



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**



Yıl : 1994

Sayı : 1

ENDONEZYA'DA İSLÂM VE HOLLANDA HÂKİMİYETİ

Yrd.Doç.Dr.İsmail Hakkı GÖKSOY*

1. Giriş

Güneydoğu Asya'da bir takımadalar ülkesi olan Endonezya, toprak ve nüfus bakımlarından dünyanın en büyük İslâm ülkesidir. Yaklaşık 3 bin adadan meydana gelen ülkenin başlıca adaları şunlardır: Cava, Sumatra, Sulawesi, Madura, Lombok, Sumbava ve Flores. Ayrıca Borneo adasının Kalimantan ve Yeni Gine adasının İrian Caya kısmı Endonezya sınırları içindedir. Bu adalar, kuzeydeki Pasifik Okyanusu ile güneydeki Hind Okyanusu arasında bir arayolu teşkil etmekte, Asya ile Avustralya kıtalarını birbirine bağlayan bir köprü vazifesi görmektedir.

Günümüzde 200 milyona yaklaşan ülke nüfusunun yaklaşık %90'ı müslümandır. Nüfusun geri kalan kısmını Hristiyanlar, Hindular, Budistler, animist ve diğer mahallî inançlara mensup insanlar oluşturmaktadır^{1a}. Farklı dinlerin ve kültürlerin bir arada barış içinde yaşadığı ve değişik etnik gruplardan meydana gelen bu ülke, aynı zamanda dil, sosyal hayat, meslekî ve mahallî gelenekler bakımlarında da farklılık arz etmektedir. Etnik gruplar arasında en azından 250 tane birbirine yakın fakat farklı konuşulan diller vardır. Eski Malay dilinin modern şekli olan ve günlük hayatta, eğitim ve öğretimde kullanılan Endonezya dili (*Bahasa Indonesia*) ülkenin tek resmî dilidir. Ancak diğer etnik diller de özel hayatta, evde ve

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1a 1985 nüfus sayımına göre ülkenin nüfusu yıllık % 2.2 nüfus artışıyla 165.154.000 idi. Aynı nüfus sayımı sonuçlarına göre halkın dinî inançları bakımından dağılımı ise şöyledir: Müslüman % 87.1, Katolik % 3.0, Protestan % 5.8, Hindu % 2.0, Budist % 0.9 ve diğer % 1.2 (bkz. Jurnalıs Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", *Muslim Education Quarterly*, V/1, Cambridge 1987, s.36-52). Daha sonra yapılan nüfus sayımında halkın dinî inançları dikkate alınmamıştır.

kırsal kesimlerde yaygın olarak konuşulmakta, her etnik grup kendi dil geleneklerini sürdürmektedirler.

Endonezya kalabalık bir müslüman nüfusa sahip olmasına rağmen, yanibaşında bulunan ve halkının ancak yarısının müslüman olduğu Malezya gibi İslâmiyet'i resmen devlet dini yapmamıştır. Diğer taraftan Endonezya, Türkiye gibi laikliği resmen benimsemiş laik bir ülke de değildir. Anayasal olarak *pancasila* (beş prensip) adı verilen bir devlet felsefesi kabul etmiş üniter bir devlettir. Bunlar, *tek ve yüce bir Tanrı'ya inanç*, adil ve medeni *insancılık* (hümanizm), *Endonezya'nın birliği*, halkın temsilcileri vasıtasıyla aklın ve ilmin ışığında istişare yoluyla idare edilen *demokrasi*, Endonezya halkının bütününe kapsayan *sosyal adalet* prensipleridir. Devletin mânevi temelini oluşturan birinci prensip, sadece tek bir dini değil diğer tek tanrılı dinleri de kapsamaktadır.

Eski bir Hollanda sömürgesi olan ülke, uzun yıllar Hollanda hâkimiyeti altında kaldıktan sonra İkinci Dünya Savaşı sırasında Japon işgaline uğradı ve savaş sonrasında 17 Ağustos 1945'te bağımsızlığını ilan etti. Fakat yaklaşık 4,5 yıl süren çetin bir istiklal mücadelesinden sonra 31 Aralık 1949 tarihinde bağımsızlığına kavuştu. 1950-1965 yılları arasında devlet başkanlığı görevinde bulunan millî kahramanlardan Sukarno, sık sık görülen hükümet değişiklikleri, iç siyasî çekişmeler ve mahallî isyanlar sebebiyle ülkeyi her bakımdan istikrarlı bir duruma getiremedi. 1965 yılındaki başarısız komünist darbesinden sonra yönetime el koyan General Suharto, daha sonra ülkenin ikinci Cumhurbaşkanı seçildi. Başkanlık sistemiyle idare edilen ve yönetime askerî ve bürokratik elitin hâkim olduğu ülkede, Suharto idaresi ülkede sağladığı ekonomik kalkınma ve siyasî denetim sayesinde uzun süre iktidarda kalmayı başardı.

Asırlar süren Hollanda sömürge idaresi, ülkenin sosyal, kültürel, siyasî, ekonomik ve dinî yapısının şekillenmesinde büyük tesirler bırakmıştır. İşte bu makalede biz, esas itibariyle sömürge dönemi boyunca İslâmiyet'in bu ülkedeki durumunu, siyasî ve sosyal bakımlardan gelişmesini ele alacağız. Aynı zamanda Hollandalıların İslâmiyet'e ve Endonezya müslümanlarına karşı nasıl bir tavır takındığını ve ne gibi politikalar izlediğini aydınlatmaya çalışacağız. Fakat önce, İslâmiyet'in bu ülkeye ne zaman ve nasıl girdiğini görelim.

2. İslâmiyet'in Endonezya'ya Girişi

Endonezya'nın ilk dönem İslâm tarihi hakkında elimizde yeterli tarihi bilgi bulunmamaktadır. İslâmiyet'in bu ülkeye girişi ile ilgili yazılı metin ve kaynaklar çok azdır. Bu durum, gerek Endonezyalı müslüman ilim ve din adamları gerekse Batılı şarkiyatçılar tarafından İslâmiyet'in bu bölgeye ne zaman, nasıl ve nereden girip yayıldığı hakkında çeşitli teorilerin ortaya atılmasına sebep olmuştur.^{1b} Batılı ilim adamları, genellikle İslâmiyet'in bu ülkeye Ortadoğu ve Çin arasındaki eski ticaret yolunu takip ederek İran ve Hindistan üzerinden geldiğini ve XIII. yüzyıldan itibaren yerli halk arasında yayılmaya başladığını ileri sürerlerken, Endonezyalı müslüman ilim ve din adamları müslüman Arap denizci ve tüccarlarla Güneydoğu Asya'daki halklar arasında Hz. Peygamber zamanında bile bazı temasların olduğuna dikkat çekerek, İslâmiyet'in buraya ilk defa hicrî I. asırda (VII. ve VIII. asırlar) girdiğini ve direkt olarak Arabistan'dan geldiğini iddia etmektedirler.²

İslâmiyet'in Endonezya'ya girişiyle ilgili ilk yazılı kaynak, Fatima bint Meymun'a ait 1082 tarihli Doğu Cava'nın Gresik yakınlarındaki Leran kasabasında bulunan bir mezar taşıdır. Sumatra'nın kuzeybatısında yaşayan bazı Aceliler'in, Abdullah Arif adında bir Arap davetçi vasıtasıyla XII. yüzyıl başlarında İslâmiyet'e girdikleri rivayet edilmektedir. Bunlar bu dönemde yerli halk arasında bazı ihtida hareketlerinin olduğunu göstermektedir³.

1b Bunlar, ticaret teorisi, davetçiler teorisi, siyasi teori, anti-hristiyanlık teorisi, tasavvuf teorisi ve İslâmiyet'in üstünlüğü teorisi. Her teori, savunduğu vasıta ile İslâmiyet'in bu bölgede yayıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Meselâ, ticaret teorisi İslâmiyet'in bu bölgede ticaret yoluyla, tasavvuf teorisi ise tarikatlar ve sufilerin faaliyetleri neticesinde yayıldığını iddia etmektedir. Bkz. C.A. Majul "Theories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia", *International Association of Historians of Asia, Taipei, Taiwan, Second Biennial Conference Proceedings*, Taiwan 1962, s.339-397.

2 İslâmiyet'in Endonezya'ya ilk girişiyle ilgili Endonezya müslümanlarının görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung 1989. Bu eser, 17-20 Mart 1963 tarihleri arasında Sumatra'nın Medan şehrinde yapılan konuyla ilgili konferansa sunulan tebliğleri ihtiva etmektedir.

3 A. Mukti Ali, *The Spread of Islam in Indonesia*, Jokjakarta 1970, s.6-7

Ancak, yerli halktan meydana gelen müslüman bir topluluğun varlığı hakkında ilk güvenilir kaynaklar genellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısına aittir. 1292 yılında Çin'e yaptığı ziyaretten sonra Kuzey Sumatra'nın Perlak, Samudra ve Lambri liman şehirlerine uğrayan Venedikli meşhur seyyah Marco Polo, Perlak halkının müslüman olduğunu, komşu şehirlerde yaşayan halkın ise hala putlara taptıklarını bildirmektedir. Ayrıca, Kuzey Sumatra'da ilk Pasai Sultanı Melik es-Sâlih'in 1297 yılında öldüğünü belirten bir mezar taşı bulunmuştur. 1345 yılında Bengal'den Çin'e giderken Samudra'ya uğrayan meşhur Faslı seyyah İbni Battûta da, İslâmiyet'in burada bir asırdan beri tesirli bir şekilde yerleştiğini ve Samudra Kralı Melik ez-Zâhir'in Şafî mezhebine mensup takva sahibi dindar bir hükümdar olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile ilgili olarak ve dinî konuları tartışmak üzere din alimleriyle çeşitli toplantılar düzenlediğini, bazan da Sumatra'nın iç kesimlerine doğru fetihler düzenlediğini kaydeder⁴. Doğu Cava'da Travulan (Trawulan) ve Tralaya mezarlıklarında bulunan XIV. yüzyıla ait mezar taşları da, İslâmiyet'in Cavalılar arasında benimsendiğini gösteren ilk doğru kayıtlardır. Cavalı bir müslümana ait olan Travulan'daki en eski mezar taşı 1368 tarihini taşımaktadır⁵.

Arap, Hint ve İranlı tüccarlar vasıtasıyla takımadalara giren İslâmiyet, Endonezya'da barışçı bir yolla ve asırlar süren yavaş bir gelişmeyle yayıldı. Önce Sumatra ve Cava adalarının liman şehirlerinde ve Hindu kültürünün daha zayıf olduğu bölgelerde etkisini gösterdi. XIII. yüzyıldan itibaren de ticaret, evlilik ve tarikatler yoluyla adaların iç kesimlerinde yaşayan Endonezya halkı arasında hızla gelişmeye başladı. XIV. ve XVII. yüzyıllar arasında Endonezya halkı gruplar ve kabileler halinde İslâmiyet'i kabul ettiler. İslâmiyet'in ilk ulaştığı yer olan Sumatra'nın kuzey sahilinde bir müslüman topluluk oluştuktan sonra, Samudra-Pasai Sultanlığı olarak bilinen ilk müslüman sultanlık da burada kuruldu. 1521'de Sumatra'nın kuzeyinde kurulan Açe Sultanlığı, daha önce Malay yarımadasında kurulan Malaka Sultanlığı'nın 1511'de Portekizliler tarafından yıkılmasından sonra, XVI. yüzyılda bölgede güçlü bir İslâm devleti olarak ortaya çıktı. XVI. asırda Osmanlı Devleti ile de

4 A.g.e., s.7-8; Muhammed et-Tancî, *İbni Battûta Seyahatnamesi*, (Haz.Mümin Çevik), I-II, İstanbul 1983, s.453-455.

5 M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London 1981, s.4.

diplomatik ilişkiler kuran Açe, uzun süre Avrupalı sömürgeci güçlere karşı koydu ve Arap yarımadasından ve Hindistan'dan gelen âlimlerin eğitim faaliyetleri neticesinde İslâm kültürünün geliştiği bir merkez haline geldi. İslâmiyet Endonezya'ya ilk defa buradan girdiği ve Endonezyalı hacılar genellikle Açe limanlarından hacca gittikleri için, burası uzun süre "Mekke kapısı" (*serambi Mekah*) olarak adlandırıldı. İlk müslüman hükümdarın bulunduğu Kuzey Sumatra'daki Açe bölgesi, İslâmiyet'in diğer bölgelere yayılmasında da önemli rol oynadı. İslâmiyet, buradan XVI. yüzyılda Sumatra'nın iç kesimlerine, Minangkabau, Lampung ve Bengkulu bölgelerine yayıldı. Kuzey Sumatra'daki Batak bölgesinin güney kesimleri XIX. yüzyılda İslâmlaşırken, aynı dönemde Avrupalı misyonerlerin faaliyet alanı içerisine giren orta kesimleri ise Hristiyanlığı benimsedi⁶.

