

İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
No:38 (Mart 2008)

OSMANLI HİLAFETİNİN 19. YÜZYILDA ZORLU SINAVI: II. MEŞRUTİYET'E GİDEN SÜREÇTE VE SONRASINDA MAKAM-I HİLAFET

Namık Sinan TURAN*

Özet

Osmanlı hilafeti en zorlu dönemecini 19. yüzyılın sosyo-politik girdabında yaşadı. Klasik dönemdeki argümanlar yeni ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenip, yorumlanırken hilafet gibi kurumlar da yeniden uyarlandılar. Geç 18. yüzyıl gelişmeleri ve 19. yüzyılın ilk yarısındaki Tanzimat reformları saltanat-hilafet hukukunda ayrımı ve aşınmayı gündeme getirirken, II. Abdülhamid dönemi hilafeti İttihad-ı İslam politikasının merkezi haline getirmeye çalıştı. Yalnızca Osmanlı Müslümanları için değil, tüm Müslüman halklar için ruhani bir otorite haline getirilmeye çalışılan makamı hilafet Meşrutiyet döneminde gücünü yitirmeye başladı. Özellikle 1909 Anayasa tadilleriyle yetki alanındaki aşınma en ileri aşamaya erişti. Bu makalede Osmanlı hilafetinin 19. yüzyıldaki tarihi gelişim çizgisi, dönemin siyasi olayları ve aydınlarının tartışma metinleri de dikkate alınarak incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Halifelik, İslam, Ulema, Reform, Anayasa, Panislamizm, II. Abdülhamid, Jön Türkler,

Severe Race Of Ottoman Caliphate In 19th Century: Voyage To Second Meşrutiyet And Later Position Of The Caliphate

Abstract

Ottoman Caliphate had experienced its most coercive process in 19th century in terms of its inner socio-political conflicts. As the classical period arguments have been organized and interpreted for new demands, institutions like Caliphate also has re-adopted. At the end of 18th century and in the first half of 19th century, Tanzimat reforms and distinct features of dominion-caliphate laws have been carried to the agenda. Meanwhile Abdulhamit II has constructed its pan-Islamist policies at the heart of the caliphate authority. Despite of the depression of its position in Second Meşrutiyet (constitutional Monarchy) not only for Ottoman Muslims but also for the all Muslim population Caliphate became a major – holy authority. Especially after 1909 Constitution reforms corrosion in Caliphates authority has reached to high levels. This article analyzes historical progress of

* Yrd.Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Ottoman caliphate in 19th Century, by the help of political events and intellectual discussional texts of the period.

Keywords : Ottoman, Caliphate, Islam, Ulema, Reformation, Constitution, Pan-Islamism, II. Abdulhamid, The Young Turks

19. yüzyıl Osmanlı-Türk Modernleşme tarihinin zorlu sürecidir. Geç 18. yüzyıla değin götürülebilecek olan dönüşümün izleri imparatorluğun son yüzyılında daha belirgin hale gelmiştir. Moderniteyle geleneksel yaşam ve kurumlar arasında yaşanan ikilik, daha yoğun olarak çatışma devletin iç bünyesinde travmalara yol açmışsa da yeni dönem imparatorluğun bir sonraki yüzyıla hazırlanmasında önemli sonuçlar doğurmuştur. Modern devletin oluşumunda hiç şüphe yok ki 19. yüzyıl Osmanlı deneyiminin büyük katkısı olmuştur.¹ Bu gelişmeler gündelik yaşamdan, hukuka, eğitim ve bürokrasiye kadar devletin çehresinin değişiminde etkilidir. Patrimonyal monarşinin çözülüşü ve Meşrutî idareye giden yolun açılışı bizzat hükümdarın yetkilerinde yapılan kısıtlamalara bağlı olarak meydana gelmiştir. Sened-i İttifak ve ardından Tanzimat süreci hükümdarın yetkilerinin kısıtlanması anlamında dönüm noktasıdır.² Her ne kadar klasik dönemde de hükümdarın yetkileri dini ve örfî hukuk tarafından kısıtlanmış ve bir takım kurumlarca kontrol altına alınmışsa da Tanzimat'la başlayan dönemde söz konusu olan kısıtlama dini ölçülerle değil, pozitif hukuk anlayışı ve seküler ilkeler ışığında gerçekleşmiştir.³ Söz konusu durum yalnızca hükümdarlık anlayışını değil, yeni gelişmelere bağlı olarak hilafete olan bakışı da etkilemiştir.

Tanzimat'ın tesis ettiği dünyevileşme süreci halife-sultanın yetki daralmasında başlıca etken olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki Tanzimat, hilafet-saltanat hukukunda köklü bir değişiklik getirmemişti. Halife Sultanın yetkisinin kısıtlanmasının garantisi Hatt-ı Hümayun'un tek yaptırım olarak manevî ve sübjektif desteği olan yemin müessesesiydi. Yemin etmenin din-devlet ilişkisi bağlamında önemle vurgulanması gereken yönü onun

* Yrd. Doç. Dr. İÜ. İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

¹ Erken 19. yüzyıl ve Osmanlı Tanzimat'ının sosyo-ekonomik ve kültürel yansımalarını içeren bir çalışma olarak bkz. İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Alkım Yayınları, İstanbul 2006, ayrıca Mehmet Ö. Alkan, **Ölçülebilir Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi**, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 1996, 583 s., Halil İncalcık, "Application of the Tanzimat and its Social Effects", **Archivum Ottomanicum**, c. V, The Hague 1973, s. 97-127, ayrıca son dönemde Tanzimat üzerine yapılmış kapsayıcı bir derleme için bkz. **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınları, İstanbul 2006, 546 s.

² Halil İncalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", **Bellekten**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1964, c. 28, s. 603-622.

³ İlber Ortaylı, "Türkiye'de Laiklik Hareketinin Gelişimi", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Beta Yayınları, İstanbul 1985, s. 159-171.

din ötesinde, laik bir boyutunun bulunmasıydı. Padişah burada davranışlarının hukuka uygun olacağına dair söz vermiş ve kendisini hukukla bağlamıştı. Bağlanma insan merkezli olup, pozitif seküler hukuk temelinde gerçekleşmişti. Bunun doğal sonucu olarak dinin halife sultan ve devlet üzerindeki yetki ve denetim alanları daralmış, hilafet saltanat dengesi saltanat lehine bozulmuştur. Böylelikle hükümdarın şahsında birleşen bu iki sıfat parçalanarak, dünyevi iktidar temelinde bir otoritenin meydana gelişine hizmet etmiştir. Bunda halife sultanın yetkilerinin merkezi bürokrasiye aktarılması kadar, hukuk alanında yaşanan romanizasyon süreci de belirleyici olmuştur. Hiç şüphesiz modern anlamda bir hukuk devleti olma çabaları halife-sultanın yetkilerinde yapılan kısıtlamada büyük pay sahibidir. Örneğin 1840 tarihli Ceza Kanunnamesi Meclis-i Vala-yı Ahkamı Adliye'ye temyiz mahkemesi görevi yüklemiş, idarede hakimler, askerler ve muhassılların işlerini ayırarak kuvvetler ayrımının temellerini atmış, kanunların uygulanması ve denetiminde fertlere görev vermiştir. Kanunnamenin içerdiği hususlar, Osmanlı otoritesinin iktidar ve etkilerini sınırlandırmıştır. Bu başlı başına Tanzimat'ın getirdiği bir yeniliktir. Şinasi'nin Reşit Paşa'ya ithafen söylediği "*Haddini bildirir Sultana Senin Kanunun*" dizesi yeni dönemin ruhunu ve her şeyden önce beklentilerini ortaya koyuyordu. Bu anlayışa bağlı olarak Padişahın otoritesi ve karizmatik gücünde düşüş yaşanıyor. Bu düşüş özellikle Halife-Sultanın bürokratlarla, Babıâli ve Meclis-i Vala üyeleriyle ilişkilerinde kendisini gösteriyor, söz konusu ilişkilerde Padişahın sıradanlaşmasının temellerini atıyordu.⁴

Tanzimat dönemi eşitlikçi ve Osmanlıcı anlayış çerçevesinde modern bürokratik merkezîyetçi devlet yapısının temellerini atarak dinin etkinlik alanını daraltmış, laik devletin oluşumunun zeminini hazırlamışsa da hilafet ve saltanat hukukun yarattığı yetki daralmasına karşılık halife devlet içindeki yerini korumuştur.⁵ Bu durum imparatorluğun 18. yüzyıldan sonra geleneksel yapısında görülen sarsılmanın sonucunda oluşan hilafet anlayışının bir sonucuydu. Böylelikle hilafet klasik dönemde olduğundan farklı bir anlayışa dayandırılacak, yeniden yorumlanacaktı. Klasik dönem Osmanlı hilafeti 10. yüzyıldan itibaren gelişen İslam siyaset teorisiyle uyşur biçimde⁶; siyasal, askeri ve stratejik liderlik iddiası üzerine kurgulanan ve "*hilafet-i ulya ve kubra*" anlayışına dayandırılan bir hilafet yorumuydu. Daha önceki İslam hanedanlarından özellikle Abbasi deneyiminden büyük farklılıklar içermektedir.⁷ Osmanlı hilafetinin 18. yüzyıla kadar olan gelişim süreci bütün Müslümanların evrensel nitelikli ruhani önderi olma

⁴ Örneğin Meclis-i Vala-yı Ahkamı Adliye'ye Babıâli'de yeni bir daire tahsisıyla ilgili olarak gerçekleştirilen törende halife sultan bizzat yer alıyor ve tebrikte bulunuyor, buna karşılık Meclis azaları Padişaha mazbatayla teşekkürlerini sunuyorlardı. Ejder Okumuş, **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 311-312.

⁵ Okumuş, **age.**, s.308.

⁶ Ann K.S. Lambton, "Islamic Political Thought", **The Legacy of Islam**, Ed. Joseph Schacht- C.E. Bosworth, Oxford, 1974, s.180-181.

⁷ Halil İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", **Cambridge History of Islam**, (Ed.) P. M. Holt, Cambridge 1970, s. 320-322, Mustafa Alkan, **Osmanlılarda Hilafet**, Çağlayan Yayınları, İzmir 1999.

iddiasından çok içeriye yönelik bir politik argüman olarak kullanılmasında belirlemekteydi. Böylelikle sultana itaatin dünyevi ve siyasi gerekçelerine dini bir gerekçe eklenmiş oluyordu. Ulemanın hilafet yorumu siyasetin hizmetinde olacak biçimde geliyordu. 16. yüzyıl sonrasında yani Osmanlı hilafet iddiasının kamuoyunda onandığı bir dönemden 1720'lere kadar olan süreçte hilafetin niteliği üzerine yapılan tartışmalarda azalma olması ulemanın klasik dönem için bulduğu argümanların ikna gücüne işaret etmekteydi. Oysa bu tarihten itibaren yeni döneme uygun bir söylem inşa edilmesi gerekecekti.⁸

1722'de başlayan Afgan-İran savaşı Şah Hüseyin'in tahtını kaybıyla sonuçlanıp, bir yıl sonrasında İran idaresi Afganların eline geçerken Osmanlı Devleti için yeni sorunlar gündeme getirdi. Mayıs 1723'te İran tahtına geçen Eşref müteakip iki yıl içinde otoritesini tesis ettikten sonra 1725 sonbaharında İstanbul'a elçi göndererek Osmanlı ile siyasi ilişki kurmaya çalıştı. Konunun Osmanlı hilafet yorumunun gelişim tarihi içindeki önemi şuydu. Elçilerce ulaştırılan ve Afgan ulemasınca yazılan mektupta uzaklık nedeniyle "*taaddüd-i imamın cevazı*" ve İran'ın tamamının Sünni Şah Eşref yönetiminde olmasının gereği üzerinde duruluyordu. Başka bir deyişle Afgan uleması Şah Eşref'in hilafet iddiasını bildirerek tanınmasını istiyordu. Durum başta Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi olmak üzere Osmanlı uleması için dikkat çekiciydi. Sonuçta şeyhülislamın "*asr-ı vahidde iki imamın ictimainun adem-i sıhhatini*" belirten ve Eşref'in imamet davasından vazgeçerek Osmanlı halifesine itaat etmemesi halinde "bâgi" sayılarak katlinin "*âmme-i Müslimine vacip*" olacağı şeklindeki görüşü karşı tarafa bildirilerek talepler geri çevrildi. Bu durum 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Sultanının aynı zamanda hilafet makamının sahibi olarak ülkesindeki ve çevre bölgelerdeki Müslümanlar üzerinde otoritesini zaafa uğratma riskini göze almaktan kaçındığı ortaya koyuyordu.⁹

18. yüzyılda Osmanlı hilafetinin yeniden yorumlanma sorununu acil bir gereklilik olarak gündeme taşıyan bir diğer önemli gelişme ise Kırım'la ilgili yeni statünün belirlenmesi sürecinde yaşandı. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sonrası 21 Temmuz 1774'de imza edilen Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Osmanlı yönetimi ilk kez çoğunlukla Müslümanların yaşadığı bir toprak parçasını elden çıkarmak durumunda kalıyordu. Antlaşmanın üçüncü maddesiyle Kırım'ın bağımsız idaresi tanınıyordu.¹⁰ Gerçi Azak denizinin iki tarafındaki stratejik noktaların Rusların elinde tutulması Kırım'ın bağımsızlık iddiasına ciddi ölçüde gölge düşürse de Osmanlı Devleti açısından önemli

⁸ Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Denemesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, İstanbul 2004, c.2, sa.1, s. (118-120).

⁹ Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Mülâhazalar (1725-1909)", **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayını, İstanbul 2004, sayı 10, s. 2-5.

¹⁰ Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", **Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923**, Saqi Books, USA 1990, s. 30.

bir diğerk problem buradaki Müslüman ahaliyle Osmanlı sultanı arasındaki ilişkilerin ne boyutta süreceğı sorunuydu.

Küçük Kaynarca antlaşmasının üçüncü maddesiyle halledilmeye çalışılan Kırım Müslümanlarının dinsel konularda Osmanlı halifesine bağılılığı konusu tarihsel dönemeçlerden birini oluşturmaktaydı.¹¹ Rusya'ya taktır halinde sunulan açıklama içeriğı itibariyle dikkat çekicidir. Burada “*Tatar kavmi bil ittifak bir hanı intihap eylediklerinde hadim al-haremeyn al-şerifeyn ve imam al-Müslimin olan padişah-ı Al-i Osman hazretlerine ber mukteza-yi hilafet-i uzma ve arz ve inha ve sultanü'l-müslimin hazretleri dahi bir guna ta'lil ve ta'vik etmeksizin, der'akap nişan-ı şerif-i hilafet penahi ita ve teşrifatını irsal eyleye*” denilmek yoluyla konu ele alınmıştı. Sikke ve hutbelerde Osmanlı sultanının adı geçecek, Kırım kadılarına İstanbul'da kazaskerce hazırlan “*izn-i şeri müraselesi*” verilecekti. Osmanlı padişahlık kurumunun yetkileri açısından yeni bir dönemde işaret eden bu belgeye göre sultan siyasi ve dini yetkilerini ayırarak, Kırım üzerindeki siyasi yetkilerinden vazgeçmiş oluyordu. Kırım hanlarının Osmanlı halifesinden berat alması zorunluluğı 1779 Aynalı Kavak tenkih-namesiyle¹² yenileniyordu. Burada yer aldığı şekliyle Kırım halkı temsilcilerini göndererek padişahı “*imamü'l-mü'minin ve halife-i azam-ı muvahhidin*” tanıdıklarını bildirecek ve seçtikleri han için halifeden dini onay isteyeceklerdi.¹³ Bu anlayış sonradan Osmanlı Sultanının tüm dünya Müslümanlarının dini-ruhani önderi şeklindeki yanlış algılamayı beraberinde getirecekti.¹⁴

Hicaz'daki Vehhabi hareketi, Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması ve Osmanlı ordularını cephelede yenilgiye uğratan görünürde tabii bir vali, Mehmet Ali Paşa

¹¹ Son derece önemli olan bu madde şu şekilde kaleme alınmıştır. “*Devlet-i Aliye'mizle Rusya Devleti müdahale için hükümet-i hariciyye ve devletlerine dair bir müstakil düvel kendu kenduler memaliklerini tahkim iderler gibi ve cenab-ı bariden gayrı kimesneye tabi olmamak üzere taife-i merkume itiraf ve kabul ve lakin mezhepleri ehl-i İslam'dan olub zat-ı madeletsimat-ı şehriyarenem imamü'l müminin ve halifetü'l müvahhidin olduğuna binaen taife-i merkume akd olunan serbesti devlet ve memleketlerine hanel getirmeyerek umur-ı diniyye ve mezhebiyyelerini taraf-ı hümayunum hakkına şeriat-ı İslamiyye muktezasınca tanzim ideler...*” Nihat Erim, **Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri I (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları)**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1953, s. 122 vd.

¹² “*Mesned-i hani mahluliyet-i hakikiye ile mahlul oldukça kavm-i Tatardan serbestiyet üzere bu makama intihap ve terfi eden her bir hanlarına cenab-ı zilliyet penah hazretleri halife-i uzema-yı muvahhidin olmak üzere mülabesesiyle misal-i bimisal-i takdis iştimalin itası hususunda hiçbir guna gadir ve bahane ve suubet izhar ve irad olunmaya*” şeklindeki ikinci maddenin ardından üçüncü madde de Osmanlı padişahının halife olmasına bağılı olarak Müslim tebaa üzerindeki hakimiyet hakkını vurgulayan şu satırlar yer almıştır: “*kavm-i Tatar ehl-i İslam'dan olmağla şeriat-ı Muhammediye muktezasınca halifetü'l müvahhidine itibaren fimabaad hıf ve vikaye ve muvafakat ve iktiza edeceğı...*” Erim, **age.**, s. 152-153, ayrıca bkz. Davison, **age.**, s. 42.

¹³ Roderic H. Davison, “The Dosograf Church in the Treaty of Küçük Kaynarca”, **Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923**, Saqi Books, USA 1990, s. 52.

¹⁴ Thomas W. Arnold, **The Caliphate**, Oxford University Press, 1924, s. 165-166.

isyanının yarattığı meşruiyet bunalımı Osmanlı son yüzyılında merkezin hilafet bağı Müslüman tabiiileri üzerinde öne çıkarmasına neden olmuştur.¹⁵ Sultan II. Mahmud'un giriştiği değişim siyasetinin gelenekçi çevrelerde yarattığı tepkiler de göz önüne alındığında dini-ruhani bir makamı, hilafeti vurgulama önem kazanmıştır. Şeyhülislam Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin II. Mahmut'un isteğiyle kaleme aldığı 1832 tarihli **Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan** başlıklı risalede padişah için "halifetullah", "halife-i İslam", "Zıllullahi fi'lalem" "padişah-ı İslam ve sultan-ı İslam" tabirlerinin sürekli kullanılması ve her ne halde olursa olunsun sultan-halifeye itaatin vurgulanması hilafetin alışlagelenin çok üstünde bir referans kaynağı olduğunu göstermektedir.¹⁶

Tanzimat dönemine gelindiğinde Osmanlı Padişahının yalnız kendi tebaası üzerinde değil, hilafet bağı dolayısıyla diğer Müslüman halklar üzerinde de ruhani yetkisinin olduğu yolundaki görüşler dile getirilmeye başlanacaktır: "...büyük ve küçük kaffe-i bendeganın velinimeti olan adili şehriyaran cihan bergüzide-i selatin al-Osman şevketlu kerametlu padişah Islampenah ve şehinşah hilafet destgah hazretleri tarif ve bayandan azade olduğu veçhile velinimetimiz ve velinimet cihan şevketlu kerametlu mehabetlu kudretlu padişahımız şehinşah keramet unvan daim bilşevkete..."¹⁷ Bu dönemde Avrupa basınında yer almaya başlayan Devlet-i Aliyye'nin yıkılmakta olduğu şeklindeki yayınlara karşılık verilen yanıtların odak noktasını hilafet makamı oluşturmaktadır. Buna göre dini bağı sağlayan hilafet devleti ayakta tutan güçlerden biridir: "...işbu zindeliğin kuvveti ise...rabutai diniyeden ibarettir. Padişah ali-Osman hazretleri memalik mevruzesinin ve asakirinin serveri olduğundan başka imam el müslimin unvanıyla dahi ma'unvandır." Devletin meşruiyet bunalımında olduğu bir dönemde hilafet başvuru birleştirici referanslardan biri olarak ortaya çıkacaktır. Özellikle Araplar hakkında dış basında yer alan haberler Babiâli'yi bir hayli rahatsız etmiş olacak ki Takvim-i Vekai'de çıkan yazılarda "Padişah al-Osman hazretleri...imam el-müslimin unvanıyla dahi...taife-i Arab nezdinde muazzez ve mükerrerrem olduğu misillü" şeklinde ibarelere yer verilecektir.¹⁸

Tanzimat merkezi idarenin taşrada kaybettiği gücü tesis etmeye çalışıp Osmanlı halklarının gündemine hürriyet, müsavat gibi yeni kavramları taşırken, hilafet ve saltanat hukukunun ayrışmasında da tarihsel bir kırılmaya işaret etmiştir. Tanzimat'la Meşrutiyet

¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, c. 3, Nicolae Jorga, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Yeditepe Yayınları, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005, c. 5, s. 189-338.

