

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Doktora Tezi

MISIR BASININDA HİLAFAFET TARTIŞMALARI
1922-1926

Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ
2502130605

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İlyas TOPSAKAL

İstanbul 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HİLAL MENKÜÇ Numarası : 2502130605
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : İSLAM TARİHİ VE SANATLARI Danışmanı : DOÇ. DR. İLYAS TOPSAKAL
Tez Savunma Tarihi : 19.06.2017 Saati : 16:00
Tez Başlığı : "MISIR BASININDA HİLAFET TARTIŞMALARI 1922-1926"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İSMAİL SAFA ÜSTÜN		
2- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		KABUL
3- DOÇ. DR. İLYAS TOPSAKAL		KABUL
4- YRD. DOÇ. DR. YAVUZ YILDIRIM		KABUL
5- YRD. DOÇ. DR. ŞERAFETTİN DENİZ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- YRD. DOÇ. DR. MEHMET MERT SUNAR		
2- YRD. DOÇ. DR. BÜNYAMİN AYÇİÇEĞİ		

ÖZ

Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1926

Hilal Livaoglu Menküç

Arap dünyası ile birlikte Mısır'da 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Hilafet tartışmaları, Osmanlı Devleti'nin yıkılarak yeni Türk devletinin ortaya çıkması ve bu süreçte Hilafet müessesesine ilişkin olarak Ankara'da alınan kararlar bağlamında 1922-1926 yılları arasında matbuat gündeminin ana maddelerinden birini oluşturmuştur. Önce Hilafetin saltanattan, dolayısıyla siyasi erkten ayrıştırılması ve salt ruhani bir makam haline getirilmesi ardından bu adım yeterli bulunmayarak tamamen kaldırılması tüm İslam dünyasında olduğu gibi Mısır'da da büyük bir tepki meydana getirmiş, Mısırlıların meseleye hem dini hem de siyasi açıdan odaklanarak çözüm üretme çabasına girmelerine neden olmuştur. Bu çözüm çabasında, pek çok Mısırlı entelektüel tarafından Arap-İslam dünyasının kalbi olarak lanse edilen Mısır'ın Hilafetin geleceği konusunda belirleyici bir role sahip olması gerektiği görüşü ön plana çıkmaktadır. Bu araştırma, dönemin Mısır basınının üç önemli yayını organı olan *el-Ahrâm*, *el-Mukattam* ve *Mecelletü'l-Menâr*'da Hilafet tartışmaları çerçevesinde hangi meselelerin hangi argümanlar üzerinden ele alındığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Hilafet, Basın, 20. yüzyıl.

ABSTRACT

Debates on the Caliphate in the Egyptian Press 1922-1926

Hilal Livaoğlu Menküç

Beginning from the second part of the 19th century, the issue of Caliphate has produced an enormous field for debates in both the Arab World and Egypt. A number of regulations held by Ankara concerning the office of Caliphate between 1922-1924 intensified the discussion among the pioneers of the Egyptian public sphere while disclosing the enmity of conservative Egyptians towards Turkish secular nationalists. Some leading figures of Egyptian intellectual life began to seek a solution which would rescue one of the most important foundations of Islamic tradition and laid on Egypt the burden of a leading role in the issue. Others believed that keeping the Caliphate within the Egyptian national borders would harm her interests. This study examines how the debates on the Caliphate have occurred and what kind of arguments and sources shaped its way.

Keywords: Egypt, Caliphate, Press, 20th century.

ÖNSÖZ

XIX. sonu ve XX. yüzyıl başında İslam dünyasındaki önemli tartışma konularının başında gelen Hilafet meselesi, Tunus'tan Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyayı maddi ya da manevi nüfuzu altında bulunduran Osmanlı Devleti'nin dağılması, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ve TBMM'nin Hilafet makamını ilga etmesi sonrasında kaleme alınan hatırı sayılır bir yazın birikimi bırakmıştır. Dünya literatüründe hilafet tartışmalarının Mısır ayağı, gerek meselenin teolojik bağlamında Ezher'in ve klasik ulemanın görüşleri üzerinden, gerekse siyasi bağlamda Mısır sarayı, Mısır'daki İngiliz idaresi ve ülkedeki çeşitli siyasi parti programları üzerinden akademik çalışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte Mısır'da XIX. yüzyılın ikinci yarısından bu yana son derece aktif biçimde devam eden matbuat faaliyetleri üzerinden Mısır'daki Hilafet tartışmalarını konu eden müstakil bir çalışma bulmak zordur. Elinizdeki çalışma, bu ihtiyaca binaen ortaya çıkan ve döneminin üç önemli basın organında Hilafet müessesesine ilişkin olarak gündeme taşınan yorum ve değerlendirmeleri, iç ve dış siyasetteki gelişmeleri de mümkün olduğu ölçüde dikkate alarak aktarmaya çalışan bir araştırmadır.

Giriş ve dört bölümden olan çalışmanın Giriş bölümünde çalışmanın amacı, kapsamı, yöntemi ve temel kaynaklarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde, diğer bölümlerde odaklanılan tartışmaların arka planı ve Hilafete ilişkin temel tartışma meseleleri tarihsel bir perspektifle özetlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Hilafet tartışmalarının 1922-1926 yılları arasında Mısır'daki seyri ve burada üretilen argümanlar temel alındığından kelimeler literatüründeki mezhep eksenli Hilafet tartışmalarından daha farklı bir kurguyla ilerlenmiş, İslam mezheplerinin konuya yaklaşımının karşılaştırmalı olarak verilmesinden ziyade mezheplerin bu konudaki görüşlerinin Mısır'daki tartışmalara yansıdığı kadarı içeriğe dahil edilmiştir. İkinci bölümde, TBMM'nin saltanatı kaldırma kararının ardından Hilafet makamının salt manevi-ruhani bir makama dönüşmesinin Mısır kamuoyunda meydana getirdiği düşünce ve hissiyat üzerine yoğunlaşmış, meclis tarafından seçilen Abdülmecid Efendi'nin gerek şahsına gerekse hilafet makamına gelmesine verilen tepkilerle

birlikte Osmanlı Hanedanı'nın dört yüzyılı aşkın süre Hilafet görevini deruhte etmesine yönelik değerlendirmeler incelenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde, 3 Mart 1924'te Hilafet makamının ilga edilmesinin ardından basında yer alan, gerek Ankara Hükümeti ve TBMM etrafında yapılan tartışmalar gerekse İslam dünyasının diğer bölgelerinden ve Avrupa kamuoyundan gelen yorumlara yönelik analizler değerlendirilmiştir. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise Hilafetin kaybının ardından yeni bir hilafet düzenine ve bu düzende kimlerin başrol oynayabileceğine dair yapılan yorumların yanısıra Mısır Sarayı ve Ezher'in Hilafet meselesine yaklaşımı da değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İlgasından yaklaşık yüz yıl sonra bile güncelliğini böylesine koruyan bir müessese olarak Hilafet kurumu etrafındaki tartışmalara katkı niteliği taşımasını umduğum bu çalışma sırasında ihtiyaç duyduğum destek ve yönlendirmeyi esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. İlyas Topsakal'a, bu çalışmaya kendisiyle başladığım ve sonraki süreçte de yorum ve önerileri ile çalışmaya büyük katkıda bulunmuş olan değerli hocam Prof. Dr. İsmail Safa Üstün'e, kendisinden büyük destek gördüğüm bir diğer kıymetli hocam Prof. Dr. Nurettin Gemici'ye, çalışmanın konusunu belirleme noktasında ilham ve fikir kaynağı olan değerli büyüğüm ve hocam Prof. Dr. Mustafa Fayda'ya samimi teşekkürlerimi iletirim. Türkiye'deki akademik hayatın kalitesini yükseltme noktasında en önemli kurumlardan biri olan TÜBİTAK'a çalışmamı maddi olarak desteklediği için müteşekkirim. Öte yandan, İstanbul'daki mesaimin önemli bir bölümünü harcadığım Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İSAM Kütüphanesi personeline, Başbakanlık Osmanlı Arşivi çalışanlarına, Kahire'deki kısıtlı mesaimi büyük ölçüde kolaylaştıran Mısır Ulusal Kütüphanesi personeline teşekkürü borç bilirim. Son olarak en içten teşekkürlerimi, bu çalışmanın tamamlanmasını olanaklı kılan ve desteklerini hep arkamda hissettiğim sevgili anneme, babama, kardeşlerime, arkadaşlarıma ve varlığıyla beni her anlamda motive eden sevgili oğluma sunuyorum.

Hilal Livaoğlu Menküç

İstanbul, 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLAFET, OSMANLI DEVLETİ ve MİSİR

1.1. Hilafetin Tarihsel İşlevine Dair Temel Meseleler	15
1.1.1. Raşidî Hilafetin Saltanata Dönüşmesi	15
1.1.2. Halifenin Meşruiyeti ve Biat	22
1.1.3. Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar	25
1.1.3.1. Hilafetin Kureysiliği, Arap Hilafeti ve II. Abdülhamid	28
1.1.3.2. Diğer kriterler bakımından Osmanlı Hilafeti	42
1.1.4. Hilafet Makamı Açısından Tanzimat ve Sonrası	44
1.2. Hilafet Tartışmaları Bağlamında Mısır Basını, İngiltere ve Osmanlı Devleti	49
1.2.1. el-Ahram	56
1.2.2. el-Mukattam	58
1.2.3. Mecelletü'l-Menâr	59
1.3. Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Hilafet Kurumu	62
1.4. Sonuç	70

İKİNCİ BÖLÜM

SALTANATIN KALDIRILMASI VE HİLAFETİN DURUMU

2.1. Saltanatın Kaldırılması	72
2.1. Mısır Kamuoyunda Saltanatın Kaldırılmasına Tepkiler	77
2.1.1. Bir Türk İnkılabı olarak Saltanatın Kaldırılması	77
2.1.2. Yeni Halifenin Seçilmesi	87
2.2. Yeni halifenin durumunun değerlendirilmesi	93
2.2.1. Abdülmecid Efendi'ye biat edilmesini savunanlar	93

2.2.2. Saltanattan ayrı hilafetin kabul edilebileceğini düşünenler	101
2.2.3. Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini geçersiz kabul edenler.....	102
2.3. Cumhuriyet'in İlanından Sonra Hilafet.....	105
2.4. Sonuç.....	109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MISIR BASININDA HİLAFETİN KALDIRILMASI

3.1. Hilafetin Kaldırılması	110
3.2. Hilafetin İlgasına İlk Tepkiler: “Frenkleşmiş Türklerin Fitneleri”	115
3.2.2. Hilafete ilişkin TBMM kararını savunanlar	130
3.3. Abdülmecid Efendi'nin Durumunun Değerlendirilmesi.....	135
3.3.1. Abdülmecid Efendi'nin Halifeliğinin Sona Erdiği Görüşü.....	139
3.3.2. Abdülmecid Efendi'nin Halifeliğini Sürdürdüğü Görüşü.....	142
3.4. Hindistan Hilafet Hareketi	150
3.5. Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanı	155
3.6. İngiltere ve Fransa'nın Hilafet Siyaseti.....	167
3.6.1. İngiliz Raporları ışığında bir değerlendirme	167
3.6.2. Fransa'nın Meseleye Yaklaşımı	171
3.7. Sonuç.....	176

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİLAFET İÇİN YENİ ARAYIŞLAR

4.1. Reşid Rıza'da İdeal Hilafet	178
4.1.2. Ali Abdurrazık'ın İddiaları ve Reşid Rıza	192
4.2. Yeni Hilafet Merkezi Olarak Mısır ve Kral I. Fuad'ın Halifeliği	195
4.3. Kahire Hilafet Konferansı	210
4.3.1. Mekke İslam Konferansı ve Hicaz-Kahire rekabeti.....	225
4.6. Sonuç.....	241

SONUÇ.....	244

KAYNAKÇA	250

EKLER.....	264

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: adı geçen eser
AH	: el-Ahrâm
bkz.	: Bakınız
BCA	: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi
BSOAS	: Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
EKEV	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
haz.	: Hazırlayan
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
k.g.	: Karşı görüş
KHK	: Kahire Hilafet Konferansı
MM	: Mecelletü'l-Menâr
MU	: el-Mukattam
yay. haz.	: Yayına hazırlayan

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Türk halkı için ne kadar yoğun ve zorlayıcı bir tecrübe olduysa, Hilafet makamının son merkezine manevi bağlılığını korumuş bir çok müslüman halk üzerinde de büyük bir etki meydana getirmiştir. Bu dönüşümün yaklaşık iki yüzyıla yayılan hikayesinde, Osmanlı'da devlet aygıtlarının modernizasyonu bağlamında Hilafet müessesesinin manası ve işlevine yönelik olarak değişim ve gelişen şartlara uyum ihtiyacı ana konulardan biri olmuştur. Yavuz Sultan Selim Han ile birlikte Osmanlı Hanedanı'na geçtiği kabul edilen Hilafet, II. Abdülhamid döneminde Pan-İslamcılık ve Osmanlı'nın İslam coğrafyasındaki manevi liderliği çerçevesinde formüle edilmiş ve bu dönem boyunca devletin Avrupa sömürgeciliği karşısında; bir yandan eskiden sahip olduğu topraklarda bazı hükümler haklarını sürdürmesini sağlayacak, bir yandan da istilacılarından kurtulmayı düşleyen müslüman halklar için umut teşkil edecek bir propaganda unsuru olarak kullanılmıştır. Hilafet için belirlenen bu siyasi ajanda, müslüman düşünürlerin büyük bölümü tarafından müslümanların dini, sosyal ve kültürel anlamda bir arada ve dayanışma ruhu içinde hareket edebilmesini olanaklı kılma ve müslümanların sosyo-ekonomik seviyesini yükselterek sömürgecilikle mücadele edebilme amacına yönelik olarak içselleştirilmiş görülmektedir.

XIX. Yüzyıldan başlayarak Hilafet müessesesinin tarihi, şer'îliği, yetkileri, sorumluluk ve görevleri, misyonu ve geleceği üzerinde seyreden bu yoğun tartışmalara hem teori hem de çözüme yönelik olma bakımından en önemli katkılar Mısır ve Hindistan'dan gelmiştir.¹ Bu tartışmalar özellikle Mısır'da Saltanatın kaldırılmasından 4 yıl sonra Kahire'de Hilafet meselesinin görüşüldüğü

¹ Hindistan'ın Osmanlı'ya desteği, XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Hilafetin kaldırılmasına kadar yoğun biçimde devam etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Azmi Özcan, **Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)**, Leiden: Brill, 1997.

bir kongrenin gerçekleşmesine kadar geçen süre zarfında tepe noktasına ulaşmıştır. Bu dönemde Mısır basınında saltanat-hilafet ayrımı kararı gerek dini gerekse siyasi yönleriyle değerlendirilmiş TBMM'nin Abdülmecid Efendi'yi seçmesine yönelik tepkileri ve destekleri yansıtan görüşler ortaya koyulmuş, Hilafetin ilgası ile tartışmalar yeni bir boyut kazanarak Mısır'ın bilhassa Saray ve Ezher çevrelerinin meseleye müdahil olmak istemesinin bir sonucu olarak Kahire Hilafet Konferansı çalışmalarına yer verilmiş, bu süreçte halifeliğini ilan eden Şerif Hüseyin ve onun siyasi rakibi Abdülaziz b. Suud gibi Arap liderlerinin halife olma ihtimalleri değerlendirilmiştir.

Her ne kadar 1919'den itibaren Mısır'ının siyasi ajandasında milliyetçilik ümmetçilikten daha büyük bir yer kaplamaya başlasa da², Hilafet makamına yönelik tartışmalar adeta XIX. yüzyıla damgasını vuran İslam birliği düşüncesinin son çırpınışları niteliğinde olmuştur. Zaten 1926 Kahire Hilafet Konferansı'ndan sonra Mısır'ın Hilafet meselesindeki liderlik iddiasının müslüman kitleler tarafından olumlu karşılanmadığı düşüncesinin yerleşmesiyle bu konu da gündemden kalkmış görünmektedir.

ÇALIŞMANIN AMACI VE KAPSAMI

Mısır'daki Hilafet tartışmalarına eğilmek, günümüz İslam dünyasının en önemli siyasi ve toplumsal fenomenlerinden biri olan ve programlarında genellikle Hilafetin ihyası düşüncesine atıfta bulunan resmi ya da sivil uluslar-ötesi politik İslami ağların³ da tarihsel arkaplanının aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır. Öte yandan böyle bir çalışmanın İslam Tarihi sahasında yapılmasının, bu sahaya yönelik olarak zihinlerimizde var olan klasik ve dar algının genişletilmesi noktasında önemli bir çaba gerektirdiği de aşıkardır.

² Bu dönüşüme dair bir değerlendirme için bkz.: Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 193-221.

³ Ralph M. Coury, "Nationalism and Culture in the Arab and Islamic Worlds: A Critique of Modern Scholarship", **Islamic Thought in the Twentieth Century**, (ed. Suha-Taji Farouki ve Basheer M. Nafi), Londra: I.B.Tauris, 2004, s. 129.

Aslında İslam dünyasında XIX. ve XX. yüzyılda ortaya çıkan düşüncelerin kökenlerini anlama noktasında İslam tarihçileri kaynaklara hakimiyet açısından Ortadoğu araştırmacılarından ya da yalnızca modern tarih formasyonu ile yetişmiş diğer tarihçilerden daha avantajlı görünmektedir. Bununla birlikte, özellikle postmodern tarih yazıcılığı ve yeni tarih telakkilerine hakimiyet bakımından yakın dönem tarihi çalışan diğer tarihçilere karşı da dezavantajlı durumda oldukları gözlemlenmektedir. Bu handikaplara rağmen yakın dönem hatta günümüz İslam toplumlarına dair çalışmaların İslam Tarihi sahasına girmesi hatta teşvik edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bilhassa modern selefiliğin yükselmesi ile İslam'ın ilk asrına özel bir önemin atfedilmesi de İslam Tarihi sahasında bu türden çalışmaların artması gerektiğine işaret etmektedir. Eğer genel anlamda tarih yazımı ile amaçladıklarımızdan biri geçmişteki tecrübelerin bugünün anlaşılmasına katkıda bulunması ise, alanımızdaki çalışmalarda bu hedefe yönelik olarak kaleme alınan ve günümüz İslam toplumlarını yönlendiren temel siyasi-sosyal-ekonomik ve dini dinamiklerin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla yakın tarihteki gelişmelere ışık tutmaya çalışan araştırmalara da yer açılması gerektiği kanaatindeyiz.

Yukarıdaki amaç doğrultusunda İslam tarihinin en önemli olgularından biri olan Hilafet müessesesinin TBMM tarafından aşamalı olarak ortadan kaldırılmasına yönelik olarak Mısır basınında yer alan tartışmaları okuyucuya aktarmayı hedefleyen bu çalışmanın ana kaynakları, 1920'li yılların Mısır basınının üç önemli aktörüdür: Reşid Rıza'nın 1898-1940 yılları arasında Kahire'de aylık olarak neşrettiği *Mecelletü'l-Menâr*, Lübnan asıllı Bişâra ve Selim Takla tarafından İskenderiye'de kurularak 1898'de Kahire'ye nakledilen ve halen yayın hayatına devam eden *el-Ahrâm* ve yine Lübnan asıllı Faris Nimr ve Yakub Sarruf tarafından 1888 yılında kurulan ve 1950'li yıllara dek yayın hayatını sürdüren *el-Mukattam* gazeteleri.⁴ Çalışmayı bu üç gazete ile sınırlandırmamız elbette bazı amaçlara matuftur. Bunlardan ilki, bahsi geçen basın organlarının

⁴ Gazetelere ilişkin ayrıntılı bilgiye bu çalışmanın birinci bölümünde yer verilmiştir.

Hilafet meselesine ilişkin hem ulusal hem de uluslararası tepki ve değerlendirmelere en yoğun biçimde yer veren yayınlar olmalarıdır. Nitekim bu gazete ve dergilerde Mısır kamuoyunun sadece Hilafet'in geçmişine, geleceğine, mahiyet ve fonksiyonuna ilişkin düşünceleri değil, konu etrafında Türkiye'de, müslümanların yaşadığı diğer bölgelerde -özellikle Hindistan'da- ve Avrupa'da gündeme gelen yorum ve değerlendirmelere bakış açısı da yansıtılmaya çalışılmıştır. İkinci neden, bahsi geçen basın organlarından özellikle *el-Mukattam* ve *el-Ahrâm*'ın Hilafet meselesindeki gelişmelerin İslam dünyası dışındaki aktörleri olan İngiltere ve Fransa'nın görüş ve tutumlarını kısmen yansıtmaları olmuştur. Bununla birlikte zaman zaman Mısır'a sırasıyla hakim olmuş iki nüfuzlu ülkenin, Fransa ve İngiltere'nin sözcüleri ve birbirlerine karşı silahları olarak telakki edilen bu iki gazetenin en azından Hilafet meselesi özelinde Mısır'ın yerel aktörlerinin yorumlarına yer vermeyi tercih etmesi bu gazetelerin 1920'li yıllara gelindiğinde daha "yerel" bir niteliğe sahip olmaya başladığının da göstergesidir. Bu çerçevede bahsi geçen dönemde yayın hayatına devam eden Liberal-seküler çizgideki *es-Siyâse* ile Vefdçi görüşleri yansıtan *el-Belâg* gazetesi de Mısır entelektüel hayatında hatırı sayılır bir etkiye sahip olmasına rağmen Hilafet ile ilgili haber ve değerlendirmelere diğer gazeteler kadar sık yer vermediğinden bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Çalışmanın bir diğer sınırlılığı kapsadığı tarihlerle ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Hilafet meselesinin Arap dünyasında ve Mısır'da özellikle Osmanlı Hilafeti'ne karşı Arap Hilafeti bağlamında tartışılmaya başladığı 1870'lerden itibaren bir basın taraması yapılması kuşkusuz konuyla ilgili literatüre çok büyük bir katkı olurdu. Ancak böyle bir çalışmanın Türkiye'de yapılabilmesi tamamı Mısır'da bulunan matbuata ulaşmanın zorluğu ve ulaşılsa bile zamanın kısıtlı olması nedeniyle imkan dahilinde olmadı. Bu sebeple çalışmamızı, tartışmaların en çok yoğunlaştığı ve İngiliz ve Fransız arşivlerinin de Hilafet meselesi

bağlamında büyük ölçüde elden geçirilerek literatüre kazandırıldığı⁵ 1922-1926 yılları ile sınırlandırmayı uygun bulduk. Öte yandan bu tarihler, saltanatla hilafetin ayrılmasından hilafetin kaldırılması ve sonrasında Kahire'deki Hilafet Konferansı'na kadar uzanan zaman dilimini kapsadığından, bu kuruma ilişkin önemli tarihi gelişmelere paralel olarak Hilafet tartışmalarının nereden nereye geldiği konusunda daha derli toplu ve tutarlı bir metin sunulmasına katkıda bulunacak bir unsur olarak düşünülmüştür.

ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Birincil Kaynaklar

Bu tezin ana kaynaklarını *Mecelletü'l-Menâr*, *el-Mukattam* ve *el-Ahrâm*'da 1922 sonbaharından 1926 yazına Hilafet meselesi etrafında yer alan haber, değerlendirme ve yorumlar oluşturmaktadır. Bunlar, bazen gazetenin Asitane'deki, Ankara'daki veya Avrupa'nın çeşitli kentlerindeki bürolar ve buralardaki özel temsilciler tarafından kaleme alınmış olan rapor niteliğindeki kısa haberler ya da haberlere yer yer değerlendirmelerin eşlik ettiği bültenler, bazen Mısır entelektüel hayatının önde gelen figürlerinin yorum ve değerlendirmelerini içeren makalelerdir. Bu türden unsurlara gazetelerin genellikle 1. ya da 2. sayfasında, nadir olarak da diğer sayfalarında rastlanmaktadır. Özel olarak gazeteye gönderilen ya da diğer haber ajanslarından alınan telgrafların da genellikle 3. veya 5. sayfadan okuyu ile bulunduğu görülmüştür. Özellikle Abdülmecid Efendi ile Şerif Hüseyin'in Hilafet makamına ilişkin açıklamaları öncelikle bu telgraflar yoluyla kamuoyuna duyurulmuş, takip eden günlerde ilk sayfalardaki değerlendirmelere taşınmıştır. Ulema toplulukları ile dernek, vakıf vs. sivil kuruluş ve inisiyatiflerin Hilafet konusundaki gelişmelere verdiği tepkiler

⁵ Ali Satan'ın bu alana çok önemli katkıları için bkz.: Ali Satan, **Türk ve İngiliz Belgelerinde Halifeliğin Kaldırılması**, İstanbul, 2013; **İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye 1922**, (der. Ali Satan, çev. Ayşegül Angı), İstanbul, 2011; **İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye 1923**, (der. Ali Satan, çev. Sevtap Demirci), İstanbul, 2012.

de çoğunlukla 2. ve 3. sayfadan okuyucuya duyurulmuştur. *el-Menâr*'da yer alan değerlendirme ağırlıklı yazılar ise genellikle XIX. ve XX. yüzyıl Mısır ve İslam dünyasına damgasını vuran modern selefilik akımının öncülerinden Muhammed Reşid Rıza⁶ tarafından kaleme alınmış, kimi zaman muhafazakar milliyetçi çevreden Emin er-Râfî⁷ ve Muhammed Şakir⁸ gibi kamuoyu tarafından tanınan isimlerin yorumlarına da yer verilmiştir. *el-Menâr*'da Hilafete ilişkin yorum ve değerlendirmelerin yanı sıra kimi zaman gelişmeler haber formatında da verilmiş, bu haberler de genellikle “Enbâü'l-âlemi'l-islâmî” başlığı altında yer almıştır.

el-Ahrâm gazetesinde Hilafet tartışmaları etrafında kaleme alınan yorumların yazarlarına bakıldığında, ulemeden siyaset erbabına ve tarihçilere geniş bir kesimin görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Bu çerçevede Mısır entelektüel ve siyasi hayatının önde elen figürlerinden Muhammed Lebîb el-Bettânûnî⁹, Hasan Mahmud Alemuddin¹⁰ ve dönemin etkin Ezherlilerinden Muhammed Ferrâc el-Minyâvî gibi isimler *el-Ahrâm*'daki yazılarıyla dikkat çekmişlerdir.

el-Mukattam'de yazar çeşitliliği bakımından *el-Ahrâm*'ın gerisinde kalmamış, hatta bazen Hilafet meselesi hakkında gazeteye ulaşan okuyucu görüşlerine de yer vermiştir Bu bağlamda *el-Mukattam* gazetesinde de Ezher'in

⁶ Hayatı ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Said Özevarlı, “Reşid Rıza”, *DİA*, c. XXXV; Ahmed F. B. Şevâkibe, **Muhammed Reşid Rıza ve Devruhu fi hayâtî'l-fikriyye ve's-siyâsiyye**, Amman: Dâru Ammâr, 1989; Ebû Hâzim Ahmed b. Cuma eş-Şerebâsî, **Reşid Rıza: Asruhu ve hayâtuhu ve mesâdiru sekâfetihi**, Kahire, 1970; Emir Şekib Arslan, **es-Seyyid Reşid Rıza: İhâu erbaîne sene**, Dımaşk, 1937.

⁷ Emin b. Abdüllatif er-Râfî (1886-1927), Trablusşam asıllı, Zekâzik doğumlu muhafazakar milliyetçi siyasetçi ve yazardır. İskenderiye'de yetişmiş, Kahire'de Hukuk tahsili yapmıştır. *el-Menâr*'dan başka Hizbu'l-vatanî çizgisindeki *el-Livâ*, *el-Alem*, *eş-Şa'b* ve *el-Ahbâr* gazetelerinde yazmıştır. Bkz.: Hayreddin Zirikli, **el-A'lâm**, Beyrut, 1992, c. 3, s. 17; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Beyrut, 1957, c. 3, s. 9.

⁸ Ahmed b. Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdülkadir (1892-1958), Kahire doğumlu Ezherli hadis ve tefsir alimidir. Bir dönem Mısır Şeriat Mahkemesi Başkanlığı görevini yürütmüştür. Bkz.: Zirikli, **a.g.e.**, c. 1, s. 253.

⁹ Menûfiyye'de dünyaya gelmiş, 1938'de Kahire'de vefat etmiş tarihçi-yazar, bkz.: Zirikli, **a.g.e.**, c. 7, s. 15.

¹⁰ Dönemin Asyut Şeriat Mahkemesi başkanı, bkz.: Naddâl Davud el-Mevmenî, **eş-Şerîf Hüseyin b. Ali ve'l-hilâfe**, y.y., 1996, s. 341.

ileri gelenlerinden Hüseyin Vâli¹¹, Mahmûd Reşâd¹² ve Ahmed Zeki Paşa¹³ gibi önemli isimler yazılar kaleme almışlardır.

Bu üç kaynağın dışında Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden edindiğimiz bazı belgeleri de özellikle birinci bölümde meselenin tarihi seyrini ve bu seyrinde Osmanlı Hilafeti'ne yönelik tartışmaları özetlerken kullandık. Bilhassa Yıldız evrakı ile Hariciye Nezareti bazı önemli belgelerinin meselenin Osmanlı siyaseti açısından anlaşılmasına katkıda bulunduğu kanaatindeyiz. Hilafet meselesi açısından vazgeçilmez bir başka alan olan İngiliz arşivlerine ise İnkılap Tarihi sahasında çalışan ve İngiliz arşivlerine girmiş Türk araştırmacıların yıllara göre tasnif ederek derlediği belgeler aracılığı ile ulaşmaya çalıştık. Bu meyanda Bilal Şimşir'in hazırladığı *İngiliz Belgelerinde Atatürk* serisi¹⁴, Mısır'daki tartışmalara ilişkin İngiliz arşivlerinde yer alan bazı raporları da içerdiğinden bu çalışmaya önemli katkılarda bulundu.

Mısır gazetelerindeki anlatıyı zenginleştirmek için kullandığımız bir başka kaynak da İngiliz basını oldu. Dönemin yerel ve ulusal gazetelerinden *Leeds Mercury*, *The Scotsman*, *Western Daily Press*, *Aberdeen Press and Journal*, *Lancashire Evening Post*, *The Sphere*, *Taunton Couriere* ve *Hartlepool Northern Daily Mail* gazetelerinde 1922-1926 yılları arasında Hilafet hakkında çıkan

¹¹ Hüseyin Vehdân Vâli (1869-1936), Şarkıyye eyaletinin köklü ailelerinden birine mensuptur. Ezher'de öğrenim görmüş, bir süre burada ders vermiş ardından Ezher ve Dini Enstitüler Müdürlüğü'ne müfettiş olarak atanmıştır. Ezher bünyesindeki en prestijli ulema heyetlerinden Büyük Ulema Heyeti ve Şeyhler Meclisi üyelerindendir. Kahire Hilafet Konferansı'nın organizasyonunda en önde gelen isimlerden biri olmuştur. Bkz.: Zirikli, **a.g.e.**, c. 2, s. 236.

¹² Mahmûd Reşâd Bey en-Neccâr (1854-1925), hukukçu, araştırmacı ve edebiyatçıdır. İskenderiye'de yetişmiş daha sonra Kahire'ye gelerek Mısır ordusuna zabıt olarak katılmıştır. Daha sonra ordudan ayrılan Mahmûd Reşâd, maarifte müfettişlik yapmış, çeşitli müsteşrik kongrelerinde Mısır'ı temsilen bulunmuş ve son olarak Yerel Mahkemeler Başkanlığı görevine getirilmiştir. Zirikli, **a.g.e.**, c. 7, s. 169; Kehhâle, **a.g.e.**, c. 12, s. 163.

¹³ Ahmed Zeki b. İbrahim b. Abdillâh (1867-1934), Mısırlı edebiyatçı, araştırmacı ve yazardır. İskenderiye'de doğmuş, Kahire'de Hukuk tahsili yapmıştır. Fransızca'nın yanısıra İngilizce, İtalyanca anlayabilmekte ve biraz da Latince bilmekte idi. Ahmed Zeki Paşa da Mahmûd Reşâd gibi Avrupa'daki müsteşrik kongrelerinde Mısır'ı temsil etmiş, ayrıca Arap edebiyatının ihyası için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Zirikli, **a.g.e.**, c. 1, s. 126; Kehhâle, **a.g.e.**, c. 1, s. 225.

¹⁴ Bilal Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk, British Documents on Ataturk: 1919-1938**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005, c. 5.

haberleri de tarayarak tartışmaların İngiltere basınına nasıl yansıdığına da yer geldikçe değinmeye çalıştık. Saltanat ve hilafetle ilgili kararların Türkiye’deki ve Türk basınındaki seyrine Mısır’daki gazeteler sık sık atıfta bulunduğu için dönemin Türkçe gazetelerinden *Tevhîd-i Efkar*, *Akşam* ve *Sebilürreşad*’a da zaman zaman başvurduk.

İkincil Kaynaklar

Gerek XIX. ve XX. yüzyıldaki Hilafet tartışmaları gerekse Mısır’ın bu dönemdeki durumu hakkında sayısız araştırma kaleme alınmış olmasına rağmen Mısır’daki Hilafet tartışmalarının nadiren başlı başına bir araştırma konusu olduğu görülmektedir. Bu konuda bizce en önemli kaynaklardan ilki Irak asıllı İngiliz araştırmacı Elie Kedourie’nin “Egypt and the Caliphate 1915-1946” adıyla 1963 yılında yayınladığı makaledir.¹⁵ Bu makale, Mısır’ın dini kaygılardan çok siyasi kaygılarla meseleye yaklaştığını ve tartışmaların nihai olarak hilafeti Mısır’a getirme amacı taşıdığı düşüncesini işlemesi bakımından yaygın batılı görüşün bir temsilcisi olmakla beraber gerek kaynakları gerekse temel tartışmalara atıfları ile bu çalışma için teorik zeminin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur.

Tel Aviv Üniversitesi’nden Israel Gershoni ile Colorado Üniversitesi’nden James Jankowski’nin birlikte kaleme aldığı kapsamlı eser *Egypt, Islam and the Arabs*¹⁶ da genel anlamda Mısır’daki Hilafet tartışmalarının basındaki haber ve yorumların da kısmen dikkate alınarak verildiği önemli araştırmalar arasında yer alır. Bu eserin “Egypt and the Caliphate Question, 1924-1926” başlıklı üçüncü bölümü yalnızca bu konuya hasredilmiş ve bu teze kaynak ve yöntem bağlamında önemli katkılarda bulunmuştur. İngiliz tarihçi Thomas Arnold’ın 1924’te Hilafetin kaldırılması üzerine yazdığı ve Hilafet kurumunun

¹⁵ Elie Kedourie, “Egypt and the Caliphate: 1915-1946”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 95:3-4 (October 1963), s. 208-248.

¹⁶ Israel Gershoni ve James P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*,

tarihini özetleyen klasik eseri *The Abolition of the Caliphate* ile esere sonradan eklenen ve Hilafetin ilgasının İslam dünyasındaki yakınları çerçevesinde Mısır'daki tartışmalara da kısaca işaret eden Sylvia Haim'in "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath" adlı çalışmasının yayınlandığı tarihin üzerinden uzunca bir zaman geçmesine rağmen çalıştığımız saha için önemini koruduğunu söylemeliyiz.¹⁷

Önce saltanatla hilafetin ayrılması, ardından da hilafetin kaldırılmasıyla Mısır'da başlayan tartışmaların uzun yıllar devam ettiği ve Ankara'nın takip eden cumhuriyet devrimleriyle tartışmaların zaman zaman yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Richard Hattemer'in *Atatürk und die Türkische reformpolitik im spiegel der Aegyptischen Presse*¹⁸ adlı eseri ile Maged Mansy'nin "Forme et Reforme: L'Egypte et la Turquie Kemaliste"¹⁹ adlı araştırması Atatürk inkılaplarının Mısır'da meydana getirdiği tepkiler üzerine yazılmış önemli eserlerdir.²⁰

Mısır basın tarihi üzerine yazılmış en kapsamlı eserlerden biri olan *Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısriyye*²¹ ile yine Tel Aviv Üniversitesi'nden Ami Ayalon'un kaleme aldığı, esasında Arap basın tarihi üzerine yazılmış fakat Mısır basını hakkında geniş bilgi ihtiva eden *The Press in the Arab Middle East: A History*²² adlı çalışmalar da bu tezin vazgeçilmez başvuru kitapları arasındadır.

¹⁷ Sir Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford, 1924.

¹⁸ Richard Hattemer, *Atatürk und die Türkische reformpolitik im spiegel der Aegyptischen Presse*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1997.

¹⁹ Maged Mansy, "Forme et Reforme: L'Egypte et la Turquie Kemaliste", *Cahiers du Groupe d'Etudes sur la Turquie Contemporaine*, 3 (1987), s. 82-111.

²⁰ Devrimlerin Mısır'ın özellikle seküler-liberal çizgideki öğrenci grupları üzerindeki etkisi çarpıcıdır. 1926'daki şapka devriminden sonra bir grup öğrencinin feslerini çıkararak şapka ile derslere girmek istemeleri Ezher çevresinden Vefd liderlerine kadar uzanan bir cenahta büyük tepkilerle karşılaşmış, devrimi protesto amacıyla para toplanıp fes fabrikası bile kurulmuştur. Bkz.: Orhan Koloğlu, *İslam'da Başlık*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978, s. 118-120; Maged Mansy, *a.g.e.*, s. 119.

²¹ İbrahim Abduh, *Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısriyye 1798-1981*, Kahire, 1982.

²² Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York: Oxford University Press, 1995.

Avâtîf Abdurrahman'ın *Dirâsât fî 's-sahâfeti'l-mısriyyeti'l-muâsıra*²³ adlı eseri de XX. yüzyıl Mısır basın tarihi sahasında başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.

Mısır kamuoyunu da doğrudan ilgilendiren İngiltere'deki Hilafet tartışmaları literatürüne çok önemli katkılarda bulunan Azmi Özcan²⁴ ve Tufan Buzpınar'ın²⁵ eserleri de özellikle tezin birinci bölümünde tartışmalara ilişkin tarihi arkaplanın oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Ramazan Yıldırım'ın *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*²⁶ adlı eseri de Mısır'da Hilafetin ilgasından Kahire Hilafet Konferansı'na kadar devam eden süreçte neler söylendiğine dair önemli bilgiler içermektedir. İsmail Kara'nın derlediği ve II. Abdülhamid döneminden Cumhuriyet sonrasına Türkiye ve İslam dünyasının önde gelen alim, düşünür ve siyasetçilerinin Hilafet meselesine ilişkin görüşlerini kapsayan çok önemli bir çalışma olan *Hilafet Risaleleri* de meselenin Mısır'daki seyrini anlamak ve anlatmak için kullandığımız kaynaklar arasındadır. Son olarak Nurullah Ardiç'in *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Earlt 20th Century* adlı çalışması da özellikle ilk bölümde meseleyi teorik düzleme oturtmak babında başvurduğumuz eserlerden biri olmuştur.²⁷ *Diyanet İslam Ansiklopedisi* de birçok maddesiyle elinizde çalışmaya katkıda bulunmuştur.

Bu çalışmada yararlandığımız Arapça kaynakların başında, özellikle dördüncü bölümün Kahire Hilafet Konferansı başlığı altında sık sık atıfta

²³ Avâtîf Abdurrahman, *Dirâsât fî sahâfeti'l-mısriyyeti'l-muâsıra*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1985.

²⁴ Azmi Özcan, **a.g.e.**; Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909", **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri**, İstanbul, 2002, s. 63-91.

²⁵ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2:1 (2004), s. 113-131; Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 37-61.

²⁶ Ramazan Yıldırım, **20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

²⁷ Nurullah Ardiç, **Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Earlt 20th Century**, Routledge, 2012.

bulunduğumuz ve dönemin Ezher'i ile gerek Saray bürokratları gerekse siyasetçiler arasındaki ilişkilere yer vermesi bakımından Ezher'in eski rektörlerinden Şeyh Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî'nin anılarını kaleme alan Fahrüddin ez-Zevâhirî'nin *es-Siyâse ve'l-Ezher*²⁸ adlı eseri gelmektedir. Bu eser, Kral I. Fuad'ın hilafet makamına ilişkin düşüncelerinden Kahire Hilafet Konferansı'nın organizasyonu ve başarısız olma nedenlerine kadar geniş bir sahada önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Yine dördüncü bölümün önemli kaynakları arasında ilmi değeri bizce tartışmalı olmasına karşın ortaya attığı iddiaların önemli olması nedeniyle başvurduğumuz Hindistan asıllı araştırmacı İmran Hüseyin'in *The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation-state*²⁹ adlı kitabı yer almaktadır. Yazarın Suudiler aleyhinde serd ettiği bazı iddialar komplo teorisi boyutuna varsa da, hem dönemin Mısır-Hicaz rekabetini hem de Hint alt-kıtasında yaşayan müslümanların Hicaz'da hilafetle ilgili gelişmelere bakış açısını yansıtmaya sebebiyle eseri bu çalışmanın dışında bırakamadık.

Hayreddin ez-Zirikli'nin *el-A'lâm*'i³⁰ ile Ömer Rıza Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-müellifin*³¹ adlı bio-bibliografik eserleri çalışma esnasında Mısır entelektüel ve siyasi hayatının önemli figürlerini yakından tanıma ve tanıtmaya hususunda katkıda bulunmuştur. Arthur Goldschmidt'in *Historical Dictionary of Egypt*'i³² ile *Biographical Dictionary of Egypt*³³ adlı eserleri de bu meyanda yararlanılan sözlük tarzında hazırlanmış eserlerdir.