XV. yüzyılın başlarından itibaren Arap ve İranlı davetçiler Cava'nın kuzey sahillerinde de aktif idiler. Aynı zamanda ticaretle de meşgul olan bu davetçiler, yerli halkla yaptıkları evlilikler ve ticaret yoluyla İslâmiyet'in burada yayılmasına ön ayak oldular. XV. yüzyılın sonlarında Cava'nın kuzey sahilinde kurulan Demak Sultanlığı sayesinde İslâmiyet burada da siyasî bir güç kazandı (1478). XVI. yüzyılın ikinci yarısında tüm Cava ve Madura İslâmiyet'i resmen kabul etti. Demak, önce Orta Cava'daki Hindu-Budist Macapahit Devleti'nin hâkimiyetine son verdi. Daha sonra da, özellikle Sultan Trenggana zamanında (1521-1546) hâkimiyetini adanın doğu ve batı kesimlerine yayarak gücünün zirvesine ulaştı. Ancak, Trenggana'nın 1546'da ölümü üzerine Demak'ın gücü zayıfladı ve Batı Cava'da Bentem (Bantam) ve Çeribon (Ceribon),

6 İslâmiyet'in Endonezya'ya girişi hakkında bkz. G.R. Tibbets, "Early Muslim Trades in South-East Asia", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXX/1, Singapore 1957, s.1-45; A.H. Hill, "The Coming of Islam to North Sumatra", *Journal of Southeast Asian History*, IV/1, Singapore 1963, s.6-21; S.M.Ng. Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur 1969; A.H. Johns, "The role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society*, IX, Karachi 1961, s.143-161; a.mlf., "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java", J.J. Fox ve dğr. (nşr.), *Indonesia: Australian Perspectives*, Canberra 1980, s.163-182; G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, CXXIV, The Hague 1968, s.433-459; S. Qodratullah Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963.

Cava'nın kuzey sahillerinde Kudüs (Kudus) ve Capara, Doğu Cava'da Giri, Surabaya ve Pasuruhan, Orta Cava'da Pacang (Pajang) gibi Demak'a bağlı bölgelerde tesirli din âlimleri tarafından küçük sultanlıklar kuruldu. Bu devletler zamanla Orta Cava'da güçlenen ve Sultan Agung zamanında (1613-1646) Batavia (bugünkü Cakarta) hariç tüm Cava'yı hâkimiyeti altına alan Mataram Devleti tarafından teker teker yıkılarak, bölge önce Mataram daha sonra da Hollanda hâkimiyetine girdi⁷.

Kalimantan'ın sahil bölgeleri, XVI. yüzyıl boyunca takımadaların çeşitli bölgelerinden gelen davetçiler vasıtasıyla İslâmlaştı. Ancak iç kesimlerde yaşayan halkın bir bölümü, günümüze kadar animist özelliklerini korudular. Sulawesi'nin (Sulawesi) güney bölgesi, XVII. yüzyıl başlarında (1603) Gova (Gowa) hükümdarının müslüman olmasıyla İslâmiyet'e girdi. Kuzeydeki bazı kesimler Hristiyanlığı benimserken, iç kesimler genellikle putperest kaldı. Maluku adaları, önce Portekizli daha sonra Hollandalı hristiyan misyonerlerin faaliyet alanına girdi. Ancak, baharat ticareti yoluyla daha önce müslüman olan Ternate Sultanlığı (1498) vasıtasıyla İslâmiyet, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren batıya ve doğuya doğru yayılma istidadı gösterdi. Aşağı Sunda adalarından Bali, günümüze kadar katı bir Hinduizm'in sağlam bir kalesi olarak kalırken, Lombok ve Sumbava(Sumbawa) adaları geçen asrın sonuna kadar tamamen İslâmiyet'e girdiler⁸.

3. Hollanda Doğu Hindistan Şirketi ve İslâmiyet

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Endonezya takımadaları Avrupalı sömürgeci devletlerin nüfuz ve tesiri altına girmeye

7 Cava'da İslâmiyet'in yayılışı ve XV ve XVII. yüzyıllar arasında Cava'da kurulan İslâm devletleri hakkında geniş bilgi için bkz. C.C. Berg, "The Islamisation of Java", *Studia Islamica*, IV Paris 1955, s.111-142; M.C. Ricklefs, "Six centuries of Islamization in Java", N. Levtzion (nşr.), *Conversion to Islam*, New York 1979, s.100-128; G.Th. Theodore Pigeaud-H.J. de Graf, *Islamic States in Java 1500-1700*, The Hague 1976.

8 İslâmiyet'in, Kalimantan ve Sulawesi'ye girişi hakkında bkz. S.B. Scott, "Mohammedanism in Borneo: Notes for a Study of the Local Modifications of Islam and the Extent of Its Influence on the Native Tribes", *Journal of the American Oriental Society*, XXXIII, New Haven 1913, s.313-344; J. Noorduyn, "De Islamisering van Makasar", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, XII, The Hague 1968, s.247-266.

başladı. Bölgeye gelen ilk Avrupalılar, 1511 yılında Malaka'yı zapteden Portekizliler idi. Bölgenin baharat ticaretini eline geçirmek isteyen Portekizliler, yaklaşık bir asır Endonezya'nın doğusundaki Maluku adalarında hem ticaret yaptılar hem de misyoner faaliyetlerinde bulundular. Aynı yüzyılın sonlarından itibaren de Hollandalı denizci ve tüccarlar bölgeye akın etmeye başladılar. Cornelis de Houtman yönetimindeki ilk Hollandalı denizci ve tüccar kafilesi, Cava'ya 1595 yılında geldi. Bunu, değişik şirketlere bağlı denizci ve tüccarlar takip etti. Rekabet halinde olan bu şirketler, daha sonra hükümetin tavsiyesi üzerine birleşerek 1602'de Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'ni (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie - VOC*) kurdular (Bölgede faaliyet gösteren diğer Avrupalı sömürgeci devletler tarafından da bu adla çeşitli şirketler kurulduğu için, yaygın olarak Hollanda Doğu Hindistan Şirketi (*Dutch East India Company*) olarak bilinir). Aynı yıl Hollanda Parlamentosu'nun çıkardığı bir kanunla Asya kıtasında bağlılık yeminiyle personel alma, savaş açma, kaleler kurma ve diğer devletlerle antlaşmalar yapma yetkilerini elde eden Şirket, 1619 yılında bugünkü Cakarta şehrini ele geçirdikten sonra, buranın ismini Batavia olarak değiştirdi ve şirketin merkezini de burada kurdu. Ayrıca Hollanda hükümeti 1610 yılında bir genel vali (*gouverneur-general*) atayarak şirketin yönetimini ve gücünü kuvvetlendirdi. Başlangıçta temel gayesi ticaret yapmak olan bu şirket, denizle bağlantısı olan yerlerde büyük garnizonlar kurarak, anlaşmalar yoluyla mahallî idarecilerden çeşitli ticari imtiyazlar kopararak ve kontrolü altında tuttuğu yerlerde ticaret merkezleri oluşturarak kısa süre içinde takımadalarda faaliyet gösteren Portekiz, İspanyol, İngiliz, Fransız ve Çin asıllı diğer Avrupalı ve Asyalı rekabetçileri bölgeden uzaklaştırdı. Gerek adalararası gerekse takımadaların dış ticaretini kendi tekeli altına almayı başaran şirket, XVII. yüzyılın sonuna doğru takımadaların büyük bir bölümünü ya sömürge savaşları ya da mahallî idarecilerle yaptığı ikili anlaşmalar neticesinde kendi nüfuz alanı veya tam hâkimiyeti altına aldı. Böylece, sağladığı ticarî imtiyazlar ve toprak ihlakları sonucunda bölgede egemen bir siyasî güç haline geldi. Ancak XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren ağır borç yükü altına giren şirket, 1799'da feshedilerek tüm hakları, mal ve toprakları Hollanda Devleti'ne devredildi⁹.

9 Şirketin kuruluşu ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. D.G.E. Hall, *A History of South East Asia*, London 1955, s.316-318, 497-503; M.C. Ricklefs, *A History of*

Hollandalılar'ın takımadalara ilk gelişiyle şirketin feshedildiği tarihe kadar geçen süre zarfında takımadalarda yaşayan müslüman halk ile Hollandalılar arasındaki temas ve ilişki genellikle bu şirket vasıtasıyla oldu.

Şirket görevlileri başlangıçtan itibaren Endonezyalı müslümanlara hiç sempati ile bakmadılar. Kendi varlığı ve ticarî üstünlüğü için İslâm'ı "potansiyel bir siyasî tehlike" olarak gördü ve İslâmiyet'in yayılmasını önlemeye ve her fırsatta onu bastırmaya çalıştı. Her ne kadar şirket, Portekizli ve İspanyol sömürgeciler gibi dinî fetihler ve halkı zorla hristiyanlaştırma peşinde koşmamasına rağmen tamamen kendi denetimi altındaki bölgelerde yaşayan yerli halkı hristiyanlaştırmak için gerekli destek ve teşviki sağladı. Nitekim şirketin 1602 tarihli kuruluş kanununda belirtildiği üzere "gerçek Hristiyanlığın yayılmasını ve gelişmesini sağlamak" onun temel görevleri arasında yer aldı¹⁰. 1618-1623 ve 1627-1629 yılları arasında Hollanda Hindistanı genel valiliği görevinde bulunan Jan Pieterszoon Coen, 1616'da şirket görevlilerine gönderdiği bir yazıda, Endonezyalı müslümanları güvensizlikle ve hıyanetle suçlamış ve onların "güvensizliğine" karşı mücadele edilmesini istemişti¹¹. Jan Pieterszoon Coen aynı yıllarda Batavia'da kurulan hristiyan bir okula devam eden her Endonezyalı çocuğa günlük bir pound (yaklaşık yarım kilo) pirinç dağıtılmasını öngören bir uygulama başlattı. Ancak bu uygulama, daha sonra halk arasında menfaat sebebiyle hristiyan oldukları kanaatini uyandırdığı için bu yolla hristiyan olanlara "pirinç hristiyanları" denilmeye başlandı¹². Jan Pieterszoon Coen 1622 yılında da Hollandalılar'a, emirleri altında bulunan köleleri Hristiyanlık eğitimine tâbi tutmaları zorunluluğu getirdi. Köle sahipleri kendileri başka bir dine geçmeleri halinde ise onlar "batıl inanç mensupları" olarak kabul edilecek ve köleleri başkalarına verilecekti. Jan Pieterszoon Coen'dan sonra gelen genel vali Hendrik Brouwer de, bir adım daha ileri giderek 1635'de

Modern Indonesia, London 1981, s.25-26,74-75,105-106.

10 W.J.A. Kernkamp, "Government and Islam in the Netherlands East Indies", *The Muslim World*, XXXV, Hartford 1945, s.9.

11 C. van Dijk, *Islam en Politiek in Indonesie*, Muiderberg 1988, s.13.

12 W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*, 's-Gravenhage/Bandung 1964, s.201.

Hristiyanlığı benimseyen her Endonezyalı'ya bir miktar para verilmesini kararlaştırdı¹³.

Diğer taraftan şirket, Batavia'daki müslümanların dinî ibadetlerini serbestçe yerine getirmelerine izin vermedi. Şirket görevlileri üzerinde daima bir baskı unsuru oluşturan Batavia Kilise Konseyi'nin 7 Aralık 1643 tarihinde aldığı bir karar gereğince, müslümanların sünnet olmaları yasaklandı ve dinî okullar kapatıldı. Birkaç yıl sonra da (1651) müslümanların ve Çinliler'in açık ve gizli dinî toplantılar düzenlemeleri kesin bir şekilde yasaklandı. Müslümanların yoğun tepkileri üzerine 1674'de alınan bir kararla bu yasaklar biraz daha yumuşatıldı ve müslümanlara "karışıklığa meydan vermemek şartıyla" sınırlı bir toplanma ve ibadet etme hürriyeti tanındı¹⁴.

Şirket, tam denetimi altında tuttuğu Endonezya'nın doğusundaki Maluku adalarından Ambon ve çevre adalarda da aktif olarak hristiyanlaştırmayı teşvik etti. Şirketin burada yaptığı faaliyetler sırasında, din dost ile düşmanı birbirinden ayırtetmekte adeta bir kriter olarak kabul edildi. Yoğun ticari ilişkiler içerisinde olduğu Ternate sultanına karşı hoşgörülü davranmasına rağmen, bu bölgede bulunan diğer adalardaki müslüman ve animist halkı hristiyanlaştırmaya çalıştı. Genel Vali Jan Pieterszoon Coen 1622'de Ambon Valisi Van Speult'a gönderdiği bir yazısında, müslüman adetleriyle mücadele etmesini ve elde ettikleri ürünlerini şirkete satan Seram çiftçilerinin Hristiyanlığa girmeleri yönünde faaliyet yapmasını istedi. O dönemde hazırlanan bir rapor, Ambon Valisi Van Speult'ın bu bölgenin İslâmlaşması için çalışan müslüman davetçilerin faaliyetlerine şiddet yoluyla karşılık verdiğini, müslüman halkı öldürerek ve köylerini yıkarak halkı zorla hristiyanlaştırmaya çalıştığını belirtir¹⁵.