¹⁶ Buzpınar, **age.**, (2004), s. 20.

¹⁷ Orhan Koloğlu, **Takvim-i Vekai 1831-1981**, Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları, İstanbul ts., s. 78.

¹⁸ Bununla birlikte Sultan II. Mahmut döneminin hilafet siyasetinin Batıyla çatışmaktan özenle kaçınan pasif bir politika olduğu bilinmektedir. Örneğin Hokend hükümetinin elçileri "Sünni ve Hanefi el mezhep bir taife-i pakize" meşrep olduklarından halife sıfatıyla Sultan Mahmut'u ziyaret ettiklerinde Mehmet Ali Paşa'ya karşı Rus desteğiyle ayakta kalabilen Sultan, Rusları rahatsız etmemek amacıyla ziyaretin siyasi değil, dini nitelikli olduğuna vurgu yapılmasına dikkat etmiştir. Koloğlu, **age.**, s. 82-84.

arasındaki döneme damgasını vuran II. Abdülhamid saltanatı bu sürecin istisnası olarak yaşanmıştır. Balkanlardaki bunalımın savaşa doğru hızla ilerlediği, içeride anayasal bir düzene geçmenin toplumsal sorunların aşılmasında yeterli olacağı yolundaki inancın siyasal gündemi belirlediği bir dönemde Mithat Paşa ve arkadaşlarının hazırladığı Kanun-ı Esasi'yi ilan etme şartıyla tahta çıkan Abdülhamid, 1877-78 Osmanlı Rus savaşı sonunda iç ve dış dengelerin sarsıldığı bir imparatorluğun idaresini üstlenerek yeni bir politika belirledi.¹⁹ 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması'yla imparatorluğun 212.450 km² bir toprak parçası ve üzerinde yaşayan 5.5 milyonluk bir nüfuzun kaybedilmesi yeni politika arayışında başlıca etken oldu. İmparatorluğun nüfus demografisini Müslümanlar lehine bozan gelişmeler Abdülhamid'in Batılı çevrelerde Pan-İslamizm olarak değerlendirilen siyasetinin hareket noktasını oluşturdu.²⁰ Tanzimat'ın batılı bürokratlarının karşısında gittikçe eleştirisini yükselten daha gelenekçi ve yüzleri daha fazla İslam'a dönük, varlıklı yeni taşra katmanlarının toplumsal desteği, Osmanlı-Rus savaşı sonrası ortaya çıkan jeopolitik durum, nihayet sultanın kişisel otoritesini artırma, bunu yaparken de daha İslami bir söylem inşa süreci Abdülhamid'in hilafet siyasetinin alt yapısını oluşturdu.²¹

"*Bila tefrik-i cins ü mezhep*" bir toplum yaratma amacındaki Tanzimat milliyetçilik düşüncesine karşı geliştirilmiş bir panzehirdi. Bu dönemde geleneksel kurumlar yeniden yorumlanmış ve politik yaşama adapte edilmeye çalışılmıştı. Söz konusu kurumlar arasında en önde geleni olan ve Osmanlı toplumsal yaşamı içinde biçimlendirici bir etkiye sahip İslam, Sultan II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde geçmiş asırlarda hiç olmadığı ölçüde politize olmuştu.²² Abdülhamid'in İslam Birliği anlayışı tıpkı dönemin diğer güçlü akımları Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm örneklerinde olduğu gibi dönemin koşullarında olgunlaşmıştı. Batılı literatür bu politikayı Sultanın uygar dünyaya karşı köktenci emellerinin; başka bir ifadeyse Pan-İslamizmin yansıması olarak baştan mahkum etse de²³ Abdülhamid'in amacı söz konusu tehdit algılamasının ötesinde

¹⁹ William Miller, *The Ottoman Empire and Its Successors 1801-1927*, Frank Cass 1966, s. 358-398.

²⁰ Engin D. Akarlı, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics Under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Princeton University. Unpublished Phd. Thesis, 1976, ayrıca Engin D. Akarlı, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki Nüfusunun Dini ve Irki Bileşimi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul 1971, sa. 59, s. 20 vd.

²¹ François Georjeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul 2006, s. 225-227.

²² Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Şiar Yalçın, İstanbul 2004, s.281-336, Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Yayınları, Azmi Özcan, *PAN-İSLAMİZM: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924*, İSAM Yayınları, Ankara 1997.

²³ Batılı siyasetçi ve oryantalistlerinin Pan-İslamizm hakkındaki değerlendirmeleri için *Siyasi İslam ve Pan-İslamizm*, Ed. Mümtaz'er Türköne, Rehber Yayınları, Ankara 1993, Abdülhamid'in İslamcılık siyasetiyle ilgili ayrıca bkz. Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 55 vd.

yayılmacı olmayıp *defensif* bir politikaya yönelikti. II. Abdülhamid'in merkezine hilafet kurumunu yerleştirdiği politikadan beklentisi imparatorluk tebaası Müslümanlar arasında ortak bir bağ inşa ederek dağılmayı engellemektir.²⁴ Buradan hareketle halife-sultan olarak İslam dünyası üzerindeki saygınlığını artırmaya yönelik olarak geliştirdiği propaganda yöntemleri Batıda tehdit olarak algılansa da politikanın hedefi içerisindedir. "Merkezi hükümetin eğitim, yönetim, mali dağıtım ve ideolojik önderlik politikaları, bu "ulusal-İslami" gelişmelere koşut bir yol izledi. Sultan II. Abdülhamid tarafından benimsenen İslami siyaset, kendisinin ülke içi toplumsal uyumu gerçekleştirmek amacıyla seçkinlerin daha Ortodoks İslami ideolojileri aracılığıyla köktendincilik üzerinde hakimiyet sağlamak, onu sınırlandırmak, denetim altına almak ve köktendincilikle seçkinlerin İslam'ı arasında eşgüdüm yaratmak için kullandığı halifelik konumu etrafında odaklanmaktaydı. Sonunda bu politika, Suriye ve Kuzey Irak kentlerindeki Araplar da dahil olmak üzere Müslüman orta ve üst sınıfların büyük bölümünün ve göçmenlerin, yeni Osmanlı Müslüman ulusu olarak belirgin biçimde ortaya çıkan görece olarak birleşik siyasal toplumsal bir birimle düşünsel ve kültürel bir birleşimi de gerçekleştirdi."²⁵ Tanzimat Osmanlı ulusunu yaratmayı hedeflerken, Abdülhamid bu süreci esasen seküler bir yükümlülük üstlenerek Müslüman ulusu inşasına dönüştürdü.

II. Abdülhamid hilafete sultan unvanının üzerinde bir değer atfederken buna anayasal bir yorum ekledi.²⁶ Hilafetin konumu Kanun-ı Esasi'nin üç ve dördüncü maddelerinde düzenlenmişti. Burada "*zat-ı hazret-i padişahi hasbel-hilafe din-i İslamın hamisi ve bilcümle tebaa-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır*" ifadesi yer alırken anayasanın beşinci maddesinde sonraki dönemde ulemanın dahi tepkisini çekecek bir hususa işaret edilmekteydi. Burada yer aldığı biçimiyle padişahın, dolayısıyla halifenin *nefs-i hümayunu mukaddes ve gayr-ı mesuldü*. Halife-Sultanın yetkileri aslında padişahın geleneksel yetkilerinin Meşrutî bir anayasa güvencesine alınmasından ibaretti.²⁷

²⁴ Gökhan Çetinsaya, "İslami Vatandaşlıktan İslam Siyasetine", **Tanzimat ve Meşrutîyet'in Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 270-272.

²⁵ Kemal H. Karpat, **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, İmge Yayınları, Ankara 2001, s. 71-72.

²⁶ Söz konusu yaklaşım padişahın ifadelerinde şöyle karşılık bulmaktaydı: "*Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın bir çok milletini sinesinde toplamış olan bir imparatorluktur. Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar, Zencilerden ve diğer birçok unsurdan teşekkül etmiştir. Buna rağmen iman birliği bizi büyük bir ailenin fertleri gibi birbirimize yaklaştırır. Bu sebeple hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil, hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde Emirü'l-Müslimin unvanı başta gelmeli, Osmanlı Padişahı unvanı ise ikinci sırada belirtilmelidir. Çünkü devletin sosyal bünyesi ve politikasının esası din üzerine kurulmuştur.*" Sultan Abdülhamid, **Siyasi Hatıratım**, Dergah Yayınları, İstanbul 1987, s.180.

²⁷ "vükelanın azl ve nasbı ve rütbe ve menasib tevcihi ve nişan itası ve eyalat-ı mümtazenin şerait-i imtiyaziyelerine tevfiikan icray-ı tevcihati ve meskukat darbı ve hutbelerde namının zikri ve düvel-i ecnebiye ile muahadat akdi ve harb ve sulh ilanı ve kuvve-i berriye ve bahriyenin kumandası ve hareket-i askerîye ve ahkam-ı şer'îye ve kanuniyenin icrası ve devair-i idarenin muamelatına

Böylelikle Tanzimat reformlarıyla ortaya çıkan yeni hilafet anlayışı anayasal bir kurum olarak düzenlenmiş oluyordu. İttihad-ı anasır ve eşitlik anlayışı gereği gayr-ı Müslimler'le Müslümanlar üzerinde saltanatın kuşatıcılığı düşünülmüştü. Söz konusu durum en yüksek dini liderlik makamındaki kişinin yetkilerinden saltanat lehine kimi kısıtlamalara gitmesi anlamına geliyordu ki, bu hukuki aşınma anayasada açıklık kazanacaktı.²⁸

Halife unvanına dayalı olarak ülke içinde toplumsal dayanışmayı gerçekleştirmeye yönelik bir siyaset izleyen II. Abdülhamid, dış dünyada hilafetin fonksiyonlarını genişletmeyi amaçlamıştır. Hilafetin dış siyasetteki fonksiyonlarından biri kurumun Müslüman halklar üzerinde hamilik vasfını kullanarak aralarındaki her türden anlaşmazlıkları çözmeye ve birleştirici olmaya gayret etmiştir.²⁹ Bunun yanında dış İslam kamuoyunda imaj olarak tek halifenin varlığı ve her konuda ilk merci olduğu anlayışını hakim kılmaya çalışmıştır.³⁰ Dönemin hilafet siyasetinin temel yaklaşımını 1888 Mayıs'ında Hindistan'da yürütülen Osmanlı karşıtı İngiliz propagandasına gösterilen tepkiden çıkarsamak mümkündür. Burada yer aldığı biçimiyle; "*Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegane Halife-i Müslimin'dir. Ve Hilafet-i Kübarayı İslamiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye'nin son Halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i Hazret-i Risaletpenahi nezd-i Hümayun-u Hazret-i Hilafetpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Mülukane mahal-i mübareke-i İslamiye'nin Padişahi olub, sair unvanları miyanda 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Mudafii' unvan-ı celilini haizdirler. Ve... hükümderan-i İslamiye'nin en ziyade sahibi-i kuvvet ve miknetidirler. Esbab-ı meşruha olmasa bile evsaf-ı hasail-i celile-i*

müteallik nizamnamelerin tanzimi ve mücazat-ı kanuniyenin tahfifi veya affı ve meclis-i umuminin akt ve tatili ve ledel-iktiza hay'et-i meb'usanın azası yeniden intisap olunmak şartıyla feshi, hukuku mukaddese-i padişahi cümlesindedir" Suna Kili, **Türk Anayasaları**, Tekin Yayınları, İstanbul 1982, s. 9-10.

²⁸ Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 180 vd.

²⁹ Örneğin İngiltere'nin Kuveyt ile yakın ilişkiler kurmasının ardından bu ülke hakimi Mübarek Sabah'ın Osmanlı hakimiyetindeki Katar'la sürtüşmesinin, bölgeyi cebri bir İngiliz işgaliyle karşı karşıya bırakacağından endişelenen Sultan, Bağdat Nakibü'l-eşrafı Recep Efendiyi görevlendirerek duruma el koymuştu. Bu müdahalenin ardından Katar Kaymakamı Casimü's-sani ile Kuveyt kaymakamı Mübarek Sabah birer telgraf göndererek "*halife hazretlerinin iradelerine kemal-i inkiyad ve itaat ettiklerini*" bildirmişler, böylelikle sorun çatışma olmaksızın çözüme bağlanmıştı. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışı", **Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s.100-101 ayrıca bkz. İlhami Yurdakul, "19. Yüzyılda Osmanlı-Açe İlişkileri Osmanlı Hilafetinin Güney Asya'daki Dini-Siyasi Nüfuzu", **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 19-48.

³⁰ Selim Deringil, **İktidar Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, ayrıca Özyüksel, **age.**, s. 172 vd.

*Hümayunları hasebiyle Hilafet-i İslamiye kendilerine raci' olmak lazım gelir.”*³¹ Osmanlı hilafetinin devr-i Hamidiye'deki algılama biçiminin en vezir ifadesi olan bu satırlar 19. yüzyılda doktrin oluşturmada kullanılan sembollerin inşasına da tipik bir örnektir. Nitekim bu yaklaşım yalnızca dış yazışmalarda değil basın yayın faaliyetlerinden eğitim alanına kadar etkisini göstermekte gecikmez. Aynı dönemde kamu okulları doktrin aşılamanın ayrıcalıklı yerleri haline gelir. Hilafet makamına sadakat aşılama içerikte ders müfredatları imparatorluğun her yerindeki okullarda uygulanır. Halife-Sultana bağlı kuşaklar yetiştirme endişesi eğitimin başlıca amacı haline dönüştürülür.³² Tanzimat'la başlayan kanuna itaat düşüncesi, devletle özdeşleştirilen padişaha, itaat üçgeni de Allah'a, Peygamber'e ve Halife'ye itaat şeklinde düzenlenir.³³

II. Abdülhamid; Muhalefet ve Hilafetin Meşruiyeti Tartışmaları

19. yüzyılın ikinci yarısı özellikle II. Abdülhamid dönemi dış dengeler ve içerideki muhalif çevrelerin yoğun çabalarıyla Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tartışılmaya açıldığı bir dönem oldu. Dışarıdan gelen en ciddi eleştiriler İngiliz kaynaklı olanlardı. İngiliz politika yapımcıları ve bazı şarkiyatçı yazarlar Osmanlı halifesinin kurumu yoğun biçimde politize etme gayretlerini İngiltere'nin Ortadoğu'daki çıkarlarına aykırı çalışmalar olarak değerlendiriyorlardı. Aynı dönemde Araplar arasında başlayan milliyetçi uyanış Osmanlı hilafetine alternatif arayışlarını gündeme getiriyordu.³⁴ II. Abdülhamid idaresi baştan beri bu türden karşı çıkışlarla mücadele yöntemini benimsemişti. Ancak Sultanın devletin istikbalini bağlı gördüğü kuruma yönelik eleştiri okları sadece dış politikanın etkinlik alanıyla sınırlı kalmayıp, içteki muhalif aydınlardan da geliyordu. Abdülhamid'in katı merkez yetici idare anlayışına karşı çıkan düşünür ve politikacılar bir noktada eleştirilerini onun İslam birliği siyasetinde en çok sarıldığı hilafet makamına yöneltiyorlardı. Özellikle Jön Türkler Abdülhamid'in hilafetinin meşru olmadığına dair yoğun bir propaganda çalışması yürütüyorlardı.³⁵ 1896'da Cenevre'de yayımlanan *Fetva-yı Şerife*'de Hoca Şakir Efendi, okurlarını son derece etkileyici bir üslupta ve klasik fetva biçiminde hazırlanmış bir metinle Abdülhamid'in hilafetinin gayr-ı meşru olduğuna inandırmaya çalışıyor ve İttihatçılara destek olmaya çağırıyordu.

³¹ Selim Deringil, “Osmanlı İmparatorluğunda Geleneğin İcadı; Muhayyel Cemaat ve Panislamizm”, **Toplum ve Bilim**, İstanbul 1991, sayı 54, s. 57.

³² Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Mehmet Ö. Alkan, **Ölçülebilir Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996.

³³ Georjon, **age.**, s. 231.

³⁴ Azmi Özcan, “Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909)”, **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 77-100 ayrıca Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Suriye'sinde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, sayı 2, s. 81.

³⁵ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yayınları, İstanbul 1987, s. 27-45.

İşin daha da ilginç Mısır'da muhalif ulema tarafından yayınlanan Kanun-ı Esasi gazetesinin yer verdiği **İmamet ve Hilafet** adlı risalede bir ilke imza atılıyor ve Abdülhamid'in hilafetinin geçersizliğini ispat edebilmek için yabancı yazarların sıkça vurgu yaptığı tarihsel referanslar aynı bakış açısıyla; ancak bu kez Müslüman yazarlarca kullanılıyordu. Ulema bu metinde Osmanlı öncesine gelene değin hilafetin aslından uzaklaştığını ve şartlarından hiçbirine riayet edilmez olduğunu, yerine getirilen tek şart olan Kureyşilik şartının ise “*devr-i Sultan Selimi'de mahv olup*” gittiğini ileri sürüyordu.³⁶ Eserin ikinci başlığında ise ulü'l-emre itaat konusu gündeme getiriliyor ve ulü'l-emrin kapsamı tartışılıyordu. Usul-u meşverete sıkça yapılan göndermelerin ardından Abdülhamid'in baskı rejimine karşılık meşrutiyet idaresi savunuluyordu.³⁷

Mısır'dan yükselen bir başka muhalif ses aynı zamanda Mehmet Akif'in rüştiyeden hocası olan Mehmet Kadri Nasih, adalet anlamına gelen ve daha önce gazetede yayımlanmış yazılarından oluşan **İstinsaf** adlı çalışmasında konuyu meşrutiyet bağlamında değerlendirmiş ve halifeden İslam dünyasına yönelik adalet duygularını ortaya koymasını istemişti. Çalışmasının büyük bir bölümünü Abdülhamid idaresinin haksız uygulamalarına, bunun İslam ve insanlık adına olumsuz sonuçlarına ayıran yazar, onun İslam Birliği siyasetini “*Müslümanların mazarratına, Avrupalıların menfaatine hizmet eden*” bir anlayış olarak nitelendirmişti.³⁸ Aynı yazara ait olup yine Mısır'da yayımlanan **Zulm u Adl** başlıklı bir diğer risalesi de Osmanlı hilafetinin meşrutiyetinin tartışıldığı bir metindi.³⁹ Mehmet Kadri'nin amacının meşrutiyet idareye dönmek olduğu yaptığı tüm eleştirilerde göze çarpmaktaydı. Ona göre ilk dört halife gibi gerçekten bu işe layık kimselerin bulunmadığı bir devirde milletin dini ve dünyevi işlerini cahil, fasık ve zalim halifeler yerine bizzat milletin kendisinin üstlenmesi yapılacak en doğru davranıştı. Buradan hareketle kanun yapımı, vergi kabul ya da reddinin milletin kendi kararınca yapılması gereğine dikkat çekilmekteydi.⁴⁰

Jön Türk hareketi içinde hanedana yakın olup da zamanla Abdülhamid idaresine karşı cephe alan kimselerin çalışmaları hilafet konusunda Sultanın meşrutiyet iddiasını zedeleyen tezleri gündeme getiriyordu. Bunun ilginç örneklerinden birinde Arap ulemasıyla Sultanın eniştesi ve aynı zamanda Prens Sabahattin'in babası Damat İbrahim Paşa'nın ismi yan yana geliyordu. **Tezkire-i Ulema** başlığı altında Mısır'da yayınlanan çalışmada ulema Osmanlı hilafetini mahkum eden Sünni akidenin Kureyşilik iddiasını bir kez daha ileri sürmekteydi.⁴¹ Arap uleması olarak anılan ancak kimlikleri konusunda açık hiçbir işarete rastlanmayan risaleye sonradan eklendiği anlaşılan 27 Ağustos 1900

³⁶ **İmamet ve Hilafet Risalesi, HR2.**, haz. İsmail Kara, s. 69-70.