Bu tezin fikri ilk ortaya çıktığında Hilafet tartışmalarının Mısır basınındaki seyrine ilişkin bazı tasavvurlarımızın çalışmanın sonunda büyük ölçüde

²⁸ Fahrüddin el-Ahmedî ez-Zevâhirî, *es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî*, Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1945.

²⁹ İmran Hüseyin, *The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation-state*, New York: Masjîd Darul Qur'an, 1997.

³⁰ Hayreddin, ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabî'l-mübta'ribin ve'l-müsteşrikin*, 8 c., Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.

³¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.

³² Arthur Goldschmidt, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham: Scarecrow Press, 1994.

³³ A. Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Londra: Lynne-Rienner Publishers, 2000.

dönüştüğünü söylemeliyiz. Bunlardan ilki, Mısır basınında, özellikle fıkhi meselelere ağırlık veren *el-Menâr* dışında siyasi ve kültürel haberlerin ağırlıkta olduğu basın organlarında Hilafet meselesine ilişkin tartışmaların 1924 yılında alevlendiği varsayımı idi. Fakat *el-Mukattam* ve *el-Ahrâm*'da da tıpkı *el-Menâr*'da olduğu gibi 1 Kasım 1922'de saltanatın ilgasıyla Hilafetin şer'î boyutuna dair geniş tartışmaların başladığını müşahade ettik. Meselenin siyasi boyutunun 3 Mart 1924 sonrasında Mısır kamuoyunun yoğun ilgisiyle karşılaştığını varsaymamıza sebep olan bir başka nedense ikincil kaynaklarda kimi zaman karşılaştığımız Kral I. Fuad'ın kendisini halife seçtirmek istemesi ve Mısır'ın bu yönde bir “ulusal irade” ortaya koyduğu kanısı idi.³⁴ Oysa Mısır'ın ana akım medyası bahsi geçen tarihler göz önünde bulundurularak incelendiğinde, bu konuya tahmin ettiğimizden çok daha az yer ayırmış, üstelik Kral I. Fuad'ı böyle bir mansıbı devr alma hususunda yüreklendirecek her türlü hareketten de kaçınmış, ve meseleyi siyasi olmaktan çok müslümanların kendi aralarında ve “birlikte” ama Mısır'ın İslam dünyasındaki baskın rolünü de göz ardı etmeden çözmesi gereken bir “sorun” olarak ortaya koymuşlardır. Bu da tartışmaların hilafetin ilgasından önce, çoğunlukla dini-şer'î açıdan bir sorun teşkil ettiği düşünülen saltanat-hilafet ayrımıyla birlikte yoğun olarak tartışılmaya başladığına yönelik tespitimizi güçlendirmektedir. Bazı İngiliz kaynaklarında yapılan Mısır kamuoyunun saltanat-hilafet ayrımını ve siyasi yetkileri olmayan bir halifelik anlayışını zımnen kabul ettiğine yönelik değerlendirmelerin³⁵ de gerçekçi birer tespitten çok temenni niteliğinde olduğu kanısındayız. Her ne kadar basına yansıyan bazı değerlendirmelerde Hilafet makamının TBMM uhdesinde olduğu dolayısıyla siyasi erkten tamamen ayrılmış olmadığı ve bunun da şer'î çerçevede kabul edilmesi gerektiği gibi düşünceler gündeme getirilmiş olsa da, kararın üzerinden bir kaç ay geçmesiyle bu tür yorumlar da yerini hilafet makamının bu şeklinin İslam hukuku açısından sıhhatli olmadığına yönelik değerlendirmelere bırakmıştır.

³⁴ Bu düşüncenin bir örneği için bkz.: Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 55-56.

³⁵ “Memorandum-9.11.22. Angora and the Caliphate” (FO 141/587, 545/77); letter from the Cairo City Police to Owen Tweedy, 6 Ağustos 1923, alıntılan Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 56.

Çalışmaya başlarken zihnimizde var olan ikinci kabul ise çalışmanın ana kaynaklarını oluşturan üç basın organından ikisinden *el-Ahrâm*'ın Fransa ile ve *el-Mukattam*'ın de İngiltere ile organik bağlarına odaklanarak bu gazetelerin ilişkili oldukları devletlerin Hilafet konusundaki politikalarından etkilenecek bu yönde yayın yapmış olabileceği idi.³⁶ Fakat gerek *el-Ahrâm*'ın gerekse *el-Mukattam*'ın Mısır'ın liberal-seküler yönelimli entelektüelleriyle birlikte zaman zaman daha muhafazakar yazar ve kanaat önderlerine de yer vermiş olması bizi bu ön kabulü yeniden düşünmeye sevk etti. Elbette bahsettiğimiz bu tercihle yani liberal-seküler yönelimli yazarlara ağırlık verilmesiyle meseleye geleneksel İslami perspektiften ziyade Avrupa kamuoyunun cephesinden bakma hususunda da bir tercih yapılmış oluyordu. Ancak Mısır'da gerçekten böyle düşünen ve meseleye Avrupa nokta-i nazarından olmasa da modern-seküler dolayısıyla Batı düşüncesinden devşirilmiş bir zihni arkaplan ile yaklaşan entelektüellerin sayısının az olmadığı düşünülürse, yukarıda bahsettiğimiz durumun bu iki gazeteyi gayrimillî ve Batılı çıkarlara hizmet eden gazeteler olarak tanımlamamıza gerekçe teşkil edemeyeceği ortaya çıkar. Bizce iki gazetenin bu tutumu daha ziyade temsil ettikleri modern-seküler gelenek ile alakalıdır.

Mısır'daki Hilafet tartışmalarının önemli figürlerinden biri şüphesiz *el-İslâm ve usûlü'l-hüküm*³⁷ adlı eseri ile Ezherli tanınmış alim Ali Abdurrâzık'tır. Hilafet kurumunun İslam şeriatı tarafından vaz edilmiş bir yönetim biçimi değil, tarihsel şartların ortaya çıkardığı bir müessese olduğunu düşünen Ali Abdurrazık ülkesinde tartışmalara yol açmıştır. Ali Abdurrazık'ın görüşleri ve ona suluna bazı reddiyeler de dördüncü bölümde ve daha çok *el-Menâr*'daki yorumlar çerçevesinde okuyucuya aktarılmıştır.

³⁶ Bu iki gazetenin kısa tarihi ve bahsedilen Avrupalı etkilere ilişkin tartışma için birinci bölümün 2. kısmının alt başlıklarına bakılabilir.

³⁷ Ali Abdurrâzık, **el-İslâm ve usûlü'l-hüküm : Bahsun fi'l-hilafe ve'l-hüküme fi'l-İslâm**, Kahire: Matbaatu Mısır, 1385/1965.

Amerikalı tarihçi Peter Novick'in de ustaca tespit ettiği gibi, tarih çalışmalarında objektiflik meselesi, başlı başına bir görüş değil, daha ziyade kocaman bir varsayımlar, yaklaşımlar, arzular ve nefretler bütünüdür.³⁸ Bu tespit bölgemizde yapılan tarih çalışmaları bağlamında dşnldğnde, karşıt düşüncelere sahip bazı tarihçilerin tarihsel malzemeyi birbirlerinin tezlerini bilimsel olmaktan daha çok ideolojik olarak rtme maksadıyla arasallaştırdıkları hatta bu uygulamanın yer yer gelenek halini aldığı görülecektir. Bu bağlamda Hilafet gibi sadece telaffuz edilmesiyle bile günümüzde farklı ideolojik kutuplar arasındaki fay hattını harekete geçiren hassas bir meselede tartışmaların seyrine ve temel argümanlarına odaklanarak mümkün olduğunca sade ve anlaşılır bir metin ortaya koymaya çalıştık. Bu metnin takibine ve anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla, Mısır basınından aldığımız makalelerin künyelerine ilişkin bilgiler de çalışmanın Ekler bölümünde okuyucuya sunulmuştur.

³⁸ Peter Novick, **That Nobel Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 1.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLAFET, OSMANLI DEVLETİ ve MISIR

1.1. Hilafetin Tarihsel İşlevine Dair Temel Meseleler

1.1.1. Raşidî Hilafetin Saltanata Dönüşmesi

“خلف” kökünden türeyen ve sözlükte “birinin yerine geçmek, birinin ardından gelmek, birinin yerini doldurmak, ona vekalet veya onu temsil etmek” anlamlarına gelen Hilafet (الخليفة) terimi, İslam tarihinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı vazifesi için kullanılmıştır.¹ Raşid kelimesi ise “doğru yolda olan, doğruya ve hakka sınıksız sarılan, kemale ermiş” anlamına gelmektedir.² İslami gelenekte “Raşid Halifeler” kavramı genellikle Hz. Peygamber’e isnad edilen “*Herhangi bir ihtilâfla karşılaştığınızda size düşen*

¹ “Casim Avcı, “Hilafet”, **DİA** c. XVII, s. 539.

² Mustafa Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, **DİA** c. XVIII, s. 325; D. Sourdel, “Khalifa”, **EI** 2, c. IV, Leiden, E.J.Brill, 1978, s.937.

görev, benim sünnetime ve Hulefâ-yi Râşidînün sünnetine uymaktır”³ mealindeki rivayete dayandırılmaktadır. ⁴

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) ashabının en faziletli şahsiyetlerinden oluşun ve genellikle Hiz. Ebu Bekir (11/632-13/634), Hiz. Ömer(13/634-23/644), Hiz. Osman(23/644-35/656) ve Hiz. Ali(35/656-41/661) olmak üzere ilk 4 halife ile sınırlandırılan Raşid Halifeler, Hiz. Peygamber’den sonra devr aldıkları İslam toplumunu idare etme işini yerine getirirken kendilerini onun vekilleri olarak konumlandıkları ve uygulamalarında Kur’an-ı Kerim ile birlikte Hiz. Peygamber’in sünnetini esas aldıkları gerekçesiyle⁵ İslami pratikte genellikle ideal birer müslüman olmalarının yanısıra ideal birer yönetici olarak da telakki edilmişlerdir. Hiz. Ali’den sonra fitne ortamı içerisinde hilafeti devr alan Hiz. Hasan’ın ayrılıkları hafifletmek adına Muaviye b. Ebi Süfyan’ın lehine idareden el çekmesi ile İslam tarihinde Emevî Hanedanı dönemi başlamış, Muaviye’nin ise ölmeden önce yerine oğlu Yezid’i veliaht tayin etmesi, Arap-İslam toplumunu saltanat rejimi ile tanıştırmıştır.⁶

İslam tarihinin belki de en önemli siyasi olgusu olan raşidi hilafetten saltanata geçiş, tarihi şartlar çerçevesinde gerçekleşmiş ve İslami prensiplere uygunluğu son derece tartışmalı bir olgu olmuştur. Özellikle son iki yüzyılda İslam siyaset teorisi alanında yapılan çalışmalarda İslami bir yönetim biçimi olarak hilafetin, teorik planda şura ve seçim esasına dayalı olması gerektiği vurgulanmaktadır.⁷ Bu durum gerek Kur’ân-ı Kerîm ayetlerine başvurularak⁸ gerekse Hiz. Peygamber’in vefatından önce hastalığı sırasında ailesinden birini

وسنة بسنتي فعليكم ، كثيرا اختلافا فسيرى منكم يعيش من فانه ؛ عبد عليكم تأمر وإن ، والطاعة والسمع ، الله بتقوى أوصيكم “ 3
Ebû Dâvûd, “ضلالة بدعة كل فإن ، الأمور ومحدثات وإياكم ، بالنواجز عليها عضوا ، المهديين الراشدين الخلفاء
“Sünnet”, 5; Tirmîzî, “İlim”, 16.

⁴ Fayda, **a.g.e.**, s. 325.

⁵ Raşid Halifeler döneminde örfün bir hukuk kaynağı olarak kullanımına ilişkin tartışmalar için bkz. Muhammed Y. Farûkî, “Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi”(çev. Mehveş Kayani), **İslami Sosyal Bilimler Dergis**, 2: 1 (1994), s. 39-54.

⁶ İrfan Aycan, “Muaviye”, **DİA**, c. XXX, s. 333.

⁷ Mustafa Hilmi, **Nizâmu’l-hilâfe fi’l-fikri’l-islâmî**, Beyrut, 2004, s. 32.

⁸ Bu minvalde en sık zikredilen ayet Âl-i İmran/159 (...الأمر في وشاورهم...) ayetidir.

yerine idareci olarak atamamış olmasının bu işi müslümanların uzlaşısına bırakması olarak anlaşılabileceğine referansla açıklanmaktadır.

Bu geçişe neden ihtiyaç duyulduğu yahut neden itiraz edil(e)mediği sorusuna İslam siyaset teorisyenleri tarafından farklı cevaplar verilmiştir. Abid el-Câbirî, sorunun Hz. Osman döneminde başlayan fitne ortamında toplumu iç savaş ve kamplaşmalardan koruyacak ve ortamın yatışmasını sağlayacak siyasi ve hukuki çözümler bulunamamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Cabirî'ye göre bu “anayasal boşluklar”, temelde Arapların devlet anlamında köklü bir geleneğe sahip olmamasından kaynaklanan bir biçimde halifenin ne görev süresi ile yetki ve tasarruflarının sınırlandırılması ne de nasıl halife belirleneceği hususunda herhangi bir genel geçer kural olmayışından kaynaklanmakta idi. İşte hilafetin saltanat dönüşmesi de tıpkı “raşidi hilafet” olarak adlandırılan şeyin zamanın ve koşulların oluşturduğu geçici bir yönetim biçimi olması gibi, İslam topraklarının genişlemesi ile başka bir yönetim biçiminin doğal biçimde ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir.⁹

Câbirî'nin vardığı sonuca benzer şekilde Nevin Mustafa da İslam siyasi düşüncesinde saltanatın İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı fiili bir durum olarak nitelendirmektedir. Ona göre Raşidî hilafetin alamet-i farikası şura modeline dayalı olarak kimin halife olacağına seçimle karar verilmesi idi. Nevin Mustafa, Hz. Peygamber'in halef bırakmamasını ve onun örneğine uyan Hz. Ali'nin de oğullarından birini yahut bir başka kişiyi halifelığe aday göstermemesini şura modeline bilinçli olarak aralanmış bir kapı gibi anlamaktadır. Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Osman'ın tartışmalardan sonra hilafet makamına gelmesi ve iki halifeye biatın tartışmalar tamamlandıktan ve anlaşmaya varıldıktan sonra

⁹ Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, (çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar), Ankara: 2001, s. 84-88.

halkın huzurunda gerçekleşmesi de Nevin Mustafa'ya göre şura anlayışının benimsendiğine işaret etmektedir.¹⁰

Klasik ve modern dönem Sünni alimlerin pek çoğunun saltanatı zımnen meşruiyeti tartışmalı kabul eden tutumları nedeniyle, şuradan saltanata geçişin dini açıdan idarenin sahilliğini zayıflattığı genel bir kabul haline gelmiştir. Bu konuda Sünni kaynaklar genellikle hilafetin Hz. Peygamber'den sonra otuz yıl sürdüğünü ve bundan sonra yönetimin saltanata döneceğini buyuran hadisine¹¹ sıklıkla başvurmuş ve bu hadis nazarınca saltanatın şer'î açıdan ideal bir yönetim biçimi olmadığını dile getirmişlerdir.¹² Bununla birlikte Maverdi (450/1058), ve Gazali (505/1111) gibi Ortaçağ İslam siyasi düşüncesi alanındaki klasikleri kaleme alan müellifler tarihi bir realite olarak saltanatın kabulü ve meşru kabul edilmesi yoluna gitmişlerdir.¹³ Bununla birlikte onlar Raşid halifelerden sonraki yöneticiler için halife kelimesi yerine imam ünvanını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁴

İbn Haldun'un da bu hususta benzer bir yönelim sergileyerek "mülk" yani saltanatı tarihi seyrin tabi bir sonucu olarak değerlendirdiği, saltanatı asabiyet kavramı ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Ona göre Allah'ın Kur'an'da hem asabiyeti hem de mülk kavramlarını zemmetmesi, onların bilfiil kötü ve

¹⁰ Nevin A. Mustafa, **İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 154.

¹¹ "ملكا ذلك بعد يكون ثم سنة ثلاثون الخلافة" (Benden sonra hilafet 30 senedir. Sonra mülk (saltanat) başlar.) Bkz. Ebu Davud 5/36; Tirmizi, 4/436.

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, **İslam'da Siyasal Akıl** (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1997, s. 455. Cabiri burada iki hususa dikkat edilmesini talep etmiştir: 1. Ehli sünnetin bir kısmı bu hadisi işaret ederek aslında şura yerine geçirilen saltanatı kınamadığını fakat saltanat sistemine geçişten Muaviye'yi sorumlu tutarak ondan sonra gelen hanedanları aklamak istemiştir. 2. Fukaha ve muhaddislerin çoğu siyasetle ilgili hadisleri zayıf veya uydurma kabul etmişlerdir. bkz. **a.g.e.**, s. 456.

¹³ Maverdî'nin melik kavramının Kur'an'da kullanımına ilişkin yaptığı açıklamalarda bu kavramın sadece Firavun ve diğer zalim yöneticiler için değil Davud peygamber için de kullanıldığını vurgulayarak bu kavramın İslam'ın ilk devrinde ifade ettiği olumsuz anlamları dışlaması hakkında ayrıntılı malumat için Mustafa Sarıbyık'ın değerlendirmesi için bkz. Maverdî, **Siyâset Sanatı (Nasihatü'l-mülûk)** (çev. Mustafa Sarıbyık), İstanbul, 2000, s.53-56. Gazali'nin konuya yaklaşımı için bkz. Fahrettin Korkmaz, **Gazali'de Devlet**, Ankara: TDV Yayınları, 1995, 111-112.

¹⁴ Halife ve imam kelimelerinin kullanımına dair geniş açıklama için bkz. Mehmed Niyazi, **İslam Devlet Felsefesi**, İstanbul, 2005, s. 53-56.

istenmeyen kurumlar olması nedeniyle değil, bilakis ilerleme için gerekli olarak bu iki kurumun hakikat doğrultusunda kullanılmasını tavsiye içindir.¹⁵

Öte yandan modern selefilğin temsilcileri, geleneksel Sünni görüşün katı bir yorumu olarak, saltanat kelimesinin Arapça'daki karşılığı olan “mülk”ün¹⁶ Kur'an-ı Kerim'de bir zulüm ve zorbalık aracı olarak kınanması hususuna referansta bulunmak suretiyle saltanatı İslami nitelikli bir yönetim biçimi olarak kabul etmekten kaçınmış hatta onu reddetmişlerdir.¹⁷ Şahin Uçar da, Hilafet müessesesinin tarihi bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını kabul etmekle beraber, Kur'an ahkâmından kaynaklanan bir biçimde müslümanlar nazarında mülke yani saltanata karşı hilafetin alternatif olarak algılandığının altını çizmiştir.¹⁸

Hem Câbirî'ye hem de Mustafa'ya göre İslam tarihi boyunca saltanatlar “Raşid halifeler” ibaresiyle ima edilen “dini meşruiyet” zeminini kaybettikleri endişesiyle, bu zemini başka dini araçları gündeme getirerek oluşturmaya çalışmışlardır. Câbirî meşrulaştırıcı yapıların Emeviler ve Abbasiler tarafından,

¹⁵ İbn Haldun, **Mukaddime** (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982, c. I, s. 566-567. İbn Haldun veliaht tayin etmenin de dini açıdan sakıncalı bir durum değil, tam aksine halkın maslahatını gözeterek yapılırsa olumlu bir hareket olacağını düşünmektedir. İbn Haldun, bu görüşlerinin bir sonucu olarak Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht ilan etmesini de Arapların o dönemki siyasi durumu açısından olumlu bir karar olarak görmektedir. bkz. **a.g.e.**, 581.

¹⁶ Şahin Uçar, İslam siyaset düşüncesinde mülk ve hilafet kavramlarını incelediği eserinde mülk kavramının etimolojik kökenine dair kaynaklarda tatmin edici bilgiler bulamadığını, en makul ihtimalin kelimenin eski İbranice'deki m-l-k kökünün kral anlamına geldiğini ifade etmiştir. bkz. Şahin Uçar, **Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilafet: Medine'yi Yeniden Kurmak**, İstanbul, 1996, s. 92.

¹⁷ Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın Hasan el-Bennâ'dan sonraki başkanı Abdülkadir Udeh ideal İslami yönetim biçimi hakkında kaleme aldığı kitapta, modern selefilğin tamamen Kur'an-sünnet ve sahabe örneklerine yaslanan bakış açısını mükemmel şekilde yansıtır. Nitekim ideal bir İslami yönetim biçimi olarak hilafetten bahsederken yalnızca Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemine referansta bulunması ve Muaviye ile başlayan saltanat döneminden hiç söz etmemesi, saltanat sistemini tamamen gayri-İslami bulduğunu göstermektedir. bkz. Abdülkadir Udeh, **İslam ve Siyasi Durumumuz**, İstanbul, Pınar Yayınları, 1986, s.189-219. Mustafa Şentop da, Udeh, Mevdudi ve Kutup gibi modern selefi entelektüellerin saltanata değil şuraya dayalı olmasını öngördükleri hilafet sistemini “cumhuri hilafet” olarak tanımlamaktadır. bkz. Mustafa Şentop, “Siyasi Hakimiyetin Kaynağı Meselesi ve Osmanlı Telakkisi”, **e-Akademi**, Temmuz 2004 sayı 29, s. 17, <http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/193.pdf>.

¹⁸ “... Hilafet müessesesinin sembolize ettiği ve devam ettiremediği Tanrı adına hakimiyet ve diğer bir tabirle el-Mülkü lillah (siyasi hakimiyet ancak Allah'ındır) şeklindeki İslami ideal yaşamaya devam etmiştir. Hilafet müessesesi aksayan yönlerine rağmen yine de onu doğuran İslam ideolojisinin neticesi idi.” Şahin Uçar, **a.g.e.**, s. 97-98.

İslam toplumunun yaşadığı süreci “Allah’ın iradesinin bu şekilde tecelli etmiş olması” olarak açıklanmaya çalışıldığını düşünmektedir.¹⁹ Nevin Mustafa ise saltanat sistemine geçildikten sonra hükümdarların “halife” sıfatını kullanmaya devam etmelerinin aynı arayışın bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Hayrettin Karaman da klasik dönem Ehli sünnet alimlerinin dönemlerinde cereyan eden siyasi meselelere olan duyarsızlığına dikkat çekmekte, saltanat meselesi ile ilgili kitapların hem sayı hem de muhteva bakımından yetersiz olduğuna işaret etmektedir. Üstelik mevcut kitaplar Raşid halifelerin naslara dayanan uygulamalarından hareketle teşkilat ve idare konusunda İslam’ın getirdiği ilkeleri işleyecek yerde saltanat sahiplerinin amellerini “kitabına uydurmak ve meşrulaştırmak” ile uğraşmışlardır.²¹ Ahmet Yaman bu durumu özellikle Abbasiler devrindeki Mihne yıllarını tecrübe eden fukahanın siyasi-idari içtihatlarını müstakil eserlerde dile getirememesi, bunun yerine farklı sahalarda yazdıkları eserlerin satır aralarında bu husustaki düşüncelerini beyan etmiş olması ile açıklamaktadır.²²

Müslümanların yönetiminde bir rejim olarak saltanatın dini açıdan tahlili İslam dünyasındaki modernleşme sürecinden de derinden etkilenmiş görünmektedir. Nitekim Tanzimat dönemi ve sonrasında mutlakiyet rejimine muhalefet eden Osmanlı aydınları, saltanat makamına yönelik eleştirilerde başta Raşid Halifeler tecrübesi olmak üzere İslami kavramlara sıkça başvurmuşlardır. Saltanatın 1922’deki ilgası üzerine Lütfi Fikri’nin bu makamı savunma amacıyla kaleme aldığı risaleye bir reddiye kaleme alan Süleyman Nazif Bey’in saltanatın

¹⁹ Câbirî, **a.g.e.**, 89.

²⁰ Nevin A. Mustafa, **İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet** (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 176. Nevin Mustafa’nın, raşidi hilafeti İslam’ın vaz ettiği bir kurum olmaktan ziyade şartların ortaya çıkardığı geçici bir sitem olarak algılayan Cabiri’den farklı olarak hilafeti bir İslami yönetim düzeni olarak idealize ettiğini unutmamak gerekir. Nitekim Mustafa, Hz. Peygamber’in İslam toplumunu yönetişini “hilafet” sisteminin ilk örneği olarak düşünmektedir. bkz. Nevin Mustafa, *a.g.e.*, s. 128,150.

²¹ Hayrettin Karaman, **İslamın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul, 1992, c. 3 s. 260.

²² Ahmet Yaman, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, **Tabula Rasa**, 2:4 (Ocak-Nisan 200)2, s. 60.

İslami ilkelerle hiçbir surette bağdaşmadığı, sahabenin de Hz. Peygamber'den sonraki liderlerini seçim yoluyla belirlediği ve baba-kardeş katli gibi icraatlarda bulunan Osmanlı hükümdarlarının Hilafet makamının meşru varisleri olamayacağı şeklindeki ifadeleri, modern dönemde saltanata getirilen eleştirilere bir örnektir.²³ Dönemin önemli simalarında n Reşid Rıza (1865-1935) da Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hilafetin kendisinden sonra 30 yıl süreceğine dair hadise işaret ederek Emevî saltanatı ile birlikte sahîh hilafetin bozulduğunu dile getirmiştir.²⁴

Abbasiler devri ise, Emeviler ile başlayan saltanat anlayışının konsolide edildiği, ulema ve umeranın apayrı iki sınıf haline geldiği, farklı İslami doktrinler arasındaki safların tamamen ayrıştığı uzunca bir süreci ifade etmektedir. Bu dönemin sonunda Büveyhilerin yönetimde söz sahibi olarak Abbasi hilafetinin sadece manevî olarak saygı gösterilen bir makama indirgenmesi, hatta Bağdat'taki hutbelerde halifenin yanında Büveyhi emirinin isminin de zikredilmesi İslam tarihindeki en önemli kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Zaman içerisinde Abbasi halifesi ile manevî açıdan da eşit konuma gelen Büveyhi hükümdarları “melikü'l-müluk” ve “şehinşah” gibi salt dünyevî iktidara işaret eden lakapların yanında, “halife” ya da “emirü'l-müminin” ünvanlarının anlamını içkin olarak ümmete nispet eden “mille”li, “ümme”li, “din”li ünvanları da hutbe ve sikkelerde kullanmaya başlamış, “halife” ve “emirü'l-müminin” kavramları bunlar arasında kaybolup gitmiştir. Halife ise gücü olmadığından bunları onaylamak zorunda kalmıştır.²⁵

Netice itibarıyla Sünnî alim ve düşünürlerin bu husustaki genel kanaati, saltanata geçişi Raşidî hilafetten bir çeşit “sapma” meydana getiren tarihin olağan seyrinde meydana gelen bir vakıa olarak değerlendirmek olmuş ve onların çoğu

²³ Süleyman Nazif, “Lütfî Fikrî Bey'e Cevap Hilafet, Milliyet ve Tefrik-i Kuvâ Mesâilî” (haz. Suat Güven), İstanbul 1341/1922, İsmail Kara (haz.), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 5. cilt Cumhuriyet Devri**, İstanbul, 2005, s. s. 571.

²⁴ Muhammed Reşid Rıza, “el-Hilâfetü ve'l-hülefâ 2”, **MM**, 8 Kasım 1898, s. 649.

²⁵ Ahmet Güner, “Maverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihîsel Arkaplanına Bir Bakış”, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. XVI (2002), s.14-15.

bir bütün olarak saltanatı reddetmek yerine tek tek yöneticilerin kimliğine ve kendi dönemlerindeki idare ve uygulamalarının İslam yasalarına uygun olup olmadığına bakarak değerlendirmede bulunmuşlardır. Nitekim Emevî hanedanından Ömer b. Abdülaziz’in bazı klasik metinlerde “Beşinci Raşid Halife” olarak anılması da bu görüşü desteklemektedir.²⁶

1.1.2. Halifenin Meşruiyeti ve Biat

İslami pratikte yöneticilerin meşruiyetinin kaynağı meselesi, yönetimde izlenecek yolun İslami şariat ile uyumlu olması, dolayısıyla yöneticinin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ve onun ashabının kutlu örneğini takip etmesi öngörüldüğünden Hilafet-Saltanat tartışmalarından bağımsız bir konu değildir. Nitekim “Raşidi Hilafet” tanımının “ideal yönetim” kavramına işaret edecek biçimde kullanımı da, ilk 4 halifenin doğal biçimde İslam tarihinde meşruiyeti en net biçimde sağlamış olan yöneticiler olarak algılandığını göstermektedir.²⁷

Hilafeti “dinin korunması ve dünyanın dini siyaset²⁸ ile idare edilmesi için şariat sahibi olan Hz. Peygamber’e niyabet ve vekalet” olarak tanımlayan İbn Haldun, hilafet ve imametın aynı anlama geldiğini ve halifenin aynı zamanda imam olduğunu, onun cemaate önderlik eden bir imam gibi kabul edilmesi nedeniyle hilafete *İmamet-i Kübra* dendiğini beyan etmiştir. İbn Haldun’a göre halife ve imam sıfatlarından sultan sıfatına geçiş de, “İslami hilafetin ortadan kalkması” ve iktidarın paylaşımında ihtilafların ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir. Zamanla her bölgenin fiili yöneticisi konumundaki kişiye sultan ünvanı verilmiş

²⁶ Mustafa Fayda, **a.g.e.**, s. 325.

²⁷ Râşid: Doğru yolda olan, doğruya ve hakka sınıksız sarılan, kemale ermiş”. Raşidi Hilafet terimini bizzat Hz. Peygamber’e isnad eden rivayetler de mevcuttur. Bkz. **a.g.e.**, s. 325.

²⁸ İbn Haldun dini siyaseti, Allah tarafından farz kılınmış, şariat sahibi peygamber tarafından bizzat kabul edilerek uygulamaya koyulan ve hem dünya hem de ahiret hayatındaki faydayı amaçlayan bir siyaset olarak tasvir etmektedir. bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 541.

ve kendisinden önceki iktidara son vererek yeni bir devlet kuran ve sultan konumuna gelen herkese biat edilmesi adet haline gelmiştir.²⁹

Abid el-Cabirî de biatın zaman içerisinde, ehl-i sünnetin geleneksel tutumuyla uyumlu olarak, fiili iktidarın meşruiyetini ikrardan ibaret bir eylem haline geldiğine işaret etmektedir. Ona göre siyaset fıkıhçıların hilafet müessesesi olarak idealize ettikleri kavramla bu teorinin İslam tarihindeki uygulamaları arasında bir fark yoktur. Nitekim Ehl-i Sünnet'in siyasi düşüncesi kurum olarak devlete odaklanmak yerine şer'î yasaların uygulayıcıları olarak kendisine biat edilecek kişilere yoğunlaştığından³⁰ İslam tarihi boyunca hangi yolla olursa olsun siyasi nüfuzu elde edenlere muktedir ve fiili birer yasa uygulayıcı olarak biat edilmesi esas olmuştur.

Bu meyanda “biat”ın işlevinin de müslüman düşünürler tarafından farklı biçimlerde yorumlandığı görülmektedir. Cabirî, klasik Sünni düşüncede yönetime ilişkin bütün haklar halife/imama devredildiğinden halkın yönetici(ler)i denetleme hakkının da olmadığını varsaymış, biatın geleneksel İslam toplumunda halifeyi halka karşı değil peygamber vekili olarak yalnızca Allah'a karşı sorumlu kabul etmek anlamına geldiğini belirtmiştir.³¹ Nitekim İbn Haldun'un biatın yöneticiye mutlak itaat için verilen bir söz olarak tarif etmesi de Cabirî'nin bahsettiği bu algıyı doğrulamaktadır.³² Mustafa Hilmi ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak İslam tarihindeki ilk biat örneği olan Akabe biatlarına³³ referansta bulunmuştur. Nitekim bu biat esnasında muhataplarının Hz. Peygamber'e “marufta isyan etmeyeceklerini” taahhüt etmeleri Mustafa Hilmi'ye göre yöneticiye şer'î

²⁹ a.g.e., s. 546.

³⁰ Abid el-Câbirî, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinden Yeniden Yapılanma**, s. 82-83.

³¹ a.g.e.; s. 83.

³² İbn Haldun bu kısa tanımı şöyle açar: “Biat eden kimse sanki <Benim işime ve müslümanlarla alakalı hususlara bakmayı sana havale ettim, bu gibi şeylerde katıyyen seninle çekişmeyeceğim, hoşlansam da hoşlanmasam da emirlerine itaat edeceğim> diye emiriyle muahede yapmıştır.” Bkz. İbn Haldun, a.g.e., s. 576-578.

³³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Önkal, “Akabe Biatları”, **DİA**, c. II, s. 211.

prensipieri uygulaması kaydıyla itaat edileceğine, dolayısıyla yöneticinin yasayla sınırlanması anlayışına işaret etmektedir.³⁴

Biata getirilen bu farklı tanım ve yaklaşımlar; biatın İslam öncesi Arap kabilelerinde ve İslam'ın Emevilere kadar olan döneminde şu ya da bu şekilde “seçilen” bir yöneticiden, Emevilerle birlikte önceden tayin edilmiş olan bir yöneticiye geçişin İslam siyaset teorisyenleri tarafından farklı yorumlanmasına dayanmaktadır. Nitekim saltanat sistemi ile biat yöntemi arasında bir çeşit uyumsuzluğun olduğuna yönelik tartışmalar, toplumun genel temayülüne rağmen iktidarı elde ettiğı anlaşılan Emevî yönetiminin meşruiyet problemi ile ilişkili görünmektedir.³⁵

İslam tarihinde hanedanların arka arkaya gelmesi ve halkın yöneticiyi belirleme iradesinin tamamen ortadan kalkması ile biat kavramının, halifeyi seçme ve ona bağlılığını ilan etme yerine mevcut iktidara rıza gösterilmesi anlamına gelecek biçimde dönüşüm geçirdiğı görülmektedir.³⁶ Nitekim müslüman düşünürlerin de modern dönemdeki tarih okumalarında biat ve şura gibi ilk devir İslam tarihinin uygulamalarına karşılık saltanatın bir sistem olarak yerleşmesi önemli bir tema olarak karşımıza çıkmakta hatta İslam toplumlarının XVIII. ve XIX. yüzyıllarda geçirdiğı bunalımın büyük oranda iktidar sahiplerinin baskıcı ve zalim idarelerinden kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Bu görüşün en önemli temsilcilerinden biri bu fikirleri özelde II. Abdülhamid idaresine karşı ileri süren ve Osmanlı idaresini bir çeşit “istibdat” olarak tanımlayan Suriyeli yazar Abdurrahman el-Kevâkibî'dir. Kevâkibî istibdatı, halkı temsilen “şura”ya danışmayı gerektiren işlerde kendi hevasına göre hareket etmek olarak tanımlayarak bir anlamda saltanat rejimini de eleştirmiştir.³⁷

³⁴ Mustafa Hilmi, *Nizâmu'l-hilâfe fi'l-fikri'l-islâmî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, s. 31.

³⁵ Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7:13 (2008), s. 116.

³⁶ Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, c. VI, s. 121.

³⁷ Abdurrahman el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdat ve mesâriu'l-isti'bâd*, Kahire: Matbaatü'l-maarif, t.y., s. 10.

1.1.3. Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar

Tarihsel olarak Osmanlı Hilafetinin meşruiyetine ilişkin tartışmalar; Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi sırası veya sonrasında Hilafeti son Abbasi halifesi Mütevekkil Alallah'tan resmen devr alıp almadığı, Osmanlı Sultanlarının halife sıfatını kullanıp kullanmadığı, nihayet şer'î açıdan Osmanlı sultanlarının halifelik için gerekli nitelikleri taşıyıp taşımadığı gibi hususlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda özellikle Osmanlı sultanlarının Kureyş soyundan gelmemeleri ve iktidarın babadan oğula tevarüs etmesi gibi özellikleri ön plana çıkarılmıştır.

Bilindiği gibi yakın zamana kadar Türk tarihçilerin genel kanısı, 1517 tarihinde Ayasofya Camii'nde son Abbasi halifesi tarafından Yavuz Sultan Selim'in halife ilan edildiği ve Osmanlı sultanlarının bu tarihten itibaren "Hadimü'l-haremeyni's-şerifeyn" ünvanını kullandıkları şeklinde olmuştur.³⁸ Bununla birlikte Azmi Özcan, hilafetin devrine ilişkin bu rivayetlerin muahhar kaynaklarda yer bulmaya başladığına, Yavuz Sultan Selim dönemine ait kaynaklarda bu tür bilgilere rastlanmadığına dikkat çekmektedir. Tufan Buzpınar da konuya ilişkin araştırmasında aynı noktaya temas etmiş, son Abbasi halifesi III. Mütevekkil'in İstanbul'a gelerek hilafet makamını Yavuz Sultan Selim'e devrettiğine ilişkin rivayetlerin muhtemelen XVIII. yüzyılın ikinci yarısında üretilmiş olduğunu tespit etmiştir. Buzpınar, III. Mütevekkil'in Kanuni Sultan Süleyman tarafından Kahire'ye geri gönderildikten sonra 1539'daki ölümüne dek halife ünvanını kullandığını hatırlatarak bu ünvanın III. Mütevekkil'in ölümünden sonra Osmanlı sultanları tarafından kullanılmaya başlandığını hatırlatmıştır. Nitekim Kanuni'nin sadrazamlarından Lütfi Paşa'nın da Osmanlı Hilafetinin meşruiyetini izah üzerine bir risale kaleme alması bu tahmini desteklemektedir.³⁹

³⁸ Azmi Özcan, "Hilafet", **DİA** c. XVII s. 546. İsmail Köksal Yavuz Sultan Selim ile birlikte Osmanlı sultanlarının "halife" ve "halife-yi Resulillah" ünvanlarını kullanmaya başladıklarını iddia etmiştir. bkz. Köksal, "İslam Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi", **İslami Araştırmalar Dergisi** 13:1 (2000), s. 64.

³⁹ Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2:1 (2004), s. 113.

Özcan'a göre Osmanlı Hilafetinin meşruiyetine ilişkin tartışmalarda asıl üzerinde durulan mesele devir teslim töreninin gerçekleşip gerçekleşmediği değildir. Zira İslam tarihinin hiçbir döneminde Hilafet devir teslim töreni ile el değiştirmemiştir. Ona göre tartışmalarda esas alınan Osmanlı hilafetinde diğer şer'î kaidelerin dikkat alınıp alınmadığı noktasıdır. Bu kaidelerin başında ise Hilafetin Kureyşiliği meselesi gelmektedir.⁴⁰ Buzpınar da aynı hususa değinerek Lütü Paşa'nın risalesini bu açıdan değerlendirmiştir. Zira Lütü Paşa risalesinin temelinde, Kureyşiliğin hilafetin olmazsa olmazlarından biri olmadığı, Osmanlı sultanlarının müslümanların meşru lideri ve halifesi olduğu tezleri yatmaktadır. Lütü Paşa'nın yanı sıra dönemin Şeyhülislam'ı Ebussuud Efendi de Kanuni Sultan Süleyman'ın halifelik iddiasına desteğini resmi evraka "hilâfet-i kübra" ünvanına işaret eden ibareler koyarak vermiştir. Böylece Buzpınar, 1540'lardan itibaren Osmanlı sultanlarının Müslümanların lideri manasında halife ünvanını kullandıklarını ortaya koymaktadır.⁴¹

Öte yandan Hilafetin ilgasının akabinde İngiliz şarkiyatçı Thomas Arnold da kaleme aldığı *The Caliphate* adlı eserde Osmanlı Hilafetinin meşruiyeti konusuna özel bir bölüm ayırmış ve burada Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine dair bilgiler açısından önemli bir kaynak konumundaki İbn İyas rivayetlerini kullanarak Yavuz ve son Abbasi halifesi Mutevekkil arasındaki ilişkiyi dolayısıyla aralarında hilafet makamı bağlamında bir devir-teslim cereyan edip etmediğini araştırmıştır. Özcan ve Buzpınar'ın işaret ettiği gibi, Arnold da Mutevekkil'in Kahire'den getirilerek bir süre İstanbul'da "hapsedilmesi" haricinde konuya ilişkin hiçbir bilginin muasır kaynaklarda nakledilmediğini tespit etmiştir.⁴²

⁴⁰ Azmi Özcan, *a.g.e.*, s. 546.

⁴¹ Kanuni ile başlayan bu anlayış III. Selim tahta çıkarken kendisine sünni teamüllere uygun olarak tüm müslümanların halifesi sıfatıyla biat edilmesiyle konsolide edilmiştir. Bununla birlikte Buzpınar, Osmanlı sultanlarının Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi anlamındaki halife sıfatını I. Murad döneminden beri kullanıldığına işaret etmektedir. Buzpınar, *a.g.e.*, s. 116-117.