13 Van Dijk, *Islam en Politiek...*, s.14.

14 A.g.e., s.14.

15 A.g.e. s.14-15. Ambon valisi yerli halktan hristiyan din adamı da yetiştirmeye çalıştı. Bu sebeple, 1620'de 4 Ambonlu genci Hollanda'ya göndererek Hristiyanlık eğitimi almasını sağladı. Bunlar 1629'da Endonezya'ya döndüklerinde Ambon ve Ternate'de Hristiyanlığı yaymakla görevlendirildiler (bkz. a.g.e. s.15). Hollandalı misyoner W.J.A. Kernkamp, "önce ticaret" sloganıyla işe koyulan şirket idarecilerinin yerli halkı hristiyanlaştırmak için ciddi gayretler göstermediğini ve zor kullanmadığını belirtir. Şirket yöneticilerinin geniş çaplı hristiyanlaştırma faaliyetinin ticaretin

Şirket, Batavia ve Maluku adaları dışında kalan bölgelerdeki müslüman halkın dinî hayatına fazla müdahale edemedi ve müslümanlar arasında hristiyanlaştırma faaliyetleri yapmaktan da çekindi. Çünkü Hollandalı idareciler, kendilerine karşı müslüman halk arasında mevcut olan hoşnutsuzluğun daha da şiddetleneyeceği ve neticede müslümanların şirkete karşı ayaklanacakları endişesini taşıyorlardı. Ancak bu iki bölge dışındaki yerlerde yaşayan müslüman halkla ilgili esas konu, hac ibadetinin yerine getirilmesinde karşılaştıkları zorluklardı. Hollandalılar'ın XIX. yüzyıl sonlarına kadar duydukları "hacı-korkusu", yani hacdan dönen hacıların halkı ayaklandırmaya teşvik edecekleri endişesi şirketin hacca karşı genelde olumsuz bir politika izlemesine sebep oldu. Fakat bu konuda şirketin ilk dönemlerde kalıcı bir politikası yoktu. Hacca karşı tutumu, daha çok takımadalardaki siyasî atmosfere ve Hollandalı idarecilerin haccın fonksiyonuna getirdikleri yoruma göre şekillenmişti. Meselâ, 1664'te Bentem sultanının isteği üzerine tesirli bir müslüman hoca'nın ve 1667'de de Bentemli bir prensin isteği üzerine bazı hacıların şirkete bağlı gemilerle hacca gitmelerine izin verirken, 1664'de Mekke'den dönen üç Bugili (Güney Sulavesili) hacının Endonezya'ya girişine "müslüman halk arasında ciddi neticeler (karışıklıklar) doğuracağı" gerekçesiyle izin vermedi ve onları Güney Afrika'daki Cape Town şehrine sürgün etti. Hacca giden müslümanları sömürge yönetimine karşı potansiyel bir tehlike olarak gören Genel Vali C. van Swoll, 1716 yılında şirketin gemileriyle hacca gidişi tamamen yasakladı¹⁶.

genişlemesine engel teşkil edeceği gerekçesiyle hristiyan okulların Endonezya'da yaygınlaştırılmasını ve bu ülkeye daha çok misyoner gönderilmesini kısıtladığını iddia etmektedir. Ayrıca o, Endonezya asıllı papaz yetiştirmek gayesiyle 1622 yılında Leiden'de kurulan Doğu Hindistan Koleji'nin (*Collegium Indicum*) 1633'te kapandığını, Hristiyanlığı Endonezya takımadalarında yaymak gayesiyle Thomas Erpenius adlı ilk Hollandalı Arapça profesörünün, Leiden'de 1616'da Arapça bir İncil, 1622'de de Arapça bir Tevrat bastırıldığını belirtir (bkz. Kernkamp, s.10).

- 16 J. Vredenburg, "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia", *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, CXVIII, 's-Gravenhage 1962, s.94-96. Hacıları denetim altında tutma eğilimi yaygınca başvurulan bir tedbir idi. Nitekim, Seylan üzerinden Batavia'ya gelen Makassarlı H. R. Prawata adındaki Endonezyalı bir hacı, Batavia'da müslüman halk arasında karışıklıklar çıkardığı gerekçesiyle uzun süre Bugili bir albayın gözetimi altında tutuldu. 1716'da da 10 hacı gözetim altında tutulmak şartıyla ülkeye girmelerine izin verildi (bkz. aynı yer).

Gerçekten şirket Endonezyalı müslümanları, bilhassa hacı, şeyh, hoca gibi toplumda itibar sahibi müslüman liderleri kendi varlığı ve ticarî faaliyetleri için daima bir tehdit unsuru ve karışıklıkların esas kaynağı olarak görmekteydi. Aynı tutum, şirketin 1799 yılı sonunda feshedilmesinden sonra da devam etti. Ancak, XIX. yüzyılın başlarından itibaren hükümetin bir din olarak İslâmiyet'e karşı tutumunda önemli bir değişiklik meydana geldi.

4. Sınırlı Bir Din Hürriyeti Uygulamasına Doğru

Fransız İhtilali'nin neticesinde Avrupa'da ortaya çıkan hürriyetçi fikir akımları, etkisini kısa bir süre sonra Endonezya'da da göstermeye başladı. Kamu yararına aykırı olmamak şartıyla hükümetin başka bir dine karşı tarafsız kalması ilkesi ile din ve vicdan hürriyeti prensibi devlet düzeni içerisinde aynı yüzyılın başlarından itibaren hâkim olmaya başladı. Hollanda hükümetinin 1803 yılında genel valiye gönderdiği bir direktifin 13. maddesinde şu prensip belirtilmişti: "Genel vali, karışıklıklara sebep olabilecek şartlar hariç tüm dinî cemaatlere inandıkları dini serbestçe tatbik etmelerine izin verir."¹⁷ Bu din hürriyeti prensibi, daha sonraki dönemlerde çıkarılan anayasal ve hukukî metinlerde de aynen yer alarak sömürge döneminin sonuna kadar geçerliliğini korumasına rağmen, uygulamada özellikle hac ibadetinin serbestçe yerine getirilmesi hususunda etkisini tam olarak göstermedi. Çünkü Endonezyalı müslümanlar hacca özel bir önem veriyor ve hacca gidenler ülkelere döndüklerinde "hacı" unvanını alarak toplumda, bilhassa kırsal kesimlerde önemli bir sosyal mevki ediniyorlardı¹⁸. Dolayısıyla, gerek 1808'de atanan Hollandalı Genel Vali Herman Willem Daendels gerekse 1811-1816 yılları arasındaki İngiliz yönetimi sırasında İngiliz Genel Valisi Sir Thomas Stamford Raffles, haccı siyasî bir tehlike olarak görmekte ve İslâm dini hakkındaki bilgilerinin eksikliği nedeniyle hac farızasını yerine getiren hacıları "papaz"

17 Van Dijk, *Islam en Politiek...*, s.19.

18 Endonezyalı müslümanların hacca olan ilgisi çok eskidir. Hatta, sultanlar bile "sultan" unvanını Mekke'deki Osmanlı Devleti yetkililerinden alırlardı. Nitekim, Cava'da kurulan İslâm devletlerinin hükümdarlarından Mataram Kralı Sultan Agung (1613-1645) Mekke'ye gönderdiği bir heyet sayesinde Sultan Abdülmuhammed Mevlânâ Mataranî ve Bentem Hükümdarı Sultan Ageng de (1650-1682) bizzat kendisi Mekke'ye giderek sultan unvanı almışlardı. (bkz. Vredenbrergt, s.92-93).

(priest) olarak nitelemekte idiler. Daendels, 1810'da aldığı bir kararla "müslüman papazların", yani hacıların karışıklık çıkarmalarını önlemek gayesiyle Cava'da bir yerden başka bir yere seyahat etmeleri halinde pasaport almaları zorunluluğunu getirirken, aynı uygulamayı devam ettiren Raffles de hacın müslüman halk üzerinde icra ettiği fonksiyonu hakkında edindiği izlenimlerini daha sonra şöyle aktarmaktaydı:

"Mekke'den gelen her Arap ve hacdan dönen her Cavalı, Cava'ya döndükten sonra bir aziz özelliği almaktadır. Sıradan halk o kadar saf ki, onlar bu tür insanların olağanüstü kuvvetlere sahip olduklarına inanmaktadırlar. Saygı duyulan bu insanların ülkeyi ayaklandırmaya teşvik etmeleri hiç de zor değil ve Hollanda menfaatlerine muhalefet eden yerli otoritelerin ellerinde en tehlikeli bir araç olmaktadırlar. Her karışıklıkta, müslüman "papazlar" hemen hemen istisnasız bir şekilde en aktif kimseler olarak rol almışlardır. Genellikle Araplar ve yerlilerle karışmış olan bu insanların çoğu, doğudaki adalarda bir bölgeden diğer bir bölgeye seyahat ederler ve genellikle bunların entrikaları ve kışkırtmalarıyla ki, yerli reisler kafir veya işgalci olarak niteledikleri Avrupalılar'a karşı saldırmaya ve onları katletmeye kalkışır."19

XIX. yüzyılda Hollandalılar'ın hacca ve hacılara karşı tutumunu, hükümetin bu konuda aldığı bir dizi kararnamede görmek mümkündür. Bunlardan 1825 tarihli kararname, hacca gitmeyi tamamen yasaklamanın yerine, bunu mümkün olduğu nispette kısıtlamayı hedeflemişti. Buna göre, her hacı adayının o zaman için çok yüksek bir miktar olan 110 Hollanda florini tutarında vergi ödeyerek özel bir hac pasaportu alma zorunluluğu getirildi. 1831 yılında çıkarılan diğer bir kararname ile de, bu miktar iki misline (220) çıkartıldı ve kaçak olarak hacca gidenlere 1000 Hollanda florini ceza uygulaması öngörüldü. Hacca getirilen kısıtlamaların müslüman halk arasında hükümete karşı aleyhte bir tutum ortaya çıkacağına, barış ve huzurun bozulacağına inanan Genel Vali Duymaer van Twist, bu uygulamayı din hürriyetine aykırı bularak 1852'de her iki kararnameyi de uygulamadan kaldırdı ve yerine üçüncü bir kararname getirdi. Buna göre, hacı adaylarının ödediği pasaport vergisi kaldırılmıştı. Fakat, hacıların özel bir hac pasaportu alma zorunluluğu hâlâ geçerli idi. Ayrıca genel vali mahallî idarecilere gönderdiği bir direktifinde, onlardan hacıların faaliyetlerini dikkatle takip etmelerini, Mekke'ye gidecek olanların ve geri dönenlerin ayrı ayrı isim listelerini hazırlayıp

haklarında raporlar sunmalarını istedi. Fakat bu uygulama da fazla sürmedi. "Hacı" unvanının halk arasında suistimale uğratıldığı, birçok hacının geri dönmediği ve geride kalan ailelerinin maddi bakımdan mağdur kaldıkları gerekçesiyle 1859'da yeni bir kararname daha çıkartıldı. Bu kararname de, her hacı adayının en yüksek mahallî idareciden geride kalan ailesine yetecek miktarda kazanca ve hacca gidip gelecek yeterli malî kaynağa sahip olduğunu gösteren bir belge almasını, her hacının hac dönüşünde "hac imtihanına" girmesini ve bu imtihanda başarılı olanların "hacı" unvanını kullanabileceklerini ve özel hacı elbiselerini giyebileceklerini öngörmektedir. Hacca getirilen bu kısıtlamalar, aksi tesir yaptığı gerekçesiyle ancak XX. yüzyılın başlarında kaldırıldı²⁰.

Hollandalı yetkililerin hacı düşmanlığı, bu tedbirlerde de görüldüğü üzere XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Nitekim, 1859'da zamanın Kolonyal Bakanı Rochussen genel valiye gönderdiği bir yazısında, "Mekke'den dönen hemen her hacıyı, karışıklıkların söz konusu olduğu her yerde bulmak mümkündür" diyerek hacılara karşı daha temkinli davranılmasını istemişti. Aynı yıl Güney Kalimantan'da meydana gelen Hollanda aleyhtarı bir ayaklanmayı araştıran J.B.J. van Doren adındaki bir görevli 1861'de hazırladığı bir raporda, Duymaer van Twist'i "ultra liberal" olmakla suçlamış ve burada çıkan ayaklanmayı hacılara bağlamıştı²¹. Yine XIX. yüzyılda meydana gelen diğer kanlı olaylarda da, ekonomik ve siyasî faktörlerin yanı sıra İslâmiyet ve bu dinin liderleri de önemli rol oynamaktaydılar. Bilhassa, XIX. yüzyılda Hollanda sömürge idaresinin tüm takımadalarda iyice yerleşmesiyle birlikte, Hollanda karşıtı "cihad" özelliği taşıyan savaş ve ayaklanmalar arttı. Bu yüzyılda çeşitli bölgelerde gerek ulemâ gerekse Endonezyalı aristokratların liderliğinde yürütülen Hollanda sömürge yönetimine karşı mukavemet, daima İslâmî özellik taşımaktaydı. Bunlardan 1825-1830 yılları arasında vuku bulan Cava Savaşı da İslâmî özellik

20 Vredenberg, s. 98-100. Hacca getirilen kısıtlamalar sebebiyle ve Mekke'ye gidip gelme çok zahmetli (yaklaşık üç yıl) olduğu için, ilk zamanlar senede sadece 100 dolayında Endonezyalı müslüman hacca gidebilmekteydi. XIX. yüzyıl ortalarından sonra bu rakam 2 bin dolaylarına yükseldi. XIX. yüzyıl sonlarından itibaren buharlı gemilerin yaygınlaşmasıyla ve Mekke'ye gidiş gelişin kolaylaşmasıyla birlikte hacca giden Endonezyalıların sayısında artış oldu ve 1926'da 52 bine ulaştı. İstatistikler için bkz. a.g.e. s.93,140-154.