³⁷ **age.**, s. 71.

³⁸ Mehmet Kadri Nasih, **İstinsaf, HR2.**, haz. İsmail Kara- Nergiz Yılmaz, s. 89-173.

³⁹ Mehmet Kadri Nasih, **Zulm u Adl, HR2.**, haz. Yasemin Erdiç, s. 380-381.

⁴⁰ Mehmet Kadri Nasih, **age.**, s. 403-416.

⁴¹ Alt başlık olarak Ulema-yı Arabın Hilafet Hakkında Şer-i Mübin ve Ahbar-ı Sahihadan İktibasları tabirinin kullanıldığı **Tezkire-i Ulema**'nın Mısır'da 1316'da basılan nüshasının transkripsiyonu için bkz. **HR2.**, haz. Nergiz Yılmaz, s. 203.

tarihli Mahmut Paşa'ya ait mektupta da aynı üslupla eleştiri okları halife sultana yöneltiliyordu.

Her ne kadar 19. yüzyılın başında ve sonundaki durumu arasında nüfuz bileşiminde ciddi bir farklılık bulunsa da Osmanlı İmparatorluğu bu haliyle bile farklı etnik ve dinsel kökenden insanların imparatorluk şemsiyesinde eritildiği bir konglomeraydı. Bu açıdan devletin geleceği ve siyaset anlayışıyla ilgili Müslüman yazarlar kadar gayri Müslim yazarların da düşüncelerini ortaya koyması dikkat çekiciydi. İslam akaidine ya da siyaset anlayışına dair konularda gayri Müslim tebaadan yorumlar yapılması sık rastlanan durumlardan değildi. Nitekim hilafet konusunda gayri Müslim bir yazarın kaleme aldığı tek çalışma Osmanlı tebaasından Ermeni asıllı Naim Gregor'a ait olan *Hilafet* başlıklı çalışmadır. Cenevre'de muhtemelen 1902 yılında basılan risalede dikkat çekici nokta metnin içeriğinin adeta Müslüman bir yazarın kaleminden çıkmış gibi İslam kaynaklarından referanslar yoluyla düzenlenmiş olmasıdır. Hilafeti "*dinin rüknü ve İslamiyetin kaidesi olup dinin selametini daim ve dünyanın siyasetini kaim bir halde bulundurmak için şeriat-ı garra sahibi bulunan Peygambere halef olmak*" şeklinde tanımlayarak işe başlayan yazar, Abdülhamid'in Türklerin padişahı olsa bile Müslümanların halifesi olamayacağını iddia eder. Yazarın burada hilafetle saltanat kurumları arasında ayırım yapması son derece önemlidir.⁴² Gregor'a göre Peygambere halef olmanın en önemli şartı Kureyş'ten olmaktır. Sultan Abdülhamid bu şartı yerine getiremediğinden hilafeti meşru değildir. Kureyşilik şartının ardından adalet şartını ileri süren yazara göre Abdülhamid Kureyşilik gibi önemli bir şartın dışında adalet konusunda da ciddi handikapları olan bir idare tesis etmiştir.⁴³

İslam'ın pek çok Jön Türk için iktidar değişikliği ve meşruti idarenin yeniden kurulmasında muhalefet araçlarından biri olarak kullanıldığı bilinmektedir. II. Abdülhamid'in politik argümanlar üretmede benzersiz bir örnek teşkil ettiği İslam'dan yararlanma konusunda muhalifleri de geri kalmamıştır. Abdülhamid Jön Türkler için yalnızca müstebit bir portre değil aynı zamanda İslam kurallarına göre hilafeti icraya ehliyetsiz bir kimseydi.⁴⁴ Bununla birlikte Jön Türklerin bir bölümü gibi Abdullah Cevdet Bey de Osmanlı devletinin en önemli niteliklerinden birisinin hilafet kurumunu elinde tutması olduğunu düşünüyordu: "*...Saltanat-ı Osmaniyede bir hükümet-i cismaniye, bir de hükümet-i ruhaniye sıfatı vardır. Hükümet-i cismaniye malum, hükümet-i ruhaniye hilafet-i İslamiye sıfatıdır. Asıl mühim olan sıfat-ı hilafettir. Hilafet olmasa -Türkiye'nin ehemmiyet-i coğrafyasından sarf-ı nazar- Türkiye Sultanı'nın Fas*

⁴² Naim Gregor (Kirkor), *Hilafet*, HR2., haz. Asiye Yılmaz, s. 251-252.

⁴³ Naim Grekor, *age.*, s. 258-259, Kureyşilik ve hilafet arasındaki ilişkinin iç ve dış muhalif çevrelerde sıklıkla gündeme getirilmesi II. Abdülhamid idaresinin karşılaştığı ciddi sorunlardan biri oldu. Konunun teolojik ve tarihsel boyutunun değerlendirilmesi için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005, 123 s.

⁴⁴ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi...*, s.142-143.

*Sultanı'ndan bir farkı olmaz...*⁴⁵ Abdullah Cevdet'in hilafete bakışında kuruma yönelik değil kurumun başındaki *halife-i gasıp* olarak nitelendirdiği kimseye karşı bir tepkinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Abdülhamid'in "*cehalet ve sefahati hilafetin hukuk-u hükümransine halel*" getirmektedir.⁴⁶ Ancak onun hilafet konusunda çelişkili bir tavır sergilediğini belirtmek gerekmektedir. Bazı yazılarında hilafeti devletin önemli nitelikleri arasında sayarken bazı yazılarda içinde bulunulan tüm olumsuzlukların nedeni olarak göstermektedir.⁴⁷

Benzer şekilde Prens Sabahattin Bey de hilafeti İslam dünyasıyla bağları güçlendirecek tarihi ve sembolik bir kurum olarak görmekle birlikte Abdülhamid'in emr-i hilafet politikasına eleştirel bir gözle yaklaşıyordu. 12 Ağustos 1906 tarihli *Times*'de yayımlanan yazısında Batılılarca ileri sürülen Panislamizm iddialarına yanıt vermiş ve hilafet konusunda Babî'î'nin hoşuna gitmeyecek yorumlarda bulunmuştu. Ona göre hilafet son zamanlara kadar Osmanlı padişahlarının yalnızca bir unvan olarak kullandıkları bu nedenle çoğunlukla resmi evrak ve muamelatta kullanılmaktan ictinab ettikleri bir tabirken Sultan Abdülhamid saltanatının son devresinde ruhani iktidarına fazla bir ehemmiyet vermeğe başlamıştı.⁴⁸ Prens Sabahattin Doğu Sorununu ele aldığı 2 Ocak 1907 tarihli bir başka yazısında ise Osmanlı hilafetine Asyalı halkların teveccüh etmesinin nedenleri arasında Avrupa'nın buralarda izlediği politikanın adaletsizliğini göstermişti. Asya halkları böylelikle İslam Birliği düşüncesinin gücüyle kendilerini savunma sevdasına düşüyordu. Ona göre sömürge idaresi altında yaşayan Doğulu halklar halifede yalnız bir ruhani reis görmüyor, bu makamda İslam'ın şerefini yükselten

⁴⁵ "...Hükümet-i Osmaniyenin bu kadar su-i idaresiyle beraber...hükümetimiz padişahından hilafet nez edilirse devletin yarı kuvvetini zayi etmiş olacağı şüphesizdir..." şeklindeki görüşlere Abdullah Cevdet'in başka yazılarında da rastlanması konuya gösterdiği ilgiye işaret eder niteliktedir. Bu konuda bkz. M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s.152-153.

⁴⁶ Hanioğlu, **age.**, s.147-148.

⁴⁷ Abdullah Cevdet, *İctihat* dergisinde yayınlanan "*Türkiye'nin İ'damı Hükümünü Hazırlayan Şeyler*" adlı makalesinde hilafetin kaldırılmasını doğrudan dile getirmemekle beraber, sert ifadelerle kuruma yüklenir ona göre "*Biz bu ma'nasız ve pek abes emperyalizm hevası ve hilafet nevası yüzünden bir avuç kaldık. Bugün Türkiye'de beş milyon sağlam Türk kalmadı. Rica ederim Irak, Suriye ve Yemen üzerlerinde hakimiyet hevası artık başımızda esmesin. Biz kimsenin değil hakkımızda tabiatın vermekte olduğu i'dam hükümünü hükümsüz bırakmayı düşünelim.*" **İctihad**, No. 131, 21 Teşrin-i Sani 1918, s. 2811.

⁴⁸ İngiliz Dışişleri Bakanı Mr. Eduard Grey'in Panislamizmi uygar dünya için en büyük tehlike olarak nitelendirdiği söylevinin ardından Prens Sabahattin bir mektup kaleme alarak buna cevap vermiş ve mektup *Times* Gazetesinin 12 Ağustos 1906 tarihli nüshasında yayınlanmıştı. Mektubun yazılış sebebi başta dışişleri mensupları olmak üzere İngiliz kamuoyunun konuyla ilgili bilgilerini tashih etmektir. Prens Sabahattin'e göre Panislamizm hurafe olmamakla beraber batılıların algıladığı gibi ciddi bir tehdit kaynağı da değildi. Bilakis batının iki yüzlü politikasına karşılık Doğulu halkların geliştirdiği bir korunma mekanizmasıydı. Prens Sabahattin, "*İttihad-ı İslam*", **Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaları**, haz. Nezahat N. Ege, Güneş Neşriyat, İstanbul 1977, s. 74-75.

ve Batının istila siyasetini asırlarca müddet durduran Türk milletinin vekilini tazim ediyorlardı.⁴⁹

Üzerinde yaratılan tartışmaların niteliği ister lehinde ister aleyhinde olsun, ister yerli tebaadan ya da dış çevrelerden yönelsin Osmanlı hilafeti 19. yüzyılda bilhassa II. Abdülhamid döneminde özel bir anlam ve içerik kazanmıştı. Doğu Sorunu çerçevesinde sosyo-politik, ekonomik ve kültürel yönlerden ciddi saldırılarla karşı karşıya kalan imparatorluk yönetimi Avrupa'nın hasta adamı olarak anılan imparatorluğu ayakta tutabilmek için sarıldıkları kurtuluş reçetelerinde geleneksel referansları ve kurumları yeni çağa uyarlayabilmek için yoğun çaba sarf etmekteydi. II. Meşrutiyete giden sancılı süreçte kurumdan yana olanlarla karşısında yer alanların mücadelesi sonraki dönemde yaşlı kurumun akıbetini belirleyecek gelişmelerin habercisi oldu. II. Meşrutiyet'in İslamcı ya da farklı siyasal fraksiyonlara mensup aydınları için hilafet yeni anlamlar içerdi. Bazıları için Abdülhamid'in müstebid idaresine karşı olan eleştirel bakış onun izlediği İslam Birliği siyasetine yaklaşımı etkiledi. Örneğin Filibeli Ahmed Hilmi "Sunisiler" başlıklı eserinde hükümdarı sert biçimde eleştirirken, ittihad-ı İslam siyaseti Şehbenderzade tarafından sultanın "*ceberrud Arap şeyleri ve düzenbaz kimseleri desteklemekten ibaret*" politikası olarak nitelendiriliyordu.⁵⁰

II. Meşrutiyet Döneminde Makam-ı Hilafet

1904'de Rusya'da, 1906'da İran'da yaşanan gelişmeler çok geçmeden 1908'de Osmanlı'da ve 1910'da Çin'de etkilerini gösterecektir. Gelişim süreci olarak incelendiğinde Fransız Devriminin Doğu halkları arasındaki yansımaları olarak değerlendirilebilecek olan anayasal meşrutî yönetimler içinde Osmanlı deneyiminin yeri önemlidir.⁵¹ Bu yalnızca müstebit bir idarenin sonuna getiren askeri nitelikli bir ayaklanmanın Batı kamuoyunun gözünü boyamak üzere yarattığı bir illüzyon olmayıp gerçek anlamda anayasal bir sisteme geçiş arayışıdır. 1908 meşrutiyet hareketini gerçekleştiren irade için artık bürokrasinin rolünün garanti altına alındığı bir 1876 Kanun-ı Esasisi değil, halkın gerçek anlamda siyasal sürece katılacağı ve hükümetlerin yalnızca doğrudan seçimle işbaşına gelen Meclis-i Mebusan'a karşı sorumlu olacağı,

⁴⁹ Prens Sabahattin, "Şark Meselesi", *age.*, s. 113. Prens Sabahattin'in hilafete dair görüşleri için ayrıca bkz. M. Şükrü Hanioglu, "1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilafeti Tartışması", *Hilafet Risaleleri 2*, Ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 419-437.

⁵⁰ İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara 2004, s. 253-254.

⁵¹ Palmira Brummett, *Image & Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press 1908-1911*, SUNY Press, New York 2000, s.11-12.

bürokrasiyle Saray'ın yetkilerinin sınırlarının çizileceği yeni bir Kanun-ı Esasi beklentisi hakimdi.⁵²

Meşrutiyetin ilk günlerinden itibaren makam-ı saltanatın yetkilerini anayasal sistem içinde yeniden düzenleme çabaları hilafetin yetki ve kapsamı konusundaki tartışmaları beraberinde getirdi. Hilafetin varlığı Osmanlı meşrutisi sisteminde farklı açılımları gerektiriyordu. Bir yandan farklı unsurlar arasında eşitlik düşüncesini tamamiyle yaşama geçirecek anayasal bir monarşi arayışı diğer yandan imparatorluğu oluşturan unsurlardan yalnızca Müslümanlar için özel bir anlam ifade eden kurumu meşrutisi sistemle uzlaştırma, bu amaçla yeniden yorumlama çabaları politik gündemi belirliyordu.⁵³ Jön Türk idaresi mutlakiyetçi rejimin simgesi olarak gördüğü padişahlık makamının yetkilerini kısma konusunda son derece duyarlıydı. Saltanatın, diğer monarşilerde olduğu gibi içinin boşaltılarak yalnızca görüntüden ibaret hale getirilmesi çabaları İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde 1908 yılı Ağustosundan itibaren yoğun biçimde göze çarpıyordu.⁵⁴ Buna göre Padişahın kabine üyelerini atama yetkisi olmayacaktı. 1909 yılında Kanun-ı Esasi üzerinde yapılan değişikliklerle anayasal düzen tamamen meşrutisi monarşi haline getirilmiş, böylelikle padişahın siyasette törensel rolü dışında hiçbir rolünün olmadığı bir düzen kurulmuştu. 1909 metniyle demokratik yürütme ve yasama⁵⁵ organları yaratılıyor, klasik parlamenter hükümet sisteminin tipik unsurları yaşama geçiriliyordu. 15 Ağustos 1909 tarihli Heyet-i Ayan kararnamesiyle "*hakimiyet-i milliye*" ilkesi Osmanlı anayasa literatürüne giriyor, monarşi gerçek anlamda sınırlandırılıyordu. Bununla birlikte devletin dinsel yapısına el sürülmemişti. Yeni düzenlemede padişah şeriata bağlılık yemini etmekte (md.3), şeriati koruma görevini yüklenmekteydi (md.7).⁵⁶ Kanun-ı Esasi'de "*saltanat, seniye-i Osmaniye Hilafet-i Kübra-yı İslamiyet-i haiz olarak sülale-i Al-i Osman'dan usul-ı kadimesi veçhile ekber evlada aittir*"⁵⁷ ifadesinin yer alması Abdülhamid dönemindeki yorumun aksine siyasal bir anlamın ötesinde sembolik bir değer taşıyordu.

⁵² Aykut Kansu, **The Elusive Transformation: Politics and Economy During the Formative Decades of the Capitalist State in Turkey, 1908-1930**, Unpublished Phd. Thesis, Massachusetts 1990, c.1, s. 2-14.

⁵³ Ahmet Ağaoğlu'nun 1912'de kaleme aldığı bir yazıda vurguladığı üzere Osmanlı devleti "*aynu zamanda hilafet-i muazzama-i İslamiyeyi haiz bir saltanattı. Kendine has olan bir medeniyeti bir tarz-ı maişeti, muayyen teşkilat-ı siyasiye ve içtimaiyesi, dini, edebi felsefi nazariyeleri, itiyadat ve itikatları haiz dörtyüz milyonluk beşeriyet-i İslamiyenin rehberi, imamu, muktedası idi.*" Ahmet Agayev, "Osmanlı İnkılabının Şarktaki Tesirâtı", **Türk Yurdu**, sa. 44, İstanbul 1913.

⁵⁴ Sina Akşin, **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, Gerçek Yayınları, İstanbul 1980, s. 133-141.

⁵⁵ Heyet-i Ayan buna istisnadır. Hala padişaha bağlı bir meclis oluşu, padişahın meclislerin açılış ve kapanış tarihleri üzerinde oynayabilme hakkının devam etmesi demokratikleşmeye gölge düşürmektedir.

⁵⁶ Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, Der Yayınları, İstanbul 1995, s. 159-163.

⁵⁷ 7 Zilhicce tarihli Kanun-ı Esasi'nin Bazı Mevadd-ı Muaddelesine Dair Kanun'un üçüncü maddesi padişahın cülusu sırasında şer'i şerif ve Kanun-ı Esasi ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat edeceğine dair yemin etmesini öngörür.

Meşrutî Sistem ve Hilafet Yorumu

II. Meşrutîyet hangi siyasal fraksiyondan olursa olsun siyasal seçkinlerin ve aydınların gündemine çözüm üretilmesi gereken yeni sorunlarla girdi. Her şeyden önce Meşrutîyeti algılama ve geleneksel kurumlarla arasında uzlaşma sağlama ihtiyacı en temel sorundu. Bu konuda tartışıldığı ve fikir ayrılığına düşüldüğü görülmektedir. Haşim Nahid Bey'in Meşrutîyetin Osmanlı toplumunun yapısına uygun olmadığı şeklindeki iddialarına karşı Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler* adlı eserinde Meşrutîyetin erdemlerinden bahsetmekte ve “meşrutîyetin üstünlüğü o kadar vazih bir meseledir ki, mutlakiyet idaresine kendi isteği ve tercihiyle, yaptığı muhakeme sonunda razı olan hiçbir insan milleti bulunamayacaktır. Böyle bir meseleyi münakaşa konusu yapan rehberlere sahip olacak kadar bahtsız olan Türk-Osmanlı milletinden başka hiçbir millet, meşrutî idareyi kabul etmek konusunda ne tereddüt eder ne de teşvik edilmeye muhtaç olur...” yorumunu yapmaktaydı. Yazar meşrutîyetin İslam'la ilişkisi konusunda ise “meşrutîyetin ...manasının ruhuna nüfuz edenler, şeriatın iktibas edilen kanunlara tabi olan İslam hükümetlerinin birer meşrutî hükümet olduğunu anlamakta müşkülata karşılaşmazlar. Çünkü bu kanunları hükümet şeri izin olmaksızın kendiliğinden ne tanzim edebilir ne de değiştirebilir. İşte meşrutîyetin manasının ruhunu vücuda getiren kayıtlılık...”⁵⁸ şeklinde düşüncelerini ileri sürüyor, İslam'la meşrutî sisteminin çatışmadığını ifade ediyordu.

İster liberal ister muhafazakar olsun dönemin yazarlarında Meşrutî idareyle İslam'ı uzlaştırma çabası istibdat sonrası dönemin genel özelliğidir. Meşrutîyetin ilk günlerinden itibaren anayasal rejime karşı özellikle İslamcı basının Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşâd'ın sayfalarında olumlu fikirler ve destek niteliğinde haberler yer aldığı görülür. Bu yazıların ortak yönü meşrutîyetin ilkesel olarak İslamiyet'le uyduğu tezinin ileri sürülmesidir.⁵⁹ İslam'ın Şura geleneği İslamcı yazarlarca meşrutî rejimin İslami referansı olarak takdim edilmiştir. Aslında bu daha önce Genç Osmanlılarca dile getirilmiş bir düşünceydi.⁶⁰ Gerçi Yeni Osmanlılar arasında konuyla ilgili ortak bir tavır bulunmadığı ortadaydı. Örneğin Ali Suavi, peygamberin halife tayin etmediğini söyleyip, hiç kimsenin *Halife-i Resul-Ullah* olamayacağını belirtirken,⁶¹ Namık Kemal aksini düşünüyor, meşveretle hilafet arasındaki bağı dikkat çekiyordu.