⁴² Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford, 1924, s. 144.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi için başvurulacak kaynakları tahlil ettiği çalışmasında şarkiyatçı Holt, İbn İyas'ın *Bedâi'u'z-zuhûr*'unda Hilafetin bir törenle Osmanlı padişahına teslime dildiğine dair bir bilgi bulunmadığına dikkat çekmiştir. Holt bu tespiti güçlendirmek adına İbn İyas'ın eserini tahlil ederek bu eserin zamanının diğer kaynaklarına göre daha nesnel ve tarafsız olduğunu iddia etmiştir. Zira İbn İyas, fethin sosyolojik analizini yaparak Mısır'daki Memlûk hakimiyetinin son döneminde siyasi, toplumsal ve ekonomik açıdan giderek yozlaştığını, Osmanlılara bu sebeple karşı konulamadığını yazmaktadır. Holt diğer kaynakları genel olarak Osmanlı zaferini bezeyerek anlatmak üzerine edebi kaygı ile yazılmış ilmi açıdan niteliksiz eserler olarak tanıtmaktadır.⁴³

Muhammed Harb de, İbn İyas'ın *Bedâiu'z-zuhûr*'da hilafetle ilgili hiçbir şey söylemediğine işaret ederek devir-teslimin gerçekleştiğine ilişkin yeterli veri bulunmadığını itiraf eder. Fakat yukarıdaki araştırmacılardan farklı olarak Muhammed Harb, Selimnamelerde Yavuz'un 923 senesinin Muharrem ayından itibaren Kahire'deki hutbelerin Selim'in adıyla okunduğu bilgisinin mevcut olduğunu aktarmakta ve halifeliğini böylece ilan etmiş olduğunu var saymaktadır.⁴⁴

Yukarıdaki anlatıların telif edilmesi şüphesiz Yavuz'un Mısır seferi ve sonrasına dair muasır kaynakların detaylı tetkikiyle mümkündür. Ancak böyle bir çalışma ne bu tezin konusu ne de amacı olabilir. Zira bu bölümde, diğer bölümlerde yararlanılmak üzere Hilafet tarihindeki tartışmalı hususları yeniden hatırlamak amaçlanmaktadır. Bu sebeple, bu noktada Arnold, Buzpınar ve Özcan'ın üzerinde birleştiği bir hususa işaret etmekle yetineceğiz. Zira her üç araştırmacı da, Abbasilerden tevarüs edecek şekilde "halife" sıfatını kullanmanın en azından Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı saltanatına fazladan bir

⁴³ P.M. Holt, "Ottoman Egypt: An Account of Arabic Historical Sources", P. M. Holt, **Political and Social Change in Modern Egypt**, Londra, 1968, s. 4.

⁴⁴ Muhammed Harb Abdülhamid, "I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi", s. 156.

meşruiyet ve güç kaynağı teşkil etmediğini düşünmektedir.⁴⁵ Esasında Muhammed Harb’ın da, resmi olarak halife sıfatı kullanılmasa da Selim’in İslam’ın kalbi olan Arap yarımadasına hükmetmesinin bir sembolü olarak hutbelerde adının okunmaya başladığını hatırlatarak vurgulamaya çalıştığı husus muhtemelen budur. Nitekim Hint Hilafet Hareketi üyelerinden Ebu’l-Kelam Azad da Yavuz’dan sonraki 400 yıllık dönemde Osmanlı karşısında herhangi bir hilafet iddiasının ortaya çıkmamasına işaret ederek Osmanlı’nın İslam dünyasında bilfiil rakipsiz bir güç olarak var olduğunu, bu sebeple Osmanlı Hilafetinin meşruiyeti üzerinde herhangi bir tartışma yürütülemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁶

Özellikle Azmi Özcan’ın meselenin asıl mecrasına işaret eden ve Araplar tarafından Osmanlı Hilafetinin meşruiyetinin tartışılmasında asıl önemli hususun hilafetin Yavuz Sultan Selim’e tesliminden ziyade Osmanlı sultanlarının başta Kureyşilik olmak üzere halifeliğin “şer’î şartlarını” taşıyıp taşımadıkları olduğu tespiti son derece önemlidir. Her ne kadar 1922’de Saltanatın ilgası ile ilgili olarak Mısır basınında yer alan bazı makalelerde Osmanlı Hilafeti’nin meşruiyeti bağlamında hilafetin III. Mütevekkil tarafından Yavuz Sultan Selim’e resmi olarak devr edilip edilmediği konusunun tartışıldığı görülse de⁴⁷ Mısır basınında da tartışmaların nirengi noktasını Kureyşilik ve sultanın yetkilerinin kaynağı gibi meselelerinin oluşturduğu söylenebilir.

1.1.3.1. Hilafetin Kureyşiliği, Arap Hilafeti ve II. Abdülhamid

⁴⁵ Buzpınar, **a.g.e.**, 117.

⁴⁶ Ebü’kelâm Azad, “Hilafet Meselesi, İngiltere, Arap Yarımadası ve Osmanlı Hilafeti”(çev. N. Ahmed Asrar), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 103. Aynı minvalde görüş serdeden bir başka Hindistanlı alim ve eseri için bkz. Seyyid Süleyman Nedvî, “Hilafet ve Hindistan” (çev. Ahmed Asrar, tashih. Mehmet Özşenel), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, s. 172.

⁴⁷ Makalede Mısırlı tarihçilerin gözünden Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethi ve hilafeti Mısır’dan alması etraflıca tahlil edilmektedir. bkz. Ahmed Zeki b. İbrahim b. Abdullah, “el-Hilâfe ve’s-saltana beyne ebî Zeyd ve ibn Zenbel”, **MU**, 25 Kasım 1922, s.2.

Hilafetin Kureyşiliği hususundaki tartışmaların Hilafetin tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Resûlullah'ın (s.a.v) vefatından hemen sonra Ensar ve Muhacirler arasında Benî Saîde çardağında yapılan görüşmelerde Muhacirleri temsilen Hz. Ebûbekir'in öne sürdüğü temel argümanlar, Kureyşlilerin gerek müslüman olmadaki öncelik ve gerekse Hz. Peygamber'e sıhrî yakınlık bakımından müslümanların yönetilmesi işinde öncelikli bir konumu olduğu ve Arapların da ancak Kureyş'in hakimiyetini tanıyacağı şeklinde olmuştur. Bu anlayış Hz. Ebubekir'in bu toplantıda Hz. Peygamber'e dayandırdığı "İmamlar Kureyştendir"⁴⁸ hadisini zikretmesi ile fıkıh literatüründe yerini almıştır. Halifelerin Kureyş'ten olması gerektiğine ilişkin erken dönem İslam tarihinde bir konsensüsün temelini oluşturan bu üç temel argüman günümüzde Hilafetin Kureyşiliğini ele alan eserlerde genellikle Arap kabilecilik anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹

Bazı alimler, Halifelikte Kureyşli olma şartının yalnızca ilk dönem halifeleri için geçerli olduğunu savunmuşlardır. Bunlardan biri olan İbn Haldun tıpkı saltanat bahsinde olduğu gibi Kureyşilik meselesini de ortaya attığı asabiyet kavramı ile açıklamaya çalışmıştır:

"Kureyş, Mudar'ın usbesi, onların aslı ve onlardan galebe sahibi bir boy idi. Kureyş (boyu) için Medar kabilesinin sair boylarına karşı çokluk, asabiyet ve şeref itibariyle bir izzet ve üstünlük vardı. Diğer Araplar onların bu hususiyetlerini itiraf etmekte ve galip durumda olduklarını kabul etmekte idi. Şayet iktidar ve hakimiyet onlardan başkasına verilseydi, kendilerine muhalefet edilmek ve inkiyad edilmemek suretiyle birliğin dağılması muhtemel hale gelirdi. Mudar kabilelerinden başkası Arapları ihtilaf halinden geri

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 129,183, IV, 421.

⁴⁹ Adnan Hoyladı, *Mevlevî Hafız Abdülcemil Efendi'nin ez-Zaferü'l-Hamidiyye Risalesi ve İslam Kamu Hukukunda Hilafetin Kureyşiliği Tartışmaları*, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2010, s. 27; Adem Apak, **Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri**, İstanbul 2004, s.101; Eyüp Kurt, "Raşid Halifeler Dönemi Yönetim Anlayışına Kaynaklık Etmesi Bakımından Cahiliye Dönemi", **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler**- 16: 53 (2012), s. 297.

*döndürmeye ve vazgeçirmeye muktedir olamazdı. Bu suretle de cemaat dağılır ve birlik bozulurdu. Halbuki şari', bu durumdan (halkı) sakındırmakta, asabiyet ve kaynaşma husule gelsin, himaye ve savunma güzel olsun diye aralarındaki ihtilafı ve dağınıklığı kaldırmak ve ittifaklarını temin etmek hususunda haris ve hassas bulunmaktadır.*⁵⁰

Metinden de anlaşılacağı gibi İbn Haldun halifenin Kureyşli olması kuralını dini bir referansla değil, tarihsel bir referansla açıklamakta, Halifeliliğin Kureyş'e mahsus olmasını genel-geçer bir durum olarak değil dönemin toplumsal şartlarına göre şekillenen tarihsel bir gerçeklik olarak değerlendirmektedir. Zira o, içinde bulunulan çağda her bölgenin "orada galip bir asabiyete sahip bulunanlar" tarafından yönetileceği açık olduğundan Kureyşilik şartının her döneme teşmil edilemeyeceğini vurgulamıştır.⁵¹

Saltanatın meşruiyeti konusunda İbn Haldun'dan farklı düşünen Ebû'l A'lâ el-Mevdûdî'nin, Kureyşilik şartının ilk dönem İslam tarihine münhasır olduğu hususunda ona katıldığı görülmektedir. Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat* adlı eserinde Halifeliliğin Kureyş'e has kılınmasının şeriatla ilgili değil devrin şartlarıyla ilgili bir durum olduğunu, zira o dönemde müslümanların birliğinin ancak Kureyş'in liderliği ile sağlanabildiğini dile getirmiştir.⁵² Cabiri'ye göre de Kureyşilik şartı ilk halifeler devrinde vardır ama daha sonra bu koşulun açık bir şer'î kaideye dayanmadığını savunan diğer gruplar bu şartı tartışma konusu etmişlerdir.⁵³

Ülkemizde Hilafetin Kureyşiliği meselesi üzerine çalışanların başında gelen Said Hatiboğlu, Hz. Peygamber'e isnad edilen ve yönetimin Kureyş'e

⁵⁰ İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 555-556.

⁵¹ **a.g.e.**, s. 557.

⁵² Mevdûdî de İbn Haldun'un bu görüşüne katılmıştır. Ebu A'lâ el-Mevdûdî, **Hilafet ve Saltanat** (çev. Ali Genceli), İstanbul, 1980, s. 359.

⁵³ Cabiri, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 83. Vardıkları sonuç aynı olsa da Mevdûdî ve Cabiri'nin konuya yaklaşımlarının tamamen farklı olduklarını hatırlatmakta fayda vardır. Zira Cabiri, aslında ilk dört halife döneminde de Kureyşlilik şartının zaten Kureyş'in en güçlü ve saygıdeğer kabile olup yönetime layık görülmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

bırakılmasını buyuran rivayetin uydurma olduğunu, Hz. Ebubekir'in böyle bir rivayeti ne Sakif toplantısında ne de sonrasında peygambere dayalı olarak böyle bir söz rivayet etmediğini dile getirmiş, Muhacirlerin Ensara karşı kullandıkları "Arapların sadece Kureyş'e itaat edeceği" şeklindeki savın yukarıdaki rivayet ile alakalı olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre böyle bir hadisin varlığının sahabe tarafından bilinmesi, Ensar'ın en başta hilafete adaylığını koymuş olmasını imkansız kılmaktadır.⁵⁴ Hatiboğlu, yüksek idari kademelerde Kureyş dışındaki kabilelere mensup olanların hatta gayri-Arap unsurların da yer alabildiğini vurgulayarak gerek Hz. Peygamber gerekse haleflerinin çeşitli vesilelerle Medine'yi terk ettiklerinde yerlerine bıraktıkları görevlileri ile bu tespiti örneklendirmiştir.⁵⁵

Hilafetin Kureyşiliğinin ilk halifelere özel bir şart olduğu şeklindeki iddiayı tahlil eden bir başka araştırmacı, Haim Gerber, Osmanlı Sultan-Halifelerini de yakından ilgilendiren bu savın ilk defa XVIII. yüzyıl başlarında Sultan Ahmed Han döneminde, Safevilere karşı huruc ederek hatırı sayılır miktarda toprak kazanan Afganlıların etrafındaki cemaatin biatıyla kendisini halife ilan lideri Eşref Han'a karşı da kullanıldığını iddia etmiştir. Zira Mir Eşref Kureyş soyundan geldiğini ve imamlığa Osmanlı sultanlarından daha layık olduğunu iddia etmekte idi. Gerber bu iddiaya karşılık dönemin ulemasından Şeyhülislam Abdullah Yenişehirli'nin iki fetva yayınladığını, bu fetvalarda Kureyşiliğin hilafetin ilk 30 yılına özel bir durum olduğunu, buna karşılık ise bir halife varken ikinci bir halifeye biat etmenin hadislerle yasaklanmış bulunduğu tezlerinin işlendiğini yazmıştır. Gerber, Hanefî pratiğinin Şafiiliğe göre halifenin Kureyşli olup olmaması hususunda daha esnek olduğunu ve Osmanlı alimlerinin bu minvaldeki fetvalarına uygun bir zemin oluşturduğu kanaatindedir.⁵⁶

⁵⁴ M. Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 23 (1978), s. 160-161.

⁵⁵ M. Said Hatiboğlu, **a.g.e.**, s.147-151.

⁵⁶ Haim Gerber, "An Early Eighteenth-Century Theory of the Ottoman Caliphate", **Journal of Turkish Studies**, c. X, s. 122-124.

Hilafetin Kureyşliği meselesini tarihsel bir perspektifle ele alan ve bu şartın ilk dönem yöneticileri için esas alındığını savunan ve yukarıda görüşlerini aktardığımız klasik ve çağdaş ilim adamlarının meseleye ilişkin tartışmalarda klasik sünni siyaset teorisyenleri karşısında sayı bakımından zayıf kaldığı da bir hakikattir. Zira Hatiboğlu'nun da eserinde ayrıntılı olarak incelediği üzere, Gazalî'den Nesefî'ye, Maverdî'den ibn Teymiyye'ye kadar Ehl-i sünnetin önde gelen alimleri Kureyşli olmayı halifelüğün şartı sayan hadisin sıhhati konusunda görüş birliği içerisindeyler.⁵⁷

Adnan Hoyladı, meseleyi hukuki açıdan ele alırken tarihi gelişmeleri de aktardığı yüksek lisans tezinde Hilafetin Osmanlı'ya devrinden sonra konunun ilk kez Kanuni Sultan Süleyman devrinde Sadrazam Lütü Paşa tarafından bir eser telif etmek suretiyle gündeme getirildiğine işaret etmektedir. Zira bu dönemde Osmanlıların Kureyş soyundan gelmedikleri ifade edilerek onların halifelüğünün sahih kabul edilip edilmeyeceği tartışılmış, Lütü Paşa ise *Risâletü halâsı'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* adını taşıyan eserinde Osmanlı padişahlarının sahih birer halife olduklarını ispat etmeye çalışmıştır. Konunun II. Abdülhamid döneminde tekrar gündeme geldiğini belirten Hoyladı, bu dönemden sonra yazılan eserlerde Hilafetin Kureyşliğine dair de ayrı bir bahis açıldığını ve bu konunun ihtilaflı kabul edilerek lehte ve aleyhteki görüşlerle açıklanmaya çalışıldığını ifade etmiştir.⁵⁸ Hoyladı'ya göre Osmanlı'dan önce bu konunun fıkıh ve akaid kitaplarında tartışılmamasının nedeni Hulefâ-yı Râşidîn, Emeviler ve Abbasilerin tamamının Kureyşli olması ve Abbasilerden sonraki emirlikler döneminde sözde de olsa emirlerin halifeye bağlılıklarını ilan etmiş olmaları Hilafetin Kureyşliği meselesinin müstakil bir tartışma konusu olarak gündeme gelmesini geciktirmiştir.⁵⁹ Hoyladı, modern dönemde Hilafetin Kureyşliği meselenin İngilizler tarafından özellikle Osmanlı'nın başta Hindistan olmak üzere İslam

⁵⁷ a.g.e., s. 177-181.

⁵⁸ Yukarıda da işaret edildiği gibi Gerber ve Buzpınar Kureyşliğin bir mesele olarak Osmanlı uleması tarafından II. Abdülhamid'den çok daha önce gündeme geldiğine işaret etmişlerdir.

⁵⁹ Adnan Hoyladı, a.g.e., s. 30.

alemi üzerindeki manevi nüfuzunu kırmak amacıyla gündeme getirildiğini ifade etmiştir.⁶⁰

Gerçekten de Hilafetin Kureyşiliği meselesinin yoğun biçimde tartışılıp fıkıh literatüründe yoğun biçimde yer aldığı dönem II. Abdülhamid devri olmuştur. Zira Osmanlı sultanlarının hilafeti Mısır'dan devr alan Yavuz Sultan Selim'den sonra halifeliği “tevarüsen ve istihkak”⁶¹ yoluyla devr alması, X. yüzyıldan itibaren aralarında İhvânu's-safâ, İbn Haldun ve Celâleddin Devvânî gibi pek çok müslüman düşünür tarafından zımnen meşru kabul edilmişti. Buna rağmen II. Abdülhamid devrinde özellikle Arapçılık temayülündeki zümreler ve İngiltere'nin teşvikiyle Hilafetin Kureyşiliği tezi yeniden ortaya atılmış ve Osmanlı Hilafetine karşı Arap Hilafetinin savunulması için önemli bir dayanak oluşturmuştur.⁶²

Azmi Özcan, İngiltere'nin Hilafet kurumuna ilgisinin XVIII. yüzyıl sonlarında Hint alt kıtasında Osmanlı Halifesine duydukları bağlılığı fark etmeleriyle başladığını halifenin manevi nüfuzundan zaman zaman yaralanmayı amaçladıklarını yazar.⁶³ Fakat Özcan'ın araştırmasında yaptığı ve bu çalışmanın konusu açısından da daha büyük değer taşıyan asıl tespiti, İngiliz siyaset yapıcılarının, Osmanlı Hilafetinin Asya müslümanları üzerindeki nüfuzunu olumlu ve “kullanılabilir” olarak nitelendirirken, Araplar üzerindeki nüfuzunu olumsuz ve

⁶⁰ **a.g.e.**, s. 31, 59. Hoyladı, esasında İngiltere'de Osmanlı Hilafetinin lehinde ve aleyhinde görüş beyan eden ve ikisi de İngiliz çıkarlarını gözetten iki kesimin bulunduğunu, bunun sebebinin de birinci grubun Osmanlı Sultanlarına söz geçirebilmenin ve bu suretle Müslümanları kontrol altına almanın yolunun Osmanlı hilafetini desteklemekten geçtiğini düşünürken ikinci grubun Osmanlı'nın müslümanlar üzerindeki nüfuzunun kırılmasının İngiltere'nin lehine olacağına inanması olduğunu ifade eder. bkz. **a.g.e.**, s. 60.

⁶¹ “bi'l-ırs ve'l-istihkak” ifadesi II. Abdülhamid dönemi Salnamelerinde Sultan-Halife oluşun yöntemi olarak yerini almıştır. bkz. Tufan Buzpınar, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882”, İsmail Kara (haz.), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri**, İstanbul, 2002, s. 39.

⁶² **a.g.e.**, s. 39

⁶³ Azmi Özcan, “İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri**, İstanbul, 2002, s. 63.

İngiltere aleyhine bir durum olarak algılamış oldukları tespittir.⁶⁴ Özellikle Osmanlı-Alman yakınlaşmasıyla birlikte Osmanlı'dan uzaklaşan İngiltere Hükümeti daha evvel Osmanlı'ya çeşitli vesilelerle verdiği desteği geri çekmiş ve giderek aleyhte politika izlemeye başlamıştır. Özcan, 1876 Kanun-i Esasîsi ile birlikte Osmanlı Sultanının bütün müslümanların halifesi olduğunun resmi olarak ifade edilmesinin de İngiliz makamlarını gerekli tedbirleri alma noktasında harekete geçirdiğini düşünmektedir. Bu tarihlerde İngiliz basınında çıkan ve Osmanlı Hilafeti'nin meşru bir temeli bulunmadığı tezini savunan makaleler de dönemin İngiliz siyasetine uygun olarak hazırlanmış görünmektedir.⁶⁵

İngiltere'nin Osmanlı Hilafetine karşı almayı düşündüğü tedbirler arasında, Osmanlı'yı I. Dünya Savaşı sırasında Arap yarımadasında çok zor durumda bırakacak olan Şerif Hüseyin ve ailesinin Mekke emirliğini devr alma konusunda desteklenmesi ve bunun için Sultan II. Abdülhamid nezdinde girişimlerde bulunulması olmuştur.⁶⁶ İngiltere'nin Arap Hilafeti siyaseti ve Şerif Hüseyin'in Osmanlılara karşı bir hilafet iddiasıyla ortaya çıkmasında en etkili olan figürlerden biri de İngiliz Diplomat Wilfrid Scawen Blunt olmuştur. Blunt, *The Future of Islam* adlı eserinde Hilafet tarihini dört döneme ayırmış, dördüncü dönem olan Osmanlı Hanedanlığı döneminde Osmanlı Hilafetinin meşruluğunu kanıtlamak için genel kabul gören "sünni argümanların" kullanıldığını, fakat bu argümanların Hilafetin Kureyşiliği savunan Şafii ekol ulemasından bir kısmı tarafından kabul edilmediğini bu sebeple Osmanlı Hilafeti'nin İslam dünyasında en azından teorik zeminde meşruiyetini kanıtlayamadığını iddia etmiştir. Blunt, Osmanlı Hilafeti'nin meşru bir iddia olmadığını kanıtlamak için; Osmanlı Sultanlarının 1517'den sonra kendi sınırları dahilinde olmayan emirlik ya da krallıkları halife olarak sultanın otoritesini tanımaya davet etmemiş olmaları ve

⁶⁴ a.g.e., s. 65. Yine de bazı İngilizlerin işgal edilen Arap topraklarını elde tutma konusunda Osmanlı Hilafetinden yararlanabileceğini düşünerek Osmanlı Hilafeti fikrini destekledikleri unutulmamalıdır. a.g.e., s. 70-71.

⁶⁵ a.g.e., s. 67-68.

⁶⁶ a.g.e., s. 74.

hilafet makamının manevi sorumluluklarını yerine getirmedikleri gibi gerekçeleri gündeme getirmiştir.⁶⁷

Osmanlı Hilafetine karşı çıkan İngiliz siyasetçiler arasında İngiltere'nin Hindistan'daki temsilcilerinden George Campbell ve George Birdwood'un da zikredilmesi elzemdir. Zira Campbell Osmanlı Sultanının tüm müslümanları temsil edemeyeceğini savunmakta idi. Birdwood ise Kureyşilik esasına binaen hilafetin Mekke Emirine verilmesi gerektiğini beyan etmiş, bununla İngiltere'nin Hindistan yolu üzerinde bulunan Mekke'yi kontrol altında tutmasının ve buradaki Hilafet makamı sayesinde sömürgelerini rahatça elinde tutabilmesinin mümkün olabileceğini düşünmüştür.⁶⁸

Neticede Blunt, Campbell, Birdwood ve onlar gibi düşünenlerin etkisi ile, Osmanlı Hilafeti'ne karşı bir Arap Hilafeti tesis edilmesi fikri İngiltere'nin bölgedeki temel siyasi politikaları açısından daha olumlu kabul edilmiş ve kullanıma sokulmuştur. Bu minvalde İngiltere açısından en makul aday gibi görünen Şerif Hüseyin İngilizler tarafından ön plana çıkarılmış ve "Arap hilafeti"nin müstakbel kurucusu olarak lanse edilmiştir. Bölgede Suriye kaynaklı olarak gelişen Arap milliyetçiliği fikrine binaen ve İngilizlerin Şerif Hüseyin'i

⁶⁷ W.S. Blunt, "Günümüzde Hilafet Meselesi", (çev. Ş. Tufan Buzpınar), haz. İsmail Kara, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri** içinde, İstanbul, 2002, a. 148-151. Blunt'ın bu görüşlerine reddiye, Kahire'de öğrenim gören ve yine burada basın-yayın faaliyetlerinden yer alan Osmanlı şairi Hasan Hüsnü et-Toyrânî'den gelmiştir. Toyrânî Hilafet konusunda İslam tarihi boyunca yapılagelen tartışmalara değinmiş ve bu tartışmaların fıkhi boyutu da dahil büyük kısmının, alimlerin "vaziyetlere uygun fetvaları" ile ilgili olduğunu dile getirmiştir. Ona göre Emevi ve Abbasi halifeleri bile kendilerini neredeyse sadece Kureyşli olmalarına dayanarak meşru kabul edebilen alim zümreleri meydana getirmişken Osmanlı alimleri devletin büyük ihsanına mazhar olmalarına rağmen Osmanlı Hilafetinin meşruiyetini açıklama hususuna yeterince eğilmemişlerdir. Toyrânî, Blunt'ın, Osmanlı'nın evrensel anlamda bir halifelik olmadığı yönündeki iddiasını, XVIII. yüzyıldaki iç karışıklıkların tüm İslam ümmetini aynı bayrak altında toplamaya imkan vermediği teziyle açıklamıştır. Toyrânî Osmanlı'nın da bu yönde alimlere herhangi bir baskıda bulunmadığını, hatta Emevi ve Abbasilerin aksine hilafet meselesinde menfaatlerine aykırı konuşanlara zulüm ve işkence yapmadığını yazmıştır. Hasan Hüsnü et-Toyrânî, "Makale fi icmâli'l-kelâm 'alâ mes'ele'l-hilâfe beyne ehli'l-islâm (çev. Şükrü Özen), Kahire:Matbaatu'l-mahrûse, 1309/1891, İsmail Kara (haz.), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri 1. cilt II. Abdülhamid Devri**, s. 298-308.

⁶⁸ Buzpınar, "II. Abdülhamid döneminde...", s. 42.

hilafeti almaya teşviki ile yeniden tedavüle sokulan Kureyşli halife fikri şu ya da bu şekilde Arap milliyetçiliğine yakın duran Arap düşünürlerce de desteklenmiştir. Bu minvalde en etkili kalemlerden biri olan Muhammed Reşid Rıza, hilafette nesep unsurunun şer'î açıdan asla göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmuş, halifenin Kureyşli olmamasının onun halifelğinde bir noksanlık meydana getirdiğini yazmıştır. Hilafetin Kureyşliliğini savunurken Rıza, klasik sünni çizginin dışına çıkarak İbn Haldun'a benzer biçimde fıkhi delil dışında tarihsel-sosyolojik delillere de başvurmuş, Allah'ın mesajını insanlığa ulaştırmak için Kureyşli bir peygamber seçmesini bu kavmin siyaseten, ahlaken ve faziletten üstünlüğü konusunda bir gösterge olarak yorumlamıştır.⁶⁹

Arap Hilafeti fikrinin Arap dünyasındaki seyrini incelemek için ilk bakılması gereken yer, Arapçılığın fikri bir ideoloji olarak da ortaya çıktığı yer olan Suriye'dir. Nitekim henüz II. Abdülhamid idaresinin hemen başında Osmanlı'nın zayıflamasına binaen Suriye'nin durumunun ne olacağını tartışmak için bir araya gelen Suriyeli aktivistlerin çalışmaları zaman içerisinde Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanarak bir Arap Hilafeti kurulması fikrine dönüşmüştür. Fakat bu dönemde Şerif Hüseyin'in adı muhtemel bir halife olarak zikredilmemiş, daha çok o tarihlerde Suriye bölgesinde etkinliğini sürdüren Cezayirli Emir Abdülkadir'in adı Hilafet makamı için gündeme gelmiştir.⁷⁰ Bu faaliyet kapsamında gerek Şam gerekse Hicaz bölgesinde kurulan gizli cemiyetlerden İstanbul'un da haberdar olduğu ve II. Abdülhamid'in bu sebeple Arap basınına yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın II. Abdülhamid tarafından azledilmesinden dolayı kendisi aleyhine Avrupa'da başlattığı Hilafet karşıtı faaliyet Osmanlı Sarayı tarafından yakından takip edilmiş, İsmail'in himayesinde bu kampanyaya öncülük eden *Hilafet* gazetesinin yurda girişi II. Abdülhamid idaresi tarafından pek çok kez engellenmiştir.⁷¹

⁶⁹ Reşid Rıza, Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmu's-şer'iyyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye", **MM**, 18 Aralık 1922, c.23, s. 741-42.

⁷⁰ Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde...", s. 46.

⁷¹ **a.g.e.**, s. 49.

Hidiv İsmail'in bu gayretleri aynı dönemde başka gazetelerin de Osmanlı Hilafeti aleyhinde yayın yapacakları bereketli bir ortam hazırlamış görünmektedir. O gazetelerden biri de Mabeyn-i Hümayun'un sabık mütercimlerinden Louis Sabuncu'nun Londra'da yayınladığı gazetelerdir.⁷² Sabuncu, gerek Mabeyn-i Hümayun'da bir dönem tercümanlık görevi yapması gerekse Meclis-i Maarif azalığı nedeniyle Yıldız Sarayı'nı ve Bab-ı Ali'yi yakından tanıyan bir bürokrat idi.⁷³ Yıldız Sarayı kayıtlarında onun Diyarbakır doğumlu bir Süryani olarak Beyrut Süryani Patrikliğine dolayısıyla Osmanlı tebasına bağlı bulunduğu, II. Meşrutiyet'ten hemen önce Beyrut'taki evine Karadağ bayrağı astığı için resmi makamlarca uyarıldığı görülmektedir.⁷⁴ Zolondek, Sabuncu'nun İngiltere'de bulunduğu yıllarda Blunt ve bir diğer Osmanlı hilafeti aleyhtarı olan şarkiyatçı Badger ile yakın ilişki içinde bulunduklarına ve gazetenin muhtemelen Hidiv İsmail (1867-1879) tarafından desteklendiğine işaret etmiştir.⁷⁵ Tüm bu faaliyetlerin takip edildiği bir ortamda, İngilizlerin de 1882'de Mısır'ı işgal etmesinin Sultan II. Abdülhamid'in Arap Hilafeti kurulmasıyla ilgili şüphelerini iyice tahrik ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁶

Görüldüğü gibi Arap hilafeti hakkındaki tartışmaların seyri incelendiğinde; modern dönemde Kureyşilik hakkındaki atıfların daha ziyade Suriye kaynaklı olduğu, Mısırlı bazı siyasetçi ve entelektüellerin ise özellikle Hidiv İsmail ve Hidiv II. Abbas (1892-1914) dönemlerinde Kureyşilik meselesine referansta bulunmaksızın Arap Hilafeti'ni kurma fikri hakkında düşündükleri görülmektedir. Bununla birlikte İslam dünyasındaki Hilafet tartışmaları hakkında yorum yapan bazı şarkiyatçıların Mısırlı müslümanların hilafete ilişkin yaklaşımlarında

⁷² Sırasıyla *Nahle*, *Mir'atü'l-Ahvâl* ve son olarak 1881 yılında *Hilafet* gazeteleri. Bkz. Buzpınar, "II. Abdülhamid Dönemi...", s. 52.

⁷³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), **İ.MF.**, 8-42 (8-8-1320). Sabuncu'nun hayatı ve İngiltere'deki hilafet karşıtı çalışmaları için bkz. L. Zolondek, "Sabunji in England 1876-1891: His role in Arabic Journalism", **Middle Eastern Studies**, vol. 14 (1968), s. 102-115.

⁷⁴ BOA, **Y.EE.**, 2-16 (30-5-1326).

⁷⁵ L. Zolondek, **a.g.e.**, s. 104-105.

⁷⁶ Özcan, **a.g.e.**, s. 81.

Kureyşiliğin çok önemli bir madde olduğunu iddia ettikleri bilinmektedir. Bu hususta Mısır'da XVII. yüzyılda kaleme alınmış bir yazmaya dayanan Holt, 1656 yılında basılan ve yazarı bilinmeyen *Kahru'l-vücûhi'l-'abîse bi zikri nesebi umerâi'l-cerâkise ve ittisâlihi bi Kureyş* adlı eserde Memlûklerin soylarının Kureyş kabilesine dayandığının iddia edildiğini, yazarının böyle bir risaleyi kaleme alma amacının Osmanlı hanedanına karşı hilafet hakkının Mısır Memlûklerine ait olduğu fikrini yaymak olduğunu öne sürmüştür.⁷⁷ Hilafet tartışmalarının başlangıcı ve seyri düşünüldüğünde Holt'un bahsettiği XVII. yüzyılın son derece erken bir tarih olduğu hakikati göz önünde bulundurulursa Holt'un bu tezinin bir iddia olarak kaldığını söylemek makul görünmektedir. Zira Arap Hilafeti'ne yönelik propaganda faaliyetinde özellikle Mısır Hidivliğinin çıkarlarının temsil edilmesi noktasında Kureyşilik meselesi daima arka plana atılmış ya da atılmak zorunda kalmıştır. Nitekim gerek Hidiv İsmail gerekse Hidiv Abbas Hilmi dönemlerinde Mısır merkez olmak üzere Doğu Afrika'dan Mezopotamya'ya kadar uzanan bir bölgede bir Arap-İslam Hilafeti kurulmasına yönelik propaganda yapıldığına yönelik iddialar mevcuttur.⁷⁸ Mısır Hidivleri'nin Kureyş ile hiçbir bağlantısı bulunmamakta iken kendilerini birer Arap-İslam lideri rolünde düşünebilmiş ve Doğu Afrika'dan Mezopotamya'ya uzanan bir büyük hilafet hususunda ciddi olmasalar bile Sudan ve Arabistan'ın bir kısmında tarihsel olarak hak iddia etmişlerdir.⁷⁹

⁷⁷ P.M. Holt bu iddianın sahibi olan kişinin Memlûk emirlerinden Rıdvan'ın himayesinde bir alim olduğunu ve Rıdvan tarafından bu eseri yazmakla görevlendirildiğini, eserin kaleme alınmasındaki amacın hem Rıdvan'ın Memlûklerle bağlantısını hem de Memlûklerin Kureyş ile bağlantısını kanıtlamak ve bu suretle Memlûklerin Osmanlılar üstünlüğünün kanıtlanması olduğunu iddia etmektedir. bkz. P.M. Holt, "The Exalted Lineage of Ridwan Bey: Some Observations on a Seventeenth-Century Mamluk Geneology", *BSOAS*, vol xxii. 2 (1959), s. 221, 230. Holt bir adım daha ileri giderek bu eserin ve taşıdığı iddianın Arap vilayetlerin Osmanlı yönetimine karşı 17. yüzyıl gibi erken bir tarihten itibaren otonomi arayışında olduğunun bir kanıtı olarak görülebileceği iddiasını ortaya atar. bkz. aynı eser, s. 230.

⁷⁸ bkz. Elie Kedourie, "The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung", *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londra, 1974, ss. 107-123; Israel Gershoni ve J. Jankowski, *Egypt, Islam and Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 18.

⁷⁹ Gershoni ve Jankowski Hidiv'in bu emellerinin 1907-1909 yılları arasında Hidivliğe yakınlığı ile bilinen Şeyh Ali Yusuf yönetimindeki *el-Müeyyed* gazetesine yansıdığını yazmıştır. bkz. Gershoni ve Jankowski, *a.g.e.*, s. 18.

Elie Kedourie'ye göre Hidiv II. Abbas böyle bir oluşumun başında kendisini görmekte idi, hatta 1896'da Mısır'daki camilerde okunan hutbelere Osmanlı sultan-halifesinin adını kaldırmaya bile kalkmış, Kahire ulehasının tepkisiyle karşılaşınca bu fikrinden dönmek zorunda kalmıştı. Kedourie, Abbas'ın aynı amaç doğrultusunda Arabistan'daki yöneticilere elçiler gönderdiğini de yazmıştır.⁸⁰ Hatta Osmanlı Hilafetine karşı kaleme alınmış *Ümmü'l-Kurâ*'nın ünlü yazarı Abdurrahman el-Kevâkibî de Hidiv Abbas Hilmi tarafından Mısır merkezli Hilafet önerisini Arabistan'a sunmak için gönderilen elçiler arasında zikredilmektedir.⁸¹

Abdurrahman Kevâkibî'nin bu çalışmalarının ve en önemli eseri *Ümmü'l-Kurâ*'sının Yıldız Sarayı'nda oluşturduğu endişe arşiv kayıtlarına da yansımıştır. Nitekim 1892 yılında henüz Kahire'ye gitmeden ve ünlü eserini kaleme almadan çok evvel, Kevâkibî'nin Halep Valisi'ni zor duruma düşürmek amacıyla bazı müslüman gençleri toplayarak Fransa, İngiltere ve İtalya elçiliklerini taşlatmakla suçlanmış ve Sultan II. Abdülhamid kendisi hakkında soruşturma yapılmasını talep etmiştir.⁸² Bir başka raporda ise Kevâkibî'nin 1902 baharında Mısır'a giderek burada "muzır neşriyat" yapmaya başladığı kaydedilmiştir.⁸³

Hidiv Abbas Hilmi'ye Kahire merkezli hilafet düşüncesi bağlamında destek verenlerden biri de dönemin Mısır siyasetinde önemli bir yere sahip olan Binbaşı Aziz Ali el-Mısırî'dir. Mısırî de tıpkı Kevâkibî gibi Osmanlı Hilafeti hakkında sakıncalı faaliyetler yürüttüğü iddiasıyla Bab-ı Ali kayıtlarına

⁸⁰ Bununla birlikte Kedourie Abbas Hilmi'nin bu politikasının uzun-vadeli olmadığını ve İstanbul'dan bir takım menfaatler uman Hidiv'in bir süre sonra Sultan II. Abdülhamid yönetimi ile arasını düzeltmeye çalıştığını düşünmektedir. Kedourie, **a.g.e.**, s. 108-109. Gershoni ve Jankowski de aynı fikirdedir: Abbas Hilmi'nin tavrı ideolojik olmaktan ziyade siyasi bir manevradır ve kısa ömürlü olmuştur. Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 19. Rıza Nur'un hatıratında da Hidiv II. Abbas'ın Hicaz ve Suriye gibi bölgelere hakim bir hilafet kurma niyetlerinden bahsedilmektedir. Bkz. Dr. Rıza Nur, **Lozan Hatıraları**, İstanbul, 1991, s. 164.

⁸¹ Kedourie, **a.g.e.**, s. 109.

⁸² BOA, **Y.MTV.**, 62-77 (20-10-1309h).

⁸³ BOA, **Y.PRK.UM.**, 59-37 (15-3-1320h).

girmiştir.⁸⁴ Mısır'ın, I. Dünya Savaşı devam ederken kurduğu (1913) el-Ahd Gizli Cemiyeti ile Osmanlı'ya bağlı Arap vilayetlerinde otonomi kazanmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁸⁵

Arap Hilafeti propagandasının böylesine yayıldığı Mısır'daki gazetelerin Bab-ı Ali tarafından takip edilmesi ciddi bir gereklilik olarak ortaya çıkmış, 1894 yılı itibariyle basına uygulanan sansür tepe noktasına ulaşmış ve bu dönemde yasaklı gazete nüshalarını neşredenler bir yana, bunların dağıtıcı hatta okuyucularının da cezalandırılması gündeme gelmiştir. Aslında Yıldız Sarayı Mısır'daki resmi makamlar ile de temas kurarak bu türden yayınlara meydan verilmemesini istemiş ancak bir sonuç alamamıştır.⁸⁶

Bab-ı Ali'nin Osmanlı Hilafetine yönelik bütün tehditleri ortadan kaldırmayı hedeflediği ve bu hususta yürütülen neşir faaliyetlerini yakından takip ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede İslam topraklarında yayınlanan gazeteler kadar Avrupa'da basılan gazete ve risaleler de takip edilmiştir.⁸⁷ 1880 gibi erken bir tarihte, Osmanlı hilafeti aleyhindeki propagandanın Avrupada basılarak kutsal topraklarda dağıtılan broşürlerle yayılmak istendiği görülmektedir.⁸⁸ 1902 yılında Kahire'de "iki kardeş tarafından basılan *Hilafet* isimli gazetenin Memalik-i Şahane'ye sokulmaması" hususundaki karar İstanbul'da Osmanlı Hilafeti aleyhine propaganda hakkında ciddi tedbirler alındığının bir başka göstergesidir.⁸⁹

II. Abdülhamid döneminden başlayarak I. Dünya Savaşı'na kadar Mısır'da İngilizler'in de yardım ve teşvikiyle Osmanlı aleyhine çıkan olaylar ve 1912 gibi erken bir tarihte Mısır'da yeni bir halife tayininin gündeme gelmesi Bab-ı Ali

⁸⁴ BOA, **DH.ŞFR.**, 441-92 (10-7-1330h), 513-56 (4-1-1332h).

⁸⁵ Kedouire'ye göre Aziz Ali el-Mısırî'nin öngördüğü sistem Avusturya Macaristan İmparatorluğu'na benzer biçimde Türklerle Araplardan oluşan iki uluslu bir devlet idi. bkz. Kedourie, **a.g.e.**, s. 44.

⁸⁶ Şükrü Hanioglu, **The Young Turks in Opposition**, Newyork: Oxford University, 1995, s. 101.

⁸⁷ BOA, **HR.SYS**, 189-2 (6-3-1895); 202-15 (16-4-1912)

⁸⁸ BOA, **Y.PRK.A.**, 2-87 (26-11-1297h).