21 Van Dijk, *Islam en Politiek...*, s.21.

taşıyan bir savaştı. Çünkü, savaşı yürüten Prens Diponegoro saray entrikalarından uzak dinî bir çevrede yetişmişti ve kendisine ülkeyi zulümden kurtaracak, bolluk ve barış getirecek "adaletli sultan" (*ratu adil*) ve "Cava'da İslâm'ın savunucusu" gözüyle bakılıyordu. Savaşa, aralarında Kiai Maja'nın da bulunduğu birçok itibarlı ulemâ ve *santri* adı verilen dindar müslümanlar da katılmıştı. Özellikle kırsal kesimde yaşayan halkı ayaklanmaya teşvik eden Kiai Maja, savaşı bir cihad hareketi olarak görmüş ve son "kâfir" (Avrupalı) öldürülünceye kadar savaşmayı savunmuştu²². İslâm adına yapılan büyük çaptaki ayaklanmalar Cava'da bu savaştan sonra durmasına rağmen daha sonraki dönemde Cava'da İslâmî kaynaklı çeşitli çiftçi ayaklanmaları oldu. Yine aynı dönemde, Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde modernist eğilimli ulemâ ile geleneksel hukuku (*adat*) savunan kabile reisleri arasındaki mücadeleden kaynaklanan Padri Savaşı da (1821-1837), İslâmî kaynaklı idi. Bu savaş, Hollandalılar'ın *adat* liderleri lehine müdahale etmesiyle ve padri-lerin lideri Tuanku İmam Boncol'un (Bonjol) 1837'de teslim olmasıyla son buldu²³. İslâmiyet'in itici bir güç olarak rol oynadığı, sömürge idaresine karşı hoşnutsuzluğu sürekli canlı tutan ve cihad (*perang sebil*) özelliği arzeden diğer en şiddetli ve uzun savaş da, Hollanda'nın bölgeyi sömürge idaresi altına alma gayretlerine karşı Açe ulemâsının liderliğinde yürütülen Açe Savaşı (1873-1904) idi. Açe halkının İslâmiyet'e kuvvetli bir şekilde bağlı olması, uzun süre yabancı hâkimiyetine azimle ve kararlılıkla karşı koyma mücadelelerini artırdı. Savaş, Hollandalılar'ın mukavemetteki dinî unsurunu analiz etmelerinden sonra ve Açe'de aristokratik sınıfı oluşturan ulubalanglarla işbirliği yaparak bastırılabilirdi²⁴. Esasen Hollanda sömürge rejimi, Endonezya toplumunda dinî bakımdan zayıf müslümanlar olarak bilinen aristokratik sınıflara, yani Cava'da prens ve priailere, diğer adalarda da sultan, raca ve kabile reislerine dayanmaktaydı.

22 Cava Savaşı hakkında bkz. Hall, s.506-511; Ricklefs, s.11-113. Prens Diponegoro, Osmanlı Sultanı ve Halifesi I. Abdülhamid'e (1774-1789) bağlılığını göstermek için, isminin önüne Abdülhamid adını eklemiştir. Ayrıca, komutanlarına Ali Paşa gibi Türk isim ve unvanları vermiştir (bkz. Hall, s.508).

23 Padri Savaşı hakkında geniş bilgi için bkz. Christine Dobbin, "Tuanku İmam Bondjol, 1772-1864", *Indonesia*, XIII, Ithaca 1972, s.4-35.

24 Açe Savaşı hakkında bkz. Hall, 618-621; Ricklefs, s.136-138; Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, The Netherlands and Britain, 1858-1898*, Kuala Lumpur 1969.

XIX. yüzyılda birçok Hollandalı, Endonezya'da İslâm'ın tesirinin, yerli halkın çoğunluğunun hristiyanlaştırılmasıyla kırılabilineceğini ve böylece Endonezyalıların sömürge rejiminin sadık tebaası olacaklarını ümit etmekteydiler. Hollanda Parlamentosu'ndaki hristiyan milletvekilleri de hükümeti bu konuda sürekli baskı altında tutmaya çalışmaktaydı. Endonezya üzerinde ciddi çalışmalar yapan Benda'ya göre, bu ümitler kısmen Hristiyanlığın İslâmiyet'ten daha üstün bir din olduğunu iddia eden Batı görüşünden, kısmen de İslâmiyet'in Endonezya'da tüm kurum ve kurallarıyla tam olarak yerleşmediği düşüncesinden hareketle halkın Hristiyanlığı kolayca benimseyeceği yönündeki yalnış bir inanca dayanmaktaydı²⁵. Hollanda anayasası gerek Katolik gerekse Protestan misyonierlerin Endonezya'da faaliyet yapmasına imkan veriyor ve misyonier faaliyetlerinin malî bakımdan devletçe desteklenmesini öngörüyordu. Buna rağmen Hristiyanlık Endonezya'da çok yavaş ve genellikle henüz müslüman olmayan halk arasında yayılma istidadı göstermişti²⁶. Bilhassa XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Endonezya'ya gelen Avrupalı misyonierlerin sayısında önemli oranda artış olmuştu. Sömürge hükümeti, müslüman halkın bu konudaki hoşnutsuzluğunu göz önüne alarak misyonier faaliyetlerinin genellikle müslümanların çoğunlukta olmadığı ve animist inançların yaygın olduğu bölgelerde yapılmasına izin veriyordu. Böylece, özellikle Minahasa, Sumatra'daki Batak kabilelerinin yaşadığı bölgeler, Sulawesi'de Toroca kabilelerinin yaşadığı bölgeler, Kalimantan'da (Borneo) Dayak kabilelerinin yaşadığı bölgeler ve Asağı Sunda adaları misyonier faaliyetlerinin yoğun bir şekilde yapıldığı alanlar haline gelmişti²⁷. Hristiyan misyonierler, 1840'lı yıllardan sonra Cava adasında da yoğun faaliyet yapmaya başladılar. 1844'de Doğu Cava'nın Mocokerto (Mojokerto) şehrinde sadece hristiyanlardan oluşan bir köy kurdular ve Cava'nın diğer bazı bölgelerinde de faaliyet göstermeye başladılar. Ancak, bu adanın yerli halkını oluşturan Cavalılar ile Sundalılar arasından çok az sayıda kimseyi açtıkları okullar ve klinikler vasıtasıyla hristiyanlaştırebildiler²⁸.

25 Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*, The Hague/Bandung 1958, s.19.

26 Benda, *The Crescent...*, s.19-20; Wertheim, s.25-26.

27 Van Dijk, *Islam en Politiek...*, s.23-24.

28 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore 1973, s.23.

1854'de çıkarılan bir kararname, hükümete gerekli gördüğü zaman misyoner teşkilatlarının müslümanların çoğunlukta yaşadığı bölgelerde faaliyet yapmalarını engelleme yetkisi verdi. Buna göre hristiyan papaz, öğretmen ve misyonerlerin belirli bölgelerde faaliyet yapmaları için genel validen özel izin almaları gerekli kılındı. Kamu düzeninin bozulacağı düşünülürse veya yapılacak olan misyoner faaliyetinin şartları hükümetçe uygun görülmezse genel vali müracaatı geri çevirebilecekti. Bununla hükümet, bir yandan misyoner teşkilatlarının müslüman bölgelerde sebep olabilecekleri karışıklıkları önlemeyi hedeflerken, diğer yandan birbirleriyle rekabet halinde olan bağımsız misyoner teşkilatlarının faaliyetlerini denetim altına almaya çalışmıştı. Ayrıca hükümet, Protestan Kilisesi'ne mensup misyonerlere sağladığı geniş imkanlarla bu kiliseyi Endonezya'da hâkim bir kilise haline getirmişti. Çünkü, Hollanda Hindistanı Kilisesi (*Indische Kerk*) olarak adlandırılan Protestan Kilisesi 1815'den itibaren devlet kilisesi idi. Bu kiliseye mensup üst düzey din adamları Hollanda kraliçesi tarafından atanmakta ve tüm kilise görevlileri maaşlarını hükümetten almaktaydılar. Kilise görevlilerinin maaşlarının düzenlenmesi, hangi papazın nerede ve ne gibi bir dinî propaganda gerçekleştireceği ve ne tür bir çalışma gezisi yapacağı genel valinin yetkisi dahilindeydi²⁹.

Genel valinin kilise yönetimi üzerindeki gözetim yetkisi 1935'de kaldırılmasına rağmen, hükümetin kiliselere ve misyoner teşkilatlara yaptığı mali destek sömürge döneminin sonuna kadar devam etti. Hükümetin Protestan Kilisesi'ne devlet kilisesi statüsü vermesi ve hristiyan topluma daha fazla maddi destek sağlaması, daha sonra müslümanlar arasında sömürge yönetimine karşı yaygın bir hoşnutsuzluğa sebep oldu ve hükümetin dinî tarafsızlık ilkesine pratikte uymadığı gerçeğini gündeme getirdi³⁰. Ayrıca, hükümet ve hristiyan misyonerler müslüman davetçilerin faaliyetlerini yakinen

29 Van Dijk, *Islam en Politiek...*, s.22-23.

30 Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.169-170. Aşağıdaki istatistikler, hükümetin dinî cemaatlere sağladığı yardımın ne kadar adaletsiz olduğunu açıkça göstermektedir:

	1936	1937	1938	1939
Protestanlar	686.100	683.200	696.100	844.000
Katolikler	286.100	290.700	296.400	335.700
Müslümanlar	7.500	7.500	7.500	7.600

(bkz. aynı yer).

ve büyük bir endişe ile takip etmekteydiler. Hükümet 1889'da aldığı bir kararla, halkı müslüman olmayan bölgelere müslüman görevli veya memur gönderilmesini, İslâmî gelenek ve kuralların buralarda tatbik edilmesini yasakladı. Esasen bu karar, animist inançlara mensup halk arasında Hristiyanlığın kolayca yayılmasına engel teşkil edecek mukavemeti azaltmayı hedeflemekteydi³¹. Diğer taraftan Katolik Kilisesi ve diğer bazı misyoner teşkilatları da sürekli olarak hükümete şikayetlerde bulunmaktaydılar. Çünkü hükümet, bazı bölgeleri Protestan, bazı bölgeleri de Katolik misyonerlerin faaliyet alanı olarak ayırmakta ve genellikle Protestanlar lehine hareket etmekteydi. Dolayısıyla misyoner faaliyetler açısından önemli olan çoğu bölgeler Protestan misyonerlerine açılmış oluyordu. Katolikler'in şikayetleri üzerine hükümet, 1928'de 1854 tarihli kararı değiştirerek tüm ülkeyi hristiyan misyonerlere açtı³².

5. Christian Snouck Hurgronje ve İslâm Politikası

XIX. yüzyıl boyunca sık sık görülen dinî kaynaklı ayaklanmalar ve cihad özelliği taşıyan savaşlar neticesinde, İslâmiyet sömürge idarecilerin temel siyasî meselelerinden biri haline gelmişti. Bunun üzerine hükümet, İslâm'la ilgili konularda kendisine danışmanlık yapacak ve gerektiğinde yerinde incelemeler yaparak hükümetin İslâm'a ve müslümanlara karşı nasıl bir tavır takınması ve ne gibi politikalar izlemesi gerektiği hususlarında tavsiyelerde bulunacak bir uzman görevliye ihtiyaç duydu. Bu görevli, 1898 yılında hükümete Yerli ve Arap İşleri Danışmanı (*Adviseur voor Inlandsche en Arabische Zaken*) olarak atanan Hollandalı müsteşrik C. Snouck Hurgronje idi³³.

31 Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.24.

32 Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta 1989, s.208.

33 1857 yılında Hollanda'nın Oosterhout şehrinde doğan C. Snouck Hurgronje, Leiden Üniversitesi'nde (Rijksuniversiteit) şarkiyat okudu. 1880'de tamamladığı *Het Mekkanische Feest* adlı doktora teziyle doktora payesini kazandı ve aynı üniversitede hocalık yapmaya başladı. 1884'te araştırma yapmak gayesiyle Cidde'ye geldi ve Abdülgaflar sahte adıyla kendisini müslüman göstererek Mekke'ye girdi. Ertesi yıl Mekke'deki önemli bir taşın çalınmasına karıştığı gerekçesiyle zamanın Türk yetkililerince sınır dışı edildi. Mekke'de kaldığı süre zarfında yaptığı çalışmalarını daha sonra bir kitap halinde yayımladı (*Mekke in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden 1931). 1889 yılında Endonezya'ya gelen Snouck Hurgronje, burada

Snouck Hurgronje'nin geliştirdiği ve daha sonra onun halefleri tarafından da takip edilen İslâm politikası, esasen din ile siyaseti birbirinden ayırmayı ve dini tarafsızlık ilkesinin devlet yönetiminde hâkim kılınmasını hedefliyordu. Üç temele dayanan bu politika, hükümetin namaz, oruç, hac vsr. gibi ibadetle ilgili hususlarda müslümanlara tam bir hürriyet vermesini, muamelatla ilgili konulara saygı göstermesini ve aynı zamanda bunların evrimci bir gelişmeyle Batı kurumları modelinde gelişmelerini sağlamak için gayretler sarfetmesini, siyasî alanda ise müslümanların her türlü istek ve faaliyetlerinin sıkı bir şekilde takip edilip bastırılmasını öngörmekteydi.