⁵⁸ Mustafa Sabri, “Meşrutîyet Üzerine”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Ed. İsmail Kara, Kitabevi 1997, s. 398-399, ayrıca aynı konuda bkz. Şeyhülislam Musa Kazım, “Meşrutîyet”, **Mevaiz-i Diniye**, 2. Kısım, Matbaa-yı Amire, İstanbul 1329, s.3-7.

⁵⁹ Ali Haydar Emin, “Delâil-i Meşveret”, Sırât-ı Müstakim, 1324, c. 1, sa. 2. 26-27.

⁶⁰ Bu konuda bkz. Şerif Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas**, Princeton University Press, 1962, s. 92-106, ayrıca Fazlı Arabacı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Platin Yayınları, Ankara 2004, s. 182-192.

⁶¹ Bu yazıda Ali Süavi “İslam’da Hilafet-i Mukaddese ve hükümeti ruhaniye olmadığını Avrupalılardan Ubicini fark etti ve cild-i evvelde isbat dahi etti.” der. **Ulum**, nr.16, “Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslamiyye”, s.989

Meşrutiyet devrine gelindiğindeyse Ebu'l-ula gibi genç bir hukuk bilgini de geleneksel referanslarla İslam'ın hilafet kurumunun temelini oluşturan şuranın meşrutiyetin kendisine dalalet ettiğini savunuyordu: “Şeriat-ı Garra bu kaide-i celileyi öyle bir mertebe-i kemâle es'âd etmiştirki, lafz-ı güzîn-i İslâmiyet bi-tarikü'l-iltizam usûl-i meşverete delalet eylediği gibi hilafet-i İslâmiye şekl-i meşrutiyeti en parlak misâlini irâ'e eylemektedir.”⁶² Bereketzade İsmail Hakkı Bey'in, “biz meşverete bigâne değiliz, meşveret bizim için yeni, pek yeni bir şey değildir. Ahd-i güzîn-i hazret-i peygamberiden beri biz meşveret ile me'nûs ve me'lufuz.” şeklindeki yorumu da genç hukukçuyu destekler niteliktedir.⁶³

Ancak bu yaklaşımlar hilafetin tümüyle meşruti anlayış içinde yorumlanacağı anlamına gelmemektedir. Özellikle İslamcı çevrelerde hilafetin dini ve siyasi yönüne vurgu dikkat çekmektedir. “Hilâfet-i İslâmiye, siyâdet-i dîniye ve saltânât-ı dünyevîdir, hükûmât-ı mütemeddinenin efdali ve menâsıb-ı dîniyenin ecellidir, adl ve takva ile müesses ve kavânin-i dîniye ve zevâbit-ı şer'îye ile mukayyedir; halife-i şerâyi'-i İlâhiye ve kavânin-i mer'îye dairesinde amir ve mutarrıftır, hal-i sulhde nassın emiri ve hal-i harbde kumandanıdır. Halife ikamesi bi'l-icmâ'-i ümmet üzerine vâcibtir.”⁶⁴ “Hilafet Kelimesi şerh-i İslâmide efendimiz tarafından umur-ı dîniye ve siyaset-i dünyeviye hususunda niyabet manasındadır.”⁶⁵ diyen Aksekili Ahmed Hamdi de aynı olguya işaret etmiştir.⁶⁶ Hilafetin zorunluluğuna değinen yayınlarda kurumun meşruiyetinin Müslümanlar arasında adaleti tesis etmek, ibadullahın haklarını korumak ve başka toplulukların saldırılarından korunmak için gerekli orduyu oluşturmak, şeklinde üç temel hususa bağlanması dikkat çekicidir.⁶⁷

Meşrutiyet yazarları içinde hilafete dair en radikal yorumlar ilmiye mensubu Elmalılı Hamdi Efendi'den gelmiştir. Devri sabıkta Osmanlı halifesinin, büyük bir bölümü Hıristiyan devletlerin vesayeti altında yaşayan Müslüman halkların da ruhani lideri olduğu yönünde ısrarlı bir propagandaya yer verilirken Elmalılı Hamdi hilafeti adeta milli bir konuma taşıyan isim olarak belirlemiştir.⁶⁸ Onun tavrı kurumdaki güç kaybına

⁶² Ebu'l-ulâ, “Sure-i Şura”, **Sırat-ı Müstakim**, 1324, c.1, sa.1, s. 6-7.

⁶³ Bereketzade İsmail Hakkı, “İslâm ve Usûl-i Meşveret”, **Sırat-ı Müstakim**, 1324, c. 1, sa. 5, s. 70-73.

⁶⁴ (Darülfünun Müderrislerinden) Hakkı, “Hilâfet-i İslâmiye”, **Sırat-ı Müstakim**, 1325, c. 3, sa. 56, s. 49-50.

⁶⁵ Aksekili Ahmed Hamdi, “Din ve Devlet yahud Hilafet ve Saltanat”, **Sebilürreşâd**, 1331, c.14, sa. 350, 93.

⁶⁶ Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan Aksekili Ahmet Hamdi'nin yaşamı ve düşünceleri için bkz. Veli Ertan, **Ahmet Hamdi Akseki**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, 184 s.

⁶⁷ Abdülaziz Çaviş, “Hilâfet-i İslâmiye, Fransa ve İngiltere Matbuatına Cevaptır”, **Sebilürreşâd**, 1332, çev. Mehmed Akif, c. 14, sa. 314, s. 116.

⁶⁸ 1877'de Antalya Elmalı'da doğan Hamdi Efendi 1892'de geldiği İstanbul'da devrin ünlü ulemasından faydalandı. Kayserili Mahmud Hamdi Bey'den bir hayli feyz alan yazar,

ilmiye cephesinden destek anlamı taşıyordu. Tıpkı Maverdi'nin asırlar önce Eşari ekolün kan kaybını ortaya koyacak şekilde hilafeti yeniden yorumlaması⁶⁹ gibi Hamdi Hoca da 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hilafeti yeni döneme adapte etme mücadelesine girişecektir. *Mizan*'da yayımlanan,⁷⁰ ve şeyhülislamın kabinedeki yerinin tartışıldığı bir yazı üzerine kaleme aldığı *İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyye* başlıklı makalesinde Elmalılı Hamdi hilafet kurumuyla ilgili görüşlerini ortaya koyar. Ona göre hilafet varlığı zorunlu olan bir kurumdur. “*İslam beşeri ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesi, dini ve uhrevi vazifelerin layıkıyla yerine getirilebilmesi ve ahkam-ı şeriyenin icrasını deruhte edecek bir kuvve-i icraiyye gerekliliğini emreder ve ona da imam ve halife unvanını verir*” diyen yazar kurumun etkinliğiyle ilgili olarak “*Halife, bir taraftan kendisine bey’at eden ümmetin vekaletini diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebaa gibi tebeiyyet ve tatbiki me’mur ve mecbur olduğu kanunun Vazı’ ve Şarii’nin hasb’ül icra niyabetini haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re’y-i müstebiddiyle o kanunu tecavüz edemez. Ederse hakimiyyet-i millet hükmünü icra eyler. Binaenaleyh İslamiyetteki hilafet kanun-u şer’in kuvve-i icraiyye riyasetinden başka bir şey olmadığı cihetle riyaset-i ruhaniyyeye müşabeheti yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşruta-i İslamiyye reisi demektir. Bunun için memalik-i ecnebiyyede bulunan Müslümanlara velayeti yoktur. Fakat Müslümanlar ma’nevi bir hiss-i merbutiyet duyarlar. Tegallüb ve tesallut ma’nasını mutazammın olan saltanat, meal i’tibariyle istibdadı müştemil olduğundan artık devr-i hürriyette bazı evhamın lafzını meşrutiyete namülayim gördüğü hilafetin ma’nasını icabat-ı marutiyyet tanımak zaruridir.*” yorumunda bulunur.

Elmalılı Hamdi Efendi halifenin *zimam-ı tefviz ve tenfiz*'i kendi elinde tutmak şartıyla bütün umur-u imamet ve hükümeti bir veziriazama tefviz edebileceğini belirtir. Halifenin zaman ve mekanın ihtiyaçlarına cevaben yargı, idare ve askeri konularda Müslim ve gayr-ı Müslim tebaadan oluşturacağı vüzera ve vükela yukarıda belirlenen çerçevede görevlerini yerine getirirler. “Bu vükela meyanında rükn-ü mahsus olmak ve fakat Müslüman bulunmak şartıyla bir kazı'l kuzat ve müfti'lenam da bulunur.” İslam'da ruhani reisliğin bulunmadığını ifade eden yazar Hulefa-i Raşidin, Emevi, Abbasi ve Selçuklu dönemlerinde de şeyhülislamlığın bir kazil kuzatdan ibaret olduğunu ve hiçbirinde İslamların ruhani reisliği tanmadıklarını belirtir. Elmalılı şeyhülislamın

Meşrutiyetin ilanının ardından Beyazıt Dersiamı olarak atandı. Aynı yıl Antalya mebusu olarak seçildi. Bu görevinin yanında Mülkiye Mektebinde, *Ahkam-ı Evkaf ve Arazi*, Mekteb-i Kuzat'ta fıkıh dersleri okutmaya devam etti. Darü'l Hikmet-i İslamiye reisliğinin yanısıra bir dönem için Evkaf Nazırlığı ve Ayan azalığında bulundu. Cumhuriyet devrinde devlet katındaki saygınlığı devam etmiş olup bizzat Atatürk'ün isteğiyle Kur'an tercümesi ve tefsiri hazırladı. Yaşamı ve düşünsel seyrinin çeşitli safhaları için bkz. **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, TDV. Yayınları, Ankara 1993.

⁶⁹ Hamilton R.A. Gibb, “Al Mawardi's Theory of the Caliphate”, **Studies on the Civilisation of Islam**, Ed. S. J. Shaw, Princeton University Press, Boston 1962, s. 151-165.

⁷⁰ *Mizan*, no. 76, İstanbul 1327.

kabine toplantılarına katılıp katılmaması konusundaki görüşünü ise katılmasında hiçbir engelin bulunmadığı şeklinde açıklar.⁷¹

Elmalılı'nın “*Evvela İslamiyet, ruhbanîyet esasına müstenid olan riyaset-i ruhaniyyeyi hiçbir vakit kabul etmemiştir.*” şeklindeki yorumu üzerine **Volkan** Gazetesi'nin 4 Mart 1909 tarihli nüshasında çıkan karşıt görüşteki bir yazıda ruhaniyet ve ruhbanîyetin ayrı kavramlar olduğu ve asla aynı anlamda kullanılamayacağı savunulmaktaydı. Burada “*ruhaniyet, cismanî, maneviyat, maddiyat ve elfaz-ı müteradifeden*” bir kavram olarak değerlendirilirken, “*ruhbanîyet tehhül etmeyen ve münzeviyane*” yaşanan bir anlayış olarak tanımlanmaktadır. Volkan yazarına göre ruhani sığata haiz bir papa veya patriğin dünya işleriyle iştigal etmeyeceğini iddia etmek doğru olmadığı gibi bunların arasında bazılarının cismanilerde dahi bulunmayan güce sahip oldukları söylenebilir. “*Bunlar, kiliseye taalluk eden mesailde bir merci-i dinidir. Ve kiliselerin avaidi kamilen onlar vasıtasıyla icra olunmaktadır ki, maddiyatla da meşgullerdir demektir. O halde bunlara, ruhban denilemez. Sınıf-ı ruhani dediğimiz güruh, madem ki maddiyatla da meşgul olmaktadırlar ciheteyni de cami'dirler*”⁷² şeklinde dile getirilen tepkiye Elmalılı'nın yanıtı aynı doğrultuda olacaktır.

Beyanü'l Hak'ın 15 Safer 1327 tarihli nüshasında yayınlanan yazısında yazar düşüncesini şu şekilde savunur: “*Ruhaniyet ruhbanîyete müsteniddir. Ruhbanîyet ise İslam'da yoktur. Binaenaleyh ruhaniyet İslam'da olmayan bir şeye müsteniddir. İslam'da olmayan bir şeye müstenid bulunan şey de İslam'da yoktur. Artık ruhaniyet İslam'da yoktur...İsbat için ruesa-yı ruhaniyyenin her halde ruhban olduklarını, riyaset-i ruhaniyyeyi iktiza eden sebep diyenin de her halde ruhaniyet bulunduğunu anlamak kifayet eder*”⁷³ Elmalılı'nın görüşleri yalnızca dönemin koşulları içinde değerlendirildiğinde değil, ardından gelen süreçte de derin etkiler bırakacak bir karşı çıkıştı. Böylelikle ilmiyenin saygın isimlerinden biri kadim hilafet anlayışını dışlayarak “*milli devlet*” (milli halife) anlayışına giden yolu açıyordu. Başka bir ifadeyle ulemanın temsilcilerinden biri hilafetin ilgasına uzanan süreçte en çarpıcı argümanları geliştirerek Seyyid Bey ve Mısırlı din bilgini Ali Abdurrazzık'ın öncüsü oluyordu.⁷⁴

Darülfünun Hukuk Fakültesi Usul-i Fıkıh Müderrislerinden Mehmet Seyyid Bey Meşrutiyet yazarları içinde Elmalılı Hamdi Hoca'nın açtığı yoldan giderek hilafeti yeni

⁷¹ Bu yorum aslında son derece iddialı bir ifade olup, Osmanlı halifesinin yabancı memleketlerde bulunan Müslümanlara velayeti olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu noktada Osmanlı halifesine biçilen rol sembolik bir hamilikten öteye geçmemektedir.

⁷² **Volkan**, “Ruhbanîyyet, Ruhaniyyet”, 4 Mart 1909 (19 Safer 1327), no. 63.

⁷³ **Beyanü'l Hak**, 15 Safer 1327.

⁷⁴ İsmail Kara, “Risaleler ve Müellifleri Hakkında Bazı Bilgiler”, **Hilafet Risaleleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, c. 3, s. 5-6, ayrıca agy., “Halifelik Ne Zaman Kaldırıldı”, **Dergah**, İstanbul 1992, sa. 29, s. 15-16.

döneme uyarlayan yorumlar ileri süren bir diğer önemli isimdir.⁷⁵ 1917’de yayınlanan *Usul-i Fıkıh* kitabında⁷⁶ haleflik durumunu milletle halife arasında icap ve kabule dayalı bir akit olarak değerlendirmektedir. Aslında bu durum Seyyid Bey’in orijinalliği değildir. Nitekim yüzyıllar öncesinde İbn Haldun ve el-Maverdi gibi bilginler de aynı yorumu dile getirmişlerdir. Bununla birlikte Seyyid Bey’in özelliği sözleşmeyi Meşrutî sistemin parlamenter kalıpları içinde değerlendirmesidir. Ona göre halife hükümetin ve İslam milletinin reisidir. Haiz olduğu tasarruf hakkı ve velâyet, “halkı, ileri gelenleri, bütün müminleri ve milletin işlerinin hepsini” içine alır. Fakat işbu velayet-i amme, öyle Papanın velayeti gibi diyanetle ilgili ve ruhani olmayıp, bir hükümdarın velayet-i ammesi⁷⁷ gibi idari ve siyasidir. Vazifesi İslam dinini muhafaza ve koruma, kamu işlerinde hükümet ve siyaseti yürütmedir.⁷⁸

Seyyid Bey’in meşrutî idareyle hilafet makamını bağdaştırma, aralarında uyum ve birliktelik sağlama çabaları özellikle halifenin seçimiyle ilgili noktada karşımıza çıkan *ehl-i hall ü akd* kavramının kullanımında dikkati çeker. Yazar ehl-i hall ü akd’ı klasik kullanımının dışında⁷⁹ “*ashab-ı tecrübe ve rü’yetin intihab ve biatı*” yani milletvekilleri ve senato üyelerinin seçme ve kabul etmeleri olarak yorumlayarak, İslam siyaset teorisine uygun olan yöntemin bu olduğunu savunur. “*Milletin vekili olan halife vekalet kuralı gereği, müvekkilinin kayıt ve şartına uymak zorundadır. Aksi takdirde vekilin tasarrufu müvekkili hakkında muteber ve etkili olmaz*” şeklindeki satırlar söz konusu yaklaşımı destekler. Buradan hareketle hilafet vekalet akdi niteliğinde değerlendirildiğinde müvekkil, vekilini azletmek hakkını haiz olduğundan fıkha ait kitaplarda açıklanan sebepler ve şartların gerçekleşmesi halinde halife hal’, yani müvekkili bulunan millet tarafından vekaletten azledilebilir. Halife, eğer milletin vekili olmamış olsaydı, işbu hal’ işi meşru olmazdı.⁸⁰ Seyyid Bey halifenin velayet-i ammesini kamu yararına (*maslahat-ı amme*) bağlı olarak sınırlamaktadır. Kitabının hilafetle ilgili dördüncü başlığında halifeye itaat konusunu ele alan yazar, bunun fıkıh ve şer’i yönden zorunluluk olduğuna dikkat çeker. Buna karşılık itaatın büsbütün kayıtsız şartsız

⁷⁵ Yaşamı ve düşünceleri hakkında geniş bilgi için Sami Erdem, **Seyyid Bey Hayatı ve Eserleri**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, (I-VI, 130 s.), İstanbul 1993.

⁷⁶ Mehmet Seyyid Bey, **Usul-i Fıkıh (Medhal)**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333 bu çalışmanın bazı kısımları Kemalettin Nomer tarafından **Şeriat ve Hilafet** başlığı altında günümüz yazı diline aktarılmıştır. Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s.2-129.

⁷⁷ Velayeti amme kavramı Seyyid Bey’in üzerinde çokça durduğu bir kavram olup, kitabında ve sonraki dönemde konuyla ilgili kaleme aldığı çalışmalarında da sıklıkla dile getirilmiştir: “...Halife ve imam-ı Müslimin hazretleri, nefsü’l emirde umur-i devlet ve mesalih-i milleti ru’yet ve temşiyette millet-i İslamiyyenin vekil ve reisidir. Haiz olduğu kuvvet ve velayet de doğrudan doğruya milletten me’huzdur...” Seyyid Bey, **age.**, s.46.

⁷⁸ Seyyid Bey, **age.**, s.28.

⁷⁹ İslam tarihi içinde ehl-i hall ü akd kavramının hilafetle ilgili gelişimi hakkında genel bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 118-138.

⁸⁰ Seyyid Bey, **age.**, s.32-34.

olmadığını belirtir. Halifenin hukukun sınırlarını aşması ve kamu yararına aykırı davranması durumunda 'kamuunun zararını önlemek için şahsın zararı tercih edilir' ilkesi gereği halife görevden alınabilir sonucuna ulaşır.