⁸⁹ BOA, **BEO**, 1858-139287 (5-3-1320h).

tarafından Osmanlı hilafetine bir tehdit olarak algılanmış ve sansür mekanizması devreye sokulmuştur.⁹⁰ Osmanlı Hilafetine karşı Arap hilafeti fikrinin propagandasını yapan ve meşruti idare hakkında eleştirilerin kaleme alındığı *es-Sâika ve el-Müeyyed* gazetelerinin de Osmanlı topraklarına girişinin yasaklandığı görülmektedir.⁹¹ Bu dönemde Bab-ı Âlî tarafından yurda girişi yasaklanan bir başka gazete de Şamlı bir Kürt aydın olan ve Arap uyanışını savunan Kürd Ali'nin 1906'da Kahire'de kurduğu *el-Muktebes* adlı gazetedir. "Hilafet-i islâmiyeye müteallik mefsedetkarane neşriyatından dolayı" bu gazete de sansüre maruz kalmıştır.⁹² Abduh'a hayranlığının yanısıra Reşid Rıza'nın da yakın arkadaşı bulunan Kürd Ali, Osmanlı Hilafeti aleyhine neşriyatı sebebiyle Osmanlı yargı makamlarınca da suçlu bulunarak hakkında yakalama emri çıkarılmıştır.⁹³

XX. yüzyıla doğru giderek yükseldiği anlaşılan Arap hilafeti propagandası Balkan Savaşları esnasında payitahtın kabusu haline gelmiştir. Nitekim Şerif Hüseyin yönetimindeki Hicaz'ın yanısıra Şam ve Mısır'da da yoğun bir faaliyetin süregeldiği hatırlatılarak bu hususta yapılan neşriyat hususunda gerekli önlemlerin alınması kararlaştırılmıştır.⁹⁴ Gerek Arap Hilafeti, gerekse Hilafetin Kureysiliğine dair bu yoğun neşriyat II. Abdülhamid dönemi ve sonrasında Osmanlı Devleti'ni epey uğraştırmış olsa da, devletin muhalif Arap unsurlarından yükselen başka eleştiriler de olmuş, bu eleştirilerde kimi zaman padişahların hayat tarzları, kimi zaman -Tanzimat ve bilhassa II. Meşrutiyet sonrasında- Osmanlı Devleti'nin İslami kimliği sorgulanmıştır.

⁹⁰ BOA, **DH.MKT**, 1661-129 (3-2-1307h); 2258-82 (13-6-1317h); **DH.EUM.THR**, 33-27 (6-5-1328h).

⁹¹ BOA, **DH.MKT**, 2820-84 (2-5-1327h).

⁹² BOA, **DH.MUİ**, 17-35 (17-9-1327h).

⁹³ BOA, **DH.MUİ**, 62-37 (3-2-1328h).

⁹⁴ BOA, **DH.SYS**, 86-2 (12-9-1330h).

1.1.3.2. Diğer kriterler bakımından Osmanlı Hilafeti

Osmanlı padişahlarının halifelik iddiaları açısından zayıf kabul edildikleri hususlar arasında gerek padişahın gerekse devletin İslami nitelikte olup olmadığı problemi önemli bir yer teşkil etmektedir. Jöntürkler ile birlikte başlayan modernleşme-batılılaşma sürecinde Müslüman Arap tebanın arka plana itildiği endişesi döneme ilişkin araştırmalarda hem Arap hem de Türk araştırmacılar tarafından ifade edilen bir histir. XIX. yüzyıldaki bu gelişmelerden itibaren Osmanlı Devleti'nin İslam ortak paydasından saptığına dair endişe Şerif Hüseyin'in oğlu ve eski Ürdün Kralı Abdullah'ın şu satırlarında açıklıkla dile gelmiştir:

“O günün Âsitâne'si, bugünün İstanbul'u bana hep İslam toplumları arasındaki kavmiyetçilik çekişmelerini hatırlatır. Türklere “Hepimiz ehl-i İslâmız” diyecek olsak, “Öyle ama biz yöneticiyiz siz tebasınız” diyorlardı. Biz ne zaman “Biz ve siz...” diyecek olsak, “Sizler ihanet edip isyan çıkardınız” diye cevap veriyorlardı.”⁹⁵

Abdullah'ın şikayet ettiği bu zümre muhtemelen Meşrutiyetle birlikte sarayın yanında ayrıcalıklı bir sınıf oluşturan bürokratlardır. Nitekim bu husus Şerif Hüseyin idaresinde Hicaz'ın Osmanlı'ya isyanında sıkça zikredilmiş, klasik Osmanlı devlet yapısından kopulmasının imparatorluğu felakete sürüklediği iddia edilmiştir.⁹⁶ Abdullah b. Hüseyin, Meşrutiyet sürecinin Arap teba nezdindeki algısına ilişkin tespitinde reformların iki önemli sonucundan bahsetmiştir: Kur'an ve sünnetin yolundan ayrılarak Batılılaşma macerasına atılma ve bunun bir sonucu

⁹⁵ Kral Abdullah, **Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?**, (çev. Halit Özkan), İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 17.

⁹⁶ Hasan Kayalı, Tanzimatla hayat geçirilmesi hedeflenen reformların Arapların yaşadığı bölgelerde uygulanmasının geciktiğini bu sebeple Arap tebanın yalnızca başka bir sisteme geçiş sürecinin “sancılarını” tecrübe ederek devletten uzaklaştıklarını ifade etmektedir. Bkz. Hasan Kayalı, **Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918**, Berkeley: University of California, 1997, s. 21.

olarak Arap ve Arap olmayan unsurların birbirinden giderek uzaklaşma.⁹⁷ Meşrutiyet sonrası devlet bürokrasisinin Türklerin Araplara üstünlüğüne dair tezinin İslami bir devlet modeliyle uyuşmamasına rağmen hararetle tekrarlanmasına anlam veremeyen Abdullah’a göre yeni Osmanlı düzeninde “bir Arap alim, doğru dürüst Arapça bilmeyen, herhangi bir fıkıh kitabı okumamış kişinin arkasında saf tutmaya mecbur” kalıyordu.⁹⁸

Abdullah’ın bu düşünceleri onun, Osmanlı bürokratik elitinin Türkleri Araplardan üstün görmesini eleştirirken aslında Arapları dini açıdan üstün ve avantajlı konumda gördüğünü ve bunu söylemekten kaçınmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Şerif ailesi ile Osmanlı Devleti arasındaki husumetin saf dini ya da kavmi gerekçelerden çok imparatorluk dahili ve haricindeki çeşitli çıkar odaklarının yürüttüğü politikaların tam ortasında kalmalarından ve çökmekte olduğunu gördükleri devlete karşı kendi çıkarları doğrultusunda bir politika belirlemeyi amaçlamalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de Meşruti sisteme geçilmesi ile birlikte daha önce hükümet görevlerinde sıkça yer alan Arapların bu görevlere getirilme oranları düşmüş, Araplar devletin asli unsurlarından biri oldukları bir dönemden, en azından pratikte “azınlık” statüsüne düştükleri bir döneme girildiğini düşünmüştür.⁹⁹ Devletin Arap eyaletlerinde bazı Arap okullarının kapatılması ve Türkçenin tek resmi dil olarak kabul edilmesi de bu düşünceleri besleyen etkenlerdendir.¹⁰⁰ Bu uygulamalarla bazı haklarından mahrum kalan Araplar’ın bir de meşruti idarenin -nüfus çokluğu sebebiyle kendilerine lehine olan- siyasi temsiliyet prensibinden de yararlanmalarının engellenmesi¹⁰¹ Arapların özellikle 1908 sonrasında devletten kopuşunu hızlandırmış görünmektedir. Tüm bu gelişmeler, Osmanlı tebası olan Türkler ile

⁹⁷ Kral Abdullah, **a.g.e.**, s. 222.

⁹⁸ **a.g.e.**, s. 17.

⁹⁹ Kayalı, **a.g.e.**, s. 20.

¹⁰⁰ Randall Baker, **King Husain and the Kingdom of Hejaz**, New York: The Oleander Press, 1979, s. 37.

¹⁰¹ **a.g.e.**, s. 36; Bir başka araştırma, 22 milyonluk Osmanlı tebasında 7.5 milyonluk Türklerin parlamentoda 40 sandalye ile temsil edilmesine karşılık 10.5 milyonluk Arap nüfusun 3 sandalye ile temsil edildiği tespitine yer vermiştir. Bkz. Vladimir Lutsky, **Modern History of the Arab Countries**, Moskova, 1969, s. 341.

Arapları -bütün müslümanları- eşit birer asli unsur gibi görmesi gerektiği düşünülen evrensel Osmanlı Hilafeti iddiasını zayıflatan etkenlerden biri olmuştur.

Bazı araştırmacılar, Arap tebanın, Meşrutiyet dönemi ileri gelenlerinin “İslami altyapıdan uzak” olduğuna ilişkin bu algısının bazı padişahlar için de geçerli olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin Joshua Teitelbaum, Abdülmecid Efendi’nin müzikle ilgilenmesi ve ressam kimliği nedeniyle Arap dünyasında halife olarak kabulünde handikap oluşturduğunu iddia etmiştir. Ona göre Abdülmecid Efendi bu özellikleriyle İslami gelenekteki halife anlayışına ters düşmektedir.¹⁰² Oysa Emevi Hanedanının bazı üyeleri ile birlikte Abbasi Hanedanından pek çok halifenin saray hayatına ilişkin veriler göstermektedir ki, halife anlayışı bakımından ortak bir “İslami pratik” olsa ve müslüman halk halifeleri bu özellikleri nedeniyle eleştirmiş olsa bile bu durum aşırı boyutlara varmadıkça onların halife olarak meşruluğunu tartışmalı hale getirmemiştir. Teitelbaum’un bu minvaldeki görüşlerine ne bu araştırmaya kaynaklık eden üç basın organında ne de ikincil kaynaklar olan araştırma eserlerinde rastlamamış olmamız da bize yazarın iddialarının iyi desteklenmemiş zanlardan ibaret olduğunu düşündürmektedir.

1.1.4. Hilafet Makamı Açısından Tanzimat ve Sonrası

Modern dönemde Osmanlı Hilafeti meselesi önce Kırım’ın Osmanlı topraklarından ayrılmasını öngören Küçük Kaynarca Anlaşmasında Osmanlı sultanının Kırımlı müslümanların manevi-dini lideri anlamında halifesi olarak ilan edilmesi ile, ardından II. Abdülhamid döneminde Avrupa’nın müslüman coğrafyadaki hakimiyeti önünde bir engel olarak görülmesiyle büyük önem kazanmış ve bu dönemden günümüze konuya ilişkin hatırı sayılır bir literatür

¹⁰²Teitelbaum, a.g.e., s. 418.

intikal etmiştir.¹⁰³ Bu literatürün bir kısmı yukarıda bahsedilen Hilafetin Kureyşiliği meselesine odaklanırken, gündeme gelen bir diğer önemli husus da halifenin yetkileri ve bu yetkilerin kaynağının Tanzimat ve modernleşme ile birlikte dönüşüm geçirmesi ve yeni durumun anlamlandırılmaya çalışılması olmuştur.

Tufan Buzpınar'ın da işaret ettiği gibi Küçük Kaynarca Anlaşması, bir yandan Osmanlı Devleti'nin tebası olmayan müslümanlar üzerindeki manevi nüfuzunun devam ettirme amacını taşır ve bu açıdan *hilafet-i uzma* veya evrensel hilafet anlayışını ortaya koyarken bir yandan da padişahın siyasi ve dini-manevi yetkileri arasında bir ayırımın itirafıdır. Bu bakımdan Tanzimat ve sonrasında yerleşecek olan ve Osmanlı padişahının sultanlık ve halifelik ünvanlarını fiili planda birbirinden ayıran anlayışın da ilk nüvesini teşkil etmektedir.¹⁰⁴

Osmanlı tebasını müslümanlar ve gayrimüslimler olarak eşit hak ve sorumluluklara sahip iki kitleye ayıran Tanzimat dönemi Osmanlıcılık anlayışı, padişahı müslüman-gayrimüslim tüm Osmanlı tebasının hükümdarı, özelde ise müslümanların (Osmanlı'nın siyasi nüfuzu dışında kalsalar da) dini-manevi açıdan hamisi yani halifesi olarak tanımlamaktadır:

*“Zât-ı hazîret-i padişâhi hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hamisi ve bilcümle tebe'â-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır.”*¹⁰⁵

Böylelikle, 1774'te padişahın dini ve manevi yetkilerinin *de facto* olarak birbirinden ayrılmasından sonra 1876'daki Kânûn-i Esâsî de onun Sultan ve Halife sıfatlarını teorik olarak da birbirinden ayırmıştır. Bu anlayışın Osmanlı siyaset yapıcılarında nasıl bir derinliğe sahip olduğu, başka bir ifadeyle

¹⁰³ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 121.

¹⁰⁴ **a.g.e.**, s. 122.

¹⁰⁵ Kânûn-i Esâsî'nin 4. maddesi. bkz. Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, **Türk Anayasa Metinleri**, İstanbul, 2000, s. 43.

böyle bir ayırımın modern anlamda seküler bir yönetim anlayışını benimseme isteğine taalluk edip etmediği hususu tartışmalıdır. Zira Kânûn-i Esâsî'nin hazırlanması esnasında devletin yönetim organlarında bulunanlardan bir kısmının gündeminde böyle bir tasarımın olduğu, Kanûn-i Esâsî'nin hazırlanması esnasında hilafet ve saltanat makamlarının birbirinden ayrılmasının ve hilafetin Mekke Şerifi Abdülmuttalib'e verilmesinin de tartışıldığınına yönelik bazı tespitler mevcuttur.¹⁰⁶ Her ne kadar araştırmamıza esas olan kaynaklarda bu görüşün Osmanlı siyasetinde birden çok kez gündeme geldiğini ortaya koyacak başka verilere rastlamadı isek de Abdülmuttalip'ten sonra Hüseyin b. Ali'nin henüz İstanbul'da bulunduğu dönemde İngiltere tarafından hilafet makamı için düşünülmesi ile Şerif ailesinin Bab-ı Ali'deki bazı bürokratlar tarafından da hilafet makamı için düşünülmesi arasında bir bağlantı bulunup bulunmadığı araştırmaya muhtaç önemli bir husustur. Bunun yanı sıra Şerif Hüseyin'in II. Abdülhamid'in kendisi hakkındaki şüphelerine rağmen II. Meşrutiyetin hemen ardından Mekke Emiri olarak Hicaz'a dönmesine izin verilmesi¹⁰⁷ de bu bağlamda dikkat çekici bir gelişmedir.

Sultan ve Halife sıfatlarının seküler düşünceye uygun biçimde ayrılığının hedeflenip hedeflenmediğinin yanı sıra, onu bir "yasa" ile sınırlandırma fikrinin İslami gelenekteki Hilafet tecrübelerine uyup uymadığı da hem Tanzimat dönemi Osmanlı düşünürleri hem de Arap aydınları tarafından tartışılmıştır. Dönemin önemli simalarından Ahmet Mithat Efendi(1844-1912) bu yetki sınırlandırması üzerinde cereyan eden tartışmalara İslam'da Hilafetin mahiyetini konu alan ve bu çerçevede Kânûn-i Esâsî'de Sultan-Halife'nin yetki ve haklarına ilişkin yapılan düzenlemelerin İslam hukuku açısından durumunu naslar ışığında incelediği 1879 tarihli metniyle katılmıştır.¹⁰⁸ Ahmet Mithat, Sultan'ın yetkilerinin Kanûn-i Esâsî ile sınırlandırılmasını şeriata aykırı bularak eleştirenlere cevap verirken şeriati da

¹⁰⁶ Buzpınar, "II. Abdülhamid Dönemi...", s. 40.

¹⁰⁷ Azmi Özcan, "Şerif Hüseyin", **DİA**, c. XXXVIII, s. 586.

¹⁰⁸ Ahmet Mithat Efendi, "Tavzîh-i kelâm ve tasrîh-i merâm" (haz. Cengiz Şeker), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, haz. İsmail Kara, İstanbul, 2002, ss. 111-138.

bir çeşit anayasaya benzetmiş, Kur'an naslarının halifeye itaatı emretmekle birlikte tüm insanlara olduğu gibi halifenin kendisine de emr-i bil maruf ve nehy-i ani'l-münker kaidesi koyduğunu ve böylece halifenin davranışlarını sınırlandığını, Kânûn-i Esâsî ile yapılanın da esasen bundan ibaret olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁹ Ona göre bir memleketin anayasası, aslında hükümdarı sınırlamaz, aksine hükümdarlık hakkını muhafaza eder zira o, hükümdarın millete adaletini ve milletin de ona itaatini belgeleyen bir karşılıklı senettir.¹¹⁰ Böylece Ahmet Mithat, itiraf etmese de halife ile halk arasındaki dolaylı bir yetki paylaşımını kabul etmiş olmaktadır.¹¹¹

Hasan Hüsnü et-Toyrânî de anayasa fikrinin meşruiyetine vurgu yaparak, esasen halifenin yetkilerinin sınırlandırılması konusunda ilk gelişmenin 1808'de imzalanan Sened-i İttifak olduğunu, ayan ve sultan arasındaki bu anlaşma ile Halifelik yetkilerinin şer'î kaidelere uygun hale getirildiğini, halifenin artık kimseyi haksız yere yahut sorgusuz sualsiz öldürmeyeceğini ve kişilerin mallarını haksız yere müsadere etmeyeceğini taahhüt ettiğini hatırlatır.¹¹²

Bu iki söylem, Nurullah Ardiç'in tespitinde ortaya koyduğu, Tanzimat dönemi aydınlarının devlet ve toplumda modernleşmeye ilişkin düşüncelerini meşrulaştırmak için İslami kaynaklara başvurduğunun iki güzel örneğini teşkil eder.¹¹³ Fakat tüm bu meşrulaştırma çabasına rağmen aslında Meşrutiyet taraftarı olmadığı halde, saltanat makamına getirildikten sonra bir süre gelişmelere göz yuman Sultan II. Adbülhamid Meclis-i Mebusan'ı feshederek Tanzimat sürecini ilk fırsatta akamete uğratılmış ve otokratik sistem ile birlikte Pan-İslamcılık da yükselişe geçmiştir. II. Abdülhamid'in kendisini büyük İslam ümmetinin

¹⁰⁹ a.g.e., s. 117-118.

¹¹⁰ a.g.e., s. 125.

¹¹¹ Nitekim aynı metinde Avrupa'daki anayasaları örnek göstermesi ve bunların hükümdar ile teba arasındaki bir yetki paylaşımı olduğunu ve bunun son derece doğal bir durum olarak kabul edimesi gerektiğini beyan etmiştir. Bkz. a.g.e., s. 121-122.

¹¹² et-Toyrânî, a.g.e., s. 319.

¹¹³ Nurullah Ardiç, **Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century**, Routledge, 2012, s. 52.

temsilcisi olan muktedir bir Halife-Sultan olarak görme arzusu kuşkusuz dönemin şartlarıyla yakından ilgilidir. Nitekim İngiltere ve Fransa'nın müslüman kolonilerini genişlettiği bir ortamda hem Arap hem de Arap olmayan müslümanlar kendilerini İslam'ın birleştirici şemsiyesi altında Batı sömürgeciliğine karşı birleştirecek bir lidere ihtiyaç duymuştur.¹¹⁴ Fakat bu dönemde de İslami referansların yoğun kullanımı Sultan ve taraftarları için olduğu kadar meşrutiyetçi aydınlar için de geçerliliğini sürdürmüştür. İslami tarzda meşruti bir yönetimi destekleyen Elmalılı Hamdi Yazır¹¹⁵, Mehmet Akif Ersoy ve Said-i Nursi II. Abdülhamid karşıtı İslami meşrutiyeti savunan isimlerin başında gelmekteydiler.

Padişaha karşı muhalif dalganın giderek yükselmesi ile Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilmiş, böylece onun dini ve siyasi yetki alanlarını birbirinden ayıran çizgi biraz daha netleşmiş ve halifenin yetkilerinde daha ciddi kısıtlama meydana gelmiştir.¹¹⁶ II. Meşrutiyet ile birlikte Kânûn-i Esâsî üzerinde, sultana parlamento önünde anayasaya bağlılık yemini etmesi, sultanın sahip olduğu hakları ancak Meclis-i Vükela yoluyla kullanabilmesini öngören düzenlemeler yapılmıştır.¹¹⁷ Bu tarihten itibaren Sultan'ın yetkilerine paralel olarak Pan-İslamcılık fikrinin uygulama alanında önemli bir daralma meydana gelmiş, imparatorluk merkezinde ümmet odaklı yaklaşımlar ağırlığını millet odaklı yaklaşımlara bırakmaya başlamıştır.¹¹⁸

II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının Hilafet meselesine yaklaşımını değerlendirdiği araştırma eserinde İsmail Kara, Osmanlı aydınlarının zihninde, Osmanlı'nın klasik siyasi yapıları ile birlikte Hilafet kurumunun modernleşme ve batılılaşma süreci ile nasıl veya hangi ölçüde uyum gösterebileceği ile ilgili bir problemin bulunmadığını dile getirmektedir. Aynı sebebe raci olarak *dârü'l-İslâm*

¹¹⁴ Alison M. Chouinard, "A Response to Tanzimat: Sultan Abdul Hamid II and Pan-Islamism", **Inquiries/Student Pulse**, 2.05 (2010), <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=252>

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", **DİA**, c. XI, s. 17.

¹¹⁶ Mahmut Akkor, "Dini bir müessesenin sonu: Hilafetin ilgası", **International Journal of History**, 4:1 (2012), s. 15.

¹¹⁷ Mehmet Akif Aydın, "Kânûn-i Esâsî", **DİA**, c. XXIV, s. 330.

¹¹⁸ Ardıç, **a.g.e.**, s. 76.

mefhumunun modern anlamda, sınırları belli olan *vatan* mefhumu ile ilişkisi de düzgün biçimde kurulamamıştır. 1876 Kanûn-i Esâsisi ile doğrudan Osmanlı idaresinde bulunmayıp halkı Osmanlı halifesinin manevi nüfuzuna tabi kabul edilen ve aralarında Kahire'nin de bulunduğu yerlerin statüleri hususundaki belirsizlik de Tanzimat sonrasında ortaya çıkan kaotik tabloyu zenginleştirmiştir.¹¹⁹ Bu gelişmelerin Türk aydınların zihninde meydana getirdiği bölünmüşlük hissi, elbette gelişmelerin diğer muhatapları olan ve Osmanlı idaresine ve dolayısıyla Hilafetine tabiiyet hususunda durumu uzun süre netleşmeyen Mısırlı entelektüellerinin zihninde de meydana gelmiş görünmektedir.

1.2. Hilafet Tartışmaları Bağlamında Mısır Basını, İngiltere ve Osmanlı Devleti

II. Abdülhamid dönemi ve sonrası, gerek Osmanlı idaresi gerekse Osmanlı Hilafeti karşıtı propagandanın özellikle Şam kökenli ayrılıkçı Araplar ve İngilizlerin çalışmaları ile yaygınlaştığı bir dönemdir. Bu yoğun propaganda faaliyeti için ise Mısır, İstanbul'a doğrudan tabi olmaması nedeniyle önemli bir merkez teşkil etmiştir. Nitekim XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti politikalarından rahatsız olan Suriyelilerin Mısır'a kaçması ve özellikle matbuat alanındaki tecrübelerini buraya taşımaları Mısır basınında önemli bir canlanma meydana getirmiştir.

Mısır'daki Suriyeli Araplar liderliğinde gelişen Arapçılık düşüncesinin temel talepleri Arapların Osmanlı'dan ayrı biçimde Araplık paydasında birleşerek, anayasal ve seküler bir devlet olmuştur. Arap Birliği fikrini savunan bu akım doğal olarak Pan-İslamcılık fikrine karşı çıkmıştır. Fakat sorunlarına Osmanlı bünyesinde bir çözüm arayışı içinde olan Mısırlıların oranına nazaran Arapçılık fikrinin zayıf kaldığı görülmektedir. Bu durumda Suriye ve Lübnan'dan gelen

¹¹⁹ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 139.

zengin ve eğitimli göçmenlerin Mısır'ın yerli unsurları tarafından, ticari anlamda rekabet yarattıkları ve İngiliz politikalarına destek verdikleri gerekçesiyle antipati ile karşılanması etkili olmuş olabilir.¹²⁰

Mısır siyasi tarihinde *Hizbü'l-Ümme* adıyla ilk siyasi organizasyonunu oluşturan seküler-milliyetçi kanat da Pan-İslamcılık fikrine mesafe koyarken batılı anlamda modernleşme ve ilerleme fikrini benimsemiş fakat Mısır'ın İngiltere'den kesin surette ayrılarak müstakil bir devlet haline gelmesini de aynı derecede önemsemişlerdir. Bununla birlikte burada hatırlatılması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Zira Mısır'da seküler-milliyetçi kanat her ne kadar batıcılık ve modernleşme ile alakalı fikirler bağlamında Suriye kökenli İttihad-ı Arap destekçilerinden etkilenmiş olsa da, bu kanadın en önemli temsilcisi konumunda olan *Hizbü'l-Ümme*'nin kurucu lideri Ahmed Lütfi es-Seyyid İslam birliği fikrine olduğu kadar Arap birliği fikrine de karşı çıkmıştır. Hatta Gershoni ve Jankowski onun Osmanlı bünyesinde otonom bir Mısır hayal ettiğini dile getirmektedirler.¹²¹

Mısır'ın, esasen seküler-milliyetçileri ile aynı kaynaktan beslenen diğer önemli siyasi kanadı ise muhafazakar-milliyetçiler¹²² ve onların siyasi alandaki temsilcisi olan *Hizbu'l-Vatani* olmuştur. Hilal Görgün Mısır'daki siyasi hareketleri Osmanlı ve İngiltere karşıtlığı ve yandaşlığı bakımından değerlendirdiği araştırmasında *Hizbu'l-Vatani*'nin temelde pan-islamcı ve sultan-halifeye bağlı bir siyaset yürüttüğünü ve İngiliz sömürmesine karşı ortaya çıktığını, hareketin sözcüsü konumundaki *el-Livâ* ve *el-Müeyyed* gazetelerinin panislamist çizgide yayın yaptıklarını, hatta *el-Livâ*'nın Osmanlı Sarayı tarafından

¹²⁰ Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 15-16.

¹²¹ Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 18.

¹²² Hilal Görgün, Seküler-milliyetçilik, muhafazakar milliyetçilik, genel olarak milliyetçilik kavramlarının Mısır ve bölge siyasi tarihinde, gerçekte başladığından daha erken bir tarihte başlatıldığını düşünmektedir. bkz. Hilal Görgün, "Mısır'da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı", **İslam Araştırmaları Dergisi**, s. 4 (2000), s. 107. Konu edilen tarih dilimi olan XIX. yüzyılın sonu itibarıyla seküler ya da muhafazakar milliyetçi olarak tanımladığımız entelektüel ve siyasilerin kendilerini bu şekilde tanımlamadıkları açıktır. Bununla birlikte Mısır siyaseti açısından son derece önemli olan ve pek çoğu geride yazılı eser bırakmış bu şahısların düşüncelerini bu şekilde kategorize etmenin yanlış olmadığı kanaatindeyiz.

mali olarak desteklendiğini yazmıştır.¹²³ Gerçekten de hareketin kurucusu ve ilk lideri Mustafa Kamil, Suriyeli edebiyatçı Abdurrahman el-Kevâkibî'nin Osmanlı Hilafetini hedef alan ünlü *Ümmü'l-kurâ* eserini kaleme aldığı dönemde, *el-Mes'etü's-şarkıyye* adlı eserini yazmış, eserde İngilizlerin Arap Hilafeti propagandasını hedef alarak Batı sömürgeciliğine karşı tüm müslümanları Osmanlı Hilafeti etrafından birleşmeye davet etmiştir.¹²⁴ Hatta bu çabaları İstanbul tarafından da takdir edilen Mustafa Kamil 1904 yılında "paşa" ünvanıyla ödüllendirilmiştir. ¹²⁵ Arşiv kayıtları incelendiğinde, Mustafa Kamil Paşa'nın özellikle Avrupa basınında yer alan İngiliz aleyhtarı makalelerinin Bab-ı Ali tarafından yakından takip edildiği anlaşılmaktadır.¹²⁶

Mustafa Kamil 1908'deki ölümünün ardından *Hizbu'l-Vatani*'ın liderliğini üstlenen Muhammed Ferid ise hareketin Pan-İslamizm ve Osmanlı Hilafeti'ne bağlı çizgisini devam ettirmekle beraber yakın zamana dek adı Arap milliyetçiliği ile anılan Mısırlı binbaşı Aziz Ali el-Mısırî ile yakın temasa girmiş ve Osmanlı Devleti bünyesinde otonomi talebini gündeme almıştır. Fakat Muhammed Ferîd anılarında, parti gündemine gelen bu konunun görüşülerek reddine karar verildiğini, zira aynı devleti iki farklı ırka bölmenin sakıncalı olduğunu belirtmiştir. ¹²⁷ Muhammed Ferid Osmanlı tarihine ilişkin kaleme aldığı eserde de Osmanlı'nın Arap tebasının devletin tarihi konusunda yeterince bilgi sahibi

¹²³ Görgün bu bilginin hareketin liderlerinden Mustafa Kamil tarafından yalanlanmakla birlikte doğru olabileceği yorumunu yapmıştır. Görgün, *a.g.e.*, s. 115. Oysa II. Abdülhamid döneminin sonlarına doğru Osmanlı topraklarına girişi yasaklanan gazeteler arasında *el-Livâ* ve *el-Müeyyed* de bulunmaktadır. bkz. BOA, *DH.MKT.*, 291-35, 469-41.

¹²⁴ Buzpınar, *a.g.e.*, s. 310; Gershoni ve Jankowski, *a.g.e.*, s. 17.

¹²⁵ Buzpınar, "Mustafa Kamil Paşa", *DİA*, c. XXXI, s. 310.

¹²⁶ BOA, *HR.SYS.*, 929-12, 929-22, 37-56, 42-46, 1010-26; *HR.SFR.3*, 562-16, 562-23, 574-43. Mustafa Kamil aynı zamanda bir Frankofon idi. Nitekim bazı tarihçiler onun Mısır'daki İngiliz varlığına karşı Fransızlarla yakınlaştığını yazmışlardır. Bkz. Ziad Fahmy, "Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse and the European Public Opinion, 1885-1910: The Case of Mustafa Kamil and Ya'qub Sannu", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 28:1 (2008), s. 171.

¹²⁷ Israel Gershoni ve J. Jankowski, *Egypt, Islam and Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 18. Bununla beraber yazarlarımız Aziz Ali el-Mısırî'nin ideolojik olarak Arap milliyetçiliği fikrinin savunucusu değil, yalnızca Hidiv II. Abbas'ın Mısır merkezli Arap Hilafeti fikrine hizmet eden bir siyasi aktivist olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. bkz. *a.g.e.*, s. 19.

olmadıklarından Avrupalıların verdikleri bazı yanlış malumatlara inandıklarını, bunu önlemek için Osmanlı tarihinin daha iyi okunarak daha doğru anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁸

Yukarıda çizilen bu çerçeve, Mısır'da siyasi görüşlerin üç ana noktada toplandığını göstermektedir: Çoğu İttihad-ı Arap yanlısı Suriye kökenli aydınların oluşturduğu İttihad-ı Arap ideali, Mısır'ın daha ziyade Osmanlı sınırları dahilinde nispeten otonom bir yönetim özelliği kazanmasını isteyen ve başını Hizbu'l-Vatan'ın çektiği siyasi hareket ve son olarak Mısır'ın tam bağımsızlığı ile birlikte batılılaşma ve modernleşmeyi hedefleyen seküler-milliyetçi düşünce. Alman araştırmacı Walther Braune, Mısır'da biri Suriye'den Mısır'a gelenlerin ana damarını oluşturduğu Arap milliyetçiliği, diğeri ise ırk ve dil unsurunu ikinci plana atarak dini önceleyen muhafazakar milliyetçilik olmak üzere iki ana akım olduğunu varsaymakla yukarıdaki tespiti doğrulamaktadır.¹²⁹ Fakat Braune'nin, esasen aynı kaynaktan yani Afgani-Abduh çizgisindeki İslah hareketinden beslenmekle beraber XX. yüzyılın başında bambaşka iki noktaya ulaşan bu seküler-milliyetçi ve muhafazakar-milliyetçi hareketleri tek bir ana akım olarak göstermesi bizce bir miktar hata barındırmaktadır. Mısır'da ortaya çıkan ve her ikisi de başlangıçta Osmanlı "bünyesinde" bir siyasi çözümün peşine düşen bu iki tarz-ı siyasetin birbirine benzeyen ve birbirinden ayrılan özelliklerinin doğru tespit edilmesi, bu çalışmaya konu teşkil eden dönemin doğru anlaşılabilmesi açısından son derece önemlidir. Ancak bu şekilde Mısırlı entelektüelin zihninde "yabancıya" dair farklı algıları doğru okuyabilmek mümkün olacaktır. Zira ikisi de İngiliz işgaline karşı son derece duyarlı davranan bu iki hareket İslam birliği ve Osmanlı Hilafeti noktasında görüş ayrılıklarına sahiptir.

¹²⁸ Görgün, **a.g.e.**, s. 119.

¹²⁹ Walther Braune, "Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern", Richard Hartmann/Helmut Scheel (nşr.), **Beitraege zur Arabistik, Semitistik und Js/amwissenschaft**, Otto Harrassowitz, Leipzig 1944, s. 432-434; aktaran Görgün, **a.g.e.**, s. 108-109. Gershoni ve Jankowski de bu iki ana akımın varlığına işaret etmektedir. Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 3-20.

Mısır'da siyasi ideolojilerin saflarını belirlemeye başladığı bir dönemde, 1906 yılında patlak veren Dinşavay Olayı'nın anlaşılmasının yukarıda bahsedilen hususun iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. Nitekim bu hadise, bir grup tarihçi tarafından Mısır milliyetçiliğini ateşleyen olaylardan biri¹³⁰ olarak görülürken, özellikle Avrupalı tarihçilerin oluşturduğu bir başka grup tarafından İngiliz idaresini Pan-İslamcılık tehdidiyle yüz yüze bırakan bir olay gibi tanıtılmaktadır.¹³¹ Nil Deltasında Menufiye eyaletine bağlı küçük bir köy olan Dinşavay sakinleri güvercin yetiştiriciliğiyle hayatlarını kazanmakta idi. Bazı İngiliz subayları köylünün tepkisine aldırmadan burada güvercin avlama alanı olarak kullanmaya başladı. Bunun üzerine köylüler yine subayların avlanmaya geldikleri bir gün onlara sopalarla saldırarak silahlarını ellerinden aldılar. Aralarından kaçan bir asker ise askeri karargaha varmadan güneş çarpması sonucu öldü. Olayın ardından köylüler tutuklandı ve dört köylü idama mahkum edilirken ikisi de müebbet hapis cezasına çarptırıldı.¹³² Bu olay sonucunda İngiliz işgali halkın ağır protestosu ile karşılaşmış ve bir yıl sonra 1907'de Mısır'daki işgal yönetiminin katı uygulamaları ile bilinen valisi Lord Cromer istifa etmek zorunda kalmıştır.¹³³ Böylece, 1904 yılında imzalanan Entente Cordiale¹³⁴ ile birlikte İngiliz işgaline karşı Fransız desteğini kaybeden milliyetçi hareketin Dinşavay olayı ile birlikte tekrar yükselişe geçtiğini yazmıştır.¹³⁵

Dinşavay Olayı'nın akabinde halkta ve yerli entellektüeller arasında meydana gelen hissiyat ve aktiviteleri milliyetçiliğin gelişimi bağlamında değerlendiren tarihçilerin yanısıra, yukarıda da işaret edildiği gibi, olayın

¹³⁰ Diğer olay için bkz. Urabi İsyanı: Hilal Görgün, "Urabi Paşa", **DİA**, c. XLII, s. 168.

¹³¹ Bkz. Arminius Vambery, "Pan-İslamizm" (çev. Mümtazer Türköne), M. Türköne ve Ü. Özdağ, **Siyasi İslam ve Pan İslamizm**, Ankara, 1993.

¹³² A. L. al-Sayyid Marsot, **Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne** (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.79-80.

¹³³ Marsot, **a.g.e.**, s. 80; Ziad Fahmy, **a.g.e.**, s. 183.

¹³⁴ Vatikiotis, Entente Cordiale ile birlikte Mısırlı milliyetçilerin Fransa ve İngiltere arasında İslam dünyasının gizlice paylaşıldığına dair şüphe uyandığını yazmıştır. Bkz. P.J. Vatikiotis, **The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak**, Londra, 1985, s. 204.

¹³⁵ Ziad Fahmy, *a.g.e.*, s. 181; A. Goldschmidt, **Historical Dictionary of Egypt**, Lanham: Scarecrow Press, 1994, s. 92.

hristiyanlara karşı İslami duygulardan beslenen bir karşıtlık ortamı oluşturduğunu söyleyen tarihçiler de vardır. Nitekim Vatikotis, Dinşavay Olayı'nın 1913'e kadar ciddi boyutlarda devam eden bir İslamcı dalganın bu olayla güçlendiğini beyan etmiştir. Vatikotis'in bu iddiasında köylüler için kurulan mahkemeye Mısır'ın o dönemki Adalet bakanı ve kendisi de Hristiyan olan Butros Gali Paşa'nın başkanlık etmesi de etkili olmuşa benzemektedir.¹³⁶ Vatikotis, Osmanlı yanlısı Pan-İslamcı kanattan *el-Müeyyed* gazetesi sahibi Şeyh Ali Yusuf'un konuyla ilgili çok sayıda makale yayınlarak bu davanın bayraktarlığını yaptığını ve Mısır'ın İngiliz zulmü altında ezilmemesi için Osmanlı Devleti'ne ve müslüman birliğine ihtiyacı olduğunu vurguladığını yazmıştır.¹³⁷

Tüm bu anlatılar birlikte değerlendirildiğinde, Dinşavay Olayı'nın dönemin şartlarının bir gereği olarak hem Osmanlıcı ve Pan-İslamcı ideallere hem de milliyetçi kanada hizmet edecek doğrultuda kullanıldığı söylenebilir. Nitekim 1906 yılı muhafazakar ve seküler milliyetçi kanatlar arasındaki ayrılığın henüz belirginleşmediği, yekpare görünümdeki bu büyük milliyetçi dalganın en önemli temsilcisinin Mustafa Kamil ve *Hizbu'l-Vatani* olduğu bir dönemdir.¹³⁸ Dinşavay'den sonra Mustafa Kamil'in gerek Mısır gerekse Avrupa kamuoyunda bu olaya ve İngiliz işgaline karşı yürüttüğü propaganda faaliyeti nedeniyle bu dönemin bariz bir Osmanlı vurgusu barındıran milliyetçi enerjisinin Pan-İslamcılık olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Ahmed Lütfi es-Seyyid ve *Hizbu'l-Ümme* kanadı özellikle 1904'teki *Entente Cordiale* sonrasında başlayarak İngiltere ile belli ölçüde işbirliği içinde olunmasını öngören bir çizgide ilerlemiştir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı ile birlikte, o zamana kadar birinci ana akım içerisinde telakki edilen *Hizbu'l-Vatani* ve *Hizbu'l-Ümme* çizgileri

¹³⁶ 1910 yılında Butros Gali'ye suikast düzenleyen İbrahim Nasif el-Verdânî kendisini bu suça iten nedenler arasında Gali'nin Dinşavay Olayı akabinde kurulan mahkemeye başkanlık etmesini de zikretmiştir. Bkz. Abduh, **a.g.e.**, s. 191.

¹³⁷ Vatikotis, **a.g.e.**, s. 205-206.

¹³⁸ Olayın Mısır kamuoyundaki etkisini anlatan bir metinde, dönemin ileri gelen milliyetçi entelektüellerinden Ahmed Emin'in bu olaydan sonra kahvesinde sadece *Hizbu'l-Vatan* grubunun sözcüsü konumundaki el-Livâ gazetesini okunduğu iddia edilmektedir. Bkz. Eugene Rogan, **The Arabs: A History**, Penguin Books, 2012.

arasındaki ayrım belirginleşmiş, dini eğilimli kesimler için Osmanlı Devleti'ne bağlılık devam ederken, liberal-seküler kesimler için Osmanlı, Mısır için dayanak oluşturamayacak kadar çaresiz durumda kabul edilmiştir. *Hizbu'l-Ümme* grubu'nun Osmanlı'ya karşı duruşu o derece tebellür etmişti ki, İstanbul'un savaşa girişini ilanına kadar Mısır'ın bağımsızlığını kazanma karşılığında İngiltere safında savaşa girmesi dahi teklif edilebilmişti.¹³⁹

Mısır'da Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı ile İngiltere'nin karşı saflarda çarpışması ile bu üç ana hatta ilerleyen bir fikir hayatı sürmüştür. Artık üçü de bağımsız ve anayasa ile yönetilen bir ülke ideale odaklanan bu milliyetçi kesimlerden bazıları için İngiltere, bazıları için Osmanlı, bazıları içinse yabancı odaklarla işbirliği içinde görülen Mısır Hidivliği bertaraf edilmesi gereken birer tehlike olarak algılanmıştır. Bu ideolojik mevzilenme basın-yayın faaliyetlerine de yansımış, I. Dünya Savaşı'na giden süreçte pek çok yayın organı dış odaklarca desteklenmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve üçü de Mısır'ın yerli aydınları tarafından çıkarılan ve I. Dünya Savaşına kadar popülaritesini nispeten koruyan milliyetçi cepheye ait üç gazete *el-Müeyyed* (1889-1915), *el-Livâ* (1900-1912) ve *el-Cerîde* (1907-1915) savaş dönemindeki baskıcı basın kanunları nedeniyle yayınlarını sonlandırmak zorunda kalmışlardır. I. Dünya Savaşı sonrasında basın hayatına katılan *el-Ahbâr* (1920), *el-Ahrâm* ile birlikte savaş sonrası dönemde Mısır'daki milliyetçi kanadın iki güçlü sesinden birini oluşturmuştur.¹⁴⁰ 1922'de *el-Ahrâru'd-Düstûriyyîn Fırkası*'nın¹⁴¹ basın organı olarak yayına başlayan ve Mahmud Azmi editörlüğünde, Taha Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel, Kasım Emin gibi milliyetçi-modernist aydınların

¹³⁹ Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 26-27.