Snouck Hurgronje, göreve başladıktan sonra ilk olarak Hollandalılar'ın İslâm hakkındaki korku ve endişelerini gidermeye çalıştı. Hristiyanlık'ta olduğu gibi İslâmiyet'te ruhanî bir sınıfın olmadığını, gerek Endonezyalı müslümanların çoğunluğunun gerekse ulemânın sömürge rejiminin ezeli düşmanı olmadıklarını, dinî işlerini ve dinî adaleti yürütmekle görevli penghuluların eskiden beri mahallî idarecilerin yönetimi altında bulunduklarını ve hatta bağımsız kiai-ilerin ve ulemânın rejime karşı sürekli komplolar peşinde değil, daha çok ibadete yöneldiklerini savunuyordu. Panislamizmi, Hollandalı idarecilerin düşündüklerinin aksine Osmanlı sultanı ve halifesi ile özdeşleşmiş siyasî bir vâkıadan ziyade gerçekleşmesi mümkün olmayan muğlak bir ideoloji olarak gören Snouck Hurgronje, Hollandalılar'ın panislamizm tehlikesiyle ilgili gereksiz yere abartılan korkularını gidermeye çalıştı. Müslümanların hacca gittikten sonra birer fanatik müslüman olarak geri döndükleri düşüncesine de inanmıyordu³⁴.

Snouck Hurgronje, daha sonra Endonezya halkının çoğunluğunun ismen müslüman olduğuna, sadece küçük bir azınlığın katı bir şekilde İslâmî hayat yaşamaya çalıştığına, İslâmiyet'in ak-

1891 ve 1898 yılları arasında genel valiye doğu dilleri ve İslâm hukuku alanlarında danışmanlık yaptı. 1898'de hükümete Yerli ve Arap İşleri danışmanı olarak atanan C. Snouck Hurgronje, bu görevini 1906 yılına kadar sürdürdü. Aynı yıl Hollanda'ya döndü ve tekrar Leiden'deki eski görevine başladı. Ancak, 1936 yılındaki ölümüne kadar yayımladığı çeşitli makaleler ve sunduğu raporlar vasıtasıyla buradan gayri resmi olarak hükümete İslâmî konularda danışmanlık görevini sürdürdü (bkz. H. Aquib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken*, Jakarta 1985, s.115-125).

sine daha çok geleneksel örf ve âdetlerin (adat) halk üzerinde etkili olduğuna işaret etti. Müslümanları hristiyanlaştırma ümitlerini de gerçekçi bulmayan Snouck Hurgronje, Endonezya halkının büyük bir çoğunluğunun müslüman olarak kalacağını vurguladı. Ona göre esas düşman bir din olarak İslâmiyet değil, onun siyasî bir doktrin ve ideoloji haline dönüşmesiydi. Bu sebeple o, cihad, İslâm birliği (panislamizm) ve hilafet taraftarı fikir ve hareketlerin sıkı bir şekilde takip edilip hemen bastırılmasını istedi. Böylece İslâmiyet'i, dinî ve siyasî İslâm olmak üzere iki kısma ayıran Snouck Hurgronje, bir din olarak İslâmiyet'in sömürge yönetimi için bir tehlike teşkil etmediğini savunuyordu. Dolayısıyla, müslümanların dinî ibadet ve vecibelerinin yerine getirilmesine ve onların dinî hayatına yönelik kısıtlayıcı tedbirler de gereksizdi. Haccı sadece dini bir ibadet olarak gören Snouck Hurgronje, hacca yönelik kısıtlamaların kısıktıcı olduğu düşüncesiyle kaldırılmasını, fakat hacca doğrudan bağlantılı siyasî faaliyetlerin dikkatle izlenip engellenmesini önerdi. Hac mevsiminde hacca giden Endonezyalı müslümanların panislamizm taraftarı fikir ve hareketlerden etkilendikleri fikrini reddeden Snouck Hurgronje, müslümanların ancak uzun süre Mekke'de kalmaları halinde bu tür fikir ve hareketlerden etkilenebileceklerini belirtti³⁵.

Gelecekte Hollanda ve Endonezya halklarının barışçı ve gönüllü birliğinin kurulmasına dair ilişkilerin de savunucusu olan Snouck Hurgronje, Endonezyalı müslümanların katı doğmatizm dönemini bırakarak Batı medeniyetini ve modern liberal düşünce çağını yakalamaları için hükümetin gayret sarfetmesini istedi. Hükümetin İslâm hukukuna sadece geleneksel hukukla çatıştığı durumlarda müdahale etmesini ve bu iki hukuk sisteminin Hollanda sivil hukuk sistemine bağlı kılınmasını arzu etti. Devlet, geleneksel hukukun değişen şartlara uyum sağlamasına yönelik gerekli tedbirleri alarak bu hukuk sistemini desleklemeliydi. Ancak, neticede Hollanda kültürü, bölgelere göre değişiklik arzeden geleneksel kültür ile İslâm kültürünün yerini almalıydı. Modern Endonezya, adatla veya İslâm'la yönetilen bir ülke değil, Batı normlarıyla yönetilen bir ülke olmalıydı. Aristokratik sınıfların Avrupa yönetim biçimleriyle teması neticesinde, İslâmiyet'e ve yerli kültüre karşı daha lakayt kalacaklarını ve sonunda Batı kültürünü benimseyeceklerini ümit eden

35 Snouck Hurgronje'nin tavsiyeleri doğrultusunda hac imtihanı 1902'de, diğer kısıtlamalar da 1905'de kaldırıldı (bkz., Vredenberg, s.101-103).

Snouck Hurgronje, Hollandalılar'ın, onları eğitmesi ve Hollanda kültürünü ve sosyal hayatını onlara benimseterek ortak bir mültür mirası oluşturması ahlâkî görevleri arasında olmalıydı. İdareci sınıfla idare edilen sınıf arasındaki uçurumun kaybolmasıyla birlikte, her iki taraf en sonunda ortak bir kültür ve siyasî bir bağlılık kurmuş olacaktı. Batı eğitiminin İslâmiyet'in Endonezya'daki tesirini ve geleneksel dinî eğitim kurumlarının verdiği eğitimi zamanla etkisiz hale getireceğine inanan Snouck Hurgronje, Batı eğitimi almış kişilerin üst düzey idarî mekanizmalara atanmasını ve böylece yerli halkın idaredeki katkısının artırılmasını istiyordu. Sosyal alanda da Batı kültürü ve medeniyeti doğrultusunda bir modernleşmenin gerçekleşmesini savunuyordu³⁶.

Snouck Hurgronje'nin savunduğu İslâm politikası, Endonezya'da "Ahlâkî Politika" adı verilen yeni bir sömürge ekolünün uygulamaya konulduğu döneme rastlamıştı. 1901 yılında resmen ilan edilen bu politika, Endonezya'nın ekonomik bakımdan sömürülmesinin aksine, Endonezya halkının maddî ve manevî refahını yükseltmeyi ve Endonezya'dan sağlanan kazançların Hollanda'ya aktarılmasından doğan "vefa borcunu" (*eeerschuld*) ödemeyi amaçlamaktaydı. Bu politika çerçevesinde, ülkede Batı eğitim sistemini uygulayan çeşitli idarî, teknik ve meslekî okullar açıldı. İdarî sahada da, Cava'da *regency* adı verilen idarî birimler seviyesinde mahallî meclisler açılarak bazı sorumluluklar yerel yönetimlere kaydırıldı. 1918'de de bir kısmı atama yoluyla bir kısmı da dolaylı seçimle gelen ve sadece danışmanlık yetkilerine sahip Halk Meclisi (*Volksraad*) adında bir merkezî meclis açıldı. Başlangıçta yüzde otuz olan Endonezya katılımı, 1931'de yüzde elliye yükseltildi. 1925 yılında da, Halk Meclisi'ne sınırlı bir şekilde kanun yapma yetkisi veren bir anayasa uygulamasına geçildi³⁷. Dolayısıyla, Snouck Hurgronje'nin görüşleri sadece zamanın mevcut siyasî atmosferiyle aynı doğrultuda kalmayıp aynı zamanda Ahlâkî Politika adı verilen bu sömürge politikasının bir parçasını oluşturmaktaydı. Ahlâkî Politika döneminin tipik bir temsilcisi olarak görülen Snouck Hurgronje, İslâmî konularda en yetkili ve tartışılmaz bir uzman ola-

36 Benda, *The Crescent...*, s.25-27; a. mlf. "Christian Snouck Hurgronje and The Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*, XXX, Chicago/London 1958, s.338-347; Alfian, s.17-28.

37 Ahlâkî Politika hakkında bkz. Ricklefs, s.143-154.

rak kabul edildi ve onun görüşleri bu politikanın savunucuları arasında çabucak benimsendi³⁸.

6. İslâmî Uyanış Hareketleri ve Hükümetin Tepkileri

XX. yüzyılın başlarından itibaren Endonezya'da bir takım İslâmî uyanış hareketleri ortaya çıkmaya başladı. Mekke'ye hac ve tahsil için giden ve burada bir süre kalan hacılar ile Kahire'de Ezher Üniversitesi'nde tahsil gören ve çağdaş gelişmelerden etkilenen Endonezyalı genç müslümanlar ülkelerine döndüklerinde, İslâmî modernizmin gelişmesine ön ayak oldular. XIX. yüzyılda Endonezya'ya gelip yerleşen Hadramutlu Araplar da, Mısır'da basılan *Al-Manar* gibi modernist mecmualar vasıtasıyla yeni fikir ve akımlardan etkilenmekte ve bunları Endonezya halkı arasında yaymaya çalışmaktaydılar. Endonezya'da, özellikle Cava'da Hindu tesiri altındaki dinî yaşantı, Mısır ve Hindistan'da çıkan İslâm modernizmi, Hollandalılar'ın katı sömürge idaresi, misyoner okulların ülkede giderek yayılması ve münevverlerin dine olan ilgisiz tutumları da, eğitim görmüş Endonezyalı müslümanların İslâm'da islahat yapma düşüncelerini iyice artırmıştı. Bu yöndeki ilk teşebbüs, Arap asıllı Endonezyalıların, 1905 yılında Cakarta'da modern eğitim tekniklerini kullanan ve dinî derslerin yanında diğer kültür dersleri de okutulan İslâmî okullar açmayı hedefliyen *Jamiyyat Khair* adında bir hayır cemiyeti kurmalarıyla başladı. Bu cemiyet, ilk olarak Cakarta'da Endonezya dilinde (Bahasa Indonesia) eğitim veren bir okul açtı ve aynı zamanda İstanbul'a da öğrenci gönderdi. Sudan asıllı Şeyh Ahmed Surkati, "seyyid" unvanı taşıyan Arap arkadaşlarıyla fikri anlaşmazlığa düşmesi üzerine 1915'te kısaca El-İrşad (*Al-Irshad*) adıyla bilinen *Jamiyyat al-Islah wal-Irshad* adında ayrı bir cemiyet kurdu. Bu cemiyet de, Cava'da Endonezyaca, Arapça ve Hollandaca eğitim veren çeşitli okullar açtı. Bu okullarda okuyan öğrencilerin çoğunluğunu Arap asıllılar oluşturmalarına rağmen, yerli Endonezyalılar da bu okullara devam etmekteydiler³⁹. Endonezyalılar arasındaki ilk modernist hareket, pesantren eğitimi tamamladıktan sonra üç yıl Mekke'de tahsil gören Hacı Abdülhalim'in 1911 yılında Batı Cava'nın Macalengka (Majalengka) şehrinde, daha sonra Ulemâ Birliği'ne (*Persyarikatan Ulama*)

38 Benda, *The Crescent...*, s.28-29.

39 Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.56-69.

dönüşen *Hajatul Qulub* adında bir cemiyet kurmasıyla başladı⁴⁰. Batı Cava'da kurulan diğer önemli bir modernist cemiyet de, bilhassa Bandung ve çevresinde faaliyet gösteren *Persatuan İslâm* adındaki cemiyettir⁴¹. Ancak bu yöndeki en önemli teşkilat, 1912 yılında K.H. Ahmed Dahlan tarafından Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde kurulan dinî, içtimaî ve eğitim alanlarında günümüze kadar etkin bir şekilde faaliyet gösteren Muhammediyye (*Muhammadiyah*) teşkilatıdır. Endonezya müslümanlığını dış tesirlerden ve Hindu tesiri altındaki yerli örf ve adetlerin bozmasından korumak, İslâm akîdesini modern düşüncenin ışığında yeniden tanzim etmek, İslâm eğitimini yeniden düzenlemek ve İslâmiyet'i dış hücumlara karşı savunmak gibi temel hedefleri bulunan Muhammediyye, yavaş bir başlangıçtan sonra şube sayısını 1938'de, yarısı Cava'da olmak üzere 852'ye, üye sayısını da çeyrek milyona yükseltti. 800 dolayında cami ve mescid, 1700'den fazla ilk ve orta okul seviyesinde okul, yüzlerce klinik ve yetim yuvaları açarak Endonezya'da İslâm modernizminin temsilcisi durumuna yükseldi⁴².