Bununla birlikte dönemin muhafazakar yazarları hükümet konusunda tümüyle taviz verme niyetinde değildirlere. Hükümetin kuruluşunun aklın bir gereği mi yoksa dini bir gereklilik mi? olduğu konusunda yapılan tartışmalarda Mustafa Zihni Paşa bunun aklın vaciplerinden biri olmakla beraber dini bir yönünün de bulunduğunu kaydederek telifçi bir yaklaşım sergiler.⁸¹ Aynı yaklaşıma "Medar-ı medeniyet ve nizam-ı adalet olacak unsurlardan birisi de hükümettir" diyen Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'de rastlanır. Siyasi iktidarı kullanan kimsenin aynı zamanda halife olduğu konusunda İslamcı yazarlar uzlaşmışa benzemektedirler. Ancak bu halife tarihsel süreçte yaşanan örneklerde görüldüğü gibi sınırsız bir otoriteye sahip olmayıp, tam tersine adaletle hükmettiği müddetçe kendisine itaatin zorunlu olduğu bir merciin sahibidir. Dönemin yazarlarının sıklıkla vurgu yaptığı bu ilkeye göre halife hak yolundan ayrıldığı takdirde, şeriatın belirlediği hükümler dairesinde "kendisini hal' yahut katletmek" bütün Müslümanlar üzerine vacip olmaktadır.⁸² İslamcı yazarlara göre halifenin hakimiyetini sınırlayan bir diğer İslami ilke ise meşverettir. Buna göre şura-yı ümmet veya meşveret iki ayetle meşruiyet kazanmış olan bir kavramdır. Dinen bu derece önemli addedilen meşveret dolayısıyla "hilafet-i İslamiye şekli meşrutiyetin en parlak delilini irae eylemektedir."⁸³

⁸¹ Adana, Yanya ve Hicaz valiliklerinde bulunan (Babanzade) Mustafa Zihni Paşa, *İslam'da Hilafet* başlıklı risalesinde bir yandan meşrutiyetin dayandığı ilkelerin İslam'da mevcut olduğunu ispata çalışırken, diğer yandan Meşrutiyet idaresi içinde hilafetin konumunu belirlemeye gayret eder. Ona göre Anayasa, meclis ve meşruti idarenin İslam dininin hükümleriyle uyum içinde olduğunu ispat Osmanlı hürriyetçiliğinin devamı için şarttır. Ancak bu zorunluluk hilafet-i İslamiye'yi elinde bulunduran Osmanlı idaresi için Osmanlı hilafetinin meşruiyetini ispat etmek açısından da önem taşımaktadır. "...hilafet hanedan-ı me'ali-nişan-ı Al-i Osmanda mukarrerdir. Hilafet ve hükümet-i İslamiyenin vücudu şerayitinden biri ve fiilen en ehemmi husul-i satvet ve şevket olup ve şevket ve satvet ise bütün hükümet-i İslamiye içinde saltanat-ı seniyye-i Osmaniyyede bulunduğu cihetle makam-ı celil-i hilafet makam-ı saltanat-ı seniyye-i Osmaniye ile müttehiddir. Bu cihet şüphesiz sabit olduktan sonra kürre-i arz üzerinde sakin amme-i muvahhidin ve bilcümle müminin ve müslimin makam-ı şevket-ittisam-ı saltanat-ı seniyyeye ittiba ve inkıyada ve ifa-yı vezaif ve itaata, (...) ayet-i kerime ve (...) ehadis-i şerife-i nebeviye ahkamına tevfiikan memurdurlar..." Babanzade Mustafa Zihni, *İslam'da Hilafet*, HR3., Ed. İsmail Kara, İstanbul 2003, s. 184-204.

⁸² Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe İslamcılık Cereyanı", *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 1876-1938: Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001, s. 248-249 ve 252.

⁸³ Bu yaklaşıma göre bizzat peygamberin ilkelerini belirlediği meşveret ilk halifeler zamanında verimli sonuçlar doğurmuştur. Ancak İslamcılar o devrin meşveret yöntemiyle bugünün parlamento müzakereleri arasında fark olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte prensibin aynı olduğunu belirtirler. Bu konuda bkz. Mardinizade Ebül'ula, "Sure-i Şura", *Sırat-ı Müstakim*, 1324, c.1, sa.1, s. 6.

İslamcı düşünür ve yazarlar arasında hilafet ve saltanat ayrımına dair eleştirel tavrın bir diğer göstergesi dış basında yer alan bu yöndeki yayınlar karşısında ortaya konan tepkide ifadesini bulmaktadır. Örneğin Aksekili Ahmed Hamdi bir yazısında Mısır'da İngilizler tarafından neşrolunan birçok çalışmada Müslümanları makam-ı hilafetten bütün bütüne ayırmak suretiyle kurumun gücünü yok etmeye yönelik çabalar sergilediklerini belirtiyor ve vaktiyle "*Câmi'a-i İslâmiye*" hakkında yazılan bir makalede anlatıldığı gibi siyasi güçten mahrum bir halifenin Müslümanların gözünde herhangi bir anlamının olmayacağına dikkat çekiyordu. Özellikle Hristiyanlığın ve İslam'ın din ve devlet ilişkisine farklı yaklaştığını düşünüyor, "*din-i İslâm saltanat ve kuvvet üzerine müesses ve şeriatı ile bütün aleme hükmetmek esasına mübtenidir*" diyordu. Yine ona göre "*nev'-i insaniyenin kendiliğinden ümmet-i vahide haline gelebilmesine yol yoktur. Bu gaye ancak iki suretle temin edilebilir ki o da: Vahdet-i İtikad, bir de bütün beşeriyeti müsavi kılan Vahdet-i Hükm-i Adl'di.*"⁸⁴ Benzer şekilde savaşın kaybedilmesinin ardından müttefiklerin işgalleriyle başlayan süreçte hilafetin ruhani bir makam olduğu şeklindeki İngiliz yayınlarına karşı hilafetin velâyet ve riyaset-i umumilik gibi asli iki vasfının yok edilmeye çalışıldığı şeklinde eleştiriler kaleme alınmıştı.⁸⁵

II. Meşrutiyet döneminde kadim hilafet anlayışının sergilendiği metinlerin ortak özelliği ideal hilafet tanımına sabık hükümdar Abdülhamid'i uygun görmeleridir. Bu sergileme biçimleri doğrudan olmasa da açıklamalar portre olarak onu çizmektedir. Ağırlıklı olarak Hindistan, sınırlı da olsa Mısır kaynaklı bu çalışmalarda Abdülhamid'in halifelğine bağlılığın dini bir sorumluluk olduğu tezi ileri sürülmektedir. Gerek Hintli Seyyid Abdülmecid'in gerekse Hüseyin Kıdvay'ın yazdıklarında bu hassasiyet göze çarpmaktadır. Bununla birlikte geleneksel hilafet anlayışını devam ettiren fakat bunu yeni koşullara uyarlamaya çalışan metinler arasında Ömer Ziyaeddin Efendi'nin yazdığı iki risale özellikle önem taşımaktadır. 1909 anayasa tadillerinden kısa süre önce yayımlandığı anlaşılan ilk risalede halife-sultan Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak değerlendirilmekte ve ona itaatin zorunluluğu vurgulanarak, itaatsizliğin hiçbir şekilde mümkün olamayacağına dikkat çekilmektedir. Yazarın dikkat çekici bir başka ifadesi hilafetin ümmet tarafından tevdi edilen bir makam ya da görev olmaktan çok Allah tarafından verilmiş tayin edilmiş bir kurum olduğunu iddia etmesidir. Hem Abdülhamid'in hem de İttihat ve Terakki'nin övüldüğü ikinci risalede de benzer şekilde halifeye itaatin şer'i bir zorunluluk olduğu anlatılmakta hatta bu ibadet seviyesine çıkarılmaktadır.⁸⁶

⁸⁴ Aksekili Ahmed Hamdi, "Din, Devlet yahud Hilâfet ve Saltanat", *Sebilürreşâd*, 1331, c. 14, sa. 350, s. 93-94.

⁸⁵ Mehmed Fatın, "Hilâfet ve Vesayet", *Sebilürreşâd*, 1335, c.17, sa. 421-422, s. 7-39, ayrıca Ömer Rıza, "Mukadderat-ı İslâmiye'yi Tezvil Etmeyelim", *Sebilürreşâd*, 1335, c. 19, sa. 396-7, s. 173-174.

⁸⁶ İsmail Kara, *İslamcuların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 155-156.

Meşrutiyet dönemi İslamcılarının İslam meşrutiyeti teorisinin merkezine aldıkları hilafet nazariyesi hilafet-i kamile kavramıyla açıklık kazanmaktadır. İslam'ın hükümet şekli olan hilafet-i kamile riyasetin bir hanedana ait olduğu meşruti hükümetten ve halkın oylarıyla oluşan cumhuriyetten farklıdır. Bu öyle bir "*hükümet-i İslamiye'dir ki, anda riyaset-i hükümet tevarüs tariki ile bir hanedan efradına münhasır olmayıp ârâ-yı ümmetle efrad-ı milletten*" belli şartları yerine getiren bir şahsa aittir. Bu kimse feragat, vefat ya da azil yoluyla makamdan uzaklaştırılmadıkça makam-ı hilafeti korur ve her hareketinde ilahi yasanın sınırları içinde kalır. Dönemin yazarlarında görülen meşrutiyetle hilafeti uzlaştırma çabaları dikkat çekici boyutlardadır. Seyyid Abdülmecit İngiliz meşrutiyet kuramıyla karşılaştırdığı İslam meşrutiyet kuramını daha köklü bir uygulama olarak değerlendirir. Yazar özellikle Locke'nin düşünceleriyle İslam meşrutiyet yaklaşımı arasında ciddi benzerlikler bulunduğunu iddia eder. Esasen her iki hipotezde de hakimiyet bir sözleşmenin sonucu ve ürünü addedilmektedir. Daha ilginç yazarın Magna Carta'nın İslam siyasi düşüncesinden ilhamla hazırlandığı konusundaki değerlendirmeleridir. Bu nedenle iki sistem arasında farklılıklar kadar benzerliklerin varlığını şaşkıncı bulmaz. İngiliz kralının hakimiyeti kullanımında sorumsuzluğuna karşılık İslam halifesi sorumlu olup hükümet etmekte dinen yükümlüdür. Bununla birlikte her iki sistem de teamüllere saygı ve riayet beslemektedirler.⁸⁷

31 Mart ve ardından yaşanan süreç anayasadaki tadillerle hilafet hukukunda yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.⁸⁸ Gerçekte alınan önlemler fiili olarak hilafetin kaldırılmasına kadar giden sürecin başlangıcı kabul olunabilir. 33 yıllık iktidarının ardından Abdülhamid'in yerine geçen Mehmet Reşat'ın selefine göre silik kişiliği İttihatçılara rahat bir nefes aldırtmıştır. Böyle bir ortamda Mehmet Reşat'a Müslümanların halifesi demek Abdülhamid için bu iddiayı dile getirmekten farklı bir anlam taşımaktaydı. İslamcıların da hazırlık aşamasına katıldıkları 8 Ağustos 1909 tarihli Kanun-u Esasi'nin *Bazı Mevadd-ı Muaddesine Dair Kanun'la* yeni bir düzenleme yapılarak söz konusu 3. madde "*Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye Hilafet-i kübra-yı haiz olarak sülale-i al-i Osmandan usul-ü kadimesi vechile ekber evlada aittir. Zat-ı hazret-i padişahi hin-i cüluslarında Meclis-i Umumide ve Meclis müçtemi değilse ilk içtimanda şer-i şerif ve Kanun-u Esasi ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat edeceğine yemin eder*" şeklinde değiştirilmiştir. Bununla birlikte Kanun-u Esasi'nin beşinci maddesinde yer alan "*zat-ı hazret-i padişahinin nefis-i hümayunları mukaddes ve*

⁸⁷ Tunaya, *age.*, s.262-266.

⁸⁸ 31 Mart Olayının siyasi tarihimiz içindeki yeri henüz tümüyle aydınlanabilmiş değildir. Bu konu hakkında varolan literatür sınırlı olmakla birlikte şu çalışmalara bakılabilir. Sina Akşin, **Şeriatçı Bir Ayaklanma Otuz Bir Mart Olayı**, İmge Yayınları, Ankara 1994, Ayfer Özçelik, **Sahibini Arayan Meşrutiyet: Meclisi Mebusan'ın Açılışı 31 Mart ve 1909 Adana Olayları**, Tez Yayıncılık, İstanbul 2001.

gayr-ı mesuldür” ibaresine dokunulmamıştır.⁸⁹ Söz konusu durum çeşitli tepkilere yol açmıştır.⁹⁰

Özellikle muhafazakar basında bu tepkiler daha yoğun görülmüştür. Volkan Gazetesi’nde 26 Kanunisanı 1909 tarihinde Faruki Ömer imzasıyla çıkan yazı bunlardan biridir. “*Makam-ı hilafet hiçbir vakit hiçbir vech ile hilaf-ı hakikat ve şeriat şaibesi kabul etmez. Çünkü hilafet, niyabet-i sahib-i hakikat ve şeriat ki, şeyn-i şandan katibeten mukaddestir*” sözleriyle başlayan mektup “layüs’el” anlayışına karşı çıkmakta ve hiçbir şekilde halifenin sorumluluktan kaçamayacağını iddia etmektedir. Mektubun yazarı Tanrı’nın elçilerinin bile muaf tutulmadığı sorumluluktan padişah nasıl muaf olabilir? diye sorarken “*Makam-ı hilafet, niyabet-i sahib-i risalet olduğu halde vekil asilden daha büyük mü*” şeklinde tepkisini ortaya koymaktan geri kalmaz.⁹¹ Faruki Ömer bu olumsuzluğun bertaraf edilmesi için maddenin ya tamamen anayasadan çıkarılmasını ya da yedinci maddenin içeriğine gayr-ı mesuliyet yerine getirilen (zat-ı hazret-i padişahi Meclis-i Mebusan’ın her seneki ictimaında istiftahen vekiller tarafından milletin teşekkür ve teşekkisini istima edecektir) gibi bir ibareyle yeniden düzenlenmesini önermektedir.⁹²

Görüldüğü üzere hilafet konusuna yaklaşımlar İslamcılar arasında homojenlikten çok heterojen bir görüntü arz etmektedir. Meşrutiyet döneminde modernleşmeyle aralarındaki sorunu belli noktalara kadar halledebilenlerin yanında daha radikal ve muhafazakar bir yapı sergileyenler hilafetin yapısında baş gösteren ve çoğunlukla İslamcı bilinen yazarların da destek verdiği çözüme sürecine karşı çıkmışlardır. II. Meşrutiyet döneminin İslamcı basını için çoğu kez yeni gelişmeleri kabullenmek kolay olmaz, değişim karşıtı direnişte dinsel referanslara vurgu yoğunlaşır. Anayasal düzenin gerektirdiği bazı uygulamalara karşı çıkılırken de aynı kaygılarla hareket edildiği görülür.

Hilafet konusundaki yeni ya da geleneksel yaklaşımlara İslamcı düşünürlerin dışındaki yazar ve aydınların da kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Örneğin Batıcı düşünürler arasında saltanat ve hilafetin ayrılması gereğine işaret edenler görülür; ancak kurumun varlık gerekçesi sorgulanmaz. Celal Nuri, *Atı*’de yayımlanan “Hilafet” başlıklı yazıda bu durumu papalıkla kıyaslama yaparak ortaya koyar: “*İngiltere, Fransa devletlerinin*

⁸⁹ II. Tertip Düstur, c.1, s.638, **Takvim-i Vekai**, nr.321, 22 Ağustos 1325.

⁹⁰ Erol Şadi Erdinç, “Kanun-ı Esasi Ta’dilleri (1908-1918), **Bilgi ve Bellek**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, sa.4, s. 56-57. (ss.56-73)

⁹¹ Faruki Ömer, “Meclis-i Mebusan Riyaset-i Aliyyesine Açık Mektup”, **Volkan**, 26 Kanunisanı 1909.

⁹² Buna karşılık II. Meşrutiyet döneminde geleneksel yaklaşımı takip ederek halifenin sorumlu olamayacağını savunanlara da rastlanmaktadır. Bunlardan biri Nakşi tarikatı mensuplarından Ömer Ziyaeddin Dağıstani Efendidir. 1909 tadilinden kısa bir süre önce kaleme aldığı **Hukuk-ı Selatin Hadis-i Erba’in Fi Hukuki’s-Selatin** adlı risalesinde halife-sultanların bu dünyada Kanun-ı Esasi ve Meclis gibi başka otoritelere değil, ahirette sorumlu olacağını savunmuştur.

*değil, milletlerin bile teşekkülünden evvel teessüs eden (Vatikan) makam-ı mübareki nasıl müteaddid ihtilalleri, inkılapları, muhtelif cumhuriyetleri guna gun işgal ve istilaları, krallıkları görmüş ve cümlesine bir kahkaha-ı istihza fırlatarak sabit kalmış ise, demokrasinin merkez ve makamı olan Hilafet-i İslamiye de öylece bekaya mahkumdur”⁹³ Celal Nuri **İttihad-ı İslam** adlı eserinde ise hilafetin Osmanlı geleneği içindeki önemine değinerek, *bu ehemmiyeti hakkıyla derk ve takdir ederek, ondan layıkıyla istifade etmek gereğine dikkat çeker.*⁹⁴*

Meşrutiyet yazarlarını devr-i Hamidiyenin politika yapıcılarında ayıran belirgin vasıflar arasında özellikle Türkçü cenah arasında İslam’ın konumunun değişmiş olması dikkat çeker. İstibdat dönemi aydınlarına göre devleti ayakta tutan temel dayanak tüm İslam unsurların bağlılığını sağlayan din duygusu iken bu devirde ulusçu bilinç ağırlık kazanmaya başlamıştır.⁹⁵ Dönemin önde gelen yazarlarından Köprülüzade Mehmet Fuat, devletin merkezinde Türklük düşüncesini varsayarken İslam’ı bunun çevresinde yer alan halkalardan biri olarak kabul eder. Ona göre devletin içinde bulunduğu olumsuz koşullardan kurtulmasının yegane yolu imparatorluğun İslam topluluğunu oluşturan Arap ve Türk unsurların öncelikle kendi ulusal kimliklerine sahip olmalarıdır.⁹⁶ Söz konusu iki asli unsurun bu bilince eriştikten sonra birlikte gösterecekleri yükselme imparatorluğun geleceğini etkileyecektir. Kendi ifadesiyle *“Osmanlı Devleti sıfat-ı hilafet-i de cami olmak itibariyle hudutlarımız haricindeki İslamlarla aramızda pek kavi ve samimi bir uhuvvet-i diniye cay-girdir. Fakat Türk milliyetperverlerinin evvela düşündükleri, bittabii, Osmanlı İslamlarıdır.”*⁹⁷

İslam yazarlar ise bunun tam tersini düşünmekteydiler. Onlara göre milliyetçilik ya da dönemin kullanımıyla kavmiyetçilik İslam dünyası arasındaki bağı kopartacak tehlikeli bir ideolojiydi. İslam Birliği düşüncesi önünde en tehlikeli engel olarak *“asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye”*yi gören Ahmet Naim’e göre Osmanlıyı oluşturan gayri Müslim unsurları bir arada tutmak mümkün olmamakla beraber, Müslümanlar arasındaki birlik kesinlikle korunmalıydı. Müslümanları bir arada tutan değerler arasında kardeşlik başta

⁹³ **Atı**, No. 316, 24 Teşrin-i Sani 1334.

⁹⁴ Celal Nuri, **İttihad-ı İslam-İslam’ın Mâzisi, Hâli, İstikbâli**, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331, s. 306 vd.

⁹⁵ Masami Arai, **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

⁹⁶ Meşrutiyet dönemi Türkçüleri içinde edebiyat tarihi, folklor ve kültürel araştırmalar üzerinde olduğu kadar Cumhuriyet dönemi Türk tarih yazımında da özel bir yeri olan Köprülü’nün tarih ve kimlikle ilgili görüşlerini ele alan çalışmalar arasında şunlara bakılabilir. Halil Berktaş, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü**, Kaynak Yayınları, İstanbul 1983, 118 s., George T. Park, **The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü, The Intellectual and Turkish Cultural Modernization**, Unpublished Phd. Th., Joan Hopkins University 1975, Hanefi Palabıyık, **M. Fuad Köprülü’nün İlmî Hayatı ve Tarihçiliği**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 376 s.

⁹⁷ Köprülüzade Mehmet Fuat, “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, **Türk Yurdu**, sa. 45, 7 Ağustos 1913.

gelmekte olup, buna ters düşecek her türlü girişim engellenmeliydi. Bu nedenle Ahmet Naim Efendi, Köprülü'nün aksine milliyetçiliği olumsuz olarak değerlendirmekteydi. Köprülü'nün Arapların da ulusal benliklerini bulma önerisine şiddetle karşı çıktığı gibi Meşrutiyetin ilk yıllarında kurulan “*Uhuvvet-i Arabiyye-i Osmaniyye*” adındaki dernekle ilgili olarak “*Bu asabiyet eşitsizliği, eşitsizlik de zulmü doğurdu...Hemen hemen bütün İslam diyarının küfür diyarına dönüştüğü sırada, buradaki bir avuç Müslümanın ben Türk'üm, ben Arab'im, ben Kürd'üm, ben Laz'im, ben Çerkez'im gibi iddialarla yekdiğerine karşı muhabbet bağlarını zerre kadar gevşetmeleri cinnettir.*”⁹⁸ yorumunda bulunuyordu.

