisme av de kristne. Gökalp regnes som grunnleggeren av den tyrkiske nasjonalismen: En nasjonalisme som hadde sjåvinistiske og revansjistiske trekk. Gökalp var opptatt av begreper om en gylden fortid og nasjonale myter hvor nasjoner var drivverket i historien. Et avgjørende punkt i dette kapittelet er hvordan Zia Gökalp syntetiserte en sekulær statsidé med islam som en avgjørende og samlende kulturell identitet. Ungtyrkerne adopterte en sosialdarwinistisk ideologi og armenere ble omtalt i folkekroppsanalogiske termer; som bakterier.

Nettet snørte seg sammen for imperiets kristne og det ungtyrkiske triumviratet valgte veien ned ”the slippery slope”. De ottomanske kristne, og særlig armenerne, ble utpekt som en dødelig fiende når ottomanene gikk inn i den første verdenskrig på sentralmaktens side. Sultanen og sunnimuslimenes leder erklærte hellig krig og utviklingen gikk inn i den genocidale fasen.

I siste kapittel vil jeg oppsummere og komme med noen konkluderende bemerkninger, samt avslutte med et avsnitt om aktualitet, hvor jeg kommer inn på en rekke forhold ved dagens Tyrkia som er relevante i forhold til oppgavens problemstillinger.

Metodiske utfordringer

Jeg har skrevet en litteraturbasert oppgave, og min største metodiske utfordring har derfor vært bruk av kilder i litteraturen. Kildene består blant annet av utdrag fra bøker, memoarer, artikler, taler, dikt og korrespondanse skrevet på tyrkisk, et språk jeg ikke behersker. Jeg har derfor vært avhengig av andre og tredjehånsilder oversatt til engelsk. Implisitt i dette er selvsagt at det har vært umulig for meg å sjekke opp mot originalkildene. Dette fordrer en betydelig ydmykhet ovenfor kildene. Som alltid i historiefaget må det tas høyde for at kilder

kan være tendensiøse. Der hvor jeg har funnet det nødvendig å gjøre oppmerksom på dette, har jeg gjort dette fortløpende i oppgaven.

Oversettelser innebærer gjerne en viss fare for at mening blir noe forskjøvet fra originalteksten. Jeg har derfor valgt å ikke oversette sitater fra engelsk til norsk fordi jeg mener at enda en oversettelse øker avstanden til originalteksten ytterligere. På den andre siden har jeg benyttet meg av historikere som har lagt ned betydelig arbeid med originalkildene. Som det fremkommer av oppgaven har jeg benyttet meg mye av Vahakn Dadrian, Taner Akcam og Roderic Davisons arbeider. Dette fordi nettopp disse historikerne har arbeidet mye med originalkildene og oversatt dem direkte. De er altså kildenære.

Diplomatiske kilder er et problemfelt i seg selv. Fransk og britisk diplomatpost fra tider hvor disse landene var i konflikt med ottomanene innebærer en viss fare for subjektivitet eller fortielse. De fleste av disse kildene er på den annen side rene vitnebeskrivelser, og det virker mindre sannsynlig at slike kilder skulle være fordekket. Jeg har også brukt den amerikanske diplomaten Henry Morgenthau's erindringer, som har vært sentralt kildestoff i forskningen rundt det armenske folkemordet. Det er viktig å understreke at USA ikke var i krig med ottomanene, og at det derfor ikke er nærliggende å anta at Morgenthau's betraktninger er å anse som krigspropaganda.

Et annen metodisk utfordring har kanskje vært den vanskeligste: Kombinasjonen av realhistorie og mentalitetshistorie. Jeg hevder som et hovedmoment i oppgaven at utviklingen av det tyrkisk-ottomanske idésettet i stor grad bar preg av å være reaksjoner på ytre forhold. I og med at hovedfokuset mitt er på mentalitetshistorien har jeg hele tiden måttet prioritere og vurdere bruken av realhistorie, og jeg kom ganske raskt frem til at dette var en vanskelig avveining.

Det bør også legges til at i og med at min oppgave er helt avhengig av litteratur på det relevante fagfeltet, har jeg også måttet vinkle oppgaven i en noe historiografisk retning. Jeg drøfter derfor fortløpende faglige uenigheter mellom forskjellige forfattere.

Gjeldende litteratur

De fremste forskere innenfor emnet tanzimatperioden og konstitusjonstidens intellektuelle arkitekter er de tyrkiske historikerne Niyazy Berkes og Sürkü Hanioglu.⁵ Som tyrkiske historikere har de i liten grad kontekstualisert forskningen sin i forhold til folkemordet i 1915, noe som muligvis har sin årsak i at de i likhet med flertallet av tyrkiske historikere ikke anerkjenner folkemordet. I løpet av oppgaveskrivingen har det derfor vært interessant å

⁵ Se Hanioglu 1995. *The Young Turks in opposition*. Oxford: Oxford University Press og Niyazi 1964: *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst & Company.

konstantere at Berkes og Haniogolu er godt egnet til å underbygge min hypotese om et konstant nærvær av sjåvinisme i den tyrkiske intellektuelle produksjon i reformtiden. Både Haniogolu og Berkes har imidlertid et meget kritisk blikk på reformperiodens arkitekter, som ikke ville skille stat og religion.

Den tyrkiske historikeren Taner Akcam, den armenske Stephan Astourian og amerikaneren James Reid har derimot konseptualisert forhold som kan spores i Berkes og Haniogolus arbeider.⁶ Astourian mener at folkemordets virkelige årsak ligger i maktstrukturen i det ottomanske rikets historie. Reid går langt i å antyde en form for religions- og kulturbegrunnet rasisme innbakt i maktstrukturens selvlegitimering. Akcam ga i 2006 ut *A Shameful Act*, hvor han vektlegger betydningen av ideologiens og religionens rolle i det ottomanske rikets interkulturelle relasjoner. Men Akcams bok er omfattende, uten å gå inn i detalj på de enkelte idéstrømminger. I 2005 kom britiske Donald Bloxham med boken *The Great Game of Genocide*.⁷ Bloxhams arbeid er først og fremst en redegjørelse for stormaktsdiplomatiets vis a vis ottomanene, som han mener drev et rent kolonialistisk spill hvor armenerne og andre ikke-muslimer kynisk ble utnyttet for å fremme egne interesser. Han mener at stormaktene bar et betydelig ansvar for folkemordet. Boken har vakt stor oppmerksomhet, men har også fått en del kritikk for ikke å gå inn nærmere inn på de intellektuelle aktørene på den ottomanske siden.⁸

Både Akcam og Bloxham bekrefter den siste tidens forskning på folkemordet hvor man i noen grad har gått bort fra teorien om at folkemordet skyldtes en kamp mellom to nasjonalismer, hvor den ene ødela den andre under dekke av total krig. Både Bloxham og Akcam trekker lange linjer tilbake i tid, og ser på bakenforliggende årsaker.

Som en outsider blant disse historikerne er den armenske sosiologen og historikeren Vahakn Dadrian. Dadrian hevder at de religiøse føringene er fundamentale for å forstå stigmatiseringen av armenerne og folkemordet. Ifølge Dadrian var det ottomanske teokratiet per definisjon ute av stand til å sekulariseres. Den ottomanske eliten, dominert av islamske

⁶ Se Akcam, Taner 2006. *A shameful act. The Armenian Genocide and the question of Turkish responsibility*. New York: Metropolitan Books. Astourian, Stephan 1990. "The Armenian Genocide: An Interpretation". *The History Teacher* 23 (2). Reid, James J. 1999. "Philosophy of State-Subject Relations, Ottoman Concepts of Tyranny, and the Demonization of Subjects: Conservative Ottomanism as a Source of Genocidal Behavior, 1821-1918", i Levon Chorbajian and George Shirinian (red.), *Studies in Comparative Genocide*. London: Macmillan Press: 61

⁷ Se Bloxham, Donald 2005. *The Great Game of Genocide. Imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press.

⁸ Se anmeldelse av *The Great Game of Genocide* i *The Middle East Quarterly* XIII (2), av Yücel Güçlü.

dogmer og militærkultur, ville ikke under noen omstendigheter tolerere at det de oppfattet som underordnede religioner kunne sidestilles med islam.⁹

⁹ Dadrian, Vahakn N. 2003. *Warrant for Genocide. Key elements of Turko-Armenian Conflict*. London: Transaction Publishers:10

Kapittel 2

Bakgrunnskapittel

Milletsystemet – om forholdet mellom islam og andre religioner i det ottomanske riket

Det ottomanske riket ble etablert lenge før nasjonalstatenes fremvekst. Identitet var i første rekke knyttet til religiøs tilhørighet. I skolebøker og blant alminnelig historieinteresserte er det vanlig å oppfatte det ottomanske riket som liberalt og fremsynt i for til sin tid når det gjaldt relasjonen mellom statsreligionen, i dette tilfelle islam, og religiøse minoriteter.¹⁰ En slik vurdering bør imidlertid ha som forutsetning at organiseringen av imperiet var en administrasjonsform tillempet erobrede folkeslag. Med dette tatt i betraktning blir det slett ikke galt å påstå at de spanske conquistadorenes fremferd i Sør Amerika eller belgiernes herjinger i Kongo på 1880-tallet var langt mer brutale og undertrykkende enn det ottomanske regime, isolert sett. Jeg vil i de neste avsnittene allikevel vise til et ottomansk styresett som var både undertrykkende og brutalt, og hvor den relativt fredelige sameksistens mellom Islam og andre trosretninger som eksisterte i lange perioder, forutsatte total underkastelse fra minoritetens side. Ottomanenes organisering av religioner og folkeslag i imperiet, kalt *milletsystemet*, har blitt omtalt som et opportunistisk system, en fleksibel styreform, som både i de ottomanske provinser og ovenfor minoriteter i tyrkiskdominerte områder i Anatolia og Silicia, maktet å opprettholde fred og orden blant folkegrupper og samtidig berike The Sublime Porte gjennom koloniale skatter.¹¹ Dette er delvis riktig i sin konsekvens, men ikke helt riktig i sitt utspring. Utgangspunktet for milletsystemet var ikke først og fremst pragmatisk. Snarere hadde det sitt utspring i to førmoderne basale trekk ved det ottomanske riket: Islam og det ottomanske dynasti.¹²

¹⁰ Se for eksempel Skovmand, Sven 2005: *Hvem Hva Hvor Verdenshistorie*. Oslo: Schibsted Forlagene: 156-157. Skovmand skriver at ottomanene behandlet folk godt, og de var tolerante, og ikke blandet seg bort i de kristnes religionsutøvelse. Dette er, som jeg vil vise, kanskje ikke helt galt, men allikevel ikke korrekt. Se også Roberts J.M. 2005. *Verdenshistorien. Fra de første sivilisasjoner til renessansen*. Oslo: Spektrum: 647. Her hevdes det blant annet at ottomanene ønsket et multireligiøst samfunn.

¹¹ The Sublime Porte: Det ottomanske rikets politiske og diplomatiske sentrum i Konstantinopel. Utenlandske diplomater ble mottatt ved portene til sultanens hoff, Divan, for så å bli ført til sultanen selv. Sublime Porte hentydet altså til sultanens guddommelige status: den opphøydes port. Etter revolusjonen i 1908, hvor makten ble overført fra sultanatet til senatet, fikk begrepet enn mer prosaisk betydning, og refererte i praksis til utenriksministeriet.

¹² Walker, Christopher J. 1990. *Armenia : the survival of a nation*. London: Routledge: 87

Ifølge en tradisjon som kan spores tilbake til Muhammeds erobringer (570-632), ble kristne og jøder bosatt i muslimske områder av muslimene selv betraktet som *bøkenes folk*.¹³ Dette fordi både islam, jødedom og kristendom hadde sammenfallende teologi og skrifter i en tidlig fase.¹⁴ I følge tradisjonen skal Mohammed selv ha sagt at erobrede jødiske og kristne folkeslag ikke kunne drepes eller tas som slaver så lenge de ikke gjorde oppstand mot muslimsk autoritet. De monoteistiske samfunn fikk også tillatelse, under gitte forutsetninger, til å praktisere sin egen religion. Shariahlovene, slik de ble tolket av de muslimske skriftlærde, oppfordret til å vise respekt for bøkenes folk.¹⁵ Termen for bøkenes folk var *dhimmi*, utledet av det arabiske ordet for *beskyttelse*.¹⁶ Fra første stund var beskyttelsen det her vises til heftet med en rekke betingelser. Dhimmien måtte betale mye høyere skatter enn muslimer. De måtte følge institusjonaliserte regler og koder for underdanig fremtreden, selv om disse reglene forandret seg over tid, og ikke alltid ble avkrevd.

På 600-tallet opprettet kalif Umar al-Farūq (580-644) en spesiell kontrakt, eller samfunnspakt, basert på forholdet mellom umma (den muslimske befolkningen) og dhimmi, gjerne omtalt som klient-protector systemet.¹⁷ Denne pakten hadde forskrifter om hva som ble forventet av dhimmien som gjenytelse for muslimsk beskyttelse. Dhimmienes forskjellige religiøse ledere ble offisielle representanter for sine trossamfunn, og bindeledd mellom ikke-muslimer og muslimer. Hvert enkelt trossamfunn, det som senere ble gitt navnet *millet*, fikk ansvar for sine egne skoler, intern familierett og religionsutøvelse, samt egne domstoler og skatteinnkreving.¹⁸ Men ikke-muslimer hadde ikke lov til å innta høye posisjoner innenfor embetsmannsverk eller statsforvaltning eller verve seg som soldater. Disse restriksjonene ble i korte perioder opphevet, særlig på midten av attenhundretallet og umiddelbart etter den ungtyrkiske revolusjonen i 1908. Men i all hovedsak var dhimmien henvist til sine indre anliggender, og statsanliggender var forbeholdt muslimer. Dette var en sosial og politisk rangordning definert gjennom religiøs tilhørighet som med få (men viktige) unntak skulle vare helt til det ottomanske riket opphørte å eksistere. Innen den tid ble disse forholdene årsak til en endeløs rekke av konflikter.¹⁹

¹³ Gaunt, David 2006. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*. New Jersey: Gorgias Press: 11

¹⁴ Den store forskjellen var selvsagt forestillingene om hvem som var den siste profet.

¹⁵ Melson, Robert F. 1996. *Revolution and genocide – on the origins of the Armenian genocide and the Holocaust*. Chicago: University of Chicago Press: 54

¹⁶ Gaunt 2006: 11. Ordet er også en konnotasjon for *rett, avtale eller nåde*.

¹⁷ *Ummah*, utledet av arabisk for *folk* eller *samfunn*. Begrepet har hatt flere betydninger gjennom tidene. I hovedsak en eller annen form for muslimsk felleskap, både pan-islamisk og innenfor en nasjonalistisk kontekst. I denne oppgaven betyr den ganske enkelt det muslimske samfunn i det ottomanske riket.

¹⁸ Vel og merke til egne skatter. Skatter til sultanatet ble inndrevet av muslimske håndlangere.

¹⁹ Disse unntakene vil bli belyst utover i oppgaven: Konstitusjonene av 1876 og 1908.

Når det ottomanske dynastiet erobret Konstantinopel, og det bysantinske riket gikk i oppløsning i 1453, ble det ottomanske riket konstituert. Dynastiet ekspanderte videre inn på Balkan og i Persia. Stadig flere kristne minoriteter ble innlemmet i riket. Ottomanene bygget videre på den opprinnelige islamske pakten i forholdet mellom dhimmi og umma. Den ottomanske statsforvaltningen begynte å ta form og det var behov for å organisere den religionsbaserte inndelingen av folkegrupper til noe mer håndfast. Dette grepet har i ettertid fått navnet *milletssystemet*, etter *nasjon* (millet) på tyrkisk.²⁰ Det ottomanske riket var i sin helhet underlagt sharialovene, og alle muslimer måtte følge disse. Dhimmien ble satt under administrasjon fra Konstantinopel og sharialovene, men hvert enkelt kirkesamfunn ble innrømmet semi-autonomt styre, med begrenset juridisk og økonomisk egenrett. Milletsystemet var basert på fullstendig lydighet og underkastelse i henhold til sharialovenes bestemmelser.

De tre første millettene var jødedom, kristendom og gresk ortodoksi. Før 1850 var den armenske patriarken overhode for alle ikke-ortodokse trossamfunn: katolikker, protestanter, nestorianere (den assyriske kirken) og jakobitter; teologiske retninger som på mange områder var inkompatible. Likeledes var den gresk ortodokse patriarken overhode for en rekke ortodokse retninger som grekere, albanere, serbere og rumenere. Historikerne Gibb og Bowen skrev: ”To the Ottomans, these various groups were part of the *Rummilleti*, and since *Rum* also denoted Greek, they tended all to be regarded more or less as Greeks”. Videre skriver de om bulgarerne:

So complete was their absorption in the Greek millet that in the first place there is actually no mention of them by name in Ottoman official documents...and in the second their very existence as a people was almost unknown in Europe even to students of Slavonic literature as late as the beginning of the nineteenth century.²¹

Dette viser at det ottomanske lederskapet stilte seg ganske uforstående til nasjonale, religiøse og etniske særpreg og variabler, noe som ikke var unikt for noen type statsdannelse i senmiddelalderen. Det var først på attenhundretallet et større mangfold av milletter ble innrømmet av lederskapet, som følge av at nasjonalisme begynte å fostre nye identiteter som ganske raskt skulle komme til å sprengte imperiet.²² På attenhundretallet gikk det nærmest

²⁰ Milletsystemet kan således oversettes til *et system av nasjoner*, hvor nasjonsbegrepet ikke henviser til nasjoner i moderne statlig eller etnisk forstand, men snarere religiøse samfunn.

²¹ Gibb H.A.R og Bowen, Harold 1969: *Islamic society and the West*, bind 2. New York: Oxford University Press: 234.

²² Melson 1996: 54

inflasjon i milletter. Noen eksempler er de armenske protestantene og katolikkene som fikk egen milletstatus i 1850, samt den assyriske i 1844.²³

Hierarkiet i praksis

I 1922-utgaven av Encyclopedia Britannica kunne man lese følgende om forholdene for de kristne i det ottomanske riket:

The non-Mussulman subjects of the Sultan had indeed early been reduced to such a condition of servitude that the idea of their being placed on a footing of equality with their Mussulman rulers seemed unthinkable. Preserved merely as taxpayers necessary to supply the funds for the maintenance of the dominant and military class, according to a foreign observer in 1571, they had been so degraded and oppressed that they dared not look a Turk in the face. Their only value was from fiscal point of view, and in times of fanaticism or when anti-foreign sentiment ran high even this was held of little account, so that more than once they very nearly became the victims of a general and state-ordered massacre.²⁴

Dette ble skrevet etter folkemordet på armenerne, og bar preg av det. Allikevel er sitatet beskrivende for situasjonen for kristne i lange perioder: En dhimmi hadde rett til å møte i en islamsk rett, men vitnesbyrdet hans talte bare det halve av en muslims. Skulle et vitnesbyrd fra en dhimmi komme i konflikt med en muslims, ble dhimmiens vitnesbyrd annullert. En muslim kunne ikke få dødsstraff for å drepe en dhimmi, mens en dhimmi kunne få dødsstraff for å drepe en muslim.²⁵ En dhimmi kunne ikke ved eget initiativ henvende seg til en muslim.²⁶

Religiøse minoriteter kunne ikke utøve sin religion på en slik måte at den var synlig for muslimer eller til sjenanse på noen annen måte. Kirkeklokker var forbudt. Det var ikke tillatt å bygge nye kirker eller synagoger. Det måtte søkes spesiell tillatelse til å reparere kirkebygg. En mannlig dhimmi kunne ikke gifte seg med en kvinnelig muslim, mens en mannlig muslim kunne gifte seg med en kvinnelig dhimmi.²⁷

I perioder ble tusenvis av kristne tvangskonvertert til Islam. Kristne kvinner ble bortført, tvangskonvertert og solgt til harem. Barn fra kristne familier, særlig gutter, ble kidnappet og konvertert til muslimer som tilskudd for gutteløse muslimske familier.²⁸ I særlig konfliktfylte tider skjedde det kollektive tvangskonverteringer: I 1896 ble 15 000 kristne i

²³ Gaunt 2006: 12-13

²⁴ Encyclopedia Britannica, 1922. Vol.27: 458.

²⁵ Walker, Christopher J. 1990. *Armenia : the survival of a nation*. London: Routledge: 86-89

²⁶ Balakian, Peter 2003. *The Burning Tigris – a history of the Armenian genocide*. London: Heinemann: 10

²⁷ Staub, Ervin 1998. *The roots of evil – origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press: 175-176

²⁸ Miller, Donald E. og Lorna Touryan 1993. *Survivors. An oral history of the Armenien Genocide*. Berkely: University of California Press: 13

Erzerum konvertert til islam under trussel av utslettelse. 328 kirker ble omgjort til moskeer.²⁹ Dhimmien kunne ikke selv eie hester eller kameler, og i lange perioder heller ikke ri på dem.³⁰ De måtte stige av hesten når de møtte en muslim.³¹ De kunne heller ikke bære eller eie våpen før 1908. En dhimmi måtte trå ned av fortauet når han møtte en muslim. I badehusene måtte dhimmien gå med signalklokker for å advare muslimer mot uren kroppskontakt. Dhimmies klær og sko måtte være signifikant annerledes enn en muslims. Både i farge og kvalitet. Imperiale edikter på 1600-tallet foreskrev at dhimmien ikke kunne bære kaftaner med krave, klær av silke eller andre verdifulle stoffer, musselin, pels eller turban. Senere edikter påla armenere å bruke røde sko, grekere svarte sko og jøder turkise sko.³² Dhimmies hjem måtte males i særlige farger. De kunne ikke bygge høyere hus enn muslimer i nabolaget, som et tegn på underdanighet. Det var ikke tillatt å ha vinduer som pekte ut mot en muslims hus. Det var ikke tillatt å bære døde kristne ut av hus, de måtte slepes ut på gaten.³³ Å bryte forskriftene kunne straffes med bøter eller fengsel, og, under de strengeste regimene, med døden.³⁴

Også beskatningen i det ottomanske riket var organisert på bakgrunn av etnisk/religiøs tilhørighet. Dhimmien var totalt prisgitt ottomansk herredømme da de ikke kunne bære våpen (bare muslimer kunne forsvare sultanen og islam). Slik ble de fratatt muligheten til å beskytte seg mot omstreifere og fiendtlige stammer, og måtte betale spesielle skatter til muslimske provinsguvernører for å komme inn under ottomansk beskyttelse. Men det var ikke bare omstreifere som var en fysisk trussel mot ikke-muslimer liv, eiendom og helse. Dhimmien, men også i lange perioder fattige ottomanske bønder, var underlagt et spesielt skatteinkrevingssystem som stammet fra romerriket: *tax-farming*.³⁵ Retten til å kreve inn skatter ble solgt til høystbydende. Denne utpekte så stråmenn som oppsøkte hver enkelt skyldner. Stråmennene var ofte utro tjenere og opportuniste som kunne legge ut på rene draps og voldtekstokt. Ikke sjeldent ble skyldnere oppsøkt flere ganger av de samme innkrevere,

²⁹ Dadrian, Vahakn 2004. *The History of The Armenian Genocide. Ethnic conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. New York: Bergham Books: 156

³⁰ Staub 1998: 176

³¹ Balakian 2003: 10

³² Akcam, Taner 2006. *A shameful act. The Armenian Genocide and the question of Turkish responsibility*. New York: Metropolitan Books: 24

³³ Bengtsson, Bertil 2004. *Svärdets år. Om folk mordet på de kristna i Turkiet 1894-1922*. Södertälje: Syrianska Riksförbundet: 18

³⁴ Akcam 2006: 24

³⁵ Det har ikke vært mulig å oppdrive et norsk begrep som tilsvarer *tax farming*. Poenget var altså at statsmakten fikk inn et avtalt beløp ifølge kontrakten, mens de som da fikk anbudet kunne kreve inn mer til egen fortjeneste, men sto også ansvarlig for et eventuelt underskudd. Takk til Jon Iddeng på Universitet i Oslo for denne informasjonen.

uten å kunne bevise at de allerede hadde betalt.³⁶ De samme stråmennene kunne også få i oppdrag å hente gutter fra kristne familier. *Devshirme*, eller gutteinnkreving, var særlig utbredt under større krigsperioder. Kristne gutter ble bortført, konvertert til islam og innrullert i hæren.³⁷ Ikke-muslimer måtte altså betale skatt til sine erobrere for å slippe forfølgelse fra sine egne innkrevere. Den amerikanske historikeren Christopher Walker skriver om dette:

The non-muslim communities were known as *rayahs*, or flocks (derived from the Arabic *ra'a*) not because they were “human cattle”, as some later commentators have held, but because they were the “protected ones”, as sheep by a shepherd, a fairly common image in the Middle East. The protection they received, however, was in practise closer to that of a racketeer than a biblical version.³⁸

Ottomanene anså alt land i imperiet som ekspropriert land, og ikke-muslimer måtte betale for retten til å drive jordbruk på ottomansk mark, ofte den samme markens deres forfedre hadde kultivert gjennom generasjoner.³⁹ I 1884 beskrev den franske trappistmunken Charles de Foucauld forholdene for jøder i Marokko:

...the Jews and their families belonged body and soul to their Muslim master and were unable to leave him. Here the condition of serfdom was determined by religion and was passed on from generation to generation: these people were part of the master's inheritance in exactly the same way as his lands and livestock.⁴⁰

I tillegg måtte ikke-muslimer betale egen statsskatt: *jizya*. Den ble betalt i tre rater, avhengig av inntekten til menn over pubertetsalder. Kvittering for skattene, ofte i form av et stykke kalveskinn med inskripsjoner, måtte bæres rundt halsen, eller i form av et segl som ble båret rundt ankelen. Ikke-muslimer kunne ikke reise utenfor sine egne provinser uten dem, og seglene markerte hvor de hørte hjemme. De ble også et stigma som utrykte vanære.⁴¹

Om vinteren var armenerne i Anatolia gjennom lov forpliktet til å gi husrom til kurdiske reisende og deres buskap.⁴² Ofte ble de boende vinteren igjennom, og ikke sjelden forekom det at vertene ble banket opp, kvinnene voldtatt og eiendommene plyndret. Det var sjelden til nytte å gå til domstolene for å klage, fordi armenerne hadde en dårlig beskyttelse av lovverket når konflikter oppsto mellom kristne og muslimer.

Historikeren Stephan H. Astourian peker på sammenhengen mellom kulturelt begrunnet semantikk og handlinger. Språklige nedsettende former normaliserer synet på første

³⁶ Balakian 2003: 9. På landsbygda opphørte ikke denne formen for skatteinnkreving før etter den første verdenskrig. *Devshirme* ble offisielt avskaffet i 1703, men uoffisielt forekom slike bortføringer helt frem til 1918.

³⁷ *Devshirme* ble offisielt avskaffet i 1703, men uoffisielt forekom slike bortføringer helt frem til 1918.

³⁸ Walker 1990: 87

³⁹ Ye'or, Bat 1985. *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*. London: Associated University Press: 53

⁴⁰ Ye'Or 1985:53

⁴¹ Ye'Or 1985:54

⁴² Bloxham, Donald 2005. *The great Game of Genocide. Imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press: 42

og andrerangs borgere i segregerte samfunn, mener Astourian.⁴³ Muslimers ord, idiomer, rykter og ordtak konstituerte en diskurs i hvilken kristne ble til en utgruppe. Den vantrende hadde en egen språklig benevnelse: *ghiaour*. Et vanlig ordtak blant ottomanske muslimer var ”lojalitet fra en *ghiaour*, helbredelse fra gift”.⁴⁴ På attenhundretallet, når kristne begynte å gjøre krav på en annen type behandling, ble det stadig mer vanlig å bruke uttrykket *kafir*.⁴⁵ I den ottomanske ordboken fra slutten av attenhundretallet, *Shemseddin Sami*, refereres det til *Kafir*: ”Den som har glemt den godhet andre har skjenket ham og som ikke vet å verdsette velvilje”.⁴⁶ Koranen forbød å spise gris, og i den tyrkiske kulturen sto grisen, *domuz*, i en særstilling som både skjellsord og negativt idiom. Det kunne også ha betydninger som: urenslighet, obsternasighet eller grusomhet. På folkemunne brukte de tyrkiske muslimer særlig et uttrykk: Det er ”like umulig å lage pels av grisens skinn som å bli venn med den vantro”.⁴⁷

Den tyrkiske historikeren Taner Akcam hevder at denne underkastelsespolitikken hadde en stigmatiserende kime i seg av umenneskeliggjøring som ledet til massakrer av minoriteter, og, som i kombinasjon med historiske hendelser og forløp på flere nivåer, også var direkte relatert til folkemordet på armenierne. Dette er også et av mine sentrale poenger og noe jeg vil legge stor vekt på utover i oppgaven. Taner Akcam skriver:

In sum, the pluralist Islamic model rested on both humiliation and toleration. It was expected that non-Muslims would willingly accept this status; acting otherwise was a violation of the *dhimma* agreement. The non-Muslims' demands for equality in the nineteenth century were indeed seen as a violation of the agreement, and the Muslim communities of the Ottoman Empire had no intention of acquiescing. This cultural-legal-framework, forming as it did the basis for the separation of Muslims and non-Muslims, would prove decisive in the clashes between Armenians and Muslims at the end of the nineteenth century.⁴⁸

Ifølge historikeren Vahakn Dadrian, den kanskje fremste ekspert på det armenske folkemordet, var den teokratiske opprinnelsen og den teokratiske praktiseringen av det ottomanske systemet nøkkelen til å forstå den dyptgripende tyrkisk/armenske konflikten.⁴⁹ Bærebjelken i dette teokratiske systemet var den islamske hellige lov. En lov som ikke skulle fortolkes eller revideres, fordi den var guddomlig, men aksepteres uten kritikk fordi teksten var hinsides den menneskelige logikk. Dadrians påstand er altså at islams lover, shariah, var

⁴³ Astourian, Stephan 1999. “Modern Turkish identity and the Armenian Genocide”, i Hovannisian, Richard G. 1999: *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Michigan: Wayne State University Press: 23

⁴⁴ Astourian 1999: 28

⁴⁵ Ordet *kafir* betød både vantro og utakknemlig, derivert fra det arabiske *kfr*. Dette ble brukt som kallenavn på særlig armeniere.

⁴⁶ Astourian 1999: 28

⁴⁷ Astourian 1999: 29

⁴⁸ Akcam 2006: 25

⁴⁹ Dadrian, Vahakn N. 2003. *Warrant for Genocide. Key elements of Turko-Armenian Conflict*. London: Transaction Publishers: 5

doktrinære og absolutte.⁵⁰ Allikevel peker han på at fortolkningene av de hellige tekster absolutt forandret seg parallelt med suksess eller nederlag for det ottomanske riket. Shariah, og den islamske rettslære (*fikh*) foreskrev altomfattende plikter: religiøse, sosiale, politiske og private. Men pliktene var formulert på en slik måte at de sjelden ga eksakte lovstatutter. Snarere var tekstene en samling av juridisk filosofi som kunne virke forvirrende og fulle av vage hentydninger, et byggverk av individuelle dygder, slik som ydmykhet, gudstro, fromhet og veldedighet.⁵¹ At skriftene var tvetydige og nødvendigvis ble tolket forskjellig når kontekst og omstendigheter skiftet er altså konsistent med andre religiøse tekster. Som i all religionsutøvelse var praktiseringen av islam i det ottomanske riket en kulturell konstruksjon som hadde blitt til over tid. På to områder som berørte de religiøse minoriteter som var underkastet muslimsk dominans, skulle den islamske hellige lov vise seg å være en katastrofe, sier Dadrian. For det første ble menneskeheten dikotomisk redusert til to kategorier: De troende, ummaen, tilhengerne av den sanne religion, *hak din*, på den ene siden, og resten av verden på den andre siden.⁵² I seg selv ganske likt den verdensanskuelse vi finner i de andre monoteistiske religionene. Men det var i kombinasjon med et annet trekk ved den ottomanske makten det religiøse aspektet ved imperiets selvlegitimering og selvilde utgjorde en katastrofe for minoritetene: Islam, slik den ble praktisert i imperiet, førte til en heksegryte av konflikter og konfrontasjoner på religiøst grunnlag, både innenriks og utenriks, fordi ottomanene oppfattet de vantroende nasjoner som legitime mål for erobring, ødeleggelse og plyndring.⁵³ Det er ikke unikt at stater angriper andre stater, og plyndrer hverandre i en forståelse av at slike handlinger kan legitimeres gjennom både tro, tradisjon og selvilde. At ottomanene hadde den samme moralske modus operandi i forhold til sine *egne* borgere gjør bildet mer komplekst. Den ottomanske statsdannelsen besto således av første - og annenrangs borgere. De ikke-muslimske millettene var under gitte forutsetninger legitime mål for plyndring og likvidering. Kun ved å holde lav profil og holde sin plass i ranghierarkiet kunne

⁵⁰ I en religionshistorisk kontekst er dette et problemfelt uten konsensus. Dadrians kritikk må ikke nødvendigvis leses som en generell kritikk av islam som sådan, men snarere som en analyse av hvordan islam ble praktisert og forstått i et imperium som mer eller mindre befant seg i konstant konflikt og ekspansjon/regresjon. Den amerikanske historikeren Ronald Suny har problematisert Dadrians vekt på islam som unyansert. Dadrian fremstiller islam som fiksert og endelig, som et dogme uten muligheter for tolkning og kontekstualisering, mener Suny. (Se Suny i : Kieser, Hans Lukas og Schaller, Dominik 2002: *Armenian Genocide and the Shoah*. Zürich: Chronos Verlag: 86). Suny har på sett og vis rett i dette, men jeg er uenig med ham i at det tar brodden av Dadrians argumenter. Jeg tror at Dadrian, så vel som de fleste oppegående mennesker er i stand til å forstå at også islam er gjenstand for ulike tolkninger. Uavhengig av Dadrians syn på islam kan hanse teorier leses inn i den spesifikke praktiseringen av islam, i den spesifikke ottomanske historien, som ligger til grunn for en religionskulturell ekskludering og stigmatisering av ikke-muslimer.

⁵¹ Dadrian 2003: 5

⁵² Resten av verden, som igjen må deles inn i "bøkernes folk", dhimmien, og de polyteistiske religionene som over lang tid var forbudt å praktisere, som f. eks hinduisme og buddhisme.

⁵³ Dadrian 2003: 6

ikke-muslimer håpe på unngå slike gjerninger. Symptomatisk nok forekom massakrer, plyndringer og massive forflytninger av kristne i krisetider, og - aller hyppigst - når ikke-muslimer gjorde krav på forandringer i hierarkiet. Den relative roen mellom den herskende milletten og de underkastede millettene var prisgitt stabile militære og økonomiske forhold, samt velvilje fra sultanen, guvernørstanden, de militære og den muslimske sivilbefolkningen. Sharialovene var fundamentet i den ottomanske statsdannelsen. Men sharialovene dekket ikke alle samfunnsområder, ikke minst fordi verden forandret seg. Derfor var det et parallelt lovverk, *örfi*, de verdslige lover, hvor sultanen sto fritt til selv å diktere formålstjenelige lover. Ottomanske teologer som ga råd til sultanen tidlig på attenhundretallet var inspirert av Platon, hvor idealet om filosofkongen ble adoptert til den islamske imamen som administrerte sharia ved guddommelig visdom.⁵⁴

Det verdslige lovverk var til for saksområder som ikke var berørt av sharia. Altså et nødvendig supplement. I tillegg hadde hver enkelt *millet* egne domstoler til å avgjøre interne saker. Men til syvende og sist var shariadomstolene imperiets ubestridte juridiske og formelle autoritet. Jeg vil senere vise til at de verdslige lover, og millettens domstoler, ble fullstendig tilsidesatt når de kom i konflikt med sharialovene. Min påstand er derfor at det ottomanske riket i all hovedsak var en islamsk maktorden, på tross av en rekke variabler og nyanser.

Loven måtte være forankret i troen på et høyere vesen

I følge historikeren James Reid er det mulig å spore det samme rasjonale bak det ottomanske styresett i forhold til de religiøse minoriteter, som bak demoniseringen og ødeleggelsen av dem. Eller som James Reid sier det "...Turkish and Ottoman culture did not need to look exclusively to the West for a racial doctrine which would empower the will to destroy an entire people".⁵⁵ Ut av ottomansk konservatisme sprang en forestilling som hadde sine røtter i middelalderens tro på at tyranni ble spredd rundt i verden av djevelen. Denne forestillingen tjente som basis for en sosiopolitisk filosofi som antok at noen folkegrupper og individer var protagonister for dette tyranniet og var årsak til ustabilitet i verden, og som særlig truet den religiøse orden og det gudgitte hierarkiet.⁵⁶ Kampen mellom det gode og onde forgrenet seg i de menneskelige samfunn og mellom sivilisasjoner. Det ottomanske styre hadde som direkte oppgave å stagge tyranniske tilbøyeligheter fra de ikke-muslimske undersåttene.

⁵⁴ Mardin, Serif 1991. "The Just and the Unjust". *Daedalus* 120 (3): 118

⁵⁵ Reid, James J. 1999. "Philosophy of State-Subject Relations, Ottoman Concepts of Tyranny, and the Demonization of Subjects: Conservative Ottomanism as a Source of Genocidal Behavior, 1821-1918", i Levon Chorbajian and George Shirinian (red.), *Studies in Comparative Genocide*. London: Macmillan Press: 61

⁵⁶ Reid 1999: 62-65

Utgangspunktet for dette strenge religiøse systemet kan i en noe forenklet form fremstilles slik: Sultanen var guds representant på jorden, og ummaen var guds vesener, eller folk. Dernest var den sosiale rangordning også nedfelt i guds lover. Sosial mobilitet var en dødssynd.⁵⁷ En fattig bonde kunne således ikke bevege seg opp i den sosiale rangstigen. Slik ble det sosiale og politiske systemet opphøyet til å være uangripelig. Likeså ble ethvert forsøk på forandring av de grunnleggende maktkonstellasjoner oppfattet som en krenkelse av guds påbud. I praksis var dette dominerende idéstrømninger i det ottomanske rikets sosiale og kulturelle strukturer helt frem til den ungtyrkiske revolusjonen i 1908, som også fikk en betydelig renessanse under styret til Abdul Hamid II i årene 1876 til 1909.⁵⁸

Mangel på innovasjon blir ofte trukket frem som en av hovedårsakene til det ottomanske rikets nedgang og fall. På den annen side la ottomanske skriftlærde skylden for imperiets problemer nettopp på innovasjon. Den store ottomanske skriftlærde Mustafa Ali skrev i 1581 at grådighet og korrupsjon hadde ført til oppløsning av den sosiale orden, og at dette var en direkte årsak til imperiets problemer. En oppløsning av guds orden åpnet for tyranniet, mente Mustafa. I 1719 skrev Sari Mehmed Pasha i sine rådsbøker om sharia at lavere sosiale klasser gjennom bestikkelser fikk posisjoner hvor de utøvde sin makt for å fremme ondskap og tyranni.⁵⁹ Kort fortalt kunne ethvert forsøk på sosial og politisk forandring oppfattes som blasfemi.

Krav om rettigheter fra minoritetene, og voksende nasjonalismer innad i riket, kombinert med økonomiske og militære kriser, førte til en selvforsterkende polarisering av religiøse og politiske konflikter og misstro mellom umma og dhimmi. Dette forsterket og gjenoppvekket de islamske tyrannforestillingene, og allerede på 1830 tallet var det i vide kretser, særlig i det ottomanske militæret, vokst frem en forestilling om de kristne som femtekolonister. Når ottomanske intellektuelle på midten av attenhundretallet begynte å interessere seg for vestlig politisk filosofi og politikk var det som en reaksjon på sultanatets manglende evne til å bekjempe stormaktene og imperiets fall. Jeg finner det sannsynlig at stigmatiseringen, forfølgelsen og det underliggende hatet mot de kristne over tid har satt sitt preg på aktørene i det tyrkiske intellektuelle liv i perioden frem mot den første verdenskrig. Det er viktig å huske at det bare gikk seks år fra attenhundretallets mest despotiske sultan, Abdul Hamid II, en notorisk kristenhater, ble detronisert, til nasjonalistene Enver og Talat

⁵⁷ Reid 1999: 64

⁵⁸ Etter 1908 var sultanens makt de facto ubetydelig, og han ble avsatt i 1909.