Modern İslâmî hareketlerin gelişmesinde Sumatra'daki Minangkabaulu müslüman liderler de önemli rol oynadılar. İlk olarak Minangkabaulu alim Şeyh Tâhir Celâleddin, 1906'da Singapur'da modernist fikir ve görüşleri ihtiva eden *Al-İmam* adlı Malayca bir gazete yayımlamaya başladı. *Al-Munir* adındaki benzer bir modernist İslâmî dergi de 1911 ve 1916 yılları arasında Batı Sumatra'nın Padang şehrinde, Mekke'de dini tahsil görmüş diğer iki önemli Minangkabaulu modernist ulemâ Şeyh Muhammed Cemil Cambek (Muhammad Jamil Jambek) ve önce Hacı Resul daha sonra da Hamka adlarıyla tanınan Hacı Abdülmelik Kerim Emrullah (Haji

40 Persyarikatan Ulama hakkında bkz. a.g.e., s.69-73.

41 Persatuan İslâm hakkında geniş bilgi için bkz. a.g.e., s.84-91; H. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca 1970.

42 Muhammediyye hakkında geniş bilgi için bkz. Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.73-83; Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta 1989; M. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta 1983; H. Federspiel, "The Muhammadiyah: a Study of Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia*, X, Ithaca 1970, s.57-79; S. Soebardi ve C.P. Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia", R. Israeli (nşr.), *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*, London 1982, s.190-195.

Abdul Malik Karim Amrullah) tarafından yayımlandı. Bu iki âlim ayrıca 1909'da dinî derslerin yanında tarih ve coğrafya gibi kültür derslerinin de okutulduğu *Adabijah* adında modern bir medrese, 1918'de de modern İslâmî eğitim faaliyetlerini yaygınlaştırmayı amaçlayan *Thawalib* adında bir eğitim teşkilatı kurdular. Ancak 1930'da İslâmcılık ve milliyetçilik ideolojilerini birleştirmeye çalışan Endonezya Müslümanları Birliği'ne (*Persatuan Muslimin Indonesia - Permi*) dönüşen *Thawalib*, bağımsızlık hareketlerini destekleyen siyasî faaliyetlere katılması üzerine 1933'de Hollanda Hindistanı hükümeti tarafından kapatıldı⁴³.

Endonezya'da modernizmin gösterdiği gelişmeye bir reaksiyon olmak üzere, muhafazakâr görüş ve faaliyetler de canlılık kazandı. Muhafazakar ulemâ, Combonglu (Jombang) alim K.H. Haşim Eş'arî (Hasjim Asjari) önderliğinde Surabaya'da toplanarak 1926'da Ulemânın Yükselişi (*Nahdatul Ulama - NU*) adlı bir dinî teşekkül kurdular. Teşkilatçılık açısından modernistler kadar başarılı olmasına rağmen Nehdatü'l-ulemâ halk üzerinde esaslı bir tesir icra eden mahallî dinî liderler vasıtasıyla üye sayısını 1935'te 65.000'e, şube sayısını da 1942'de Cava ve Güney Kalimantan'da olmak üzere 120'ye yükseltti. Siyasetten uzak durmaya büyük özen gösteren Nehdatü'l-ulemâ, modernistlerin aksine her müslümanın mutlaka dört hak mezhepten birine bağlı kalmasını savunmaktaydı⁴⁴. Aynı dönemde Minangkabau muhafazakar ulemâ da harekete geçerek menfaatlerini korumak ve geleneksel dinî eğitimi desteklemek amacıyla 1930 yılında İslâmî Eğitim Birliği (*Persatuan Tarbijah Islamijah - Perti*) adında bir teşkilat kurdular. Bu teşkilat 15 yıl sonra siyasi partiye dönüşerek aynı zamanda siyasî alanda da faaliyet göstermeye başladı⁴⁵. Açe ulemâsı da, 1939 yılında Teungku Muhammed Davud Beureueh liderliğinde Tüm Açe Ulemâ Birliği (*Persatuan Ulama-Ulama Seluruh Atjeh - PUSA*) adında muhafazakar bir teşkilât kurdular. Ancak bu bölgedeki muhafazakâr ve mo-

43 Minangkabau bölgesindeki modernist hareketlerin ortaya çıkışı, *Thawalib* ve *Permi* hakkında geniş bilgi için bkz. Taufik Abdullah, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933*, Ithaca, 1971; Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.33-55, 153-156.

44 Nehdatü'l-ulemâ hakkında bkz. S. Soebardi ve C.P. Woodcroft-Lee, s.202-203; Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.229-230; H. Abubakar, *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim*, Jakarta 1957, s.107-160.

45 Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.221.

dernist ulemâ arasındaki görüş ayrılığı, Cava'daki ve Sumatra'nın Minangkabau bölgesindeki kadar açık ve belirgin değildi⁴⁶.

Siyasi sahada faaliyet gösteren İslâmî teşkilâtların ilki de, 1912 yılında kurulan İslâm Birliği (*Sarekat Islam - SI*) adındaki teşkilat idi. Endonezya'nın ilk millî hareketi sayılan Sarekat İslâm, esasen 1905 yılında Orta Cava'nın Surakarta şehrinde Endonezya'nın millî kahramanlardan Hacı Samanhudi önderliğinde Çinliler'in ticarî rekabetine karşı koymak, yerli tüccarlara yardım etmek ve dinî hayatı canlandırmak gayesiyle İslâm Ticaret Birliği (*Sarekat Dagang Islam*) adı altında kurulmuştu. Kuruluşunun ilk yıllarında Sarekat İslâm, birçok Hollandalı görevlilerin muhalefetine rağmen genel vali ve bazı Ahlâkî Politika taraftarlarının desteğini kazandı. Sarekat İslâm liderlerinden Ömer Sait Çokroaminoto (Umar Said Djokroaminoto), kanunî bir teşkilat olarak ülke çapında faaliyet göstermek gayesiyle aynı yıl hükümetten resmi tanınma isteğinde bulundu. Bazı Hollandalı idareciler Sarekat İslâm'ın siyasî bir teşkilât olduğunu, dolayısıyla rejime karşı açık bir tehdit oluşturduğunu ve kapatılmasını tavsiye ederlerken, Yerli ve Arap İşleri Danışmanı A. Rinkes ve diğer bazı Hollandalı yetkililer Sarekat İslâm'ı daha çok dinî ve sosyal bir teşkilât olarak gördüler ve hükümete yasaklanmasının gereksiz olduğunu bildirdiler. Uzun tartışmalardan sonra, Sarekat İslâm mahallî yetkililerce kolayca denetim altında tutmak için başlangıçta sadece Yogyakarta bölgesinde faaliyet yapmasına izin verilen bölgesel bir teşkilât olarak tanındı. Dinî bakımdan modernist bir çizgi takip eden Sarekat İslâm, 1916'da millî bir statü kazandıktan sonra toplumun tüm kesimlerinde taraftar bularak siyasî bir halk hareketi haline dönüştü ve 1919 yılında 2 milyon üyesi olduğunu iddia etti. İlk defa Endonezya için muhtariyet fikrini ortaya atan Sarekat İslâm, isteklerine hükümetten olumlu cevap alamayınca, Hollandalılar'la işbirliği yapmama (*non-cooperation*) politikasını benimsedi ve Halk Meclisi'ndeki üyelerini geri çekerek sömürge yönetimiyle açık bir çatışmaya girdi. Ancak 1920'den sonra sol ve İslâmî kanat olmak üzere iki gruba ayrılınca, siyasî hayattaki etkinliği giderek azaldı. 1923'de ismini *Partai Sarekat Islam*, 1929'da da Endonezya İslâm Birliği Partisi (*Partai Sarekat*

46 Alfian, "The Ulama in Acehnese Society", *Southeast Asian Journal of Social Science*, III/1, Singapore 1975, s.27-41; C. van Dijk, *Rebellen Under The Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981, s.270-271.

Islam Indonesia - PSII) olarak değiştirerek zamanla tam siyasî bir parti hüviyeti kazandı. Önde gelen Sarekat İslâm liderlerden H. Agus Salim, parti yönetimiyle anlaşmazlığa girdikten sonra 1925'de *Jong Islamieten Bond* adlı bir gençlik teşkilatı kurarken, Sukiman Vircosancoyo (Sukiman Wirdjosandjojo) ve Vivoho Purbohadicoyo (Wiwoho Purbohadidjojo) gibi diğer bazı eski Sarekat İslâm liderleri de 1937'de Endonezya İslâm Partisi (*Partai Islam Indonesia - PII*) adında hükümetle işbirliği taraftarı bir politika izleyen ayrı bir siyasî parti kurdular⁴⁷.

Bu arada Snouck Hurgronje'nin ortaya koyduğu dinî tarafsızlık ve siyasî ihtiyat prensiplerinin sömürge idaresinin sonuna kadar resmî çevrelerde devam etmesine rağmen Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hükümetin İslâm'a karşı tutumu meydana gelen siyasî karışıklıklar neticesinde iyice sertleşti. Sarekat İslâm liderliğindeki millî hareketin giderek radikalleşmesi, komünist unsurların bu teşkilata sızmaları ve 1926'da Batı Cava'da ve ertesi yıl da Batı Sumatra'da meydana gelen komünist ayaklanmaları sonucunda hükümet daha baskıcı bir politika izlemeye başladı. Ayaklanmalara karışıkları gerekçesiyle birçok eski Sarekat İslâm üyesi yakalanarak hapse atıldı. Muhammediyye siyasî olaylara katılmamasına rağmen Hollandalılar bu teşkilâtın savunduğu modernist fikirlerinin toplumda karışıklıklara sebep olacağı endişesiyle başlangıçta Muhammediyye'ye karşı da temkinli davrandılar. Cava'da Sarikat İslâm liderliğinde vuku bulan çiftçi ayaklanmalarına daha ziyade kiai ve ulemâ katılmasına rağmen, reformist hareketlerin önüne geçebilmek için muhafazakâr liderlere daha çok yakınlık gösterdiler⁴⁸.

47 Sarikat İslâm hakkında geniş bilgi için bkz. Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.101-152, 184-188; Robert van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague 1960, s.85-86, 90-159; S. Soebardi ve C.P. Woodcroft-Lee, s.196-201. Partai Islam Indonesia için bkz. Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.157-161.

48 Benda, *The Crescent...*, s.70-71. Endonezyalı müslüman lider Deliar Noer'a göre, Hollandalılar'ın muhafazakar müslüman gruplara karşı tutumu modernistlerle karşılaştırıldığı zaman, daha çok musamahalı idi. Çünkü, muhafazakârlar esas itibariyle kendilerini dine adanmışlardı ve siyasi konulara fazla önem vermiyorlardı. Ayrıca muhafazakâr gruplar siyasî *status quo*'nun devam etmesinden rahatsız olmadıkları için Hollandalılar muhafazakârları modernistlere karşı tercih etmekteydi (bkz. Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.316).

Sömürge rejiminin artan baskısı neticesinde, bilhassa 1926 ve 1927 komünist ayaklanmalarından sonra bazı mahallî müslüman liderler Mekke'ye gittiler. Bunların yurt dışında Hollanda aleyhtarı propagandayı teşvik edecekleri ve Endonezya'ya panislamizm gibi istenmeyen fikir ve akımları getirecekleri endişesini taşıyan hükümet, hacı bahane ederek Mekke'ye kaçmayı önlemek amacıyla kısıtsız hac politikasından vazgeçerek hacıları sıkı denetim altında tutan bir politika izlemeye başladı. 1922'de çıkarılan bir kararname, Mekke'de uzun süre kalmayı önlemek için hacca gitmeden önce her hacı adayının dönüş bileti almasını mecbur kıldı. 1928'deki kararname ise, Mekke'ye sömürge idaresi aleyhinde propaganda yapmak gayesiyle gideceğinden şüphe edilen hacı adaylarının pasaport müracatlarının geri çevrilmesini öngörmekteydi. Her ne kadar zaman zaman uygulamada bazı gevşeklikler söz konusu olduysa da, bu iki kararname sömürge rejiminin sonuna kadar yürürlükte kaldı. Hacıları sıkı denetim altında tutma politikası, Endonezya hacılarının çoğunluğunu oluşturan gerçek ve barışçı hacılar üzerinde de aksi tesir yaratarak gerek modernist gerekse muhafazakâr müslüman grupların sömürge idaresine karşı düşmanlıklarını iyice artırdı⁴⁹.