Siyasal Teori ve Reel Politika Arasında Son Dönem Hilafet Algılaması

Meşrutiyet aydınları arasında hilafetin konumu ve içeriği tartışılırken reel politikada süreç farklı biçimde seyretmekteydi. Babıâli II. Meşrutiyet'in ilanının ardından yaşanan gelişmeler karşısında 1909-1912 yılları arasında Bulgaristan, Rusya, Avusturya, İtalya, Yunanistan ve Sırbistan ile yaptığı antlaşmalarda terk edilen topraklardaki Müslüman halkların dini açıdan Meşihat'a bağlı olacaklarını belirtme ve halifenin dinsel nüfuzunun sembollerinden biri olan hutbenin Osmanlı halifesi adına okunacağı ilkesini benimsetme konusunda ısrarlı bir tavır sergilemişti. Söz konusu tavır içteki tartışmaların yanında reel politika alanında hilafete vurgunun önemsendiğini göstermekteydi. Örneğin Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından 7 Nisan 1909'da yapılan protokolün ikinci maddesinde, Bosna-Hersek'in Avusturya'ya ilhakından dolayı 13-26 Şubat 1909 tarihinde imza edilen protokolün dördüncü maddesinde, yine Bulgaristan ile 18 Kasım 1912 tarihinde yapılan antlaşmanın sekizinci maddesinde ülke sınırları dışında kalan Müslümanların durumu ve hilafet makamının söz konusu bölgelerdeki dini nüfuzuna dair maddeler yer almıştı.⁹⁹ Burada Babıâli'nin olduğu kadar ulemanın hassasiyeti de etkiliydi. Osmanlı Devletinin son dönemine yön veren gelişmeler karşısında son iki şeyhülislam Dürrizade Abdullah Beyefendi¹⁰⁰ ve Medeni Mehmet Nuri Efendi yazdıkları muhtıralarla hilafete dair yapılmakta olan tartışmaların bir parçası haline gelmişlerdi. İşin dikkat çeken yönü her iki şeyhülislamın da hilafeti bölünme kabul etmeyen bir dini emir olarak değerlendirmesi ve halifenin yalnızca ülke sınırları içindeki Müslümanların değil, tüm dünyadaki Müslüman halkların halifesi olduğunu savunmalarıydı.

⁹⁸ Recep Kılıç, “Babanzade Ahmet Naim'in Felsefi Görüşleri”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1997, s. 334-335.

⁹⁹ Osmanlı idaresinin bu konuda gösterdiği hassasiyet Bulgaristan ile imzalanan 6-19 Nisan 1909 tarihli protokolün ikinci maddesinde şu şekilde ifade edilmişti: “...*Ahali-i İslamiyeye kemaken serbesti-i mezhep ve serbesti-i ayin ve ibadet temin edecektir. (...) Cevami-i şerifede halife-i Müslimin sıfatıyla nam-ı name-i hilafet-i padişahiye hutbe kıraatine devam edilecektir.*” İlhami Yurdakul, “Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medeni Mehmet Nuri Efendi'nin Hilafet Hakkında Muhtıraları”, **Divan**, İstanbul 1999, sa. 6, s. 236 ve 243.

¹⁰⁰ Yaşamı ve görüşleri için bkz. Mehmet İpşirli, “Dürrizade Abdullah Beyefendi”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, c. 10, s. 36.

Şeyhülislam Dürrizade, Müttefik devletlerin Türkiye hakkında kabul ettikleri hilafetin nüfuzuyla ilgili haktan feragat edilemeyeceğini aksi halde bunun halifenin kendisini azletmesi anlamına geleceğini savunurken, Türkiye ile Mısır, Bulgar ve Yunan hükümetleri arasında yapılan antlaşmaların bu esas üzerine kurulu olduğundan müttefik devletlerce riayet edileceğini vurgulamaktaydı. Şeyhülislam Nuri Efendi ise halifenin peygamberin naibi olarak din ve dünya işlerine nezaret eden kimse olduğundan yola çıkarak İslam toplumun riyaset ve nezaretinin halifeye ait olduğunu yazmakta, Osmanlı Devletinden son zamanlarda ayrılan ve İtalyan, Yunan, Bulgar hükümetlerinin hakimiyetinde kalan beldelerde ahalinin din işlerine bakan bir sultan ve müftü tayininin dinin ihtiyaçlarına uygun olacağını iddia etmekteydi.¹⁰¹ Osmanlı dini protokolünün en tepesine kadar yükselmiş ve kritik bir dönemlerde görev yapmış her iki şeyhülislamın yorumlarında ortak yön hilafetin dünyevi yetkilerine vurgu yapmakla beraber, özellikle Osmanlı sınırları dışında kalan İslam toplulukları üzerindeki yetkisinin dini ve manevi olarak olduğunun vurgulanmasıydı.¹⁰² Hilafetin siyasi yetkilerine karşı olan bu yaklaşım ve manevi yönüne yapılan vurgu ülkenin içinde bulunduğu durumunun özel koşullarından ileri geldiği kadar II. Meşrutiyetle birlikte kurumun prestijinin gittikçe yıpranmasının doğal bir sonucuydu.

II. Abdülhamid idaresine karşı yürüttükleri muhalefet sürecinde kullandıkları söylemle Meşrutiyet sonrası yasal düzenleme ve eylemleri karşılaştırıldığında İttihatçıların halifelik konusunda çelişkili bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Sultanın yetkilerinin kısıtlanması için verilen anayasa mücadelesine karşılık, hilafet makamının görkemini artırarak yeniden kazanmak istedikleri ya da kaybetmekten çekindikleri bölgelerde siyasi nüfuzlarını kurmak istiyorlardı. İttihatçı çevreler Abdülhamid döneminde müstebit hükümdara karşı muhalefeti güçlendirmek ve sultanın gayri meşruluğunu vurgulamak için ısrarla anmaktan kaçındıkları itaat merkezli hilafet anlayışını meşrulaştırıcı argümanları bu kez yeni iktidarı meşrulaştırmak için kullanmaya çalışıyorlardı. İttihat ve Terakki'nin kurucularından Bursalı Mehmet Tahir'in İmam Suyuti'den tercüme ederek Sultan Reşad'a sunduğu *el-Ehadisü's-Şerife fi's-Saltanati'l-Münife* başlıklı risale bu yaklaşımın tipik örneklerindedir.¹⁰³ Ancak hilafetten manevi bir güç olarak faydalanma projesi önceki dönemin koşullarıyla kıyaslandığında daha zordu. Her şeyden önce

¹⁰¹ Yurdakul, *age.*, s.237-238.

¹⁰² Şeyhülislam Nuri Efendi durumu şöyle açıklamaktadır: "...*düvel-i ecnebiyenin taht-ı idare ve hakimiyetinde bulunan yerlerde mukim ahali-i İslamiye hakkında halife hazretlerinin hakk-ı hilafeti sırf dini ve manevidir. Bu kısım ehl-i İslam mücerred bir rabita-i diniyye ve ma'neviyye ile makam-ı hilafete merbut bulunurlar. Bu rabita-i diniyye ve ma'neviyye din-i celil-i İslam'ın te'sis etmiş olduğu bir münasebet iledir ki bunu ne efrad-ı ümmet terk edilebilir ne de bundan halife olan zat feragat edebilir. Bu gibi sırf ma'nevi ve dini hukuktan feragat etmek hilafet-i kübra-i İslamiyenin tahdid ve tecezzisi demektir. Halbuki hilafet asla kabil-i tahdid ve tecezzi değildir...*" Yurdakul, *age.*, s.242.

¹⁰³ Celaleddin es-Suyuti, *El-Ehadisü's-Şerife Fi's-Saltanati'l-Münife, Hilafet Risaleleri 3.*, Ed. İsmail Kara, İstanbul 2003, s. 69-75.

Abdülhamid'in tahtan indirilmesiyle Osmanlı hilafeti anlayışının üzerine inşa edildiği siyasi hareket dayanaksız kalmış, çoğunlukla padişahın yürüttüğü bu çok yönlü ilişkiler için istihdam edilenler etki alanlarını yitirmişlerdi. Bu nedenle örneğin hilafet-i Arabiye konusunda olduğu gibi İttihatçıların hilafet eliyle Müslümanlar arasında en azından manevi bağı koruma konusundaki tüm vurgu ve çabaları zayıf kalacaktı.¹⁰⁴

Hilafet konusunda işleri daha karmaşık hale sokan bir diğer önemli nokta ise İttihatçı kadro arasında hilafetin mevkiine dair ortak bir tutum olmamasıdır. Ziya Gökalp'in hayali, milletvekilleriyle, ama müftüye danışmadan kanunlar yapan, hukuken (de jure) bütün İslam sultanlarının sultanı olduğu gibi, fiilen (de facto) Türklerin sultanı olan, “*Emirü'l Müminin*” bir halife idi. Sait Halim Paşa da benzer biçimde hükümdarı “*yeryüzündeki bütün Müslümanların halifesi*” olan Türklerin, bütün Müslüman milletlerin başına geçerek İslam dünyasını yükseltme hülyasındaydı. Gizli bir Rus raporuna göre, İttihat ve Terakki komitesinde I. Dünya Savaşı sırasında üç akım bulunmaktaydı. Ahmet Rıza, padişahın dünyevi yetkilerinin dinsel yetkilerden ayrılması ve bunun şeyhülislamlığa devrini savunurken, Talat Paşa, padişahın hilafet yetkisi elinde kalmakla beraber manevi gücünü, peygamber soyundan gelen imamlara devretmesini uygun görüyordu. İçlerinde hanedanla ailevi bağı bulunan Enver Paşa ise V. Mehmet'i halife olarak tanımakla beraber ara sıra onu, halifeliği Şeyh Senusi'ye devretmekle korkutuyordu. Nitekim bu rapordaki iddialara göre Enver, 1914 yılı sonunda Şeyh Senusi'ye bütün Afrika Müslümanlarını ayaklandırabilmesi karşılığında hilafet makamını vaatmişti. Bu iddialar elbette spekülatif olup, tartışmaya açıktır. Bununla birlikte İttihatçı liderlerin hemen hepsinde Arap hilafeti konusunda yoğun bir tepkiselliğin ve endişenin olduğu görülmektedir.¹⁰⁵

Hilafet-i Arabiye Sorunu ve Osmanlı Yönetimi

Son devir hilafet tartışmalarında özellikle Türk olmayan Müslüman tebaanın makam-ı hilafete ve saltanat-ı seniyye'ye bağlılığı konusu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. İttihatçıların takip ettiği ittihad-ı anasır politikası Balkan Savaşı öncesinde tüm unsurlar arasında birliği sağlamayı hedeflemiştir. Ancak Balkanlarda yaşanan kriz ortamı kısa sürede bunun gerçekleşmesi zor bir politik seçim olduğunu ortaya koyacaktır.¹⁰⁶ Her şeyden önce milliyetçilik ideolojisi imparatorluk halkları arasında hızla yayılmaktadır.¹⁰⁷ Özellikle ideolojik olarak Araplar arasında görülmeye başlanan etkileri zamanla Osmanlı yönetimine ve hilafete karşı tepkisel bir niteliğe bürünmüştür. II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı idaresinin hilafetle ilgili olarak karşılaştığı sorunlar arasında kökleri

¹⁰⁴ Kara, **İslamcıların Siyasi...**, s. 159.

¹⁰⁵ Gotthard Jaschke, “Das Osmanische Scheinkalifat von 1922”, **Die Welt des Islams**, vol.1, nr.3 (1951), s.195-196, makalenin Türkçe tercümesi için “1922'deki Osmanlı Sözde Halifeliği”, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, Bilgi Yayınları, Ankara 1972, s.116.

¹⁰⁶ Konuyla ilgili M. Şükrü Hanioglu, **The Young Turks in Opposition**, Oxford University Press, New York 1995.

¹⁰⁷ Karpat, **age.**, (2004), s. 653-690.

Abdülhamid dönemine değin uzanan Arap hilafeti tartışmalarının önemli yeri bulunmaktadır.¹⁰⁸ Arap bölgelerinden gelen Osmanlı hilafeti karşıtı oluşumlara dair haberler Babiâli'yi tedirgin etmektedir. 1908 sonrasında İstanbul basınında sıklıkla yer almaya başlayan ayrı bir Arap hilafeti tesis etme yönündeki haberler kimi kez Arap bölgelerinde de tepkilere neden olmaktadır. İstanbul basınında yer alan bu yöndeki haberler karşısında *el-Müeyyed* gazetesinin Siyasi İşler Müdürü Ali Yusuf, *el-Ebyan* adlı bir broşür kaleme almıştı. Bir tarafı Arapça diğer tarafı Osmanlıca olarak basılan çalışmada *el-Müeyyed*'in bir Arap hilafeti kurmak için çalışmalar yaptığı iddiası şiddetle reddedilmişti.

Ali Yusuf'a göre kurtlar arasında kalmış koyun sürülerine benzetilen Arap ülkeleri için Osmanlı Devleti'ne bağlılık, Avrupalıların saldırılarına karşı güvenli bir sığınak anlamını taşımaktaydı. Nitekim Abdülhamid buradan hareketle Osmanlı sultanları içinde hiçbir selefinin yapmadığı ölçüde hilafet makamına önem vermişti. Yazar iddialarını aksine hilafetin İslam devletleri içinde en güçlü konumdaki Osmanlıya ait olduğunu belirtir: "*Hakikat-ı halde halife-i zişan elbette devlet-i Osmaniyenin sultan fermanfermesidir. Şerait-i din-i mübin-i muhafaza etmeyen ve himaye eylemeyen bir padişah padişah kalamayacağı gibi bina-yı hükümeti sunuf-u saire-i reayaya şamil adli-âm esası üzerine tesis etmeyen bir halife de halife kalmaz.*" Belgede dikkati çeken bir diğer önemli nokta Osmanlı Devleti'ne sadakatin duygusal gerekçelere göre değil, son derece rasyonel gerekçelerle ortaya konmuş olmasıdır. Bununla birlikte gazete muhalif konumundan ödün vermeyerek, Jön Türk Devriminin vaat ettiği şeyin şu an ülkenin içinde bulunduğu askeri yönetim olmadığını hatırlatmaktadır.¹⁰⁹

Arap hilafeti tesisine dair girişimlerin olduğu yolunda basında yer alan haberler ve Babiâli'ye gönderilen raporlar bu konuda hissedilen rahatsızlığı artırıyordu. Örneğin Suriye Merkez komiserlerinden Mehmet Sadık imzasını taşıyan 2 Temmuz 1910 tarihli raporda bir kez daha söz konusu iddia gündeme getirilmekteydi. Raporu çekici kılan yönü Abdülhamid döneminde mabeyincilikle başladığı kariyerini vezirliğe kadar yükselerek sürdüren Arap İzzet Paşa'nın adının söz konusu girişimlerin bir parçası olarak anılıyor olmasıydı. Buna göre öteden beri Mısır'da kurulmuş olan bir müddet sonra Şam'da Vehhabi mezhebinde ve asıl maksadı İslam halifeliğinin Osmanlı hanedanından alınarak bir Arap halifeliği oluşturulması amacıyla faaliyet gösteren bir fesad derneğinin Meşrutiyetin ilanından ardından basın yoluyla etkinliğini arttırdığından söz ediliyordu. Belgeden anlaşıldığı üzere Beyrut'ta yayımlanmakta olan bazı basın organlarında Türklere karşı Arapları ayaklandırmaya yönelik yayınların yapılıyor olmasında da bu derneğin çalışmaları etkiliydi.¹¹⁰

¹⁰⁸ Karpat, *age.*, s. 445-476.

¹⁰⁹ "...Bugün dahi hakikat-ı halin idrak ve istihracı gayr-ı kabil bir karar verilemiyor ki devri sabıkta mıyız yoksa inkılapta mı..." Bkz. *El-Müeyyed* gazetesinin 2 Temmuz 1909'da yayınladığı *el-Beyan* adlı broşür.

¹¹⁰ Bu cümleden olarak Beyrut'taki *El-Müfid* gazetesinin zor kullanarak üstün gelmiş bir millet olarak Türklere karşı Arapları ayaklanmaya sevk ettiği, *El-İttihadü'l Osmani* gazetesinde Şeyh

Aynı rapora göre bölgede sürdürülen ve Osmanlı hilafeti iddiasını gölgelemeyi amaçlayan faaliyetler evvela Osmanlı devletinde hilafetin asla meşru bir makam olmadığına bütün İslamları inandırmaya çalışmaktadır. Özellikle Şam'da Mehmet Kürt Ali Efendi'nin idaresinde yayınlanmakta olan *El-Muktebes* gazetesinin yayınlarında söz konusu çaba açıkça görülmektedir. Bunun yanında Osmanlı tebaasının baskın unsurlarından Türk ve Arap halkları arasındaki birlik düşüncesini zedelemek, Arap ulusçuluğunu körüklemek planlanmaktadır. Bu amaçla doğru orantılı olarak Osmanlı idaresinin Arap halkları üzerinde tahakküm ve kahra dayalı olduğu düşüncesini yayma uğraşı verilmektedir. Rapor yazarının çözüm önerisi olarak geliştirdiği projeler polisiye önlemler olmanın ötesine geçmemektedir. Ona göre bölgedeki gelişmelerden yakından haberdar olmak üzere Şam'da, Beyrut ve İstanbul'da gizli siyasi memurlar görevlendirmek ve buna bir hükümet politikası olarak yaklaşmak ilk anda yapılması gereken şeydir. Bunun ardından Osmanlı hilafeti karşıtı her türlü iddiayı içeren, vaaz, hutbe, cerh ve basın girişimlerini yine basın yoluyla reddetmek gerekmektedir.¹¹¹

Babîli'nin yükselen Arap milliyetçiliği ve Arap hilafeti tartışmalarını sürekli olarak İngilizlerin komplosu olarak değerlendirmesi Abdülhamid sonrası üzerinde çokça durmadıkları Osmanlı hilafetinin tadil ve tahkimi için gerekli zemini hazırladı. Osmanlı basınında buna yönelik yayınların gecikmeden yer almaya başlaması karşı propaganda işinin ciddiye alındığını göstermektedir. Bu dönemde basın aracılığıyla Araplar arasındaki milliyetçi uyanışın ve gittikçe artan Osmanlı karşıtlığının dış güçlerin, özellikle İngilizlerin faaliyetlerinin sonucu olduğu konusundaki yayınlardan¹¹² Osmanlıların ve hilafet-i İslamiyenin sadece manevi bakımdan değil, siyasi açıdan da İslâm aleminin birleştirici aktörü olduğuna yönelik haberlere kadar geniş bir propaganda yürütülecektir.¹¹³ *Sirat-ı Müstakim*'de yayınlanan haberlerde hilafetin Osmanlılara devrinin yıldönümlerinin kutlanması gibi öneriler yine bu dönemde okura ulaştırılacaktır. Böyle bir yazıda "*ehl-i İslam arasında arzu olunan ittirâd-ı hissiyata bir şekl-i hakiki verecek en büyük bir kuvvet var ise o da nüfuz-ı hilafettir*"¹¹⁴ yorumunda bulunuyor olması Kara'ya göre manevi hilafet anlayışının büyük savaş sırasındaki Cihad Fetvası öncesindeki son ciddi teşebbüsüdür.¹¹⁵

Rıza'nın bölücü makalelerine yer verildiği, Şam'da çıkmakta olan *El-Muktebes* gazetesinde Cem'iyetün-Nefhe adlı örgütün propagandasının yapıldığı iddia ediliyordu. Mithat Sertoğlu, "İkinci Meşrutiyetin İlk Yıllarında Halifeliğin Osmanlı Hanedanından Ayrılması Faaliyetleri", **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, c.3, sa.18, s.23-24.

¹¹¹ Sertoğlu, *age.*, s. 26.

¹¹² Salih Şerif Et-Tunusî, "Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye, İngilizlerin Heyecanları", **Sebülürreşâd**, 1330, c. 13, sa. 356, s. 159-160, (1.4.1915).

¹¹³ Ahmet Naim, "Bizde Din ve Devlet", **Sebülürreşâd**, c. 15, s. 293-295,

¹¹⁴ Halil Halid, "Sene-i Devriye-yi Hilâfet", **Sirat-ı Müstakim**, 1327, c. 6, sa. 139, s. 134, ayrıca sa. 141, s.170

¹¹⁵ Kara, **İslamcıların Siyasi...**, s. 159.