⁵⁹ Reid 1999: 64-65

sendte ordre ut til sine provinsguvernører om å deportere og likvidere alle kristne bosatt i Øst-Anatolia.⁶⁰

I mer enn seks hundre år levde muslimer og ikke-muslimer side om side, i en etnisk/religiøs segregerende statsform hvor en gruppe mennesker hadde uttalt og eksplisitt større verdi enn den andre. Både semantisk og reelt. Det må ha vokst frem en forestillingsverden hvor synet på ”de andre” var blitt fullstendig nedsatt: I språk, tradisjon, mentalitet, kultur, religionsforståelse, lovverk og sosial status.

Kombinasjonen av en allerede etablert ”dem og oss” -mentalitet som var historisk og kulturelt befestet i tro og tradisjon, og senere en xenofobisk nasjonalisme la mye av grunnlaget for folkemordet på armenerne. Den ottomanske islamske tro på et kosmisk sosialt hierarki sto så sterkt i det tyrkiske selvbildet at den ble absorbert av etnosentriske strømninger blant moderne tyrkiske tenkere, selv om mange av dem erklærte seg sekulære. James Reid kaller dette for ”the intensive energy of intolerance”:

When Ottoman society existed in a stable world, and the Ottoman Empire was not collapsing, the less aggressive fear of rebels and infidels existed, but did not lead to aggressive counterattacks. On the other hand, the collapse of the Ottoman Empire deprived the ruling elite of any security it once had and created a condition of paranoia in which individuals inclined in that direction already would be pushed to an extreme.⁶¹

I de neste kapitlene vil jeg vise til hvordan det ottomanske ble viklet inn i en katastrofal utvikling mot en stadig mer sannsynlig undergang. De omstendelige ideologiske og politiske systemskiftene som preget attenhundretallets ottomanske redningsforsøk, kan i ironiske ordelag beskrives som en historisk bekreftelse på Murphy’s lov: Alt som kunne gå galt, gikk galt. Stormaktene, moderniteten og de nye nasjonsbegrepene gjorde at tiden rant ut for et foreldet styresett, og ingen reformer maktet å reversere sammenbruddet. Det ottomanske riket hadde ikke kontroll over sin egen utvikling, men ble dyttet fra skanse til skanse i ydmykende diplomatiske manøvrer fra de europeiske stormaktene. Religiøse spenninger økte i takt med minoritetenes nasjonalistiske aspirasjoner, og stigmatiseringen av ikke-muslimer utviklet seg til noe langt mer alvorlig enn religiøse forestillinger om kosmisk rettferdighet.

The Eastern Question – nasjonal ydmykelse satt i system

Begrepet *the Eastern Question*, eller *det orientalske spørsmål*, har blitt brukt av historikere og politikere siden attenhundretallet for å sette navn på de politiske og diplomatiske problemer som oppsto i kjølevannet av det ottomanske rikets oppløsningstendenser. Øverst på dagsordenen sto spørsmålet om hvem som skulle overta de territorier som forsvant fra den

⁶⁰ Abdulhamids forhold til de kristne blir grundig belyst i neste kapittel.

⁶¹ Reid 1999: 78

ottomanske statens administrasjon.⁶² Denne problemstillingen skapte atskillige diplomatiske kontroverser. De europeiske stormaktene var det ottomanske riket langt overlegne når det gjaldt militære og økonomiske evner. De sto derfor svakt i forhold til det europeiske stormaktsdiplomati, som kontinuerlig stilte krav til hvordan ottomanene skulle ordne opp i sine egne interne forhold. Hvis ottomanene reformerte sin interne administrasjon, og særlig behandlingen av de kristne minoritetene, ville de europeiske stormaktene tillate imperiets fortsatte eksistens som en stormakt, i alle fall formelt sett.⁶³ Dette overoppsynet, som skjedde under strenge betingelser, skjedde parallelt med en lang rekke ottomanske militære nederlag, nasjonalistisk løsriving og en økonomi nær sammenbrudd.

I perioden 1839 til 1876 ble det vedtatt en rekke reformer i det ottomanske riket. Denne perioden har fått navnet *tanzimat* (omorganisering på tyrkisk).⁶⁴ Reformene hadde som viktigste mål å modernisere staten, samt at alle borgere i riket skulle være like for loven i en statsborgerlig forfatning, uavhengig av sosial, etnisk og religiøs tilhørighet. Tanzimatreformene førte til store forandringer, men de grunnleggende inter-etniske og inter-religiøse problemene ble ikke løst. Forandringer ble møtt med stor skepsis og motvilje blant den muslimske eliten, men også blant de brede lag av den muslimske befolkningen, slik at resultatene nærmest uteble. Resultatet ble en eskalasjon av nasjonalistiske opprør som gradvis førte til tap av provinser i form av nye nasjonalstater. Ottomanene hadde ikke reel kontroll over sin egen utvikling, og de europeiske stormaktene hadde heller ikke til hensikt å la det ottomanske riket rehabilitere sin posisjon som stormakt. Stormaktsintrigene, med ikke-muslimske befolkningsgrupper som medspillere, økte bare imperiets motvilje til dyptgripende forandringer.

Nasjonalisme

Ved inngangen til det tjuende århundre var ottomanenes europeiske provinser blitt redusert til en smal kysstripe mellom Edirne og Konstantinopel. Før 1850 var 50 prosent av rikets undersåtter europeere, i 1906 var tallet sunket til 20 og kartografene må ha hatt en stri tørn med å tegne opp nye europakart. De fleste territorielle tap skjedde etter krigshandlinger. I årene 1821-1922 var ottomanene involvert i 18 større kriger, og tapte de aller fleste.⁶⁵ Sultanatet hadde vanskeligheter med sine egne ottomanske vasaller, som offiseren Muhammed Ali Pasha (1769-1848) som egenhendig proklamerte Egypt som uavhengig i

⁶² Quataert, Donald 2000: *The Ottoman Empire 1700-1922*. Cambridge: Cambridge University Press: 5

⁶³ Douglas, Roy 1976: "Britain and the Armenian Question, 1894-7". *The Historical Journal* 19 (1):113

⁶⁴ Quataert 2000: 64. *Tanzimat* er ottomansk-tyrkisk for *reorganisering*.

⁶⁵ Quataert 2000: 54

1805, etter å ha blitt sendt dit av The Sublime Porte for å fylle maktvakuemet som hadde oppstått etter Napoleon. Formelt forble Egypt en del av det ottomanske riket, men i realiteten var egypterne en politisk og militær trussel som på et tidspunkt var nær ved å innta Konstantinopel.⁶⁶ Ved siden av en endeløs rekke av militære nederlag, var oppsetsige vasaller som Muhammed Ali og separatistisk nasjonalisme den største faren for en stat som tradisjonelt hadde lyktes i å underkaste seg et mangfoldig utvalg av nasjonaliteter. I løpet av de første 29 årene av 1800-tallet hadde derimot ottomanene i tillegg til Hellas (1829) og Egypt (1805), mistet Bessarabia (i dag Moldova og deler av Ukraina), Serbia, Abaza og Mingrelia (store deler av Georgia).⁶⁷

Den største faren for ottomanene var ikke separatismen i seg selv, men at separatistene hadde stormaktene i ryggen. Makter som hadde evnen til å nedkjempe ottomanene en gang for alle. Men det ble forhindret av diplomatiske løsninger etter mønster av det postnapoleonske kongresssystemet, et av høydepunktene i det orientalske spørsmålets diplomatiske spill. Under Wienerkongressen i 1815 hadde Storbritannia, Russland, Østerrike, Frankrike og Preussen (samt en lang rekke andre stater og fyrstedømmer) under ledelse av den tyske utenriksministeren Klemens von Metternich (1773-1859) kommet sammen for å diskutere en ny europeisk orden etter 25 år med revolusjon og krig. Resultatet ble en avtale som gjenetablerte maktbalansen mellom de fem stormaktene (pentarkiet). Kongressen var i realiteten en reetablering av den gamle orden; en reaksjon på etterdønningene av den franske revolusjonen. Pentarkiet inngikk en gjensidig diplomatisk avtale om å holde landegrensene, så vel som politiske systemer, stabile. Etter erfaringene fra Napoleons revolusjonære herjinger over kontinentet, skulle derfor ingen europeiske makter få vokse seg inn i himmelen.⁶⁸ En naturlig følge av dette var derfor tilbakeholdenhet med å beholde ottomansk territorium de vant på slagmarken. Frykten var stor for at et knesatt ottomansk imperium ville forskyve maktbalansen maktene hadde blitt enige om, en frykt som bidro til å beskytte imperiet mot sammenbrudd. Motivene for de forskjellige stormaktene var ganske ulike. Russland hadde på tross av Wienerkongressen klare territoriale ambisjoner, spesielt på Balkan og helt øst i Anatolia. Det er liten tvil om at Russland utgjorde den største militære trusselen mot ottomansk suverenitet, både faktisk, og i de ottomanske forestillinger om hvem fienden var.

⁶⁶ Quataert 2000: 55

⁶⁷ Bloxham 2005: 30-31. Stedsangivelser, land og territorier har naturlig nok forandret seg over tid, derfor blir slike stedsangivelser mer til nytte for å gi en pekepinn om hvilke områder det er snakk om. Egypt og Hellas var f.eks. noe ganske annet i omfang i 1822, enn i 1913. Albania, bare for å ta ett eksempel, ble ikke selvstendig før i 1912.

⁶⁸ Palmer, R.R og Colton, Joel 2002. *History of the Modern World. Ninth Edition.* Boston: McGraw Hill: 419-425

Storbritannia og Frankrike førte en atskillig mer subtil utenrikspolitikk, både for å tjene egne økonomiske interesser, og for å demme opp for russisk innflytelse i det ottomanske riket.⁶⁹

Det var særlig disse maktene som var interessert i et stabilt ottomansk imperium.

Stormaktsdiplomatiets forsinket riktignok et ottomansk sammenbrudd, men bidro samtidig til rikets oppløsning gjennom å støtte rebeller i provinsene; Rebeller som var nasjonalister, kristne og vennligstilte ovenfor stormaktene. I tillegg kom stormaktene med gjentatte krav om reformer som skulle bedre forholdene for de kristne. Frankrike og England mente at reformer ville styrke det ottomanske riket og blidgjøre minoritetene, for på den måten å gjøre ottomanene til noe av et mindre lett bytte for russiske og pan-slaviske ambisjoner.

Denne dobbeltheten, *beskyttelse og oppløsning*, var hovedessensen i pentarkiets diplomati vis a vis det ottomanske riket. Pentarkiets aktive støtte til kristne var delvis motivert av muligheten for økt innflytelse gjennom klientgrupper innenfor ottomanenes grenser. Men en stor del av støtten var også initiert av private organisasjoner og kirkesamfunn i vesten, drevet av religiøs fellesskapsfølelse. Antallet misjonsstasjoner økte kraftig utover attenhundretallet.⁷⁰ For de tyrkiske ottomanene virket det ikke som denne nyansen spilte noen stor rolle. Forestillingen om et fiendtlig samkvem mellom kristne minoriteter og pentarkiet hadde for lengst etablert seg som det rådende syn.

Tanzimat – reformiver eller tvang?

Det ottomanske riket levde altså på prøvetid. I tillegg hadde massiv krigføring og indre korrupsjon kjørt ottomansk økonomi ned på et bunnivå. Allerede på 1820-tallet hadde Sultan Mahmut II (1785-1839) forstått hvilke utfordringer imperiet sto ovenfor. For å møte det som mer og mer ble klart som europeisk overlegenhet satte han i gang preludiet til en reformperiode som skulle vare i 60 år. Sentralt i reformene sto en styrking, sentralisering og modernisering av statsapparatet.⁷¹ Først måtte han få politisk kontroll over provinsene og til dette brukte han sterk lut. Den engang så lojale sultanske livgarden, janissarene som hadde utviklet seg til å bli en korrump og maktbegjærlig bande ble massakrert i 1826, mange tusen i tallet.⁷² Mahmut begynte å bygge opp en effektiv sentralmakt, med hemmelig politi og overvåking.

⁶⁹ Russlands økende trussel, og vestmaktens innflytelse på ottomanske anliggender vil bli behørig belyst utover i oppgaven.

⁷⁰ Zürcher, Erik J. 1993. *Turkey – A modern history*. London: I.B. Tauris & Co Ltd: 56-57

⁷¹ Davison, Roderic 1954. "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century". *American Historical Review* 59 (4): 847

⁷² Palmer, Alan 1992. *The Decline & fall of the Ottoman Empire*. New York: Barnes and Noble: 92

I 1829 ble det vedtatt en ny kleslov som brøt noe med det bokstavelig talt uniformerte sosiale ordningen.⁷³ Fremfor alt ble fessen, som tidligere var forbeholdt den muslimske befolkningen, tillatt for alle, noe særlig kristne handelsfolk raskt tok i bruk.⁷⁴ Men det var en karakteristisk ”hake” ved denne lovendringen. Riktignok kunne jøder og kristne bære fess, men de måtte sy fast et sort tøyestykke i front av hodeplagget.⁷⁵ På den måten signaliserte kledselen allikevel annerledeshet og underdanighet. Denne formen for ambivalens og subtil motstand fra de ottomanske myndighetene mot å innrømme minoritetene rettigheter fullt ut, var snarere normen enn unntaket gjennom hele reformperioden.⁷⁶ Perioden, som strakte seg frem til 1876, var preget av to problemstillinger som skulle vise seg å være på det nærmeste uløselige og romme meget sterke motsetninger i den ottomanske politiske kulturen: Den ene var prinsippet om likhet for loven for alle mannlige borgere i imperiet. Den andre, som hang sammen med den første, var spørsmålet om islams rolle i en ny statsform og rettslære.

Tanziamtperioden var, sett under ett, ingen suksess. Årsaken til det var sammensatt. Viktigst var det at reformene ikke maktet å stanse nedgangstidene, verken økonomisk eller militært. Reformene demmet heller ikke opp for spredningen av separatistisk nasjonalisme. De kristne, som man skulle tro ville støtte reformer, gjorde det kun til en viss grad, mye fordi reformene som oftest var tvetydige.⁷⁷ For selv om tanzimatperiodens statsmannskunst var mangefasettert og pragmatisk, ofte vestligorientert, og førte til noen radikale forandringer, hadde den et felles trekk: Søken etter en politisk teori som formelt kunne garantere prinsippet om sharialovenes overherredømme. Det er også viktig å understreke, som den nederlandske historikeren Jan Erik Zürcher gjør, at tanzimatperiodens reformpolitikk ikke kom i stand basert på folkelige krav. Den ble påtvunget det ottomanske samfunn, fordi deler av det ottomanske riket av forskjellige årsaker mente de var nødvendige, eller tvunget igjennom av representanter for stormaktene. Den muslimske majoriteten ble mer og mer antagonisert av

⁷³ Quataert 2000:64

⁷⁴ Quataert 2000:146-47. Fess er et tradisjonelt ottomans hodeplagg. Den ble for øvrig forbudt etter at Atatürk kom til makten.

⁷⁵ Davison 1954: 845

⁷⁶ Ottomansk tvetydighet og misstenksomhet, samt stormaktens evne til å bruke stormaktsdiplomati for å tvinge igjennom en politikk som utfordret det ottomanene oppfattet som indre anliggender, kan godt illustreres med hendelsene rundt opprettelsen av den armenske katolske milletten. I 1828 fikk 20 000 armenske katolikker i Konstantinopel all eiendom konfiskert og ble deretter fordrevet til grenseområdene i Kaukasus. De ledende katolikkene ble torturert og drept. Årsaken var at Mahmut II var overbevist om at de armenske katolikkene var agenter for Frankrike. Franskmennene, på sin side, protesterte. Under fredsavtalen i Adrianopel etter den russisk-tyrkiske krigen (1828-1829) fikk Frankrike tvunget igjennom flere innrømmelser fra de tyrkiske forhandlerne. Fredsavtaler var gjennomgående lite gunstige for ottomanene, siden de som oftest inntok forhandlingsbordene som den tapende part. Resultatet i 1829 ble at de armenske katolikkene fikk vende tilbake til hovedstaden, og det ble opprettet en egen katolsk millett. Men Mahmud visste råd. Han forbød den katolske milletten ethvert samarbeid med europeiske land. (Ternon 1990: 38)

⁷⁷ Årsakene til at de kristne ikke støttet reformene var mange. Ikke minst at nasjonalistiske og frihetlige ideer, særlig etter 1848, spredte seg som ild i tørt gress.

det mange oppfattet som å oppgi de fortrinn og privilegier deres forfedre hadde kjempet til seg ”med sverdet i hånden”.⁷⁸ De kristne hadde i flere hundre år status som annenrangs borgere og reformene førte til en viss utjevning mellom muslimer og kristne. Dette førte til at det i siste halvdel av attenhundretallet vokste frem et etnisk-kulturellt selvbylde i den tyrkiske delen av det ottomanske riket, hvor de ikke lenger primært så på seg selv som ottomanske muslimer, men som tyrkere.⁷⁹ På den måten hadde Tanziamtreformene en polariserende effekt på de inter-religiøse motsetningene i det ottomanske samfunn.

Gülhane Hatt i Sheriff 1839

Etter at Mahmud II døde i 1839 fortsatte sønnen Abdulmecid I (1839–1861) reformarbeidet. Abdulcemid hadde europeisk utdannelse og snakket flytende fransk, og var etter ottomansk standard liberal. I 1839 kom Abdulmecid med det første store ediktet for reformer: *Gülhane Hatt i Sheriff*, som har blitt stående som begynnelsen på den ottomanske reformtiden. Det er nok mest et uttrykk for historikeres behov for periodisering, siden det er dokumentert at reformtiden strekker seg lenger tilbake i tid, slik det er beskrevet i avsnittet over.

Det er mye som tyder på at reformene først og fremst kom for dagen på grunn av den pågående konflikten med Muhammed Ali i Egypt. Den 24.juni samme året, hadde Alis styrker påført ottomanene et sviende nederlag i slaget ved Nezib. Under disse forholdene var det ikke i ottomansk interesse å legge seg ut med vestmaktene. Sultanen ville vise at ottomanene kunne produsere et liberalt og moderne regime for å kjøpe seg godvilje og støtte hvis egypterne skulle komme for nær Konstantinopel.⁸⁰

Ediktet var ført i pennen av den ottomanske utenriksministeren Resit Pasha (1800-1858). Resit kom direkte fra posten som ambassadør i Frankrike, kom godt overens med Metternich, og hadde klare meninger om at modernisering var redningsplanken for et imperium i fritt fall. Han overbeviste Sultan Abdülmeceid om nødvendigheten av nye kluter i statsforvaltningen. Aktører som Resit, og sultanen selv, var allikevel relativt sjeldne fugler i den ottomanske ledelsen. Det store flertallet av de ottomanske prominenser var fremdeles dominert av ottomansk muslimsk konservatisme. De hadde lite kjennskap til vesten og moderne vestlig ideologi. Når de allikevel ga etter for reformer var det av pragmatiske årsaker. Den armenske historikeren Kirakossian kaller dette for *defensiv modernisering*.

The Ottoman reforms were an attempt to safeguard the integrity of the Empire in a world that was becoming dominated by the European Powers and Western civilization. The reform efforts of Tanzimant were not guided by any long-term strategy to modernize the society, but, rather, determined

⁷⁸ Zürcher 1993: 66-67

⁷⁹ Astourian 1990: 122

⁸⁰ Zürcher 1993: 50-51. Lewis, Bernard Lewis, Bernard 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press. 106-107

by the political events of the day. Confronted with the deteriorating external and internal security situation and with the integrity and sovereignty of the state at stake, the Ottoman reforms were a classic example of what was called “defensive modernization”. They were gestures of propitiation to qualify for loans and other benefits and at the same time ward off intervention and occupation.⁸¹

Gülhane Hatt i Sheriff kan oppsummeres i fire punkter:

1. Imperiet garanterer for liv og eiendom for alle borgere
2. Et sentralisert og rettferdig skattesystem
3. Rett for alle borgere til militærtjeneste
4. Likhhet for loven for alle borgere, uansett religiøs tilhørighet.⁸²

På tross av ordlyden var dekretet ullent når det gjaldt minoritetenes stilling. Årsaken til dette lå i grenselandet, eller overgangen, mellom sharia og sivil rett. Sultanen mente at årsakene til rikets vansker lå i en absolutisme som hadde misslykkes i å observere og følge islamsk lov på en rettmessig måte.⁸³ De elendige forholdene for minoritetene, eller majoriteten for den saks skyld, skyldtes altså ikke for *mye* sharia, men for lite *rettferdig* praktisering av sharia. Den vanlige forestillingen var jo at sharia var guds lover, og dermed både rettferdige og uangripelige. Reformen var verken i stand til å bryte med fortidens maktkonstellasjoner eller fullt ut å likestille kristne og jøder med den islamske staten fordi den grunnleggende rettstankegangen ikke ble underlagt revisjon. Når Resid Pasa presenterte forslaget til en ny sekulær forretningslov for Det Ottomanske Høyeste Råd i 1841, som nødvendigvis ville ha implikasjoner for både kristne og muslimer, ble han spurt om loven var i samsvar med den hellige loven. ”Den hellige loven har ikke noe med dette å gjøre”, svarte Resid. Ulemaen svarte at dette var blasfemi, og Resid måtte trekke seg fra sin nyoppnevnte stilling som opplysningsminister.⁸⁴

Hatt-i Humayun 1856

Den andre store reformbølgen kom gjennom dekretet Hatt-i Humayun i 1856 og den var et resultat av Paris-forhandlingene etter Krimkrigen i 1856. Ottomanene ville vise *good will* ovenfor Frankrike og England, som en motvekt mot russisk innflytelse, ved nærmest å gjenta *Gülhane Hatt i Sheriff*, som aldri ble mye mer enn en uforløst formalitet. Sultan Abdulmecid kunngjorde et forbud mot ”every distinction or designation tending to make any class whatever of the subjects of my Empire inferior to another class, on account of their religion,

⁸¹ Kirakossian, Arman J. 2004. *The Armenian Massacres 1894-1896. U.S. Media Testimony*. Detroit: Wayne State University Press: 15

⁸² Zürcher 1993: 51

⁸³ Bloxham 2005: 31

⁸⁴ Lewis 1968: 110

language or race”.⁸⁵ Også disse reformene var utilstrekkelige. I ottomansk tradisjon var allikevel en del av reformene skjellsettende for toneangivende segmenter i ulemaen. På flere områder bidro reformene til å heve ikke-muslimers status. I de store byene var forandringene synlige i hverdagslivet. Helt frem til sent syttenhundretall var Konstantinopel, som historikeren Mark Mazover skriver: ”...a dangerous place for non-muslims...at Ramadam they kept off the streets if they were prudent”.⁸⁶ I Tanziamtperioden var gatene trygge, det ble forbudt å kalle ikke-muslimer ”gavor”, gris, og velhavende kristne kunne bygge prangende husvær i blandede boligstrøk. Muslimer, kristne og jøder gikk sammen i faglaud.⁸⁷

I følge en ny lov skulle alle borgere ha tilgang på høyere utdanning. I 1867 fikk kristne innpass i det nyetablerte universitet i *Galata Seray*. Kristne skulle få tilgang på posisjoner i statsforvaltningen, noe de delvis fikk, særlig innen finans og utenrikshandel. De fikk relativt høye byråkratiske stillinger takket være høy utdanning innen felt som språk, økonomi og tekniske fag, og i diplomatiet. Men i sum fikk de ikke ta del i beslutningsprosesser i det politiske liv, i finansverdenen, i forsvarsdepartementet eller andre vitale institusjoner nær maktens sentrum. Nye føringer ble lagt på en mer rettferdig beskatning, tax farming ble forbudt i 1856, men med resultater som bare var synlige i tett befolkede områder. Dødsstraff for frafalne muslimer ble avskaffet i 1844. Viktigst var en lang rekke av administrative provinsreformer hvor kristne fikk innflytelse. Som et resultat av *Gülhane Hatt i Sheriff* hadde lokale rådsforsamlinger i provinsene (vilayetene) blitt opprettet med det formål å trekke ikke-muslimer, den religiøse ledelsen i de enkelte millettene, inn i den politiske kulturen. De fikk en viss representasjon, noe som i seg selv var et brudd med ottomansk tradisjon, men ikke uten malurt i begeret. I realiteten var rådsforsamlingene mindre enn et gjennombrudd fordi sammensetningen av rådene var organisert slik at muslimer alltid ville være i flertall. Uavhengig av om vilayeten hadde et flertall av ikke-muslimske innbyggere, som i Van.⁸⁸

Motstand mot reformer kom også fra overraskende hold. Patriarker i de forskjellige millettene viste likegyldighet, og noen ganger ren fiendtlighet, mot forandringer. De satt også på mye makt og mange privilegier på grunn av den sosiale og religiøse strukturen. Reformen

⁸⁵ Davison 1954: 847

⁸⁶ Mazover, Mark 2000. *The Balkans*. London: Phoenix Press: 68. Ulemaen var en fellesbetegnelse for den skolerte islamske eliten. De var utdannet ved *medresene*, islamske utdanningsinstitusjoner, innefor felt som teologi, filosofi og rettslære. Mye av den islamske lære og praksis ble definert av ulemaen, som hadde stor makt og rådsfunksjoner vis a vis sultanen og The Sublime Porte.

⁸⁷ Mazover 2000: 68

⁸⁸ Akcam 2006: 30

ble heller ikke tatt varmt imot av de mange konkurrerende nasjonalismene som for lengst hadde sett mulighetene som lå i løsrivelse og separatisme.

Igjen ble det vedtatt at kristne skulle kunne tjenestegjøre i hæren.⁸⁹ Men kristne som vervet seg til hæren raskt ble skjøvet ut igjen når de møtte uttalt missnøye blant muslimske offiserer og menige. Abdulmecid innførte derfor en egen skatt for de kristne, slik at de kunne slippe militærtjeneste og i stedet kjøpe seg til beskyttelse fra sultanens hær, i realiteten en ekstrabeskatning etter gammelt mønster, og helt i strid med Gülhane Hatt i Sheriffs intensjoner. Det hadde også alvorlige sosiale følger, fordi det ottomanske militæret hadde høy status. Nesten alle ottomanske tjenestemenn og embetsmenn kom fra høyere posisjoner i hæren. Slik ble ikke-muslimer fratatt en nødvendig forutsetning for sosial mobilitet.

På landsbygda var forholdene dramatiske. Tyrkiske bønder nektet å følge Konstatinopels direktiver. Det religiøse lederskapet likeså. ”Now we can’t call a *gavur* a *gavur*”, ble det sagt, som et angrep på det de oppfattet som ettergivenhet for stormaktene: ”...sometimes in matter-of-fact explanation that under the new dispensation the plain truth could no longer be spoken openly.”⁹⁰ Utdrivning, voldelige angrep og til og med massakrer eskalerte utover attenhundretallet. Gjerningsmennene var ofte kurdiske stammer, som drev vinterkvarteringen til nye høyder. I tiåret mellom 1830 og 1840 gikk ottomanene til et massivt angrep på de semi-autonome kurdiske områdene i Øst Anatolia, inkludert mye av det historiske Armenia. Den kurdiske opprørslederen Bedr Khan hadde i 1843 misslykkes i et forsøk på å få assyrere og armenere over på deres side. De kristne gruppene nektet og satte sin lit til Konstantinopel og europeisk intervensjon. Resultatet ble at flere tusen assyrere og armenere ble drept, og at forholdet mellom muslimske kurdere og kristne i regionen forverret seg. Konfrontasjonene kan også leses som en forløper for den konflikt som i dag finnes mellom Tyrkia og kurderne.⁹¹

Fra 1839 til 1876 ble det altså gjort forsøk på å gjennomføre lovnadene om like rettigheter i praksis. Noe helhjertet, noe halvhjertet, og noe kun på papiret. Historikeren Roderic Davison skriver at ingen genuin likhet ble oppnådd, til det var progresjonen for sen og oppstykket.⁹² Kollegaen Jan Erik Zürcher skriver at ”...the canon law of Islam, the *seriat*, was never abrogated...”⁹³ Det alvorligste hinderet for likebehandling var at juridiske reformer

⁸⁹ Davison 1954: 847

⁹⁰ Davison, Roderic 1990. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*. Austin: University of Texas Press: 123

⁹¹ Bloxham 2005: 40-41

⁹² Davison 1990: 115

⁹³ Zürcher 1993: 61

forble ufullstendige og inaktive slik at The Sublime Porte ikke kunne garantere likhet for loven for alle borgere, uansett religiøs tilhørighet.

Den britiske ambassadøren i Konstantinopel, Sir Henry Elliot skrev, til den britiske utenriksministeren Lord Derby den 29. november:

The professed equality of Christians and Musselmans is, however, so illusory so long as this distinction (at ikke-muslimer ikke kan føre likeverdige vitnemål for shariadomstolene. Min. anm.) is maintained that I shall take the earliest opportunity to the subject with the Grand Vizier". Videre: "This is a point [the refusal of testimony] of much importance to the Christians, for as the religious courts neither admit documentary nor written evidence, nor receive Christian evidence, they could hope for little justice from them."⁹⁴

Blant historikere er det vanlig å se på motivene bak reformene på to forskjellige måter. Enten som en forlengelse av det orientalske spørsmål: At Europeiske diplomater på vegne av sine egne nasjonale interesser påtvang sultanatet de styresett de selv måtte finne formålstjenelige, i bytte mot en relativ fred. Eller som nok en fase i den lange kampen mot internt forfall i imperiet, når alle forsøk på å gjenoppbygge "den syke mann i Europa" hadde vært resultatløse. Roderic Davison advarer mot å frarøve ottomanske intellektuelle enhver legitimitet. Det var flere i det ottomanske rikets ledelse og blant intellektuelle som var genuint overbeviste modernister og liberalister, som for eksempel Resit Pasha. Resits "feil" måtte i så fall være en naiv tro på at den gamle shariatradisjonen kunne bakes inn i en sekulær og universell lovgivning.⁹⁵ Erik Zürcher er ikke helt enig: Ingen historikere har kunnet fastslå hvorvidt Resit var tilhenger av reformer fordi han virkelig ville det slik av politisk overbevisning, eller om reformviljen var instrumentell: Å bremse separatisme og nasjonalisme i de kristne minoritetene, for på den måten å fjerne preteksten for utenlandsk, spesielt russisk, innblanding og intervensjon.⁹⁶ De aller fleste historikere er skjønt enige om at tanzimatreformenes intensjoner om individuelle rettigheter hadde lite gjennomslag i årene 1839 til 1876. Riktignok ble det gjort forsøk på å eliminere det semi-formelle millettsystemet i tiden mellom 1862-65.⁹⁷ Men systemet ble ikke effektivt erstattet av noe annet fra den ottomanske stat som kunne sikre trygghet og innflytelse for minoritetene, og lite skjedde. Årsaken til dette sto og falt på et sentralt spørsmål: Spørsmålet om likhet. Som historikeren Bernard Lewis understreker, representerte tanzimatreformenes intensjoner om likhet det mest radikale bruddet med hevdvunnet islamsk tradisjon, "...and was therefore most shocking to

⁹⁴ Ye'or 1985: 176

⁹⁵ Davison 1954: 848

⁹⁶ Zürcher 1993: 51

⁹⁷ Karpat, Kemal H. 2002. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press: 313

Muslim principles and good taste”.⁹⁸ Derfor ble reformene ofte møtt med fiendtlighet. En fiendtlighet som kombinert med dårlig statlig styring og planlegging gjorde reformfremstøt vanskelig, om ikke umulige, å gjennomføre.⁹⁹ Særlig den ottomanske juridiske tradisjonen, fiqh, skulle vise seg å være en tung skute å vende. I tidlige islamske tider hadde loven vært mer fleksibel, og hadde i større grad tatt hensyn til lokale tradisjoner. Selvstendige administrative, kommersielle, militære og sivile lover eksisterte gjerne utenfor shariasystemet. Men fra slutten av fjortenhundredetallet hadde ottomanene gått lenger enn noen av sine muslimske forgjengere i å inkorporere sharia som autoritativ jus. ”[...] the Muftis and Kadis, organized in a hierarchy under the supreme control of the Seyh-ül-Islam in Istanbul, achieved an exclusive competence in all matters of law..”.¹⁰⁰ Det grunnleggende dilemma som skulle bli en evig kasteball mellom reformister og konservative ottomaner, og som gjør hele perioden uoversiktelig og nesten umulig å forstå, var at sekulariseringen av staten fant sted i form av en dualisme innenfor rammeverket av modernitet på den ene siden og arkaiske kulturelle tradisjoner og institusjoner på den andre siden.¹⁰¹ Tanzimatreformene var erklært i lojalitet til sharialovene. Samtidig skulle nye sekulære lover garantere for likhet for loven for alle borgere, uansett religiøs tilhørighet. Det ble opprettet et eget justisdepartement, og egne sivile domstoler, som måtte operere parallelt med shariadomstolene. Slik kunne sekularisering bare skje på områder som ikke ble direkte berørt av sharialovene. Den ottomanske eliten hadde skaffet seg en vrien knute av moderne ideer og tradisjonelle løsninger.

Til å begynne med var dette et mindre problem. I 1840 ble det opprettet finansdomstoler med både kristne og muslimske dommere. I 1860 ble loven utvidet slik at ikke-muslimer kunne vitne mot muslimer.¹⁰² Til å begynne med førte dette til få protester, selv ikke fra *Seyh-ül-Islam*, som var den høyeste muslimske autoriteten og sultanens rådgiver i religiøse spørsmål. Men det skulle ikke ta lang tid før Seyh-ül-Islam ante uråd. Opprettelsen av en sekulær strafferett hadde en synergieffekt som ikke var ønsket: Den fikk utvidet myndighet på bekostning av shariadomstolene. Selv i handelssaker dukket det opp spørsmål som omhandlet annen sivil rett, og som forgrenet seg inn i sharias domene. Et juridisk system har sjelden vanntette skott mellom impliserte saksområder. Dernest fulgte det et behov for å trekke klare linjer for hvilke saker som skulle inn for hvilke domstoler. Som en naturlig følge av dette dukket det opp forsøk på å etablere sekulære domstoler som omfattet sivile saker. En slik utvidelse var også påkrevd av de europeiske maktene. Den ottomanske straffeloven av

⁹⁸ Lewis 1968: 107

⁹⁹ Akcam 2006: 29

¹⁰⁰ Lewis 1968: 109

¹⁰¹ Berkes, Niyazi 1964: *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst & Company: 161

¹⁰² Berkes 1964:163

1858, som berammet de fleste sivile søksmål, kan stå som kronksempelen på tanzimatdualismen. Selv om loven nominelt var sekulær, var den beheftet med en lang rekke juridiske implikasjoner, først og fremst i artikkel 1 som slo fast at loven ikke skulle gripe inn i personrettstvister, familiesaker og strafferett som var ombefattet av sharia. Riktignok kunne ikke-muslimer trekke en muslim til doms. Men utfallet ble temmelig fånyttet, da en muslim kunne kreve sin sak omgjort til en shariasak, hvor ikke-muslimer fremdeles hadde liten rett. Det ble altså gjort forsøk på å vedta en sekulær lovgivning: moderne i form, hvis innhold var i henhold til sharialovene.¹⁰³

Ofte var det Seyh-ül-Islam som avgjorde saker som kom i legale administrative konflikter og i lengden var det vanskelig å få et bipolar juridisk system å fungere. Bit for bit falt saker inn under sivil rett, som igjen førte til økende konflikt. Den ottomanske statsmannen Cevdet Pasha (1822-1895) fikk i oppgave å løse flokene. Cevdets løsning var en parallell eksistens mellom sekulær lovgivning og sharia. Cevdet var pragmatiker, og hadde sett at:

...certain persons took up the idea of translating French [civil] codes into Turkish for judgment in the *nizami* [religiøse, min.anm] courts. This idea was not acceptable because changing the basic laws of a nation would entail its destruction. The *ulema* believed that those who had gone astray to such Frankish ideas were unbelievers. The Franks on the other hand, used to say: "bring forth your code; let us see it and make it known to our subjects."¹⁰⁴

Deretter fulgte en lang dragkamp mellom Cevdet, som egentlig var tilhenger av det opplyste enevelde, og liberale reformister som den senere handelsministeren Mehmet Kabuli Pasa, som ville innføre *code napoleon*.¹⁰⁵ Her er hva den liberale engelske politikeren Sir Henry Layard sa om Kabuli. Det kan stå som en tidstypisk imperial observasjon av ottomansk politikk:

..the third rising Turkish statesman with whom I was intimate, was perhaps the most truly liberal in his convictions...he was...well acquainted with the French language, and with the literature of Europe. He gave proof of his liberal opinions, and of his desire to introduce social as well as political reforms amongst his Musselman fellow-countrymen, by having his wife taught French and the piano.¹⁰⁶

Cevdet på sin side skrev:

The basis of laws and by-laws in every state is the civil code. As our state was based upon the Seriat, it should, therefore, be the basis for our laws and by-laws...The French ambassador M. Bouree being the most influential foreign representative, wished to see the French codes applied in Turkey and all those supported the pro-French policy favored this unsound view.¹⁰⁷

Cevdets kompromissplaner var ingen fornøyd med. Verken frankistene, som Cevdet kalte dem, eller ulemaen. Den nylig utnevnte Seyh-ül-Islam, Hasan Fehmi, utalte at alle saker som

¹⁰³ Berkes 1964:164

¹⁰⁴ Berkes 1964:167

¹⁰⁵ *Code napoleon*. eller *Code civil* gaaranterte individuell frihet, likhet for loven, privat eiendomsrett, sivile ekteskap og skilsmisse. Fransk lovsamling, vedtatt i 1804 i forlengelsen av den franske revolusjonen.

¹⁰⁶ Berkes 1964:167nn

¹⁰⁷ Berkes 1964:168

omfattet sharia falt inn under hans jurisdiksjon fremfor justisdepartementet.¹⁰⁸ Den religiøse opposisjonen mot dyptgripende forandringer i lovverket besto med uforminsket styrke under hele tanzimatperioden, uten at de nødvendige grep ble gjort for at sivile saker ble satt for en sekulær rett, og sharia forble derfor en festning i ottomansk strafferett. Dessuten må ikke tanzimatreformistene forveksles med de senere konstitusjonalistene, som ville avskaffe eneveldet.