¹⁴⁰ Abduh, **a.g.e.**, s. 209.

¹⁴¹ Türkçe Liberal Anayasacı Parti: Adli Yeğen Paşa ve Vefd Partisinden ayrılan bir grup siyasetçi tarafından 1922 yılında kurulan parti Vefd'in muhafazakar-milliyetçi duruşuna karşı sekülerleşme ve İngiltere ile ilişkilerde daha ılımlı bir seyir öngören ve bu bakımdan *Hizbu'l-Ümme* çizgisinin devamı olarak nitelenebilecek partidir. bkz. Goldschmidt, **a.g.e.**, s. 81.

yazdığı, günlük siyasi atışmalardan uzak ve konu çeşitliliği ile ön plana çıkan *es-Siyâse*¹⁴² ile Vefd Partisi'nin aynı çizgideki fakat daha az ses getiren gazetesi *el-Belâğ* (1923)¹⁴³ savaş sonrasında çıkarılmaya başlayan önemli basın organlarıdır. Fakat iki gazete de Mısır entelektüelleri arasında yoğun ilgi görmesine rağmen *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*'ın popülaritesine ulaşamamıştır.

1.2.1. el-Ahram

Suriye kökenli Selim ve Bişâra Takla kardeşler tarafından İskenderiye'de kurulan ve 1898 yılında Kahire'ye nakledilen *el-Ahrâm*, Mısır'ın ilk yüksek tirajlı günlük haber gazetesidir. 1908 yılında Bişara Takla'dan görevi devr alan oğlu Gabriel Takla, önemli haberlerin yabancı ajanslar aracılığı ile alınmasını yeterli bulmayarak bazı önemli ülke başkentlerinde ofis açmış, buradaki muhabirler sayesinde gazete zengin bir haber içeriği ile okuyucuya sunulmuştur. Mısır'ın önde gelen entelektüel ve siyasi figürlerinin makalelerine de düzenli olarak yer veren yayın politikası sayesinde *el-Ahrâm*, Mısır basın hayatının en önemli figürlerinden biri olmuştur.¹⁴⁴

el-Ahrâm yayın hayatına başladığından beri gerek Hidivlik ve ona bağlı hükümetler ile gerekse Urabi Paşa¹⁴⁵ ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmış ancak bu çabaları her zaman iyi sonuç vermemiştir.¹⁴⁶ Fakat gazetenin özellikle I. Dünya Savaşı'na kadarki siyasi duruşu, İstanbul ile sıcak ilişkiler tesis etmek ve Mısır'daki İngiliz işgalinin karşısında yer almak olmuştur.

¹⁴² Abduh, **a.g.e.**, s. 210.

¹⁴³ Abduh, **a.g.e.**, s. 211.

¹⁴⁴ Mısır basınında ilk fotoğraf basan (1881) ve karakterlerin bir satır halinde döküldüğü baskı tekniği olan ve gazetecilikte önemli gelişmelerden biri sayılan Linotip baskı makinesini Mısır'a getiren (1917) gazetedir. Bkz. Goldschmidt, **a.g.e.**, s. 31.

¹⁴⁵ Urabi Paşa hk. geniş bilgi için bkz. Hilal Görgün, "Urâbî Paşa", **DİA**, c. XLII, s. 168; Alexander Schölch, **Egypt for the Egyptians! The Socio-political crisis in Egypt 1878-82**, London: Ithaca Press, 1981.

¹⁴⁶ Goldschmidt, **Biographical Dictionary of Modern Egypt**, Londra: Lynne-Rienner Publishers, 2000, s. 207.

el-Ahrâm, temelde Fransız politikalarına yakın duran bir gazete idi ve özellikle İngiliz işgali sonrasında Fransa'yı İngiltere'ye karşı bir müttefik olarak gören milliyetçi aydınların görüşlerine sayfalarında sık sık yer vermişti.¹⁴⁷ Mustafa Kamil de *el-Livâ* kurulana dek *el-Ahrâm*'da yazan milliyetçilerden biri idi.¹⁴⁸ Gazete 1800'lerin sonların bu yayın çizgisi nedeniyle Mısır'daki İngiliz idaresinin tepkisini çekmiş ve gazete kısa bir süreliğine kapatılmıştı. Ayalon, olayın akabinde Fransız Hükümeti'nin kararı protestosu ile *el-Ahrâm* ve Fransa arasındaki sıkı bağların gün yüzüne çıktığını yazmıştır.¹⁴⁹ Fransa ve Lübnan'ın XIX. yüzyılda yoğunlaşan siyasi ve kültürel ilişkileri ve Fransa'nın buradaki nüfuzu göz önüne alındığında, Beyrut kökenli ve katolik inancına sahip olduklarını bildiğimiz Takla kardeşlerin iki Frankofon olarak bu yöndeki ideallerini Mısır'a taşımış olabileceği kuvvetli bir ihtimaldir, fakat yine de konunun aydınlatılması detaylı bir araştırmaya muhtaçtır. Nitekim *el-Ahrâm*'ın Fransızlarla bağlantısı genellikle İngiltere karşıtı yayın çizgisi ile gerekçelendirilme eğiliminde olmuş, bu görüş başka delillerle desteklenmemiştir. Gazetenin Mısır'da uzun yıllar koruduğu popülerite ve uzun soluklu yayın hayatı da bizce gazetenin Fransa'nın çıkarlarına hizmet ettiği şeklindeki görüşün Mısır kamuoyu nezdinde fazla destekçi bulmadığının bir göstergesidir. İbrahim Abduh da, *el-Ahrâm*'ın Fransa irtibatını değerlendirirken gazetenin, İngiliz işgali sonrasında Mısır'da basına uygulanan ağır sansüre belli ölçüde direnebilen tek gazete olduğunu ve bu direncin uzunca bir süre Mısır'daki milliyetçi ruhun ölmesini engelleyerek Hizbu'l-Vatani hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını yazmaktadır.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York: Oxford University Press, 1995, s. 54.

¹⁴⁸ Ayalon, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁴⁹ Ayalon, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁵⁰ İbrahim Abduh, *Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısıriyye 1798-1981*, Kahire, 1982, s. 141.

Helen Kitchen 1950 yılında kaleme aldığı bir makalede el-Ahrâm'ı “İslamî ve Mısırlı düşüncenin geniş kabul gören bir sözcüsü” olarak nitelemiştir.¹⁵¹ Sanırız onun gazeteyi böyle tanımlamasının nedeni, gazetenin İngiliz işgalinden I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde *Hizbu'l-Vatani* çizgisine yakın bir yayın anlayışı sürdürmesidir. Fakat “Mısırlı” olarak tanımlanmasına itiraz edilemeyecek olan gazetenin “İslami” olarak tanımlanması, özellikle 1919 sonrası yayın çizgisi düşünüldüğünde çok isabetli görünmemektedir.

1.2.2. el-Mukattam

1888 yılında Yakup Sarruf ve Faris Nimr adlı Lübnan asıllı iki hristiyan tarafından kurulmuştur. Lübnan'da doğan Yakup ve Faris Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nin ilk öğrencileri arasında zikredilir.¹⁵² Faris 1860 Lübnan Olayları¹⁵³ sırasında babasını kaybetmiş, ardından annesiyle Beyrut'a gitmiş ve burada Protestan Koleji'nden mezun olmuştur.¹⁵⁴ 1870 yılında kolejden mezun olan Yakup ise, bir süre Lübnan'da öğretmenlik yapmış, ardından mezun olduğu kolejde Tabiat Felsefesi ve Matematik alanında dersler vermeye başlamıştır. Goldschmidt'in verdiği bilgilere göre Darwin'in Evrim Teorisini savunduğu için Lübnan'ı terketmek zorunda kalan Yakup 1885'te Kahire'ye gelmiş ve birkaç yıl sonra Faris Nimr ile birlikte *el-Mukattam*'i çıkarmaya başlamıştır.¹⁵⁵

¹⁵¹ Helen A. Kitchen, ““Al-Ahram”: The “Times” of the Arab World”, **Middle East Journal**, 2:2 (1950), s. 156-157.

¹⁵² Goldschmidt, **Biographical Dictionary of Modern Egypt**, Londra: Lynne-Rienner Publishers, 2000, s. 182, 156-157.

¹⁵³ Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Hristiyanların Müslümanlarla aynı haklara sahip olmasına karşı çıkan Dürzilerin Lübnan'daki Maruni köylerine saldırması ile patlak veren olaylar Şam'a da sıçramış, bu sırada Şam'da bulunan Cezayirli lider Şeyh Abdülkadir'in çabasıyla pek çok hristiyan ölümden kurtulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ussama Makdisi, “After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire”, **International Journal of Middle East Studies**, 34:4 (2002), s. 601-617.

¹⁵⁴ Goldschmidt, **a.g.e.**, s. 157.

¹⁵⁵ **a.g.e.**, s. 182.

Mısır'daki İngiliz işgali bitene dek İngiliz yanlısı siyasetçileri desteklemesiyle tanınan bir gazete olmuştur. *el-Mukattam* bu yayın politikası sebebiyle 1800'lü yılların sonlarında Mustafa Kamil liderliğindeki öğrenci hareketlerinin de hedefi olmuş, protestolarda gazetenin İngiliz yanlısı ve Osmanlı Sultanı'na ve Türkiye'ye karşı tutumu eleştirilmiş, bu protestolar Mısır Hükümeti'ni "Uzun zamandır yüce devletimize (devletinâ el-aliyye) dokunacak bazı makaleler ve yazışmalar yayınlamak" suçundan *el-Mukattam* için resmi bir uyarı yapmaya zorlamıştır.¹⁵⁶

el-Mukattam'ın yayın politikası *Hizbu'l-Vatani* grubu gazeteleri ile çekişmelerine neden olmuş görünmektedir. Nitekim dönemin *Hizbu'l-Vatani* lideri Muhammed Ferid, *el-Mukattam*'ın İngilizler tarafından kurulup desteklenen ve İngiliz politikalarını halka kabul ettirmeyi amaçlayan bir gazete olduğunu pek çok defa yazmış¹⁵⁷, buna karşılık gruba ait el-Livâ ve eş-Şa'b gazetelerinin 1912'de basın kanunları çerçevesinde kapatılması *el-Mukattam* tarafından bu iki gazetenin editörlerinin hatası olarak değerlendirilerek neredeyse desteklenmiştir.¹⁵⁸ *el-Mukattam*'ın İngiliz yanlısı yayınları nedeniyle Mısır basınının başka aktörlerinden de eleştiri aldığı görülmektedir. Milliyetçi cepheden *el-Üstaz* gazetesi sahibi Abdullah Nedim *el-Mukattam*'a yönelik hicvinde gazetenin yalan yanlış haberlerle halkın İngiliz idaresine desteğini sağlamayı umduğunu yazmıştır.¹⁵⁹ Sırâtü'l-Müstâkim gazetesinde İngiliz taraftarı el-Mukattam gazetesi için de İngiliz Kralını halife yapmaya çalıştığı yorumu yapılmıştır.¹⁶⁰

1.2.3. Mecelletü'l-Menâr

¹⁵⁶ Abduh, **a.g.e.**, s. 152.

¹⁵⁷ Muhammed Ferid, *Jön Türk*, 16 Ocak 1910, alıntıl原因 Abduh, **a.g.e.**, s. 151.

¹⁵⁸ Abduh, **a.g.e.**, s. 204.

¹⁵⁹ alıntıl原因 Ayalon, **a.g.e.**, s. 177.

¹⁶⁰ C.E. Farah, **Abdulhamid II and the Muslim World**, Istanbul: Foundation for Research in Islamic History, Art and Culture, 2008, s. 116.

Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) tarafından kurulan ve yayın hayatına haftalık gazete olarak başlayan ve 1889'da aylık bir dergiye dönüşen *el-Menâr*, Afgânî-Abduh çizgisindeki *el-Urvetü'l-Vuskâ*'nın devamı niteliğinde olup İslama bir biçimde girmiş hurafeleri ortadan kaldırma, tarikatlar yoluyla gelen bid'atleri yok etme, mezhep taassubunu kırma ve eğitim yoluyla müslüman milletlerin ilerlemesini-gelişimini sağlama gibi amaçlar doğrultusunda yayın hayatını sürdürmüştür. Dergide tefsir, siyasi konuları da kapsayan makaleler, eğitim-öğretim gibi hemen her sayıda yer alan bölümler mevcuttur.¹⁶¹

İlk sayılarında Sultan II. Abdülhamid'e övgüler düzen *el-Menâr*, II. Meşrutiyet sürecine doğru Abdülhamid'i yüksek sesle eleştirmeye başlamış ve meşruti düzene geçiş ile birlikte anayasa ruhunun Osmanlı topraklarına yerleşmesini ummuş ve bu çerçevede İTC'ye destek vermiştir. Bu dönemde *el-Menâr*, II. Abdülhamid yönetimi tarafından “muzır neşriyat ile zihinleri kışkırttığı” gerekçesiyle ülkeye girişi yasaklanan gazeteler arasında yerini almış ve sık sık takibata uğramıştır. Öyle ki gazetenin zararlı neşriyatı hakkındaki şikayetler sebebiyle Reşid Rıza'nın evi aranarak bulunan evrak alınıp adli işlem için kullanılmıştır.¹⁶² Fakat *el-Menâr*, II. Meşrutiyet sonrasında İttihatçıların Turancı politikalarını bahane ederek bunlarla da mücadele etmeye başlamıştır. Osmanlı'nın çöküş sürecinde Batılılaşma sürecinin mimarı olarak telakki edilen İTC'ye karşı Şerif Hüseyin'i destekleyen dergi, en sonunda Şerfi'in İngilizlerle yaptığı gizli anlaşmalara muttali olarak onu desteklemekten vazgeçip Suud hanedanını desteklemeye yönelmiştir.¹⁶³ Reşid Rıza'nın bu dönemde Suudi ailesine ve Vehhabi akidesine yakınlığının İstanbul'un da dikkatini çektiği ve bu minvaldeki yayınları nedeniyle İstanbul'un hedefinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁴

¹⁶¹ Muhammed Harb, “el-Menâr”, *DİA*, c. XXIX, s. 117.

¹⁶² BOA, *DH.MKT.*: 1090-39.

¹⁶³ *a.g.e.*, s. 117.

¹⁶⁴ BOA, *DH.ŞFR.*: 406-39.

el-Menâr'da hilafet meselesiyle ilgili yazılar erken tarihlerden itibaren yer almaya başladıysa da saltanatın ilgasıyla alevlenen tartışmalar vesilesi ile Reşid Rıza 1922-1923 yıllarında Hilafetin mahiyeti ve işlevi üzerine uzun makaleler kaleme almış ve bu yazılarını bir araya getirerek 1923 yılında *el-Hilafe evi'l-imâmetü'l-uzmâ* adlı eserini meydana getirmiştir. Reşid Rıza'nın Hilafete ilişkin taleplerinde Türkleri ve Ankara'daki yeni cumhuriyeti muhatap aldığı anlaşılan bu yazılarında tagallüb, ehl-i hal ve'l-akd, cemaat, ümme, sultatü'l-ümme gibi klasik sünni literatüre ait kavramları kullanarak ideal bir hilafet düzenine ilişkin görüşlerini ve bu doğrultudaki bazı tekliflerini dile getirmiştir.¹⁶⁵

el-Menâr'da hialfetle ilgili yazan yazarlar arasında özellikle Hilafetin kaldırılmasından sonra kaleme aldığı yazıları ile Abdülaziz Caviş de ön plana çıkmaktadır. Caviş (1872-1929) Tunuslu bir baba ve Türk bir annenin oğlu olarak İskenderiye'de dünyaya gelmiş, Ezher ve Londra'da eğitimini tamamlamış, eğitimci kimliği ile ön plana çıkan bir gazetecidir. Mustafa Kamil ve Hizbu'l-Vatan hareketi içerisinde yer almış olan Caviş, 1908 yılında *el-Livâ* gazetesi editörlük görevine getirilmiştir.¹⁶⁶ İngilizlerin baskısı nedeniyle 1912'de İstanbul'a giden Caviş, II. Meşrutiyet Döneminde Bab-ı Ali ve İTC için de önemli bir figür olmuş, İstanbul'daki İttihatçı basın organlarının Arapça olarak çıkarılanlarında aktif rol oynamıştır. Burada çıkardığı *el-Hilâlü'l-Osmânî* adlı gazete Mısır'da da yakından takip edilen bir gazete olmuş fakat Mısır'daki İngiliz komiserliğince yasaklandığından faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır.¹⁶⁷

Osmanlı Devleti'nin dağılması sonrasında Mısır'ın özel durumu ve kendine has menfaatlerine odaklanması, II. Abdülhamid dönemi ile başlayıp savaşa giden süreçte egemen söylem olan Osmanlı manevi nüfuzu altında

¹⁶⁵ Suat Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi: Bir kronoloji ve Tahlil Denemesi", İsmail Kara (haz.), *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri V. Cumhuriyet Devri*, İstanbul, 2005, s. 49-52.

¹⁶⁶ Goldschmidt, **a.g.e.**, s. 151; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifîn**, c. 3, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957, s. 246.

¹⁶⁷ Muhammed Eroğlu, "Abdülaziz Çâviş", **DİA**, c. I, s. 187.

müslüman kimliğinin vurgulandığı bir Mısır idealini de ortadan kaldırmıştır. Nitekim muhafazakar-milliyetçi söylemin takipçisi sayılabilecek kesimler bile bu dönemde Mısır'ın müslüman ve doğulu kimliğine önem atfetmekle birlikte, doğulu ve müslüman olan her milleti kapsayabilecek ortak bir çözümün imkansızlığından ve bu sebeple her milletin kendi özel şartları muvacehesinde sorunlarını kendi usulleriyle çözmesi gerektiğinden dem vurmuşlardır.¹⁶⁸ Yine de siyasi olarak sona eren Osmanlı ümidine rağmen, Osmanlı Hilafeti'nin, ilga edildiği 1924 tarihine kadar manevi anlamda Mısırlıların billhassa İngiliz işgaline karşı umut kaynağı olmaya devam ettiğini söylemek sanırız yanlış olmayacaktır.

1.3. Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Hilafet Kurumu

Birinci Dünya Savaşı'nın hemen başında Hüseyin Kamil'in Mısır tahtına oturduğu yıllarda Mısırlı eşraf ve ulemanın Türkiye ile bu kadar alakadar olmasını eleştirdiğini anlatan eski Ezher şeyhlerinden Muhammed ez-Zevâhirî, muhataplarının hidivin bu eleştirilerine anlam veremediklerini, onlara göre Hilafet kurumunun Mısır ile Türkiye arasında hem maddi hem de manevi olarak büyük bir bağ oluşturduğunu dile getirmiştir. Ona göre siyasi açıdan da Mısır'a hiçbir vakit düşmanlık göstermemiş olan Türkiye'ye negatif duygularla yaklaşmanın mevzubahis olamaz. Bu sebeple Şeyh Zevâhirî Sultan'ın bu yorumlarına onu kızdıran şu cevabı vermiştir:

“Mısırlılar, Efendimiz, Türk düşmanlığı yapmamak için haklı nedenlere sahiplerdir. Zira onlar arkadaşları ve babaları arasında kalmışlardır. Arkadaşları İngiltere, babaları ise Türkiye'dir zira müslümanların halifesi Türkiye'dedir. Dolayısıyla Mısırlıların (İngiltere lehine) olumlu bir tavır almadığı

¹⁶⁸ Hilafetin ilgasından hemen önce 21 Eylül 1924'te yayın hayatına başlayan *Kevkebu's-şark* gazetesinin yayın politikası bu ruh halini mükemmel biçimde yansıtmaktadır. bkz. Abduh, **a.g.e.**, s. 214.

söylemi artık bitmelidir. Çünkü Mısırlıların suskunluğu [Türkiye lehine çalışmamaları] dahi işgale müsamaha göstergesidir.”¹⁶⁹

Zevâhirî'nin dile getirdiği bu bağlılık, özellikle İTC döneminde, dış unsurların da teşvikiyle yıprandığı anlaşılan Türk-Arap ilişkilerinin olumsuz seyrinin Mısır kamuoyunda -en azından Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında- nispeten daha az görünür olduğuna işaret etmektedir. Son dönem Osmanlı idaresinin bölge müslümanları nazarında hem olumlu hem de olumsuz unsurları içerdiğini dile getiren Mısırlı siyaset bilimci Mustafa Hilmi, rüşvetin yaygınlık kazanması, saray hayatı hakkındaki dedikodular, sultanların lüks yaşamı, batılılarla yaptıkları evlilikler, ordunun düzensizliği ve başına buyruk yeniçerilerin durumu, artan bölgesel huzursuzluklar ve haksız tutuklamalar gibi hususların inkar edilemeyecek tarihi vakıalar olmasına rağmen, 1920'lerde dünya müslüman kamuoyunun Osmanlı halifeliğinin muhafazasına yönelik ortak iradesini ortaya koyduğuna işaret etmekte, Osmanlı halifeliğine muhalif gibi görünenlerin dahi aslında kurumların değil kişilerin değişmesine yönünde irade beyan ettiğini yazmaktadır.¹⁷⁰

İslam dünyasındaki bu ortak hissiyat Avrupa'da özellikle İngiltere tarafından da takip edilmiş, *Leeds Mercury* gazetesi Şubat 1920'de yaptığı bir değerlendirmede, Türkler I. Dünya savaşına girdiğinde İngiltere'nin en büyük korkusunun savaşın politik olmaktan çıkıp dini nitelikli bir çatışmaya dönüşmesi olduğunu yazmıştır.¹⁷¹ Şüphesiz İslam dünyasının Türkiye'ye duyduğu bu ilgi hem İTC iktidarı döneminde hem de Mustafa Kemal ve Milli Mücadele döneminde fark edilmekte idi. Nitekim Metin Hülagü, Milli Mücadele'nin

¹⁶⁹ Fahrüddin ez-Zevâhirî, Fahrüddin ez-Zevâhirî, **es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî**, Matbaatu'l-i'timâd, 1945, s. 177. Zevâhirî Sultan'ın bu sözlerle kızması üzerine Mısır'ın yeni babasının Hüseyin Kamil olduğunu söylemek zorunda kalır. Olaydan birkaç gün sonra Zevâhirî'yi huzuruna çağıran Hüseyin Kamil onu sözleri hakkında uyarır ve Mısır'ın savaş sırasında İngiliz müttefiki olduğunu hatırlatır. Bir daha böyle açıklamalar yaparsa kendini Malta'da sürgünde bulacağını söyler. Bkz.: **a.g.e.**, s. 177-180.

¹⁷⁰ Mustafa Hilmi, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁷¹ “Constantinople and the Turk”, **Leeds Mercury**, 24 Şubat 1920, s.6.

başarıya ulaşması için gerek Mustafa Kemal'in kendisinin gerekse hareketin diğer liderlerinin "İslami unsurları sık bir şekilde ve siyasi maksatla kullandığı"nı itiraf etmiş, bu politikaya aracılık eden unsurları 7 madde halinde sıralamıştır. Buna göre Milli Mücadele Hareketinin yürütücüleri ilam ve beyanname neşri, gazete neşriyatı, propagandacılara başvurmak, cemiyetler kurmak, kongreler düzenlemek, din adamlarına ve dini sembollere müracat etmek ve çeşitli ittifaklar oluşturmak suretiyle İslami unsurları hareketin hizmetine koşmuşlardır. Böylece bir yandan Anadolu halkı bir yandan da Arap unsurlar nazarında, Milli Mücadele'nin meşruiyeti pekiştirilmeye çalışılmış ve neticede Milli Mücadele neredeyse tüm İslam dünyasının desteğine mazhar olmuştur.¹⁷²

Sebilürreşad mecmuasında yayınlanan ve Metin Hülagü'nün de makalesinde yer aldığı bir beyanname, Mustafa ve Kemal ve arkadaşlarının nazarında İslam dünyasından alınacak desteğin hangi şartlara bağlı olduğunu göstermek açısından mükemmel bir örnektir. İstanbul'un işgali üzerine Müdafâ-yı Hukuk Cemiyeti adına yayınlanan ve tüm müslümanlara hitaben kaleme alındığı anlaşılan beyannamede, Hilafet merkezi olan İstanbul'un işgalinin Osmanlı saltanatından ziyade tüm İslam dünyasına karşı işlenmiş bir fiil olduğu ve müslümanların manevi gücünü kırmayı hedefleyen bu hareketin tüm müslümanların vicdanında nefretle karşılanacağına inanıldığı ifade edilmiştir.¹⁷³ Yine bazı beyannamelerde Mustafa Kemal'in İstanbul Hükümeti tarafından kendilerini İslam ve hilafet düşmanı gibi gösteren fetvalar yayınlattığından şikayet ettiği, buna karşılık müslümanları temsil eden halifenin İngilizlerin elinde esir bulunduğu zaten zorla yazdırılmış olan bu fetvaların bir geçerlilik taşımadığını iddia ettiği görülmektedir.¹⁷⁴

¹⁷² M. Metin Hülagü, "Milli Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919-1923)", *Yeni Türkiye*, 8:46 (2002), s. 307.

¹⁷³ Mustafa Kemal, "Âlem-i İslâma Beyânnâme", *Sebilürreşâd*, 19:472 (1337), s. 40.

¹⁷⁴ Hülagü, *a.g.e.*, s. 308-309.

Milli Mücadele döneminin başlarında İslam halklarının özellikle de Arapların desteğini elde etmek için Mustafa Kemal'in çeşitli Arap aşiretleri ve hatta Şerif Hüseyin ailesi ile ittifak arayışına girdiği bilinmektedir.¹⁷⁵ Nitekim Yaşar Demir ve Metin Hülagü İngiliz arşiv belgelerinden hareketle Mustafa Kemal ve Şerif Hüseyin'in oğlu Suriye'deki oğlu Emir Faysal arasında imzalanan ve işgalci güçlere karşı Araplar ile Türklerin birlikte mücadele etmesini öngören bir anlaşmanın varlığından bahsetmişlerdir.¹⁷⁶ Yaşar Demir bu belgeye dayanarak Milli Mücadele döneminde Pan-İslamcı bir politikanın takip edildiğini öne sürmüş, gerçekten de bu anlaşmadan sonra Faysal'ın Suriye'de Fransızlara karşı harekete geçmesinin Anadolu'daki Fransız varlığını zayıflatarak Kurtuluş Savaşına katkıda bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁷ Bu minvalde Mustafa Kemal'in gerek maddi yardımlar gerekse manevi hissiyatı kullanarak çeşitli Arap yayın organlarında Milli Mücadele lehinde ve bölge halklarını Türklere ve Halifeye destek vermeye çağıran yazılar yayınlamaya davet ettiği ve bu çağrının amacına ulaştığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁸

İki tarihçinin çizdiği bu çerçeve, Mustafa Kemal'in en azından Milli Mücadele döneminde "Hilafet makamına rağmen Hilafeti savunması ve onun

¹⁷⁵ Malcolm Russell, **The First Modern Arab State: Syria under Faysal, 1918-1920**, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1985, s. 139; Zeine Zeine, **The Struggle for Arab Independence**, Beirut: Khayat's, 1960, s. 123.

¹⁷⁶ Yaşar Demir, "Birinci Dünya Harbi ve Sonrasında Türkiye'de İttihad-ı İslam Çalışmaları - Hilafetin Kaldırılması ve Fransa'nın Yaklaşımı", *İsmet Binark Armağanı*, İstanbul, 2015, s. 142; Hülagü, "Türk Kurtuluş Savaşı Dönemi Türkiye İslam Ülkeleri Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 4(13) 1994, s. 16. İsrailli araştırmacı Joshua Teitelbaum, Ankara ve Haşimi ailesi arasındaki bu ilişkilerin Kurtuluş savaşı döneminde yoğunlaştığını, hatta Mustafa Kemal'in "Hilafet meselesinden kurtulmak için" onu Şerif Hüseyin'e devretmeyi düşünmüş olabileceğini iddia etmiştir. Teitelbaum bu iddiasını İngiliz ajanı bir kaptanın (Kaptan Nasıruddin) Mekke'de elde ettiği istihbarata dayandırmıştır. Rapora göre Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah, İngilizleri düşman etmeleri karşılığında Mustafa Kemal'in hilafeti Şerif ailesine vermeyi teklif etmişti. bkz. J. Teitelbaum, " "Taking Back" the Caliphate: Sharif Husayn Ibn Ali, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate", **Die Welt des Islams**, 40:3 (2000), s. 415, 416-417. Şerif Hüseyin'in Ankara ile "iyi ilişkileri" Saltanatın ilgası ve Vahdetin'in hilafetten azledilerek yerine Abdülmecid Efendi'nin seçilmesiyle son bulmuş olmalıdır.

¹⁷⁷ Demir, **a.g.e.**, s. 143-144.

¹⁷⁸ Metin Hülagü bu çerçevede Suriye basınından el- Umran, el-Arap ve el-Muktebes gazetelerinin yoğun biçimde Kemalist propagandaya yer verdiklerini yazmıştır. Bkz. Hülagü, "Türk Kurtuluş Savaşı ...", s. 14.

adına hareket etmesi” tablosunu ortaya çıkarmaktadır ki bu hususun hem gerçekte böyle olup olmadığı hem de bu iddianın Araplar başta olmak üzere kendini hala Hilafet şemsiyesi altında telakki eden dünya müslümanları açısından böyle algılanıp algılanmadığı tahkike ihtiyaç duyan bir meseledir. Nitekim Metin Hülagü’nün de işaret ettiği gibi, Mustafa Kemal’in dini propagandasına karşılık İstanbul’un da Milli Mücadele aleyhinde fetvalar hazırlattığı bilinmekte hatta bu durum bazı tarihçiler tarafından “fetva savaşları” olarak nitelendirilmektedir.¹⁷⁹

1920’de kurulan kısa ömürlü Damat Ferit Paşa Hükümeti’nin yine kısa ömürlü (yaklaşık 4 ay) Şeyhülislamı olan Dürrizade Abdullah Bey’e göreve gelmesinin hemen akabinde imzalatılan Kuvayı Milliye aleyhindeki fetvaya¹⁸⁰ karşılık Milli Mücadele liderleri de Ankara müftüsü Rıfat (Börekçi) Bey’e “Ankara Fetvası” olarak bilinen fetvayı hazırlatmışlardır. Yaşar Demir, fetvalar savaşı olarak sunulan bu olaydan dolayı Sultan’ın Kuvayı Milliye karşıtı olarak sunulmasının yanlış olduğunu belirtmiş ve Anadolu’daki Türklere İngiliz uçakları tarafından havadan dağıtılan Dürrizade fetvasının, Bab-ı Ali tarafından İngiliz işgal güçlerinin baskısından kurtulma amacıyla yaptığı bir manevra olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Demir, bu tezine uygun olarak Ankara’nın karşı fetvasının da doğrudan Sultan-Halife’yi hedef almak yerine bilinçli olarak “cihada davet ve düşmana karşı direniş” temalarını kullandığını ve aynı tarihlerde Mustafa Kemal’in de TBMM kürsüsünde benzer içerikli bir konuşma yaptığını hatırlatmaktadır.¹⁸¹

Milli Mücadele döneminde uygulanan Pan-İslamcı politikanın önemli bir ayağını da Libyalı lider Şeyh Senusi’nin özellikle Kuzey Afrika ve Mısır müslümanları üzerindeki manevi nüfuzunun kullanılması oluşturmaktadır. Kuzey Afrika merkezli olan ve kurulduğu dönemde Kuzey Afrika’daki Osmanlı varlığına

¹⁷⁹ Kemal Arı, “Büyük Millet Meclisi’nin Açılışına Giden Yolda Fetva Savaşları”, <http://web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/wp-content/uploads/2015/04/Fetva-Savaslar1.pdf>, 2015.

¹⁸⁰ Bahsi geçen fetva Kuvayı Milliyecilerin bulundukları yerde öldürülmelerini caiz kabul etmekte idi. bkz. Mehmet İpşirli, “Dürrizade Abdullah Beyefendi”, **DİA**, c. X., s. 36.

¹⁸¹ Demir, **a.g.e.**, s. 145.

karşı olumsuz bir tavrı olan Senusiyye tarikatı¹⁸² ile özellikle II. Abdülhamid döneminde yakın ilişkiler tesis edilmiş ve tarikatın Osmanlı Hilafeti'ne bağlılığı sağlamlaştırılmıştır. İtalya'nın Libya'yı işgali sırasında da İtalyanlara karşı Osmanlı saflarında yer alan Senusiler, Milli Mücadele dönemine rastlayan yıllarda tarikatın liderliğini yürütmekte olan Ahmed Senusi'nin Mustafa Kemal'e olan bağlılığını ifadesiyle Kurtuluş Savaşı'nı da desteklemişlerdir. Nitekim Yaşar Demir, Ahmed Senusi ve Milli Mücadele Hareketi'nin yakın irtibatının Fransız Kara Kuvvetleri arşivindeki çok sayıda raporun da işaret ettiği üzere Fransa tarafından çok yakından takip edildiğini ve ciddi bir tehlike olarak algılandığını dile getirmektedir.¹⁸³ Ahmed Senusi'nin neden padişaha bağlı İstanbul Hükümeti karşısından Ankara Hükümeti'ni desteklediği hususu şüphesiz üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Zira son kerteye kadar İstanbul ile samimi ilişkilerini sürdürmüş olan hatta Vahdettin'in kılıç kuşanma merasimini bizzat kendisi yöneten Ahmed Senusi'nin neden sonradan Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti'ni desteklediği iyi anlaşılmalıdır. Bu hususta Yaşar Demir, Senusi'nin bir aktivite insanı olduğunu ve aktif cihadın Ankara tarafından yürütüldüğünü düşündüğü için tercihini bu yönde kullandığını ifade etmiştir.¹⁸⁴ Bu tespit doğruluk payı içerse de meseleyi tek başına açıklayamacağı aşikardır. Bahsi geçen tarihlerden biraz daha geriye gidildiğinde, İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali sırasında bölgeyi Osmanlılarla birlikte savunan Senusilerin Osmanlı idaresini İtalyanlarla masaya oturmama hususunda uyardıklarına rağmen Osmanlı'nın 1912'de Uşi Anlaşması ile İtalya'dan çekilmeyi kabul etmesi Senusileri hayal kırıklığına uğratmış¹⁸⁵, Osmanlı Devleti'ye olan güvenlerini sarsmışa benzemektedir. Buna ilaveten Senusilerin II. Meşrutiyet idaresine karşı besledikleri olumsuz

¹⁸² Bazı araştırmacılar bu olumsuz tutumun sebepleri arasında tarikatın kurucusu Seyyid Senüsi'nin Hilafetin Kureyş'in hakkı olduğunu savunmasını da saymışlardır. bkz. Kadir Özköse, "Osmanlı Devleti ile Senusiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler", **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1:2 (2013), s. 20.

¹⁸³ Demir, **a.g.e.**, s. 146.

¹⁸⁴ Hülagü, "Türk Kurtuluş Savaşı ...", s. 20.

¹⁸⁵ Nihat Azamat, "Ahmed Şerif es-Senûsî", **DİA**, c. XXXVI. s. 527.

hissiyatın¹⁸⁶ da onları Sultan’a karşı değil ama İstanbul’daki İttihat ve Terakki bürokrasisine karşı Ankara’yı evla görmeye ittiği varsayılabilir.

Genel itibari ile dünya müslüman kamuoyunun, I. Dünya Savaşı sonuna dek İslam ümmetinin en güçlü temsilcisi olarak İstanbul’daki Hilafet makamına duyduğu bağlılık, bu makamın kanatları altında yürütüldüğü düşünülen Milli Mücadele için de geçerli olmuş, bilhassa Arap ve Hintli müslümanlar Batılı Devletlere karşı kazanılan zaferleri sanki kendileri yabancı boyunduruğundan kurtulmuş gibi sevinçle karşılamışlardır. Seyyid Mahmud, 1921 yılında kaleme aldığı “The Khilafat and England” (Hilafet ve İngiltere) başlıklı makalesinde Osmanlı Hilafeti ile birlikte bu makamı kanının son damlasına kadar koruyacağına dair yemin eden Mustafa Kemal ve onun nezdinde Milli Mücadele kahramanlarını savunmuş, çalışmasını “Türk millicileri” olarak nitelediği bu gruba ithaf etmiştir.¹⁸⁷ Bu durum 1922’de saltanatın kaldırılmasına kadar devam etmiş, bu tarihten itibaren dünya müslüman kamuoyunun İslamiyetin yönetime ilişkin prensiplerinin ihlal edildiğini düşünmeye başladığı ve 1924’teki hilafetin ilgası ile pek çok kesimde büyük bir öfkeye dönüştüğü görülmektedir.

Milli Mücadele dönemi ve sonrasının önemli simalarından Rıza Nur’un bir itiraflarlar yığını niteliğindeki hatıratında¹⁸⁸ Ankara’nın Hilafeti ilga kararını okuduğundaki hislerini şöyle dile getirmiştir:

*“Bir gün İstanbul’da bir gazete baktım. Hilafeti ilga etmişler. Çok müteessir oldum. Benim kanaatimce Hilafet bil’akis kuvvetlendirilecek, modernize edilecek bir müessese idi.”*¹⁸⁹

¹⁸⁶ Özköse, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁸⁷ Mustafa Kemal’in 29 Nisan 1919 tarihli *Evening News* adlı İngiliz gazetesine verdiği mülakat için bkz. Seyyid Mahmud, “Hilafet ve İngiltere” (çev. Azmi Özcan), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, haz. İsmail Kara, s. 175.

¹⁸⁸ Hülya Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur’s Autobiography?”, **Autobiographical Themes in Turkish Literature** (ed. Olay Akyıldız ve diğerleri), İstanbul: Orient Institut, 2016, s. 129.

¹⁸⁹ Rıza Nur, **Hayat ve Hatıratım**, c. IV, İstanbul, 1968, s. 1282.

Rıza Nur'un bu ifadeleri Hilafetin kaldırılması kararının birdenbire alınmış, evveliyatı olmayan bir karar olduğu imajını verse de, Gazi Mustafa Kemal'in Nutuk'taki beyanları meselenin uzun bir düşünsel hazırlık sürecinden geçerek gündeme geldiğini ortaya koymaktadır.¹⁹⁰ Hem Mustafa Kemal hem de İsmet Paşa ile olan yakın ilişkisi nedeniyle Rıza Nur'un Nutuk'ta da açıkça ifade edilen, Hilafetin ilgasının uzun yıllara yayılmış bir niyet olduğu hakikatini bilmemesi mümkün görünmemektedir. Nitekim yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, kendisi de Hilafetin geleneksel bir İslami kurum olarak devamını arzu etmemiş, laiklik ilkesine olan inancı gereğince onun salt manevi bir makam olarak değerlendirilmesini öngörmüştür.

Rıza Nur, Mustafa Kemal ve Ankara hükümetinin Hilafetin ilgasına dair gündeme getirdikleri gerekçeleri de değerlendirmiş, bunların asılsız olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu minvalde I. Dünya Savaşında Cihat fetvası çıkarılmasına rağmen Araplardan ve sair müslümanlardan arzu edilen desteğin alınamadığı iddiasına değinen Rıza, savaş sırasında bu çağrının muhatabı olan çoğu müslümanın Avrupalı güçlerin tebası konumunda olduklarını, buna rağmen gerek topladıkları nakdi yardımlar gerekse İngiliz Hükümeti nezdindeki baskıları ile Türkiye'ye çok yardımlarının dokunduğunu hatırlatmıştır.¹⁹¹ Müslümanların cihat fetvasına rağmen Türklerle aynı safta yer almamasının Hilafet kurumunu manasız kıldığı şeklindeki bu iddiaların ilk olarak 1923 Kasımında, Hilafet makamının işlev ve geleceğinin yoğun olarak tartışıldığı bir ortamda Türk basınında özellikle Akşam gazetesi tarafından gündeme getirildiği görülmektedir. Emir Şekip Arslan Hilafet kurumunun geleceğine ilişkin *Tevhid-i Efkâr* için kaleme aldığı bir makalede bu iddiaları reddetmiş, gerek Arapların gerekse diğer müslümanların Türkiye'ye destek olamamasının nedenini Hilafet makamına olan kayıtsızlıklarına değil Avrupa devletlerinin sömürgeleri üzerindeki yoğun

¹⁹⁰ Mustafa Kemal'in Hilafetin uzun zamandır anlamı ve fonksiyonu olmayan bir makam olduğuna ilişkin görüşleri için bkz. Kemal Atatürk, **Nutuk (1919-1927)** (haz. Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi, t.y., s. 575.