Önceleri ittifad-ı anasır siyasetine umut bağlayan İttihatçıların yaklaşımlarında yaşanan değişim hilafetin kaderinde etkili olmuştur. İtalya'nın Trablusgarb'a saldırması ve Balkanlarda her gün Osmanlı aleyhine gelişen ulusalcı akımlar İttihatçıların politikasında daha İslami bir söyleme kayılmasına yol açmıştır.¹¹⁶ Libya'da mahalli direnişçileri İtalyanlara karşı örgütlemek ve Senusi ailesiyle işbirliği yapmak söz konusu eğilimin bir göstergesidir. İttihat ve Terakki ile yakın ilişki içinde olan felsefeci yazar Naci İsmail Pelister¹¹⁷ yazdığı metinlerde Balkan Savaşı sonrasında hilafetin uluslararası ilişkiler ve Müslüman ülkeler için önemini vurgulamış, bunun yanında dini boyut taşımadan hilafetin uluslararası bir merkez olarak konumlandırılmasını teklif etmiştir. *El-Adl* gazetesi sahibi Muhammed Safa Bey tarafından Arapça'ya tercüme edilen *Siyasetü'l Etrak ve'l-Hilafe* başlıklı risalede savaş sonrası dönemde Türkiye'nin izlemesi gereken siyaseti belirtmiştir. Yazar bu çalışmada İngiltere'nin Mısır'ı kullanarak Osmanlı hilafeti aleyhine yaptığı girişimlere dikkat çekmiştir. "Yeni Türkiye hilafet taciyla teessüs ediyor" diyen Naci İsmail, Mısır Hidivinin İngilizlerle işbirliği yapması durumunda ülkesinin tamamen İngiliz işgaline terk edileceğini savunmuştur. Ona göre Mısır-Arap hilafeti projesinin başarıya ulaşması mümkün değildir; çünkü her şeyden önce tarihi deneyim ve mevcut koşullar buna izin vermeyecektir. Hilafetin tek bağımsız İslam devleti olan Türkiye'ye ait olduğunun altını çizen yazar, ayrıca İttihat ve Terakki'nin izlediği politikaların İngilizlerce Suriye gibi bölgelerde nasıl Osmanlı aleyhine propaganda aracı kullanıldığını çarpıcı örneklerle anlatmıştır.¹¹⁸

Aslında Mısır başta olmak üzere Arap bölgelerindeki İngiliz girişimlerinden rahatsız olanlar bununla sınırlı değildir. el-Hizbu'l-Vatani kurucularından Ali Fehmi Muhammed önce *Menar*'da ardından *Mısru'l Fetat* dergilerinde yayınlanan çalışmasında İslam Birliği siyasetinin başarıya ulaşmasında Osmanlı hilafetinin önemli yeri olduğunu belirtmiş, İngiltere'nin Yakınoğu'daki çıkarlarını tehlikeye düşüreceğinden endişelendiği için Osmanlı hilafetine karşı savaş açtığını kaydetmiştir. Ali Fehmi bu noktada Osmanlı hilafetine alternatif arayışındaki Abdurrahman Kevakibi gibi yazarları İngilizlerin işini kolaylaştırdıkları gerekçesiyle eleştirmekten geri kalmamıştır.* Ona göre Osmanlı hilafetini desteklemeye yönelik tarihi ve siyasi bir çok gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Osmanlı'nın İslam devletlerinin en güçlüsü olmasıdır. Ayrıca kutsal kentler onun elindedir. "*Hilafet umumi maslahatın ibka edilmesi için ırsi*

¹¹⁶ Orhan Koloğlu, **Osmanlı Meclislerinde Libya ve Libya'lılar**, Boyut Yayınları, İstanbul 2003.

¹¹⁷ Daha çok Habil Adem müstearıyla yazılarını yazan Naci İsmail Pelister'in henüz tümüyle aydınlatılmamış olan yaşamına dair genel bilgi için Ali Birinci, **Tarihin Gölgesinde: Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat**, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 362-365.

¹¹⁸ Görüşleri ve ileri sürdüğü çözüm yolları için bkz. **Muharebeden Sonra Hilafet Siyaseti ve Türklük Siyaseti, HR3.**, Ed. İsmail Kara, İstanbul 2003, s. 343-352.

* Abdurrahman El-Kevakibi *Tebayü'l-İstibdad ve Ummu'l Kur'a* adlı eserlerinde Abdülhamid'in istibdat idaresine karşı çıkıyor ve din ayrımı yapmaksızın tüm Arapların birliğini savunuyordu. Kevakibi'nin düşünceleri bir Arap Hilafeti konusunda yoğunlaşıyordu. Ona göre İslam'ın merkezi Arabistan'a nakledilerek, Kureyş soyundan bir halifenin intihabıyla yeni bir siyasi oluşum meydana getirilmeliydi.

olarak Osmanlının elinde kalmalıdır” diyen yazar özellikle altı asırdır İslam coğrafyasını savunmayı görev edinmiş Osmanlıların bunu hak ettiğini düşünmektedir. Aksi halde Osmanlı hilafetinin saldırıya uğraması İslam dünyasında otorite boşluğuna yol açacak ve vahim sonuçlar doğuracaktır.¹¹⁹

İttihatçıların programlarında Arap bölgeleri konusunda hassas davranıldığı anlaşılmaktaydı. Ancak Arap ulusçuluğunun önünü kesmek bir yana, izlenen yanlış politikalarla hareketin gelişimine istenmeden katkıda bulunulmuştur.¹²⁰ İstanbul basınında sıklıkla yer alan Arap bölgeleriyle ilgili değerlendirmeler, Arap basınında Jön Türk idaresinin Araplar için felaket olacağı şeklindeki yorumlarla karşılık bulmuştur. 1908 seçimlerinden sonra meclisi oluşturan 245 mebustan 60'ına sahip olan Arapların sonuçtan hoşnut olmadıkları anlaşılmıştır. Nitekim Halep Mebusu Nafi Paşa'nın girişimleriyle partileşme çabaları İttihatçıların sert tepkisini görmüş ve Arap mebusların bir süre için geri çekilmelerine neden olmuştur. 1909'daki Mutedil Hürriyetperveran Fırkası ve 1911'deki Hürriyet ve İtilaf Fırkası bu mebuslar için beklenen fırsatı yaratmıştır. Özellikle basında görülen ve kısa zamanda her tarafa tartışmaya açılan Arap bölgelerinde eğitimde ve mahkemelerde resmi dil olan Türkçe'nin kullanımı meselesi Arapların tepkilerini dışa vurmalarında uyarıcı olmuştur. Bu girişim Arap mebuslar ve basın mensupları arasında iktidarın Arapları Türkleştirme politikasının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Lübnanlı bir Maruni olan Arap milliyetçisi Şükrü Ganem, *Tan* gazetesinde yayınladığı yazılarda, Türklerin hilafet-i Arabiye'yi ele geçirdikten sonra diğer ırkları, özellikle Arapları ihmal ettiğini; inkılaptan sonraysa Arapların daha kötü muameleye tabi tutulduklarını, Araplara önem vermeyen Genç Türklerin onları dillerinden etmek istediklerini yazmış, Arapları uyanmaya çağırmıştır. Aynı çekişme Trablusgarb'a İtalyanların çıkmasının sonrasında da yaşanmıştır. Arap mebuslar bu durumu Hakkı Paşa kabinesinin kötü politikasına bağlamışlar, aşırı merkezileşmenin Arapların kendilerini savunma mekanizmalarını ortadan kaldırdığını iddia etmişlerdir. Aynı dönemde Beyrut, Şam ve Basra gibi merkezlerde gayri resmi islahat komiteleri kurulmuştur. Bu anlamda Haziran 1913'te Paris'te düzenlenen Birinci Arap Kongresi önemli adımlardan biri olmuştur.¹²¹ Oturumlara Abdülhamid Ez-Zehravi'nin başkanlık ettiği kongreye en yüksek katılım Beyrut, Kahire ve Lamerkeziyye'li gruplar arasından olmuştur. Daha çok reform üzerinde yoğunlaşan görüşmelerde ayrılıkçılıktan söz edilmemiştir.

¹¹⁹ Ali Fehmi Muhammed, *İslam Hilafeti ve Osmanlı İttihadı; El-Hilafetu'l-İslamiyye Ve'l-Cami'atu'l-Osmaniyye*, HR3., Ed. İsmail Kara, İstanbul 2003, s. 96-98.

¹²⁰ Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s.129 vd.

¹²¹ Zekeriya Kurşun, "II. Meşrutiyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Gelişmesinde Arap Milliyetçiliğinin Rolü", *Türk Yurdu*, İstanbul 1990, c. 10, sa. 32, s. 12-17, ayrıca bkz. Taj El-Sir Ahmet Harran, "The Young Turks and the Arabs the Role of Arab Societies in the Turkish-Arab Relations in the Period 1908-1914", *Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1979, s. 182-202.

Paris'teki Arap liderleri kendisine bağlamayı düşünen İTC, Merkez Komite üyelerinden Mithat Şükrü başkanlığındaki bir delegasyonu görüşmeler üzere Paris'e göndermiştir. Mithat Şükrü, Arap Kongresi üyeleriyle imzaladığı anlaşma sonucunda yerel idarelerde ve her düzeydeki okullarda Arapça kullanımı ve idari görevlerde Araplara özel kota konusundaki talepleri kabul etmiştir. Bu anlaşma adem-i merkeziyetçilerin kimi taleplerini gerçekleştirirken, hareketi daha ılımlı kılmıştır. Ayrıca kongre Araplar arasındaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Nitekim reform hareketinde Avrupa yanlısı ayrılıkçılığın gün ışığına çıkmasından tedirgin olan Beyrut delegasyonunun Müslüman üyeleri dönüştürme İstanbul'a uğramışlar ve Sultan Reşat'ın huzurunda Osmanlı devletine ve makam-ı hilafete bağlılıklarını bildirmişlerdir. 1913 sonlarında İttihatçı hükümet ideolojisinin merkezine İslam'ı alarak Osmanlı halifesi altında İslam İmparatorluğu düşüncesine yönelmiştir. Bazı Araplar tarafından da destek gören bu yaklaşımın en iyi örneği İslamcı düşüncenin önde gelen Arap liderleri tarafından hazırlanan bir rapordur. Medine'de bir İslam üniversitesinin temel atma töreninin ardından yazılan raporda İslam propagandasının odak noktası olan Hicaz'da koşulların düzeltilmesi gereğine değinilmiştir. Büyük savaş patlak verdiğinde seferber edilen İslam'ın alt yapısı bu şekilde hazırlanmıştır.¹²²

Birinci Dünya Savaşı Avusturya ve Rusya üzerinde olduğu kadar aynı kaderi paylaşan Osmanlı İmparatorluğu için de yıkıma neden oldu. Osmanlı hilafeti savaş içinde aslında tüm 19. yüzyılda başta İngiltere olmak üzere Müslüman sömürgeleri üzerinde hilafet bağının muhtemel olumsuz etkilerinden çekinen Batılı güçlere karşı Babıâli ve mütefiki Almanya'nın umudu haline geldi.¹²³ Halifenin cihad-ı ekber ilanına yalnızca "*Hindistan ve Mısır ve bir de Kafkaslar'da devrim büyük önem taşıyor. Türkiye ile yapılan anlaşma (Almanya) Dışişlerinin bu fikri gerçekleştirmesini ve İslam fanatizminin uyanmasını sağlayacaktır*" diyen Alman Genelkurmayı değil Hindistan, Afganistan, İran, Kafkaslar, Arabistan, Mısır, Trablusgarb ve hatta Batı Afrika'ya propaganda yapmaya başlayan Teşkilat-ı Mahsusa da kurtuluş çaresi gibi yaklaşıyordu. Cihad ilanı Ortadoğu'daki savaşta hilafet bağını kullanmak isteyenlerin son önemli girişimiydi.¹²⁴ Bununla birlikte Osmanlıların Suriye, Filistin ve bir ölçüde Mezopotamya'daki mevzilerini korumakla gösterdiği başarı Haziran 1916'da Arap İsyanıyla darbe yedi. Mekke Şerifi Emir Hüseyin ile üç oğlunun öncülük ettiği isyan hareketi Hicaz'daki bedevi kabileler arasında hızla yayılırken, diğer Arap eyaletlerine sirayet edemedi. Bu dönemde hiçbir önemli Arap siyasi ya da askeri lider taraf değiştirmeyen Suriye halkını

¹²² Bu dönemde Arap bölgelerindeki propagandanın çoğu hükümetin istihbarat birimi olan Teşkilat-ı Mahsusa tarafından yürütülmüştür. Kayalı, *age.*, s.153-159.

¹²³ Ulrich Trumppener, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton University Press, 1968.

¹²⁴ Cihad ilanı ve sonrasındaki gelişmelerin değerlendirmesi için bkz. Geoffrey Lewis, "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914", *Arabic and Islamic Garland: Historical Educational and Literary Papers Presented to Abdu Latif Tibawi*, Islamic Culture Center, London 1977, s. 159-165.

ayaklandırabilecek bir örgütlenme olmadı. Ancak Arap isyanı önemli kaynakların hasredildiği halifenin cihat siyasetinin başarı şansını tamamen ortadan kaldırdı.¹²⁵

Arap İsyanı Şerif Hüseyin ve ailesine kazandırdıkları dışında diğer Arap bölgelerinden destek bulamazken İstanbul'daki hükümet ve basın çevrelerinden çok sert tepki gördü. Her ne kadar Hüseyin ve oğulları savaş içinde İngilizlerle işbirliği yapmalarının gerekçelerini yayınladıkları beyannamelerle Arap ve dünya kamuoyuna anlatmaya, bu yolla destek sağlamaya çalışsa da¹²⁶ ileri sürdükleri Osmanlı halifesinin meşruiyetini kaybettiği şeklindeki eleştiri tatmin edici olmadı.¹²⁷ Hüseyin'in Arap Krallığı ve hilafet iddiası dönemin İslamcı basınında sert karşılık buldu. "Hilafet-i İslâmiye hakkındaki ahkâm şer'îye icâbâtına nazaran bir halife mevcut iken diğer bir halifeye daha bi'at olunursa, bi'at-ı vâkı'ayı muhafazada ısrar gösterdiği takdirde, ikincinin katli lazım gelir. Emir Hüseyin ilan-ı istiklal etmiş olsa da onun bir halife, hatta müstakil bir hükümdar olabilmesine maddeten imkan yoktur. Çünkü Hicaz kıtası, orada tesis edecek bir hükümetin hatta kendi toprağını bile müdâfa'a edebilecek derecede peydây-ı kuvvet etmesini temin edecek menâbi' servetten mahrum bulunmaktadır. Bu ülke ne zirai, ne madeni, ne sanai bir ülkedir. Bu gibi şeylere elverişli olan yerleri varsa da oralar İbn-i Su'ud, İbnü'r-reşid ve sâire gibi müstakil bir takım ümerânın altında olup Emir Hüseyin'in o yerlerde nüfuzu katiyen cârî değildir. Şurası da var ki bu söylediğimiz münbit ve mahsuldar yerler pek dar olduğu için muazzam memleketleri vücûda getirmeğe zî-nüfûz hükümdarlara saha-i hakimiyet teşkil etmeğe müsaîd değildirler."¹²⁸ Bir başka eleştirel metnin yazarı Abdülaziz Çavuş "*Fransız ve İngiliz erbab-ı kalemi manayı hilafetten bahsi ellerine alıp bununla ümem-i İslamiyeyi tarik-i tevhidden ayıracak yollar ve mesalik karşısında bulundurmak istiyorlar*" diyerek kamuoyunu uyarıyordu.¹²⁹

¹²⁵ A. L. Macfie, **Osmanlıların Son Yılları 1908-1923**, KitapYayınevi, İstanbul 2003, s. 148-149.

¹²⁶ Şerif Hüseyin 25 Şaban 1334 tarihli beyannamesinde Osmanlı Devleti'ne isyan gerekçelerini anlatırken, Osmanlı'nın İslam'ın ana hükümlerini çiğnediğini iddia etmiş İttihatçıların yasal düzenlemelerinin, Araplara karşı izledikleri politikaların itaat zorunluluğunu ortadan kaldırdığını duyurmuştu. Hilafet hukukuyla ilgili bahislerde ise şu satırlar yer almıştı: "Şevketlü sultanü'l-muazzam hazretlerinin kaffe-i hukukunu gasb ile mabeyn-i hümayunlarına bir başkatip veya başmabeynci intihab ve tayin etmek hakkından zat-ı şahanelerini men ettikleri gibi cemi'i Müsliminin umuruna bakmak hakkından dahi mahrum ederek "hilafetin şartlarından iskat eylemişlerdir ki, bütün Müslümanlar bu şenaatten muğberdirler." **Şerif Hüseyin Beyannamesi**, haz. Nergiz Yılmaz, *Hilafet Risaleleri 4*, Ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 419-422.

¹²⁷ Şerif Hüseyin ve oğullarının propagandaları için bkz. C. Ernest Dawn, **Osmanlılıktan Arapçılığa**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 7-61, ayrıca bkz. Kral Abdullah, **Biz Osmanlıya Neden İsyân Ettik**, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

¹²⁸ Salihü'l-Eşref El Tunusi, "Hilafet-i İslâmiye", **Sebülürreşâd**, 1332, c. 14, sa. 359, s. 175-177, c. 12, sa. 360, s. 190-192.

¹²⁹ Şeyh Abdülaziz Çavuş, **Hilafet-i İslamiye ve Al-i Osman**, İstanbul 1334.

Osmanlı hilafetinin 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki son girişimleri savaş içinde sistemli bir propagandayla başat olarak gerçekleşti. Teşkilat-ı Mahsusa Hicaz, Suriye, Kuzey Afrika ve İngiliz sömürgelerindeki Müslüman halklar üzerinde Osmanlı hilafetinin meşruiyeti, halifeye itaat çerçevesinde yürütülen faaliyetlere ilmiyeden İsmail Safayihî, Salih Şerif et-Tunusi, Abdülaziz Çaviş gibi isimlerin hazırladıkları broşür ya da makaleleriyle katkıda bulundu. Örneğin Tunus eski Hanefî Kadısı Şeyh İsmail Safayihî, kaleme aldığı *İkâzu'l-İhvân şî-Desâisi'l-Adâi ve mâ Yaktazihi Hâlu'z-Zemân* başlıklı risalede halifeye itaatın zorunluluğuna vurgu yaparken Osmanlı halifesinin tek ve meşru halife olduğuna dikkat çekiyordu. Burada asıl amaç Fas, Hicaz gibi bölgelerde Osmanlı halifesine alternatif arayışlarına darbe vurmaktı.¹³⁰ Benzer şekilde Tunus ulemasından Şeyh Salih Şerif et-Tunusi'nin özellikle İstanbul'da *Sebilürreşad* çevresinde yayımlanan makaleleri de halifeye itaat konusuna yoğun göndermeler içermektedir.¹³¹ Propaganda savaşında taraflar yalnızca Osmanlı yönetimi ve Araplar değildi. Savaşın hemen öncesinde ve savaş yıllarında İngiltere, Almanya ve Fransa propagandaya dahil olarak Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açtılar. İngiltere hilafetin Kureyş'e ait olduğu ve Arap hilafeti tezine ağırlık verirken, Fransa Mekke Emiri'nin yanı sıra Fas sultanının da halifelik makamına uygun adaylar arasında olduğu yolunda ikna çalışmaları yapıyordu.¹³² Osmanlı yanlısı metinlerde tüm bu çabalar Batının İslam Birliği'ni yok etmeye yönelik girişimleri olarak nitelendiriliyor ve Müslüman kamuoyu uyarılıyordu. Musul müftüsü es-Seyyid Habib Efendi el-Ubeydi'nin 1916'da Beyrut'ta basılan *Hablü'l-İ'tisam ve Vücubu'l-Hilafe fi Dini'l-İslam* başlıklı çalışması tam da bu süreçte İttihad-ı İslam düşüncesine göndermelerle bezenmiş bir metindi. Özellikle üçüncü bölümde İslam hilafeti siyasi bir bedendeki dini bir ruh olarak değerlendirilmekte onun bedeni ise Osmanlı Devleti'dir denmekteydi. Suriye Valisi Cemal Paşa'ya karşı bazı Arap liderlere ve eşrafa olan sert tavrı nedeniyle eleştirilerin yükseldiği bir dönemde Beyrut'ta basılan böyle bir risale etkisi tartışılır olmakla birlikte dikkat çekiciydi.¹³³

1917 Bolşevik Devrimi arkasından yaşanan gelişmeler Araplar arasında büyük bir hayal kırıklığına yol açtı. Savaştan çekilen Rusya'nın savaş içindeki gizli antlaşmaları açıklaması ve bu antlaşmalar gereği bağımsız bir Arap devletinin değil, parçalanmış ve mandaterlik altındaki Arap devletlerinin tasarlandığının ortaya çıkması Arap kamuoyunda şiddetli eleştirilere neden oldu. 1918 Sonbaharında Osmanlı'nın Bağdat, Musul, Şam, Halep, Beyrut gibi merkezlerden çekilişiyle İngiliz ve Fransız yönetimleri

¹³⁰ Şeyh İsmail Efendi es-Safâyihî, *İkâzu'l-İhvân şî-Desâisi'l-Adâi ve mâ Yaktazihi Hâlu'z-Zemân, Hilafet Risaleleri 4*, ed. İsmail Kara, İstanbul 2004, s. 41-158.