I 1869 ble de sekulære domstolene gitt fortrinn over de religiøse domstolene, noe som førte til kaos. Et slikt vedtak hadde ingen strukturelle forutsetninger for å bli gjennomført, da det verken fantes autoritet, vilje eller makt bak vedtaket. Ulemaen ignorerte både utvelgelse av kristne dommere og kristne vitnesbyrd i retten.¹⁰⁹ Taner Akcam skriver om dette: "The rights that these reforms granted to Christians were forcibly withdrawn. Almost immediately after the implementation of the judicial reforms, enacted largely to foreign pressure, a "which" hunt against "infidels" was implemented as official government policy."¹¹⁰

Avstanden vokser

Ironisk nok intensiferte tanzimatreformene konfliktene mellom kristne og muslimer. Anti-kristne følelser økte i styrke etter hvert som muslimsk lokalbefolkning kunne konstatere at de kristne kunne dra veksler på reformer som omrokkerte den sosiale ordenen, som igjen betød tap av privilegier for muslimene selv. Historikeren Donald Bloxham skriver: "Such antagonism exhibited by a formerly super ordinate group is a common phenomenon when inherently unequal social systems begin to fragment".¹¹¹ Missnøye mot å ikke lenger være herre i eget hus ble av vanlige muslimer spesielt sterk når de ble pålagt samme typer skatter som de kristne. Det sentraliserte økonomiske systemet og likhetstanken la en stor byrde på det muslimske flertallet i befolkningen. De kristne ble ikke lenger så ujevnt beskattet, samtidig som staten trengte inntekter. I byene vokste det frem en relativt stor kristen middelklasse. Det såkalte kapitulasjonssystemet ga særlig armenere lukrative muligheter innen håndverk og handel, uten å måtte betale høye skatter. Flere steder, særlig i Konstantinopel, etablerte armenere ågervirksomhet. De kunne etablere eksport og importbedrifter i land som England, og Frankrike. Som en følge av dette oppsto en oppfatning om at de kristne unnlot å bidra til fellesskapet sammen med den muslimske befolkningen. Slik forsterket anti-kristne stereotyper seg, ikke veldig ulikt anti-jødiske stereotyper i Europa. Armenere ble også sett på som

¹⁰⁸ Berkes 1964:169

¹⁰⁹ Ulemaen er den muslimske religiøse ledelsen og presteskaper i det ottomanske riket.

¹¹⁰ Akcam 2006:31

¹¹¹ Bloxham 2005:41

”mellommenn”, en link mellom eksterne og interne kristne krefter. De ble derfor betraktet, av mange, som en indre fiende.

En viktig konsekvens av tanziamtreformene var etableringen av et stort antall skoler og universiteter drevet av utenlandske misjonsstasjoner. Den ottomanske utdannelsen besto derfor av tre parallelle systemer: Vestlig sekulær utdanning, de tradisjonelle muslimske *medresene* som i første rekke var religiøse koranskoler, og til slutt opprettelsen av sekulære statlige skoler, men som var av middelmådig kvalitet.¹¹² ”...pride, suspicion, lethargy, fear of contact with the infidel, all had contributed to the stagnation of education”, skriver Davison om tilstanden for de ottomanske utdanningsinstitusjonene. Cevdet Pasa, for det meste autodidaktisk, var frustrert over dette, og nølte ikke med å kalle sine tyrkiske undersåtter for ignorante.¹¹³ En klar majoritet av alle posisjoner som krevde utdanning i det ottomanske samfunnslivet besto av utlendinger, de fleste fra Europa, eller armenere, assyrere og jøder utdannet på vestlige misjonsskoler. Eksempelvis hadde det amerikanske Robert College i Konstantinopel, (som fremdeles eksisterer) i 1869 71 studenter, hvorav én tyrker, som til gjengjeld var konvertitt. Slik utviklet det seg raskt et utdanningsgap mellom kristne og muslimer. Armenerne fikk en kulturell renessanse og oppvåkning.¹¹⁴ Armensk skriftspråk og armensk historie ble for første gang på 500 år pensum. Som en konsekvens av dette fikk også armenerne en bevissthet rundt sin egen situasjon og den undertrykkelse de var, og hadde vært, utsatt for. Dette fikk etter hvert en polariserende effekt. Historikeren Donald Bloxham skriver:”At the same time as this sense was being developed, so too was the Armenian capacity of articulating it”.¹¹⁵

Kapitulasjonssystemet

Et av hovedmotivene for reformene var å gjøre slutt på kapitulasjonssystemet.¹¹⁶ Systemet stammet fra en enighet mellom stater og regimer om at diplomater og handelsreisende var underlagt sine egne lands lover og forordninger, uavhengig av landet de virket i. Allerede i 1453 var ordningen etablert for arabiske og bysantinske handelsmenn i det nyerobrede Konstantinopel for å oppmuntre utenlandske investorer til handel og skipsfart. På syttenhundretallet utnyttet de kristne stormaktene et svekket rike ved å presse gjennom et

¹¹² Zürcher 1993:62-63. Det må legges til at de statlige skolene skulle få en viktigere betydning på slutten av attenhundretallet. De la grunnlaget for en fremadstormende tyrkisk elite som skulle bli grunnstammen i den tyrkiske nasjonalistiske intelligentsiaen. Særlig viktig ble den militære skolen for medisinstudium i Konstantinopel, hvor de første ungtyrkerne organiserte seg.

¹¹³ Davison 1990: 166

¹¹⁴ Bloxham 2005:43

¹¹⁵ Bloxham 2005:43

¹¹⁶ Akcam 2006:25

revidert kapitulasjonssystem som ga utvidede rettigheter. Slik kunne engelske og franske handelsfolk i særdeleshet virke fritt og selv utnevne protesjer, som gjerne ble utstyrt med utenlandske pass.¹¹⁷ I all vesentlighet kristne som på denne måten dramatisk forbedret sin juridiske status. De kunne ikke lenger stilles for shariadomstoler, skattetrykket ble lettet til det ugjenkjennelige, hjemmene deres kunne ikke ransakes eller plyndres av tyrkiske tjenestemenn og de fikk betydelige fordeler i handelsforbindelser. Systemet undergravde det økonomiske systemet i det ottomanske riket, og en stor del av utenrikshandelen kom aldri imperiet til gode. Utover attenhundretallet utnyttet de europeiske maktene systemet på det groveste, og for egen vinnings skyld.¹¹⁸ Det er ikke vanskelig å forstå hvorfor kristne fortrakk beskyttelse fra en fremmed makt; Både for å slippe den ottomanske statens undertrykkelse, og for å kunne dra nytte av åpenbare fordeler. Bare i Istanbul valgte 50 000 ottomanske undersåtter å bli protesjeer. Den britiske konsulære dommeren i Konstantinopel, Edmund Hornby estimerte i 1856 at antallet britiske protesjeer i riket alene var nær en million.¹¹⁹

Den ottomanske økonomien gikk dårlig. Sultanen hadde tatt opp store lån i Europa for å finansiere krigføring. Når kjernen av handelsnæringen i tillegg var styrt av stormaktene og de kristne minoritetene slapp å betale skatter under kapitulasjonssystemet, var ottomanene fanget i en økonomisk skrustikke. Den ottomanske økonomien ble motarbeidet både eksternt og internt. Tanzimatreformene skulle snu denne utviklingen, og innføre et felles sett av toll og skatter. Men det var mange skjær i sjøen. De kristne millettene hadde liten tro på reformer, og det hadde utviklet seg en gjensidig misstillit mellom muslimer og kristne som var vanskelig å snu over natta. Reformene ble aldri fullt ut effektuert, og førte ikke til noen avgjørende forandringer i pengeflukten fra det ottomanske næringslivet. Snarere forverret situasjonen seg, slik Kirakossian beskriver det:

”The European power further increased their control over the Empire’s finances, edging out competitors in the market. The country’s weak industrial base stagnated under the double pressure of the authorities’ mismanagements and the foreign competition. A law passed in 1874 allowed foreign citizens to receive licenses for industrial production, which, coupled with the previously granted concessions (or “capitulations”) to the foreign commercial interests, gave them an absolute edge over any local producer.”¹²⁰

I 1869 ble loven om ottomansk statsborgerskap innført for å demme opp for dette undergravende systemet, uten å lykkes nevneverdig. En ganske klar indikasjon på at

¹¹⁷ Akcam 2006:26

¹¹⁸ Quataert 2000: 78

¹¹⁹ Akcam 2006:26

¹²⁰ Kirokassian 2004:17

kapitulasjonssystemet fortsatte å eksistere i beste velgående er fra den økonomiske årboken, *Indzhikyan*, for Konstantinopel i 1912:

Denne tabellen viser antall transaksjoner og fordeling i prosent for de forskjellige folkegrupper.¹²¹

	<i>Number</i>	<i>Turks</i>	<i>Greeks</i>	<i>Armenian</i>	<i>Others</i>
Internal Trade	18,063	15	43	23	19
Industry and Crafts	6,507	12	49	30	10
Professions	5,264	14	44	22	20

Ydmykelse

”If I’ve learned one thing, covering world affairs, it’s this: The single most underappreciated Force in international relations is humiliation”.
Thomas Friedman, New York Times.¹²²

Den siste perioden av det ottomanske rikets eksistens konstituerte en endeløs rekke av nederlag for imperiets herskere og den muslimske befolkningen.¹²³ Tyrkisk nasjonal identitet vokste frem som reaksjoner på det som av ottomanene ble oppfattet som kontinuerlige ydmykelser. På sett og vis er det mye i påstanden om at når sultanens hær på det nærmeste ble pulverisert utenfor Wien i 1688, så begynte ottomanene å snuble i Europa. Listen over tapte europeiske provinser ble utover attenhundretallet lang, og på begynnelsen av nittenhundretallet mistet de fotfestet fullstendig.

Fra 1805 til 1913 gikk følgende områder tapt: Hellas, Egypt, Serbia, Bessarabia, Mingrelia, Bosnia, Herzegovina, Bulgaria, Kars, Ardahan, Kypros, Kreta, Albania og Makedonia.¹²⁴ Den territorielle avskallingen fra det ottomanske kartet var eskalerende. Ved den første verdenskrigens begynnelse var ottomanene praktisk talt kastet ut av Europa og Nord Afrika.

I tillegg ble den ottomanske og muslimske selvfølelsen ydmyket på grunn av tilstedeværelsen av religiøse og etniske minoriteter i deres midte som i visse henseender gjorde det godt økonomisk ved hjelp av fiendtlige og rivaliserende imperier og stormakter. Ydmykelsen ble total av at de ottomanske herskerne var hypersensitive i forhold til utenforståendes

¹²¹ Issawi, Charles 1982. ”The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century” i Benjamin Braude og Bernard Lewis 1982. *Christian and Jews in the Ottoman Empire. Volume I: The Central Lands*. New York: Holmes and Meier Publishers: 263.

¹²² Jones, Adam 2006. *Genocide. A Comprehensive Introduction*. London: Routledge: 268

¹²³ Jones 2006:103

¹²⁴ Jones 2006:103. Stedsangivelser, land og territorier har naturlig nok forandret seg over tid, derfor blir slike stedsangivelser mer til nytte for å gi en pekepinn om hvilke områder det er snakk om. Egypt og Hellas var noe ganske annet i omfang i 1822, f.eks, enn i 1913. Albania, bare for å ta ett eksempel, ble ingen selvstendig stat før 1912.

innblanding i imperiets indre anliggender. Som beskrevet ble også store deler av premissene for ottomansk handel nærmest diktert av de vestlige stormaktene.

At stormaktene også grep direkte inn i religionskulturen gjorde ydmykelsen total. Det religiøse og sosiale hierarkiet var en del av ottomanenes moralske integritet. Tyrkerne hadde alltid oppfattet seg selv som den herskende nasjon, *Millet i-Hakime*, ikke bare som imperiebygger og krigsmakt, men også på det religiøst moralske området. For ottomanene var spørsmålet om religionens posisjon i samfunnet ikke bare et praktisk spørsmål om styresett og ideologi. Det var et ontologisk og moralsk anliggende, slik Bernard Lewis har beskrevet det:

In the strict theory of Muslim jurists, there could be no legislative power in the state, since law came from God alone and was promulgated by revelation. Theoretically, therefore, there was no law other than the Seriat, the unchangeable, God-given law of Islam, and no judiciary other than that which administered it.¹²⁵

Gjennom hele reformperioden var slike tolkninger dominerende, og en konstant brems i utviklingen, selv om reformene hadde sine artikulerte og intellektuelle talsmenn i The Sublime Porte. Det som virkelig ga tradisjonister og reformmotstandere tyngde bak argumentasjonen, var at reformene ble påtvunget dem av de kristne stormaktene, av det de oppfattet som kjettere. Denne følelsen av avmakt og ydmykelse ble liggende som en vond nerve i senottomansk selvidentifikasjon.

Innenfor sosiologien har det vært forsket på ydmykelse som fenomen i relasjoner og konflikter mellom mennesker og nasjoner. Sosiologen Evelin Lidner definerer ydmykelse som en ”påtvunget reduksjon av personer eller grupper, en underkastelsesprosess, som skader eller ødelegger deres stolthet, ære eller verdighet”.¹²⁶ Lidner definerer videre ydmykelse som å plasseres, mot sin vilje, og ofte på en, sett fra subjektets side, sårende måte, og i en situasjon som er langt under hva han føler at han rett til å forvente. Men denne forventede retten kan være legitimert ut fra irrasjonelle eller overdimensjonerte forestillinger, gjerne på bakgrunn av religion og tradisjon. For, som Lidner skriver, offerets rolle er ofte svært tvetydig.

A victim may feel humiliated in absence of any humiliating act-as the result of a misunderstanding, or as the result of personal and cultural differences concerning norms of what respectful treatment ought to entail-or the “victim” may even invent a story of humiliation in order to manoeuvre another party into the role of a loathsome perpetrator.¹²⁷

At ydmykelsen er grunnet i en religiøs fortolkning av ulikhet er selvsagt vanskelig å redegjøre for i en rasjonell kontekst. Men slik forholdt det seg altså: Krav om likebehandling og

¹²⁵ Lewis 1968: 109

¹²⁶ Lidner, Gerda Evelyn 2004. ”Gendercide and Humiliation in Honor and Human Rights Societies”, i Adam Jones 2004: *Gendercide and Genocide*. Nashville: Vanderbilt University Press: 40

¹²⁷ Lidner 2004: 40

forsøkene på å reformere et segregerende styresett ble oppfattet som tvang og ydmykelse, som sårende og rent frem blasfemisk.¹²⁸ Fremveksten av demokratiene i Europa sto i en ganske klar kontrast til det ottomanske teokratiet. I motsetning til teokratiet er demokratiet et politisk ideal om hvordan samfunnet bør innrettes og hvem som skal ha rett til å ta del i de politiske beslutninger. Ettersom det ikke kan gis noen rent prinsipiell begrunnelse for at noen har en særlig rett til å ta disse begrunnelsene, så skulle alle prinsipielt ha lik rett. Individens status i samfunnet må, ifølge demokratiske prinsipper, defineres ut fra universelle begrepsapparater, som etikk, lover og kritisk argumentasjon. At et stort segment av befolkningen vurderes som mindreverdig må altså begrunnes på en slik måte at kriteriene gjelder alle mennesker. En religionsfortolket reduksjonisme av grupper av mennesker blir dermed irrasjonell.¹²⁹ Å sammenligne ottomansk tradisjon og religionspraksis med europeiske demokratier er alt annet enn uproblematisk. Men dette skal heller ikke være en komparativ analyse i så måte. Men det er allikevel viktig å huske at det nettopp var fra de europeiske demokratiene, primært Frankrike og England, og senere Tyskland, den reformistiske eliten på attenhundretallet hentet sine inspirasjoner. En viktig årsak til at ottomanene hadde såpass store problemer med å adoptere europeisk politisk tradisjon, lå nettopp i de store historiske, politiske, etiske og demografiske avstandene som lå mellom dem. De europeiske ideer om likhet for loven og individens rettigheter var resultatet av en langvarig historisk og intellektuell utvikling på europeiske premisser.¹³⁰ Det ottomanske riket på attenhundretallet sto på mange områder fast i middelalderens forstillinger om hvem som var inngruppe og hvem som var utgruppe. De hevdet at etikkens regler var gitt en gang for alle i en guddommelig åpenbaring og at dette skulle gjenspeiles i statens prioriteringer. Når det er sagt blir jo ikke ydmykelsen mindre, selv om den er et resultat av overtro eller religion. Det kan sågar være slik at ydmykelsen virker spesielt ydmykende når den oppstår i en religiøs forestillingsverden, med absolutte forestillinger om rett og galt.

En virkning av ydmykelse er at den som ydmykes, posisjonerer seg som offer. Offerposisjonering er et symptomatisk trekk ved aggressiv nasjonalisme. Likeså revansjisme som følge av ydmykelse. Sosiologen Thomas Scheff har skrevet at aggresjon som følge av ydmykelse spiller en sentral rolle i eskalering av konflikter mellom individer, så vel som

¹²⁸ På lik linje med alle opportunistiske interesser ottomanene som kolonialmakt hadde av å bevare et system som de selv mente var formålstjenelig.

¹²⁹ Jmfr. Platon og begrunnet mening. Begrunnelse er religionens problem. Er noe rett fordi Gud vil det, eller vil Gud det gode fordi det er godt? Skal det gode begrunnes ut fra fornuft, eller Gud?

¹³⁰ Det er selvsagt viktig å nyansere bildet noe. Det var stor forskjell på hvordan de europeiske stormaktene utøvde sine borgerretter. England og Russland sto milevis fra hverandre. England var, etter sin tids standard, svært liberale. Russland var derimot et autokratisk despoti. I hele Europa ble kvinner nektet stemmerett i en tid som skulle være opplysningsorientert.

nasjoner, og kaller dette for ”humiliated fury”.¹³¹ Psykologisering av menneskelig atferd under kumulativ radikalisering er problematisk. Allikevel er det verdt å ta i betraktning at en kjede av ydmykelser, uavhengig av hvorvidt ydmykelsene er reelle eller kognitive produkter (noe som selvsagt er umulig å skille klart fra hverandre), rettet mot en stat med fundamentale problemer, kan spille en betydelig rolle for ”offerets” valg av reaksjonsmønstre for å stanse den nedadgående kurven. Den ottomanske elitens motvilje og trenering av forandring, var ikke bare motivert av religion, eller opportunistisk frykt for tap av privilegier. Sterkt sto også eksistensiell frykt, og ikke minst frykten for å tape en historisk betinget stolthet. Norbert Elias skrev i *The Breakdown of Civilization*;

If in such a situation whole groups of people resist the change to the last, if they are prepared, in order to preserve their supremacy, to fight and sacrifice their lives, it is not only because they fear an existence without the material comforts they are accustomed to: it is not, in the first instance, because the loss of their means of subsistence or their luxuries is threatened but because of the threat to their way of life as a whole. Above all, what is threatened is their self-esteem, their pride.¹³²

Både under det armenske folkemordet, i Rwanda og på østfronten under andre verdenskrig finner vi mange eksempler på at den overgripende nasjonens sivilbefolkning (inngruppen) aktivt deltok i nedslaktning av offergruppen (utgruppen). Gjerningsmennene var ofte vanlige menn og kvinner, et tverrsnitt av befolkningen. Befolkningen deltok i massedrap delvis på grunn av frykt, men like mye på grunn av negasjoner av utgruppen, som i sin ytterste konsekvens legitimerte drap på kvinner og barn. Jeg har i dette kapitlet forsøkt å belyse utviklingen av denne negasjonen. Stigmatiseringen av de kristne var blitt til en sinnstilstand. Gjennomgående kan det virke som om majoriteten av den ottomanske eliten betraktet opprettholdelsen av ranghierarkiet som siste skanse før hele imperiet ramlet ut i en tilstand av anarki og kaos. Å bekjempe vestlige ideer om universelle rettigheter ble derfor, for mange, et spørsmål om liv og død. Sosiologen Dennis Smith skrev i *Looking Beyond Elias*:

The human rights revolution - especially the core principle that all human beings are equally worth of respect - has a dramatic effect upon the experience of humiliation. Once this revolution has occurred, the casual blows and insults...that used to serve as a routine proclamation of the hierarchical status quo become transferred in the mind of the victim into an outrageous forced expulsion from the community of equals.¹³³

¹³¹ Scheff, Thomas 1997. *Emotions, the Social Bond, and Human Reality*. Cambridge: Cambridge University Press: 11. Se også side 117.

¹³² Elias, Norbert 1996. *The Germans*. Cambridge: Polity Press: 358

¹³³ Smith, Dennis 2001. “Organizations and Humiliation: Looking beyond Elias”. *Organization* 8 (3): 546

Sultan Abdul Hamid II tok i sin tretti år lange regjeringsperiode disse forestillingene til nye høyder.

Kapittel 3

Reform/reaksjon

Konstitusjonalistene og Namik Kemal

I årene 1873 til 1876 befant det ottomanske riket seg i en tilstand av nesten totalt kaos og ufattelige lidelser for sivilbefolkningen. Etter en lang periode med vekselvis flom og tørke, hadde hungersnød brutt ut i Anatolia, som førte til massiv sultedød og tap av buskap. Hundretusener flyktet inn til byene, og landsbygda ble liggende skrinn. Resultat ble tapte skatteinntekter og økonomisk krise. Den europeiske økonomien var også i krise, og ottomanene kunne derfor ikke kompensere med lån fra utlandet. I stedet hevet de skattetrykket betydelig, og særlig på Balkan, som ikke var berørt av hungersnøden. Med den allerede eksisterende kristne nasjonalistiske uroen på Balkan, eskalerte uroen til fullt opprør. Først i Bosnia og Herzegovina, så for alvor i Bulgaria. Balkanoppstandene hadde en særlig alvorlig konsekvens for ottomanene: Fremveksten av panslavisme; de slaviske russernes solidaritet med slaverne i syd, var blitt offisiell politikk i Russland. Den russiske ambassadøren i Konstantinopel støttet åpent opprørene på Balkan. Østerrike-Ungarn som absolutt ikke ville destabilisere imperiet, fikk rollen som megler for å dempe russiske gemytter vis a vis the Sublime Porte. Russland roet seg, men de hadde satt allikevel satt en standard: De var ikke lenger overbevist om at maktbalanspolitikken var rette veien å gå.¹³⁴ Hadde ikke Russland og ottomanene vært erkefiender før, så var de det nå – og i flere tiår fremover.

I dette kaoset gjennomførte den opposisjonelle Midhat Pasha, krigsministeren Hüseyin Pasha og Seyh-ülislam Hayrallah Efendi, et statskupp den 30. mai 1876. Sultan Abdulaziz ble kastet av tronen og begikk selvmord. Nevøen hans, Murat II ble innsatt som ny sultan, men han skulle vise seg å være både mentalt ustabil og drikkfeldig. Murat ble sent i husarrest og hans yngre bror, den anonyme og ukjente Hamit Efendi, tok over under regentnavnet Abdul Hamid II (Abdulhamid). Han skulle vise seg å bli en overraskelse av den mindre hyggelige varianten for de som hadde håpet på en liberal sultan. For det skulle bli han som tok knekken på den lange liberaliseringsperioden, men ikke før i 1878. I 1876 derimot, var den til da mest liberale reformen i riket, og den første konstitusjonen noensinne i den muslimske verden, satt ut i livet: Den Hellige konstitusjonen av 1876, *Kanûn-ı Esâsî*, initiert av storvizir og kuppmaker Midhat Rashid Pasha (1822-84). Han proklamerte det ottomanske riket som et konstitusjonelt monarki med like rettigheter for alle innbyggere i imperiet. Uavhengig av religiøs tilhørighet ble alle inndeferert som ottomanere. Konstitusjonalistene som fremmet

¹³⁴ Zürcher 1993:74-75

lovforslaget har av den grunn blitt kalt ny-ottomanister (også ung-ottomanister). Allerede i 1875 hadde Midhat Pasha forklart den britiske ambassadøren Sir Henry Elliot at målet for ham og hans åndsfrender var å opprette konstitusjonelt styre.

The Empire [he said] was being rapidly brought to destruction.... The only remedy that he could perceive, lay, first, in securing a control over the Sovereign by making the Ministers, and especially as regarded the finances, responsible to a national popular Assembly; secondly in making this Assembly truly national by doing away with all distinctions of classes and religions ... thirdly, by decentralization (sic) and by the establishment of provincial control over the governors. . . .¹³⁵

Like etter at Midhat hadde blitt utnevnt til storvizir, ble konstitusjonen deklarerert av Abdulhamid, som enda ikke hadde tonet flagg som en bakstreversk despot. Inspirert av den prøyssiske statsakten av 1850 var den relativt autoritær. Den ville gi sultanen en lang rekke utvidede myndigheter og privilegieer, men den garanterte konstitusjonelle rettigheter for alle.¹³⁶ Motivasjonen, og i alle fall tidspunktet for reformene var nok en gang en blanding av idealisme og pragmatisme. I juni 1876 hadde situasjonen på Balkan gått fra vondt til verre: Montenegro, Serbia og Bosnia hadde erklært krig mot imperiet. Serbia ble tvunget i kne og Russland, drevet av pan-slavisme, truet med krig. Disraeli hadde erklært at England ikke ville bistå i en krig mot Russland. At krig, konflikt og stormaktsdiplomati var en viktig, om ikke avgjørende, pådriver også for denne runden av reformer er derfor sannsynlig.¹³⁷ Midhat var også klar over at han måtte imøtekomme de kristne folkegruppene på Balkan med sivilisatoriske innrømmelser for å kunne hindre nasjonalistisk oppløsning.¹³⁸ De europeiske maktene, og særlig Russland, hadde gitt The Sublime Porte (the porte) kniven på strupen i dette spørsmålet. Da ottomanene la konstitusjonen på bordet under forhandlinger i Konstantinopel den 23. desember 1876 førte det ironisk nok til at forhandlingene brøt sammen fordi the porte mente at de med konstitusjonen hadde kommet med den ultimate innrømmelse. Dette likte Russland dårlig, fordi balkanspørsmålet forble uløst, særlig skattespørsmålet. I april 1877 erklærte de krig.

Sammensettingen av parlamentet skjedde ikke gjennom alminnelige valg. Ledere og patriarker i de forskjellige millettene pekte selv ut representanter til underhuset. I 1878 besto underhuset av 69 muslimske representanter og 46 representanter fra de ikke-muslimske millettene. Overhusets medlemmer ble valgt ut av sultanen selv. Symptomatisk inneholdt også konstitusjonen en hake i artikkel 11, som garanterte individuelle rettigheter under et felles lovverk på den ene siden, samt kollektive religiøse privilegier på den andre. På den måten

¹³⁵ Lewis 1968:164

¹³⁶ Zürcher 1993:74-75

¹³⁷ Lewis 1968:165

¹³⁸ Quataert 2000:67

representerte konstitusjonen like mye kontinuitet som brudd, fordi den forlenget systemet av divergerende rettspraksiser: En konstitusjon som proklamerer to separate juridiske systemer er langt unna enn moderne statsborgerlig forfatning. Konstitusjonens dualitet innebar en stor grad av usikkerhet. Skulle den lykkes i å gi større likhet for loven, måtte den derfor tolkes og praktiseres med velvilje fra den muslimske majoriteten. I og med at den hadde kimen i seg til å realisere et signifikant brudd med islamsk overherredømme, ble den også sett på som en trussel fra den muslimske befolkningen, som hadde begynt å miste sin dominante status.¹³⁹ På tross av at konstitusjonalistene forfatningsmessig ville bryte radikalt med århundrer av absolutistisk styre, bød den på de samme paradoksene vi tidligere har sett som tanzimatdualismen. For Taner Akcam er dette et kjernesporsmål:

Throughout the ideological changes among the ruling elite during the modern period, Ottomanism, Pan-Islamism and Turkism, Muslim superiority remained a constant idea, even during a time when a cosmopolitan attitude, such as Ottomanism, was dominant.¹⁴⁰

For å illustrere dette paradokset vil jeg gå nærmere inn på ny-ottomanismens fremste intellektuelle, Namik Kemal (1840-88). Paradokset blir ekstra synlig fordi Kemal var den i særklasse mest vestligorienterte og liberale i denne gruppen. Kemal var en allsidig mann: poet, dramatiker og avisredaktør. Han snakket europeiske språk, og oversatte Victor Hugo, Rousseau og Montesquieu til tyrkisk. Hans største ideologiske bidrag var å tyrkifisere konseptene fedreland (vatan) og frihet (hürriyet). Kemal ble i ettertid Mustafa Kemal Atatürks store forbilde.¹⁴¹ Men i motsetning til Atatürk vurderte han aldri å fjerne islam fra det konstitusjonelle grunnlaget.¹⁴²

Kemals intellektuelle kjernepunkter var at de vestlige ideer om frihet og fremskritt måtte innlemmes i tyrkisk forfatning. Det Tyrkia han så, var paralyisert av fatalisme og resignasjon, mye på grunn av at praktiseringen av islam var feilslått og arkaisk. Den eneste måten å redde islam på, mente Kemal, var å modernisere den. Kemal mente at tanzimatreformene var utilstrekkelige for et moderne samfunn, primært på grunn av reformenes iboende motsetning: islam og sharia på den ene siden, sekularisme på den andre. Som motsvar ville Kemal integrere islam i en moderne konstitusjon. Resultat skulle vise seg å være minst like forvirrende og dualistisk som tanzimatreformene.

I følge Kemal kunne staten bare legitimeres gjennom folkesuverenitet. Statens oppgave måtte være å gi staten den autoritet som var nødvendig for å garantere denne

¹³⁹ Akcam 2006:32

¹⁴⁰ Akcam 2006:48

¹⁴¹ Atatürk (1881-1938) var den moderne nasjonalstaten Tyrkias grunnlegger, i 1923.

¹⁴² Encyclopedia Britannica 2003 Volume 6.

suvereniteten. Folkets vilje og rett fant han i naturretten, inspirert av tenkere som Grotius, Locke og Montesquieu. Men Kemal mente også at et konstitusjonelt regime basert på naturretten var i overensstemmelse med, eller kompatibelt med, sharia. Kemal måtte derfor omarbeide sine tanker om naturretten. For å være legitim, mente Kemal, måtte staten ikke bare være basert på folkesuverenitet, men også forplikte seg til å sikre folket lov og rettferdighet. Ethvert regime må begrense individers handlefrihet slik at de ikke kompromitterer andres frihet. Spørsmålet ble derfor hvordan handlefrihet kunne begrenses på en rettferdig måte. Og slikt kunne ikke avgjøres av individer med naturlige rettigheter alene, fordi de ikke var i stand til å se disse grensene. Det ville føre til anarki og lovløshet, som ikke var rettferdig. ”An unjust act is unjust and unlawful even if it were sanctioned and carried out by the whole population; still it would be tyranny”.¹⁴³ Derfor måtte det være en kilde utenfor folkesuvereniteten som måtte sette disse grensene. Denne kilden var *det ene gode (hushn)*, eller *det abstrakte gode*, skapt av Gud.¹⁴⁴ ”In Islam the good and bad are determined by the Seriat which is the expression of the abstract good and the ultimate criterion of the truth”, skrev Kemal. Kemal slo delvis føttene under sin konstitusjonalisme ved å implisitt refortolke naturretten til en filosofi underlagt islams hus.¹⁴⁵ For hvilken status, og hvilke rettigheter skulle innrømmes kristne og jøder i et islamsk begrunnet idésett som var siste instans i legitimeringen av konstitusjonen? ”Considering its greater power to impose universal obedience by material and spiritual means, the Islamic provision for politics is many times superior to the European method of legislation”, fortsatte Kemal, med tanke på europeisk sekularisme. ”Is there any other religion in the world which has succeeded in associating justice with moral virtue (*ihsan*) and thereby transforming moral obligations into legal obligations?”.¹⁴⁶ Kemal viser at han, på tross av sin europeisk filosofiske legning, ikke hadde forstått grunnideen i den moderne europeiske sivilisasjonen fullt ut: At drøftelse, mening og fornuft i den moderne tidsalder ble satt i sentrum foran det statiske og irrasjonelle; fornuft foran åpenbaring. Kemals ugjendrivelige utgangspunkt var sharia, den religiøse loven. Han ønsket å redde den og omstille den til et moderne samfunn. Men det sekulære samfunn tenker ikke i slike kategorier, og hvis en stor majoritet innrømmes en særstilling ville den oppgitt sin integritet. Niyazi Berkes skriver at Kemal, ved å skille mellom det ”gode” i vestlig sivilisasjon, det vil si industri, teknologi, økonomi, pressefrihet og utdanning, fra det ”onde”, det vil si fraværet av Gud og hellig veiledning, ikke har forstått at disse godene ikke har

¹⁴³ Kemal sitert i Berkes 1964:212

¹⁴⁴ Berkes 1964:209-217

¹⁴⁵ Berkes 1964:216

¹⁴⁶ Berkes 1964:216

oppstått i et kulturelt vakuum. Med dette tatt i betraktning, er det spennende å se at Kemals visjon om ottomanismen hadde mange likhetstrekk med den senere ungtyrkiske nasjonalismen, og spesielt teoriene til pan-tyrkismens grunnlegger, Zia Gökalp (1876-1924). Både Kemal og Gökalp skilte relativt klart mellom begrepene kultur og sivilisasjon. Gökalp var inspirert av den tyske sosiologen Ferdinand Tönnies som introduserte begrepene *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*. "Civilization is a book to be written internationally: Each chapter containing the culture of a single nation", skrev Gökalp etter den ungtyrkiske revolusjonen, hvor han avviste den universalismen og kritiske tenkning som ligger til grunn for det moderne liberale samfunn.¹⁴⁷ Vitenskapen var universell, kulturen spesifikk, mente han. Ideene hans fremsto snarere som kulturalisme: At enhver kultur har rett til, for ikke å si plikt til, å leve for seg selv, og at kulturen har en indre sjel knyttet til geografi og historie. Sivilisasjonen, derimot, var blitt til en mekanisk imitasjon uten en kulturell basis, et tomt men nødvendig skall.¹⁴⁸ Tyrkia måtte finne seg selv, sine kulturelle røtter, for å fylle dette tomrommet, mente Gökalp; ved å gjenoppdage tyrkisk litteratur, kunst - ved renselse av språket og ved hjelp av gloriøse narrativer fra tyrkisk historie. Både Kemal og Gökalp var påvirket av opplysningsideer og fransk rasjonalisme, men mye på overflaten. Dypere lå en mer organisk, anti-vestlig og romantisk irrasjonalitet som på mange måter kan ligne på den senere tyske Völkish-bevegelsen.¹⁴⁹ Det moderne prosjektet var for Gökalp et sivilisatorisk skall bestående av jernbaner, industri og teknologi, som måtte fylles opp av den enkelte nasjons eksklusive kultur og fortidige storhet som ikke kunne underlegges intellektuelle aktiviteter, som kritisk tenkning. Kulturen hadde nemlig en sjel, mens sivilisasjonen var eksternt og kunstig, mente Gökalp. Forskjellen mellom Gökalp og Kemal var at sistnevnte, til tross for at han lekte med ideene om et tyrkisk nasjonalt prosjekt, fremdeles opererte innenfor rammen av et føderalt eller multietnisk imperium. Kemal hadde, som Gökalp, motforestillinger mot det de oppfattet som det vulgære og overfladiske i vestlig kosmopolitisk kultur, som også deler av den ottomanske overklassen hadde adoptert i sin livsstil.

Utover modernitet og å begrense sultanens makt hadde ikke ny-ottomanistene noen systematisk ideologi. De har ofte blitt forvekslet som fremadstormende og radikale, men de var også tilbakeskuende, kulturpessimistiske og tradisjonalistiske, som så på sultanen som

¹⁴⁷ Kadioglu, Ayse 1996: "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity". *Middle Eastern Studies* 32 (2): 177

¹⁴⁸ Kadioglu 1996: 184

¹⁴⁹ Kadioglu 1996:179. Völkishbevegelsen var en romantisk – nasjonalistisk retning i Tyskland på attenhetretallet som sto for et organisk og etnisk kultursyn. Ofte omtalt som en ideologisk inspirasjon for sentraleuropeisk fascisme. For mer om Völkish, se: *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, av George L. Mosse.

dekadent og akterutseilt. Kemal ville, i likhet med de fleste ny-ottomanistene, tilbake til *the grand old days*. Den tyrkiske historikeren Serif Mardin gir et lite innblikk i ny-ottomansk kultursyn:

Crinolines, pianos, dining tables and living room furniture were new ideas which official class soon adopted, and these were often seen as foolish luxuries by the section of the population that had lived on the modest standards imposed by traditional values.¹⁵⁰

I Kemals moderniseringsprosjekt ser vi konturene av kulturelle fellesskap som en basis for nasjonal tilhørighet. Kulturen var i følge Kemal fortidens ottomanske storhetstid og islam, det tyrkiske språk og et gryende konsept av et tyrkisk fedreland. Sivilisasjonsbegrepet var i Kemals forstillingsverden et rasjonelt internasjonalt system av kunnskap, vitenskap, teknologi samt representativt demokrati. Kemal og de andre ny-ottomanisten hadde derfor to parallelle prosjekter. For det første, sivilisasjonsprosjektet: Å modernisere sivilisasjonen ved å innføre et konstitusjonelt monarki, samt å modernisere hele stats- og utdannelsesapparatet. Det ottomanske riket skulle bli en moderne industrinasjon etter europeisk mønster. For det andre, det kulturelle prosjektet: Å vende tilbake til den "rette" islam som, ifølge Kemal, anerkjente folkesuverenitet, en samfunnskontrakt mellom folk og herskere. Den kulturelle definisjonsmakten skulle forbli innen islam, det var Kemal og ny-ottomanistene enige om. Samspillet mellom kultur og sivilisasjon ble derfor av Kemal oppfattet som grunnleggende annerledes enn i de liberale europeiske statene hvor politisk og religiøst nøytralt statsborgerskap og konstitusjonen lå i bunnen av det liberale prosjekt, og de kulturelle preferanser var beholdt det private rom.¹⁵¹

Ny-ottomanistene tegnet bildet av et nasjonsfellesskap som gradvis ble snevret inn til å gjelde *en* bestemt gruppe: de tyrkiske muslimene. Kemal hadde introdusert konseptet *fedreland* i det ottomanske samfunn samtidig som han åpent erklærte tyrkisk overherredømme. Kemal var interessert i tyrkisk språk og historie, med særlig vekt på det han mente var gamle tiders tyrkiske storhet, en storhet han aktivt benyttet for å skape en patriotisk atmosfære i det ottomanske riket. Han skrev patriotiske dikt og ble en anerkjent dikter i sin tid. Kemal dannet det hemmelige selskapet *Ittifak-i-Hamiyet* (den patriotiske alliansen), en forgjenger til ungtyrkerne, under mottoet *enhet og fremskritt*.¹⁵² Kemal var liberal og patriotisk, men hvem var han liberal og patriotisk på vegne av?

¹⁵⁰ Kadioglu 1996: 181

¹⁵¹ Zürcher 1993: 68-69, 128, 131-132.

¹⁵² Zürcher 1993:69

To forskjellige narrativ

Den tyrkiske historiografien rundt en aktør som Kemal er interessant lesing. Historikeren Niyazi Berkes gir Kemal et forholdsviss godt skussmål på tross av han påviser åpenbare svakheter ved ham, særlig det religiøse. Kemal var tross alt en innovatør, som forsøkte å nærme seg det moderne prosjekt, mente Berkes.¹⁵³ Problemet var at den konstitusjonen Kemal ville ha, bød på fundamentale problemer; ett skritt frem og i alle fall ett tilbake for minoritetene. Berkes, i likhet med det meste av tyrkisk historiografi, kan virke å ha problemer med å ta inn over seg det grunnleggende problem i hvordan religion og nasjonalisme har spilt en så sentral og særlig ekskluderende rolle i tyrkisk historie. Forklaringen er nok at Kemal, som er noe av et nasjonalikon, gjorde fantastiske ting for fremveksten av det moderne Tyrkia. Kemal åpnet dørene for det tyrkiske nasjonalistiske prosjekt. Dette prosjektet var fremtidsrettet, (men selektivt) liberalt, og vekket til live en fellesskapsfølelse og et fedrelandsbegrep som de hardt prøvede ottomanske tyrkere sårt trengte. Han er en del av det tyrkiske nasjonale narrativ og nasjonale narrativer kan ha en tendens til å overse de ubehag som ofte er forbundet med oppbyggingen av moderne nasjoner. Det største ubehaget i det tyrkiske nasjonale narrativ har alltid vært behandlingen av nasjonens religiøse/etniske minoriteter. For allerede Kemal var ekskluderende i så måte. Det taler på sett og vis til Tyrkias forsvar at transformasjonen fra imperium til nasjonalstat var ekstraordinært vanskelig. Å observere denne prosessen på avstand kan fort bli urimelig moralistisk, sett fra det trygge sosialdemokratiske Norge. Det ottomanske riket anno 1876 var et synkende skip. Imperiets forskjellige nasjonaliteter var alle opptatt med egendefinering og kulturelle prosjekter, ikke minst tyrkerne selv. Men Tyrkia var den mektige part, og derfor den som gjorde seg skyldig i de i særklasse største overgrep mot andre nasjonaliteter som måtte komme i deres vei.