Sömürge hükümeti dinî tarafsızlık ilkesini çiğneyerek sömürge rejimine karşı potansiyel bir tehdit olarak gördüğü müslümanların eğitim kurumlarını da denetim altına almaya çalıştı. 1905'te din eğitimi verilebilmesi için mahallî yetkililerden yazılı izin alınmasını, verilecek eğitimin özelliklerinin belirtilmesini ve talebelerinin isim listelerinin tutulmasını zorunlu kılan bir eğitim kanunu çıkardı. "Guru Kanunu" olarak bilinen bu kanun sadece Cava adasında geçerli idi. Ancak bu dönemde siyasî ve dinî şuurlanma hareketleri fazla yaygın olmadığı için müslümanlardan fazla bir tepki gelmedi. Hatta Sarekat İslâm dahi başlangıçta kanuna açıkça muhalefet etmedi⁵⁰. 1925'de tüm Endonezya'yı kapsayan yeni bir eğitim kanunu çıkarıldığı zaman, bu müslüman grupların şiddetli protestolarına maruz kaldı. Çünkü kanun hem modernist hem de muhafazakar çevreleri etkilemişti. Kanun, pesantren hocalarına, bağımsız davetçiler ile Muhammediyye'ye mensup davetçilerin kendi yakın aileleri dışındaki kimselere verecekleri din eğitiminde öğrencilerin isim listesini, ne tür metinler ve dersler okutacaklarını

49 Benda, *The Crescent...*, s.73; Vredenberg, s.101-103.

50 Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.175-176.

belirten kayıtlar tutma zorunluluğu getirdi. 1930'lardan itibaren Hollandalılar modernistlere daha fazla yakınlık duymaya başladıklarında, 1931'de müslüman davetçiler bundan ayrı tutuldu. Fakat diğer taraftan köylerdeki din hocaları kanun kapsamına alındı. Benzer kısıtlamalar Batı eğitim sistemini uygulayan özel okullara da getirildi. Hollandalılar'ın "korsan okullar" (*wilde scholen*) olarak adlandırdıkları gerek Muhammediyye'nin gerekse meşhur eğitimci Ki Hacar Devantoro'nun (Ki Hadjar Dewantoro) milliyetçilik ideolojisi üzerine kurduğu *Taman Siswa* okullarının sayı bakımından artması üzerine, hükümet 1932'de bu okulları denetim altına almak için bir kanun çıkardı⁵¹. Özel okul kurmadan önce yetkililerden izin alma şartını getiren bu kanuna karşı, Ki Hacar Devantoro İslâmî gruplarla işbirliği yaparak geniş çaplı bir kampanya başlattı. Halk Meclisi'nin kanunu onaylamaması ve hükümetin 1932 yılı eğitim bütçesini ibra etmemesi üzerine, genel vali kanunu Şubat 1933'te uygulamadan kaldırmak zorunda kaldı⁵².

Hükümetin müslümanlarla ilgili dinî mahkemelerin yapısına ve yetkisine karşı artan müdahalesi de, müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa sebep olmuştu. Esasen dinî adaletin işleyişi ve yapısı hakkında ilk ciddi ve önemli değişiklik, XIX. yüzyıl sonlarında yapılmıştı⁵³. 1882 tarihinde çıkarılan bir kanun, *regency* seviyesin-

51 Benda, *The Crescent...*, s.74.

52 Benda, *The Crescent...*, s.74-75; Kanuna karşı müslüman grupların tepkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, s.177-183.

53 XIX. yüzyıl öncesinde dinî mahkemelerin varlığı ve durumları çeşitlilik arz etmekteydi. Mesalâ, Sumatra'nın Açe ve Cambi (Jambi), Güney ve Doğu Kalimantan, Güney Sulawesi ve diğer bölgelerde dinî hâkimler mahallî yerli idareciler tarafından atanmaktaydı. Kuzey Sulawesi, Kuzey Sumatra'nın Gayo, Alas ve Tapanuli bölgeleri ile Güney Sumatra'da müstakil dinî mahkemeler yoktu. Buralardaki mahallî din hocaları, gayri resmi olarak din hizmetlerinin bir parçası sayılan müslümanların adaletle ilgili meselelerine de bakıyorlardı. Cava'da ise, XVI. yüzyıldan itibaren tüm *regency* seviyesindeki idari bölgelerde dinî mahkemeler kurulmuştu. Bu mahkemeler, cami yöneticileri olarak da görev yapan ve regentler tarafından atanan genellikle aristokratik sınıfa mensup penghulular tarafından idare edilmekteydi. Mahkeme kararları, esas itibarıyla camilerin *serambi* adı verilen giriş holünde alınmaktaydı. 1830'lardan itibaren Cava'daki dinî mahkemeler sömürge yönetiminin kurduğu sivil mahkemelere bağlı kılınmaya çalışıldı. Ancak, 1880'lere kadar Hollandalılar dinî mahkemelerin yapısına herhangi bir müdahalede bulunmadılar (bkz. Daniel S.Lew, *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley 1972, s.10-11).

deki Cava'daki her idarî bölgede Hollandalılar'ın yalnız olarak adlandırdıkları *priesterraden* (papaz konseyleri) adında dinî mahkemeler kurulmasını ve bu mahkemelerin mahkeme başkanı olarak bir penghulu ve üç ile sekiz üyeden oluşan bir mahkeme kurulu tarafından idare edilmesini öngörmüştü. Endonezyalılar'ın *raad agama* (dinî konsey) olarak adlandırdıkları bu mahkemelerin sadece aile hukuku ile miras hukukuna giren davalara bakma yetkisi vardı. Dinî mahkemelerin verdiği kararlar, en yakın sivil mahkemenin başkanının onayından geçtikten sonra yürürlüğe girmekteydi. Böylece, İslâm hukuku Batı kökenli sivil hukuka bağlı ikinci derecede bir hukuk sistemi haline getirilmişti. Sivil mahkemelere (*landraad*) danışman olarak da görev yapan penghulular, Hollandalı residentler tarafından atanmaktaydı. Fakat bu mahkemelerin masrafları davacıların ödedikleri harçlarla karşılanmaktaydı⁵⁴.

Müslüman liderler her ne kadar başlangıçta bu kanuna da fazla tepki göstermedilerse de, 1920'lerden sonra Muhammeddiyye, Nehdatü'l-ulemâ ve Sarekat İslâm gibi İslâmî teşkilâtlar hükümete dinî mahkemelere eğitilmiş uzman hâkimler atanması çağrısında bulundular ve bu konseyleri boykot edip bilgili ulemâ arasından seçecekleri kimselerle mahkemeler kuracakları tehdidinde bulundular⁵⁵. Bunun üzerine hükümet, 1922 yılında dinî mahkemelerin durumunu incelemek ve geçmişte yapılan hataları düzeltmek üzere bir komisyon oluşturdu. İlk olarak 1929 yılında çıkarılar evlilik kanunu, penghuluları regentlere bağlı hükümetin resmî evlenme memurları olarak ilan etmekte ve müslümanların evlenme ve boşanma gibi davalarıyla ve davacılarından alınacak harçlar hakkında çeşitli düzenlemeler getirmekteydi⁵⁶. İki yıl sonra (1931), meclise daha kapsamlı yeni bir kanun daha getirildi. Sadece Cava ve Madura adalarında geçerli olacak bu kanuna göre, dinî mahkemelerin ismi penghulu mahkemeleri olarak değiştirildi; mahkeme üyelerinin de devletin maaşlı memurları olması öngörüldü. Dinî mahkemeler bir penghulu (mahkeme başkanı) ve iki yardımcısı ile bir mahkeme katibinden

54 Benda, *The Crescent...*, s.83-85; Lew, s.13-15. Hollandalılar'ın, dinî mahkemeleri "papaz mahkemeleri" olarak adlandırmaları onların İslâmiyet hakkındaki yalnız anlamalarından kaynaklanmaktaydı. Hristiyanlık'ta olduğu gibi İslâmiyet'te de ruhbanlık sınıfı var zannederek müslüman ulemâ ve İslâmî kurumlar için de hristiyan terimleri kullanmayı adet haline getirmişlerdi.

55 Benda, *The Crescent...*, s.86.

56 a.g.e., s.87.

meydana gelecekti. Ayrıca kanun, bu mahkemelerin verdiği kararları tekrar gözden geçirecek bir de temyiz mahkemesi kurulmasını kararlaştırdı. Her ne kadar hükümet o dönemde meydana gelen ekonomik krizi ve bütçe imkanlarının sınırlı olduğunu gerekçe göstererek penghulu mahkemelerinin kurulmasını ertelediye de, 1938 başlarında Cakarta'da İslâm İşleri Mahkemesi (*Hof voor Islamietische Zaken*) adıyla bir temyiz mahkemesinin kuruluşunu gerçekleştirdi. Gerek modernist gerekse muhafazakâr İslâmî çevreler bu gelişmeyi büyük bir sevinçle karşılamadılar. Dinî adaletle ilgili reformların müslümanların istekleri doğrultusunda yapılmaması ve bu reformların müslümanların "kâfir hükümet" olarak nitelendirdikleri bir sömürge hükümeti tarafından gerçekleştirilmesi, müslümanların bu mahkemenin kurulmasına karşı soğuk ve ilgisiz bir tavır takınmalarına sebep oldu. Ancak 1931 tarihli kanun bir madde daha ihtiva etmekteydi. Buna göre miras ile ilgili davalara bakma yetkisi dinî mahkemelerden alınarak sivil mahkemelere veriliyordu ve bu davaların geleneksel hukuka, yani *adat*'a göre hükmedilmesini esas kılıyordu. 1929 tarihli evlilik kanunu gibi bu kanun da, ancak 5 yıl sonra Halk Meclisi'nin çoğunluğu tarafından kabul edilerek yürürlüğe girdi. Mirasla ilgili madde, gerek penghuluların gerekse diğer müslüman liderlerin sert eleştirilerine ve protestolarına maruz kaldı. Penghulular sivil mahkemelerin mirasla ilgili verdiği kararların İslâm hukukuna aykırı olduğunu söylerlerken, diğer siyasî eğilimli müslüman liderler de daha çok İslâm'ın Endonezya'daki durumunun tedricen zayıflatılmaya çalışıldığı yönünde eleştirilerde bulundular. Fakat bu protestolar, neticede sonuçsuz kaldı ve kanun uygulamadan kaldırılmadı⁵⁷.

Hükümetin İslâm'la ilgili olarak almak istediği diğer bir tedbir de, Adalet İşleri Direktörlüğü tarafından hazırlanan ve Yerli ve Arap İşleri Danışmanlığı'nın üzerinde ön görüşme ve tartışmalar yapmak üzere çeşitli Endonezyalı gruplara sunduğu çok evliliği gayri meşru evlilik sayan ve evliliklerin tescil edilmesini şart koşan bir kanun tasarısıyla ilgili idi. Taslak müslümanların ağır ve sert tepkilerine sebep oldu ve neticede Adalet İşleri Direktörlüğü İslâmî teşkilâtların düzenlediği yaygın protesto toplantıları karşısında taslağı geri almak zorunda kaldı⁵⁸.

57 a.g.e., s.87-88; Lew, s.17-21.

58 Benda, *The Crescent...*, s.89.

1930 yılından itibaren milliyetçilik ideolojisine dayanan millî hareketlerin artması ve hükümetin müslümanların dinî eğitim kurumları ile dinî mahkemelerine müdahalesi, muhafazakâr ve modernist gruplar arasındaki görüş farklılıklarını ve anlaşmazlıkları biraz azalttı. Muhafazakâr liderler de modernistlerin eğitimde uygulamaya koydukları bazı yenilikleri benimsemeye başladılar. Cuma hutbeleri Arapça'nın yerine mahallî dillerde okunmaya başlandı⁵⁹. Eylül 1937'de Nehdatü'l-ulemâ ve Muhammediyye liderleri Surabaya'da toplanarak aralarındaki dine müteallik anlaşmazlıkları tartışarak gidermeyi amaçlayan Endonezya Yüksek İslâm Konseyi (*Madjlis Islam Alaa Indonesia - MIAI*) adında bir federasyon kurdular. Daha sonra Endonezyalılar ve Arap asıllılar tarafından kurulan ve daha çok dinî alanda faaliyet gösteren diğer küçük İslâmî teşkilâtlar ile hükümetle işbirliği yapmama politikasını sürdüren Endonezya İslâm Birliği Partisi de bu federasyona katıldılar. Gevşek şekilde organize edilen Endonezya Yüksek İslâm Konseyi, kuruluşunun hemen ardından Surabaya'da 26 Şubat-1 Mart 1938 tarihleri arasında bir İslâm konferansı düzenledi⁶⁰.

Bu arada hükümet, müslümanların sömürge yönetimine karşı artan sert tepkileri karşısında müslümanlara bazı tavizler verme eğilimi içine girdi. 1937'de Muhammediyye teşkilatı Endonezya'da bir İslâm üniversitesi kurulması için girişimler başlattığı zaman, hükümet böyle bir üniversitenin kurulması halinde ona maddi destek vereceğini vaddetti. Mayıs 1940'da Hollanda'nın Alman işgaline uğramasından sonra hükümet müslümanları hoşnut edici ve beklenen zor günlerde müslümanların gönlünü kazanmayı hedefleyen bazı yeni tedbirler de almaya başladı. Kasım 1940'da penghuluların eğitim düzeylerini geliştirmek için Batı Cava'nın Çibeureum (Cibeureum) şehrinde törenle resmen bir dinî eğitim merkezi açtı. Kısa bir süre önce Mekke'deki Endonezyalılar'a ailelerinin para transferleri yapması hususundaki kısıtlamalarını gevşeten hükümet, aynı ayda savaş sebebiyle Mekke'de kalan Endonezyalı müslümanlara maddî ve manevî yardım sağlayacağını ilan etti. Sömürge hükümeti, Pasifik Savaşı'nın çıkışından birkaç ay önce de Muhammediyye yararına beş ayrı özel posta pulu bastırdı.

59 Ricklefs, s.182.

60 MIAI'nın kuruluşu ve MIAI şemsiyesi altında düzenlenen İslâm konferansı hakkında geniş bilgi için bkz. Noer, *Modernis Muslim Movement...*, s.242-244.