¹⁹¹ *a.g.e.*, s. 1284-1285.

baskısına bağlamıştır. Buna rağmen müslümanların gerek nakdi yardımları gerekse duaları ile Hilafete sahip çıktıklarına işaret eden Emir savaştan sonra Fransız bir generalin¹⁹², savaş sırası ve sonrasında Türkiye'nin Hilafetin nüfuzundan "maddi-manevi" yararlandığı şeklindeki yorumlarını aktarmıştır.¹⁹³

1.4. Sonuç

Hilafet tartışmalarını tarihsel arkaplanıyla özetlemeye çalıştığımız bu bölümün ilk ve en önemli sonucu, Raşidî hilafet, saltanat, Hilafetin Kureyşiliği, evrensel hilafete karşı yerel imamlıklar ve halifelerin yetkilerinin kaynağı ve sınırları gibi müessesenin tarihi kadar eski meselelerin 1920'lerde yapılan teorik ve siyasi tartışmalara aynen yansımış olmasıdır. Özellikle XIX. Yüzyılın ikinci yarısında hem II. Abdülhamid'in Pan-İslamcı politikaları hem de modern selefi düşüncenin ortaya çıkmasıyla Osmanlı Hilafeti ekseninde devam eden tartışmalar, sadece İslam coğrafyasında değil, İngiltere'de ve kısmen Fransa'da da hatırı sayılır bir literatür meydana getirmiştir. Bunlardan özellikle İngiliz kamuoyunda cereyan eden ve Osmanlı Hilafetinin hem lehinde hem aleyhinde görüş belirten farklı siyasi cenahların katkılarıyla genişleyen yorum ve değerlendirmeler İngiltere'nin belirlediği hilafet siyasetinde de etkili olmuş, bu bağlamda nispeten Hilafetin kaderini belirleyen unsurlardan biri olmuştur.

Öte yandan Mısır'ın İngiltere, Osmanlı ve Arap kamuoyu arasında bir kavşak teşkil etmesi özellikle XIX. yüzyıldan itibaren buradaki siyasi ve entelektüel hayatı canlı kılmış, bu canlılık da basın faaliyetlerine yansımıştır. Her siyasi fraksiyonun en az bir yayın organına sahip olduğu bu zengin matbuat kültüründe XIX. yüzyıldan itibaren özellikle Osmanlı siyasetindeki önemli gelişmeler bağlamında Osmanlı Hilafeti'nin masaya yatırılmaya başladığı görülmektedir. Bu yayınlarda, Mısır kamuoyu'nun, Osmanlı Devleti'nin

¹⁹² Mareşal Hubert Lyautey için bkz. Barnett Singer, "Lyautey: an interpretation of the man and French imperialism." **Journal of Contemporary History**, 26.1 (1991): s. 131-157.

¹⁹³ "el-Hilâfe ve't-türk", **MU**, 28 Kasım 1923, s. 3.

parçalanmasına kadar olan dönemde, İngiliz işgalini bertaraf ederek Osmanlı Hilafeti'nin manevi çatısı altında nispeten bağımsız bir devlet inşa etme iradesi dile getirilmiştir. Fakat Osmanlı Devleti'nin parçalanmasından ve özellikle Hilafetin ilgasından sonra Türkiye ile devr-i sabıkta var olan güçlü kültürel ve sosyal bağların zayıfladığı ve Mısır'ın kaderini tek başına yazma iradesinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte kamuoyunda Hilafetin yeniden restorasyonu etrafındaki tartışmalar bir süre daha devam etmiştir.

Zaman zaman fonksiyonu azalmış bir müessese de olsa Hilafetin İslam dünyasında ne derece etkili olduğunu görmek için, sömürgeler çağında Müslüman halkların bu makamın zeval bulmaması için gösterdikleri yoğun çabaya bakmak yeterlidir. Nitekim Mustafa Kemal ve Kurtuluş Savaşı liderleri de Milli Mücadele döneminde Müslüman halkların maddi manevi desteğini alabilmek için Hilafet makamına adına ve onun kurtuluşu için savaşıldığı propagandasını yapmış, umdukları desteği de nispeten elde etmişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

SALTANATIN KALDIRILMASI VE HİLAFETİN DURUMU

2.1. Saltanatın Kaldırılması

Saltanatın kaldırılması şüphesiz Hilafet müessesesinin tarihindeki dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Genelde İslam dünyasında, özelde ise Mısır’da bir kurum olarak hilafetin mahiyeti ve işlevselliğine dair tartışmaların 19. yüzyılın ilk yarısına kadar uzandığı ve gerek mana gerekse fonksiyon bakımından hilafete ilişkin uygulamaların bazı Arap aydınlar tarafından yoğun olarak eleştirildiği önceki bölümde ele alınmıştı. Bununla birlikte, sömürgecilik karşıtı hissiyatın Kurtuluş savaşında ifadesini bulması ve müslüman kamuoyunun Osmanlı-Türk geleneğini, İslam’ın modern dünyadaki tek muhtemel temsilcisi olarak görme eğilimi nedeniyle İstanbul, I. Dünya savaşından sonra siyaseten olmasa da manevi anlamda İslam dünyasına ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu manevi önderliğin merkezinde ise Tanzimat ve bilhassa II. Meşrutiyet sürecinde bir hayli yıpranmasına rağmen Hilafet kurumu bulunmaktadır. Bu sebeptendir ki Türkiye Cumhuriyeti’nin hilafeti lağvetme kararı pek çok Arap tarafından Türklerin diğer müslümanlarla bağlarını koparması ve yüzünü tamamen batıya dönmesi olarak algılanmıştır. *el-Ahrâm* editörü Davud Berekât

hilafet kurumunun kaldırılmasından sonra Arapların yüzünü İstanbul'dan Kahire'ye çevirdiklerini yazmaktadır. ¹ Hilafetin kaldırılmasından önce İstanbul'un müslümanlar nezdindeki ayrıcalıklı konumuna darbe vuran gelişme ise saltanatın kaldırılması ve hilafet makamının siyasi otoriteden yoksun bırakılması olmuştur.

“Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye Hükümeti'nin Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olup onun hudud-u milli dahilinde yeni varisi olduğuna ve Teşkilatı Esasiye Kanunu ile hukuku hükümrani milletin nefsine verildiğinden İstanbul'daki padişahlığın madum ve tarihe müntakil bulunduğu ve İstanbul'da meşru bir hükümet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh oraların umuru idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk Hükümetinin hakkı meşruu olan makamı hilafeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına karar verildi.” ²

TBMM'de alınan bu karar doğrultusunda 1 Kasım 1922'de Saltanatın kaldırılması Hilafet tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Saltanatın kaldırılmasından hilafetin kaldırılmasına kadar geçen sürede İstanbul ve Ankara arasındaki güç dengesinin dönüşümü, dahası Mustafa Kemal ve ekibinin giderek hilafet kurumu aleyhine dönmeye başlayan söylemleri, muhafazakar Türk aydın ve siyasetçilerini hilafet kurumu için bir çıkış yolu aramaya sevk etmiştir. Bu panik halinin izleri Mustafa Kemal'in 1923 yılı boyunca çeşitli vesilelerle verdiği mülakatlarda, ama özellikle 16-18 Ocak 1923'te İzmit'te basın mensuplarıyla bir araya geldiği kendisine yöneltilen sorularda açıkça görülmektedir. ³

¹ Aktaran Y. Lebib Rizq, “al-Ahrâm: A Diwan of Contemporary Life”, <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2001/556/chrncls.htm>.

² Osmanlı İmparatorluğunun inkiraz bulup TBMM Hükümeti teşekkül ettiğine dair heyeti umumiye kararı, 30.10.1338 (1922), **Düstur 3. Tertip**, Cilt:3, s. 149.

³ Bkz.: İsmail Kara, “İzmir Mülakatlarında Hilafet Meselesi”, **Hilafet Risaleleri: İslam Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik**, İstanbul: Klasik Yay. 2014, c. 6 s. 59-89.

Saltanatın kaldırılmasına yönelik tepkilerde hilafetin durumu bakımından iki temel endişe bulunmaktadır. Bunlardan ilk ve görünür olanı, dünyevi yetkilerden mahrum kalmış ve sadece manevi bir bağlılık makamı olarak hilafetin İslami gelenekle bağdaşıp bağdaşmadığı endişesidir. İslam dünyasında ortaya çıkan temel endişenin de bu olduğu anlaşılmaktadır. İkinci mesele ise Mustafa Kemal ve ekibinin ikinci ve nihai adımının Hilafetin kendisi aleyhinde bir karar almak olup olmadığı sorusudur. Bugünkü veriler ışığında Mustafa Kemal'in çeşitli vesilelerle parti kurmaylarıyla yaptığı görüşmelerde saltanatın ilgasını hilafet kurumunun ortadan kaldırılmasının ilk aşaması olarak gördüğü ve her fırsatta bu kararlar için temayül yokladığı onun kendi ifadeleri ile de sabit olan bir realitedir. Rauf ve Refet Beylerin saltanat ve hilafete dokunulmaması hususundaki ısrarı karşısında Mustafa Kemal, onların bu hassasiyetine katıldığını meclis huzurunda da ifade ettiğini bildirerek "genel ve tarihi görevinin o güne ait safhasını" yerine getirdiğini söylemektedir. Nitekim saltanatın ilgasından sonraki süreçte taşıdığı niyeti Nutuk'ta şöyle aktarmaktadır:

*"Ben, şahıs hâkimiyetine dayanan saltanatın kaldırılmasından sonra, başka ünvanla aynı nitelikte bir makamdan ibaret olması gereken hilâfetin de ortadan kaldırılmış olduğunu kabul ediyordum. Bunun, elverişli bir zaman ve fırsatta açıklanmasını tabî buluyordum. Halife seçilen Abdülmecit Efendi' nin bu gerçekten büsbütün habersiz olduğu iddia edilemez. Özellikle ,kendisinin Halife ünvanıyla saltanat sürmesinin imkân ve şartlarını hazırlayıp sağlayabileceklerini hayal edenlerin varlığı düşünülürse, Abdülmecit Efendi' nin ve tabîi taraftarlarının saf ve gafîl oldukları zannına kapılmak hiç de doğru olamazdı."*⁴

Gerçekten de dönemin siyasetçilerinin hilafet makamını bekleyen sondan haberdar oldukları görülmektedir. Mustafa Kemal'in Nutuk'ta "Birtakım Şükrü

⁴ Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk (1919-1927)**, (haz. Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi, t.y., s. 222-223.

Hocalar” diye bahsettiği İsmail Şükrü Hoca⁵ önderliğindeki bir grup 1923 yılı başında “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi” adında bir bildiri hazırlayarak müslüman kamuoyunun konuya ilişkin endişelerini dile getirmiştir. Bildiride hilafetin hak ve görevlerini ortadan kaldırmanın hiçbir kişi ya da meclisin tekelinde olmadığı belirtilmiş, meclisin zaten Halifeye ait olduğu hatta halifenin bir danışma kurulu işlevini yürüttüğü fikri işlenmiştir.⁶

İsmail Şükrü’nün bu görüşlerine Mustafa Kemal’in isteği üzerine hemen bir reddiye hazırlanmıştır. 3 milletvekilince hazırlanan reddiyede, Kurtuluş Savaşı’nda mücadele eden ve TBMM’yi kuranların müslüman halk olduğu, bunların bilinçli olarak Asitane ile değil Ankara hükümeti ile hareket ettiği, şimdi bu insanlara hilafet makamının işlevsiz ve salt manevi bir makam olarak kabul ettirmenin mümkün olmayacağı savunulmaktadır. Risalede TBMM Hükümeti’nin müslümanların meşveret esasına dayalı olarak kurduğu bir hükümet, Mustafa Kemal ise müslümanlar tarafından seçilen bir “Ulü’l-emr” olarak nitelenmiştir.⁷ Bediüzzaman Said Nursi’nin de bu hususta benzer bir yönelim sergileyerek Mustafa Kemal’e meclisi temsilen saltanatı devr aldığı gibi hilafeti de devr almasını teklif etmesi dikkat çekicidir.⁸

Saltanatın ilgası sürecinde Hilafetin yeni durumu üzerine tartışmalara katılan önemli figürlerden biri de eski Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi’dir. Ankara Hükümeti aleyhine 1922-1926 yılları arasında kaleme aldığı

⁵ Milli Mücadele döneminin önemli figürlerinden biri ve bizzat Afyonkarahisardaki savunmanın örgütlenmesinde liderlik rolü üstlenen ve Mustafa Kemal’in bu faaliyetlerinden dolayı kendisine övgülerde bulunduğu din adamıdır. İsmail Şükrü Efendi ile Mustafa Kemal’in arası Hoca’nın 1923 tarihinde yayınladığı “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi” isimli risale nedeniyle açılmıştır. Bkz. Ali Sarıkoyuncu, **Milli Mücadelede Din Adamları**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. II, s. 78, 81.

⁶ Bkz.: İsmail Şükrü Çelikalay, **Hilâfet-i İslamiye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi**, İstanbul: Bedir Yayınları, 1950.

⁷ Halil Hulki Aydın ve d., **Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye**, Ankara: Yeni Gün Matbaası 1339/1923, s. 15.

⁸ İsmail Kara’ya göre bu hareket Nursi’nin İstanbul hükümetine karşı Ankara hükümetini meşrulaştırma çabasının bir ürünüdür. Bkz. bkz. İsmail Kara (haz.), **Hilafet Risaleleri: İslam Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik**, İstanbul: Klasik Yay. 2014, c. 6 s. 19.

yazıları Mısır matbuatında yer alan Mustafa Sabri'nin yeni hilafet rejimini kabul etmediği, Mısırlıları da bu hususta uyardığı ve Ankara Hükümeti'nin bu icraatına tepki vermeye çağırdığı görülmektedir. Hilafet ve saltanatın birbirinden ayrılmasına ilişkin hazırladığı ve 1924 başlarında Beyrut'ta basılan risalesinde, Mısırlı aydınların hilafete ilişkin dillendirdiği görüşleri eleştirmekte, Mustafa Kemal ve Ankara hükümetinin gerçek niyetinin hilafetin ilgasıyla İslam davasının sonlandırılması olduğunun tez vakitte anlaşılmasını ummaktadır. Sabri Efendi Mustafa Kemal'in hilafet-saltanat ayrılığını, Türk idaresini ıslah için yapmadığını fakat müslümanların ona olan sevgisinden dolayı icraatlarını böyle yorumlamayı tercih ettiklerini beyan eder. Ona göre Abdülmecid Efendi'ye halife olarak atandığında sevgi ve hürmet gösterilerinden bulunan bazı kimselerin daha hilafet makamından 1 yılını doldurmadan onu kıyasıya eleştirmeye başlaması da Ankara Hükümeti ve çevresinin bu konudaki samimi yetersizliğini ortaya koymaktadır.⁹

Türk kamuoyunda konu etrafında oluşan entelektüel ve siyasi hareketlilik İngiliz istihbaratı Londra'ya gönderdiği raporlara da yansımış, Türk basınının hilafet kurumunun geleceği konusundaki endişe ve merakı çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiştir. Raporlarda, basın mensuplarının, Kemalist devrimin asıl hedefinde hilafet ve onunla birlikte tüm dini kurumların bulunduğunu ve yakalanan ilk fırsatta eski rejimin kalıntıları ile radikal bir hesaplaşmaya gireceğini sezdikleri bildirilmektedir. 1924 yılı başlarındaki bütçe görüşmeleri sırasında Hilafetin Türk ekonomisine yük olduğu tezinin Ankara hükümeti tarafından sıkça işlenmesi de hilafetin kaldırılmasının, hiç olmazsa halifenin İstanbul'dan çıkarılmasının düşünüldüğü şeklinde yorumlanmıştır. Mustafa Kemal'in bu dönemde Fransız *Revue des Deux Mondes* gazetesine verdiği mülakattan hareketle Ankara Hükümeti'nin iç politikada hilafeti itibarsızlaştırmaya çalıştığını, uluslararası arenada ise Türkiye üzerindeki, hilafetin yeni bir Pan-İslamcı politikanın aracı olarak kullanılmak istendiği

⁹ Bkz.: İsmail Kara, "Hilafetin Saltanattan Tefriki", **a.g.e.**, s. 414-415.

şüphelerini gidermeyi amaçladığı ve hilafet kurumunun aleyhine bazı yeni önlemlerin alınacağı öngörülmektedir.¹⁰

Mustafa Kemal'in İsmail Şükrü'nün yazdığı risaleden haberdar olduğu İzmit gezisi esnasında gazetecilere Hilafet müessesesi hakkında verdiği beyanat, Hilâfet meselesinin geleceğine ilişkin alınacak kararlar hakkında önemli ipuçları taşımakta idi.¹¹ Saltanat ve hilafet taraftarlarına asla müsamaha gösterilmeyecek, bunlardan daha tarih sahnesinde olan hilafetin muhalefetin gayretiyle palazlandırılmasına izin verilmeyecekti. Mustafa Kemal'in Büyük Millet Meclisinde saltanatın kaldırılması üzerine yapılan görüşmeler sırasında karara muhalefet edenleri tehdit ettiği konuşma¹² hakkında Paul Dumont, mebusları korkutan bu ifadenin söz gelişi söylenmediğinin sonraki bazı gelişmelerle ortaya çıktığını ifade eder. Nitekim bu konuşma etkili olmuş, tartışmalar sona erip teklif aynı gün kabul edilmiştir.¹³ Gerçekten de Mustafa Kemal'in tehditinin boşuna olmadığı, saltanatın ilgasını takip eden ve Ankara hükümetine muhalefet edenleri bekleyen tehlikeler konusunda kamuoyuna bazı örneklerin sunulduğu günlerde anlaşılmıştır.¹⁴

2.1. Mısır Kamuoyunda Saltanatın Kaldırılmasına Tepkiler

2.1.1. Bir Türk İnkılabı olarak Saltanatın Kaldırılması

Ankara ve İstanbul'da yaşanan gelişmelerin Mısır kamuoyu tarafından da yakından takip edildiği görülmektedir. Gerek kararla ilgili olarak mecliste cereyan

¹⁰ Bilal N. Şimşir, **İngiliz Belgelerinden Atatürk 1919-1938**, Ankara 2005, c. 5 s.400, 406-407. Hilafeti saltanattan ayırmaya yönelik girişimlerin esasında bir İngiliz projesi olduğu algılandığı ve bu kanaatin 1899'a kadar gittiği görülmektedir. Bkz.: BOA, **Y.PRK.BŞK.**, 58-61 (25-9-1316h).

¹¹ Azmi Özcan, "Hilâfet", **DİA**, c. XVII, s. 550.

¹² "... Bu [saltanatın kaldırılması] ne olursa olsun yapılacaktır. Burada toplananlar, meclis ve herkes meseleyi tabii bulursa, sanırım ki uygun olur. Yoksa gerçek yine yönetime göre tespit edilecektir; ama belki birtakım kafalar kesilecektir." bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, Ankara 1989, II, s. 920.

¹³ Paul Dumont, **Mustafa Kemal**, çev. Zeki Çelikkol, Ankara, 1993, s.100. (tekrar bak)

¹⁴ bkz. gazeteci Ali Kemal olayı. Abdülkadir Zellûm ise mecliste saltanatın ilgası görüşülürken teklifin kabule edilmesini isteyen vekiller Mustafa Kemal'in emriyle oturuma silahlı geldiklerini ve görüşmeler sırasında itiraz seslerini yükselten vekilleri silahlarını kullanmakla tehdit ettiklerini iddia etmektedir. Abdülkadir Zellûm, **Keyfe hudimetî'l-hilâfe**, Beyrut: Dârü'l-ümme, 1997, s. 176.

eden tartışmalar gerekse Abdülmecid Efendi'nin hilafet makamına oturduktan sonraki faaliyetleri Mısır basınında büyük ilgi görmüştür. *el-Mukattam* ve *el-Ahrâm* gazetelerinde konuyla ilgili olarak İngiliz ve Fransız basınında yapılan değerlendirmelerin de Arapça'ya tercüme edilerek okuyucuya sunulduğu görülmektedir.¹⁵

Konuyla ilgili Mısır basınında yer alan makaleler arasında Türkiye'de siyasi gelişmeler sadedinde devrim muhalifleri ile hükümet üyeleri arasındaki çekişmelere ilişkin kaleme alınanlar dikkat çekmektedir. Bazı yazılarda tartışmaların Türk basınına yansıyan demeçler üzerinden tahlil edildiği görülmektedir. Dönemin Gelibolu Vekili Celal Nuri Bey'in *İleri* gazetesinde yayınlanan "Devrim Tartışmaları" isimli makalesinin *el-Mukattam* tarafından kısmen Türkçeleştirilerek Türkiye'deki siyasi gündem açısından değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. *el-Mukattam*'de yapılan değerlendirmede, Celal Nuri Bey'in saltanatın ilgasına muhalefet eden Lütfi Fikri ve Velid Ebuzziyâ gibi kişilerin yeni Türkiye siyasetinde ehemmiyetli bir yere sahip olmadıkları eleştirisinin altı çizilmektedir.¹⁶ *el-Mukattam*'ın görüşlerine yer verdiği bir başka meclis üyesi de Van Vekili Hakkı Bey'dir. Hakkı Bey'in, Türklerin artık yönetim için sultanlara, hakanlara, paşalara ihtiyaç duymadığı, Türk milletinin artık kendi temsilcileri aracılığıyla ülke yönetiminde söz sahibi olacağı şeklindeki açıklamaları okuyucuya aktarılmaktadır.¹⁷

Saltanatın ilgasından sonra dış basında Türkiye ve Hilafet hakkında yer alan değerlendirmeleri de okuyucuları ile paylaşan *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*, özellikle İngiliz basınının önde gelen gazetelerinden Arapça'ya tercüme ettikleri makalelere sayfalarında yer vermişlerdir. Tercüme edilen metinlere ilişkin yapılan değerlendirmelerde, İngiltere'nin Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip ettiği

¹⁵ bkz. "el-Müslimûn ve'l-hilâfe", **AH**, 22 Kasım 1922, s. 1; "el-Halîfetü'l-cedîd ve ârâuhu's-siyâsiyye", **MU**, 6 Aralık 1922, s. 2.

¹⁶ "Fî inkilâbi't-türkî", **MU**, 10 Aralık 1922, s.1.

¹⁷ "Beyne'l-âsitane ve ankara", **MU**, 9 Aralık 1922, s.1.

ve Türkiye’de rejimin değişmesi ve yeni bir halifenin göreve getirilmesi meselesinin sadece Türkiye’yi ilgilendiren bir mesele olmadığı vurgulanmıştır.¹⁸ Burada *el-Mukattam*’ın Hilafet kurumunu bünyesinde bulunduran bir Türkiye’nin Batılı devletler nezdinde büyük bir tehdit oluşturacağı yorumuna yer vermesi dikkat çekicidir. Aynı makalede Mustafa Kemal’in başarılı liderliğinin yanısıra kazandığı askeri zaferlerin Türklerle Arap halkları arasında önemli bir yakınlaşma için gerekli zemini hazırladığına ve Arapların siyasi açıdan Türklerin boyunduruğundan çıkma gayretine rağmen Türklerin Araplar tarafından halen hilafet makamının sahibi olarak tanınmakta olduğu da vurgulanmaktadır.¹⁹

Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti’ne yönelik Mısır kamuoyundaki olumlu yaklaşım *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*’de açıkça müşahade edilebilir. Milli mücadele ve Ankara’yı destekleyen bu dil, Osmanlı Türkiyesinden Cumhuriyet Türkiyesine geçişte Mısır basınına yansıyan değerlendirmelerde Anadolu’nun uyanışı temasının sıkça kullanılmasıyla belirginleşmiştir. Hem *el-Mukattam* hem de *el-Ahrâm*’da Kurtuluş Savaşı ve sonrasında Anadolu’da girilen devrim faaliyetlerine yönelik övgüler yapılmıştır.²⁰ Bu durum, Türk modernleşmesinin Mısır için bir örnek teşkil etmesi hususunda bahsi geçen gazetelerin hitap ettiği liberal-seküler çevrelerde görülen arzuyu bir kez daha açığa çıkarmaktadır. Bu minvalde saltanatın kaldırılmasının da Mısır basınında hem Türk halkının iradesini yansıtan haklı bir eylem hem de yeni Türk devrimlerinin bir parçası olarak görüldüğü ve devlet ile toplumu dönüştürme sürecinin bir parçası olarak olumlu karşılandığı anlaşılmaktadır.²¹

¹⁸ “el-Müslimûn ve’l-hilâfe”, **AH**, 22 Kasım 1922, s. 1.

¹⁹ **a.g.e.**, s. 1.

²⁰ Bununla birlikte bahsi geçen iki gazetede konunun fihri ve şer’î boyutu hakkında yazılmış birçok makale bulunmaktadır. Bkz.: “el-Hilâfe ve’l-lugatü’l-arabiyye”, **MU**, 8 Aralık 1922, s. 4; “el-Müslimûn ve’l-hilâfe”, **AH**, 22 Kasım 1922, s.1; “el-Ulemâ ve’l-mes’eletü’l-hilâfe”, **AH**, Kasım 1922, s.1.

²¹ “Fî inkilâbî’t-türkî”, **MU**, 10 Aralık 1922, s. 1; “Beyne’l-âsitâne ve ankara”, **MU**, 9 Aralık 1922, s.1; Muhammed Lebîb el-Bettânûnî, “el-Hilâfe ve’s-sultân”, **AH**, 29 Haziran 1922, s. 1.

el-Menâr'da da Osmanlı Saltanatına son verilmesi genel olarak olumlu karşılanmış görünmektedir. Hatta Reşid Rıza bu dönemde Milli Mücadele ruhunu öylesine sahiplenmiştir ki, derginin Kasım sayısında “Yeni Türk İnkılabı” başlığıyla kaleme aldığı yazıda halkı Kuva-yı Milliyeyle savaşmaya çağıran Dürriyade fetvasını eleştirmiş, bu tarz fetva ve resmi duyuruların zamanlamasının manidar olduğunu, İstanbul’un işgal altında olduğu ve Anadolu ile irtibatının kesildiği, bütün iletişim ve ulaşım vasıtalarına yabancıların hakim olduğu bir ortamda, özellikle de İstanbul Hükümeti son derece ağır bir ateşkes antlaşmasına imza atmışken çıkarılan bu fetvaların bir anlam taşımadığını ifade edebilmiştir. Ona göre Milli Mücadele liderleri, bu ağır anlaşmaya karşı silahlarıyla ayaklanmış ve bütün İslam aleminin desteğini arkasına almış, Allah’ın yardımı ile başarıya ulaşmışlardır.²²

Reşid Rıza’nın Mustafa Kemal ve beraberindekilere bakışında İstanbul Hükümeti ve İTC idaresine duyduğu güvensizliğin etkisi hissedilmektedir. Zira Ankara Hükümeti hakkındaki olumlu düşüncelerine her defasında Osmanlı yönetiminin köhne bürokrasisine yönelik ağır, eleştirel bir dil eşlik etmiştir. Bu dil onun, Birinci Dünya Savaşı’nı yeryüzünde hiçbir İslam devleti bırakmayacak son haclı seferi olarak telakki eden İngiltere’nin bu amacına karşı Ankara’nın İstanbul’dan daha büyük bir mukavemet sergilediği, düşman karşısında boyun eğen İstanbul Hükümeti’ne karşı Mustafa Kemal yönetimindekilerin silah bırakmayı reddederek İngilizlerin bu niyetlerini boşa çıkardığı şeklindeki yorumlarıyla zirveye ulaşır.²³ Reşid Rıza, dönemin İngiltere Başbakanı Lloyd George’u Misak-ı Milli sınırlarını kabule zorlayarak siyasi hayatını bitirenin de Mustafa Kemal olduğunu düşünmektedir. Bu sayede Asitane ve İTC üyeleri oyun dışında kalmış, Türkler asırlardan beri ilk kez Avrupa ile denk olarak masaya oturmuştu. Bu zafer Müslüman dünyayı kendine getirmiş, başta Mısır ve

²² Muhammed Reşid Rıza, “el-İnkılâbu’t-türkiyyü’l-cedîd”, **MM**, 19 Kasım 1922, c.23, s. 713.

²³ Muhammed Reşid Rıza, “Zaferü’t-türk bi’l-yunan”, **MM**, 19 Kasım 1922, c. 2, s. 714-715. “Köhne Osmanlı”dan umut verici cumhuriyet’e geçişe ilişkin bir başka anlatı için bkz. Mustafa Lebîb el-Bettânî, “el-Hilâfe ve’s-sult’an”, **AH**, 29 Haziran 1922, s. 1.

Hindistanlılar olmak üzere tüm Müslüman halklar kendilerine müsaade edildiği ölçüde bu zaferden duydukları sevinci izhar etmişlerdir.²⁴

Türkiye'nin prestijini arttıran bu tablo Reşid Rıza'ya göre salt Türklere duyulan sempatiden değil, bir taraftan Müslüman kitlelerin hilafet makamı hakkındaki İslami hissiyatından bir taraftan da anti sömürgeci hissiyattan kaynaklanmaktadır. Zira yazar, Osmanlı'nın son yüzyılına damgasını vuran İTC tecrübesini ve Türk batılılaşma yanlılarının Türk olmayan unsurlara mesafeli duran görüşünü muhtemelen aklının bir köşesinde tutmakta, Anadolu hareketine verilen desteğin mutlak değil mukayyed bir destek olduğunu ve Ankara'nın bundan sonraki faaliyetlerinin ihtiyatla izleneceği mesajını vermiştir.²⁵

Sultan Vahdettin'in İstanbul'u terk etmesi de Rıza'nın İstanbul hükümetine duyduğu güvensizliğin bir başka boyutunu ortaya koymaktadır. Vahdettin'in İngilizlerin yardımı ile Malta'ya kaçtığını ve Hindistan'da hilafetini sürdürmek üzere buraya getirildiğini dile getiren Rıza, Sultan'ın bir zamanlar kendisini tekfir eden Şerif Hüseyin'in dahi davetine mazhar olduğunu hayretle aktarmış ve kendini böylesi bir duruma düşüren Vahdettin'i vatanına ihanetle itham etmiştir. Rıza'ya göre İngiliz Hükümeti'nin niyeti Vahdettin'i kullanarak Müslümanları birbirine kırdırmaktı. Şerif Hüseyin'in Vahdettin'i Mekke'ye çağırması ise Mercidabık seferinden sonra Yavuz Sultan Selim'in halifeyi Asitane'de "esir tutması" aynı şeydi. Reşid Rıza'ya göre bu tür uygulamalar, nebevi hilafete aykırı oldukları gerekçesiyle sert biçimde eleştirilmeli ve kesinlikle içselleştirilmemeliydi.²⁶

Reşid Rıza'nın bu konu etrafında serdettiği görüşler değerlendirilirken, onun siyasi yetkilerden yoksun bir hilafetin İslami geleneğe uygun olmadığını farkında olduğu ve Ankara'nın düzenlemesinin bu haliyle devam etmesini doğru

²⁴ Muhammed Reşid Rıza, "Zaferü't-türk bi'l-yunan", s. 716.

²⁵ a.g.e., s. 717.

²⁶ a.g.e., s. 717.

bulmadığı hatırdâ tutulmalıdır. Zira o, İslâm âleminin bu gelişmeyle sarsıldığını inkâr etmemiş ve bu devrim için “bid’at” nitelemesinde bulunmuştur. Fakat Rıza, Tanzimat döneminden bu yana yapılan tartışmaları hatırlatacak biçimde son dönem Osmanlı sultan-halifelerinin zaten siyaseten muktedir olmadıklarını, dolayısıyla meselenin yeni bir sorun olmadığını ve buradan tartışılmaya başlanması gerektiğini savunmuştur. Hiçbir yetki ve sorumluluğu bulunmayan bir halife fikrini İslâm dairesi içinde düşünmek olanaksız olmakla birlikte, ona göre Müslümanların XX. yüzyıl başı itibarı ile içinde bulundukları şartlar, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele önderlerini Avrupalı devletlere karşı duruşlarında ve siyasetlerinde desteklemeyi gerektirmiştir. Türklerin hilafet meselesinde yaptıkları hata onların verdikleri istiklal mücadelesinde yalnız bırakılmasına sebep olmamalıdır. Reşid Rıza, bu geçici duruma hoşgörü göstermenin önemli bir sonucu olacağını ummaktadır: Türkler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra hilafetin şer’i mahiyeti kendilerine delilleriyle beraber etraflıca açıklanacak, bu hatanın düzeltilmesi için ikna edilmeye çalışılacaklardır. Burada Reşid Rıza, umudunu Mustafa Kemal ve beraberindekiler ile kendisini birleştirdiğini düşündüğü anayasal düzen idealine bağlamış görünmektedir. Zira onun, halifenin monarşide olduğu gibi ferdi bir yetkiyi kullanan yönetici olarak değil de, ümmet iradesinin temsilcisi olarak tanımlanmasının, yeni Türk hükümetinin vizyonu ile uyuşacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Mesele; Avrupa’da zihinleri bulanmış, hilafeti Osmanlı sultanlarının mutlak iradesinin dinen desteklenmesi şeklinde algılayan inkılapçı Türklere gerçek hilafetin ne olduğunu anlatmaktadır:

*“İslâm hükümetinde gerçek yetki halifeyi akd ve hal’ eden komisyonun elindedir. Türkiye Devleti’nde ise bu komisyon Büyük Millet Meclisi’dir. Onlar kazanırsa devlet kurtulacak, kaybederlerse, Allah göstermesin, devlet yok olacak.”*²⁷

²⁷ a.g.e., s. 719.

Yazar, bir taraftan Ankara Hükümeti'nin Müslümanlarca Osmanlı devletinden daha fazla desteklenmesi gerektiğini söylerken, bir taraftan da bu desteğin 1 Kasım 1922'de alınan karar için değil, Türkler Avrupalı güçlere karşı verilen savaşta kendileriyle aynı safta yer aldığı için verildiğini bir kez daha hatırlatır.²⁸

Bütün bu olumlu görüşlere rağmen, Reşid Rıza'nın Ankara Hükümeti hakkında beslediği iyi niyet bir süre sonra yerini şüphe ve eleştiriye bırakmıştır. Kasım 1922'deki makalelerde Mustafa Kemal ve beraberindekilerin halifeyi otoriteden yoksun bırakmada başka amaçları olabileceği ihtimalinden bahsetmemiş, hükümetin, halifenin yetkilerini sınırlandırarak İngilizlerin halife aracılığı ile Türkiye üzerinde oluşturduğu baskıyı hafifletmeye çalıştığını ifade etmiş, yeni Türk hükümetinin zaten bir isimden ibaret bulunan ve siyasi nüfuz amacıyla kullanılan Osmanlı Hilafeti'nin bu atıl durumunu izhar ederek bir yanlışlığı ortadan kaldırdığını yazmıştır.²⁹ Bununla birlikte *el-Menar*'ın bir sonraki sayısında kullandığı dil durumun Mısır kamuoyu tarafından daha net anlaşıldığını düşündürmektedir. Yazar bu kez, hilafet ve saltanatın bir arada bulunmasının Müslümanlar arasında fitne meydana getiren bir durum olduğunu teyit ederek 1 Kasım kararlarını kısmen onaylamaya devam etmekle birlikte Türklerin sadece “ruhani” yetkileri haiz bir hilafet sistemi kurularak Osmanoğulları'na hasretmesinin şer'i sakıncalarına dikkat çekmiştir. Rıza'ya göre İslam hukuku açısından eğer halife tegallüb³⁰ yoluyla değil de seçim yoluyla geliyorsa bunda bürokratların ittifakı, Müslüman kamuoyunun onayı ve halifenin Kureyşli olması gibi şartların aranması gerekmektedir.³¹ Reşid Rıza'nın tegallüb durumunda aramadığı bu şartları Abdülmecid Efendi'nin halife seçilmesi esnasında hatırlaması dikkat çekicidir. Muhtemelen böyle bir açıklama yaparken,

²⁸ a.g.e., s. 720.

²⁹ a.g.e., s. 720.

³⁰ Güç ve zorbalıkla elde edilen iktidar biçimini ifade eden terim genellikle Halifenin tespitinin şura yoluyla belirlenmesinin karşısı olarak kullanılmış ve tercih edilmeyen bir durumu ifade etmiştir.

³¹ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’ş-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye”, *MM*, 18 Aralık 1922, c.23, s. 729.

tegallüb yoluyla elde edilen hilafet makamının sünni literatürdeki kerhen de olsa kabul edilmesi anlayışını hatırlamaktadır. Bir tegallüb örneği olan Osmanlı saltanatı sona erecek ve halife bir şura yahut meclis yoluyla belirlenecekse, gerçekten bu mansıbın tüm şartlarını taşıyarak ideal hilafeti ihya edecek bir halifenin seçilmesi için uygun zemin oluşmuş demektir. Reşid Rıza'nın bu sebeple Hilafetin Kureyşiliği meselesini yeniden gündeme getirdiği ve bir çeşit hal ve akd meclisi olarak nitelediği Büyük Millet Meclisi'nden Kureyşli bir halife atamasını beklediği anlaşılmaktadır. Bu beklenti ile birlikte Reşid Rıza'nın Ankara Hükümeti'ne karşı Aralık 1922 itibarıyla geliştirdiği şüpheli tavrı devam etmiştir.

Saltanatın kaldırılışı sürecinde TBMM'de ortaya atılan görüşlerde şer'î gerekçelerin sık sık kullanılması da Reşid Rıza'nın bu çerçevede dikkat çektiği bir başka husustur. Mustafa Kemal'in saltanatın ilgası münasebeti ile Türkiye Millet Meclisi'nde yaptığı konuşmayı tercüme ederek yayınlayan el-Menâr, bu konuşmanın ilga kararının şer'an münasip olduğuna meclisin ikna edilmesi olarak yorumlamıştır. Ankara'nın bu tutumu ayrıca, Asitane hükümetinin de uluslararası barış konferansına çağrılmasına tepki ve tedbir maksatlı bir tutum olarak değerlendirilmiştir.³² Mustafa Kemal'in konuşmasını genişçe ele alan Reşid Rıza, onun konuşmasında yersiz ve yanlış bulduğu bazı noktalara cevap vermeye çalışmıştır. Mustafa Kemal'in Hilafet kurumunun ortaya çıktığı ortamı ve Hz. Ebu Bekir'in halife seçilişinden bu yana gelişen tarihsel süreci değerlendirdiği ve, hilafetin İslam Tarihi boyunca tartışmaların odağında kaldığı fikrini işlediği bu konuşmasının³³ Rıza tarafından nasıl değerlendirdiğini etraflı olarak ele almanın, Reşid Rıza'nın Ankara'ya mesafeli yaklaşıma başlamasının anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

³² a.g.e., s. 772.

³³ "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 30 Teşrin-i Evvel ve 1 Teşrin-i Sâni 1338 Tarihli Mühim ve Tarihi Celseler ve Karar" (haz. İsmail Kara), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Dönemi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 265-277.

Mustafa Kemal konuşmasında Hulefâ-yi Raşidin döneminde halifenin şura yöntemiyle belirlendiği, Emevilerle birlikte ise veraset usulüne geçildiğini vurgulamış ve saltanatın dini bir muhtevasının olmadığı tezini işlemiştir. Mustafa Kemal konuşmasında Selçuklular dönemindeki uygulamaya da değinmekte ve Selçuklu'nun fiili hakimiyeti çatısı altında Abbasi halifesinin siyasi otoriteden yoksun salt manevi bir konumu haiz bulunduğunu da hatırlatarak TBMM'nin kararına dini bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Konuşmasında İslam toplumunun Hz. Peygamber'den sonra kimin yöneteceği meselesinin sahabe arasında ihtilaf ve bölünmelere yol açtığını, Hz. Peygamber'in sağlığında sağ kolu olan Hz. Ebubekir gibi bir namzetin bile halife seçilirken müslümanların kabile asabiyeti sebebiyle ciddi bir ihtilaf içine düştüklerini ifade eden Mustafa Kemal'e Reşid Rıza bu noktada itiraz etmiş, Beni Saide toplantısındaki tartışmanın büyük boyutlu olmadığını, temelde Ensar ile Kureyş arasında hak iddia edildiğini ve çok geçmeden ikna yoluyla fikir birliğine varıldığını düşünmektedir. Ona göre, Mustafa Kemal'in iddia ettiği gibi asabiye dayalı bir tartışma söz konusu değildir. Zira İslam bu ruhu lanetlemiş ve öldürmüştür. Bu ruhu yeniden canlandıranlar ise Emeviler olmuştur.³⁴ Reşid Rıza ikinci eleştirisini, Mustafa Kemal'in imamet makamını Allah'ın hikmeti çerçevesinde ezici kuvvet ve güç ile elde edilen bir makam olarak görmesine getirmektedir. Zira ona göre İslam gücünü herhangi bir halk veya kabileden almaz.³⁵ Bununla birlikte Rıza halifenin Kureyşli olmasının tercih sebebi olduğunu tekrar etmiş, hilafette Kureyşe mensubiyet şartı aranması diğer kabile ve milletlerin küçümsendiği anlamına gelmemektedir. Rıza, Mustafa Kemal'in bu yorumunu muhtemelen manevi içerikten yoksun ve maddeci bulmakta, ilahi kanun ile tayin edilenin, doğa ve insanın oluşturduğu güçten daha meşru olduğunu dile getirmektedir. Reşid Rıza'nın itiraz ettiği bir diğer husus, Mustafa Kemal'in tüm İslam toplumunun tek bir kişi tarafından yönetilemeyeceğini ve Hz. Ömer'in fetihlerle birlikte bu gerçeği anladığını dile getirmektedir. Reşid Rıza ise onun bu düşüncesine itiraz

³⁴ a.g.e., s. 775.