Berkes landsmann, historikeren Taner Akcam, som har levd i landsflyktighet siden 1974 for sitt arbeid for å få behandlingen av armenerne inn i det tyrkiske narrativ, har gått til kildene, og gir et ganske grimt og sjåvinistisk inntrykk av Kemal. ”For all their differences, these divergent currents – Ottomanism, Islamism, Turkism, and Westernism - shared one core premise: the nationalism of a dominant ethnic group, which was understood to mean the Turks”, skriver Akcam, og fortsetter med et kompromiterende sitat av Namik Kemal hentet fra en tyrkisk biografi fra 1949: “We can compromise with the Christians only when they accept our position of dominance.”¹⁵⁴ Videre baserte Kemal sine ideer om overlegenhet på åpenbart rasemessig tankegods, påstår Akcam og siterer nok en gang Kemal: “The Turks,

¹⁵³ Berkes 1964:210

¹⁵⁴ Akcam 2006:49, Fra M.C. Kuntay: *Namik Kemal, Devrin Insanlari ve Olaylan Arasinda* vol 1, Ankara 1949.

who, on account of their great numbers and abilities, possess excellent and meritorious qualities, such as 'breadth of intelligence,' 'cool-headedness,' 'tolerance and repose', occupy the pre-eminent position in the Ottoman Empire."¹⁵⁵

Reformrådet, som ble ledet av Midhat Pasha, møtte betydelig motstand både i administrasjonen i Konstantinopel og i befolkningen. Da Namik Kemal laget utkastet til konstitusjonen i en spesiell komité, skulle Cevdet Pasha, en av tanzimatreformenes foregangsmenn, vise seg å være Kemals argeste motstander. I følge Cevdet kunne ikke islam underlegges en moderne konstitusjon. De var to sivilisasjonsformer, som hadde inkompatible baser, og kunne derfor bare sameksistere å la tanzimat. Tyrkia hadde ikke behov for europeisk idéhistorie for å legitimere Abdulhamids posisjon som sultan og kalif, mente Cevdet.¹⁵⁶

Namik Kemal ville ha det beste av to verdener; vestens sivilisasjon og Østens kultur (islam), eller for å si det på en annen måte: Kemal vi smelte sammen vestens materialisme med Østens åndelighet i et felles konstitusjonelt system. Kemal var nok klar over hvor viktig sekulariseringen av staten hadde vært i vesten, men mente rett og slett at en slik revolusjon ikke var nødvendig i den islamske, og i særdeleshet den tyrkisk-islamske staten. Årsaken var at islam, ifølge Kemal, var kristendommen langt overlegen. Kemals overbevisning om det objektivt gode hevet over alle former for rasjonelle kriterier viser at ny-ottomanismen i realiteten hadde et høyst problematisk adopsjonsproblem for de religiøse og politiske minoriteter den nye konstitusjonen var opprettet for å inkludere. Det beste minoritetene kunne håpe på var en stemoderlig behandling.

Cevdet, på den andre siden, ville skille stat og religion for å slippe det han mente ville være undergangen for islam, nemlig teologisk liberalisering.¹⁵⁷ Reformen var instrumentelle verktøy for å blidgjøre stormaktene mente han, og minoritetene hadde lite å hente i Cevdets univers. Han var betraktelig mer konservativ enn Kemal, og ble senere Abdulhamids fremste allierte i forfølgelsen av konstitusjonalistene etter at parlamentet ble stengt og konstitusjonen ble kansellert i 1878.¹⁵⁸

Konstitusjonen ble et tveegget sverd. Gjennom å åpne for en likere behandling av kristne og muslimer kom rasisme til overflaten fordi den privilegerte gruppen følte sin posisjon truet. Den tyrkiske historikeren og juristen Ahmed Jevdet Pasha fanget opp tidsånden:

¹⁵⁵ Akcam 2006:49, Fra *Osmanli Tarihi*, tyrkiske historiske kroniker utgitt av Turkish historical society.

¹⁵⁶ Berkes 1964:217

¹⁵⁷ Til sammenligning har det også i Norge vært slik at teologisk konservative kristne har søkt seg vekk fra en statskirke de mener i alt for stor grad har blitt formet av statlig styring og opinionsmessig pragmatisme.

¹⁵⁸ Berkes 1964:217

Today we lost our sacred national rights (hukuk-i mukaddese-i-milliyemiz) which were earned with our ancestors blood. The Muslim community (millet-i-islamiyye), while it used to be the ruling religious community (millet-I hakime), has been deprived of such a sacred right. This is a day to weep and mourn.¹⁵⁹

Mange kristne, og særlig armenere, inntok posisjoner i den ottomanske forvaltningen under den nye konstitusjonen, særlig innen finans og kontakter med utlandet. Posisjonene var i periferien av makten, og særlig nær besluttede myndigheter kom armenerne ikke. Allikevel kom de nære nok til å røre opp under misstenksomheten i befolkningen. Verden ble snudd opp ned for den som mente at islamsk overherredømme var gudgitt.

Mange artikulerte konservative muslimer mente at de kristne var *getting out of place*.¹⁶⁰ Dette var følelser som hadde bred støtte nedover i systemet. Ulemaen egget opp studenter fra de sunni-muslimske religiøse skolene, *medresene*, og allmennheten generelt, mot de ”vantro”, slike som Midhat Pasha: ”Who were going to introduce practices of infidels and bring the Christians to the Assembly to pass laws contrary to the Sheriat, such as the abolition of the veil for women”.¹⁶¹ Over hele Konstantinopel ble det distribuert ærekrenkende pamfletter mot konstitusjonalistene på ”vegne av alle troende”. Abdulhamid lot alt passere. Den ottomanske pressen, som gjerne var både tradisjonalistisk og muslimsk konservativ, gjorde vondt verre, og gikk aktivt inn for å forvirre befolkningen. *Ingen vet hva han (Midhat Pasha, min.ann) egentlig prater om lød overskriftene*.¹⁶² I et manifest utgitt av anti-konstitusjonalister i 1878 kunne forfatteren angivelig bevise at koranen var entydig og lite egnet til tolkning når det gjaldt religiøse minoriteter: Dhimmien var for alltid utelukket fra styre og råd. De liberale tolket koranen ad hoc for å tjene egeninteresse, mente forfatteren, som mente at passasjene i koranen som omhandlet herskerens plikt til å konsultere seg med folket var en fornøyelse eksklusivt forbeholdt muslimer. Denne argumentasjonen fikk en ekstra schwung når han trakk inn realpolitiske observasjoner av praksisen til andre imperier i behandlingen av minoriteter. Har det noen gang eksistert en herskende millett (nasjon) som frivillig har likestilt enn annen millett som partner i styre og stell?

There are millions of Muslims under the rule of the Russian state. Does this state ever make them participate in the rule of the state?...The British-who have a constitutional state-have under their rule more than one hundred and fifty million people in India. Has there ever been a representative of the people of India in the British parliament?¹⁶³

¹⁵⁹ Astourian Astourian, Stephan 1999. “Modern Turkish identity and the Armenian Genocide”, i Hovannisian, Richard G. 1999: *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Michigan: Wayne State University Press: 26

¹⁶⁰ Astourian 1999:25

¹⁶¹ Berkes 1964:236

¹⁶² Berkes 1964:236

¹⁶³ Berkes 1964:239

Her ble det i tillegg oppvist en god porsjon opportuniste som mer enn antyder at en dygd fundert i religiøs åpenbaring også kan brukes for å konservere privilegier og sosiale systemer som er formålstjenelige for en bestemt sosial gruppe.

Den liberale konstitusjonen var antagelig sjanseløs. Både på grunn av de ekstreme utenrikspolitiske forholdene og den kaotiske økonomien. Men aller mest på grunn av de religiøse og ideologiske begrunnelsene for status quo fra ottomansk konservatisme. Gitt disse grunnholdningene, som hadde resonans i sultanens hoff, i militæret og blant flertallet av det politiske etablissementet: Hvordan kunne den islamske stat være demokratisk? I introduksjonen til oversettelsen av en gammel arabisk avhandling om rettmessig statsmannskap, som senere ble tatt i bruk av Abdulhamid, *Kitab Sulk al-Malik fi Tadbir al-Mamluk*, kunne man lese at:

The entire force of European men of philosophy and literature have, almost unanimously, confessed that nothing but secularism (*dehriilik*) and denial of God could be found concealed behind the term democracy under the guise of the fabricated terms such as freedom of speech....¹⁶⁴

Konservative ottomanske muslimer reagerte sterkt på liberaliseringsforsøk, og de fant sin venn i Sultan Abdulhamid som avskaffet konstitusjonen før den for alvor hadde rukket å bli implementert inn i det ottomanske samfunn.

Abdul Hamid II

Abdulhamid var et forholdsvis ubeskrevet blad. Reformister, som storvisir Midhat Pasha, satte sin lit til at han ville fortsette europeiseringen og moderniseringen av imperiet. Men slik skulle det ikke gå. Bak Sultanens beskjedne ytre gjemte det seg noe av en konservativ ottomaner. Selv om han kom til makten på høyden av reformtiden, var det nettopp reformenes utilstrekkelighet og Abduls reaksjon på dem som sikret ham lengre regjeringstid enn noen sultan før ham. Allerede i 1877 erklærte Hamid, i dynastisk ånd, at ”konstitusjonelt styre er ikke noe for *meg*.”¹⁶⁵

Reformtiden hadde langt på vei lyktes i å bygge opp en statsorganisasjon med en moderne administrasjon. Abdulhamids enevelde ble dermed et langt mer omfattende og komplett autokrati enn noen av hans forgjengere hadde kunnet forvalte.¹⁶⁶ På toppen av dette bygget han tidlig opp et sentralt og hemmelig politivesen som hadde til oppgave å overvåke politisk aktivitet og likvidere motstandere. Abdulhamid var i tillegg klinisk paranoid, led av

¹⁶⁴ Berkes 1964:237

¹⁶⁵ Balakian, Peter. 2003. *The Burning Tigris – a history of the Armenian genocide*. London: William Heinemann: 137.

¹⁶⁶ Shaw, Stanford and Ezel 1976: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press: 213.

søvnløshet og tok daglige råd fra sin private kontingent av spåmenn og sannsigere.¹⁶⁷ Staben hans levde i konstant frykt.

Bernard Lewis skriver at Abdulhamid helt fra innsettelsen var fiendtlig til reformer.¹⁶⁸ Han hadde bare forakt for ordet *konstitusjon* og ikke minst for de som forsvarte den. Riktignok var sultanen tiltrukket av reformer som kunne effektivisere og sentralisere statsapparatet. Men dette var for å befeste sitt eget styresett, som på mange måter var en slags tidlig totalitarisme.

I 1878 ble Abdulhamid overrasket av trykket litografisk tekst av Shihab bin Muhammad bin abi`r-Rabi. Den ble et viktig konservativt dokument for Abdulhamid da det inneholdt eksistensielle og ontologiske forutsetninger om at likebehandling av religion og sosiale rangordninger var i sterk konflikt med den absolutte sannhet. Den islamske stat var, ifølge Shihab, basert på *den ene Gud* (tawhid), på *profetens tradisjon* (sunna) og *koranen*, som ikke på noen måte var kompatibel med demokrati:

Every person knew his position and rank (makam and mertebe) and would not transgress the limits assigned to him. He would obey those above him, and would not attempt to compete in station, value, administration, or government with those above him. In this way, the affairs of the world and of human beings would reach the hierarchies of aims delimited by divine wisdom, by prophetic Seriat and by rational (?) traditions, and attain the peace and prosperity of the realm. ... The man in the highest rank was the one possessing the required virtues, and as long as he ruled in justice, the graces of God continued to favour him.¹⁶⁹

Denne teksten førte til noe av en politisk oppvåkning for Abdulhamid. Tilsvarende slukket den lyset for alle håp om at sultanene ville videreføre liberaliseringen av riket. Dette uttalte han selv, klart og tydelig, i en melding fra hoffet:

I made a mistake when I wished to imitate my father, Abdulfecit, who sought to reform by persuasion and by liberal institutions. I shall follow in the footsteps of my grandfather, Sultan Mahmut. Like him, I now understand that it is only by force that one can move the people with whose protection God has entrusted me.¹⁷⁰

Midhat Pasha skrev dette svaret, som kan ha kostet ham livet: "Everything that had been accomplished in the way of reform or high politics during the times of his father and his predecessors he considered to be the misfortunes for the dynasty and the Empire."¹⁷¹

Konstitusjonen av 1876 kollapset og ble etterfulgt av et trettito år langt despoti. Når Abdulhamid konsoliderte makten i 1878 forsvant ethvert spor av politiske liberaliserende

¹⁶⁷ Balakian 2003:15

¹⁶⁸ Lewis 1968: 174

¹⁶⁹ Berkes 1964: 238. Legg merke til at Berkes har lagt til et spørsmålsteget etter ordet rasjonell i sitatbruken her. Antagelig er ikke dette bare humoristisk ment. For den som måtte mene at Gud er alt, vil lovene være like sanne og universelle som de moderne og universelle ideer er det for den sekulære.

¹⁷⁰ Shaw 1976:213

¹⁷¹ Melson, Robert F. 1996. *Revolution and genocide – on the origins of the Armenian genocide and the Holocaust*. Chicago: University of Chicago Press: 57

reformer. For ny-ottomanene var dette et grusomt tilbakeslag. Noen fant nåde i den ottomanske forvaltningen når de offisielt skrinla sine liberale tilbøyeligheter. Andre ble landsforvist, fengslet eller likvidert. Namik Kemal, en av de fremste reformistene ble fengslet som en vanlig forbryter i Istanbul, før han ble sendt i eksil til Chios.¹⁷² Midhat Pasha ble myrdet i arabisk eksil i 1888 av Abdulhamids agenter.

Eastern Crisis

I 1873 utviklet det orientalske spørsmål seg til den orientalske krise, *the Eastern Crisis*.¹⁷³ Krisen nådde sitt høydepunkt under den russisk-tyrkiske krigen i 1877-78 (den tredje i løpet av femti år). Foranledningen til denne krigen var nok et opprør i provinsene, denne gang på Balkan. I 1875 gjorde serbiske ortodokse og kroatisk katolikker opprør i det som den gang var den ottomanske provinsen Bosnia. I 1876 utviklet det seg til regelrette krigshandlinger, hvor Serbiske, Montenegrinske, Bosniske og Herzegovinske nasjonalister krevde uavhengighet. Opprøret bredte seg til Bulgaria. Abdulhamids reaksjon på opprørene var voldelige, og kuliminerte med de *bulgarske massakrene* hvor minst femten tusen sivile ble drept. Disse drapene fikk voldsom respons i britisk presse. Oppslagene i avisen lød: ”*The Bulgarian Horrors*” og hadde sterke religiøse overtoner.¹⁷⁴ England vurderte på dette tidspunktet å støtte Tyrkia i tilfelle krig mot Russland, men medieoppmerksomheten rundt forfølgelse av kristne gjorde dette vanskelig. Russland, på sin side, som hadde sterke bånd til den ortodokse slaviske befolkningen, grep anledningen. Militært og strategisk var det et sjakktrekk å benytte seg av de nasjonalistiske opprørerne på innsiden av erkefiendens territorium. Stormaktenes bevisste bruk av de ottomanske minoritetenes nasjonalistiske aspirasjoner og religiøse tilhørighet hadde blitt overtydelig.

Tsar Aleksander II, som så på seg selv som en slags kristen frigjører mot de muslimske hordene, kalte The Sublime Porte for ”immovable in its categorical refusal of every effectual guarantee for the security of its Christian subjects”.¹⁷⁵ Aleksander velsignet sine soldater og sendte dem i felttog mot Tyrkia den 24. april 1877. Et felttog som ble en ubetinget suksess. Tyrkia måtte raskt se seg slått, og erkjente nederlaget ved å undertegne San- Stefano avtalen, som førte til at Montenegro, Romania og Serbia fikk sin uavhengighet. I tillegg fikk Bulgaria og Bosnia Herzegovina autonom status. I hvert enkelt av disse tilfellene hadde en eller flere av stormaktene en hånd med i å fostre frem realiseringen av uavhengighet

¹⁷² Lewis 1964: 173

¹⁷³ Bloxham 2005:46

¹⁷⁴ Zürcher 1993:72

¹⁷⁵ Balakian 2003:6

og selvbestemmelsesrett. Spørsmålet om armenerne, som ennå ikke hadde noen egen stat, ble i kjølvannet av krigen for alvor satt på det internasjonale kartet.

De bulgarske massakrene hadde forsterket bekymringen for hvordan de kristne ble behandlet. I tillegg begynte for alvor rapporter fra misjonærer om undertrykkelse, hevnaksjoner og religionsforfølgelse mot armenerne i Anatolia å renne inn til vestlige medier. Den ottomanske hæren og Abdulhamid var overbevist om at armenerne, og særlig armenerne fra grenseområdene mot Russland, fraterniserte med fienden. Artikkel 16 i San-Stefano avtalen skulle derfor sikre den armenske befolkningen mot tyrkiske overgrep:

As the evacuation by the Russian troops of the territory which they occupy in Armenia, and which is to be restored to Turkey, might give rise to conflicts and complications detrimental to the maintenance of good relations between the two countries, the Sublime Porte engages to carry into effect, without further delay, the improvements and reforms demanded by local requirements in the provinces inhabited by the Armenians, and to guarantee their security from Kurds and Circassians.¹⁷⁶

Til alt overmål var det Russland som ble utnevnt som proteksjonister for armenerne. Britene nektet å godta slike betingelser, mest av alt fordi summen av avtalen gjorde at Russland fikk uforholdsmessig stor innflytelse. På dette tidspunktet var Russland og England nær et krigsutbrudd. Et svekket ottomansk rike og et styrket Russland ville være en trussel mot Europa og mot britiske handelsinteresser.¹⁷⁷ Når sultanen derfor henvendte seg til britenes utenriksminister Lord Salisbury og klaget over tilstanden, ble han møtt med forståelse, om enn noe opportunistisk motivert fra engelskmennenes side. Statsminister Disraeli insiterte på en ny avtale, og i juli det samme året ble partene innkalt til en ny runde ved modellbordet under den såkalte Berlin-konferansen av 1878. Ikke overraskende ble Tyrkia gitt store territoriale innrømmelser: Avtalen returnerte et område tilsvarende tretti tusen kvadratkilometer og 2,5 millioner europeere tilbake under ottomansk administrasjon.¹⁷⁸ Primært gjaldt dette Bulgaria. Minst like viktig var avgjørelsen om å avvikle artikkel 16 i San-Stefano avtalen. Artikkel 16 ble erstattet av en annen artikkel som vedkom minoritetsspørsmål; artikkel 61. Denne avtalen var nær identisk med resonnementet i Hatt-i-Humayan fra 1856, som i praksis gjorde de samme myndighetene i The Sublime Porte som forbrøt seg på minoritetene, ansvarlig for å beskytte dem. Et klassisk tilfelle av reven som vokter hønsegården.¹⁷⁹ I artikkel 61 sto det blant annet:

The Sublime Porte undertakes to carry out, without further delay, the amelioration and reforms demanded by local requirements in the provinces inhabited by the Armenians, and to guarantee their

¹⁷⁶ Kirakossian 2004: 21

¹⁷⁷ Balakian 2003:7

¹⁷⁸ Balakian 2003:7

¹⁷⁹ Balakian 2003:7

security against the Circassians and the Kurds. *It will periodically make known the steps taken to this effect to the powers, who will superintend their application.* (Min uthevelse).¹⁸⁰

Med et pennestrøk var den russiske særretten til å direkte håndtere det armenske spørsmålet i det ottomanske riket fjernet. Formelt sett hadde alle vestmaktene nå rett til å overvåke behandlingen av armenerne. Slik sett hadde armeniaspørsmålet for alvor hevet seg fra et internt anliggende, til et internasjonalt anliggende. Men uten at direkte ansvar for overvåking var tillagt noen spesifikk nasjon, ble situasjonen de facto uendret for armenerne. The Sublime Porte sto fritt til selv å velge hvordan de ville behandle sine minoriteter.

Tap av dominans

I 1876 hadde kapitulasjonssystemet den tydelige effekt at mange ikke-muslimer levde et bedre liv enn mange muslimer, særlig i byene. På landsbygda er det også rimelig å si at muslimer ofte hadde vel så dårlige levekår som ikke-muslimer. Den tyrkiske historikeren Enver Ziya Karal skrev i frustrerte ordelag om det han oppfattet som dyp urett: "...He was as much in need of reformed government as the Christian, but he had neither treaty, foreign power, nor patriarch to protect him, and his lot was generally unknown to Europe."¹⁸¹ I og med at de kristne, mot å betale en ekstraskatt, var fritatt fra militærtjeneste, slapp de også unna krigens redsler. Mens tusenvis av muslimer mistet livet på slagmarken, var det mulig for ikke-muslimer å overta dyrkbar mark som var forlatt av familier fordi fedrene måtte ut i krig. I byene åpnet det seg muligheter for å overta handelsnettverk av de samme årsakene. Taner Akcam skriver i *A Shamefull Act* at det ikke er vanskelig å forstå fiendtligheten mot reformene i lys av den miserable situasjonen muslimene levde under på 1870-tallet. Sinne og avsky ble åpent deklarerert i tyrkiske aviser, pamfletter og tidsskrifter, skriver han, og siterer fra en syrlig ironisk kommentar fra datidens presse:

[Turks] are being killed on Crete, slaughtered on Samos, massacred in Rumelia, cut into pieces in the Yemen, mowed down in the Hauran, throttled in Basra. But it's not the Greeks, Armenians, Bulgarians, Vlachs, Jews, Arabs or Albanians who are sent there, is it? Let them sit in their houses...devoting themselves only to their own affairs. Let them grow rich, marry, and have children. We wouldn't want to anger them, to trouble their elevated souls or wear out their delicate constitutions. Otherwise, how could we coax their love of ottomanism? We simply must make them happy, so that they will be polite and kind and remain ottoman.¹⁸²

I dette klimaet utviklet misstro mot ikke-muslimer seg til hatlignende tilstander. At armenerne i tillegg gjorde krav på større innflytelse og likhet gjorde vondt til verre. Det oppsto

¹⁸⁰ Kirakossian 2004:22

¹⁸¹ Referert i Akcam 2006: 33

¹⁸² Fra Baykall, Bekir Sitki: *Sark Buhran ve Sabah Gazetesi, Ankara* 1948, gjengitt i Akcam: 2006: 33

konfrontasjoner mellom kristne, armenere spesielt, og muslimer flere steder i Antolia. De kristne henvendte seg gjentatte ganger til stormaktene for politisk og militær støtte.¹⁸³

Sammenbruddet i det ottomanske rikets struktur var nå synlig for alle. Minst like viktig som det militære og økonomiske sammenbruddet, var den begynnende oppløsningen av et flernasjonalt imperium. Den herskende sosiale, etniske og religiøse klasse var i ferd med å miste sin dominans. Norbert Elias har beskrevet de psykologiske aspektene ved det han har kalt sivilisasjonssammenbrudd i det tyske riket på 1930-tallet, som jeg også finner relevant for reaksjonstiden i det ottomanske riket. Elias beskriver hvordan nasjoner med ryggen mot veggen utvikler paranoide og overdimensjonerte reaksjonsmønstre:

Like wild animals, powerful nations or other powerful social formations are at their most dangerous when they feel cornered – when they have the feeling that the balance of power is going against them, that the power resources of potential rivals and enemies are becoming greater than theirs, that their values are threatened and their superiority slipping away.¹⁸⁴

Det er rimelig å anta at Abdulhamid oppfattet verden på en slik måte: at stormaktene og de kristne minoritetene utgjorde en eksistensiell trussel, en trussel som måtte stanses med makt og vold. Senere i oppgaven vil jeg vise til hamidiyenmassakrene som etter min mening underbygger en slik påstand. Like viktig som følelsen av avmakt og eksistensielle trusler en tyrann kan tillegges, eller mer abstrakt, en stat kan tillegges, er erkjennelsen av avmakt i befolkningen. Elias beskrev dette slik:

The classical danger situation which many powerful nations encounter in their history sooner or later does not occur so much when their power declines *de facto* as when their members are no longer able to avoid becoming aware of their relative loss of power and the threat which this implies for their position in the rank hierarchy of nations.¹⁸⁵

Som jeg har beskrevet tidligere var både den folkelige og elitens uttrykk for avmakt preget av religiøse fryktforestillinger. På attenhundretallet antok denne frykten høyst reelle fysiske former. Krig og nasjonalisme var reelle hendelser som beveget seg nærmere og nærmere de tyrkiske muslimenes daglige dont. Reformene hadde ikke kunnet forhindre dette, snarere tvert imot. Det ottomanske riket var på dødsleiet, og dets innbyggere gjennomgikk fryktelige lidelser. Abdulhamid hadde oppskriften på en gjenoppvåkning av gammel storhet og trygghet. Som erstatning for flere mislykkede forsøk på å opprette en moderne statsborgerlig stat ville Abdulhamid mobilisere muslimene i imperiet til en mer robust enhet. I tillegg hadde han klare visjoner om å samle muslimer også utenfor riket, og å gjenreise Kalifatet. Men Abdulahmid

¹⁸³ Naimark, Norman M. 2001. *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in the Twentieth-Century Europe*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press:22

¹⁸⁴ Elias 1996:362

¹⁸⁵ Elias 1996:401

ville ha både i pose og sekk, alt mens imperiet gikk i oppløsning. Han ville tilbake til eneveldet, men samtidig beholde en moderne statsmakt og økonomi. Denne selektive tilnærmingen til vestlige løsninger og ottomansk konservatisme var typisk for Abdulhamids regjeringsperiode (og for ottomansk politikk generelt). Samtidig hadde pan-islamismen en klar nyttefunksjon: revansjisme. Abdulhamid ville snu nedgangstidene og samle alle muslimske borgere i et resolutt motangrep mot stormaktene. Religiøs fundamentalisme ble derfor revitalisert for fullt.¹⁸⁶

Den viktigste følgen av den russisk-tyrkiske krigen i 1878, som Abdulhamid kalte *hellig krig*, var at de ottomanske europeiske provinsene mer eller mindre ble borte. Ottomanene konsentrerte seg mer og mer om Anatolia som senteret for imperiet.¹⁸⁷ Det var ikke mange andre steder å dra. Alt annet var i ferd med å gå tapt. For armenerne var dette en katastrofe. En liten, men artikulert del av armenerne organiserte seg i nasjonalistiske partier. Derfor ble stigmatiseringen og misstroen mot dem sterkere, nærmest selvgenererende. Nettet hadde for alvor begynt å snøre seg sammen for Anatolias kristne. Under Abdulhamid kuliminerte dette ved flere massakre i 1894-96 som tok livet av et sted mellom åtti tusen og to hundre tusen armenerne. Den engelske statsministeren William Gladstone ga Hamid kallenavnet ”the Great Assassin”, mens britisk presse, etter hamidiyenmassakrene, kalte ham *den blodige sultanen*.¹⁸⁸

Islamisering av det ottomanske riket

The Turks will never be part of Europe because of their hatred of Christianity.

Edmund Burke, 1895.¹⁸⁹

Under Abdulhamids styre jobbet den ottomanske staten stadig mer målrettet for en nasjonal enhet basert på pan-islamisme. Den sosiale eksklusjonen av grupper på religiøst grunnlag ble transformert til offisiell politikk. Abdulhamid oppfattet de kristne minoritetene som en *tapt sak*, og han konsentrerte seg om å knytte imperiets muslimer nærmere tronen.¹⁹⁰

Generelt kan man si at ethvert forsøk på å fremme politiske og sosiale krav fra armenerne og andre minoriteter ble møtt med sterk misstro, og ofte voldelige reaksjoner fra myndighetene. Armenske nasjonalister dannet i årene 1887-94 egne organisasjoner, først og

¹⁸⁶ Bloxham 2005:46

¹⁸⁷ Bloxham 2005:42 og 46

¹⁸⁸ Naimark 2001:22

¹⁸⁹ Balakian 2003:119

¹⁹⁰ Akcam 2006:42

fremst de revolusjonære partiene Dashnakkene og Hunchakkene.¹⁹¹ Begge partiene ble stiftet i eksil, begge var inspirert av europeisk marxisme og nasjonalisme. Hunchakkene ville etablere en selvstendig sosialistisk armensk republikk, mens dashnakkene ville etablere et autonomt Armenia under en ottomansk føderasjon. Partiene var positive til, og delaktige i, den ungtyrkiske revolusjonen i 1908, men etter nye massakrer på armenere i Adena i 1909, økte skepsisen til et føderalt samarbeid med tyrkerne.

Hvor stor innflytelse disse partiene hadde, er gjenstand for omfattende historisk forskning og er et kjernesporsmål i debatten om hvor genuin den tyrkiske frykten for armensk løsrivelse og opprør i realiteten var. Tendensen er allikevel at de rene nasjonalistiske armenske partiene kun hadde marginal tilslutning. Donald Quartaert, som hører til blant de historikere som er tvilende til å bruke folkemordsdiagnose på de armenske massakrene i 1915, skrev i sin bok *The Ottoman Empire, 1700-1922*: "In my own view, the overwhelming majority of Ottoman subjects were not seeking separation or withdrawal. Rather, they would have remained within an Ottoman state framework had that political entity continued to exist into the 1920's and 1930's."¹⁹² Innflytelsen til de armenske partiene var begrenset. Det fantes knapt en industriarbeiderklasse og bøndene fryktet å bli frarøvet eiendom under sosialismen. Dashnakkene, som var mer nasjonalister enn sosialister, hadde problemer med å "selge" et nasjonalistisk prosjekt blant den armenske middelklassen, fordi denne middelklassen i det store og hele var avhengige av og integrert i det ottomanske samfunnsliv.

Opprettelsen av egne armenske nasjonalistiske partier, kombinert med en generell armensk kulturoppvåkning, ble møtt med betydelig misstenksomhet fra både liberale og konservative ottomaner. Det var en utbredt forestilling om at den *lojale milletten* var i ferd med å bli den mest svikefulle.¹⁹³ For den konservative administrasjonen representerte armenerne anno 1890-tallet en betydelig trussel mot det ottomanske riket: De søkte konstitusjonelle reformer. De søkte støtte fra vestmaktene og allierte seg med erkefienden Russland. Armenske handelsmenn, håndverkere og den akademiske eliten var sekulære og velhavende, og hadde kommet lett til rikdom på bekostning av hardt arbeidende muslimer. Som historikerne Braude og Lewis skriver det: "Trouble arose when Jews or Christians were seen to be getting too much wealth or too much power and enjoying them too visibly".¹⁹⁴ Abdulhamid mente at armenerne hadde brutt den sekshundreårige samfunnskontrakten, eller klient-protektor systemet, ved fortsatt å kreve reformer. Den viktigste konsekvensen av dette

¹⁹¹ Naimark 2001:21

¹⁹² Quataert 2000:186

¹⁹³ Naimark 2001:22

¹⁹⁴ Braude, Benjamin og Lewis, Bernard 1982. *Christian and Jews in the Ottoman Empire. Volume I: The Central Lands*. New York: Holmes and Meier Publishers: 7

var at armenerne som følge av krav om brudd også hadde gitt fra seg retten til beskyttelse fra den islamske staten. Straff var ifølge Abdulhamid den eneste formen for legitime svar på armenske overtredelser.¹⁹⁵ I tillegg gjorde de geopolitiske forholdene sitt til at armenerne mer eller mindre var å betrakte som fritt vilt. De europeiske stormaktene hadde for lengst gitt uttrykk for at de på tross av å være bekymret for armenernes forhold i imperiet, ikke ville gripe inn i ottomanenes indre anliggender på grunn av det armenske spørsmålet alene.¹⁹⁶ Abdulhamid var klar over at det armenske spørsmål ble brukt av stormaktene for å tjene egne interesser. Abdulhamid dannet seg et klart bilde av verden. Han mente at imperiet var omgitt av fiender i nær sagt alle grenseområder:

By taking away Greece and Rumania, Europe has cut off the feet of the Turkish state. The loss of Bulgaria, Serbia and Egypt has deprived us of our hands, and now by means of this Armenian agitation, they want to get at our most vital places and tear out our very guts. This would be the beginning of totally annihilating us, and we must fight against it with all the strength we possess.¹⁹⁷

Abdulhamid fortsatte: "I swear that...I would rather die than accept reforms that would produce self-government".¹⁹⁸

På dette tidspunktet kan vi se en slags symbiose mellom religiøse og geografisk/territoriale begrunnelser for å angripe et hvert reformforsøk fra armensk side. Abdulhamid betraktet på den ene siden det armenske spørsmål som et være eller ikke være for imperiets eksistens. Imperiet ville ikke tåle en uavhengig armensk stat i selve hjertet av Tyrkia; Anatolia. Som et svar på dette ville Abdulhamid styrke en felles islamsk solidaritetsfølelse. Abdulhamid forsøkte å oppnå dette gjennom pan-islamsk viktimisering, eller som Taner Akcam beskriver det: som det psykologiske produktet av forfall og oppløsning kombinert med troen på at fiendtlige krefter ønsker statens eliminasjon.¹⁹⁹ Felleskapsideen ble bevisst styrket gjennom angrep på armenere og andre kristne grupper. Den ottomanske staten gikk fysisk til angrep på bakgrunn av den minste provokasjon, overbevist om at dette ville knytte muslimer tettere sammen. Målet ble derfor å overbevise muslimer om at angrep på kristne var en religiøs plikt. Det er viktig å huske at for den alminnelige tyrkiske muslim fantes det ikke noe skille mellom religion og stat. Et angrep på staten, var et angrep på troen, og vise versa. Den samtidige liberale tyske politikeren Friedrich Nauman tok pulsen på stemningen:

¹⁹⁵ Naimark 2001:22

¹⁹⁶ Akcam 2006.42

¹⁹⁷ Akcam 2006:44

¹⁹⁸ Akcam 2006.44

¹⁹⁹ Akcam 2006.44

The Turkish killing of the Armenians is not simply persecution of the Christians. On the contrary, it is part of the life-and-death struggle of an old and great empire not willing to die without exerting one last, bloody effort to save itself.²⁰⁰

Abdulhamid satte inn en rekke tiltak som forverret armenernes situasjon. Det ble aktivt spredt anti-armensk propaganda. Armenske publikasjoner og tidsskrifter ble forbudt, tyveri og vold mot armenerne ble oversett av ordensmakten. Økningen av muslimske flyktninger fra Balkan som innkvarterte seg for vinteren i armenske hjem i Anatolia eksalerte. Det samme gjorde eksproprieringen av armenske hjem i landsbygdene og småbyene. Det ble forbudt å undervise i armensk språk, kultur og geografi, og bøker om disse emnene ble konfiskert og brent.²⁰¹

Disse tiltakene forsterket en islamsk bevisstgjøring, et insitament til islamsk fundamentalisme. Den tyrkiske historikeren Orhan Kologlu skrev om Abdulhamids strategi:

”He gathered around him experts from a number of diverse Muslim communities; he reduced the number of Christians at the higher level and increased the number of Muslims...By arming Muslim groups he recognized their right to defend themselves against Christians, who had been armed by Europe, and he gave the impression that the state was on their side. No longer were Muslims penalized simply because Europe demanded it; and if they were, the penalties [were such that] they could have been called rewards”.²⁰²

Belønning for grusom behandling av kristne utkrystalliserte seg når Abdulhamid opprettet det selvtiluterte *hamidiye-regimentet* i 1891. Regimentet var en styrke av irregulært kurdisk kavaleri som skulle settes inn mot opprørske armenere. Marshall Zekki Pasha ble utnevnt som kommandør for regimentet. Han fikk ansvar for å organisere troppene, som besto av førtiåtte regimenter á fem hundre mann. Personell med høyere grad, som oberster og kapteiner, kom fra den regulære tyske hæren, mens lavere grader ble rekruttert blant kurdiske stammeledere, mange av dem i ens ærend frigitte voldsforbrytere. Menige soldater besto for det meste av omstreifende kurdere. Snart strømmet det kurdere inn i alle store byer i Øst Anatolia: Erzincan, Erzerum, Van, Moush, Bitlis, Mardin, Sivas og Diyarbakir. Soldatene ble utstyrt med uniformer, rifler og bajonetter.²⁰³ De fleste var utrente og lite stridsdyktige. The Sublime Porte sørget for våpen, uniformer og ammunisjon men ikke mat og gasje til de menige, som måtte livnære ved å plyndre armenerne. Regimentet sto ikke direkte ansvarlig for sultanen, og kunne derfor heller ikke straffes av noen andre enn Marshall Zekki personlig,

²⁰⁰ Akcam 2006:44

²⁰¹ Kirakossian 2004:23

²⁰² Kologlu, Orhan 1987. *Abdulhamit Gercegi*. Istanbul: 227. Oversatt i Akcam 2006:45

²⁰³ Ternon, Yves 1990: *The Armenians. History of a Genocide*. Michigan: Caravan Books:63

noe som sjelden forekom²⁰⁴ Charles Hampton, britisk konsul i Erzerum, meldte i et telegram til London i februar 1891 om ”organized robbery, legalized murder, rewarded rape”.²⁰⁵

I forlengelsen av Berlinkonferansen hadde Hunchakene fremmet ideen om å etablere en selvstendig armensk stat i grenseområdene mellom Russland og Tyrkia, i det som mange armenere mente var det historiske Armenia. Stormaktene hadde stilt krav til de ottomanske myndighetene om en begrenset armensk autonomi i dette området, det østlige Anatolia.

Som det tidligere er pekt på, gjorde stormaktene lite for å presse gjennom vedtakene, og de ottomanske myndighetene kunne i ro og mak neglisjere dem.²⁰⁶ For armenere bosatt i disse grenseområdene innebar det at de i en ny russisk-tyrkisk krig ville kunne bli innrullert i to rivaliserende imperiers armeer, i og med at mange armenere var bosatt på, eller nær, russisk side. Dette var av avgjørende betydning for en polarisering og forverring av armensk-tyrkiske forhold. Problemet rundt armensk lojalitet i tilfelle krig skulle bli et konstant uromoment, snart omdøpt til det *armenske spørsmål*.

Hamideyenmassakrene

Opptakten til det som senere har blitt kalt hamidyenmassakrene (1894-96) skjedde i dette området. Armenske bønder rundt byen Sausson i øst-Anatolia ble angrepet av både kurdiske og tyrkiske regulære og irregulære tropper. Dette skjedde fordi armenerne nektet å betale dobbel skatt, til henholdsvis tyrkiske myndigheter og lokale kurdiske krigsherrer. Typisk for Abdulhamids styre var at han ikke grep inn på sentralregjeringens vegne for å forhindre ulovlig skatteinnkreving.

Abdulhamid var skremt både av den armenske politiske og sosiale mobiliseringen, og av sviktende armensk lojalitet, i et potensielt farlig grenseområde.²⁰⁷ Han var fortrolig med den ungarske eventyren, orientlisten og privatlæreren i europeiske språk ved tyrkiske hoff, Arminius Vambery (1832-1913)²⁰⁸. Tidlig i 1891 hadde Abdulhamid delt sine bekymringer med Vambery: ”I tell you I will soon settle those Armenians. I will give them a box on the ears which will make them smart and relinquish their revolutionary ambitions.”²⁰⁹ Hunchakkene sto forholdsvis sterkt i området. De hadde bevæpnet deler av den mannlige befolkningen og det resulterte i væpnede konfrontasjoner mellom kurdere og armenere. Den

²⁰⁴ Ternon 1990:64

²⁰⁵ Ternon 1990:64, 261

²⁰⁶ Gerner, Kristian og Karlsson, Klas-Göran 2005: *Folkmordets historia*. Stockholm: Atlantis: 119

²⁰⁷ Gerner 2005:120

²⁰⁸ Vambery var også en god venn av Bram Stoker, og skal ha vært rollemodellen for Van Helsing.