¹³¹ Yazarın dergideki makalelerinin dökümü için Ceyhan, Abdullah, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s.352-354.

¹³² İngiliz ve Alman politika yapımcıların savaş öncesi ve sürecindeki yaklaşımları için bkz. Ceaser E. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Der Islam*, 1989, c.66, sa.2, s.264-288 ayrıca bkz. Dan Eldar, "French Policy towards Husayn, Sharif of Mecca", *Middle Eastern Studies*, vol. 26, no. 3, (July 1990), s. 329-350.

¹³³ es-Seyyid Habib Efendi el-Ubeydi, *Hablü'l-İ'tisam ve Vücubu'l-Hilafe fi Dini'l-İslam, Hilafet Risaleleri 4*, s. 171-242.

bölgede hakim oldu. Aslında bölge halkları açısından son derece sancılı yaşanan bu süreç Osmanlı yönetimi ve hilafetinin sonuna işaret ettiği gibi yeni bir dünyanın kuruluşu ve Ortadoğu denilen bölgenin sınırlarının yeniden çizilişine de tanıklık ediyordu.¹³⁴ Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve 3 Mart 1924'te hilafetin lağvedilmesi Arap dünyasında şaşkınlık yaratmışsa da kendi aralarından bir halife seçme konusundaki tüm girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Bunun en önemli nedeni ulus devletlerin kuruluşu aşamasında ulus üstü bir kimlikle kurgulanan hilafetin kendisine uygun bir çatı bulamayışydı. Bu durum pratikte yalnızca siyasetçileri değil, İslam siyaset teorisiyle uğraşanları da meşgul eden ciddi bir sorun oluşturuyordu.

Sonuç Yerine

İslam dünyasında reel politik gelişmelerin 11. yüzyıldan sonra neden olduğu parçalanmışlık, kadim merkezi hilafet anlayışını ortadan kaldırırken, hilafet askeri ve politik güçle doğru orantılı olarak kullanılan bir unvan haline geldi. Osmanlı hilafet iddiası da erken 15. yüzyıl metinlerinde *hilafet-i ulya ve kubra* anlayışına dayalı olarak kurgulandı. Aktüel gelişmeler dikkate alındığında bu dönemde 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanacak olan hilafetin devrine dair bir anlatım henüz resmi ya da gayri resmi metinlere yansımış değildir. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı hilafeti yeni dönemin eğilimlerine göre yeniden yorumlandı. Söz konusu dönemin hilafet anlayışı erken Osmanlı metinlerinde göze çarpan anlayıştan çok Abbasi hilafet anlayışıyla benzerlikler içeriyordu. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ilk olarak Osmanlı yönetimi dışındaki Müslüman halklar üzerinde de halifenin ruhani yetkilerini gündeme taşıdı.

19. yüzyıl Osmanlı hilafetinin en zorlu dönemeci oldu. Önceleri Balkan ardından Arap halkları arasında etkisini gösteren milliyetçilik ideolojisi uluslar üstü bir kurum görünümündeki hilafetin birleştiriciliği düşüncesini zayıflattı. Tanzimat reformlarının yarattığı siyasal atmosfer içinde hilafet ve saltanat hukukunda ayrışım gerçekleşti. Tanzimat merkezi yönetimi güçlendirmeye çalışırken hilafet iddiasını zayıflatacak tedbirler aldı. Bürokrasinin hakimiyetindeki bu dönemin ardından gelen II. Abdülhamid idaresinde ise hilafet siyaset anlayışının merkezine yerleştirildi. İzlenen İslam Birliği siyasetinin sonucu olarak hilafet yalnızca memalik-i mahrusa'daki Müslümanları değil, farklı bölgelerde sömürge yönetimleri altında yaşayan Müslümanlar arasında da ortak bir kimlik oluşturmada kullanıldı. Sultanın emr-i hilafet politikası yayılmacı olmayıp tamamen varolanı korumaya yönelik bir yaklaşımın aracıydı artık.

II. Meşrutiyet tüm Osmanlı halkları arasında yeni bir umut olarak algılanırken, geleneksel siyasal kurumların revizyona tabii tutulmasını zorunlu kılmıştır. Müstebit idarenin hafızlardaki olumsuz izlerini silmek için anayasada yapılan değişiklikler,

¹³⁴ David Fromkin, **Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?**, çev. Mehmet Harmancı, Epsilon Yayınları, İstanbul 2004.

özellikle 1909 tadilleri saltanatı simgesel bir makam haline dönüştürürken, hilafet hukukunda kısıtlamalara gitti. Bu durum dönemin muhafazakar çevrelerince eleştirilirken, ulemanın bazı üyelerinin de aralarında bulunduğu yazarlarca desteklendi. Elmalı ve Mehmed Seyyid Bey örneklerinde olduğu gibi milli halife anlayışına giden süreç meşrutiyet ikliminde ivme kazandı. İttihatçılar önceleri Abdülhamid'e muhalefet kapsamında hilafete tali bir önem atfederken, 1911 sonrası yaşanan süreç hilafete vurguyu yoğunlaştırdı. Osmanlı hilafetinin en son iddialı girişimi I. Dünya Savaşı sırasında ilan edilen cihada bağlı olarak yaşandı. Ancak tüm propaganda çabaları ve hilafetin ruhani bir otorite olarak itaat edilmesi zorunlu bir makam olduğu iddiası dönemin koşullarında milliyetçilik düşüncesine yenik düştü. Meşrutiyet sonrası hilafet siyasetindeki gelişmeler hilafetin kaldırılmasına kadar uzanan sürecin politik altyapısını inşa etti.

KAYNAKLAR

- Abdülaziz Çaviş, “Hilâfet-i İslâmiye, Fransa ve İngiltere Matbuatına Cevaptır”, **Sebilürreşâd** , 1332, çev. Mehmed Akif, c. 14, sa. 314, s. 116.
- Ahmet Naim, “Bizde Din ve Devlet”, **Sebilürreşâd** , c. 15, s. 293-295,
- Ahmet Agayev, “Osmanlı İnkılabının Şarktaki Tesirâtı” , **Türk Yurdu**, sa. 44, İstanbul 1913.
- Akarlı, Engin D.; “19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki Nüfusunun Dini ve Irki Bileşimi”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, İstanbul 1971, sa. 59.
- Akarlı, Engin D.; **The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficitis in Ottoman Politics Under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions**, Princeton University. Unpublished Phd. Thesis, 1976.
- Aksekili Ahmed Hamdi, “Din ve Devlet yahud Hilafet ve Saltanat”, **Sebilürreşâd** , 1331, c.14, sa. 350, 93.
- Aksekili Ahmed Hamdi, “Din, Devlet yahud Hilâfet ve Saltanat”, **Sebilürreşâd** , 1331, c. 14, sa. 350, s. 93-94.
- Sina Akşin, **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, Gerçek Yayınları, İstanbul 1980.
- Akşin, Sina; **Şeriatçı Bir Ayaklanma Otuz Bir Mart Olayı**, İmge Yayınları, Ankara 1994.
- Ali Haydar Emin, “Delâil-i Meşveret”, Sırat-ı Müstakim, 1324, c. 1, sa. 2. 26-27.
- Alkan, Mehmet Ö.; **Ölçülebilir Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi**, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 1996.
- Alkan, Mustafa; **Osmanlılarda Hilafet**, Çağlayan Yayınları, İzmir 1999.
- Arabacı, Fazlı; **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Platin Yayınları, Ankara 2004.
- Arai, Masami; **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Arnold, Thomas W.; **The Caliphate**, Oxford University Press, 1924.

- Bereketzade İsmail Hakkı, “İslâm ve Usûl-i Meşveret”, **Sırat-ı Müstakim**, 1324, c. 1, sa. 5, s. 70-73.
- Birinci, Ali; **Tarihin Gölgesinde: Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat**, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.
- Brummett, Palmira;; **Image & Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press 1908-1911**, SUNY Press, New York 2000.
- Buzpınar, Ş. Tufan; “Osmanlı Hilafeti Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Mülâhazalar (1725-1909)”, **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayını, İstanbul 2004, sayı 10, s. 1-33.
- Buzpınar, Ş. Tufan; “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Denemesi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, İstanbul 2004, c.2, sa.1, s. 113-131.
- Buzpınar, Ş. Tufan; “Osmanlı Suriye’inde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, sayı 2, s. 73-89.
- Celal Nuri, **İttihad-ı İslam-İslam’ın Mâzisi, Hâli, İstikbâli**, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- Ceyhan, Abdullah; **Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Çetinsaya, Gökhan; “İslami Vatansızlıktan İslam Siyasetine”, **Tanzimat ve Meşrutîyet’in Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 265-272.
- Davison, Roderic H.; “Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered”, **Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923**, Saqi Books, USA 1990.
- Davison, Roderic H.; “The Dosografa Church in the Treaty of Küçük Kaynarca”, **Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923**, Saqi Books, USA 1990.
- Dawn, C. Ernest; **Osmanlıcılıktan Arapçılığa**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998.
- Deringil, Selim; “Osmanlı İmparatorluğunda Geleneğin İcadı; Muhayyel Cemaat ve Panislamizm”, **Toplum ve Bilim**, İstanbul 1991, sayı 54, s. 47-65.
- Deringil, Selim; **İktidar Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Ebu’l-ulâ, “Sure-i Şura”, **Sırat-ı Müstakim**, 1324, c.1, sa.1, s. 6-7.
- Eldar, Dan; “French Policy towards Husayn, Sharif of Mecca”, **Middle Eastern Studies**, vol. 26, no. 3, (July 1990), s. 329-350.
- Eraslan, Cezmi; “II. Abdülhamid’in Hilafet Anlayışı”, **Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 93-107.
- Eraslan, Cezmi; **II. Abdülhamid ve İslam Birliği**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1994.
- Erdem, Sami; **Seyyid Bey Hayatı ve Eserleri**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, (I-VI, 130 s.), İstanbul 1993.
- Erdinç, Erol Şadi; “Kanun-ı Esasi Ta’dilleri (1908-1918)”, **Bilgi ve Bellek**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, sa.4, s. 56-73.

- Erim, Nihat; **Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri I (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları)**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1953.
- Ertan, Veli; **Ahmet Hamdi Akseki**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.
- Faruki Ömer, “Meclis-i Mebusan Riyaset-i Aliyyesine Açık Mektup”, **Volkan**, 26 Kanunisani 1909.
- Frah, Ceaser E.; “Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate”, **Der Islam**, 1989, c.66, sa.2, s. 264-288.
- Fromkin, David; **Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?**, çev. Mehmet Harmancı, Epsilon Yayınları, İstanbul 2004.
- Georgeon, François; **Sultan Abdülhamid**, çev. Ali Berktaş, Homer Kitabevi, İstanbul 2006.
- Gibb, Hamilton R.A.; “Al Mawardi’s Theory of the Caliphate”, **Studies on the Civilisation of Islam**, Ed. S. J. Shaw, Princeton University Press, Boston 1962, s. 151-165.
- Hakkı, “Hilâfet-i İslâmiye”, **Sırat-ı Müstakim**, 1325, c. 3, sa. 56, s. 49-50.
- Halil Halid, “Sene-i Devriye-yi Hilâfet”, **Sırat-ı Müstakim**, 1327, c. 6, sa. 139, s. 134, ayrıca sa. 141, s. 170.
- Hanioglu, M. Şükrü; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.
- Hanioglu, M. Şükrü; “1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilafeti Tartışması”, **Hilafet Risaleleri 2**, Ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 419-437.
- Hanioglu, M. Şükrü; **The Young Turks in Opposition**, Oxford University Press, New York 1995.
- Harran, Taj El-Sir Ahmet; “The Young Turks and the Arabs the Role of Arab Societies in the Turkish-Arab Relations in the Period 1908-1914”, **Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte**, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1979, s. 182-202.
- Hatiboğlu, Mehmed Said; **Hilafetin Kureysiliği: İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik**, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005.
- İnalçık, Halil; “Application of the Tanzimat and its Social Effects”, **Archivum Ottomanicum**, c. V, The Hague 1973, s. 97-127.
- İnalçık, Halil; “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, **Belleten**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1964, c. 28, s. 603-622.
- İnalçık, Halil; “The Rise of the Ottoman Empire”, **Cambridge History of Islam**, (Ed.) P. M. Holt, Cambridge 1970, s. 320-322.
- İnalçık, Halil/Seyitdanlıoğlu Mehmet, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed., Phoenix Yayınları, İstanbul 2006.
- İpşirli, Mehmet; “Dürrizade Abdullah Beyefendi”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, c. 10, s. 36.

- Jaschke, Gotthard; “Das Osmanische Scheinkalifat von 1922”, **Die Welt des Islams**, vol.1, nr.3 (1951), s.195-196, makalenin Türkçe tercümesi için “1922’deki Osmanlı Sözde Halifelîği”, **Yeni Türkiye’de İslamlık**, Bilgi Yayınları, Ankara 1972.
- Kansu, Aykut; **The Elusive Transformation: Politics and Economy During the Formative Decades of the Capitalist State in Turkey, 1908-1930**, Unpublished Phd. Thesis, Massachusetts 1990, c.1.
- Kara, İsmail; “Halifelik Ne Zaman Kaldırıldı”, **Dergah**, İstanbul 1992, sa. 29, s. 15-16.
- Kara, İsmail; “Risaleler ve Müellifleri Hakkında Bazı Bilgiler”, **Hilafet Risaleleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, c. 3.
- Kara, İsmail; **İslamcıların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet**, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.
- Karpat, Kemal H.; **İslam’ın Siyasallaşması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Şiar Yalçın, İstanbul 2004.
- Karpat, Kemal H.; **Ortadoğu’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, İmge Yayınları, Ankara 2001.
- Kayalı, Hasan; **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Kılıç, Recep; “Babanzade Ahmet Naim’in Felsefi Görüşleri”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1997, s. 334-335.
- Kili, Suna; **Türk Anayasaları**, Tekin Yayınları, İstanbul 1982.
- Koloğlu, Orhan; **Osmanlı Meclislerinde Libya ve Libyalılar**, Boyut Yayınları, İstanbul 2003.
- Koloğlu, Orhan; **Takvim-i Vekai 1831-1981**, Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları, İstanbul ts.
- Köprülüzade Mehmet Fuat, “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, **Türk Yurdu**, sa. 45, 7 Ağustos 1913.
- Kral Abdullah, **Biz Osmanlıya Neden İsyân Ettik**, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- Kurşun, Zekeriya; “II. Meşrutiyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Gelişmesinde Arap Milliyetçiliğinin Rolü”, **Türk Yurdu**, İstanbul 1990, c. 10, sa. 32, s. 12-17.
- Lambton, Ann K.S.; “Islamic Political Thought”, **The Legacy of Islam**, Ed. Joseph Schacht- C.E. Bosworth, Oxford, 1974.
- Lewis, Geoffrey; “The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914”, **Arabic and Islamic Garland: Historical Educational and Literary Papers Presented to Abdu Latif Tibawi**, Islamic Culture Center, London 1977, s. 159-165.
- Macfie, A. L.; **Osmanlıların Son Yılları 1908-1923**, KitapYayınevi, İstanbul 2003.
- Mardin, Şerif; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yayınları, İstanbul 1987.
- Mardin, Şerif; **The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas**, Princeton University Press, 1962.
- Mardinizade Ebül’ula, “Sure-i Şura”, **Sırat-ı Müstakim**, 1324, c.1, sa.1, s. 6.

- Mehmed Fatm, “Hilâfet ve Vesayet”, **Sebilürreşâd** , 1335, c.17, sa. 421-422, s. 7 ve 39.
- Mehmet Seyyid Bey, **Usul-i Fıkıh (Medhal)**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.
- Mehmet Seyyid Bey, **Usul-i Fıkıh (Medhal)**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333. Kemalettin Nomer tarafından **Şeriat ve Hilafet** başlığı altında günümüz yazı diline aktarılmıştır. Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 2-129.
- Miller, William; **The Ottoman Empire and Its Successors 1801-1927**, Frank Cass 1966.
- Mustafa Sabri, “Meşrutiyet Üzerine”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Ed. İsmail Kara, Kitabevi 1997, s. 398-399.
- Okumuş, Ejder; **Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Ortaylı, İlber; **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Alkım Yayınları, İstanbul 2006.
- Ortaylı, İlber; “19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti”, **Osmanlı İmparatorluğu’nda İktisadi ve Sosyal Değişim**, Turhan Yayınları, Ankara 2004, s..247-256.
- Ortaylı, İlber; “Türkiye’de Laiklik Hareketinin Gelişimi”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Beta Yayınları, İstanbul 1985, s. 159-171.
- Ömer Rıza, “Mukadderat-ı İslâmiye’yi Tezvil Etmeyelim”, **Sebilürreşâd**, 1335, c. 19, sa. 396-7, s. 173-174,
- Özcan, Azmi; “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909)”, **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 77-100.
- Özcan, Azmi; **PAN-İSLAMİZM: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924**, İSAM Yayınları, Ankara 1997.
- Özçelik, Ayfer; **Sahibini Arayan Meşrutiyet: Meclisi Mebusan’ın Açılışı 31 Mart ve 1909 Adana Olayları**, Tez Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Özyüksel, Murat, **Hicaz Demiryolu**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.
- Prens Sabahattin, “İttihad-ı İslam”, **Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaları**, haz. Nezahat N. Ege, Güneş Neşriyat, İstanbul 1977, s. 74-75.
- Salih Şerif Et-Tunusî, “Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye, İngilizlerin Heyecanları”, **Sebilürreşâd** , 1330, c. 13, sa. 356, s. 159-160.
- Salihü’l-Eşref El Tunusi, “Hilafet-i İslâmiye”, **Sebilürreşâd** , 1332, c. 14, sa. 359, s. 175-177, c. 12, sa. 360, s. 190-192.
- Sertoğlu, Mithat; “İkinci Meşrutiyetin İlk Yıllarında Halifeliğin Osmanlı Hanedanından Ayrılması Faaliyetleri”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, c.3, sa.18, s. 23-24.
- Sultan Abdülhamid, **Siyasi Hatıratım**, Dergah Yayınları, İstanbul 1987.
- Şeyh Abdülaziz Çaviş, **Hilafet-i İslamiyye ve Al-i Osman**, İstanbul 1334.
- Şeyhülislam Musa Kazım, “Meşrutiyet”, **Mevaz-i Diniye**, 2. Kısım, Matbaa-yı Amire, İstanbul 1329, s. 3-7.
- Tanör, Bülent; **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, Der Yayınları, İstanbul 1995.

- Trumpener, Ulrich; **Germany and the Ottoman Empire 1914-1918**, Princeton University Press, 1968.
- Tunaya, Tarık Zafer; “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe İslamcılık Cereyanı”, **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler 1876-1938: Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001.
- Türköne, Mümtaz’er (ed.); **Siyasi İslam ve Pan-İslamizm**, Ed. Mümtaz’er Türköne, Rehber Yayınları, Ankara 1993.
- Türköne, Mümtaz’er; **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Yurdakul, İlhami; “19. Yüzyılda Osmanlı-Açe İlişkileri Osmanlı Hilafetinin Güney Asya’daki Dini-Siyasi Nüfuzu”, **Türk Kültürü İncelemeleri**, KOCAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 19-48.
- Yurdakul, İlhami; “Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medeni Mehmet Nuri Efendi’nin Hilafet Hakkında Muhtıraları”, **Divan**, İstanbul 1999, sa. 6.