³⁵ a.g.e., s. 776.

eder: Mustafa Kemal bu sözlerle saltanatın ilgası kararına hukuki bir dayanak oluşturma arayışındadır ve hilafetin mutlak şahsi yetkiye dayandığını sanmaktadır. Oysa ki hilafet meşveret esasına dayanır. Dolayısıyla Rıza'ya göre Mustafa Kemal ve beraberindekilerin başkaldırdığı Osmanlı sultanlarının mutlakiyetçi yönetimine değil, Ankara Meclisi'nin tesis ettiği yeni yönetim biçimine yakındır.³⁶ Reşid Rıza'nın Mustafa Kemal'e itiraz ettiği dördüncü husus, Mustafa Kemal'in Türkiye Millet Meclisi ile hilafet makamı arasında herhangi bir hiyerarşik ilişki bulunmadığını, Türk halkını temsil eden Millet Meclisi'nin hilafet makamını dini ve vicdani bir görev bilinci ile korumaya devam edeceğini açıklamasıdır. Reşid Rıza, Hilafet makamının yalnızca kalpleri ve vicdanları bağlayan bir makam değil, İslami bir yönetim biçimi olduğunu dile getirmektedir. Üstelik bu makamda bulunan kişi, İslam dinine ve Müslümanlara karşı sorumlulukları olan bir peygamber vekilidir. Millet Meclisi ise bu son kararla tüm yetkiyi kendisinde toplamış, halifeyi yetkisiz ve dolayısıyla etkisiz bırakmış, salt ruhani bir önderliğe indirgemıştır.³⁷ Mustafa Kemal, İslami hilafetin Müslümanlara hiçbir fayda getirmediğini ıspatlamaya çalışmakla itham edilir. Mustafa Kemal, Osmanlı Devleti'nde çöküşün, Yavuz Sultan Selim'in hilafeti İstanbul'a getirişi ile başladığını düşünmektedir. Reşid Rıza'ya göre o, tüm başarısızlıkların sebebinin İslami Hilafet ahkâmının dışına çıkılması olduğunu görememektedir.³⁸ Yeni Türk Hükümeti, Osmanoğulları'na hasredilmiş, TBMM'nin seçtiği, siyasi yetkiden yoksun, "ruhani" bir hilafet biçimi icat etmiştir ki, bu İslam geleneğine yabancı bir durumdur. Mustafa Kemal'in Bağdat ve Kahire'deki etkisiz halifeleri örnek göstermesi bu tür durumların şer'i olduğu anlamına gelmez. Bunlar şer'i-dini değil, tarihi delillerdir. Mustafa Kemal'in bu tür örnekler vermesi, "Yeni Türk Devleti güç kullanılarak kurulmuştur ve hiçbir şer'i delile dayanmaya ihtiyacı yoktur" demenin başka bir yoludur.³⁹

³⁶ a.g.e., s. 777.

³⁷ a.g.e., s. 780.

³⁸ a.g.e., s. 782.

³⁹ a.g.e., s. 783-4.

Yukarıdaki pasajlardan anlaşıldığı üzere, Reşid Rıza, Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti'nin niyetini ciddi biçimde sorgulamakla beraber, halkın iradesine dayandığını teslim ettiği TBMM, ve daha geniş anlamda Milli Mücadeleye destek verenler hakkındaki niyetinden emin olunmasını istemektedir. Hatta burada Şerif Hüseyin tarafından Mekke'ye çağrılmasına rağmen Ankara Hükümeti'ni ona tercih ederek Hicaz'a gitmeyi reddettiğini açıklamıştır.⁴⁰ Reşid Rıza için Mustafa Kemal etrafında şekillenen hareket, Turancı akımlara nazaran daha güvenilir olabilirdi. Zira hem İttihatçıların, hem de eski Osmanlı bürokrasisinin cebren yönetilen iktidarları ile anayasal düzene tam olarak geçilememişti. Buna karşılık Mustafa Kemal ve beraberindekiler kurdukları cumhuriyeti temelde halk desteğine dayandırmakta idiler. Dolayısıyla milleti temsil eden meclisin önemli yetkilerle donatılması beklenen bir şeydi. Fakat bu yeni yetki dağılımının Reşid Rıza'nın kafasındaki meşveret fikrine ne kadar yakın olduğu tartışmalı idi. Nitekim o, yeni rejimin seyrini dikkatle izlemeyi ve daima temkinli konuşmayı tercih etmiş görünmektedir.

Rıza için meselenin aslı önemli tarafı, yalnızca Türkleri ilgilendiren cumhuriyet değil, tüm Müslümanları ilgilendiren Hilafet kurumu ve bu kurumun geleceği idi. Fakat Rıza, Raşid Halifelerin uygulaması olarak bahsettiği ve ideal hilafetin şartları arasında addettiği meşveretin⁴¹, cumhuriyet kavramı içerisinde kendisine daha rahat yer bulabileceğini düşünür görünmektedir. O, Cumhuriyet rejimini, Emeviler'den bu yana devam eden hilafetin makamını güç kullanarak ele geçirme fenomeninin sona erebileceği bir alternatif olarak algılanmıştır.

2.1.2. Yeni Halifenin Seçilmesi

Saltanat ile Hilafetin TBMM kararıyla ayrılmasının ardından Abdülmecid Efendi'nin halife seçilmesi ve kendisine Fatih Camii'nde gerçekleşen biat töreni

⁴⁰ a.g.e., s. 785.

⁴¹ Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmü's-şer'iyyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye-2", **MM**, 17 Ocak 1923, c.24, s. 34.

de hem *el-Ahrâm* hem de *el-Mukattam*'de tüm ayrıntılarıyla okuyucuya aktarılmıştır. *el-Mukattam*'de yer alan haberde Cuma namazından sonra halife ve beraberindekilerin Fatih Sultan Mehmet'in kabrini ziyaretine, Saraçhane ve Beyazıt üzerinden Çemberlitaş'taki Sultan II. Mahmud'un türbesine uğrayıp ziyaret ettiği ve sarayına döndüğü gibi ayrıntılara yer vermiştir. Biat töreni için hazırlanan bildiriden de bazı kısımlar okuyucuya aktarılmış, halifenin konuşmasında kendisini seçen meclise teşekkür ettiği, müslümanların hilafet makamının sahibi olarak Türkiye'ye ve Osmanlılarına iltifat ve itimadını ikrar ettiği, İslam birliğini ve müslüman kardeşliğini vurguladığı, hilafetin sorumluluğunu ve gerekliliklerini elinden geldiğince yerine getireceğini taahhüt ettiği ve bu hususta müslüman kamuoyu ve alimlerle meşveretin önemini vurguladığı belirtilmiştir. Haberde, Türk basınının Asitane'deki bu gelişmeleri olumlu karşıladığına dair değerlendirme de paylaşılmış, Asitane'deki eski hükümet üyelerinin, bürokrat ve bazı elçilerin ve bazı azınlık temsilcilerinin de biat töreninden sonra halifeyi ziyarete geldiğinin ve Ankara'nın istediği gibi yabancı elçilerin resmi olmayan bir surette kabul edildiğinin altı çizilmiştir.⁴²

el-Mukattam'ın Abdülmecid'in Efendi'nin hilafet makamına gelmesi münasebetiyle yayınladığı bu bildirinin büyük kısmının Arapça'ya çevirilerek manşetten gazete okurlarına aktarılması⁴³ konunun Mısır'da önemli bir gündem maddesi olduğunu ve yeni halifenin açıklamalarının Mısır kamuoyu tarafından merakla beklendiğini göstermektedir. Bununla birlikte gazetenin, ilk Türkçe hutbe olma özelliği taşıyan bu metnin geleneğe aykırı biçimde Türkçe olarak kaleme alındığı bilgisini paylaşmadığı dikkatimizi çekmiştir. Nitekim bu husus, Abdülmecid Efendi ile Mustafa Kemal arasında pazarlık konusu da olmuş, Abdülmecid Efendi ilk hutbesinin Arapça'ya da tercüme edilerek müslümanları doğrudan muhatap almasını istemiş, Mustafa Kemal ise bu isteği geri çevirmiştir. Bu hususun *el-Mukattam* muhabirlerinin dikkatinden kaçması düşük bir ihtimal

⁴² “Hafletü'l-bey'a fi'l-fâtiḥ”, **MU**, 8 Aralık 1922, s. 1; “Hafletü'l-bey'a fi'l-fâtiḥ”, **MU**, 7 Aralık 1922, s.1.

⁴³ “Hafletü'l-bey'a fi'l-fâtiḥ”, **MU**, 8 Aralık 1922, s. 1.

gibi görünmektedir. Zira aynı tarihlerde mesele Türkiye’de de tartışılmakta idi.⁴⁴ Mısır’ın Türkiye’deki gelişmeleri yakından takip ettiği düşünüldüğünde ilgili yazılarda bu tartışmalara atıfta bulunulmaması başka bir sebebe raci gibi görünmektedir. Bu durumda iki ihtimal gündeme gelmektedir. Birinci ihtimal, Türkiye’deki yeni hükümetin saltanat ve hilafet meselesi karşısındaki gerçek hissiyatı gerek *el-Mukattam* gerekse Mısır kamuoyu tarafından 1922 gibi erken bir tarihte anlaşılmış bulunmaktadır ve bu sebeple *el-Mukattam* zaten malum olan bir meseleye vurgu yapma gereği duymamıştır. İkinci ihtimal ise 1922’de Türkçe’nin hutbe olarak okunmasının Türkiye’de bir ilk olmaması⁴⁵ ve Tanzimat aydınları tarafından da XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkçe ibadetin gündeme getirilmesi sebebiyle Türkçe hutbe tecrübesinin yeni bir tecrübe olmadığıının bilinmesidir ki bu ihtimal bizce daha makul görünmektedir.

Kararı takip eden günlerde özellikle *el-Mukattam*’de Türkiye’nin bu sürece nasıl hazırlandığı ve devrimin hangi şartlarda gerçekleştiği hususunda etraflı değerlendirme yazıların kaleme alınması, Mısır kamuoyunun meselenin detaylarına vukûfiyetini ortaya koymaktadır. Zira gazetede, saltanatın ilgası kararının arefesinde neler yaşandığını; Mustafa Kemal ve son sadrazam Tevfik Paşa arasında gidip gelen telgraflarla anlatılmıştır. Bu çerçevede gazetede konu etrafında serdedilen bazı görüşlerin Büyük Millet Meclisi’nde de dile getirilmiş olması Mısır basınının konuyu ne kadar yakından takip ettiğini göstermektedir. Söz gelimi, Ankara Hükümeti’nin İstanbul Hükümeti’ne yönelik olarak, ikincisinin meşruiyetini temellendirmek için hilafet kurumunu bir koruma kalkanı gibi kullanmak istediği şeklindeki ithamlar Saltanatın ilgası arkasındaki nedenleri açıklarken kullanılan argümanlardan biri olmuştur.⁴⁶ Mustafa Kemal’in saltanatın

⁴⁴ Mustafa Bakır, “Hutbe”, **DİA**, c. XVIII, s. 325.

⁴⁵ Bkz.: Mefail Hızlı, “Hüdavendigâr Camiinde İlk Türkçe Cuma Hutbesi”, **Bursa Araştırmaları**, s. 7 (2004), s. 45-47.

⁴⁶ “Keyfe vaka’â’l-inkilâb fî türkiyâ”, **MU**, 16 Kasım 1922, s. 1.

kaldırılması vesilesiyle mecliste yaptığı konuşma da Arapça'ya tercüme edilerek *el-Mukattam*'ın 19 Kasım 1922 tarihli sayısında yer almıştır.⁴⁷

Saltanat kaldırılırken mecliste yapılan konuşmalarda kararın gerekçelendirilmesinde İslami unsurların kullanımı *el-Mukattam*'de yer alan haber ve yorumlara da yansımıştır. Gazete 20 Kasım 1922 tarihli sayısında Rıza Nur'un konuya ilişkin görüşleri aktarılmaktadır. Mustafa Kemal gibi Rıza Nur'un da İslam tarihinden örneklerle Hulefâ-yi Raşidin hilafetinin saltanatla bozulduğunu beyan ederek saltanatın ilgasına bir gerekçe olarak sunduğu, verdiği bir demeçte Rusyalı müslümanların Anadolu için "müslümanların yeni kabesi" nitelemesinin kullandıklarını aktardığı da ifade edilmiştir. Rıza Nur kendisi ile röportaj yapan muhabirin halifenin görevlerinin belirlenip belirlenmediği hususundaki sorusuna ise bu konunun henüz karara bağlanmamış olmakla birlikte, hilafet makamının şeyhülislamın görevlerini yerine getirecek bir dini otorite makamı olabileceğini gündeme getirmiştir.⁴⁸

Yeni halifenin makama gelişinin hemen ardından Abdülmecid'in tebrik edildiği kutlama mesajları da Mısır basınına yansımıştır. Bu tip haberler genellikle Mısır'daki farklı bölgelerindeki Ezher şubelerinde göre yapan hocaların yahut bağımsız ulemanın biatlarının beyanı olarak gazetede yer almıştır.⁴⁹ Bununla birlikte biat haberlerinde iki tip başlık kullanılması dikkat çekmektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi ulema gruplarının bu husustaki beyanları "biat" (مبايعة) adı altında verilirken, sivil bürokratların ve kanaat önderlerin beyanları "tebrik" (تهنئة) başlığı altında verilmiştir. Örneğin 6 Aralık 1922 tarihli bir haberde ise 30'un üzerinde Mısırlı bürokratin imzasını taşıyan bir tebrik metni yayınlanmış, metinde, yeni halifenin islam ve müslümanlar için barış ve huzur içinde yaşanacak bir dönemi başlatması için dua edilmiştir.⁵⁰

⁴⁷ "el-Hilâfe ve's-saltana: Hutbetu Mustafa Kemal fi meclisi ankara", **MU**, 19 Kasım 1922, s. 1.

⁴⁸ **a.g.e.**, s. 2.

⁴⁹ "Mubâyaatü ulemâi'l-iskenderiyye", **MU**, 13 Aralık 1922, s. 3.

⁵⁰ "Tehniyetü'l-halîfe", **MU**, 6 Aralık 1922, s. 2.

Saltanat ile hilafetin ayrılması ve hilafetin manevi bir makama indirgenmesi ile özellikle eskiden Osmanlı tebası olan bölgelerdeki hutbelerde kimin yada kimlerin adının okunacağı sorunu ortaya çıkmıştır. Abdülmecid Efendi'nin halife olarak atanmasıyla Mısır kamuoyunun gündemine gelen bu mesele zaman zaman basın organlarına da yansımıştır. *el-Ahrâm* İskenderiye muhabirinin bu konudaki yorumu, yeni halifenin siyasi otoriteden yoksun bulunmasının Mısır'da dini geleneklerin uygulanması bağlamında fiili bir etki meydana getireceğine inanıldığı şeklinde olmuştur. Yorumda, Mısır camilerinde saltanatın ilgasından önce okunan cuma hutbesinde, “Sultânu berreyni ve bahreyn” (İki denizin ve iki karanın sultanı), “Hâdimu'l-haremeyni's-şerîfeyn” (Mukaddes beldelerin hizmetkarı), “Mevlânâ es-Sultân ibni's-Sultân ... ” (Efendimiz Sultan'ın oğlu Sultan), “es-Sultânü'l-Gâzi” (Gazi Sultan) gibi övgü ifadeleriyle birlikte “*Allah'ım sen sultanımızı ve askerlerini muzaffer kıl. Onu destekle, koru ve zafer nasip et, ona dünya ve ahiret mülklerini ver*” mealinde dualar edildiğine değinilmiş, yeni durumda bu tür ifadelerin anlamının sorgulanabileceği gündeme getirilmiştir. Bu hususta muhabirin getirdiği öneri, yeni bir metnin hazırlanması ve müslümanların halifesiyle birlikte Mısır kralının da isminin zikredilmesi olmuştur.⁵¹

Saltanat ilga edilip Sultan Vahdettin hal' edildikten sonra Abdülmecid'in hilafet makamına atanmasına Mısır kamuoyunun verdiği tepkiler çeşitlilik arz etmektedir. Emin Rafî'ye göre Saltanatın ilgasından sonra yeni halifeye biat konusunda Mısır'da 4 farklı görüşün ortaya çıkmıştır. Ezher'in genel olarak benimsediği görüşe göre Abdülmecid'e yapılan biat gerçek ve sahih bir biattır. Yalnız Türk Hükümeti'nin halifeden yasama yürütme işlerine karışmamasını istemesi yanlıştır. Halife hükümete değil, hükümet halifeye tabi olmalıdır. İkinci grup, biatın sahih ve geçerli olduğunu, halifenin mutlaka nüfuz ve salahiyet sahibi olması gerekmediğini, bunun tarihte örneklerinin olduğunu (Abbasi) iddia

⁵¹ “Havle'l-mübâyaati bi'l-halife”, **AH**, ? Kasım 1922, s. 1.

etmişlerdir. Üçüncü gruba göre Türklerin maksadı Avrupa'daki kilise-devlet ayırımına benzer bir ayrımı kendi ülkelerinde uygulamaktı. Bu grup Türk hükümetinden “Devletin dini yoktur” ibaresini dillendirmesini de bekliyordu. Dördüncü grupsa din ve devlet arasındaki ayrımın dinen geçersiz olduğunu dolayısıyla bu ayrımı zımnen kabul etmiş olan yeni halifeye biatın da geçersiz olacağını düşünmekte idi.⁵² Emin Râfî ilk grubun Ankara hükümetinin niyetini ve dünyadaki genel gidişatı doğru okuyamadığı için hilafetin temel hükümlerine uymasa da yeni halifeyi destekleme kararı aldıklarını yazmıştır. İkinci grup da bilinçsizce Ankara hükümetinin bu adımını desteklemiştir. Üçüncü grup zaten dine mesafeli bir gruptur ve Ankara'nın maksadını bilmesine rağmen bu maksadı desteklemektedir. Durumun tamamen bilincinde olup şeriat hükümlerinden de haberdar olan tek grup ise dördüncü gruptur. Fakat bu grubun tepkileri Ankara'ya ulaşamıştır zira içlerinden bu görüşlerinin gazetelerde kaleme alanlar pek azdır. Kemalistler işte bu tepkisizlik nedeniyle İslam dünyasının bu uygulamayı desteklediği fikrine kapılmışlardır.⁵³

Biz ise kaynaklarımızdaki verileri de dikkate alarak bu bölümde Rafî'nin 4 farklı grup olarak işaret ettiği görüşleri 3 ana grupta toplamayı bu şekilde genel bir değerlendirme yapmayı uygun görüyoruz:

- a) Abdülmecid'e biat etmekle beraber hilafet kurumunun yetkisiz bırakılmasının doğru olmadığını, gerekli düzenlemelerin yapılmasını ve Ankara Hükümetinin halifeye tabi olmasını isteyenler,
- b) Saltanattan ayrı bir hilafetin bu şekliyle kabul edilebileceğini düşünenler,
- c) Yetkisiz bir halifenin kabul edilemeyeceğini düşünen ve biatın geçersiz olduğunu savunanlar.

⁵² Emin er-Rafî, “el-Inkilabü's-siyasi ve'd-dini fi cumhuriyyeti't-türkiyye”, **MM**, 4 Mayıs 1924 c.25, s. 277-284.

⁵³ **a.g.e.**, s. 277-285.

2.2. Yeni halifenin durumunun değerlendirilmesi

2.2.1. Abdülmecid Efendi'ye biat edilmesini savunanlar

Saltanatın ilgasından sonra herhangi bir siyasi otoritesi olmaksızın halifelik makamına gelen II. Abdülmecid İslam dünyasının genelinde hüsn-ü kabul ile karşılanmış fakat şer'î açıdan sakıncalı kabul edilen bu yetki kısıtlaması hususunda Ankara Hükümeti'nden olumlu bir adım atması talep edilmiştir. Özellikle Hindistan'da konuyla ilgili yoğun çaba sarf edildiği, Türk resmi makamları ile iletişimin koparılmadığı ve ciddi bir heyet trafiğinin yaşandığı görülmektedir.⁵⁴ Hilafet makamının siyasi yetkilerle yeniden techizi hususunda Mısır'da da benzer bir gündem oluştuğunu ve özellikle Ezher ve ona bağlı enstitülerdeki ulemanın bu hususa şerh düşmek suretiyle Abdülmecid Efendi'ye biat ettikleri görülmektedir.⁵⁵

Siyasi otoriteden mahrum bırakılmış bir hilafet fikrinin İslami gelenek açısından sorgulandığı bilinmekle birlikte, Ezherli ulemanın Abdülmecid Efendi'ye biat etmesinde -tartışmalara rağmen- Osmanlı hanedanının hilafetin 500 yıllık sahibi olarak tanınması ve Abdülmecid Han'ın bu aileye mensubiyeti nedeniyle hilafet makamı için meşru bir aday olarak telakki edilmesi etkili olmuş görülmektedir. Bunun yanısıra Mısır kamuoyunda egemen olan Mustafa Kemal'in siyasi ve askeri başarılarıyla müslüman uluslara ilham verdiği düşüncesi ve bu sebeple kendisine duyulan sempatinin de durumun fazla sorgulanmadan kabulünde etkili olmuş olabilir. Zira saltanatın ilgasından sonra toplanan Ezher uleması, Anadolu'nun kurtarılmasındaki üstün başarısından dolayı Mustafa Kemal'i kutlamış ve Anadolu hareketinin Avrupa sömürgeciliğine karşı

⁵⁴ Azmi Özcan, **Pan-islamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, Ankara, 1997, s. 243-249.

⁵⁵ "el-Ulemâ ve'l-mes'eletü'l-hilâfe", **AH**, ? Kasım 1922, s. 1

müslümanların sesi olduğu belirtilerek Gazi'ye bu kenetlenmeyi sağladığı için teşekkür etmiştir.⁵⁶

Ezher'in biatının ardından ikinci toplu biat Ezher'in İskenderiye şubesi alimlerinden gelmiştir. Abdülmecid'e biatındaki özel durum dikkat çekmektedir. Zira, daha sonra hilafetin ilgası ile de Osmanlı yanlısı açıklamalarda bulunacak olan İskenderiye ulemasının Abdülmecid'e biat ederken onun halifeliği hakkında bir sahilik yahut şeriata uygunluk tartışmasından kaçındığı görülmektedir. İskenderiye ulemasının Abdülmecid Efendi'ye biatlarını ilan ettikleri ve 13 Aralık 1922 tarihinde *el-Mukattam* gazetesi tarafından yayınlanan metinde halifeye herhangi bir şart koşmadan biat ettikleri görülmektedir.⁵⁷ Ezher'e bağlı olmasına rağmen İskenderiye ulemasının yeni halifeye kayıtsız şartsız biatı, İskenderiye'nin İstanbul'a bağlılık bakımından Kahire'den daha farklı bir atmosferi olduğunu düşündürmektedir.

Reşid Rıza da saltanatsız hilafetin mahiyeti ve fonksiyonlarına ilişkin olarak Ocak 1923'te yayınladığı makalesinde saltanatın ilgası ile oluşan boşluğu şer'î açıdan tahlil etmeye çalışmıştır. Halife'nin ne zaman imam olmaktan çıkacağı sorusu etrafında fetvasını şekillendiren Rıza, adalet ve sağlık vasıflarına gelecek zararın halifeyi imamet makamından düşüreceğini ifade etmiştir. Buna göre, Halife'nin düşmanlarının eline esir düşmesi ve kurtuluşundan ümidin kesilmesi olarak tamamlanan kahr durumunda, Halife artık Müslümanların işleriyle ilgilenemeyeceği için İmamet akdi feshedilir.⁵⁸ Eğer Halife'yi siyaseten deviren isyancılar grubu Müslüman bir grup ise, kendi aralarında bir halife belirlediler ve ona biat ettilerse, esir olan İmam'ın kurtulmasından da ümit kesildiyse ve Hilafet Meclisi'nin de bu isyancı gruba galip gelme imkânı olsa,

⁵⁶ a.g.e., s.1.

⁵⁷ “Mubâyaatu ulemâi'l-iskenderiyye li celâleti'l-halîfe”, *el-Mukattam*, 13 Aralık 1922, s.3. İlgili gazete sayfası ekler kısmında.

⁵⁸ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu's-şer'iyyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye-2”, s. 39

asilerin biat ettiği imama uyulur.⁵⁹ Rıza'nın Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinden alıntıladdđı anlaşılan bu hükümleri yeni halifenin şer'î durumunun tartışıldđđı bir dönemde kaleme alması muhtemelen Mustafa Kemal ve Ankara Meclisi'nin kendisince dini ahkam açısından meşru kabul edildiğini göstermektedir. Hatta Rıza, "Türklerin Osmanoğulları iktidarına son vermesi"nin, Hilafet Meclisi'nin görevlerinden biri olarak zikrettiği "müstebid imamın imametine son verme" görevinin bir örneği olduğunu yazmaktadır. Ona göre Türkler, Osmanoğullarının dönemin örfüne tabi olarak uyguladıkları mutlak krallık idaresinin İslami Hilafet adı altında sunulduğunu görmüş ve Kanun-i Esasi'den sonra giderek artan bir şekilde mutlakiyetçi rejime müdahalede bulunmuşlardır. Rıza bu gerekçeye dayanarak Tanzimat dönemi siyasetçilerinin bir yanlışlı düzelttiğini ifade etse de bunun yapılmasındaki asıl niyeti de sorgulamadan edememiştir. Zira ona göre Meşrutiyetin mimarları bütün bunları şer'î hükümlerden habersiz ve batıyı taklit ederek yapmışlardır.⁶⁰

Saltanatın kaldırılmasının ardından yeni halifenin meşruiyetine ilişkin tartışmalarda dikkat çeken bir başka husus da, Ezher'in duruşunun aksine özellikle liberal-milliyetçi Mısırlı aydınların hilafetin Osmanlı ailesinde kalıp kalmamasını fazla önemsememesi olmuştur. Nitekim *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*'de yer alan yorumların çoğunda, TBMM tarafından seçilecek kişi için Osmanoğulları'na mensubiyet şartından bahsedilmediği görölmektedir. Hatta Kurtuluş Savaşı'nda Batılı devletlere karşı yürütölen mücadelenin tezin ana kaynağı olan 3 basın organı tarafından da yoğun olarak işlendiği ve Mustafa Kemal'in anti-sömürgeci bir İslam kahramanı olarak sunulduğu düşünöldüğünde, onun Osmanoğlu ailesi hakkındaki hükmü peşinen kabul edilmiş görönmektedir. *el-Mukattam*, Mustafa Kemal önderliğindeki Anadolu Hareketi'nin başarısına sayfalarında sık sık yer veren gazetelerden biri olmuş, bu hususta günlük haberler ve editoryal makalelerin yanı sıra okuyuculardan gelen yorumlara da sıkça yer verilmiştir.

⁵⁹ a.g.e., s. 40.

⁶⁰ a.g.e., s. 41-42.

Gazetenin Aralık 1922 sayısında “bir öğretmen” imzasıyla yer verdiği bir okuyucu yorumu, Mısır’da Mustafa Kemal nezdinde Türklerin Kurtuluş mücadelesine duyulan hayranlığı yansıtırken, hilafet kurumunun siyasi yetkilerinden mahrum bırakılması gibi bir durumun Arap-İslam dünyası tarafından önemli bir muhalefetle karşılaşmadan kabul edilebilmesine olanak tanıyan atmosferi mükemmel biçimde yansıtmaktadır. Mektubun anonim yazarı Mısır halkı adına “biz” zamiriyle konuşmakta ve Vahdettin’in İngilizlerle işbirliği olduğu ve hal’ edilmesi hususunda Türk hükümeti ile aynı fikirde olduklarını, Osmanlı Devleti’nin ortadan kaldırılması noktasında ise onlara karşı olmadıklarını, dünya müslümanları için aslolanın batı sömürgeciliği ile savaşacak güçlü bir müslüman devletin varlığı olduğunu, bunun adının veya rejiminin değişebileceğini ifade etmektedir. Yazar bu devletin başında büyük gazi Mustafa Kemal’i görmeyi tercih edeceklerini, fakat Osmanlı ailesinden birini ya da başka bir Türk’ü de kabul edebileceklerini belirtmektedir. Burada dikkat çeken şey ise yazarın, bu devletin başkanına ne diyeceğimizin de önemi olmadığını düşünmesidir. Halife, emir, sultan veya başkan olarak adlandırılabilen bu kişinin fiilen bu güçlü müslüman devleti yönetiyor olmasıdır, yoksa hangi sıfatla yönettiği önemli değildir.⁶¹ Benzer bir görüş, Mısır’da mukim olan ünlü Kürt matbaacı Ferecullah Zeki el-Kürdî tarafından da dile getirilmektedir. el-Kürdî de *el-Mukattam*’ın meçhul yazarı gibi, İslam’da dini ve dünyevi yetkilerin aynı makamda birleştiğini ve birbirinden asla ayrılamayacağını bu sebeple siyasi yetkiyi elinde bulunduran TBMM’nin maddi otorite ile birlikte hilafetin içeriğindeki manevi otoriteyi de temsil ettiğini düşünmektedir.⁶² Aynı tarihlerde *el-Mukattam*’a gelen ve gazetenin okurları ile paylaştığı bir başka okuyucu mektubu da yine Türk Hilafetini destekleyen içeriğiyle dikkat çekmektedir. Mustafa Fâdıl adlı Ezher’li öğrenci tarafından kaleme alınan yazıda *el-Mukattam*’ın yayın çizgisi de eleştirilmekte ve Türk hilafetini desteklemeye davet edilmektedir. Yazar, hilafet kurumunun peygamberi müteakiben müslümanları bir arada tutmak

⁶¹ “Kelimetü’l-hak fi’l-hilâfe ve’d-devleti’l-hilâfeti’l-mansûra”, **MU**, 12 Aralık 1922, s.3.

⁶² Ferecullah Zeki el-Kürdî, “Hakikatü’l-hilâfe ve’s-saltana”, **MU**, 17 Kasım 1922, s. 2.

ve haklarını gözetmek üzere ortaya çıktığını ve şer'an halifenin Arap ya da Kureyşli olmasının şart olmadığını, hatta Hz. Peygamber'in "Habeşli bir köle bile olsa dinleyip tabi olunması" buyurmasını hatırlatıyor. Yine halifenin Arap lisanını konuşuyor olması da ulema tarafından şart koşulmadığı ifade edilmektedir. Yazar *el-Mukattam* gazetesine, eğer Arapçanın konumu ve hakettiği değerle bu denli ilgileniyorsa; bu ihtimamı gazetenin genel yayın çizgisinde de görmek istediğini belirtmektedir. Yazara göre el-Mukattam gazetesi yönetimi bu çerçevede, medreselerdeki Arap diline gönül vermiş kişilerin Türk halifeleri destekleyen görüşlerine daha çok yer vermesi gerekmektedir. Yoksa hilafetin şeri ve dini boyutunu tartışmak *el-Mukattam* yazarlarının değil ulemanın yapması gereken bir iştir.⁶³

Reşid Rıza da yeni halifeye biat ile birlikte Türkiye'deki gelişmelerin yakından takip edilmesi gerektiğine dair temkinli yaklaşımını korumuştur. Reşid Rıza teorik olarak, Müslüman kamuoyu tarafından yetkilendirilmiş ve onları temsil eden bir meclisin halifeyi atayıp görevden alabildiği bir siyasi örgütlenme biçimini ideal hilafetin gereği kabul etmiştir. Bu arzulanan durumun karşısına ise, tegallub yoluyla, yani güç kullanarak hilafet makamını elde eden ve kendisine "mecburen" itaat edilen bir halifenin varlığı durumunu koymuştur. Reşid Rıza bu mecburen itaat etme durumunu, Müslümanın zaruret durumunda domuz eti veya ölmüş hayvan etinin yenmesine benzetmiştir. Dolayısıyla imkan bulunduğu an, bu yanlış durum izale edilmeye çalışılmalıdır. Müslümanların bu duruma alışmasına ve hilafetin bir top gibi gücü ele geçirenler arasında dolaşmasına izin vermek Reşid Rıza'ya göre caiz değildir. Bu sebeple Türk halkının yozlaşmış saltanat rejimini devirip yerine halkın iradesine dayalı cumhuriyet rejimini getirmesi, Müslümanların önünde duran hilafeti kurtarma operasyonu için bir örnek teşkil etmelidir. Reşid Rıza, "İctimai ilimle aydınlanmış Türklerin" zorba sultanlarını ve hükümetlerini nasıl devirdiğinin görülmesini tavsiye etmiş, fukahanın ve İslam bilginlerinin müstebid yönetimine ve aşkın yetkilerine hiçbir zaman müdahalede bulunmadığı Sultan'ın, sadece memleketteki zulüm ve istibdat sebebiyle halkı

⁶³ Mustafa Fâdıl el-Gavrî, "el-Hilâfe ve'l-lugatü'l-arabiyye", **MU**, 8 Aralık 1922, s. 4.

tarafından alaşağı edildiğini ileri sürmüştür. Bu faaliyetleri Osmanlı sultanlarına daha önce isyan etmiş Müslüman topluluklarla benzerlik göstermekteydi. Bu, şüphesiz kutlanacak bir şeydi. Fakat yine de, Mustafa Kemal'in "gücü elinde bulunduranın iktidar sahibi olduğu" düşüncesi akılda tutulmuş, devrimin de güç kullanarak tamamlandığı hatırlatılmıştır.⁶⁴

Bu siyasi değerlendirmeden sonra Reşid Rıza, hilafete getirilen bu yeni yorumun şer'î açıdan tahlilini yapmaktadır. Siyasi yetkilerinden arındırılmış yeni halifenin İslami nas ve teamüllere göre İmam olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği bu bahsin asıl sorusudur. Burada Rıza'nın, İslami literatürde çoğu zaman aynı manaya tekabül eden halife ve imam terimlerini ilki teorik, ikincisi pratik anlamda iktidar sahibi iki çeşit yönetici anlamında kullandığı görülmektedir. Bu kullanım, Rıza'nın, Hilafet makamının asırlardır gasp edile geldiği ve hakiki anlamını yitirdiği teziyle de örtüşmektedir. Yine de Hilafet makamını zor kullanarak ele geçirmenin İmamet vasfını düşüreceğini dile getirmemektedir. Ona göre Halife, adil ve bedenen sağlam olduğu müddetçe İmamet vasfına bir zarar gelmez.⁶⁵ Fakat Hilafet meclisinin Halife'nin zalim ve kötü yönetimine muhalefet etmemesi de düşünülemez. Eğer ümmetin çıkarları söz konusu ise, savaşıarak da olsa müstebid halifenin hilafetine son vermelidir. Reşid Rıza, Türklerin Osmanoğulları iktidarına son vermesi de bu duruma bir örnek teşkil eder. Fakat Türkler, Osmanoğulları'nın dönemin örfüne uygun olarak uyguladıkları mutlak krallık idaresinin İslami hilafet adı altında sunulduğunu sanmakla hilafetin iktidarlar için bir kalkan olduğunu düşünmüş ve hata etmişlerdi. Kanuni Esasi'den sonra mutlakiyetçiliğe karşı gittikçe artan müdahaleleri bu konuda Avrupa'yı taklit ettiklerini gösteriyordu. Oysa yöneticiyi şer'î açıdan zaten sınırlayan İslami hükümlerden habersizdiler. Bu sebeple Halife'yi siyasi yetkilerden arındırmakta herhangi bir beis görmemişlerdir.⁶⁶ Oysa

⁶⁴ Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmu's-şer'iyyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye-2", s. 38.

⁶⁵ a.g.e., s. 38.

⁶⁶ a.g.e., s. 42.

hilafet siyasi yetkilerden arındırılırsa şüphesiz imamet vasfını kaybetmiş olur. Dolayısıyla da şeriata uygunluk noktasında sıkıntıya düşer. Reşid Rıza, bu düşüncesine Sultan Vahdettin'i örnek verir. Ona göre son Osmanlı Sultanı'nın azledilip ülkeyi terk ettikten sonraki durumu, Sultan Selim'n eline düşen Abbasi Halifesinin durumuna benzemekte idi. Yani zaten imameti düşmüş durumda idi. Şimdi, tam da tegallüb yoluyla hilafet makamına gelen Osmanoğulları'nın iktidar silsilesi Vahdettin'in sürgünü ile kesintiye uğramışken, yine bir Osmanolu olan Abdülmecid Han'ın halife "seçilmesini" Reşid Rıza anlamlandıramamıştır.⁶⁷ Bununla birlikte Reşid Rıza TBMM'ye halkın iradesini yansıtan bir kurum olarak güveni nedeniyle karara itiraz edemeyeceğini açıklamıştır. Zira o, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecini; sömürgeci devletlerin çıkarları doğrultusunda hareket eden padişahların yönetimine halk tarafından ortaya konulan ve meclis tarafından kullanılan milli irade ile son verilmesi şeklinde anlamıştır. Bu sebeptendir ki, Reşid Rıza'ya göre halkın iradesi ile oluşan bu meclisler, modern dönemin hal ve akd meclisleri olarak telakki edilebilirdi. Fakat İslam bu meclislerin üyelerine ilim ve fazilet ehli olma şartı getirirken, Batılılar ve onları taklit eden Batılılaşmış Türkler için böyle bir şart söz konusu değildir. Buna rağmen, Türkiye Millet Meclisi fiilen hal ve akd meclisi olmuş durumdadır. Zira bu meclis, onları görevlendiren Sultan'a isyan ederek, Mebusan Meclisi'ni, Bakanlar Kurulu'nu ve Padişah'ı azletmişlerdir. Bu da Sultan aleyhine onların yetki alanını genişletmiştir. Reşid Rıza, esasında bunun da istenmeyen bir durum olduğunu, İslami açıdan halife ya da imam ile hal ve akd meclisi arasında bir denge bulunması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁸

Halkın iradesini yansıtan bir meclis fikri Reşid Rıza'ya ne kadar sempatik görünse de o, bu meclisin tüm İslam ümmetinin temsilcisi olması fikrini makul bulmamıştır. Zira pek çoğu Batılı sömürge yönetimi altında bulunan Müslüman ülkeler, kendi rey ve iradelerini gerektiği gibi ortaya koyamama sıkıntısı

⁶⁷ a.g.e., s. 57.

⁶⁸ a.g.e., s. 59.

yaşamaktadır. Örneğin Mısır ya da Hindistan gibi işgal altındaki ülkelerde işgal durumundan dolayı hal ve akd meclisleri bulunmamaktadır. Şu durumda Arap ya da Türklerden hilafet iddiasında bulunan birine biat etseler dahi İngilizler'den izinsiz onun emirlerini uygulayamayacakları için bu biatın bir anlamı olmayacaktı. Dolayısıyla hilafet meselesi, istiklal meselesi halledilmeden çözüme kavuşturulamazdı. Öte yandan, bağımsız durumdaki Afgan Hükümeti'nin Abdülmecid Han'ı halife olarak tanınması da Halife'nin yeni konumunun acı bir itirafı idi. Zira Afgan Hükümeti yeni halifeye biat etmesine rağmen, Türk Hükümetinin kendi üzerinde bir güç olarak tanımayı reddetmişti. Rıza'ya göre bu, hilafet makamının bundan böyle sahibine dünya Müslümanları nezdinde manevi bir nüfuz kazandıran bir şeref madalyası olarak taşınacağını ve böyle algılanacağını göstermektedir.⁶⁹

Bu mülahazalar ışığında, Reşid Rıza'nın temel düşüncesinin, geçici olarak Türk Hükümetinin tayin ettiği Halife Abdülmecid'e biat etmek ve tüm Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını kazandığında meseleyi büyük bir şura toplayarak çözmek olduğu anlaşılmaktadır. Reşid Rıza, Hilafet işinin çözüme kavuşmasının gerçek bir meşveret meclisi oluşturulmasından geçtiğini düşünmekte idi. Hal ve akd meclisi olarak ifade ettiği bu müessesenin muhtevası üzerinde de yoğunlaşmış, günümüzde bu meclisin kimlerden oluşması gerektiğini tartışmıştır. Ona göre Mısır'da Ezher ulema heyeti, İstanbul'da Fatih ve Süleymaniye medreseleri, Hindistan'da Dyunabad Medresesi gibi kurumlar, özellikle Batılılaşma süreci öncesinde gerek halk gerekse yöneticiler nezdinde büyük bir saygınlığa sahip idiler. Bu sebeple Müslümanları temsil edecek bir meşveret meclisi için ideal vekil adayları konumundaydılar. Oysa Batılılaşma ile gelen paradigma değişimi, bu kurumların yeni yönetici elit nazarındaki değerini düşürmüştü ve bunlardan yalnızca makam ve servet sahibi olanların sözüne kıymet verilir olmuştu. Batılılaşma yanlıları, ulemayı siyasetten uzaklaştırınca yanlarına şeriat cahili bir kitle dolmuştu. Bunlar eğitim ve bürokrasiyi yönlendirmeye başlamış, ulema da

⁶⁹ a.g.e., s. 55-56.

tekke ve cami köşelerine çekilmiş, zamanla Müslüman kamuoyu nezdindeki temsil konumlarını kaybetmişlerdi. Ulemanın yerini ise din eğitimi ve terbiyesi görmemiş siyasetçiler almıştı.⁷⁰

Yukarıda alıntılanan görüşlerden de anlaşılacağı gibi TBMM'nin bu kararına müslüman kamuoyundan gelen tepkinin düşük kalmasını, Mustafa Kemal'in Batılı devletlere karşı kazandığı askeri başarıların ve son Osmanlı sultanları ile Bab-ı Ali hükümetlerinin İngilizlerle işbirliği yaparak vatana ihanet ettiğine dair kanının egemen olmasına bağlamak için birçok sebep vardır. Bununla birlikte BüyükMillet Meclisi tarafından seçilen yeni halifenin yetkilerine ilişkin görüşlerin mutlaka Ankara Hükümeti'ne iletilmesi gerektiği fikri, Mısır'da Abdülmecid'in halifeliğini meşru görerek ona biat eden grubun üzerinde birleştiği önmeli noktalardan birisi olmuştur.⁷¹ Öte yandan aynı gerekçeler nedeniyle Abdülmecid'e toplu biatın gerçekleşmemesi gerektiğini düşünenlerin de var olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu grup görüşlerini daha ziyade Hilafet kurumunun toptan kaldırıldığı 1924 yılında dillendirebilmiş görünmektedir. Netice itibariyle Mısır basınında yer alan yorumlardan, Osmanoğulları hanedanına son verilmesinin Mısır kamuoyunda genel olarak olumlu karşılanmakla birlikte yeni halife ve TBMM Hükümeti arasındaki hiyerarşinin niteliği ve bundan böyle hilafet makamının nasıl fonksiyon göstereceği meselelerinin üzerinde durulduğu görülmektedir.