²⁰⁹ Haslip, Joan 1973: *The Sultan: The life of Abdul Hamid II.* London: Weidenfeld & Nicolson: 212

samme type opprør skjedde i Bitlis og Urfa.²¹⁰ De kurdiske styrkene viste seg ute av stand til å slå ned opprøret, og regulære tyrkiske styrker ble sendt til området. Da utviklet de sporadiske og geriljapregede konfrontasjonene seg til rene nedslaktinger av armenere i en rekke byer. I to uker etter at opprøret var nedkjempet, ble flyktende armenere innhentet og drept av hamidyen-regimentet, uavhengig av alder, kjønn og stridsstatus.²¹¹ Sultanen selv unngikk å stå ansvarlig for disse massakrene siden hamidyen-regimentet ikke sto direkte under hans kommando. Etter nok et armensk opprør, i september 1895, denne gangen i form av demonstrasjoner i Konstantinopel og krav om reformer, kombinert med spredte armenske væpnede aksjoner, gikk massakrene av hengslene.

I noen høstmåneder skulle den armenske befolkningen i Anatolia oppleve lyden av signalhorn i gatene; som varslet død og ødeleggelse. I Trabzon ble 1200 drept. Den franske konsulen, Gilliere, rapporterte den 15. oktober:

The morning of the 8th was quiet, but towards noon a bugle sounded. Armed Turks, Laz bandits, and soldiers invaded the Armenian district and killed everyone in sight. They broke into shops and plundered them. The shopkeepers were dragged out and delivered to the assassins. The wounded were finished off with unheard of brutality.²¹²

Tilsvarende massakrer fant sted i Erzerum, Bitlis, Van, Sivas, Aleppo, Adana og Ankara. Overalt begynte massakrene ved lyden av signalhorn. Ofte var den muslimske sivilbefolkningen delaktig. Voldsbruken var uvanlig sadistisk, nesten rituell, kunne utenlandske vitner melde: "All night and all day Armenians were slaughtered and hung from butcher's hooks, the bodies soaked in oil, were thrown into the fires", fortalte franske misjonærer fra Erzerum.²¹³ Verst gikk det utover innbyggerne i Aleppo, Cilicia. Ved daggry hørtes lyden av "dødens horn". Hundre armenere ble rituelt slaktet ved å få halsen skåret over, mens det ble resitert fra koranen. Tre tusen armenere søkte tilflukt i kirken, og der ble de brent levende. Den britiske konsulen G.H. Fitzmaurice skrev i sin offisielle rapport i mars 1896:

Upon careful study, I believe that 8.000 Armenians perished during the two days of massacres, of whom 2,500 or 3,000 were killed or burned in the cathedral. I would not be surprised if later the figure of 9 or 10,000 was found to be closer to the truth.²¹⁴

I det samme tidsrommet utførte Hunchakene en bemerkelseverdig operasjon i Konstantinopel. I et forsøk på å få internasjonal oppmerksomhet okkuperte medlemmer av gruppen den

²¹⁰ Bloxham 2005:51-52

²¹¹ Bloxham 2005:52

²¹² Ternon 1990: 82-83, 266nn

²¹³ Ternon 1990: 83

²¹⁴ Ternon 1990:90

ottomanske sentralbanken, og truet med å sprengte den i luften. Det skjedde ikke etter planen, for banken ble stormet av unge muslimske teologistudenter, *softas*, og hunchakene ble drept på stedet.²¹⁵ Intensiferte pogromer i hovedstaden resulterte i at flere tusen armenere ble drept som et direkte resultat av bankeepisoden.²¹⁶

Responsen fra de europeiske landene på massakrene var steril og avventende, på tross av alle telegram som tikket inn fra konsulater og misjonsstasjoner. De økonomiske og diplomatiske interessene veide tyngre enn humanitær bistand. Den franske ambassadøren i Konstantinopel, Paul Cambon (1843-1924), var i harnisk over det han mente var unnfallenhet, taushet og kynisme fra den franske regjering og franske aviser. Han satte sin stilling på spill for å informere verdenssamfunnet om hva som foregikk i det ottomanske riket. ”It makes me furious to see that at a time when the opportunity presents itself to play a decisive role, our government appears to be without any ideas over foreign policy”, sa Cambon med adresse til regjeringens likegyldighet.²¹⁷ Særlig lot han sin harme regne over pressen, spesielt rettet mot *Journal des Debats* og redaktørene Jules Dietz og Francis Charnes,

...who close their eyes to the daily horrors of which we are the witnesses....the may believe that the death of 50,000 and even 100,000 Armenians, whose corpses are strewn all over Asia Minor, is not worth the life of a single French soldier. But at least one should be cognizant of the reality of the facts. Gabriel Charnes should shudder in his grave in face of the silence of the *Debats*.²¹⁸

Cambon rettet en siste salve mot pressen ved å skrive at når tiden kom ville “the small French stockholders see their Ottoman dividends threatened, we will undoubtedly see philanthropy sprout in their hearts.”²¹⁹ Totalt ble et sted mellom 80 000 og 200 000 tusen armenere drept i forlengelsen av opprørene i årene 1894 - 1896.²²⁰

Massakrenes årsaker

Årsakene til massakrene var i første rekke det Abdulahmid oppfattet som nasjonalistiske provokasjoner. Armenerne skulle settes på plass, eller som Vahakn Dadrian noe lakonisk har omtalt massakrene: *A special case of collective punishment through mass murder*.²²¹ Slik sett var massakrene et forvarsel om folkemordet som skjedde tyve år senere, nettopp, og i alle fall

²¹⁵ Balakian 2003:105

²¹⁶ Gerner 2005:120

²¹⁷ Dadrian 2004:81

²¹⁸ Dadrian 2004:81

²¹⁹ Dadrian 2004:81

²²⁰ Se Bloxham 2005:51 for det laveste tall, Dadrian 2004:146 og Staub 1998:177 for de høyeste tall.

²²¹ Dadrian, 2004:146

offisielt, motivert av armensk provokasjon og frykten for russisk-armensk fraternisering mot imperiets siste skanser.

Demografi spiller også inn som delforklaring på massakrene. Ikke bare for hamidienmassakrene, men også for generell voldsutøvelse på landsbygda utover attenhundretallet. Mark Mazover har i sin bok *Balkans* konsentrert seg primært om nasjonalisme på Balkan. Han understreker at det var vesentlig forskjell på levevilkårene for kristne på Balkan, og forholdene for kristne i Anatolia og Silicia. Balkan var det ottomanske rikets provinser, hvor det bodde forholdsvis få muslimer. Mazover utdyper:

...the Balkans retained their predominantly Christian and non-Turkish speaking character, in sharp contrast to the Ottoman domains in Anatolia where Turkish and Islam came to prevail over the centuries from the Seljuk domination onwards.²²²

80 prosent av innbyggerne i det ottomanske Europa forble kristne. Det tyrkisk-ottomanske språket, *osmanli*, ble kun benyttet som administrativt språk. Samarbeidet mellom de kristne millettene på Balkan og The Sublime Porte fungerte etter forholdene bra i flere hundre år. Så lenge millettene fulgte dhimmisens regler og forordninger naturligvis. Under ottomansk styre kunne de ortodokse kirkesamfunnene på Balkan utvikle seg i ro og fred, fri fra den trussel veneziansk og genovesisk katolisisme hadde utgjort for ortodoksien etter Bysants fall.²²³ Den relative harmonien mellom de ortodokse millettene på Balkan og Konstantinopel hadde administrative årsaker. Det var store avstander å holde rede på. Men den viktigste årsaken var demografi. I og med at store deler av Balkan var religiøst homogent, oppsto færre konflikter som lå latent i milletsystemets ulikhet. I Anatolia derimot, hvor muslimer og kristne hadde den (ofte tvilsomme) gleden av å dele naboskap, var konfliktmulighetene betraktelig større. Både armenere og tyrkere oppfattet Anatolia som sitt historiske hjemland. Det var i dette området slaget om Tyrkia til slutt skulle stå.

I tillegg ble Anatolias demografiske sammensetting radikalt forandret. Muslimer som flyktet fra Krimkrigen, den russisk-tyrkiske krigen i 1877 og senere fra Balkankrigen, førte til folkevandringstilstander og økt konflikt. I et memorandum fra den britiske ambassaden den 25. desember 1896, altså mens hamidienmassakrene pågikk, sto det blant annet at "...The evil is greatest where the populations are mixed".²²⁴ Økonomisk opportuniste var innslag i sivilbefolkningens deltagelse i voldshandlinger og fordrivelser, slik det ofte er i kriger som innebærer massakrer, etnisk rensing eller folkemord. Mange muslimer reiste frivillig over

²²² Mazover 2000:52. Seljukdynastiet er et tyrkisk-arabisk imperie fra rundt 1000 tallet.

²²³ Mazover 2000:54

²²⁴ Douglas, Roy 1976: "Britain and the Armenian Question, 1894-7". *The Historical Journal* 19 (1): 114

lange avstander for å delta i massakrer på armenere, og det er tvilsomt om begrunnelsen for å gjøre dette utelukkende var et utslag av religiøse forestillinger.²²⁵

Islam som kulturell legitimering og begrunnelse spilte også en vesentlig rolle for at gjerningsmennene kunne utføre det Irvin Staub kaller massakren av to hundre tusen armenere ”in the midst of an apparantly approving population”.²²⁶ Den muslimske forestillingen om at man utførte en religiøs plikt ved å drepe armenere ble kanskje ikke initiert direkte av Abdulhamid, men var viktig for de som deltok i massakrer.²²⁷ Den sosialkulturelle negasjonen av kristne, statusen som andrerangs borgere og vantro, gjorde dem til en utsatt gruppe. Donald Bloxham er av den oppfatning at Hamidyenregimentets rolle i massakrene er overvurdert. Han peker snarere på religiøs agitasjon som motivator for en rekke irregulære frivillige som deltok i drap på armenere, spesielt kurdere og muslimske flyktninger (muhajir) fra Balakan:

...The Hamidiye did not play anywhere near as significant role in this phase as is often attributed to them. Ordinary Muslims and muhajirs came to the fore, particularly Kurds (including some who had not hitherto taken part in abuse of Armenians), and, notably, Muslim religious leaders, students, and brotherhoods.²²⁸

Det finnes et utall kilder som understøtter disse påstandene. Sjefsdragomanen ved den britiske ambassaden i Istanbul i 1896 hadde førstehåndskilder fra lokale muslimske øyenvitner²²⁹:

[The perpetrators] are guided in their general action by prescriptions of the Sheri Law. That law prescribes that if the ‘rayah’ [cattle] Christian attempts, by having recourse to foreign powers, to overstep the limits of privileges allowed to them by their Musselman masters, and free themselves from their bondage, their lives and property are to be forfeited, and are at the mercy of Musselmans. To the Turkish mind the Armenians had tried to overstep those limits by appealing to foreign powers, especially England. They therefore considered it their religious duty and a righteous thing to destroy and seize the lives and property of the Armenians.²³⁰

Den britiske historikeren Lord Kinross (1904-1976), som ble særlig berømt for sin biografi om Kemal Atatürk, studerte arkivene etter Hamidiyanmassakrene:

[The massacres] objective, based on the convenient consideration that Armenians were now tentatively starting to question their inferior status, was the ruthless reduction, with a view to elimination of the Armenian Christians, and the expropriation of their lands for Moslem Turks. When a large group of young Armenians were brought before a sheikh, he had them thrown down on their backs and held by their hands and feet. Then, in the words of an observer, he recited verses of the Koran and ‘cut their throats after the Mecca rite of sacrificing sheep.’²³¹

²²⁵ Bloxham 2005:55-56

²²⁶ Staub, Ervin 1998. *The roots of evil – origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press:177

²²⁷ Akcam 2006:46

²²⁸ Bloxham 2005:55

²²⁹ Dragomaner var offisielle ottomanske oversettere, tolker og guider stasjonert ved utenlandske stasjoner i imperiet.

²³⁰ Dadrian, Vahakn N 1989: “Genocide as a Problem of National Law: The World War I Armenian Case and Its Contemporary Legal Ramifications”. *The Yale Journal of International Law* 14 (2): 243

²³¹ Dadrian 1989:243, og Akcam 2006:46

En annen brite, den britiske etnografen Sir William Ramsey, som forsket i det ottomanske riket på 1890-tallet, og var det vi kan kalle for en venn av det ottomanske riket skrev noe som utfyller disse observasjonene:

Turkish massacre...does not mean merely that thousands are killed in a few days by sword, the torture, or the fire. It does not mean merely that everything they possess is stolen, their houses and shops looted and often burned, every article worth a halfpenny taken, the corpses stripped. It does not mean merely that the survivors are left penniless-without food, sometimes literally stark naked...Sometimes when the Turks have been specially merciful, they have offered their victims an escape from death by accepting Mohammedanism.²³²

Kildene jeg har benyttet meg av over de siste par sidene er polemiske og preget av tiden de ble skrevet. Samlet gir de allikevel indikasjoner på hvilke motiver aktørene i de armenske massakrene hadde. I de aller fleste historikermiljøer som jobber med det armenske folkemordet og/eller ottomansk historie, er det enighet om at massakrene i 1894-96 ikke hadde genocidale intensjoner.²³³ Årsakene til at massakrene ikke utviklet seg til et folkemord, altså en intendert plan om å utrydde helt eller delvis en befolkningsgruppe på bakgrunn av etnisk, rasemessig eller religiøst grunnlag, var neppe frykt for represalier fra stormaktene alene.²³⁴ Abdulhamid var ikke revolusjonær på noen måte. Snarere var hans styre reaksjonært, og en forlengelse og gjenopprettelse av den gamle orden. Sultanens ideologi var derfor i første rekke islamsk og et forsvar av den gamle millettordenen. Selv om islam slik den hadde blitt tolket i ottomansk tradisjon var kimen til legitimering av sosial ulikhet og underkastelse, mindreverd og stigmatisering mellom den muslimske herskerklassen og de kristne undersåttene i riket, *forpliktet også milletsystemet*: Dhimmien hadde inngått en samfunnspakt hvor ottomanene hadde forpliktet seg til å gi kristne og jøder beskyttelse. Massakrene var en advarsel til armenerne om hvilke konsekvenser et brudd med klient-protector systemet innebar: Ingen underkastelse, ingen beskyttelse. The Sublime Porte og Abdulhamid var villige til å bistå i massakrer, for å sette armenerne ”på plass”.²³⁵ Motivet var ikke utryddelse, men å restituere den gamle orden, og skremme armenerne til lydighet.²³⁶ I årene etter massakrene ”normaliserte” også forholdene seg mellom kristne og muslimer seg, noe som blant annet innebar at armenerne igjen kunne innta en del viktige posisjoner i det ottomanske byråkratiet.

²³² Balakian 2003:111

²³³ Se Bloxham og Akcam. Dadrian er i mindretall, og mener at også hamidyenmassakrene var folkemord.

²³⁴ Se FNs folkemordskonvensjon.

²³⁵ I hvor stor grad Abdulhamid selv var ansvarlig for massakrene er noe omdiskutert. Taner Akcam hevder at massakrene var planlagt og beordret av Abdulhamid. (Akcam 2006, side 449). Han får støtte av de fleste. Donald Bloxham er noe mer usikker. Han hevder at Abdulhamid muligvis ikke alltid var ”velinformert” om hva som skjedde, men at sultanen, om han ikke sto direkte ansvarlig, i alle fall lot det skje. I følge Bloxham var han ansvarlig for å skape en atmosfære av ”anti-Christian, Islamic chauvinism in which the massacres took place”. Bloxham 2005:55.

²³⁶ Melson 1996: 69

Årsakene til massakrene i 1894-96 er som vi har sett sammensatte. Abdulhamid oppfattet armenerne som en trussel, både fordi samarbeidet mellom armenere og stormakter var en reel fare for det ottomanske rikets sammensetning, men også på grunn av ottomanenes underliggende religiøse ideologi som innebar predisponerte og irrasjonelle tyrannbilder. Samtidig er det som Robert Melson sier, at pluralistiske samfunn med strengt definerte sosiale og religiøse hierarkier som gjennomgår en rask forvandling, hvor de fremmedgjorte pariagrupperne relativt raskt stiger til elitestatus, kommer i en tilstand av alvorlige spenninger. Når de tradisjonelle elitene mister grep om makt, kan de reagere med vold, inkludert massakrer.²³⁷

Massakrene var et varsel om grunnleggende og kanskje uløselige motsetninger mellom herrefolk og undersåtter. Både de armenske og bulgarske massakrene hadde satt en standard for hvor langt staten var villig til å gå, altså graden av forråelse, for å opprettholde den gamle orden. Massakrene var også et klart tegn på hvor fundamental den religiøst motiverte reduksjonismen av de kristne var. Samtidig var bevisstgjøringen blant armenerne og de nasjonalistiske strømningene, samt stormaktenes innblanding, kommet så langt at det bare var et spørsmål om tid før massakrene blusset opp igjen.

Abdulahmid var villig til å bruke massakrer for å gjenopprette orden, men han var ikke villig til å ødelegge en hel sivilisasjon. I neste del av oppgaven skal jeg vise til at Abdulhamids etterfølgere, ungtyrkerne, hadde få skrupler i så måte. De var revolusjonære som ville ødelegge den gamle ordenen, inklusive millettordenen, og erstatte den med tyrkisk nasjonalisme. Denne nasjonalismen skulle i løpet av få år innsnevres til en etnisk nasjonalisme, med pan-tyrkiske ambisjoner.²³⁸ Min videre hypotese er at folkemordet i 1915 er kulminasjonen av flere hundre års stigmatisering og ekskludering av kristne i det ottomanske riket. Slik sett representerer folkemordet en kontinuitet i de inter-etniske og inter-religiøse forhold i riket i tidsspennet mellom det ottomanske riket og fremveksten av den tyrkisk nasjonalismen. Hvis vi sammenligner massakrene med det senere folkemordet er det også lett å få øye på en kontinuitet i tyrkiske trusseloppfatninger av forholdet mellom eksterne stormakter og interne kristne. Men revolusjonen i 1908 innebærer også et klart brudd: Fra et multietnisk og multireligiøst imperium i full oppløsning, til forestillingene om en mer eller mindre homogen kultur i et nasjonalstatlig felleskap. Armenere, og andre kristne, fikk aldri innpass i den muslimske staten, og, naturlig nok, ikke innpass i det dominerende kulturelle

²³⁷ Melson 1996:66

²³⁸ Melson 1996:69

felleskapet, som var muslimsk. Det skulle vise seg at de heller ikke fikk innpass i det tyrkiske nasjonalprosjektet.

Den amerikanske presten George Hepworth var på rundreise i Øst Anatolia på oppdrag av The New York Herald i 1897, med godkjenning fra Abdulhamid og med et reisefølge bestående av sultanens venn, Sydney Whitman, og to tyrkiske gendarmere. 17 år før folkemordet i 1915 skrev han følgende, som var oppsiktsvekkende profetisk:

I have been more and more deeply convinced that the future of the Armenians is extremely clouded. It may be that the hand of the Turk will be held back through fear of Europe, but I am sure that the object of the Turk is extermination, and it will pursue that end if the opportunity offers. He has already come very near to its accomplishment, for the Armenians of today are an impoverished people, hopeless and in despair.²³⁹

²³⁹ George Hughes Hepworth 1898: *Through Armenia on horseback*. New York, E.P Dutton & Company:147

Kapittel 4

Ungtyrkerne

Sultan Abdul Hamid II var populær blant den store majoriteten av det ottomanske imperiets muslimer. Mot slutten av attenhundretallet var situasjonen for imperiet blitt mer stabilt: de verste utbruddene av tyfus og kolera, sult og krig var over og befolkningsøkningen i Anatolia var på hele 50 prosent i Abdulhamids regjeringstid. Han lyktes også relativt godt i å holde restene av imperiet intakt. Men Abdulhamid maktet ikke å vinne lojaliteten til den nye generasjonen av ottomansk intelligentsia, byråkrater og offiserer som vokste frem på de nyetablerte utdanningsinstitusjonene han hadde etablert.²⁴⁰ Deler av denne generasjonen begynte å organisere seg i hemmelige forbund i Tyrkia, eller i mer åpne grupperinger i eksil. I Paris samlet i 1895 en gruppe opposisjonelle seg rundt Ahmet Riza (1859-1930), sønn av en ottomansk parlamentariker og eksilpolitiker. Gruppen besto av studenter, politiske flyktninger og en hard kjerne som ved flere anledninger hadde forsøkt å styrte Abdulhamid. Noe senere etablerte en tilsvarende gruppe seg ved det militære medisinakademiet i Konstantinopel, under navnet *Ottoman Unity Society*.²⁴¹ Disse gruppene ble etter hvert omtalt som *ungtyrkere*, en fellesbetegnelse for en lang rekke opposisjonsgrupper. Den viktigste gruppen, og senere det faktiske maktsentrum i den ungtyrkiske bevegelsen, kalte seg CUP (Committee of Union and Progress).²⁴² Som ny-ottomanistene var ungtyrkerne konstitusjonalister og hadde som mål å avvikle teokratiet. CUPs ideologiske orientering var til å begynne med bredt anlagt, dominert av ottomanisme, men snevret seg raskt inn til å bli en ytterliggående nasjonalistisk gruppering.

At et begrep som *liberal* har blitt brukt om ungtyrkerne, er i høyeste grad avhengig av å betrakte dem i sin rette sammenheng: sammenlignet med Abdulhamid var det meste liberalt. Selv om ungtyrkerne ville restituere konstitusjonen og parlamentet og kvitte seg med sultan Abdulhamids enevelde, var de på ingen måte liberale i klassisk forstand. Snarere hentet de sine ideologiske impulser fra konservative krefter i Frankrike som var skremt av Pariserkommunen i 1871. Den største inspirasjonen hentet de fra reaksjonær sosiologi og positivisme, og i særdeleshet den franske sosiologen Gustave Le Bon som var dypt skeptisk til folkelige massebevegelser.

Ungtyrkerne var elitister som riktignok var influert av ny-ottomanenes dualistiske moderniseringsideer. Men ungtyrkerne skilte seg merkbart fra ny-ottomanistene på flere felt:

²⁴⁰ Zürcher 1993:86

²⁴¹ Balakian 2003:138

²⁴² Navnet CUP ble konstituert først i 1906, etter en lang rekke navneskifter.

Spesielt CUP var sekulære nasjonalister, som i langt større grad ville rendyrke et integralt nasjonalistisk kulturprosjekt. Også CUP dro et skille mellom moderne sivilisasjon i teknisk forstand og en ubrutt kultur som ikke nødvendigvis kunne underlegges rasjonalitet og universelle begrepsapparater. Den vesentlige forskjellen var at ny-ottomanistene anså islam som kulturens siste instans, mens ungtyrkerne anså den tyrkiske nasjonens egenart og historie som siste instans. Men også for CUP skulle islam spille en avgjørende rolle, ikke minst fordi lederskapet innså den enorme betydningen islam som kollektiv sosial bevissthet spilte for de muslimene.

Det kan være vanskelig å skille *ungtyrkerne* og *CUP* fra hverandre. I faglitteraturen brukes ofte ungtyrkerne som en fellesbetegnelse. Men ungtyrkerne var ingen formell bevegelse, og besto av både ottomanister og nasjonalister. Helt frem til 1913 var et betydelig antall armenere, assyrere, albanere og arabere også aktive ungtyrkere.²⁴³ CUP, derimot, var bevegelsens største *parti*, som utviklet seg i til å bli både ensrettet og sterkt nasjonalistisk. I 1913 besto den ungtyrkiske bevegelsen stort sett av folk fra CUP. De andre gruppene falt fordi CUP ble mer og mer autoritære, og ved utbruddet av første verdenskrig var ungtyrkerne og CUP i realiteten ensbetydende.

I Paris avholdt ungtyrkerne en kongress i 1902 hvor alle nasjonaliteter var representert. På kongressen utkrystalliserte det seg to fraksjoner. Kretsen rundt Abdulhamids nevø prins Sahabattin (1877-1948), som holdt til i Paris, sto for en desentralisert ottomanske føderasjon med minimal statlig kontroll, hvor frihandel skulle være drivkraften i en ambisiøs plan om revitalisere imperiet. Sahabattin representerte flertallet på kongressen, med støtte fra de armenske representantene. De ville styrte Abdulhamid med vold og, mer kontroversielt, de ville gjennomføre det ved hjelp av stormaktene.²⁴⁴ Den amerikanske historikeren Christopher Walker skriver at troen på at dette skulle kunne gå, gjorde at armenerne i vesenlig grad ønsket integrasjon i det ottomanske rike og ikke selvstendighet.²⁴⁵ Selv om dette nok medførte riktighet, er det også rimelig å anta at hunchakkene og andre radikale armenske grupperinger for lengst hadde planene klare for et autonomt Armenia, og at stormaktsintervensjon, særlig fra russisk hold, ville fremskynde disse planene.

Ahmet Rizas CUP-dominerte fraksjon var tiltrukket av den romantisk nasjonalistiske strømmingen i europeisk åndsliv. De motsatte seg intervensjonsplanene på det sterkeste da de fryktet at europeisk intervensjon ville bety slutten på ottomansk uavhengighet. I CUPs egen partiavis, *Mesveret*, hadde Riza skrevet at: "...autonomy is treason; it means separatism...Our

²⁴³ Zürcher 1993:88-89.

²⁴⁴ Zürcher 1993:88

²⁴⁵ Walker 1990: 179

Christian compatriots shall be Ottoman citizens”, og videre at ”the Armenian and Macedonian Revolutionary Committees have always admitted that the revolts are only staged in order to draw the attention of Europe and win their intervention”.²⁴⁶ Under kongressen i Paris hadde de armenske deltagerne krevd at artikkel 61 i Berlinavtalen av 1876 umiddelbart måtte effektueres, og at stormaktsintervensjon var nødvendig. Dette skjerpet tonen mellom armenerne og Rizas gruppe. Riza ble mer og mer overbevist om at de kristne minoritetene var et uoverstigelig hinder og en konstant trussel mot imperiets eksistens. Ut av denne polariseringen ble de tyrkiske nasjonalistene overbevist om at den største konfrontasjonslinjen sto mellom tyrkiskhet på den ene siden og kravene fra minoritetene som truet tyrkiskhetens eksistens på den andre siden. I følge Riza og CUP hadde de armenske gruppene som mål å provosere frem muslimske reaksjoner, slik at armenerne kunne kreve stormaktsintervensjon.²⁴⁷ I bunnen av dette lå en viss realisme. Både Riza og armenerne forsto at nasjonalistiske strømninger før eller senere ville bety det flernasjonale imperiets endelikt. Det store spørsmålet for Riza var derfor hva som skulle skje etterpå. I nasjonalismens tidsalder var nasjonal identitet livsnødvendig, og de ottomanske tyrkerne ennå ikke formulert et felles nasjonalistisk idésett. Inspirert av sosialdarwinismen, var Riza overbevist om at nasjonene var i en konstant krig mot hverandre der kun de sterkeste ville overleve. Riza og hans toneangivende gruppe mente det var på høy tid med en nasjonal oppvåkning blant tyrkerne slik at de kunne hevde seg i det som av mange av hans samtidige sosialdarwinister ble sett på som et forestående *the battle of nations*. Den ottomanske elite hadde en konstant fryktforestilling for at armenere, og andre kristne i imperiet sto i ledtog med de europeiske stormaktene. I kongressåret 1902 betraktet Rizas CUP fraksjon og Abdulhamids regjering minoritetsspørsmålet på mye av det samme viset. Sultanen skrev at ”...the apparent aim of the Armenians is to incite the Turks, and then, after enough force has been used to suppress them, to cry of oppression and elicit the sympathies of Europe, especially England.”²⁴⁸

På tross av motsetningen mellom armenere og tyrkiske nasjonalister ble det gjort gjentatte forsøk på dialog. De var tross alt enige på et viktig punkt: Å styrte sultanen (men ikke sultanatet som sådan) og gjeninnføre det konstitusjonelle monarkiet fra 1878. Ahmet Riza holdt i 1906 møter med hunchakkene. Her deltok støttespillere som legene Bahettin Sakir (1877-1922) og Selanikili Nazim (1870-1926), kjent under navnet Dr. Nazim, som senere ble sentrale aktører under folkemordet på armenerne. På møtene ble det igjen stilt krav

²⁴⁶ Akcam 2006:56

²⁴⁷ Akcam 2006:56

²⁴⁸ Akcam 2006:62

om reformer og autonomi fra armenerne, men med lite forståelse. Hunchakklederen Sauh Kūlian beskrev møtene slik:

The Young Turks became grieved, struck dumb with surprise. Our arguments had brought them to a moral crisis. Even the color of their faces changed...We said that self-rule would preserve the unity of these parts of the empire, that it didn't mean total separation or independence. Dr. Nazim, in replying to our demands, said that division was merely a precedent for independence, if not today, then in 5-10 years.²⁴⁹

Nesten parallelt med samtalene sendte Bahettin Sakir et brev til lokale muslimske ledere i områdene rundt Kaukasus. Her viste han den enestående evnen ungtyrkerne hadde til å spille på religiøse følelser når de måtte finne det opportunt:

Do you not see that the Armenians are not working to ease the burden of human sorrow or for the progress of industry, but to produce the tools of destruction that will kill their Muslim neighbours easily and in large numbers...Beginning with the assumption that you are Muslims, each and every one of you should not only consider the atrocities committed by the revolutionary Armenians, who are the enemies of your religion, against the Muslims of the Caucasus, but against your coreligionists within the Ottoman state and against Islamic sultanate.²⁵⁰

I CUPs organisasjon begynte det i 1906 å samle seg en rekke sentrale personer som senere var delaktige i aksjonene mot på armenerne i 1915. En av disse var Mehmet Talaat (1874-1921), sjefstelegrafist i Thessaloniki. Han var et organisasjonstalent av de sjeldne og hadde bygget opp en sterk opposisjonsgruppe i Makedonia, som ble innlemmet i Rizas falanks. I tillegg hadde ledende offiserer i den tredje ottomanske arme i Makedonia erklært sin lojalitet med CUP, som de mente var langt å foretrekke fremfor prins Sabahattins gruppe.²⁵¹ Blant disse offiserene var major Ismail Enver (1881-1922) sentral. Talaat og Enver skulle i 1913 utgjøre to tredeler av triumviratet som førte det ottomanske riket inn i den første verdenskrig.

1908: Revolusjon

I 1908 gjennomførte ungtyrkerne Den konstitusjonelle revolusjonen, med støtte av blant annet de armenske dashnakkene. Sultan Abdulhamid ble sittende, men ribbet for makt og ære. Optimismen blant alle som hadde ønsket forandring var stor. Men de store vanskelighetene ute og hjemme, de inter-etniske motsetningene og den sprikende oppslutningen om revolusjonen gjorde revolusjonsgleden kortvarig. En tyrkisk historiker, Y.H Bayur, skrev i 1940: "There are very few movements in the world that have given rise to such great hopes as the Ottoman Constitutional Revolution; there are likewise very few movements whose hopes

²⁴⁹ Akcam 2006:64

²⁵⁰ Akcam 2006:65

²⁵¹ Zürcher 1993:90

have been so swiftly and finally disappointed”.²⁵² Ganske raskt, fra 1909 og utover, utviklet den ungtyrkiske revolusjonen seg til et rent maktgrep fra CUPs side.

Allikevel ble den andre konstitusjonelle perioden innledet, hvor også armenerne fikk representasjon. Dashnakkene gikk i allianse med CUP det første året for å sikre kontroll med underhuset. Men det ble tidlig klart at CUP ikke delte dashnakkenes ambisjoner på vegne av revolusjonen. Det var lite revolusjonært å spore i den ungtyrkiske bevegelsen overhodet, noe som kom klart frem i ungtyrkernes tankesett. CUP ville beholde sultanatet for å fremme egne interesser og for å søke samarbeide med de autoritære kreftene i imperiet. Som vi skal se utover i kapittelet hadde ikke CUPs ledende skikkelser til hensikt å omrokkere på de allerede etablerte maktstrukturene når det gjaldt de etnisk-religiøse sammensetningene. Snarere brukte CUP de kanaler de kunne for å nå sine mål, inkludert dashnakkene.

I stedet for reformer, kom kontrarevolusjon og en ny armensk massakre som krevde 20 000 liv.²⁵³ I Konstantinopel forsøkte en gruppe offiserer å gjennomføre et militærkupp, men dette ble slått ned etter ti dager. Imidlertid spredte ryktene seg i provinsene om kuppet. I april 1909 begynte derfor lokale muslimer, som hadde motsatt seg revolusjonen av religiøse årsaker, å angripe armenerne i Adana-provinsen i Cilicia. Armenerne ble oppfattet som katalysatorer for nye ideer, kjetteri og uavhengighet.²⁵⁴ En betydelig del av den muslimske sivilbefolkningen i Adana deltok aktivt i drepingen. At armenerne kunne operere mer åpent og gi uttrykk for egen tro og identitet etter revolusjonen, provoserte mange, og de lokale muslimske lederne hauset opp slike motforestillinger.²⁵⁵ Plyndring av armenske butikker og hjem foregikk i stor skala, og var mer ett uttrykk for økonomisk opportuniste. Det ble sagt om de lokale armenerne at de var ”the richest and most prosperous class in the region. In Adana...the Armenians had attained a high standard of living. In every field, they were ahead of Turks”.²⁵⁶ Dette stemte nok, for i Adana kontrollerte armenerne store deler av handelen, og nesten alt håndverk.²⁵⁷ Sivile deltok i angrepene også på grunn av en dypere kulturell og religiøs forestilling om det moderne som et tyrannisk konsept, altså anti-modernitet grunnet religiøse forestillinger. I dette tilfelle motstand mot ny teknologi som ble sett på som vestlig innovasjon som stred med ottomanske tradisjon. Volden i Adana var derfor også rettet mot

²⁵² Lewis 1968:211

²⁵³ Akcam 2006:69

²⁵⁴ Akcam 2006:69

²⁵⁵ Astourian 1990:130

²⁵⁶ Akcam 2006:69

²⁵⁷ Astourian 1990:130

armensk eiendom. Spesielt ble mange traktorer og andre moderne og mekaniske jordbruksredskaper ødelagt.²⁵⁸

Massakren i Adana var et uttrykk for intensiteten i de anti-armenske følelsene i den tyrkiske befolkningen. Den viste hvor alvorlig situasjonen var blitt etter det store antallet muslimske flyktninger som hadde kommet fra uroligheter på Balkan. Armenske bønder og håndverkere var utsatt for vold og plyndringer. Demografiske forskyvninger talte sjeldent til armenernes fordel. Verre skulle det bli under Balkankrigene. Massakren var også et alvorlig tilbakeslag for all tillitt armenere hadde til det nye regimet. Den nye konstitusjonen hadde åpenbart ikke kunnet beskytte dem mot myrderiene. Tvert imot hadde den ungtyrkiske hæren som ble sendt til Adana den 25. april for å stoppe massakrene i stedet deltatt massivt i drepingen. Et brev skrevet av en tyrkisk menig soldat hadde kommet den tyske konsulen i hende. Brevet var datert den 20. mai 1909, og ble publisert i Frankfurter Zeitung den 20. juni 1909. Soldaten skrev blant annet: "We killed thirty thousand of the infidel dogs, whose blood flowed through the streets of Adana".²⁵⁹ Tillitten til CUP, som kontrollerte den ottomanske regjeringen, ble også tynnslett etter massakren. CUP ga skylden på armenerne. I tillegg utnevnte de, ganske så taktløst, en av massakrenes bakmenn, Kadri Bagdadli, til president for hjelpeorganisasjonen for ofrene i Adana.²⁶⁰

Som ledende ungtyrker viste Dr. Nazim liten sympati for de myrdede armenerne: "The Ottoman Empire must be exclusively Turkish. The existence of foreign elements is a pretext for European intervention. They must be forcibly Turkified."²⁶¹ Kanskje kan responsen hans på adanamassakrene illustrere noe av årsaken til at heller ikke revolusjonen innebar noen virkelige forandringer til det bedre for de kristne. Nazim omtalte armenere som fremmedelementer som sto i ledtog med de europeiske fiendene. Han hadde også planene klare for hvordan de inter-kulturelle motsetningene i imperiet skulle løses: gjennom tyrkifisering. At dashnakkene ville samarbeide med CUP kan tyde på at armenerne ikke helt forsto rekkevidden av CUPs nasjonalistiske prosjekt. Særlig når vi i neste avsnitt tar en titt på de ideologiske strømningene i CUP.

²⁵⁸ Astourian 1990:130

²⁵⁹ Gjengitt i Akcam 2006:70

²⁶⁰ Astourian 1990:129

²⁶¹ Ternon 1990:145

CUPs ideologi

Over a hundred years ago, the German poet Heine warned the French not to underestimate the power of ideas: philosophical concepts nurtured in the stillness of a professor's study could destroy a civilisation.