Endonezya'nın Mart 1942'de Japon işgaline uğramasından önce verilen bu tavizler, bazı Hollandalı yetkililerin en sonunda İslâmî liderler arasından dost edinme gayreti içine girdiklerinin ve birçok müdahalelere rağmen hâlâ hükümetin resmî politikası olarak devam eden C. Snouck Hurgronje'nin geliştirdiği tarafsız İslâm politikasından ayrılmanın artık gerekli olduğunun açık göstergeleri idi⁶¹.

Diğer taraftan sömürge yönetimi aleyhtarı milliyetçi ve İslâmcı gruplar arasında bir yakınlaşma ve ortak hareket etme eğilimi belirmeye başlamıştı. Mayıs 1939'da tüm milliyetçi partiler birleşerek Endonezya Siyasî Birliği (*Gabungan Politik Indonesia - Gapi*) adında bir federasyon kurdular. Bu federasyon, kısa bir süre sonra tüm milliyetçi, İslâmcı ve sosyalist grupların beraberce oluşturdukları Endonezya Halk Konseyi (*Madjelis Rakjat Indonesia*) adlı etkili ve iddialı bir federasyona dönüştü. Son otuz yıl içerisinde Endonezya toplumunda oluşan bu üç temel siyasî ve ideolojik grup, sömürge yönetimine karşı hoşnutsuzluğunu açık bir şekilde dile getirmekte ve ülkedeki *status quo*'nun değişmesini istemektedirler. 7 Aralık 1941'deki Japonlar'ın Pearl Harbour saldırısından kısa bir süre önce, Endonezya toplumunda oluşan bu üç siyasî ve ideolojik grup kurdukları konsey vasıtasıyla sömürge hükümetinden yasama yetkisine sahip gerçek bir parlamento, millî bir dil, bayrak ve marş benimsemesi çağrısında bulundular⁶².

Fakat Hollandalı yetkililer Japon işgali arefesinde Endonezyalıların bu isteklerine hiç ilgi göstermediler. Daha önce genç priailerden Sutarco Kartohadikusumo (Sutardjo Kartohadimusumo), 1936'da Lahey'deki Hollanda hükümetine arkadaşlarıyla birlikte sundukları bir dilekçede Hollanda Krallığı bünyesinde Endonezya'ya muhtariyet verilmesini sağlayacak bir konferans düzenlenmesini istemişti. Şubat 1940'ta da Halk Meclisi'ndeki tek İslâmcı üye olan işbirlikçi Endonezya İslâm Partisi liderlerinden Vivoho da, benzer tavizler için çağrıda bulundu. Bu çağrıları Halk Meclisi'nin çoğunluğu kabul etmesine rağmen Hollanda hükümeti reddetti⁶³. Hollanda hükümeti, ufukta Japon işgali kesin bir şekilde

61 Benda, *The Crescent...*, s.95-96.

62 a.g.e., s.97-98; George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca 1952, s.96-98.

63 Benda, *The Crescent...*, s.98.

belirmeye başladığı zaman Endonezya Halk Konseyi'ne mensup Endonezya aydınlarının temsilcileriyle bir yakınlaşma içine girmeye çalıştı. Genel valinin özel bir temsilcisi ile bu konseyin idarecileri arasında Ocak 1942'de bir toplantı yapılması kararlaştırıldı. Fakat tasarlanan bu toplantı daha sonra iptal edildi. Benda'ya göre, toplantının iptal edilmesi Endonezya bağımsızlık hareketinin ve Endonezya İslâmı'nın tecrübeli "yaramaz çocuğu" (*enfant terrible*) olarak nitelenen Endonezya İslâm Birliği Partisi'nin işiydi⁶⁴.

8 Mart 1942 tarihinde Hollandalılar sayıca ve teçhizat bakımından üstün olan Japon askeri kuvvetlerine karşı koyamıyarak teslim oldular ve genel vali dahil olmak üzere birçok Hollandalı ve Avrupalı görevli Japonlar tarafından esir alındı. Avustralya'ya kaçabilen bazı üst düzey Hollandalı yetkililer, müttefik kuvvetlerin kargahının bulunduğu Melbourne şehrinde "Hollanda Hindistanı Komisyonu" adıyla bir komisyon oluşturdular. 1945 yılı başlarında yeni genel vali H.J. van Mook'un başkanlığında Brisbane şehrinde bir Hollanda Hindistanı sürgün hükümeti kuruluncaya kadar Endonezya ile ilgili hususlarda bu komisyon sorumlu ve yetkili kılındı. Hollandalılar, İkinci Dünya Savaşı yıllarında üs olarak kullandıkları Avustralya'nın bu şehirlerinden Japonlar'a karşı radyo ve basın aracılığıyla Endonezya'ya yönelik İslâmî propaganda faaliyetlerinde bulundular. Bu faaliyetlerde genellikle İslâmiyet'in Şintoizm'le hiçbir zaman uyuşamayacağı şeklindeki görüşlere, Japonlar'ın çok tanrıcılık inanışlarına, onların İslâmiyet'e yönelik yaptıkları siyasî müdahalelere ve müslümanları dinî toplantılarda bile Tokyo'daki Japon imparatoruna tazimi mecbur kılmalarına ağırlık verildi. Ayrıca Hollandalılar, bu dönemde Suudi Arabistan'ın Mekke ve Medine şehirlerinde yaşayan 3.000 dolayındaki Endonezyalıları arasından Endonezya'ya yönelik askerî ve istihbarat işlerinde çalışacak gönüllüler toplama faaliyetine de giriştiler. Fakat Hollandalılar bunda fazla başarılı olamadılar. Sadece 70 kadar genç ve orta yaşlı bir Endonezyalı grubunu, bu gayeyle eğitmek ve yetiştirmek üzere Seylan ve Avustralya'ya götürebildiler. Hac ve tahsil için gelip kutsal topraklarda uzun süre kalmayı yeğleyen birçok Endonezyalı, Hollanda gibi gayri-müslim bir idarenin hizmetinde çalışmayı küfürlikle eşdeğer gördüler ve bunu bir vatan hainliği olarak ilan ettiler.

64 a.g.e., s.98-99; Ayrıca bkz. Noer, *Modernis Muslim Movement...*, s.272-275.

Savaş sonrasında ülkenin bazı kesimlerini işgal eden Hollandalılar, kendi idarelerini tekrar kurmak için İslâmiyet'i siyasî bir araç olarak gördüler ve bu sebeple müslümanlara karşı daha ılımlı bir politika izlemeye çalıştılar. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngören laiklik prensibi ile din ve vicdan hürriyeti prensibi çerçevesinde müslüman cemiyetlere dinî, sosyal ve eğitim alanlarında önceye nazaran daha fazla faaliyet yapma imkanı tanıdılar. Halkın Hollandalı yetkililerle işbirliğini sağlamak ve bazı siyasî gayelerine ulaşmak maksadıyla, bilhassa halk üzerinde esaslı tesir icra eden ulemâyâ daha musamahalı bir tutum takınmaya ve halk arasında Hollanda aleyhtarlığı yapmayan bir dinî liderlik oluşturmak gayesiyle devlet destekli çeşitli dinî meclisler ve konseyler kurmaya çalıştılar. Fakat Hollandalılar bunda da fazla bir başarı sağlayamadılar. Çünkü uzun yıllardır Endonezya halkının kalbinde yaşayan bağımsız bir devlet kurma fikri, savaş sonrasında gerçekleşme safhasına girdi. Bağımsızlık mücadelesine katılmak ve onun için savaşmak, Hollandalılar'ın sömürgeci emellerine alet olmaktan daha şerefli bir vazife olarak kabul edildi. Dolayısıyla savaş öncesi kurulan İslâmî partilerin ve teşkilatların liderleri savaş sonrasında yürütülen bağımsız bir devlet kurma girişimlerine aktif olarak katıldılar ve ülke çapında kurdukları çeşitli siyasî ve askerî teşkilâtlar vasıtasıyla bağımsızlık mücadelesinin kazanılmasında önemli rol oynadılar⁶⁵

65 Endonezya'nın istiklal mücadelesi yıllarında (1945-1949) İslâmiyet'in bu ülkedeki durumu, Hollandalılar'ın İslâmiyet'e ve Endonezya müslümanlarına karşı takındığı tavır ve bu konularda izlediği politika yazarın doktora çalışmasında ele alınmıştır. Geniş bilgi için bkz. İ. H. Göksoy, *Dutch Policy towards Islam in Indonesia (1945-1949)*, Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu (School of Oriental and African Studies), 1991. Gözden geçirilmiş ve ilaveli Türkçe tercümesi ise Türkiye Diyanet Vakfı yayınları arasında çıkacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, Taufik, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933*, Ithaca, 1971.

Abubakar, H., *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim*, Jakarta 1957.

Alfian, Muhammadiyah: *The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta 1989.

-----, "The Ulama in Acehnese Society", *Southeast Asian Journal of Social Science*, III/1, Singapore 1975, s.27-41.

Ali, Abdul Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia*, Jogjakarta 1969.

-----, *The Spread of Islam in Indonesia*, Jogjakarta 1970.

Al-Attas, S.M.Ng., *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur 1969.

Benda, Harry J., *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*, The Hague/Bandung 1958.

-----, "Christian Snouck Hurgronje and The Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*, XXX, Chicago/London 1958, s.338-347.

Berg, C.C., "The Islamisation of Java", *Studia Islamica*, IV, Paris 1955, s.111-142.

Dijk, C. van, *Rebellin Under The Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981.

----- (nşr.), *Islam en Politiek in Indonesie*, Muiderberg 1988.

- Dobbin, C., "Tuanku Imam Bondjol, 1772-1864", *Indonesia*, XIII, Ithaca 1972, s.4-35.
- , *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, London 1983.
- Drewes, G.W.J., "New Light on the Coming of Islam to Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, CXXIV, The Hague 1968, s.433-459.
- , *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, The Hague 1978.
- Fatimi, S. Qodratullah, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963.
- Federspiel, H., *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca 1970.
- , "The Muhammadiyah: a Study of Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia*, X, Ithaca 1970, s.57-79
- Hall, D.G.E., *A History of South East Asia*, London 1955.
- Hasymy, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung 1989.
- Hill, A.H., "The Coming of Islam to North Sumatra", *Journal of Southeast Asian History*, IV/1, Singapore 1963, s.6-21.
- Johns, A.H., "The role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society*, IX, Karachi 1961, s.143-161.
- , "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java", J.J. Fox ve dğr. (nşr.), *Indonesia: Australian Perspectives*, Canberra 1980, s.163-182.
- Kahin, George McTurnan, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca 1952.

Kartodirdjo, Sartono, *The Peasants' Revolt of Banten in 1988*, 's-Gravenhage 1966.

Kernkamp, W.J.A., "Government and Islam in the Netherlands East Indies", *The Muslim World*, XXXV, Hartford 1945, s.6-26.

Kratz, E.U., "Islam in Indonesia", Stewart Sutherland ve dğr (nşr.), *The World's Religions*, London 1990, s.425-455.

Lew, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley 1972.

Majul, C.A., "Teories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia", *International Association of Historians of Asia, Taipei, Taiwan, Second Biennial Conference Proceedings*, Taiwan 1962, s.339-397.

Mehden, F.R. von der, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, Madison 1968, s.194-203.

Muhammed et-Tancî, İbni Batûta Seyahatnamesi (Haz: Mümin Çevik), I-II, İstanbul, 1983, s.453-455)

Nakamura, M., *The Crescent Arises over the Banyan Three; A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town*, Yokyakarta 1983.

Niel, Robert van, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague 1960.

Nieuwenhuijze, C.A.O. van, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*, The Hague/Bandung, 1958.

-----, "Indonesia, V. Islam in Indonesia", *Encyclopaedia of Islam* (new edition), III, 1224-1230.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore 1973.

Noorduyn, J., "De Islamisering van Makasar", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, XII, The Hague 1968, s.247-266.

- Pigeaud, G.Th. Theodore-H.J. de Graf, *Islamic States in Java 1500-1700*, The Hague 1976.
- Pijper, G.Th., *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900-1950*, Leiden 1977.
- Reid, Anthony, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, The Netherlands and Britain, 1858-1898*, Kuala Lumpur 1969.
- Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia*, London 1981.
- , "Six centuries of Islamization in Java", N. Levtzion (nşr.), *Conversion to Islam*, New York 1979, s.100-128.
- Roff, W.R., "Islam obscured ? Some reflections on studies of Islam and Society in Southeast Asia", *Archipel*, XXIX, Paris 1985, s.7-34.
- Scott, S.B., "Mohammedanism in Borneo: Notes for a Study of the Local Modifications of Islam and the Extent of Its Influence on the Native Tribes", *Journal of the American Oriental Society*, XXXIII, New Haven 1913, s.313-344.
- Soebardi, S.- C.P. Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia", R. Israeli (nşr.), *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*, London 1982, s.180-210.
- Suminto, H. Aquib, *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken*, Jakarta 1985.
- Uddin, Jurnalıs, "Profile of Muslim Education in Indonesia", *Muslim Education Quarterly*, V/1, Cambridge 1987, s.36-52.
- Tibbets, G.R., "Early Muslim trades in South-East Asia", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXX/1, Singapore 1957, s.1-45.

Vredembregt, J., "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia", *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, CXVIII, 's-Gravenhage 1962, s.91-154.

Wertheim, W.F., *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*, 's-Gravenhage/Bandung 1964.

Zuhri, K.H. Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung 1981.