Isaiah Berlin, 1958

For å forstå ungtyrkernes ideologi er det viktig å ta i betraktning at mange, inkludert Riza, var eklektiske ideologer som var på jakt etter nasjonale legitimeringsstrategier med et overbærende mål: Å redde restene av imperiet. Nasjonalister som Riza kunne være både anti-imperialister og sosial-darwinister, eller multinasjonale og integrale nasjonalister, mye etter hvor den realpolitiske vinden blåste. CUPs mange politiske krumspring var ikke bare resultatet av den forsiktighet de måtte utvise av hensyn til Abdulhamids sikkerhetspoliti. De måtte også utvise varsomhet i forhold til andre etniske grupper i bevegelsen. Det var åpenbart vanskelig for CUP å tone flagg som tyrkiske nasjonalister all den tid ottomanisme sto som det samlende politiske prosjektet blant opposisjonsgruppene som ville styrte sultanen. Etter 1908 derimot, hadde det skjedd en rask forandring innad i CUP; fra ottomanisme til tyrkisk nasjonalisme, formulert av Zia Göalp som: "A nation... must be a society consisting of people who speak the same language, have had the same education and are united in their religious, moral and aesthetic ideals – in short, those who have a common culture and religion".²⁶²

Ungtyrkerne, og spesielt CUP, var preget av store politiske og ideologiske forskjeller. Et påfallende fellestrekk fantes allikevel, og det var en nærmest unison avvisning av sosialistiske idéstrømninger. CUP orienterte seg nesten utelukkende rundt tenkere på ytterste høyrefløy, kjennetegnet ved sterke fiendebilder og sosialdarwinisme med etniske, rasemessige eller kulturelle referanser.²⁶³ CUP hadde som mål å restituere gammel storhet, og de søkte en form for nasjonalisme som kunne samle og styrke det gamle herrefolket. CUP var overbevist om at milletsystemet var foreldet, dysfunksjonelt og i tillegg inkompatibelt med en moderne statsdannelse og nasjonalisme som politisk konsept.²⁶⁴

De fleste ungtyrkerne var scientister eller positivister: enkelte var troende muslimer, men langt de fleste var enten likegyldige til islam, eller ateister. Like fullt var CUPs publikasjoner ofte gjennomsyret av islamistisk retorikk. I CUPs partisang ble Abdulhamid omtalt som ateist, og det var ikke ment som et kompliment. Det ble distribuert partipamfletter med beskrivelser av hvordan Abdulhamid skulle stilles for shariadomstolene og dømmes til

²⁶² Heyd, Uriel 1950: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac & Compnay Ltd: 63

²⁶³ Kieser, Hans Lukas 2002. "Dr Mehmed Reshid (1873-1919): A Political Doctor", i Kieser, Hans Lukas og Schaller, Dominik 2002: *Armenian Genocide and the Shoah*. Zürich: Chronos Verlag:251

²⁶⁴ Berkes 1964:331

døden.²⁶⁵ Utad fremsto CUPs talsmenn som fromme muslimer, mens de innad og blant sine egne fremsto som noe ganske annet. Ahmet Riza skrev i ett brev til sin søster:

...Were I a woman, I would embrace atheism and never become a Muslim. Imagine a religion that imposes laws always beneficial to men but hazardous to women such as permitting my husband to have three additional wives and as many concubines as he wishes, houris awaiting him in heaven, while I cover my head and face as a miller's horse. Beside these I would not be allowed to divorce a husband who prevented me from having any kind of fun, but would be required to submit to his beatings. Keep this religion away from me.²⁶⁶

Denne tvetydigheten hos ungtyrkerne skyldtes at de var overbevist om at vestliggjøring og modernisering bare kunne få folkelig støtte hvis det ble presentert som muslimske konsepter. Slik kunne tyrkisk nasjonalisme bli promotert som pan-islamisme. Koranen ble et instrumentelt redskap for å legitimere forandringer som store deler av befolkningen ikke var fortrolige med. Det at at jenter kunne gå på skole ble for eksempel presentert som et muntlig *hadith* fra profeten Muhammed.²⁶⁷ Et populært ordtak blant ungtyrkerne var at "science is the religion of the elite, whereas religion is the science of the masses".²⁶⁸

Ungtyrkerne var både kyniske og naive i sin omgang med islam og forandring. Noe som førte til en del besynderlige blandingsforhold mellom ideologi og religion. Både Ahmet Riza, Bahettin Sakir og Zia Gökalp var positivister som mente at det viktigste var å vinne folket over på "den riktige siden". De benyttet seg derfor av "anti-kristen" retorikk. De brukte et religiøst ladet språk for å røre opp under misstroen som allerede eksisterte mellom kristne og muslimer, både for å provosere til oppstand mot sultanen men også for å styrke en tyrkisk fellskapsfølelse uttrykt ved en felles muslimsk identitet. Naiviteten ble tydeligst når Ahmed Riza mente at islam kunne konverters til positivisme. Årsaken til at islam var stagnert, mente Riza, var at islam ikke kunne påvirkes utenfra, av kristne misjonærer og stormakter. Det Riza snakket om var en slags positivistisk hyperrasjonaltet som til slutt ville være åpenbar for alle å se når den kom fra deres egne og ikke i form av ytre press.²⁶⁹ Dette var i fremskrittstroens tidsalder, og den nye vitenskapen gjorde alt mulig. Det var de fanatiske muslimene, under Abdulahmids vinger, som gjorde resten av imperiets muslimer blinde for opplysning. Etter revolusjonen ville islam derfor erstattes med positivisme, mente Riza. Ungtyrkerne, eller majoriteten av dem, ville ikke som ny-ottomanistene, reformere islam. De ville heller bortdefinere islam, eller inkorporere den til en ny ideologi. For å oppnå dette manipulerte de den leseføre befolkningen i et forsøk på å få dem til å tro at islam i utgangspunktet var en

²⁶⁵ Hanioglu, Sürkü M. 1995. *The Young Turks in opposition*. Oxford: Oxford University Press: 200

²⁶⁶ Haniogolu 1995:201

²⁶⁷ Haniogolu 1995:201

²⁶⁸ Haniogolu 1995:201

²⁶⁹ Haniogolu 1995:202-203

form for materialisme, gjerne ved bevisst å feiltolke islamske kilder. Men forsøkene var relativt ubehjelpelige, og satte ikke nevneverdige spor etter seg. Når ulemaen spurte hva som skulle være siste instans i verden, om ikke religionen, svarte representanter for ungtyrkerne: Vitenskap. Og ”Islam, but not the one that you know - the *real* Islam”.²⁷⁰ Altså promoterte de en helt ny vitenskapsgren presentert som islam. Svaret falt ikke i god jord blant ulemaen, særlig ikke når den kom fra selverklærte positivister. Den tyrkiske historikeren Sükrü Haniogolu kaller da også disse forsøkene noe lakonisk for ”an original contribution to Ottoman political thought...”.²⁷¹

CUPs harde kjerne var opptatt av naturvitenskaplige samfunnsideer som hadde fått sitt solide gjennombrudd i Europa i siste halvdel av attenhundretallet. Særlig inspirert var de av Auguste Comtes positivisme. Ahmed Riza selv var på et tidspunkt leder for den internasjonale positivistbevegelsen.²⁷² Comte hadde i sitt verk *Course de philosophie positive* beskrevet at den historiske utviklingen var lovmessig og at alle samfunn gikk fra et teologisk stadium via et metafysisk, abstrakt stadium (en overgangsfase mot den etablerte fornuft som med tidens og fornuftens hjelp ville være tilgjengelig for alle) til det positivistiske, vitenskaplige samfunn. Positivismen er en form for hyperrasjonisme hvor alle fenomener kan forklares gjennom vitenskaplige lover.²⁷³ Dette var åpenbart ideer som avviste religion som overtro eller som metafysiske forestillinger som ikke kunne ha gyldighet i vitenskapen.

Det politiske fundamentet i CUP var på mange måter mangelfullt. Mange av de sentrale aktørene i bevegelsen var opptatt av europeisk filosofi, men mindre opptatt av praktiske politiske løsninger. En av de ledende ungtyrkerne, Murad Bey, sa ved flere anledninger at CUP sammenlignet seg med de konservative partiene i Europa, uten at *det* var mulig å spore i publikasjonene deres.²⁷⁴ Men på et punkt pekte det seg ut en felles plattform. Selv om CUP gjorde opprør mot sultanens absolutisme, var de selv grunnleggende autoritære. Bevegelsens publikasjoner, også partiorganet *Osmanli*, var gjennomsyret av elitistiske utlegninger om den gemene massen som ikke gjorde opprør mot sultanen. I *Osmanli* ble det skrevet at CUPs manglende støtte fra allmuen skyldtes :”...an ignorance of *psychologie (des foules)* and the inability of members to define their own enemies accordingly”.²⁷⁵ Den franske sosiologen Gustave LeBon (1841-1931) var bevegelsens ideologiske forbilde, og særlig boken *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuple*. Sosialdarwinisten Le Bon hadde her gitt en

²⁷⁰ Haniogolu 1995:203

²⁷¹ Haniogolu 1995:202-203

²⁷² Haniogolu 1995:203

²⁷³ Aschehoug og Gyldendals Store Leksikon. 1997. Oslo: Kunnskapsforlaget.

²⁷⁴ Haniogolu 1995:205

²⁷⁵ Haniogolu 1995:206

ganske tidlig beskrivelse av ”rasesjel” innen gruppepsykologi og massebevegelser.²⁷⁶ Le Bon var en renskåret raseteoretisk sosialdarwinist som advarte mot raseblanding. Ifølge LeBon var naturen ”aristokratisk”, og naturlig seleksjon i menneskelige kulturer måtte også gjelde sosial mobilitet og status i samfunnet. Disipler av LeBon i Frankrike så gjerne på arbeiderklassen som et resultat av dårlig genetisk materiale og innavl. Motstand mot det egalitære ble altså legitimert gjennom naturlover, på samme måte som sosial mobilitet i perioder ble ansett som kjettersk i den ottomanske religiøse samfunnsstrukturen.²⁷⁷ På samme måte som Le Bon var sterk motstander av den franske revolusjon og massebevegelser i sin helhet, mente ungtyrkerne at folket var en flokk som ikke kunne lede en nasjon. Det de anså som folkets uegnethet til å ta kloke beslutninger, kuliminerte gjerne i rene harranger: ”To who does the guilt belong? To the people! Because every nation is worthy of the government that administrates it”.²⁷⁸ Elitistene i CUP hadde som mål å erstatte Abdulhamids autokrati med et ”dictatorship of intellectuals”.²⁷⁹

Mye av grunnlaget for utviklingen mot en åpenbar segregerende ideologi ble lagt i årene frem mot revolusjonen. CUP hadde et materialistisk bio-organisk samfunnssyn. Ahmed Riza skrev: ”...society is a complex organism dependent solely upon natural laws. This body is subject to cyclic illnesses”.²⁸⁰ Haniogolu beskriver Rizas kroppsanalogiske *weltanschauung*: ”According to him, social problems could be healed through an application of scientific methodology. One of his opponents described his extradition from the CUP in 1897 as the ”amputation of a gangrenous organ from the body of the CUP”. I partiorganet *Osmanli* kunne man så tidlig som i 1898 lese:

A society is like a human body, because each is composed of varied and numerous living cells. Just as an individual requires therapy to recover from an illness, so a society needs to take cures for its special illnesses – the doctors are dubbed lawmakers, administrators, and politicians. If a society is without such doctors, or in spite of their presence an oppressive group dares to violate the balance of order and aided by luck attains strong power...the remedy to save a nation from so dangerous an illness, which would surely reap grave effects, is the rebellion of the violated people against their oppressors. Rebellion is the only way in which a weak and sick nation may heal itself.²⁸¹

Å lese disse linjene gir assosiasjoner til rasistisk ideologi. Abdullah Cevdet og Sahabeddin Bey var store beundrere av den tyske sosialbiologen og filosofen Ernst Haeckel, fortrinnsvis av to årsaker: For det første at den moderne vestlige kultur var en metafysisk og religiøs

²⁷⁶ Kramar, Leo 2000: *Rasismens ideologer. Från Gobineau till Hitler*. Stockholm: Norstedts: 167

²⁷⁷ Hawkins, Mike 1997. *Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945*. Cambridge: Cambridge University Press: 186-187

²⁷⁸ Haniogolu 1995:206

²⁷⁹ Haniogolu 1995:206

²⁸⁰ Haniogolu 1995:208

²⁸¹ Haniogolu 1995:208

konstruksjon uten historisk legitimering. For det andre Haeckels kongstanke om "[...] the importance of the inequality of men".²⁸² Ungtyrkerne var imponert over at Haeckel ville "frigjøre" Tyskland fra den vestlige sivilisatoriske tomheten, gjennom en bevisstgjøring og oppvåking av den tyske rase. Men mye av den intellektuelle nysgjerrigheten for det reaksjonære kom ikke ut i offentligheten, delvis fordi det ville være lite formålstjenelig siden en såpass stor andel av ungtyrkernes periferi besto av ikke-tyrkere. Derfor var den intellektuelle eliten i CUP ambivalente til å bruke et uttrykk som "rase". I offentligheten ble begrepet den *tyrkiske nasjon* brukt fremfor den *tyrkiske rase*. En annen årsak til denne tilbakeholdenheten var på grensen til det paradiske: I Herbert Spencers sosialdarwinistiske raseklassifisering var tyrkerne henvist til de lavere kategorier²⁸³. Darwin selv hadde uttalt seg negativt om "den tyrkiske rase".²⁸⁴ Like fullt var CUPs elite sterkt influert av sosialdarwinistisk biologisme som legitimerte ulikhet mellom mennesker, selv om det ble mer og mer klart at reduksjonismen av "de andre", sett fra et etnisk tyrkisk ståsted, hadde mindre med rasebiologi i klassisk forstand å gjøre. Snarere ble rasistiske konsepter av nasjonen, med vekt på rase og blod, foretrukket, siden de, som Zia Gökalp selv sa "happened to more closely match the condition of "Turkishness", which was struggling to constitute its own historical and national identity".²⁸⁵ Striden sto ikke om "rase", men når alt kom til alt, konfesjon, etnisitet eller nasjonalitet. Striden sto selvsagt også mellom herrefolk og undersåtter. Ernst Haeckels filosofi var slik sett herrefolkenes ideologi.

Zia Gökalp og pantyrkismen

Nor is the pan-Turkist social myth dead today; it lives on in the extreme Right parties in Turkey, and in organizations like The Association of Pan-Turkists.²⁸⁶
Anthony D Smith, 1999

CUP og ungtyrkernes i særklasse ledende intellektuelle i revolusjonsårene var sosiologen Zia Gökalp (1876-1924). CUP var ideologisk og teoretisk fragmentert uten en solid base, helt frem til Gökalp formulerte sine viktigste teser. Han ble medlem av CUPs sentralkomitee i 1911. Politikere som Riza og Sahabeddin Bey hadde ikke noe avklart forhold til det ottomanske rikets fremtid. De lente mot en nasjonalstatlig løsning, men sto med den ene foten i den imperiale tradisjonen. Gökalp blir regnet som den ideologiske innovatøren og arkitekten bak den tyrkiske nasjonalstaten, eller som Niyazi Berkes skriver det: at Gökalp "laid the only

²⁸² Haniogolu 1995: 207

²⁸³ Haniogolu 1995: 209

²⁸⁴ Haniogolu 1995: 211

²⁸⁵ Akcam 2006: 53

²⁸⁶ Smith, Anthony D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press: 77

plausible comprehensive cognitive map for Turkey's passage from a six hundred year empire to a new nation state." ²⁸⁷ Mye av drivkraften bak Gökals nasjonalisme var basert på overlevelse: Gökalp hadde dårlig tid; imperiet var skadeskutt og det var ingen tid å miste, skrev han i et av sine mange patriotiske dikt:

We were defeated because we were so backward,
To take revenge, we shall adopt the enemy's science.
We shall learn his skill, steal his methods.
On progress we will set our heart.
We shall skip five hundred years
And not stand still. Little time is left.²⁸⁸

Diktene hans var ofte svermeriske og romantiske i tonen, men også fulle av hevnmotiver og revansjisme. Dette var gjenspeilinger av Gökals nasjonalisme, som var radikal og voldsom. Den skulle løse det "armenske problem", styrke en enhetlig nasjon og sette seg i respekt hos stormaktene.

Som andre tenkere i CUP søkte også Gökalp etter svarene på de ottomanske utfordringer i den europeiske romantiske nasjonalismens tradisjon, en tradisjon som var både militaristisk, etnosentrisk og elitistisk. Gökalp hadde ikke til hensikt å likestille kristne og muslimer i en ny tyrkisk nasjonalstat. Snarere ville han skille religion og stat for å løse de problemene tanzimatreformerne og ny-ottomanisme ikke hadde maktet å løse. Gökalp skrev:

The Tanzimat strove to broaden the understanding of "Ottoman" to Muslim and non-Muslim alike in order to satisfy Christian elements that had supposedly expressed dissatisfaction through their desire for [their own separate] nationality....But it could [never] have worked as the Tanzimat [reformers] had hoped....The Christian peoples did not consider the right to be Ottomans as a gift or a favour.²⁸⁹

Gökals anliggende var egentlig lik den opprinnelige ordenen i det ottomanske riket: Tilbake til rankehierarkiet, og for å gjøre slutt på "the illusion of Muslim-Christian equality".²⁹⁰ I en artikkel i det nasjonalistiske tidsskriftet *Yeni Hayat* (Nytt Liv) skrev Gökalp at "Turks are the 'supermen' imagined by the German philosopher Nietzsche...New life will be born from Turkishness."²⁹¹ I følge Gökalp kunne ikke et felles hjemland skapes for forskjellige kulturelle, etniske, religiøse og nasjonale grupper. Slike stater hadde verken evnen eller viljen til å overleve.

For de kristne minoritetene var Gökals helning mot etnisk nasjonalisme dårlige nyheter, fordi det ble ganske tidlig klart at Gökals fremtidsvisjon for Tyrkia var at den tyrkiske fullborger måtte være både tyrkiskspråklig og muslimsk. Derfor var Gökals

²⁸⁷ Berkes sitert i Bonnett, Alastair 2002. "Makers of the West: National Identity and Occidentalism in the Work of Fukuzawa Yukichi and Ziya Gökalp". *Scottish Geographical Journal* 118 (3):173

²⁸⁸ Heyd 1950: 79

²⁸⁹ Akcam 2006:88

²⁹⁰ Akcam 2006:88

²⁹¹ Akcam 2006:88

nasjonalisme en blanding av gammelt og nytt: Sekularisering av staten ville en gang for alle løse konflikten mellom religiøs og verdslig makt. Men et helt avgjørende bidrag til at en slik løsning kunne gjennomføres uten store protester fra ulemaen, var at andre trosretninger enn islam, i tråd med ottomansk tradisjon, ble definert som utgruppe. Om ikke formelt, så i alle fall i den nasjonalistiske retorikken. På den måten kunne islam råde det religiøse domene uten konkurranse. Gökalp var en mester i å inkorporere islamsk retorikk i den nasjonalistiske agendaen.

Som jeg har skrevet tidligere, var Gökalp inspirert av Ferdinand Tönnies skarpe skille mellom sivilisasjon og kultur. Kulturen var det spesifikke; det autentiske som språk, historie, kunst og tradisjon. Kulturen var ikke universell, men tilhørte det Gökalp kalte ”nasjonens sjel”.²⁹² Gökalp var en kulturell isolasjonist. Sivilisasjon, på den annen side, var basert på universelt tilgjengelig boklig lærdom, slik som teknikk, naturvitenskap og administrative løsninger som kunne tilpasses mange forskjellige kulturer. Gökalp ville adoptere vestlig sivilisasjon, men ikke vestlig kultur. Han avviste i foraktelig tone den måten de kristne minoritetene i imperiet ukritisk hadde adoptert vestlig kultur:

”just like a man who buys ready-made suits...but we Muslims...cannot, owing to the particular style of our life, imitate fixed models of civilization. We need clothes made to measure, principles of life which fit our figure...This national Ottoman civilization will arouse the envy of European civilization.”²⁹³

Gökalp var inspirert av Nietzsches harranger mot den vestlige sivilisasjonens åndelige fattigdom og skrev videre at den vestlige sivilisasjonen ”is based on rotten and decaying foundations and is doomed to ruin. The new civilization will be created by the Turkish race which has not, like other races, been demoralized by alcohol and licentious living, but has been strengthened and rejuvenated in glorious ways.”²⁹⁴ Det er ingen overdrivelse å påstå at Gökalps kultursyn var etnosentrisk og sjåvinistisk. Den tyrkiske kultur var i hans øyne alle andre kulturer langt overlegen. Som så mange andre nasjonalister før ham (og etter ham) kunne Gökalp være temmelig omtrentlig i sin omgang med historien for å påvise tyrkisk storhet. Gökalp tilbød et historiesyn hvor den vestlige sivilisasjonens opprinnelse var tyrkisk, intet mindre:

Western civilisation is a continuation of ancient Mediterranean civilisation. The earliest founders of the Mediterranean civilisation were Turanian peoples...These ancient Turks, who were attacked by Semites from the south and by Aryans from the north, were forced to turn temporarily towards the Far East. But this temporary Eastern affinity does not prove anything against our affinity towards Western civilisation.²⁹⁵

²⁹² Bonnett 2002:165

²⁹³ Heyd 1950:78

²⁹⁴ Heyd 1950:78-79

²⁹⁵ Bonnett 2002: 175

Gökalp formet en nasjonal ideologi som kunne tilpasses de utfordringene det ottomanske riket sto ovenfor. Målet var å befri den tyrkisk-muslimske befolkningen fra selvforakt og ignoranse gjennom historiserende oppdragelse.²⁹⁶ Anthony D Smith beskriver det slik: "...genealogy and ideology alike promoted that racial myth of descent which enabled grandiose title-deeds to be drawn up on behalf of a soon-to-be-revived Turkish people, whose Ottoman state bastion was no longer tenable."²⁹⁷

Tenkerne i CUP var, som vi har sett, villige til å bruke et bredt og til tider usammenhengende spekter av ideer for å artikulere den ideologi som kunne forme en tyrkisk nasjonalisme.²⁹⁸ For Gökalp og andre intellektuelle i CUP var det hele tiden snakk om nasjonsbygging ovenifra. Den intellektuelle "inputen" for denne nasjonalismen var en høyst moderne idé: den homogene men moderne stat som skulle hevde seg i den industrialiserte verden, men i vesentlig grad også en irrasjonell, førmoderne og delvis fiktiv idé om historisk legitimering og storhet. Den amerikanske statsviteren Robert Melson skriver at et av den integrale nasjonalismens hovedprosjekter er å påvise en nasjons fordums storhet for å legitimere en revolusjonær omveltning av systemer. Dette innebærer en nasjonshistorie som går langt tilbake, hvor kjernen i historien ikke er klassemotsetninger eller dynastier, men etniske nasjoner. Melson skriver om ungtyrkernes oppfatning av historiens drivkrefter: "They are nations. In all essentials unchanged from time immemorial, such nations have their origins in a dim but glorious past, a Golden Age".²⁹⁹ I Gökalps skrifter ble det henvist til mer eller mindre rettmessig tyrkiske storheter som Djengis Khan og Timur Babur. De skulle ha vist, gjennom moralsk og fysisk mot, at de var andre folkeslag overlegne: arabere, grekere, armenere og persere - for ikke å snakke om europeerne.

Ungtyrkerne hadde mange ideologiske jern i ilden frem mot Balkankrigen: Pan-islamisme som en innrømmelse til de arabiske provinsene, ottomanisme som en innrømmelse til kristne og jøder og pan-tyrkisme som basisen i dannelsen av et eksklusivt tyrkisk nasjonalbilde. Etter Balkankrigen derimot, (*Allah's divine punishment for a society that did not know how to pull itself together*"), hadde varsellampene for alvor begynt å blinke blant nasjonalistene. Alle andre prosjekter enn de integrale tyrkiske ble lagt til side.³⁰⁰ Den spesielle varianten av tyrkisk nasjonalisme, pantyrkisme, ble til offisiell politikk. Pan-

²⁹⁶ Smith 1999:77

²⁹⁷ Smith 1999:77

²⁹⁸ Melson 1996:164

²⁹⁹ Melson, Robert 1990. "Provocation or Nationalism", i Chalk og Jonahssohn (red): *The history and sociology of genocide*, New Haven: Yale University Press 1990: 281

³⁰⁰ Dette ble sagt av Mehmet Akif, i sin tid en berømt islamsk teoretiker, sitert i Akcam 84

tyrkismen, som har sin ekvivalent i pan-slavisme og pan-germanisme, kan oppsummeres i to faser: Først skulle de ottomanske tyrkere feste grepet om restene av imperiet. Dette skulle være den nasjonsbyggende fase, hvor de ottomanske tyrkere skulle gjennomgå en nasjonal bevisstgjøring og, om mulig, så skulle minoritetene tyrkifiseres og islamiseres. Den neste fase var den pan-tyrkiske fase, hvor imperiet, eller nasjonen Tyrkia, skulle ekspandere for å forene alle tyrkiske folkeslag i regionen. Særlig gjaldt dette de sør-østlige gruppene av tyrkiske folkeslag i Russland og i Persia.

Gökalp var både pragmatisk og paradoksal i sine intellektuelle tilnærminger. Men de nasjonalistiske ideene sto på fast grunn, og kunne ikke røkkes ved, ifølge Gökalp, som var det man kan kalle for en ekstrem anti-universalist. Nasjonen sto over alt, noe Gökalp viste med all tydelighet i et annet av sine dikt:

What is duty? A voice that comes down from
The throne of God,
Reverberating the consciousness of my nation.
I am a soldier, it [the nation] is my commander,
I obey without question all its orders.
With closed eyes
I carry out my duty.³⁰¹

Enhver nasjon måtte dyrke sin egen identitet, kultur og sjel, mente Gökalp, og forkastet ideen om et internasjonalt samfunn. Han fnyste av det liberale konseptet i vest-Europa om at størrelser som religion, moral og internasjonal rett krevde at nasjonalstaten måtte begrense sin jurisdiksjon, og at lojalitet til nasjonalstaten ikke kunne overskride dem. Etikk var, ifølge Gökalp, slett ikke universell eller overnasjonal. Tvert imot, så var *nasjonen* i seg selv, summen av alle dygder, veien og målet; kilden til alle etiske verdier. Moral var identisk med fedrelandskjærlighet og patriotisme. I Gökalps øyne styrket islam patriotismen, og alt som kunne styrke nasjonalfølelsen var legitimt. Men identiteter som styrket nasjonen måtte være kollektive, nærmest unisone fenomener. Den europeiske liberalismen var svak, fordi den baserte seg på individet, det selvsentrerte egoet som ikke kunne tjene som et moralsk ideal. Gökalp mente av den grunn at islam som *kollektiv bevissthet* var et enestående patriotisk redskap, selv i sine mest aggressive former. Den britiske midt-østen-historikeren Uriel Heyd, skrev Gökalps biografi allerede i 1950. Han beskriver hvordan Gökalp var en ideologisk strateg, som så nytten av Islam, i motsetning til en del av sine nyfrelste positivister i CUP: ”For this view he finds support in the Islamic conception of *Jihad*, the Holy War against the unbelievers, and the stress laid by Muhammed on the fraternity of the faithful and not on the

³⁰¹ Heyd 1950:124

brotherhood of man.”³⁰² Her vektlegger også Heyd den anti-universelle dragningen Gökalp hadde.

Gökalp mente at en tyrkisk nasjonalstat skulle bygges på prinsippet om et sammenfall mellom nasjonens fysiske grense og dens etnisk/religiøse sammensetning. I realiteten betød dette en tyrkifisering, eller assimilering av språklige og religiøse minoriteter i riket hvis disse gruppene skulle kunne ta fullverdig del av Gökalps planlagte nasjonale fellesskap. Zia Gökalps pantyrkisme kan oppsummeres som en *tyrkisk nasjon med tyrkiskspråklige muslimer*. Grekere, armenere, assyrere og jøder som levde i Anatolia, eller det som skulle bli nasjonalstaten Tyrkia, var etter Gökalps syn riktignok ottomanske statsborgere, men de tilhørte ikke den tyrkiske nasjon som sådan. Det hendte at kristne konverterte til islam, særlig under første verdenskrig, men totalt sett var få villige til å gi avkall på noe så sterkt identitetsbærende som religion og kulturelle historiske preferanser. Språk kan læres, kulturelle tradisjoner kan konverteres, men religiøs tilhørighet er en annen historie. Dørene inn til Gökalps tyrkiske folkefellesskap var altså stengt. Gökalps symbiose av islam og et tyrkisk kulturelt og historisk fellesskap hadde som konsekvens at ikke-muslimers status som fremmedelementer, forble status quo, noe de var godt vant med etter 600 års status som annenrangs borgere. Gökalp skapte et nasjonalistisk idésett som var som støpt til å polarisere og forverre de etnisk/religiøse motsetningene som eksisterte i det ottomanske riket, og som ble et propagandistisk redskap under massakrene i 1915.

Økonomisk patriotisme

Pan-tyrkisme, islam og tyrkisme ekskluderte armenerne fra nasjonsbegrepet. Samtidig introduserte Gökalp en økonomisk teori som skulle ekskludere armenerne og de ottomanske grekere fra økonomisk aktivitet.³⁰³ Den var en gjenspeiling av hans motstand mot liberalisme og individuelle rettigheter i den politiske sfæren, og nok et uttrykk for hans isolasjonistiske tendenser. Gökalp mente at ikke-muslimer hindret tyrkisk kontroll over økonomien og at tyrkerne måtte utvikle en nasjonal økonomi (inspirert av pan-germanisten Friedrich List) for å feste grepet om den.³⁰⁴ Sentralt i Lists økonomiske teori var en særlig sterk motstand mot frihandel, *laissez-faire* og Manchester skolen, til fordel for en sterkt proteksjonistisk og nasjonalistisk økonomi. Influert av disse ideene betraktet Gökalp den ottomanske økonomi, hvor tyrkere og ikke-tyrkere drev samhandel, som ”uekte”, fordi gruppene manglet en felles

³⁰² Heyd 1950:123

³⁰³ Astourian 1999: 35

³⁰⁴ Heyd 1950:147

bevissthet.³⁰⁵ Staten måtte ifølge Gökalp være et organisk hele, eller en *sosial totalitet* bestående av politisk, kulturell og økonomisk enhet. Økonomisk enhet forutsatte en sterk nasjonal bevissthet. Derfor utviklet Gökalp *Milli Teseanüd* – nasjonal solidarisme.³⁰⁶ Her ble den politiske og kulturelle bevisstgjøringen (tyrkifiseringen) til et parallelt prosjekt med den nasjonale økonomien.³⁰⁷ Solidarismen var et ledd i Gökalps organiske verdensbilde, og målet var å sy sammen den tyrkiske nasjon til en organisk helhet som kunne operere uavhengig av alle andre stater og nasjonaliteter, også på det økonomiske området. Tyrkere måtte derfor selv stå for all økonomisk aktivitet i det nye Tyrkia. Han hadde hele tiden ment at løsningen for Tyrkia var proteksjonisme og styrking av staten. Dernest å kaste ut alle utenlandske interesser som Tyrkia ikke selv fullt og helt kunne kontrollere. Alt dette som et ledd i politisk, etnisk og økonomisk homogenisering av staten, som ifølge Gökalp innebar en stabilitet, kontroll, forutsigbarhet og styrke som det ottomanske riket hadde manglet og som hadde ført til dets undergang. Gökalp ville i tillegg bygge opp et sterkt borgerskap ved å nasjonalisere økonomien. Klassekamp var et fullstendig uaktuelt konsept i Gökalps verden, aller mest fordi marxister, i alle fall på Gökalps tid, betraktet proletariatet som universelt og transnasjonalt. Løsningen var å opprette tyrkisk-muslimske laug, med vekt på etnisk homogenitet.³⁰⁸

En konstant understrøm i Gökalps politiske teori var ekspansjonistisk og revansjistisk. I kjølvannet av dette benyttet han seg av retoriske grep som å omtale ikke-muslimer som kosmopolitter og ”unwavering imitators of Europe” på den ene siden, og at tyrkerne på sin side, ville ”produce the life of a new civilization” med ”genuine values”.³⁰⁹ Videre forsikret han at Tyrkia ville bygge de beste handelsskip og dominere verdenshavene. I diktet *Vatan* (fedreland) skrev han at ”maritime arsenals, factories, steamers, trains belong to the Turk”.³¹⁰ Når Tyrkia fikk befestet sin stilling som en sterk stat ville de påta seg ansvaret som den muslimske verdenens avant garde: “The Turkish nationality [*Türklük*] is the genuine point of support of the Muslim world [*Islamiyet*] and of Ottomanness [*Osmanlilik*] against cosmopolitanism.”³¹¹ Gökalp slo gang på gang fast at økonomisk patriotisme ble motarbeidet av den europeiske liberale økonomiske dominansen i imperiet, og at armenerne dro fordeler

³⁰⁵ Astourian 1999:35-36

³⁰⁶ Astourian 1999:35. Solidarisme som økonomisk teori blir gjerne omtalt som den tredje vei, mellom sosialisme og kapitalisme. Atatürk innførte et lignende system i 1929, influert av Gökalp. Atatürk innførte femårsplaner, og det Uriel Heyd kaller ”a form of state-capitalism”. Heyd 1950:148

³⁰⁷ Astourian 1999:35

³⁰⁸ Akcam 2006:89

³⁰⁹ Gökalp sitert i Astourian 1999:36-37

³¹⁰ Astourian 1999:36

³¹¹ Gökalp sitert i Astourian 1999:36

av dette. Som i den tyske Völkish-bevegelsen ble de fremmede, de andre og uekte, kultursnylterne, de som ikke hørte til, til stadighet omtalt som kosmopolitter, flakkende og uten røtter. Armenerne, som ble identifisert med politisk liberalisme på grunn av reformkrav og autonome aspirasjoner, og økonomisk liberalisme på grunn av deres handelsforbindelser, inkarnerte kosmopolitisme på sitt verste.³¹² Påvirket av dette klimaet uttrykte en av Gökalsp allierte, Tekin Alp (1876-1935), både bitterhet og offerposisjonering på vegne av et nedslått ottomansk rike, i tillegg til en solid dose revansjisme:

On the other hand, the Christian population of Turkey had been consistently progressing, partly by means of privileges too easily granted, and partly by their own initiative, and they are ousting the real owner of the country more and more from their heritage...The Greeks from the sea and the islands have taken possession of the harbours and coast towns of Anatolia...The Armenians who, thanks to their friendly relations with England, have become very rich...The Turk is such a miserable wretch that he has forgotten the plains of Turania, without even having been able to assure his footing in the country he has conquered.”³¹³

Som et resultat av kampanjen for økonomisk patriotisme ble ikke-muslimske butikker boikottet, i flere omganger. Først ble gresk-ottomanske handelsfolk og håndverkere boikottet under en konflikt med Hellas i 1912, men den ble raskt utvidet til å omfatte andre ikke-muslimske grupper, som armenere og assyrere. Under Balkankrigene skjedde en tilsvarende boikott. Et fellestrekk var at armenske og greske butikker hele tiden ble omtalt som *utenlandske* butikker. Nyansen mellom stormaktene som sådan, og de kristne minoritetene ble i tyrkiske øyne mer og mer uklare. Armenere og grekere var i 1913 nominelt på det nærmeste utradert av enhver nasjonal fellesbetegnelse. Boikottene var det første konkrete resultatet av den nasjonale patriotiske økonomien. Tekinalp selv skrev at boikottene hadde forårsaket at hundrevis av små greske og armenske handelsfolk var gått konkurs, og understreket i sterke rasistiske vendinger hvor viktig disse aksjonene var som politisk verktøy for å styrke en tyrkisk solidaritetsfølelse:

The systematic and rigorous boycott is now at an end, but the spirit it created persists. There are Turks who will not set foot in foreign shops unless they are certain that the same articles cannot be purchased under the same conditions in the shops of men of their own race, or at least their own religion. This feeling of brotherhood has taken firm root in the hearts of the people all over the empire.³¹⁴

I Konstantinopel og andre storbyer ble det etter hvert vanlig å se butikker, barberere og kaffehus omdøpt til *Turan*.³¹⁵ Det varierte bybildet med håndverkere og småbutikker drevet av et mangfold av nasjonaliteter forandret seg. Dette var det første steg i en pre-genocidal

³¹² Astourian 1999:36

³¹³ Tekinalp sitert i Astourian 1999:37

³¹⁴ Tekinalps er sitert i Astourian 1999, som selv har oversatt Tekinalp fra originalkildene:37

³¹⁵ Astourian 1999:37

økonomisk likvidasjon av de kristne, og det gikk hardest utover armenerne. Etter nederlaget i balkankrigen og tidlig i den første verdenskrig utnyttet tyrkiske muslimer det kommersielle potensialet som hadde oppstått i tomrommet etter de armenske konkursene. Etter april 1915, i den genocidale fasen, ble armensk eiendom plyndret og ekspropriert i fullt mon. Som en konsekvens av dette blir det fremdeles uttalt uro blant tyrkiske nasjonalister over muligheten for armenske økonomiske krav i tilfelle Tyrkia skulle vedkjenne seg folkemordet.³¹⁶

Gökalp var på mange måter en utopist, som i stedet for det klasseløse samfunn eller Guds rike på jorden, trodde på den idealiserte nasjon. I følge Uriel Heyd erstattet Gökalp Gud med nasjonen: "Consequently he transfers to the nation all the divine qualities he had found in society, replacing the belief in God by the belief in the nation: nationalism has become a religion".³¹⁷ Heyd kaller dette for spirituell nasjonalisme, en overgangsfasen. Når menneskeheten utviklet seg mot det fullkomne, i god hegeliensk ånd, ville positivistisk vitenskap og sosiologi erstatte religion, "explaining the relations between the individual and that Highest Power which in religion is called God and in fact is society".³¹⁸ Gökalp mente at den historiserte nasjonen, som kilde til alle moralske og etiske idealer, var den suverene moralske autoritet. Individet var ingenting uten nasjonen. Det eneste nasjonen og individet hadde til felles var gjensidig lojalitet. Dette var ideer med åpenbart farlig slagside, mente Uriel Heyd, når staten, eller nasjonen, som en abstrakt helhet, fullstendig tilsidesatte den individuelle moral. Mye av dette tankegodset hadde Gökalp hentet fra Emilie Durkheim, men med en avgjørende forskjell. Durkheim hadde i sin tid ment at staten hadde den positive funksjon at det egoistiske individ ble holdt på plass av et større kollektiv, en nasjon. Durkheim kan betegnes som en solidarisk funksjonalist: at samarbeide førte menneskene positivt videre i en sosial prosess, gjennom en rekke kompromisser. Men Durkheims sosiologi var humanistisk, kanskje naiv, og var basert på et gjennomgripende positivt og sosialt menneskesyn. Han mente at individet gikk opp i en høyere enhet i det kollektive, og at dette var en ekspanderende prosess. Derfor så han også på det internasjonale samfunn som en større moralsk autoritet enn den enkelte nasjon. Gökalp, derimot, foraktet det internasjonale samfunn.³¹⁹ Gökalps sosiologi var en negasjon av Durkheim: statisk og sjåvinistisk.³²⁰ Enkelte av Durkheims teser var formålstjenelige og virket intellektuelt legitimerende for

³¹⁶ Hovannisian, Richard G. (red.)1999: *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Michigan: Wayne State University Press:16

³¹⁷ Heyd 1950:57

³¹⁸ Heyd 1950:57

³¹⁹ Heyd 1950:59

³²⁰ Durkheim var lett å misforstå, og mye av attenhundretallsosologien har blitt brukt for å legitimere dypt reaksjonære nasjonale prosjekter, ikke minst før og under den første verdenskrig.

Gökalps nasjonalistiske aspirasjoner. Primært var dette fordi Durkheim riktignok hadde sagt at nasjonen var det høyeste utviklingssteg kjent for menneskeheten, men Gökalp valgte bort Durkheims viktige reservasjon om at nasjonen var det høyeste utviklingstrekk kjent for menneskeheten, *til nå*. Durkheim hadde også skrevet at menneskehetens utvikling kunne deles inn i fire oppadstigende trinn, hvorav det høyeste var når statens fundament baseres på en kulturell enhet. Gökalp innsnevret Durkheims idé om det kulturelle fellesskapet til et homogent, ultranasjonalistisk fellesskap. I realiteten brukte Gökalp sosiologien for å legitimere at nasjonene hadde ubegrenset makt og suverenitet, fordi de opererte innenfor sine egne, helt unike moralske univers, altså en ideologisering av den absolutte moralske relativisme. Akcam mener at disse holdningene hos Gökalp må stå sentralt i årsaksforklaringen for folkemordet på armenerne. Nasjonen deifiseres, i en forlengelse av Durkheims påstander om at ”nasjoner gjør som de vil”, skriver Akcam, og fortsetter: ”So if a nation perceives itself in danger, it feels no moral responsibility in its response to that danger. The Unionists “scientific approach” gained a “sacred” character through Gökalp’s theories”.³²¹ Så da armenere og assyrere, grekere og andre minoriteter allerede var utdefinert av CUPs nasjonsbegrep, og under den første verdenskrig ble sett på som en dødelig fiende i allianse med Tyrkias formelle fiender, ble alle sivilisatoriske spilleregler satt ut av spill fordi nasjonen var, slik de oppfattet det, i fare.

Når vi ser at Gökalp var så til de grader selektiv i sine tilnærminger til europeisk filosofi, kommer det kanskje ikke som noen overraskelse at han aldri reiste til Europa.³²² Han var også sterk motstander av å undervise i humanistiske fag (som han selv var utdannet innenfor) ved universitetene fordi han oppfattet fagene som vestlige. Han mente at vestlig influert undervisning og vestlige lærere var ”misjonærer” som ville forføre ungdommen til å promotere verdier som var fremmede for hans nasjonale kultur. Universitetene skulle, ifølge Gökalp, kun undervise i naturvitenskaplige disipliner som kunne modernisere Tyrkia. Humanistiske fag måtte læres didaktisk, som han selv hadde gjort, for å unngå vestlig indoktrinering.³²³

Sammen med andre ledende CUP-skikkelser ble Gökalp arrestert den 21. september 1919 og stilt for retten anklaget for å ha tatt del i agitasjon og propaganda som førte til massemyrderier på armenere i Anatolia.³²⁴ Gökalp nektet for at det hadde foregått massakerer på armenerne. Han forklarte at de hadde blitt drept i en regelrett krig mellom armenere og

³²¹ Akcam 2006:89

³²² Heyd 1950:81

³²³ Heyd 1950:81

³²⁴ Se Yozgat-forhandlingene som omtales mot slutten av oppgaven.

tyrkere, og at armenerne hadde dolket dem i ryggen. Han innrømmet imidlertid, uten å nøle, at han hadde samtykket i deportasjonene av armenerne. Retten dømte ham til landsforvisning.³²⁵

Legene amputerer

Etter Balkankrigene utgjorde CUPs harde kjerne mange av de samme personene som ble folkemordets gjerningsmenn. Enver, Talaat og Gökalp sto i fremste rekke. Et annet viktig og interessant segment i CUP, var den store andelen av leger som hadde viktige posisjoner i partiet.³²⁶ En av disse legene var Mehmet Reshid (Reshid Bey) (1873-1919). Reshid ble senere utplassert som guvernør i provinsen Diarbekir på oppdrag av CUPs Spesialorganisasjon i 1915, hvor han sto ansvarlig for deportasjon og likvidasjon av et sted mellom 60 000 og 120 000 armener.³²⁷ Når han senere ble stilt for retten og bedt om en forklaring på hvordan en lege kunne utføre slike handlinger forklarte han: ”My Turkishness prevailed over my medical calling”.³²⁸ Reshid var med å stifte CUP i 1889, men han hørte lenge til den pan-islamske falanksen i partiet, og var sterkt troende muslim til det siste. Som talsmann for pan-islam i CUP ville han også innlemme de arabiske folkene i en føderasjon: ”to grant all peoples and particularity Arabistan considerable freedoms, maybe even, given time, and gradually, administrative freedom”, skrev han i sine dagbøker. Men denne ”federalist generosity” var forbeholdt muslimer alene, ”the ruling nation” (millet-i-hakime).³²⁹ Under balkankrigen frontet Reshid en anti-kristen kampanje med et ytterst destruktivt syn på de anatoliske kristne. De ble omtalt som ”a mortal worry”, ”a tumour requiring operation”. Videre at ”the sources of trouble ...had to be liquidated by political and economic measures.”³³⁰

Reshid var som sine partikolleger influert av positivismen, og særlig den retningen som var revansjistisk og reaksjonær. Reshid var spesielt fasinert av den tyske filosofen og legen Ludwig Büchner, en sosial-darwinist par excellence, som mente at virkeligheten kun var natur slik den var beskrevet i naturlovene. Mennesket var determinert av de samme lovene, kategorisert etter rase og evaluert etter evolusjonslæren. Reshid brukte kliniske termer for å beskrive sine politiske og religiøse fiender gjennom folkekroppsanalogiske uttrykk som

³²⁵ Heyd 1950:36-37. Gökalp returnerte til Tyrkia allerede i 1920 og døde i Konstantinopel i 1924. Han samarbeidet med Kemal Atatürk i de siste leveårene.

³²⁶ Historikeren Vahakn Dadrian trekker paralleller til den tilsvarende andelen av leger i NSDAP under Hitlers regime.

³²⁷ Kieser 2002:261

³²⁸ Balakian 2003:164

³²⁹ Resids dagbøker er utgitt i flere utgaver. Her fra en utgave redigert av Nejdet Bilgi: *Mehmet Resid. Hayati ve Hatlarari*, Izmir: Akademi Kitabevi, 1997, gjengitt og oversatt i Kieser 2002:253.

³³⁰ Kieser 2002:257

sykdom og bakterier. Noen få måneder etter massakrene i Diarbekir forklarte Reshid seg til CUPs generalsekretær, Mithat Shükrü, om årsakene til at han deltok i dem. Samtalen ble diktert av Shükrüs sekretær og derfor blitt bevart for ettertiden.³³¹ Notatene viser at de kristne, og spesielt armenerne har blitt transcendert fra urene og vantroende i en religiøs og sosial forestillingsverden under det ottomanske millet-systemet, til bakterier og pestilens i en ytterliggående nasjonalisme som bruker medisinsens språk for å rettferdiggjøre likvideringer av kvinner og barn som ikke passer inn i et felleskap med snevre definisjonsrammer for inn- og utgrupper. De kollektive referansene Reshid benyttet seg av var armenerne på den ene siden, og tyrkere/muslimer på den andre siden. Reshids forklaring uttrykte sosial misunnelse, konspirasjonsideer, og sosial-darwinistiske ideer: det var nødvendig å drepe kollektivt, for selv å kunne overleve kollektivt: "We will liquidate them before they eliminate us."³³² Jeg velger å bruke et langt sitat fra Reshids forklaring, fordi det på tross av sitt ekstreme uttrykk ikke er unikt, som den sveitsiske historikeren Hans-Lukas Kieser sier det: "I do not consider Dr. Reshid as exceptional or extreme, but as quite ordinary and "typical" – as far as individuals can be seen – of the Unionist elite during the Great War."³³³

Being a doctor did not make me forget my nationality. Reshid is a doctor. But he came into this world a Turk. If you had had the opportunity as I have had in Diarbekir, to ascertain from close range what ideas the Armenians were secretly letting themselves be poisoned with, what prosperity they were living in, what terrible feelings of enmity they maintained toward the state, then you would bear me no reproaches now. The Armenians in the Eastern Provinces had been so goaded against us that, had they stayed where they were, they would not have left a single Turk or Muslim alive. While searching their houses, enough ammunition was found to blow up a whole army. They had a fantastic organisation at their disposal. Shortly we would have needed candles to look for the Turks in Anatolia, had we retained this organisation with branches throughout our entire country. Therefore: Either they us, or we them. In this situation, I thought to myself: 'Hey, Dr Reshid! There are two alternatives: Either the Armenians will liquidate the Turks, or the Turks will liquidate them!...' Faced with the necessity of having to choose, I did not hesitate for long. My Turkishness triumphed over my identity as a doctor. But I did not accomplish this deed either to satisfy my personal pride or to enrich myself. I had seen that the fatherland [*vatan*] was about to be lost, therefore, I proceeded eyes closed and without consideration, convinced that I was acting for the welfare of the nation [*millet*]. If my own [national] history were to call me to account for this, my conduct - nothing doing. The history of other peoples may write about me what it will, it does not trouble me in the least. [...] The Armenian bandits were a load of harmful microbes that had afflicted the body of the fatherland. Was it not the duty of the doctor to kill the microbes?³³⁴

Dr. Reshid var i sin ungdom en talentfull og hardt arbeidende ung lege, som også var muslim og ottomansk nasjonalist, og endte opp med å begå forbrytelser mot menneskeheten. Hvorfor? En mulig forklaring foruten ideologiens og religionens tiltrekningskraft, er en blanding av

³³¹ Kieser 2002:262

³³² Kieser 2002:262

³³³ Kieser 2002:245

³³⁴ Reshids forklaring er oversatt og gjengitt fra Güngör, Salahattin: *Bir Canli Tarih Konusuyor*, 1953, av Kieser 2002:262

traumatiske kollektive opplevelser i et synkende og krigsherjet imperium, såret stolthet og ydmykelse. Dette kan ha provosert frem en radikaliserende og organisk forestilling om et ”sykt” samfunn, hvor ”Medisinen” var ”amputasjon”, det vil si massakrer og fordrivelse av de, som i Reshid og hans partivenners hoder var årsaken til all lidelse i imperiet, fortrinnsvis armenere.³³⁵

Den kumulative radikaliseringen i Balkankrigen, og forverringen under den første verdenskrig, utløste de mest radikale løsningene. Reshid, som alle de andre ledende partitopper var overbevist om at imperiet var gått inn i en apokalyptisk fase hvor det skulle utkjempe en døds-kamp mellom muslimer og kristne i Anatolia.³³⁶ Mye av realpolitiske hensyn ble religiøse metaforer brukt under massakrene. De pseudo-vitenskaplige analogiene til Reshid og andre sosialdarwinister var mest til internt bruk. Folkemordet var fullt operativt og gjennomførbart på basis av de pågående religiøse distinksjonene og konfliktene som hadde preget det ottomanske rikets adopsjonsproblemer til et mer likestilt samfunn. Stigmatiseringen og reduksjonismen av de kristne folkegruppene var utvilsomt på sitt høyeste i årene 1915-16. Homogeniseringen av Tyrkia var i gang i 1915, og hvorvidt utsjaltingen av de ekskluderte skjedde på konfesjonelt eller etnisk/nasjonalistisk grunnlag forble uklart.

Mehmet Reshid var kanskje den mest ekstreme av legene som var tilknyttet CUP, men ikke den viktigste. Det var derimot Dr. Nazim og Dr. Behaeddin Sakir, som var medlemmer av CUPs sentralkomité fra 1908 til 1919. Sentralkomiteen satte den politiske og ideologiske standarden for CUPs og Triumviratets politikk. Under Yozgat-forhandlingene i 1919 ble Nazim og Sakir fremstilt som sentrale figurer i opprettelsen, organiseringen og beordringen av Spesialorganisasjonen. Disse styrkene var hovedgrenen i den militære organiseringen av de armenske og assyriske utryddelsene, for det meste bestående av frigitte kriminelle under ledelse av ottomanske offiserer. Nazim ble dømt for å ha vært en av beslutningstagerne for folkemordet. I rettspapirene blir han sitert på at de anti-armenske tiltakene var ’decided upon after extensive and full deliberations by the Central Committee’ og at formålet var ’to solve the Eastern Question’.³³⁷ I *The Times of London* den 28. august 1926 sto følgende å lese om Nazim, basert på tyske og britiske kilder:

A doctor by profession, and not without medical promise, Dr. Nazim took up the cause of the Young Turks ... as a political doctrinaire ... has repeatedly caused more atrocious suffering to multitudes of

³³⁵ Kaiser 2002:272-273

³³⁶ Kaiser 2002:272-273

³³⁷ Dadrian, Vahakn N. 1986. “The Role of Turkish Physicians in the World War I Genocide of the Ottoman Armenians”. *Holocaust and Genocide Studies* 1 (2): 172

his fellows than professional tyrants or self-seeking politicians.... Unhappily the excellent agitator proved a most dangerous politician.... Marat and Robespierre are classical examples of the type.... As soon as the Great War broke out Nazim and his allies bombarded Talat Pasha with anti-Armenian propaganda ... and by 1916 half the Armenian community was dead.³³⁸

Nazim og Sakir ikke bare promoterte utryddelsene, men var pådrivere helt opp på høyeste nivå. Dr. Sakir ble tiltalt for å ha vært politisk leder for Spesialorganisasjonen samt feltkommandør for dødsskvadronene som opererte i de østlige provinsene. Retten ble forelagt et telegram til feltkommandoen i Harput der hadde forspurt seg om progresjonen i de anti-armenske tiltakene: "Are your area's deported Armenians being liquidated? Are they being destroyed? Or are they being merely deported or exiled? Clarify this, my brother." Retten kom til at *deportasjoner* i denne forbindelse kun var en pretekst for massakrer, og uttalte: "This established fact is as clear as the equation $2 + 2 = 4$ ". Sakir ble dømt, in absentia, for å ha organisert dødsskvadronene i de østlige provinsene: "Their chief method of liquidation was ambush and extermination of the deportee convoys."³³⁹

Flere andre tyrkiske leger og medisinsk personell hadde en aktiv rolle i initiativ og organisering av folkemordet: Dr. Tevfik Rüşdü var Nazims svoger, og medlem av det statlige sanitetsrådet som hadde ansvar for destruksjonen av døde kropper under massakrene.³⁴⁰ Dr. Adnan, direktør for helsemyndighetene i Trabzon, sa i en vitneforklaring 1. april 1919 at et stort antall armenske barn, spedbarn og gravide ble utsatt for dødelige medisinske eksperimenter i form av gifthinjeksjoner. Blant annet ble en klinikk drevet av Røde Halvmåne, hvor armenske barn levde i skjul for massakrene, ryddet og pasientene utsatt for slike forsøk. De som motsatte seg forsøk ble druknet.³⁴¹

Etter den første verdenskrig foregikk det faktisk en kortvarig offentlig diskusjon i Tyrkia om legestandens rolle under de armenske massakrene. Høydepunktet i denne debatten ble nådd da den tyrkiske kirurgen Dr. Haydar Cemal i et åpent brev til *Türkçe İstanbul* den 23. desember 1918 skrev følgende, som ifølge Vahakn Darian er den første og eneste innrømmelsen av skyld som har kommet fra høyere tyrkisk hold siden våpenhvilen i 1918:

What I would like to bring to your attention are the barbarities committed against the Armenians in some fashion through scientific methods, it is against the conscience to allow this question to lapse and to be consigned to oblivion. . . On the order of the Chief Sanitation Office of the IIIrd Army in January 1916, when the spread of typhus was an acute problem, innocent Armenians slated for deportation at Erzincan were inoculated with the blood of typhoid fever patients without rendering that blood 'inactive'. This experiment, suitable only for animals slated for vivisection, resulted in the death of a great number of unfortunate Armenians who were duped into believing that the injection was for remedial purposes.

³³⁸ Dadrian 1986:173

³³⁹ Dadrian 1986:172. Rettsreferatene er hentet fra *Takvimi Vekayi*, det ottomanske parlamentets offisielle transkripsjoner.

³⁴⁰ Dadrian 1986:175

³⁴¹ Dadrian 1986:177

When publishing the results in the Journal of Military Medicine, the honorable *Professor* simply stated that the subjects were men 'condemned to death', without identifying them as Armenians. I personally was a witness of the criminal experiment which the Professor in question inflicted upon people whose sole guilt was that they belonged to the Armenian nation...These atrocities committed against the Armenians were at once administrative and scientific. They constitute a stain for the medical profession. I am ready to furnish details on this affair.³⁴²

Hva som fikk så mange leger til å delta i forbrytelser av denne art har flere forklaringer. Selvsagt fantes det opportunistiske årsaker, for under massakrene åpnet det seg muligheter for medisinske forsøk som ikke var mulig under normale forhold. Men de alvorligste forbrytelsene ble begått av leger som hadde lang fartstid i CUP, og som var overbeviste positivister og sosial-darwinister, for ikke å snakke om fanatiske nasjonalister. Den hippokratiske ed kunne bare bli tilsidesatt for en større lojalitet, slik Mehmet Reshid forklarte at hans tyrkiskhet sto over hans medisinske ed. Tilsvarende hadde CUPs leger et rasistisk organisk verdensbilde som for lengst hadde redusert sine "pasienter" til bakterier i folkekroppen.

Kumulativ radikalisering I: Balkankrigen

Krigen mellom ottomanene og Balkanforbundet (Bulgaria, Serbia, Hellas og Montenegro) førte til et sviende nederlag for ottomanene. Det europeisk-ottomanske innbyggertallet ble redusert fra 6,1 millioner til 1,9 millioner i løpet av noen måneder.³⁴³ Krigen førte til enorme lidelser for de ottomanske styrkene, hvorav det også inngikk en betydelig kontingent armenere. Særlig hardt gikk det utover den muslimske befolkningen på Balkan som flyktet i hundretusener over til Anatolia. Krigen var en katastrofe, både menneskelig og økonomisk.³⁴⁴ Konstantinopel ble fylt til bristepunktet av muslimske flyktninger, og myndighetene maktet ikke å skaffe nok medisiner, husly eller mat. I tillegg brøt det ut tyfus og kolera.

Om ikke Anatolia hadde et demografisk problem, så fikk de det i 1912-1913. I 1878-1904 hadde 850 000 muslimske flyktninger slått seg ned i armenske områder.³⁴⁵ Nå kom ytterligere hundretusener, som på Balkan hadde vært offer for groteske krigsforbrytelser og nedverdiggende behandling. En tredjedel av Anatolias befolkning var nå flyktninger fra Balkan; flyktninger som var fulle av vrede og hevnløst.³⁴⁶ Omlokaliseringen som skjedde i kjølvanen var av enorm betydning for Anatolia og inter-kulturelle forhold i området. Deler av territoriene som gikk tapt (Makedonia, Albania, deler av Bulgaria) hadde vært de rikeste på

³⁴² Dadrian 1986:178

³⁴³ Aschehoug og Gyldendals Store Leksikon. 1997. Oslo: Kunnskapsforlaget.

³⁴⁴ Zürcher 1993:108

³⁴⁵ Akcam 2006: 87

³⁴⁶ Zürcher 1993:117

naturressurser og de mest utviklede i det ottomanske imperium. Området hadde stor sentimental betydning for eliten i CUP fordi mange av dem var makedonere.³⁴⁷ Krigsnederlaget og de enorme lidelsene som fulgte, førte til en eskalering av hat mot de kristne stormaktene. Som en følge av dette ble sinnet rettet mot dem de anså som stormaktenes allierte, først og fremst armenerne, men også assyrere og grekere. Denne dype misstroen preget hele den tyrkisk-muslimske befolkningen, fra eliten til bakkeplan. I et brev til sin kone datert den 8. mai 1913, etter det han kalte Europas korstog, gir Enver Pasha uttrykk for sine følelser:

Everywhere there are signs of the wretchedness brought by the most recent Crusade. If I could tell you of the savagery the enemy has inflicted . . . a stone's throw from Istanbul, you would understand the things that enter the heads of poor Muslims far away. But our anger is strengthening: revenge, revenge, revenge; there is no other word.³⁴⁸

Balkankrigen ble det absolutte vendepunktet for konflikten mellom kristne og muslimer i Anatolia. Spørsmålet var ikke lenger hvordan man skulle restituere gammel storhet, men heller hvordan redde stumpene av imperiet, eller rettene: Redde det anatiske territorium fra å falle i hendene på fienden, primært Russland. Retorikken var aggressiv. *The Turkish Strength Society*, en ledende tyrkisk nasjonalistorganisasjon, kjente sin besøkelsestid og utnyttet den panikkartede stemningen. Den proklamerte at det eneste mål for den tyrkiske patriot var ”rescue of the Turkish race from collapse”. Foreningens slagord var : “Turkish strength is sufficient for all things.”³⁴⁹ I det offisielle programmet het det: ”the iron fist (sic) of the Turk shall once again seize hold of the world, and the world shall once again tremble before it’s fist”.³⁵⁰ Det ottomanske imperiet var i ferd med å bryte sammen. CUP ble raskt et renskåret tyrkisk-nasjonalistisk parti, og søkte eskalerende radikale løsninger. Dashnakker og andre armenske grupperinger hadde for lengst gitt opp et hvert håp om dialog med de tyrkiske nasjonalistene, og CUPs svar var et endelig farvel til den ottomanske flernasjonale tradisjon. De var nå overbevist om at en grundig og omfattende nasjonalisering var nødvendig. I CUP ble det diskutert hvordan det armenske problemet skulle løses. Ut av disse diskusjonene materialiserte det seg en politikk som illustrerer hvor voldelig et imperiums mutasjon fra

³⁴⁷ Zürcher 1993:109

³⁴⁸ Akcam 2006:115. Oversatt og publisert av Sükrü Haniogulu.

³⁴⁹ Akcam 2006:90

³⁵⁰ Akcam, Taner 2004: *From empire to Republic- Turkish nationalism & the Armenian genocide*. London: Zed Books: 139.

multi-etnisitet til nasjonalstat kan være når sivilisasjonen bryter sammen i total krig og en mental tilstand av frykt og desperasjon.³⁵¹

Coup d'état

Etter en tids politisk strid som førte til at CUP ble kastet ut av regjeringen, stormet Enver Pasha *The Sublime Porte* den 23. januar 1913, og myrdet krigsministeren. De siste restene av den *andre konstitusjonen* ble avløst av et militærstyre: Det ungtyrkiske triumviratet (1913-18). Diktaturet var en realitet og den tyrkiske revolusjonen, i all sin optimisme, var kvernet i stykker og redusert til et militært oligarki. Trioen ble ledet av Talaat Pasha (1874-1921), sivilt CUP-medlem, innenriksminister og senere storvisir. De to andre var Enver Pasha (1881-1922), krigsminister og leder av CUPs militære gren, samt Deijmal Pasha (1872-1922), marineminister. Alle tre var veteraner fra CUPs autoritære fløy. Ingen av dem var intellektuelle eller ideologisk skolerte i noen særlig grad. Snarere var de ”handlingens” menn, mest av alt prototypiske autoritære maktmennesker som ville løse det armenske problem med resolute midler. Særlig Talaat var noe av en karikatur: sjarmerende til fingerspissene, stor, intens – og tilsynelatende fullstendig blottet for medfølelse for sine armenske undersåtter. Det er relevant å trekke frem noe av Talaats personlighet, fordi det illustrerer hvordan mye av den ottomanske eliten vurderte situasjonen, og hvilke midler de var villige til å ta i bruk. Gjennom oppgaven har jeg vist mange eksempler på motvilje og rent ut motarbeidelse av reformer som rettslig og konstitusjonelt kunne likestille minoritet og majoritet i imperiet. På den ene siden var den ottomanske eliten svært uvillige til å gi slipp på millettsystemets religiøse, materielle og politiske privilegier. På den andre siden var de intellektuelle reformistene ofte ambivalente i forhold til moderne ideer om liberalisme fordi de ikke tok til seg de dypere liggende årsakene til det liberale Europa: skillet mellom stat og religion, og individets rettigheter på bekostning av gruppeprivilegier. Talaat var en mann av begge leire. Den amerikanske ambassadøren i Konstantinopel, Henry Morgenthau, var den vestlige diplomaten som kjente Talaat best. De hadde flere samtaler hvor Talaat (ifølge Morgenthau vel og merke) oppsummerte den verste tribalistiske og opportunistiske mentalitet som et ikke ubetydelig innslag i den ottomanske eliten. Morgenthau, på sin side, likte å smykke seg selv som den hederlige humanisten, ganske langt fra den realpolitiske virkeligheten, hvor vesten fremsto betraktelig mer kynisk enn hva Morgenthau presenterte.

³⁵¹ Fergusson, Niall. *The War of the World. History's Age of Hatred*. London: Allen Lane: 179

Den 3. august 1915 hadde Morgenthau og Talaat en av sine mange uformelle samtaler i den amerikanske ambassaden. Morgenthau brakte armenerne på banen og Talaat lurte på hvorfor han var så nyssgjerrig på armenerne, fordi: "You are a Jew; these people are Christians... What have you to complain of? Why can't you let us do with these Christians as we please?"³⁵² Morgenthau skrev i sin dagbok at dette var en typisk avsløring av tyrkisk mentalitet: "the fact that, above all considerations of race and religion, there are such things as humanity and civilization, never for a moment enters their mind. They can understand a Christian fighting for a Christian and a Jew fighting for a Jew, but such abstractions as justice and decency form no part of their conception of things."³⁵³ Morgenthau påpekte at selv om en liten gruppe armenere hadde forrådet ham, var det ingen unnskyldning for å ødelegge et helt folk. Det plasserte CUP i klasse med tilbakestående og reaksjonære folkeslag. Morgenthau ga deretter Talaat en lekse i representativt demokrati som den eneste løsningen for Tyrkia, "in which all citizens were to be treated upon an equality, and in which all offenses were to be punished as the acts of individuals and not as of peoples"³⁵⁴ Men Talaat svarte at det var for sent, at Bitlis, Van og Erzerum allerede var rensset for armenere, og at: "The hatred between the Turks and the Armenians is now so intense that we have got to finish with them. If we don't, they will plan their revenge... We will not have the Armenians anywhere in...Anatolia...They can live in the desert but nowhere else."³⁵⁵ Den mer opportunistiske Talaat viste seg frem når han spurte Morgenthau om hjelp til å heve forsikringene drepte armenere hadde i amerikanske banker: "They are practically all dead now and have left no heirs to collect the money. It of course all escheats to the State. The Government is the beneficiary now."³⁵⁶

Morgenthau har en lang rekke tidspregede observasjoner av ottomansk reformpolitikk. Under folkemordet skrev han at det var liten grunn til å ta tyrkerne på ordet, at det tyrkerne hadde drevet med gjennom hele reformtiden var forstillelse; de sa en ting og gjorde en annen:

We now saw that the Turkish leaders, in talking about liberty, equality, fraternity, and constitutionalism, were merely children repeating phrases; that they had used the word "democracy" merely as a ladder by which to climb to power. After five hundred years' close contact with European civilization, the Turk remained precisely the same individual as the one who had emerged from the steppes of Asia in the Middle Ages.³⁵⁷

³⁵² Morgenthau, Henry 2003. *Ambassador Morgenthau's Story*. Detroit: Wayne State University Press: 229

³⁵³ Morgenthau 2003:229

³⁵⁴ Morgenthau 2003:230

³⁵⁵ Morgenthau 2003:232

³⁵⁶ Morgenthau 2003:229-233

³⁵⁷ Morgenthau 2003:196

Selv om Morgenthau memoarer kan være problematiske som empirisk kildegrunnlag, gir de allikevel gode tidbilder av to ganske forskjellige verdener: Det liberale USA på vei til å dominere verden med demokrati og markedsdominans og den gamle orden i et imperium hvis makt og ære var i ferd med å smuldre bort i ekspressfart.

En lang rekke nasjonalistorganisasjoner ble opprettet under Triumviratet. Store faglaug ble opprettet hvor kristne ikke hadde adgang. CUP opprettet National Independence Society i juli 1913, som etablerte en rekke nye selskaper og bedrifter hvor kristne ikke hadde adgang. Målet var tosidig: Å få slutt på kapitulasjonssystemet og kristen dominans, samt etablere en sterkere tyrkisk middelklasse som basis for en suveren nasjonal økonomi. Som et ekstra virkemiddel ble det forbudt å bruke andre språk enn tyrkisk i handelsrelatert korrespondanse innad i riket.³⁵⁸ Den økonomiske likvidasjonen av de kristne fortsatte. Vinteren 1913/14 var en katastrofe for armenerne på Anatolia som i praksis ikke lenger hadde noen form for eiendomsrett. Vinterkvarteringen i de overbefolkede områdene etter folkevandringene fra Balkan gjorde titusener av armenerne husløse og rettsløse. Forholdene var så alarmerende at stormaktene nok en gang kom sammen for å sette press på de ottomanske myndighetene. Det ble sendt to generalinspektører for å overvåke forholdene for de kristne: Den nederlandske Westenek ble sendt til Erzerum, og den norske majoren Nikolai Hoff ble sendt til Van. De fikk aldri fullført sine oppgaver, for den første verdenskrig brøt ut kort tid etterpå, og med Hoffes egne ord, ”Tyrkiet benyttede selvfølgelig anledningen til at sende generalinspektørene hjem.”³⁵⁹

Kumulativ radikalisering II: Folkemord under dekke av krig

Tyrkia gikk inn i den første verdenskrig på sentralmaktens side den 30. oktober 1914. Dagen etter sendte den ungtyrkiske regjering ut sin offisielle krigserklæring, hvor det blant annet sto:

Our participation in the world war represents the vindication of our national idea. The ideal of our nation and people leads us towards the destruction of our Muscovite enemy, in order to obtain thereby a natural frontier to our empire, which should include and unite all branches of our race.³⁶⁰

Språket og agitasjonsformen lignet rasekrigens retorikk. Det religiøse propagandaspråket var også sterkt tilstede. Statskabinettet sendte melding til hæren:”...the greatest enemies of the Ottoman Empire and of Islam...Take revenge for the homes they have set ablaze, for the wounds they have inflicted, for the martyrs they have trampled underfoot”.³⁶¹ Det var ikke

³⁵⁸ Akcam 2006:91

³⁵⁹ Aftenposten 11.mai 1920

³⁶⁰ Walker 1990:198

³⁶¹ Akcam 2006:117

bare imperial revansjisme som preget retorikken. Ikke-muslimske minoriteter ble utsett som klassiske syndebukker. Talat Pasha uttalte om sine ikke-muslimske undersåtter at de alltid hadde ”planned disasters against Turkey. Because of the hostilities of these local peoples, Turkey was destroyed, one province after the other...so that the Turkish Empire had shrunk almost to the point of non-existence”.³⁶² Samtidig sendte sultan Mehmet V ut en fatwa til hele det muslimske folket om å mobilisere til hellig krig:

”Jag är helt övertygad om, att vi kommer segrande ur denne jihad som en stark och ärofull stat som tar igen sina tidigare förluster...Må våra martyrer ge segerns budskap til de tidiga martyrerne. Välsignad vare Ni, som förblir friska och drar ut i fält och måtte Era svärd vara vassa.”³⁶³

Den 14. november 1914 deklarererte sunnimuslimenes høyeste åndelige leder, Sheik ul-Islam, under store høytidligheter i Konstantinopel, med Triumviratet ved sin side, at hellig krig var innledet i enighet med Mehmet Vs fatwa: ”Plikten är att döda alle kristna om de inte vill omvända sig til islam”.³⁶⁴ Fatwaen ble lest opp i samtlige ottomanske moskeer.

Henry Morgenthau hadde invitert Enver Pasha til ambassaden for å uttrykke uro over fatwaen. ”And there was Enver sitting peacefully sipping tea and eating cakes”, skriver Morgentahu i det han beskriver som ”*the burlesque jihad period.*” Enver kunne berolige Morgenthau om at ”absolutely no harm would come to the Americans...it is all a mistake, there is no intention of attacking anybody”. Men Morgenthau ble ikke videre beroliget, særlig fordi både Enver og Morgenthau kunne høre ropene fra store demonstrasjoner i gatene mot utenlandske butikker, og singlingen fra knuste vindusruter i nærliggende franske og britiske butikker.³⁶⁵ Stemningen i Konstantinopel var særdeles aggressiv. Etter at Enver forlot lokalet tok stemningen i demonstrasjonene seg opp:

A minute or two after, the mob immediately wheels about and starts for Tokatlian's, the most important restaurant in Constantinople. The fact that this is conducted by an Armenian makes it fair game. Six men who have poles, with hooks at the end, break all the mirrors and windows, others take the marble tops of the tables and smash them to bits. In a few minutes the place had been completely gutted. This demonstration comprised the "Holy War," so far as Constantinople understood it.³⁶⁶

Morgenthau trodde at deklarasjonen av hellig krig utløste følelser og sinne som kunne føre til katastrofe for armenerne.

³⁶² Akcam 2004:140

³⁶³ Bengtsson 2004:40. Det har vært umulig å finne Mehmeds og Sheik ul-Islam's deklarasjoner i engelsk oversettelse. Bengtsson har oversatt fra de tyrkiske kildene Süreya Sevket Aydemir 1999 og Tuncay Mete 1991. Bengtssons faktagransking er godkjent av Professor David Gaunt ved Södertörns Högskola, Stockholm.

³⁶⁴ Bengtsson 2004:40

³⁶⁵ Morgenthau 2003:116-117

³⁶⁶ Morgenthau 2003:117-118

I 1914 ble det opprettet en paramilitær spesialenhet, Spesialorganisasjonen, som i stor grad besto av løslatte fanger.³⁶⁷ Offisielt hadde styrken som oppgave å slå ned på sekterisk oppstand i de ytre provinsene, samt å organisere etterretning, kontraspionasje og sabotasje. Mer uoffisielt skulle spesialstyrkene få en annen, og mer skjebnesvanger funksjon; som dødspatroljer. Eller slik Enver selv sa det til sine underordnede i krigsministeriet i februar 1914, så skulle spesialstyrkene "...separate the loyal ones from the traitors".³⁶⁸ Spesialorganisasjonen ble ofte utplassert i bakhold langs deportasjonsruter, eller så gikk de direkte til angrep på landsbyer i de østlige områdene for å drive ut og myrde den kristne befolkningen.³⁶⁹ Sentralt i oppbyggingen av organisasjonen sto Talat og Enver, samt legene Dr. Nazim og Dr. Behaeddin Sakir. Det er usikkert hvor stor Spesialorganisasjonen var i omfang, men et tall på 12 000 mann kan virke sannsynlig.³⁷⁰ Styrkene ble opprettet etter at CUP hadde kommet til den konklusjonen at det armenske problem måtte løses gjennom aktiv tvangstyrkifisering eller etnisk rensning av den kristne befolkningen, ikke helt ulikt modus operandi for de tyske Einsatzgruppene under den andre verdenskrig.³⁷¹ Allerede før ottomanene gikk inn i første verdenskrig ble det satt i gang deportasjoner og massakrer i militærstrategisk viktige områder. I første omgang, i februar 1914, på grekere bosatt i vest-Anatolia. 200 000 grekere ble tvangsdeportert til den greske kysten, til omkringliggende øyer i Egeerhavet, eller mot ørkenområdene i sentral-Anatolia. Muslimske flyktninger fra Bosnia og Albania ble deretter omplassert i Anatolia.³⁷² Hvor mange grekere som døde under deportasjonene er usikkert. Folkemordsforskeren R.J. Rummel anslår et tall på 84 000. Det var nasjonalistene og Atatürk som sto for de verste forbrytelsene mot grekere, i årene 1922-24, og her anslår Rummel tallet for å være 264 000.³⁷³ Det faktum at grekerne hadde en egen stat å flykte til når forholdene ble for ekstreme, er nok en viktig forklaring på at de greske tapstallene ble forholdsvis lavere enn de armenske.

Zia Gökalp og Enver Pasha gikk nå i bresjen for en oppvåkning av den tyrkiske identitet gjennom storstilt nasjonal propaganda. De introduserte en yttergren av pantyrkismen: *turanisme*. Tyrkere bosatt utenfor de tyrkiske grenser, i Kaukasus og Sentral-Asia skulle

³⁶⁷ Naimark 2001:28

³⁶⁸ Kieser 2002:258

³⁶⁹ Dadrian 2004:237

³⁷⁰ Naimark 2001:28

³⁷¹ Naimark 2001:27

³⁷² Gaunt 2006:66

³⁷³ Rummel, R.J. 2006. *Death by Government*. New Brunswick: Transaction Publishers: 225

repatrieres.³⁷⁴ Zia Gökalp skrev et dikt i anledningen: “The land of the enemy shall be devastated/Turkey shall be enlarged and become Turan”.³⁷⁵

I desember 1914 gikk Enver til felttog mot tsarens hær i Kaukasus. I forkant hadde han gjennomført en generell krigsmobilisering av alle armenske menn over 15 år, slik at hæren besto av flere tusen armenere.³⁷⁶ Nederlaget var knusende og tapene enorme, Enver mistet 80 000 mann.³⁷⁷ Tusenvis av armenere flyktet i panikk fra det hevngjerrige ottomanske tilbaketog og en strøm av muslimske flyktninger som veltet innover Anatolia. Flere tusen armenere gikk over til den russiske hæren og deltok aktivt i kamper mot sine tidligere herrefolk, noe som overbeviste Enver om ”the treachery that marked the Christian minorities”.³⁷⁸ I følge historikeren John Keegan hadde russerne vervet en divisjon armenske avhoppere fra den ottomanske hæren, som begikk massakrer på flyktende tyrkiske soldater og sivile, alt under russisk beskyttelse.³⁷⁹ Dette var tragisk nytt for armenere i Tyrkia, ettersom CUPs paranoia fikk en solid dose legitimitet. Herfra ble det ottomanske rike åsted for et av de alvorligste tilfellene av etnisk rensing i historien. Folkemordets første fase hang direkte sammen med Envers sammenbrudd i Russland. I og med at det bodde omtrent to millioner armenere både på henholdsvis tyrkisk og russisk side av grensen, var planen til Enver å fjerne alle ottomanske armenere og deportere dem sydover, mot den syriske og irakiske ørkenen. Det er heller ikke slik at CUPs frykt for armensk femtekolonisme kan vurderes som helt ubegrunnet da 100 000 russiske armenere var innrullert i den russiske hæren.³⁸⁰ Selv om disse armenerne var russiske statsborgere, og ikke ottomanske armenere, er det enkelt å forestille seg at det ikke var beroligende nok for CUPs elite som for lengst hadde kastet slike distinksjoner over bord.

Samtidig gikk engelskmenn og franskmenn til angrep i Dardanellene, og krigsinnsatsen måtte forflyttes fra nord-øst til vest. Plutselig fikk Enver og Triumviratet veldig dårlig tid, og deportasjonene ble effektivert med stor effektivitet og presisjon. De største deportasjonene satte i gang på våren og fortsatte ut sommer og høst, og målet var ørkenen. I mai 1915 ble den Midlertidige Deportasjonsloven sendt ut fra Enver og innenriksministeriet. Loven ga carte blanche for den ottomanske hæren til å deportere befolkningmasser under misstanke om spionasje eller forræderi.³⁸¹ Samtidig hadde Talaat sendt et telegram til

³⁷⁴ Akcam 2004:140

³⁷⁵ Walker 1990:198

³⁷⁶ Dadrian 2004: 220

³⁷⁷ Rummel 2006:212

³⁷⁸ Kiernan, Ben i Chorbajian, L (red): *Studies in comparative genocide*. Macmillian Press 1999: 172

³⁷⁹ Keegan, John: *The First World War*. Hutchinson 2001: 206

³⁸⁰ Gaunt 2006:56

³⁸¹ Dadrian 2004:221

hærledelsen: "Those who oppose this order can no longer function as part of the government. Without regard to women, children and invalids, however tragic may be the means of transportation; an end must be put to their existence."³⁸²

De armenske innbyggerne i Sivas, Erzerum, Van, Diarbekir og Bitlis ble sendt mot Aleppo eller Deir ez-Zori som ligger i dagens Syria, eller mot Mosul og Kirkuk, som ligger i dagens Irak. Deportasjoner fra vest ble sendt mot Aleppo, hvorav mange også ble sendt i kvegvoagner med Berlin-Bagdad jernbanen. Armenere bosatt i nordlige provinser, som Trebizond, ble fraktet med skip ut i Svartehavet og druknet.³⁸³

I og med at store deler av den armenske mannlige befolkningen var utkommandert til hæren, var deportasjonene enkle å gjennomføre. Kolonnene besto i stor grad av barn, kvinner og eldre menn som ikke kunne sette seg til motverge. Deportasjonene var eufemismer for massedrap. Ikke bare på grunn av varmen og mangel på vann og mat i ørkenvarmen. Spesialstyrkene var utplassert langs kolonnerutene for å gjøre slutt på dem. De armenske mennene på sin side, hadde, etter ordre fra Enver Pasha, blitt avvæpnet, satt i fangenskap eller myrdet av den ottomanske hærledelsen.³⁸⁴ Taner Akcam skriver lakonisk: "This then, was the plan for halting the decline of an Empire".³⁸⁵

Hva så med andre ikke-muslimer i imperiet? Det var den armenske befolkningsgruppen som hadde de største tapstallene, et sted mellom 800 000 og 1,5 millioner. Armenerne ble sett på som en langt større trussel enn andre ikke-muslimske grupper, både fordi de hadde en slags hevd på stor deler av det historiske Anatolia, men også fordi de hadde artikulerte partier og talsmenn som hadde gjort tyrkerne overbevist om en egen armensk nasjonalistisk agenda. Assyre, både katolske og ortodokse, samt jøder, ble sett på som mer tradisjonelle og lydige milletter.³⁸⁶ Jødene ble ikke gjenstand for massakrer. Professor David Gaunt ved Södertörn Universitet i Stockholm har forsket mye på de ottomanske assyrenes skjebne i 1915, i stor grad gjennom kildegransking av ottomanske arkiver i Istanbul. Det kan virke som om mange assyrere rett og slett gikk med i "dragsuget" under spesialorganisasjons herjinger. Delvis skyldes dette at tyrkerne og spesialorganisasjonen var lite interessert i å skille de forskjellige kristne grupper fra hverandre. Forfølgelsene, utdrivningene og massakrene hadde sterke anti-kristne innslag. Når det gjelder antallet drepte assyrere kan det virke som om en del historikere opererer med altfor

³⁸² Rummel 2006:209

³⁸³ Naimark 2001:29-35.

³⁸⁴ Dadrian 2004:220-24. Enver Pasha og krigsministeriet ga ordre om avvæpning i et telegram av den 25.februar 1915, det såkalte direktiv 8682.

³⁸⁵ Akcam2004:140

³⁸⁶ Bloxham 2006:97

lave tall. Donald Bloxham oppgir for eksempel et tall på 20 000 – 30 000.³⁸⁷ Gaunt på sin side, gir et anslag på rundt det tidobbelte. I provinsen Diarbekir alene, hvor majoriteten av assyrerne hørte til, anslår han et tapstall på 75 000, et tall som er noe høyere enn de armenske tapstallene i den samme provinsen.³⁸⁸

Scener fra infernoet: Moush

Hendelsene i Moush-regionen i 1915 illustrerer massakrenes omfang og organisering. Moush var et viktig område, preget av omfattende jordbruk og husdyrhold. Her hadde armenere holdt til i femten hundre år. Av 70 000 armenere var utslettelsen nær total: Den 10. juli samlet tyrkiske gendarmeri sammen kvinner og barn og skyflet dem inn i låver, dynket veggene med parafin og tente på. Mennene ble samlet i en provisorisk konsentrasjonsleir og henrettet med bajonetter.

Det er dokumentert at ofrene i massakrer som i Moush ble utsatt for omfattende tortur og seksualisert vold: Barn ble begravd levende, spedbarn kastet i været og spiddet på bajonetter, unge kvinner ble kidnappet, voldtatt og fikk brystene skåret av. Henry Morgenthau rapporterte hjem: ”Jeg så fingernebler som ble trukket ut, lemmer som ble radbrekt, tenner slått ut, neser slått inn; koner og døtre ble voldtatt i offentlighet foran deres istykkerslåtte ektefolk og fedre.”³⁸⁹ I tillegg eskalerte plyndringen av armensk eiendom, som hadde pågått over lengre tid. I Trezibond ble linoleumen revet av gulvene i armenske hjem.³⁹⁰ Lignende overgrep skjedde over hele det ottomanske riket denne sommeren. Generalinspektør Nikolai Hoff hadde gjort seg noen generelle betraktninger om situasjonen i etterkant, i en artikkel i Aftenposten den 11. mai 1920. Han skriver: ”...for...ung-tyrkerne personlig har religionsforskjellen ...[ikke] spillet nogensomhelst rolle...De har dog ikke unladt at benytte sig af de lavere klassers fanatisme, som har været saameget lettere at faa til at blusse op, som armeniernes utryddelse ogsaa af en anden grund var mange tyrkiske smaabønder særdeles velkommen.” Hoff pekte på at det ikke bare var religiøst hat, men også økonomisk opportuniste som førte til at den muslimske bondebefolkningen i vesentlig grad bidro til forfølgelser og drap på sivile armenere.

De tyrkiske myndighetene har frem til i dag fastholdt at de fleste armenere, det vil si de armenere de selv mener mistet livet i 1915, bukket under av sult og sykdom ved

³⁸⁷ Bloxham 2006:97

³⁸⁸ Gaunt 2006:434

³⁸⁹ Walker 1990:212.

³⁹⁰ Balakian 2003:267.

deportasjoner.³⁹¹ Men i Moush ble alle ofrene drept på stedet. Deportasjoner kom ikke på tale. Den omfattende bruken av tortur og seksualisert vold er også et paradoks i denne sammenheng. Hvis armenerne allikevel skulle deporteres er det vanskelig å forstå denne ekstreme bruken av vold.

Det fantes et norsk tidsvitne til massakrene i Mousch. Misjonæren Bodil Biørn fra Kragerø jobbet på misjonsstasjonen i byen. På baksiden av et fotografi hun hadde tatt av en av pikeklassene på misjonsskolen skrev hun: ”En av klassene i dagskolen i Musch med lærerinnen Margarid. Hadde i flere år en dagskole i Musch. Lærerinne Margarid Nalbanchiani og de fleste av de 120 barn i dagskolen ble myrdet i 1915.”³⁹² Følgende er hentet direkte fra Riksarkivet nettutstilling, *Norske Kvinner dokumenterer folkemord*:

Bodil Biørn oppholdt seg fortsatt i Musch da tyrkiske myndigheter satte i gang sine massakrer på den armenske befolkning i 1915. Den svenske sykepleieren Alma Johansson, som arbeidet sammen med Bodil Biørn, forteller (siteret i rapport fra Deutscher Hülfsbund til det tyske utenriksdepartementet 22. november 1915):

”Den 10. juli om kvelden begynte en voldsom skyting som varte i et par timer. Neste morgen var hele byen under våpen. Ingen armenere våget seg utendørs. Jeg gikk til Mutesarif (den tyrkiske guvernøren) og ba ham om å sørge for sikkerheten for våre hus. Han var svært sint, og sa at det var til pass for oss som ikke hadde reist før.... Søster Bodil lå alvorlig syk av tyfus. Jeg ba om et par mann til hjelp og en oksekjerre for de syke, men det kunne han ikke gi.... Allerede første dag ble ytterdøren til barnehjemmet slått i stykker. Jeg fikk ordre om å åpne, de så etter flyktninger. En av våre landsbylærere, som var kommet til oss dagen før og som på grunn av den voldsomme skytingen ikke hadde kommet seg videre, ble ført bort. Noen piker og en kvinne som sto ved siden av meg, ble skutt.... Så mye er sant: Bortsett fra et lite antall kvinner som tyrkerne tok for seg selv, er alt som armenisk heter i hele Musch-området utryddet.”³⁹³

Svært mange armenere *ble* riktig nok deportert. Den amerikanske konsulen Jesse Jackson som var utplassert i det østlige Anatolia, rapporterte til ambassaden i Konstantinopel:

...at least 100,000 (deportees) have arrived afoot ... many having left their homes before Easter, deprived of all their worldly possessions, without money, sparsely clad, some naked from the treatment by their escorts and the despoiling population en route....So severe has been the treatment that careful estimates place the number of survivors at only 15 percent of those originally deported. On this basis, the number of those surviving even this far being less than 150,000 up to September 21, there seems to have been about 1 million persons lost up to this date.³⁹⁴

En av de overlevende, Krikoris Balakian, ble fortrolig med den tyrkiske kapteinen Shükrü under deportasjonene til Syria. Kapteinen var sikker på at Balakian skulle dø og fortalte villig vekk når Balakian spurte om kvinner og barns skjebne:

³⁹¹ For informasjon om tyrkiske tapstall, se hjemmesidene til The Turkish Historical Society. Her hevdes det ingen sikre tall, men de skal være lavere enn tyrkere som ble drept av armenere. Altså blir alt snudd på hodet. Linken det er peker til her er et intervju med Hikmet Oezdemir, ”chief historian of the Turkish Government”, hva det enn skulle bety. <http://www.ttk.org.tr/index.php?Page=Sayfa&No=91>

³⁹² Fra Riksarkivet. Kildene ligger ute på nett: <http://www.arkivverket.no/webfelles/armenia/bodil.html>

³⁹³ Riksarkivet ibid.

³⁹⁴ Rummel 2006:222

About sixty-four hundred women and children were sent out on foot in carriages or oxcarts and taken on a five-hour journey to a place known as Three Mills, where they were fleeced of all their valuables by a group of Turkish women, who were sent in to find all the gold and jewels they had hid on their bodies. The women were then massacred with 'axes, hatchets, sickles, clubs, pickaxes and shovels,' Captain Shükrü admitted, "in the name of holy Jihad' and by 'order of the government'".³⁹⁵

Shükrüs bekjennelser sammenfaller med vitneforklaringene under Yozgat-rettsakene i 1919. Dette var domstoler opprettet etter 1. verdenskrig for å undersøke og pådømme krigsforbrytelser mot armenere – ledet av tyrkere, men nøye observert av seiersmaktene. Shükrü hadde hele tiden påstått at ordren kom fra regjeringen, i dette tilfelle fra distriktsguvernøren i Diarbekir, Kemal Bey. Kemal var en av veteranene fra CUPs indre krets og beryktet for at han ble observert mens han røykte vannpipe og slo lens under slakteriene av sivile armenere.³⁹⁶ Han nektet aldri for de faktiske forholdene. I retten kom det frem at de verste voldsbølgene planla Kemal i sene nattetimer, under sterk alkoholpåvirkning.³⁹⁷ Kemals noe knappe, men beskrivende forsvar under rettsaken var at han hadde styrket den ottomanske staten ved å "redeem Ittihad's national aspirations".³⁹⁸ Hvem disse ordrene skulle ha kommet fra ville han ikke ut med. Kemal ble dømt til døden og ble hengt offentlig den 10. april 1919.³⁹⁹ Hengingen førte til massive protester og voldelige demonstrasjoner fra CUP og religiøse aktivister. Britene var i harnisk over at ikke henrettelsen foregikk i stillhet, fordi noe annet ville skape uroligheter. En britisk diplomat uttalte: "Not one Turk in a thousand will think that any other Turk deserves to be hanged for massacring Christians", som sier vel så mye om britiske stereotyper som om tyrkiske holdninger.⁴⁰⁰

Retten kom med en generell dom den 22. mai 1922: "...under the guise of 'deportation' the authorities had issued secret instructions and orders for massacre...They relied on engaged criminal gangs and mobs...The decision to exterminate the Armenians had been reached at Ittihad's Central Committee, in whose deliberations the defendants took part."⁴⁰¹ CUP organiserte massakrene slik at ingen direkte kobling mellom triumviratet i Konstantinopel og ofrene kunne spores. I ettertid er det allikevel liten tvil om hvor ansvaret lå. Henry Morgenthau refererer til en samtale med Enver Pasha hvor Morgenthau antyder for Enver at han ikke kan holdes ansvarlig for deportasjonene – til det var resultatet alt for makabert. Enver svarte:

³⁹⁵ Dadrian 1997:56 og Balakian 2003:338

³⁹⁶ Dadrian 1997:37

³⁹⁷ Dadrian 1997:37

³⁹⁸ Dadrian 1997: 37. Ittihad er tyrkisk for CUP

³⁹⁹ Balakian 2003:337

⁴⁰⁰ Bass, Gary Jonathan 2000. *Stay the Hand of Vengeance: The politics of War Crime Tribunals*. Princetown: Princetown University Press:125-126

⁴⁰¹ Dadrian 1997:43-45. Under Yozgatforhandlingene ble Enver, Djemal og Talaat dømt til døden in-absentia. De ble senere myrdet av armenere.

You are greatly mistaking...We have this country absolutely under our control. I have no desire to shift the blame on to our underlings and I am entirely willing to accept the responsibility myself for everything that has taken place. The cabinet itself has ordered the deportations. [...] we are the real rulers of Turkey, and no underling would dare proceed in a matter of this kind without our orders.⁴⁰²

Den samme Morgenthau fikk høre følgende under en samtale med Talaat Pasha: "I have accomplished more towards solving the Armenian problem in three months than Abdul Hamid accomplished in thirty years!"⁴⁰³

⁴⁰² Melson 1996: 271

⁴⁰³ Balakian 2003:275.

Kapitel 5

Konklusjon

Oppsummering

Jeg har i denne oppgaven fremstilt og drøftet den tyrkiske intellektuelle og politiske elitens posisjonering i forhold til reformer og konstitusjonelle løsninger i det ottomanske riket. For denne eliten var spørsmålet om å integrere individer fra de religiøse minoritetene som fullverdige borgere et problemfelt som bød på mange kontroverser. Jeg har også drøftet den samme problemstillingen i forhold til fremveksten av tyrkisk nasjonalisme og nasjonalstatlige løsninger, og hvilken sammensetting og karakter en slik statsløsning skulle få. Det multikulturelle ottomanske imperiet vurderte ikke sine ikke-muslimske innbyggere som likeverdige. Den tyrkiske intellektuelle Namik Kemal var en av de første som artikulerte ideen om et særlig tyrkisk fedreland. Kemal mente at et nytt nasjonalt fellesskap måtte baseres på koranen og sharialovene, som han mente var "the ultimate criterion of the truth". Om de kristnes status i et slikt fellesskap mente Kemal: "We can compromise with the Christians only when they accept our position of dominance."⁴⁰⁴

I bakgrunnskapitlet har jeg tatt for meg de sosiale og kulturelle forholdene mellom muslimer og ikke-muslimer i det ottomanske riket, som var basert på institusjonalisert ulikhet. Deretter skriver jeg om hvordan stormaktsdiplomatiets presset ottomanene til å vedta reformer som skulle bedre forholdene for ikke-muslimer. Stormaktene og særlig Russland handlet på en slik måte at det økte spenningene mellom muslimer og ikke-muslimer, ikke minst fordi det var tydelig at stormaktene utnyttet kristne minoriteter for å komme i forhandlingsposisjon og dra vekslers på ottomansk økonomi og ressurser. Samarbeidet mellom stormaktene og ottomanske kristne ble av muslimene ofte sett på som et uttrykk for illojalitet og forræderi. Videre viser jeg at de første reformene som ble vedtatt var mangelfulle, og at ottomanene ikke alltid var villige til å effektivere dem. Til sist har jeg tatt for meg hvordan ottomanene oppfattet innblanding i det de oppfattet som sine interne anliggender, som tvang og ydmykelse og at dette virket inn på maktelitens respons på krav om likebehandling av minoritetene.

I kapittel tre skriver jeg om de første forsøkene på innføre konstitusjonelt monarki i imperiet. For første gang blir ikke-muslimer inkludert i reelle politiske prosesser, men med store forbehold. Konservative ottomaner var motvillige mot konstitusjonelle reformer, og

⁴⁰⁴ Akcam 2006:49

mente at bare muslimer kunne bestemme over muslimer. Namik Kemal ville modernisere imperiet ved hjelp av vestlige løsninger, men mislikte den europeiske individualismen. Det var et fellestrekk blant ottomanske tenkere at den europeiske sekularismen ikke var en riktig modell for det ottomanske riket, fordi islam, i motsetning til kristendommen, var *det ene gode*, og hinsides den menneskelige fornuft. Konstitusjonen blir stoppet av den strengt islamske sultanen Abdulhamid, som gjeninnførte eneveldet. Abdulhamid forsøkte å stoppe alle tilløp til nasjonalisme og separatisme i imperiet. Under hans styre ble tusenvis av armenere massakrert. Som en advarsel.

I fjerde kapittel tar jeg for meg den ungtyrkiske bevegelsen som skisserte opp noe av grunnlaget for en tyrkisk nasjonalstat. De kom til makten i 1908. Ungtyrkernes fremste ideolog, Zia Gökalp, skisserte opp en sosialdarwinistisk ideologi som var inspirert av europeisk autoritær, militaristisk og reaksjonær nasjonalisme. Andre sentrale aktører i bevegelsen, deriblant mange leger, var inspirert av raseteori og folkekroppsanalogisk sosiologi. I 1913, som en reaksjon på balkankrigen gjennomførte den ytterliggående falanksen i bevegelsen et statskupp. Gökalp og det ungtyrkiske triumviratet begynte en prosess som innebar boikott av armenske butikker og hetskampanjer mot ikke-muslimer. På tross av at de fleste ungtyrkerne var sekulære utnyttet de den muslimske befolkningens religionsbegrunnede frykt for de kristne stormaktene, og det som ble oppfattet som kristne medløpere og forrædere. Når ottomanene gikk inn i den første verdenskrig ble det satt i gang kampanjer mot kristne. Sultanen erklærte hellig krig. En tid etter et katastrofalt nederlag mot Russland og konfrontasjoner mot russiske og ottomanske armenere i de russiske grenseområdene bestemte Triumviratet seg for å deportere alle armenere ut av Anatolia og Cilicia. Armenerne ble sett på som en dødelig trussel. Folkemordet på armenerne begynte.

Konkluderende bemerkninger

Stormaktenes spill var et helt avgjørende bidrag til forverringen av forholdene mellom folkegruppene i imperiet. Diplomatiets vis a vis de ottomanske myndighetene var breddfull av dobbeltmoral hvor kristne minoriteter ble brukt som pressmiddel for å fremme egne økonomiske interesser. Major Nikolai Hoff skrev i Aftenposten den 11. mai 1920 følgende, under avsnittsoverskriften: ”Stormagternes politik aarsag til ungtyrkernes massakrer!”

...endnu værre blev det, efterat armenierne i forrige aarhundrede begyndte at anraabe det kristne Europa om hjælp mod dette vanstel. De europæiske stormagter greb med begjærighed anledningen til at blande sig i tyrkernes indre forhold - men nogen særlig interesse for armenierne og deres lidelser har de aldrig vist, ialfald har de aldrig opnaaet at bringe dem nogen effektiv hjælp.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Aftenposten 11. mai 1920.

Hoff tar for mye i her, og frarøver nærmest den ottomanske ledelsen aktørrollen. Men observasjonen er sammenfallende med nyere faglitteratur som legger stor vekt på stormaktenes rolle i de konfliktfylte inter- religiøse relasjonene i imperiet, som for eksempel i Donald Bloxhams *The Great Game of Genocide*.

Et eksempel på dette er den britiske utenriksministeren Sir Edward Grey, som ikke la to fingre imellom i sin korrespondanse med ambassaden i Konstantinopel. Her gir han et strålende eksempel på rendyrket *realpolitik* under den andre ottomanske konstitusjonelle perioden, 1908-1913:

If Turkey indeed establishes a Constitutional administration and is strengthened by reviving it, it will advance further, to the point that none of us can foresee the outcome of such a situation.... Until now, wherever we have had Muslim subjects, we have been able to tell them that there was a merciless authoritarian rule in the countries ruled by the heads of their religion. In any case, our authoritarian rule is compassionate.... But if a parliamentary life now commences in Turkey and things are put in order, the demand for constitutional rule will grow in Egypt and our ability to act against this will diminish greatly.⁴⁰⁶

Et stabilt og konstitusjonalisert Tyrkia ville med andre ord ikke være like attraktivt for stormaktene, fordi mulighetene for politisk og økonomisk utpressing av de ottomanske myndighetene ville bli redusert når de ikke lenger kunne benytte seg av minoritetsspørsmålet som *ad hoc* - politikk.

Robert Melson skriver i sin bok *Revolution and Genocide* at hadde stormaktene handlet mindre kynisk, og støttet konstitusjonelle krefter, var det en mulighet for at man i alle fall kunne forhindre folkemord.⁴⁰⁷ Jeg stiller meg tvilende til Melsons forhåpninger. Selvsagt spilte stormaktene en betydelig rolle. De var pådrivere og kverulanter som påvirket det ottomanske lederskapets sårede storhetskomples. Samtidig kunne man ikke forvente noe annet fra stormaktene. I kolonitiden var de som rovdyr å regne når det gjaldt kampen om ressurser og makt. Det betyr imidlertid ikke at stormaktspolitikken frarøvet ottomanene handlingsrom totalt, eller at folkemord var en determinativ følge av ytre press. Etter å ha sett nøye på de ottomanske aktørene er mønsteret etter min oppfatning klart: I den siste fasen, etter Balkankrigene, var staffettspinnen overlatt til ungtyrkerne.

Ungtyrkerne hadde ikke til hensikt å dele Anatolia med de kristne, eller noen annen folkegruppe, og det er ikke realistisk å tro at armenerne ville fått innpass i noen felles tyrkisk statsform. Utviklingen i CUP hadde satt kroken på døra for det. Armenerne var dessuten såpass mange, 2,5 millioner, at de ble sett på som en utfordring og trussel som ungtyrkerne ville bli kvitt en gang for alle for å sikre sin egen eksistens. Armenerne hadde, i motsetning til

⁴⁰⁶ Akcam 2006:80

⁴⁰⁷ Melson 165

grekerne, ingen stat de kunne utvises til, og ørkenen ble løsningen. Reduksjonismen av armenerne hadde i tillegg blitt til noe av en sinnstilstand. Snarere tror jeg at spørsmålet ikke var hvorvidt de religiøse og etniske konfliktene i Anatolia ville få en voldelig slutt, men snarere hvor blodig det ville ende. Den eneste løsningen for å kunne ha unngått en eller annen form for etnisk rensing på armenerne ville etter min mening vært et eksodus lignende det som skjedde i 1923, da Tyrkia og Hellas utvekslet sine respektive minoriteter. Problemet var selvsagt at armenerne ikke hadde noen stat å dra til. Så hvor skulle de dra?

Det multikulturelle ottomanske imperiet kollapset i en tidsalder som var preget av sosialdarwinisme og raseteorier, og CUP var sterkt influert av slike ideer. Sammenbruddet som satte i gang for alvor med balkankrigene førte til inter-etnisk kollaps i Anatolia, og CUP søkte allianser som kunne sikre tyrkerne mot det de oppfattet som sin nært forestående undergang. Som Norbert Elias har sagt, er det nesten som en refleks i den dominante gruppen å forsvare seg når de oppfatter situasjonen som et være eller ikke være: "Like wild animals, powerful nations or other powerful social formations are at their most dangerous when they feel cornered."⁴⁰⁸ Ungtyrkerne var klar over at imperiet var ferdig, og mente at en nasjonalstat var eneste løsning. I den ungtyrkiske intellektuelle produksjonen kommer det også klart frem at deres nasjonalistiske prosjekt var et tilbud for tyrkiskspråklige muslimer. Ungtyrkerne, i sin iver etter å modernisere imperiet søkte – og så - i den europeiske intellektuelle tradisjonen og fant det de så etter i de mørkeste kapitlene fra europeisk idéhistorie. Ideer som, ifølge Zia Gökalp, "happened to more closely match the condition of "Turkishness", which was struggling to constitute its own historical and national identity".⁴⁰⁹ Den dominante gruppen så etter nasjonale legitimeringsstrategier. Først og fremst finner vi dette i Gökalps dypdykk i Ernst Haeckel og Gustave Le Bons teorier om nasjonen som det høyeste moralske ideal som ikke hadde noen annen å stå til ansvar for enn seg selv. Hvis nasjonen var truet, var alt lov. Gökalp fant en politisk filosofi som i praksis var en fullbyrdelse av moralsk relativisme, som legitimerte at en trussel mot den tyrkiske nasjon måtte knuses med alle mulige midler.

Men, som jeg har sagt tidligere i oppgaven: Ungtyrkernes ideologi kan ikke sees isolert fra mentalitetshistorien i det ottomanske riket. Det gikk bare seks år fra den xenofobiske og sterkt anti-kristne Abdul Hamid II ble avsatt, til nasjonalistene Enver og Talaat sendte ordre ut til sine provinsguvernører om å deportere og likvidere kristne bosatt i Øst-Anatolia og Silicia. De kristne hadde i flere hundre år blitt sett på som mindreverdige og

⁴⁰⁸ Elias 1999:362

⁴⁰⁹ Akcam 2006:53

uegnet til å ha de samme eksistensbetingelsene som muslimer, og måtte følgelig finne seg i å holde seg der de ble anvist i det sosiale hierarkiet. Stigmatiseringen og fordommene mot kristne, og særlig armenerne, ble absorbert av etnosentriske strømninger blant moderne tyrkiske tenkere, selv om mange av dem erklærte seg sekulære. Disse tenkerne levde altså ikke i et kulturelt vakuum.

Det sterke innslaget av islam jeg har funnet gjennom hele den ottomanske elitens kronologi har overrasket meg. Særlig i den ungtyrkiske perioden, som var den definisjonsmessige portalen til det sekulære og moderne Tyrkia. Alle ideologiske retninger hadde som overbygning at den muslimske befolkningen generelt, og etter 1908 de tyrkiskspråklige muslimer spesielt, skulle være herre i eget hus. Krav fra kristne om likebehandling ble så lang jeg har kunnet se det, aldri godtatt av den tyrkiske intellektuelle og politiske eliten. Gitt den grunnleggende tyrkiske ideen om overlegenhet, ble derfor transformasjonen mellom imperium og nasjonalstat i det ottomanske riket preget av uløselige etniske og religiøse motsetninger. En transformasjon som skjedde mellom et tradisjonsbundet religiøst samfunn bestående av herrefolk og undersåtter definert i religiøse kategorier, til en nasjonalstat bestående av det samme herrefolket og de samme undersåttene.

Den grunnleggende ideen om tyrkisk overlegenhet ga seg utslag i en ideologisk hybris. Blant annet en forestilling om sivilisasjonen som ren vitenskap og teknologi, mens kulturen, altså islam og den tyrkiske kultur, ble oppfattet som unikt, evig, historisk betinget og organisk. Kultur og politikk ble definert i kollektive og anti-universelle størrelser. I den grad ottomanske reformister var demokrater eller liberale, så de allikevel med skepsis på det de oppfattet som vestens individuelle intellektualisme. Den ottomanske intellektuelle eliten skisserte konstitusjonelle løsninger som var basert på gruppeprivilegier, og ikke individuelle rettigheter generelt. Dette var, etter min mening, det grunnleggende problemet med ottomansk - tyrkisk politikk og intellektuell produksjon.

Aktualitet

En sommer da jeg vandret i åsene i det østlige Tyrkia, kom jeg over en liten knokkel. Den lå i en steinur etter et skred og hadde tydelig ligget der i mange år. Jeg gned på den krittaktige overflaten og undersøkte de slitte kulene i leddet; jeg tok det for å være en levning etter et husdyr og stakk det i lommen.... Det var et merkelig stille sted, og da jeg rundet en skrent, snublet jeg over ruinene av en landsby. En gjeter satt og plystret i skyggen av en sammenrast mur. Jeg viste ham knokkelen og pekte på ruinene rundt ham. Gjeteren nikket og gned håndflatene mot hverandre i en utvetydig gest. Han sa bare: "Ermeni." Så tok han beinet og kastet det til hunden sin.

Ermeni: Armenerne. Guideboken nevnte knapt armenerne. Ingen nevnte armenerne, men likevel var hvert eneste sted jeg dro de påfølgende ukene, hver eneste dal på dette trøstesløse anatoliske plataet, hjem søkt av dem.

Fra åpningslinjene i Philip Marsdens bok: *Armenia, mellom hammer og ambolt.*⁴¹⁰

⁴¹⁰ Marsden, Philip 2005. *Armenia – mellom hammer og ambolt*. Oslo: Damm forlag.

Hvordan karakterisere de kristnes stilling i NATO-landet Tyrkia i dag? Visse grupperinger i Tyrkia blir fremdeles dypt krenket over synlig kristen virksomhet. I Aftenposten fredag 4. mai 2007 skriver Ulf Andenæs i en kommentar: ”Harde kår for kristne i Tyrkia”. I samme avis meldes det at den tyske misjonæren Tillmann Geske var drept i den tyrkiske byen Malatya den 18. april. Han ble drept i lokalene til et bibelselskap sammen med to kristne tyrkere. De ble utsatt for langvarig tortur, den ene var knivstukket 156 ganger, og alle fikk halsen skåret over. Gjerningsmennene var ifølge danske *Politiken* den 18. april *muslimske nasjonalister*. Den 19. januar 2007 ble den kristne armenske redaktøren Hrant Dink skutt på åpen gate. Mest sannsynlig fordi han viet tid til å skrive om folkemordet på armenerne. En sytten år gammel gutt skjøt ham fordi Dink hadde ”krenket tyrkiskheten”. Sannsynligvis sto ytterliggående nasjonalister bak drapet. Nobelprisvinneren Orhan Pamuk har måttet gå flere runder i rettsapparatet for å ha antydnet at Tyrkia sto bak massedrap på armenerne og at det var på tide at spørsmålet ble diskutert åpent i Tyrkia. Paragraf 301 i tyrkisk strafferett gjør det straffbart å krenke ”tyrkiskheten”. Denne krenkelsen kan bestå i å sverte tyrkisk historie generelt og landsfaderen Mustafa Kemal Atatürks minne spesielt. Paragrafen har naturlig nok vært et hinder for Tyrkias ønske om å gå inn i EU.

Hanne Skartveit skriver på kommentarplass i VG den 3. mai 2007: ”Akkurat nå, i Tyrkia, blir det testet hvorvidt islam og vesten kan leve fredfylt side om side.” Her viser hun til store demonstrasjoner i over hele Tyrkia, det nevnes et antall på én million deltagere, mot det mange sekulære mener er en islamisering av Tyrkia. Statsminister Recep Tayyip Erdoğan representerer et moderat islamistisk parti som har oppnådd flertall i parlamentet. Nå vurderer han å stille som presidentkandidat, og kritikerne mener dette vil føre til islamistisk hegemoni. Erdogan har også fremmet forslag om å kriminalisere skilsmisse og senke terskelen for retten til å kritisere islam. Den tyrkiske hæren rasler med sablene, og advarer Erdogan. Det finnes reelle muligheter for nok et militærkupp i Tyrkia, fordi militæret ser det på som sin plikt å forsvare arven etter Atatürk. Dette bør ikke komme som noen overraskelse på noen. Mange i vesten har hatt et idealbilde av det sekulære Tyrkia. Atatürk har blitt sett på som en moderne frigjøringshelt som ga håp for at den fattige delen av verden kunne integreres i den industrialiserte verden. Men 75 år med sekulært styre har ikke blitt den seieren over Tyrkias islamske fortid som mange har forestilt seg.

Det sekulære Tyrkia har hele tiden vært et eliteprosjekt. Det var ikke for ingenting at Gökalp var inspirert av Gustave Le Bons teorier om det aristokratiske gen og frykten for at mobben, folket, skulle få makt og innflytelse. Det Tyrkia vi ser i dag gjør ungtyrkernes ordtak

om at ”vitenskap er elitens religion, mens religion er massenes vitneskap” dagsaktuell.⁴¹¹ Tyrkia består i dag 99.8 % muslimer, og kvalifiserer ikke til betegnelsen et *flerkulturelt samfunn*. Det sekulære Tyrkia har sluppet store religiøse motsetninger fordi folkemordet, på et grotesk vis var det mest vellykkede i historien. Anatolia *ble* rensset for konkurrerende religioner, så vel som konkurrerende nasjoner, med unntak av kurderne. Med en slik fortid er det ikke merkverdig at Tyrkia ikke makter å ta et oppgjør med hendelsene i 1915. Tyrkia har en lang autoritær politisk tradisjon, preget av fortielse når det gjelder egen fortid. I den forbindelsen kan man spørre seg om Mustafa Kemal Atatürks sekulariseringsprosjekt har vært vellykket. I alle fall var ungtyrkerne overbevist om at det sekulære prosjekt ville overbevise befolkningen. At fornuft ville vinne over overtro. Men slik har det ikke blitt i Tyrkia. Landet har en nærmest aggressiv sekulær lovgiving, hvor den tyrkiske muslimske identiteten har blitt kneblet i det offentlige rom. Det sekulær prosjektet kom ovenifra. Ingen spurte hva tyrkere selv ville. Slikt gjør inntrykk på Tyrkias troende muslimer, som nå setter sin lit til medlemskap i EU. Håpet er at et slikt medlemskap vil åpne opp for at tyrkerne selv kan definere sin identitet uten trusler fra den militære og kemalistiske eliten. En identitet som jeg har beskrevet som et konstant trekk ved den begynnende tyrkiske transformasjonen fra imperium til nasjonalstat.

⁴¹¹ Hanioglu 1995:203

Ordliste:

Dhimmi – kristne og jøder under ottomansk administrasjon.

Ottomaner – Et tyrkisk folk. Opprinnelig sentralasiatiske nomader hvis kjerneområder lå i Mongolia. Opprettet i 1300 en muslimsk stat utenfor Konstantinopel. Beseiret seldsjukkene og etter hvert bysantinerne og opprettet det ottomanske riket i 1453. Men i litteraturen blir ottomaner brukt om muslimer tyrkiske folkeslag i første rekke, men også andre muslimske grupper som betraktet seg som en del av det ottomanske rikets maktkonstellasjoner. I denne oppgaven referer jeg altså til denne gruppen når jeg bruker ordet ottomaner. Kristne og jøder, som ikke var en del av dette segmentet kan f. eks omtales som *kristne ottomaner*. I faglitteraturen er det rett og slett ingen systematikk i bruken av tyrkere og ottomaner.

Ottomanisme – reformistisk retning som ville gjøre alle folkegrupper i det ottomanske riket til ottomanske statsborgere.

Pan-tyrkisme – ambisjonen om å samle alle tyrkiske folkeslag i en tyrkisk statsform.

Pan-islamisme – ambisjonen om å samle alle muslimer under Kalifatet.

Sublime Porte - The Sublime Porte: Det ottomanske rikets politiske og diplomatiske sentrum i Konstantinopel. Utenlandske diplomater ble mottatt ved portene til sultanens hoff, Divan, for så å bli ført til sultanen selv. Sublime Porte hentydet altså til sultanens guddommelige status: den opphøydes port. Etter revolusjonen i 1908, hvor makten ble overført fra sultanatet til senatet, fikk begrepet enn mer prosaisk betydning, og refererte i praksis til utenriksministeriet.

Ulema – Den skolerte islamske eliten, utdannet ved religiøse skoler, *medresene*. Hadde rådsfunksjoner i forhold til sultanen og stor definisjonsmakt i det ottomanske samfunnet.

Umma – *Ummah*, utledet av arabisk for *folk* eller *samfunn*. Begrepet har hatt flere betydninger gjennom tidene. I hovedsak en eller annen form for muslimsk felleskap, både pan-islamisk og innenfor en nasjonalistisk kontekst. I denne oppgaven betyr den ganske enkelt det muslimske samfunn i det ottomanske riket.

Litteraturliste

Bøker:

Akcam, Taner 2006. *A shameful act. The Armenian Genocide and the question of Turkish responsibility*. New York: Metropolitan Books.

Akcam, Taner 2004. *From empire to Republic- Turkish nationalism & the Armenian genocide*. London: Zed Books

Alter. Peter; 1994: *Nationalism*. London: Edward Arnold.

Aschehoug og Gyldendals Store Leksikon. 1997. Oslo: Kunnskapsforlaget.

Astourian, Stephan 1990. "The Armenian Genocide: An Interpretation". *The History Teacher* 23 (2).

Balakian, Peter 2003. *The Burning Tigris—a History of the Armenian genocide*. London: William Heinemann

Barth, Boris 2006. *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte. Theorien. Kontroversen*. Bremen: C.H. Beck.

Bass, Gary Jonathan 2000. *Stay the Hand of Vengeance: The politics of War Crime Tribunals*. Princetown: Princetown University Press.

Bengtsson, Bertil 2004. *Svärdets år. Om folkmordet på de kristna i Turkiet 1894-1922*. Södertälje: Syrianska Riksförbundet.

Benjamin og Lewis, Bernard 1982. *Christian and Jews in the Ottoman Empire. Volume I: The Central Lands*. New York: Holmes and Meier Publishers.

Berkes, Niyazi 1964: *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst & Company

Bloxham, Donald 2005. *The great Game of Genocide. Imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press.

Braude, Benjamin og Lewis, Bernard 1982. *Christian and Jews in the Ottoman Empire. Volume I: The Central Lands*. New York: Holmes and Meier Publishers.

Chalk. F & Jonassohn K. (red.) 1990. *The history and sociology of genocide: analyses and case studies*. New Haven: Yale University Press.

Chorbajian, Levon og Shirinian, George (red.) 1999. *Studies in Comparative Genocide*. London: Macmillan Press:

Dadrian, Vahakn 2004. *The History of The Armenian Genocide. Ethnic conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. New York: Bergham Books.

Dadrian, Vahakn N. 2003. *Warrant for Genocide. Key elements of Turko-Armenian Conflict*. London: Transaction Publishers.

- Dadrian, Vahakn N. 1989. "Genocide as a Problem of National and International Law: The World War I Armenian Case and Its Contemporary Legal Ramifications". *The Yale Journal of International Law* 14 (2).
- Dadrian, Vahakn N. 1986. "The Role of Turkish Physicians in the World War I Genocide of the Ottoman Armenians". *Holocaust and Genocide Studies* 1 (2).
- Dadrian, Vahakn N. 1997. "The Turkish Military Tribunals's Prosecution of the Authors of the Armenian Genocide: Four Major Court-Martial Series". *Holocaust and Genocide Studies* 11 (1).
- Davison, Roderic 1954. "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century". *American Historical Review* 59 (4).
- Davison, Roderic 1990. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*. Austin: University of Texas Press.
- Douglas, Roy 1976: "Britain and the Armenian Question, 1894-7". *The Historical Journal* 19 (1).
- Elias, Norbert 1997. *The Germans*. Cambridge: Polity Press.
- Fergusson, Niall. *The War of the World. History's Age of Hatred*. London: Allen Lane.
- Gaunt, David 2006. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*. New Jersey: Gorgias Press.
- Gerner, Kristian og Karlsson, Klas-Göran 2005: *Folkmordets historia*. Stockholm: Atlantis.
- Gibb H.A.R og Bowen, Harold 1969: *Islamic society and the West*, bind 2. New York: Oxford University Press.
- Hanioglu, Sürkü M. 1995. *The Young Turks in opposition*. Oxford: Oxford University Press.
- Haslip, Joan 1973: *The Sultan: The life of Abdul Hamid II*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hawkins, Mike 1997. *Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hewsen, Robert H. 2000: *Armenia – A Historical Atlas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hovannisian, Richard G. (red.)1999: *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Michigan: Wayne State University Press.
- Jones, Adam 2006. *Genocide. A Comprehensive Introduction*. London: Routledge.
- Jones, Adam 2004: *Gendercide and Genocide*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Kadioglu, Ayse 1996: "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity". *Middle Eastern Studies* 32 (2).

Karpat, Kemal H. 2002. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press:

Keegan, John 2001. *The First World War-new illustrated edition*. London: Hutchinson.

Kieser, Hans Lukas og Schaller, Dominik 2002: *Armenian Genocide and the Shoah*. Zürich: Chronos Verlag.

Kirakossian, Arman J. 2004. *The Armenian Massacres 1894-1896. U.S. Media Testimony*. Detroit: Wayne State University Press.

Kjeldstadli, Knut 2000. *Fortida er ikke hva den en gang var*. Oslo: Universitetsforlaget.

Kramar, Leo 2000: *Rasismens ideologer. Från Gobineau till Hitler*. Stockholm: Norstedts

Lewis, Bernard 1968. *The emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press.

Mardin, Serif 2006. *Religion, Society and Modernity in Turkey*. New York: Syracuse University Press.

Mardin, Serif 1991. "The Just and the Unjust". *Daedalus* 120 (3).

Marsden, Philip 2005. *Armenia – mellom hammer og ambolt*. Oslo: Damm forlag.

Mazover, Mark 2000. *The Balkans*. London: Phoenix Press.

Melson, Robert F. 1996. *Revolution and genocide – on the origins of the Armenian genocide and the Holocaust*. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, Donald E. and Lorna Touryan 1993. *Survivors. An oral history of the Armenien Genocide*. Berkely: University of California Press.

Morgenthau, Henry 2003. *Ambassador Morgenthau's Story*. Detroit: Wayne State University Press.

Naimark, Norman M. 2001. *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in the Twentieth-Century Europe*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Palmer, R.R og Colton, Joel 2002. *History of the Modern World. Ninth Edition*. Boston: McGraw Hill

Palmer, Alan 1992. *The Decline & fall of the Ottoman Empire*. New York: Barnes and Noble.

Roberts J.M. 2005. *Verdenshistorien. Fra de første sivilisasjoner til renessansen*. Oslo: Spektrum.

Rummel, R.J. 2006. *Death by Government*. New Brunswick: Transaction Publishers.

- Scheff, Thomas 1997. *Emotions, the Social Bond, and Human Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skovmand, Sven 2005: *Hvem Hva Hvor Verdenshistorie*. Oslo: Schibsted Forlagene.
- Smith, Dennis 2001. "Organizations and Humiliation: Looking beyond Elias". *Organization* 8 (3).
- Staub, Ervin 1998. *The roots of evil – origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ternon, Yves 1990: *The Armenians. History of a Genocide*. Michigan: Caravan Books.
- Walker, Christopher J. 1990. *Armenia : the survival of a nation*. London: Routledge.
- Weitz, Eric D. 2003; *A century of genocide – utopias of race and nation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zürcher, Erik J. 1993. *Turkey – A modern history*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Ye'or, Bat 1985. *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*. London: Associated University Press