2.2.2. Saltanattan ayrı hilafetin kabul edilebileceğini düşünenler

Hilafetin Siyasi yetkilerle birleştirilmesi gerektiğine ilişkin görüşlere yer verdikten sonra, Abdülmecid Efendi'nin yetkileri olmaksızın da ideal bir halife olarak telakki edilebileceğini, bunun gayri İslami olmadığını düşünen bir grubun varlığından bahsetmekle birlikte Fakat sayılarının az olduğunu anladığımız bu grubun görüşleri bu teze kaynak oluşturan basın organlarında fazlaca

⁷⁰ a.g.e., s. 60-61.

⁷¹ "Kelimetü'l-hak fi'l-hilâfe ve'd-devleti'l-hilâfeti'l-mansûra", MU, 12 Aralık 1922, s.3.

göremediğimizi ifade etmeliyiz. bu grup kapsamında değerlendirilecek bir görüşe el-Mukattam’de yer verilmiştir. Ankara’nın hilafetin otoritesini sınırlandıran kararına destek verilen Ebû Muhammed imzalı yazıda, halifenin siyasi ve medeni yetkilerden yoksun bırakılarak sadece dini yetkilerle teçhiz edilmesinin hem teorik hem de pratik açıdan tamamen gayri İslami olduğuna ilişkin iddialar gündeme getirilmiş ve İslam tarihinden deliller göstermek suretiyle bu iddialar reddedilmiştir.⁷²

Benzer bir görüş de saltanatın hilafetten yüzyıllar öncesinde ayrılmış bulunduğunu beyan eden Ahmed Zeki Paşa tarafından dillendirilmiştir. *el-Mukattam*’ın saltanatın ilgasını takiben yayınladığı ve “Hilafet ve Saltanat” başlığını taşıyan, hilafet meselesinin tarihine odaklanıldığı ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetine ilişkin tartışmaların da yeniden gündeme getirildiği makale serisi kapsamında görüşlerine yer verilen Ahmed Zeki Paşa, İslam tarihinde dini ve dünyevi iktidarın daha Abbasiler devrinde birbirinden ayrıldığına işaret etmektedir.⁷³

2.2.3. Abdülmecid Efendi’nin halifeliğini geçersiz kabul edenler

Siyasi otoriteden yoksun bırakılarak göstermelik bir manevi makam haline getirilen hilafet fikrinin tam olarak sindirilememekle birlikte kabul edildiği bir önceki başlık altında izah edilmişti. Bununla birlikte 1 Kasım 1922 sonrasında konuya ilişkin tartışmalarda sessiz kalan, ya da TBMM kararına destek veren bazı kimselerin 1924’te Hilafetin ilgasının ardından sahneye çıkarak Abdülmecid Efendi’nin halife ilan edilmesinin dinen geçersiz olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Geriye dönük olarak ileri sürülen bu iddia 3 Mart 1924 ile

⁷² Ebû Muhammed, “Mes’eletü’l-hilâfeit’l-usmâniyye: Lâ i’tirâz alâ mâ feale’l-kemâliyyûn”, **AH**, 17 Kasım 1922, s.2.

⁷³ Ahmed Zeki Paşa, “el-Hilâfe ve’s-saltana: Beyne ebî zeyd ve ibn zunbul”, **MU**, 25 Kasım 1922, s.2.

başlayan süreçte özellikle muhafazakar basın organlarına sıkça yansımıştır. Türk devrimlerinin fikri arkaplanının ve nihai amaçlarının geç anlaşılması hilafetin ilgasından sonra bahsi geçen çevrelerde neredeyse bir infial meydana getirmiştir. TBMM Hükümeti İslam düşmanlığı ile itham edilmiş ve geriye dönük olarak hilafetin otoritesiz bırakılması da bu din düşmanlığının ilk hareketi olarak okunmuştur. *el-Menâr*'ın 1922'deki Mustafa Kemal'e karşı son derece müsamahakar çizgisine karşın Emin er-Rafî 1924'te, Abdülmecid'in aslında hiçbir zaman sahih bir halife olmadığını iddia eden bir makale kaleme almıştır. Dönemin Ezher ulemasının Abdülmecid Efendi'ye toplu halde biat ettiğini hatırlayan Rafî, bu tavrından dolayı Ezher'i eleştirirken ulemanın İslam'ın imamet ile ilgili hükümlerini bilmeyen gruplarla ortak hareket ettiğini iddia etmiştir. Başından beri bu atamanın sahih bir hilafet anlayışına ters düştüğünü, Abdülmecid Efendi'ye verilen biatın hükümsüz olduğunu, bu atamanın II. Abdülmecid'i mutlak olarak müslümanların halifesi olmak şöyle dursun, yeni Türk Devletinde bile kendisine tabi olunan bir imam kılmadığını bildikleri halde bu duruma göz yumduklarını ifade etmiştir. Rafî 1922'deki TBMM'nin bir çeşit hal ve akd meclisi olarak telakki edilebileceği söylemlerine göndermede bulunarak TBMM'nin asla böyle bir niteliği bulunmadığını, bu sebeple halife seçmeye yetkili olmadığını savunmuştur. Râfî Ezher'e eleştirisini bir adım daha ileri götürerek Abdülmecid Efendi'ye verilen biatın Mısırlı ulema adına bir utanç olduğunu yazmıştır. Mısır uleması, bu kararla "Ankara'daki günahkarların İslam ümmeti nazarında çok yüksek olan hilafet makamı üzerindeki yetkisini" böyle bir hakkı olmamasına rağmen teyid etmiştir. Oysa Râfî için Ankara'nın Abdülmecid'i halife ilan etmesinin iki nedeni olabilirdi: Ya İslam'daki hilafet hükümlerinden mutlak biçimde gafil idiler, ya da bu çirkince düzenledikleri siyasi bir tezgahtı.⁷⁴ Ezher'e yönelik eleştirisinin ardından Rafî bu duruma sessiz kalan dünya müslümanlarını da eleştirmiştir. Mustafa Kemal'e İslam dünyasında duyulan güvene atıfta bulunan Emin Râfî, Mustafa Kemal ve çevresindekilerin bu güveni haketmediğini Hilafetin ilgası kararı ile gösterdiklerini savunmuştur.

⁷⁴ Emin er-Rafî, "el-Hilafe ve'l-mu'temerü'l-İslami", **MM**, 2 Temmuz 1924, c. 25, s. 372.

Aslında Emin Bey, 1922 yılındaki Ezher biatından önce Ezher Şeyhi ile görüşüp kendisinin biattan vazgeçirmek istediğini fakat buna muvaffak olamadığını üzüntüyle dile getirmiştir.

el-Mukattam'de yer alan bir değerlendirmede ise Şam ve Hicaz ile birlikte Anadolu'da bazı grupların hilafet ve saltanatın ayrılmasına İslami hükümlerle bağdaşmadığı gerekçesiyle karşı çıktıkları ifade edilmiş, bu minvalde Afyon-Karahisar vekili Şükrü Efendi'nin karara ilişkin eleştirilerini kaleme aldığı risalesi hatırlatılmış, Anadolu'daki muhalefetin Mısır kamuoyuna yansıdığından daha derin ve geniş bir hareket olduğu yorumu yapılmıştır.⁷⁵ Arap dünyasının da konuyla ilgili gelişmeleri yakından takip ettiğine vurgu yapılan gazetede halifeyi sadece Türkler seçtiği müddetçe dünya müslümanlarının zorunlu olarak bu halifeye biat etmesinin artık mümkün olmayacağı yorumu da yer almıştır.⁷⁶

Bu veriler ışığında, saltanatın ilgası sonrasında yaşanan hilafet tartışmalarında ön plana çıkan bir hususa da işaret etmek gerekmektedir: Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti'nin İslam ümmetini temsili sorunu. Nitekim her üç gazetede de TBMM'nin Türk milletini temsil ettiği noktasında hiçbir görüş ayrılığı bulunmamasına rağmen onun İslam dünyası adına karar vermesini onaylama noktasında gönüllü davranmadıkları anlaşılmaktadır. TBMM'yi bir çeşit Hal ve Akd Meclisi olarak tarif eden Reşid Rıza bile bu iddiasını güçlü biçimde temellendirememiş görünmektedir. Dolayısıyla, bu husus da dahil olmak üzere Hilafet meselesinde müphem kalan noktaların açıklığa kavuşturulması Mısırlı müslümanların temel talebi olarak her üç gazeteye de yansımış, Ankara'nın gerekli adımları atması ve dünya müslümanlarının da görüşlerine başvurarak oldu-bittiye getirmeksizin meseleye bir çözüm getirme arayışına girmesi beklentileri dile getirilmiştir.

⁷⁵ “Hel yestekîlu'l-halife?”, **MU**, 11 Kasım 1923, s. 2.

⁷⁶ “el-Hilâfe ve't-türk”, **MU**, 28 Kasım 1923, s. 3.

2.3. Cumhuriyet'in İlanından Sonra Hilafet

Mısır kamuoyundaki Hilafet tartışmalarının seyrinde Saltanatın kaldırılmasından sonraki önemli gelişme Cumhuriyetin ilanı olmuştur. 1 Kasım 1922'den 29 Ekim 1923'e kadar olan süreçte Ankara Hükümeti'nin varlığı ve Osmanlı Hanedanına son verilmiş olması dışında yeni rejimin niteliği hakkında net bir kanı yok iken, Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra İstanbul'daki halifenin yeni rejim içerisindeki konumu tartışma konusu olmuş hatta Cumhuriyetin ilanının hemen akabinde Halife Abdülmecid Efendi'nin istifa ederek Hilafet makamından ayrıldığı şeklindeki söylentiler Mısır basınına yansımıştır. Konu etrafında muhabirlerinin kaleminden bir değerlendirme yayınlayan *el-Mukattam*, bahsi geçen söylentilerin yalanlanmakla birlikte Halife ve Ankara arasındaki gerilimin de görmezden gelinemez boyutlarda olduğunu hatırlatmıştır.⁷⁷ Yazıda, saltanatın kaldırılması ve hilafetin yetkisiz bırakılmasının Anadolu'daki yankılarının devam ettiği ve bu durumun TBMM Hükümeti'ni endişeye ve Hilafet makamına ilişkin bazı önlemler almaya sevk ettiği ifade edilmiş, sorunun en son Halife'ye ayrılan bütçenin tartışma konusu edilmesiyle yeniden gündeme geldiği aktarılmıştır. Bu çerçevede Mustafa Kemal'in özellikle Saltanat kararına muhalif seslerden kurtulma ümidiyle meclisi feshederek ülkeyi seçime götürmesi⁷⁸ de yeni yasama döneminde Hilafet makamına ilişkin yeni düzenlemelerin gündeme gelebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Bu değerlendirmeler esnasında Mustafa Kemal'in gerek bir önceki meclisin başkanı gerekse yeni mecliste kurulan hükümetin başbakanı sıfatıyla Türk halkının tartışmasız lideri durumunda bulunduğu bu husustaki adımlarının muhalefetle karşılaşsa dahi kat'î olacağına dikkat çekilmiştir. Gazetenin bir başka önemli tespiti ise Mustafa Kemal başkanlığındaki hükümetin adımlarının modernleşme ve batılılaşma hedefleri üzerine kurulduğu ve bu doğrultuda eski rejimden alınan kurumların dönüştürülmek istenebileceği, gelişmelerin bu

⁷⁷ "Hel yestekîlu'l-halife?", s.2.

⁷⁸ Bahsi geçen genel seçim 28 Haziran 1923 tarihinde gerçekleştirilmiş ve muhaliflerin boykotuna sahne olmuştur.

arkaplanla birlikte okunması gerektiği şeklindeki değerlendirmesi olmuştur.⁷⁹ Nitekim gazetede aynı tarihlerde yayınlanan bir başka değerlendirmede Ankara'nın hilafet makamı aleyhinde olmasa da Abdülmecid Efendi aleyhinde bazı adımlar atabileceği, hatta halifenin görevinden çekildiği yönündeki söylentilerin de Ankara ricali tarafından halifenin ve kamuoyunun tepkisini anlamak üzere bilinçli olarak yayılmış olabileceği ihtimali gündeme getirilmiştir.⁸⁰ Nitekim gazetenin takip eden sayılarında Ankara Hükümetinin halifeyi görevden almak veya hilafet makamına ilişkin köklü bir değişime gitmek suretiyle yeni bir inkılap hazırlığında olabileceğine dair yorumlar yer almıştır.⁸¹ Bu durumla ilgili olarak “dördüncü inkılap” başlığının Kasım-Aralık 1923 sayılarında birkaç kez kullanılması, Ankara tarafından Hilafet makamıyla ilgili yapılacak “köklü” düzenlemenin Mısır kamuoyu tarafından da beklendiğinin ve bu düzenlemelerin her halükarda geleneksel teamüllerin zıddına, Osmanlıların'nın aleyhine olacağının anlaşıldığını göstermektedir.

el-Mukattam'ın Hilafet makamının geleceğine ilişkin değerlendirmelerinde Türk basınının da yakından takip edildiğini, özellikle Halk Fırkası'na yakın bir gazete olarak tanımlanan *Akşam* gazetesi⁸² ile İttihatçıların *Tanîn*'i arasındaki görüş farklılıklarının vurgulandığı ve bu ikisinin iki farklı kutbu temsil ettiği ifade edilmiştir. Özellikle *Tanîn* gazetesinde Hilafetin Osmanlıların'nın elinden alınacağı söylentilerine karşı yazılar kaleme alındığı ve Ankara'nın böyle bir adım atması durumunda hata yapmış olacağı yorumlarının yapıldığı vurgulanmıştır. *el-Mukattam*'a göre *Tanîn*'in meseleye itirazının arkasında, Hilafet makamının

⁷⁹ a.g.e., s. 2.

⁸⁰ “el-Mu'temeru'l-islâmî”, *MU*, 13 Kasım 1923, s. 1. Gazete böyle bir değerlendirmeye gerekçe olarak bu söylentilerin özellikle Halk Fırkası'na yakınlığı ile bilinen *Akşam* gazetesinde çıkmasını göstermiştir. Bkz. “el-Hilâfe ve't-türk”, *MU*, 28 Kasım 1923, s. 3.

⁸¹ Hilafet meselesiyle ilgili atılması beklenen bu köklü adım *el-Mukattam* 'deki makalelerde “dördüncü inkılap” olarak anılmaktadır. Gazetenin bu tabiri kullanarak, bahsi geçen düzenlemenin; Vahdetin'in sultanlıktan ve halifelikten azli, hilafetle saltanatın ayrılması ve cumhuriyetin ilanından sonra sıranın hilafet makamına geldiğini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Bkz. “el-Hilâfe ve't-türk”, s. 3.

⁸² *Akşam* gazetesinin Halk Fırkası ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Nurhan Kavaklı, **Bir Gazetenin Tarihi: Akşam**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Osmanoğulları'nın elinden çıkmasının Türklerin elinden çıkması anlamına geleceğinin ve bu durumun Türkiye'nin bölgedeki çıkarları için faydalı olmayacağını farkında olmaları yatmaktadır.⁸³ Nitekim bu gazetelerde yer alan bazı yorumlarda Hilafet makamının Türklerin elinden çıkması durumunda hali hazırda özellikle Mısır ve Hindistan müslümanları tarafından Türkiye'ye yapılan mali yardımların kesileceğinin hatırlatıldığı da vurgulanmaktadır.⁸⁴

Bu dönemde gazetelerde yer alan değerlendirme ve yorumlarda saltanatın kaldırılmasının üzerinden 1 yıl geçmesine rağmen Halife'nin yetkileri meselesinin müphemliğini koruması ve İslam dünyasından bu hususun açıklığa kavuşturulması için gelen mesajların önemli bir ağırlığa sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Mustafa Kemal'in Hilafet konusuna ilişkin bir İslam Konferansı toplama sözünün de gündeme geldiği görülmekte, halifenin yeni yetki alanı ve meclisin kendisine ayırdığı tahsisat⁸⁵ gibi maddelerin bu toplantıda tartışılarak çözüme kavuşturulacağı beklentisinin var olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶ *el-Mukattam* muhabirlerinin konuya ilişkin değerlendirmesinde bahsi geçen konferansın olabildiğince tez elden toplanması ve Hilafet makamına ilişkin hali hazırda belirsizliğini koruyan meselelerin açıklanması hususunda Türk basınında da Ankara Hükümeti'ne yönelik çağrıların yer aldığı fakat Ankara'nın Hilafet meselesini tehlikeli bir alan olarak gördüğü için bağlayıcı adımlar atmaktan sakındığı ve işi ağırdan aldığı yorumları yapılmıştır.⁸⁷ Ankara'nın İstanbul'da toplayacağı konferansın amacına yönelik olarak ortaya atılan iddialarda konferansın amacının bütün İslam ülkelerinden gelecek temsilcilerin yeni bir halife seçip onun görevlerini belirleyeceği, böylece Türkiye'nin bu işi İslam dünyasını temsil edecek bir topluluğa bırakmak niyetinde olduğu şeklindeki yorumlara da atıfta bulunan *el-Mukattam*, bu iddiaların doğru olmasını

⁸³ “el-Hilâfe ve't-türk”, s. 3.

⁸⁴ “el-Hilâfe ve't-türk - 2”, **MU**, 29 Kasım 1923, s. 2.

⁸⁵ Gazete bu tahsisatın senelik 26.000 lira olduğu bilgisini aktarmıştır. Bkz. “Râtibu'l-halife ve reîsü'l-cumhûriyye”, **MU**, 1 Aralık 1923, s. 3.

⁸⁶ “Hel yestekîlu'l-halife?”, s. 2.

⁸⁷ “el-Mu'temeru'l-islâmî”, s. 1.

umduklarını dile getirmiş, İslam dünyasının aynı noktadan koordine edilemeyecek kadar büyük bir vücut olduğu vurgulanarak Hilafet işinin Türkiye tarafından üstlenilmeye devam edilmesinin daha hayırlı olacağı yorumları yapılmıştır.⁸⁸ Türk kamuoyunun meseleye yaklaşımının da değerlendirildiği yazıda, Hilafet meselesinin ülkeyi üçe böldüğü tespiti okuyucularla paylaşılmıştır. Buna göre gazetenin “aşırı gençler” olarak nitelediği Turancılar Hilafet işinin İslam alemine bırakılması ve Türkiye’nin Batılılaşma yolunda ilerlemesini talep ederken, “mutedil” olarak nitelenen bir grup Hilafet makamının yerinde bırakılarak halifeyi bütün müslümanların lideri olarak tanıtacak bir yetkilendirmeye gidilmesini önermektedir.⁸⁹ Üçüncü grup ise hilafetle saltanatın ayrılmasını şer’î açıdan sakıncalı görerek eski duruma dönülmesini arzu etmektedir. Gazetede, bu üç grup arasından ikinci grubun yani mutedillerin sayıca ve nüfuz bakımından üstün olduklarını ve Türkiye Hilafet işini üstlenmekten vazgeçerse İslam dünyasındaki nüfuzunu kaybedeceğine inandıkları tespiti de yer almıştır.⁹⁰ Esasında Mısır basınında yer alan yorumlarda da Türkiye’deki “aşırı batıcı” grupların dahi Hilafet işini bir diğer devlete teslim etmektense başka köklü çözümler düşündüğüne dair bir hissiyatın mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim Mustafa Kemal Hükümeti’nin, hilafet işinin TBMM’nin ve onun temsiliyetinde Türk halkının iradesi doğrultusunda çözülmesi, bahsi geçen konferans toplansa bile bu hususta başka müslümanların görüşlerinin bağlayıcı olmayacağı şeklindeki görüşü çeşitli vesilelerle basına yansımış ve Türklerin Hilafet makamının kaderini tek başına belirleme arzusunda olduğu çıkarımı yapılmıştır.⁹¹

Cumhuriyetin ilanını müteakiben basında tartışılan bir başka husus da Türkiye Cumhuriyeti’ne liderlik eden Mustafa Kemal’in Hilafet makamını devr alma ihtimalidir. Böyle bir adımla Mustafa Kemal’in ruhani ve dünyevi yetkileri bir araya toplamasının hem yeni Türk cumhuriyeti hem de İslami gelenek

⁸⁸ a.g.e., s. 1.

⁸⁹ İkinci grubun görüşleri yazar tarafından Hilafeti Papalığa dönüştürme projesi olarak değerlendirilmektedir. Bkz. “el-Mu’temeru’l-islâmî”, s. 2.

⁹⁰ “el-Mu’temeru’l-islâmî”, s. 2.

⁹¹ “el-Hilâfe ve’t-türk - 2”, *el-Mukattam*, 29 Kasım 1923, s. 2.

açısından uygun olabileceği ve sorunun bu şekilde çözülebileceğine ilişkin görüşlerin özellikle Hindistan’da dillendirildiği ifade edilmiş, böyle bir çözümün Araplardan da destek görebileceği öngörüsünde bulunulmuştur.⁹²

2.4. Sonuç

Rıza Nur’un saltanatın kaldırılması ile hilafetin kaldırılmasının İslam dünyasındaki etkisini karşılaştırdığı şu sözleri belki hilafet makamının yetkisiz bırakılması hususunda değil ama Osmanlı saltanatına son verilmesi noktasında çapıcı bir değerlendirmedir:

*“Bu iş(hilafetin ilgası) bütün alem-i İslam’a derin bir tesir yapmış, onu ümitsiz bırakmıştır. Halbuki padişahlığın ilgasına alem-i İslam hiçbir şey dememiştir. Ne vahim bir hatadır. Zaman gösterecek.”*⁹³

Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi 1 Kasım kararı ile Hilafetin saltanattan ayrılarak yetkilerinden hali bırakılmasının, ilk etapta reddedilmese de özellikle bölge ülkelerinde büyük tartışmalara yol açtığı bir gerçektir. Ankara’nın, kararının İslami geleneklerle tenakuz halinde olmadığını ve bu durumun örneklerinin İslam tarihinde görülebileceğine ilişkin gerekçelerine rağmen Mısır basınının batıcı çizgideki gazetelerinde bile durum genişçe tahlil edilmiş, Kasım 1922 sonrasında konu birkaç ay gündemde kalmıştır.

⁹² “el-Hilâfe ve’l-müslimûn: İhtimâmu’l-âlemi’l-islâmî”, *el-Mukattam*, 4 Aralık 1923, s. 1.

⁹³ Rıza Nur, **Hayat ve Hatıratım**, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, c. 3, s. 277.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MISIR BASININDA HİLAFETİN KALDIRILMASI

3.1. Hilafetin Kaldırılması

3 Mart 1924 tarihinde Büyük Millet Meclisi'nin “*Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan makam-ı hilafet ilga edilmiştir*”¹ ifadesini kullanarak Hilafet müessesesini ortadan kaldırması, Türkiye’de saltanatın ilgası ile yoğun biçimde tartışılmaya başlanan hilafet meselesi için artık sona gelindiğini işaret etmekte idi. Saltanattan sonra hilafetin de ilga edilmek istenebileceği endişesi özellikle Ankara yönetimine muhalif kesimlerde uzunca bir zaman hakim olmuştur. Bu zihinsel hazırlık göz önüne alındığında, hilafetin ilgasının Türk kamuoyunda büyük bir şok yarattığını söylemek zor görünmektedir. Fakat Türk basınında cumhuriyete muhalif çizgisiyle öne çıkan bazı basın organlarında hilafetin kaldırıldığı haberi nakledilirken yoğun sansüre rağmen kullanılan bazı ifadeler dikkat çekicidir. 3 Mart 1924 tarihli *Tevhîd-i Efkâr* gazetesi bir yandan Hilafetin kaldırıldığını ve

¹ Bkz. “Hilafetin ilgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun”, Kanun no: 431, 26 Recep 1342/3 Mart 1340, Düstur 3. Tertip, c. 5, s. 668(323).

Osmanlı ailesinin Türkiye’yi terk etmek zorunda olduğunu ilan ederken bir yandan da Abdülmecid Efendi için “halife hazretleri” ifadesini kullanmaktan kaçınmamıştır.²

Öyle anlaşıyor ki Türkiye’de muhafazakar çevrelerde olduğu kadar, laik çevrelerde de var olan, hem hilafet kurumuna hem de halifenin şahsiyetine beslenen bu hürmete rağmen Ankara Hükümeti’nin ilga kararına muhalefeti hıyanet-i vataniye kabilinden sayacağını ilanı ile Hilafet için bir çıkış yolunun önerilmesi dahi son derece tehlikeli hale gelmiştir. *Tevhîd-i Efkâr*, *Akşam* gazetesini kaynak göstererek Ankara’dan gelen bir telgrafın “*Hilâfet’ten bahsetmek, siyâsete ve idarî mesâile dîni karıştırmak hıyânet-i vataniye addedilecektir.*” şeklindeki metnini okurlarıyla paylaşmaktadır.³

Tevhîd-i Efkâr’a göre Hilafeti kaldırmakla cumhuriyet idaresi, kendi mevcudiyeti içinde temsilini mümkün görmediği unsurları bertaraf etmiş olmakta idi.⁴ 3 Mart tarihli meclis oturumunda sadece iki vekilin karara itiraz etmesi, bu bertaraf etme iradesinin meclisin geneline nasıl hakim olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Saltanatın ilgası görüşülürken mecliste oluşan bölünmüşlük hilafetin ilgası görüşülürken yerini iki muhalif sese bırakmıştır. Osmanlı hanedanı aleyhine hava o kadar kuvvetli hissedilmiştir ki, bu iki muhalif

² Haberde Abdülmecid Efendi’nin Ankara hükümetini hilafetin ilgası ve hanedanın Türkiye’den çıkarılması kararlarından vazgeçmeye çağırdığı bilgisi *Akşam* gazetesine referansla paylaşılmaktadır: “(Ankara Hükümeti’ne hitaben) *Halife hazretleri... altı asırlık toprakların fâtihi ve sâhibi olan hânedân a’zâsının memleketten çıkarılmamasını ricâ etmiş ve hilafetin ilgasının, İslamiyetin mâni-i terakkî olduğu hakkındaki telakkiyât-ı ecnebiyeye hak vermek demek olduğunu söylemişlerdir.*” Aynı haberde *Akşam* gazetesinin, Halife’nin bu müracaatında kendisinin yurtdışında parasız bırakılmamasını da rica ettiği bilgisini de paylaştığı fakat bu bilginin teyit edilemediği ve Halife’nin böyle bir istekte bulunacağına da ihtimal verilmediği beyan edilmektedir. bkz. “Halife hazretlerinin Ankara’ya müracaatı”, *Tevhîd-i Efkâr*, 26 Receb 1342/3 Mart 1924, s.2.

³ “Hilâfetten bahs ve siyâsete dîni karıştırmak hıyânet-i vataniye”, *Tevhîd-i Efkâr*, 26 Receb 1342/3 Mart 1924, s.2.

⁴ “Son inkilâbdan sonra”, *Tevhîd-i Efkâr*, 29 Receb 1342/6 Mart 1924, s.1.

vekilden Halid Bey⁵, karara itiraz ettiği noktanın Osmanlı hanedanının ülkeden çıkarılması değil Hilafet makamının ilgası olduğunu, “ilga edilmiştir” ifadesi yerine hiç değilse “meclisin şahsiyet-i maneviyesindedir” ibaresinin karar metnine konulmasını ancak teklif edebilmiştir.⁶ Halid Bey’in hatırlattığı diğer önemli husus ise, İslam dünyasının Türkiye’ye beslediği sevgide hilafet makamının önemli bir vesile olduğu ve ilga kararıyla birlikte bu teveccühün yara alacak olmasıdır. Esasen Halid Bey yukarıda da zikredilen “ilga etme” ifadesinin yumuşatılmasını bu gerekçe ile de çok arzu etmiş görünmektedir.

Meclisin hilafetin lağvına ilişkin kararının metnindeki bariz muğlaklığın nasıl bir kasıt taşıdığı tarihçiler tarafından çeşitli biçimlerde yorumlansa da, batılı anlamda modern bir devlet anlayışının batıdaki kiliseden farklı olarak hem dini hem de dünyevi alanlara taalluk eden hilafet gibi bir kurumu kabul edemeyeceğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Zira metinde hilafetin geleneksel görevlerinin modern devletin aygıtlarına devredileceği açıkça vurgulanmaktadır. Buna rağmen İngiliz diplomatların yazışmalarında hilafetin gelecekte tekrar ihtiyaç duyulması durumunda Türkiye’nin liderliğinde yeniden gündeme getirilmesi olasılığının gündeme getirildiğini de belirtmek gerekir.⁷ Nitekim dönemin İngiliz basınında yer alan bazı değerlendirmelerde de Türklerin kendilerinden önce de var olan bir kurumu kaldırma kararını kendi başlarına almalarının makul olmadığı, bu sebeple kararın tartışmaya açık olduğu şeklindeki görüşler dile getirilmiştir. Buna göre Hilafet belki Türk devletinin değil fakat Abdülmecid Efendi’nin hala uhdesinde bulunuyor olabilirdi ve Abdülmecid

⁵ Halit Akmansu (1884-1953), Kurtuluş Savaşı komutanlarından. 1923’te Halk Fırkası Kastamonu vekili olarak meclise girmiş, Hilafetin lağvı kanununun kabulünden sonra partiden istifa etmiştir.

⁶ Seyyid Bey Halid Bey’e cevaben, İslam aleminin Türkiye’ye teveccühünün halifenin şahsından değil, İslam dayanışması ruhundan ileri geldiğini söylemiştir. “Millet meclisinde hilafetin ilgasına nasıl karar verildi?”, *Tevhîd-i Efkâr*, 29 Recep 1342/6 Mart 1924, s.3.

⁷ Meselenin İngiliz siyasetçi ve diplomatları tarafından da bu şekilde algılandığı, en azından zihinlerinde Türkiye’nin hilafet kurumunu ihtiyaç durumunda yeniden canlandırabileceği ihtimalini çok kez zikrettikleri ileride bu bölümün sonundaki İngiliz raporları ışığındaki değerlendirmede ele alınacaktır.

Efendi'nin hala halife olup olmadığı hususunda müslümanların “aydınlatılması” gerekiyordu.⁸

Hilafetin ilga edilmesinin Arap dünyasındaki yankıları gerek siyasi planda Osmanlı'yı yıkan sebeplerin tartışıldığı, gerekse teorik planda hilafet nizamı için yeni önerilerin ortaya atıldığı canlı bir tartışma iklimi doğurmuştur. Hilafetin kaldırılmasının nedeni sorgulandığında verilen ilk yanıt çoğu zaman Türkiye topraklarında uzun süredir var olan devleti ve toplumu yeniden şekillendirme ve batılılaştırma çabaları olmuştur. Bu sürecin baş sorumlusu olarak genellikle Jöntürk Hareketi ile Mustafa Kemal ve arkadaşları gösterilmektedir.⁹ Bu çerçevede Mustafa Kemal'in milli mücadele sonrası İngilizler'le işbirliğine gittiği ve Lozan Konferansında Türkiye adına çıkarlar elde etmek için İngilizlerin ısrarıyla hilafetten vazgeçildiği tezi yoğun olarak işlenmiştir.¹⁰

İslam dünyasında Hilafet'in neden kaybedildiği ve bundan sonra ne olacağına ilişkin yeni bir tartışma başlarken, bu tartışmada en çok mesainin harcandığı yerlerden biri kuşkusuz Mısır olmuştur. Başta Ezher camiası olmak üzere, siyasilerin, bürokratların, eğitimcilerin, yazarların, şairlerin ve aydınların

⁸ Aynı haberde Fransa'nın halifeyi Tunus'a bağlı bir adaya yerleştirerek yeni bir “Vatikan”ın oluşmasına izin verip vermeyeceğine yönelik tartışmalara da yer verilmiştir. “A New Caliph: Problem for Islam”, **The Scotsman**, 8 Mart 1924, s.8.

⁹ Mustafa Kemal'in Osmanlı hilafetini yıkma girişimlerini ayrıntılı biçimde yer aldığı bazı anlatılar için bkz. Abdülkadîm Zellûm, **Keyfe hudimetî'l-hilâfe**, Beyrut: Dârü'l-ümme, 1997; Fehmi Şinnâvî, **Masrau'l-hilâfeti'l-usmâniyye**, Kahire, t.y.; Mahmud Sâbit eş-Şâzilî, **el-Mes'eletü's-şarkıyye: Dirâsetün vesâikiyye anî'l-hilâfeti'l-usmâniyye**, Kahire, 1979; Muhammed el-Hayr Abdülkâdir, **Nekbetü'l-ümme'tî'l-arabiyye bi sukûti'l-hilâfeti'l-usmâniyye**, Kahire, 1975.

¹⁰ Bu tezi ileri götürenlerden Abdülkadîm Zellûm, Yunanların Anadolu topraklarından çıkarılmasını bir “tiyatro” olarak nitelendirmekte, Yunanlıların Türklere karşı zafer kazanmalarına rağmen İtilaf Devletleri tarafından Türk topraklarından çekilmeye zorlandıklarını iddia etmektedir. Ona göre bu suretle Mustafa Kemal Yunan ordularının çekilmesi karşılığında hilafeti ilga edecek, öte yandan Mustafa Kemal Yunanlılara karşı zafer kazanmış bir kahraman olarak resmedilerek giriştiği İslam aleyhtarı inkılaplara meşruiyet kazandırılacaktı. Zellûm, Mustafa Kemal ile İngilizler arasında var olduğunu düşündüğü bu işbirliğine delil olarak Times gazetesinin 24 Mart 1940 tarihinde yayınladığı makalede, 1920-1923 yılları arasında İstanbul İşgal Orduları Başkomutanlığı görevini yapan Charles Harington'a İngiliz Hükümeti tarafından Mustafa Kemal ile yakın işbirliği emri verildiği bilgisinin yer almasını gösterir. bkz. Abdülkadîm Zellûm, **Keyfe hudimetî'l-hilâfe**, Beyrut: Dârü'l-ümme, 1997, s.165-173.

katkıda bulunduğu bu canlı entelektüel ortam Mısır'ın İslam dünyasının liderliği için kendine biçtiği role son derece uygun düşmüştür. Osmanlı Hilafetinin sadık taraftarlarından ünlü şair Ahmed Şevki, Hilafetin lağvedilmesinden hemen sonra aynı ay içinde kaleme aldığı mersiyede Hilafet makamına şöyle seslenir:

Minareler minberler feryat etti senin için,
Uzak diyarlar, memleketler ağladı.

Hint ah-u zar etti, Mısır hüzne gark oldu,
Gözyaşları sel olup aktı.

Şam, Irak, İran sorar,
Kim sildi hilafeti yeryüzünden?

O büyük cemaatin mateme büründü,
Ağlayıp vah edenlere dönüştü.

Eyvah, Efendiler, vah o diri diri gömölüp,
Suçsuz yere katledilene.

Savaşarak seni yenemeyenler,
Sulh masasında katlettiler.¹¹

Sömürge yönetimlerinin baskısı altındaki müslüman topraklarının tek sığınakları durumundaki Hilafet makamının bir anda yok edilmesi, İslam dünyasında maddi ve manevi olarak desteklenen ve Batı'ya karşı İslam'ı temsil eden bir lider olarak algılanan Mustafa Kemal'e karşı büyük bir hayal kırıklığı ve öfke meydana getirmiş, müslümanlar kendilerini ihanete uğramış hissetmişlerdir. Türklerin Yunanlı'lara karşı kazandığı zaferler için övgü dolu bir şiir kaleme

¹¹ aktaran Ahmed Hüseyin, **İmani**, c. II, Kahire, 1936, s. 28.

aldığı sırada hilafetin ilga edildiği haberi kendisine ulaşması üzerine Mısırlı şair Abdulmuttalib'in yaşadığı çok ve öfke hissiyle şiirini yarım bırakması Mısır'daki genel hissiyatı temsil etmesi açısından çarpıcı bir örnektir. ¹²

3.2. Hilafetin İlgasına İlk Tepkiler: “Frenkleşmiş Türklerin Fitneleri”

TBMM'nin kurumu lağveden kararının ardından Hilafetle ilgili haberlerin yoğun bir gündem oluşturduğu Ezher'de ulemeden bir grup 10 Mart 1924 tarihli *el-Ahrâm* gazetesinde tüm müslümanlara hitaben, Türkiye'nin ilga kararının gayrimeşru olduğunu ve müslümanların bu karara mutlaka tepki göstermesi gerektiğini yazmıştır. Grup, hilafetin İslam'dan asla ayrılmaması gereken bir parça olduğunu, hilafetsiz bir İslam aleminin başsız bir bedene benzeyeceğini dile getirilmektedir. Hilafetin şeriat açısından da gerekliliği nin de gündeme getirildiği çağrıda, icma ile kaim olan bir kurumun ancak yine müslüman ulemanın icması ile kaldırılabilceği vurgulanmıştır. ¹³

Türklerin Hilafet kurumunu yetkisiz ve ehemmiyetsiz bir kurum haline getirdikten sonra ¹⁴ bu müessesenin akibetine tek başına karar vermeye kalktığı fikri Ezher ulemasını olduğu kadar diğer Mısırlı aydınların büyük bir kısmının tepkisiyle karşılaşmıştır. Özellikle muhafazakar entellektüeller bu durumu, yıllardır ayak seslerini duydukları seküler bir devrimin nihai noktası olarak betimlemektedir. Onlara göre İmparatorluğun İslami havasını Batı'dan getirdikleri fikirler ile ifsad eden Jöntürkler ile onların bir uzantısı olarak kabul edilen Mustafa Kemal ve ekibi, zaten öteden beri hilafet ve diğer İslami kurumların aleyhine hisler taşıyor fakat bunları halka anlatmanın mümkün olmadığına inanıyorlardı. Cihan harbinden sonraki Kurtuluş Savaşı döneminde gösterdikleri

¹² Mona F. Hassan, “Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924”, Basılmamış doktora tezi, Princeton: Princeton University, 2009, s.83.

¹³ “Mısır ve'l-hilâfe”, *AH*, 10 Mart 1924, s.1.

¹⁴ *a.g.e.*, s.1.

başarılar sonucu İstanbul'a karşı güç kazandıklarında ise planlarını uygulamaya koyma fırsatı bulmuşlardı.

Benzer düşüncedeki Emin er-Rafî'nin Mayıs 1924 tarihli *el-Menâr*'da yayınlanan makalesinde batılı fikirlerin genç Osmanlıların zihinlerini nasıl bulandırdığını, Türklerin ve diğer doğu toplumlarının gelişmemesinin nedeninin nasıl hilafet ile birlikte diğer İslami kurum ve itikadlara bağladıklarını anlatmaktadır. Râfî'ye göre Batılı hocaları Türk öğrencilerinin dini duygularını yok etme hedefi taşımakta idi. Öyle ki medrese öğrencileri bile Batılı devletlerin Asitâne'deki temsilcileri haline gelmişti.¹⁵ Emin Bey'e göre batılı fikirlerden etkilenmiş eğitilmiş sınıf, Batılılaşma sürecindeki hayal kırıklıkları ve başarısızlıklarını, hilafetin kutsayıcı addedilen gücüyle desteklenmiş padişahların baskıcı yönetimine bağlıyor, İslam'ın toplum üzerindeki baskıyı bir şekilde desteklediği kanaati yayılıyordu. Bu yüzden de idaredeki İslam etkisinden bir an önce kurtulmak istiyorlardı. Bu etkinin en görünür unsuru olan Hilafet'in kaldırılması ile birlikte yeni-genç Türkiye sırtındaki yükten de kurtulmuş olacaktı.

16

Emin Râfî'ye göre Jöntürk devriminin arkasında İngilizler vardı. Bununla Osmanlı idaresini kontrol altında tutmak istiyorlar ve nihai olarak devlet içerisindeki “mülhidler” ile beraber hilafet işini bozmak için işbirlikçi arıyorlardı. Osmanlı Devleti Hilafet makamını kaybederse, müslümanların gözünde değeri düşecek ve onların hamisi sıfatını kaybedecekti.¹⁷ Kemalistler ve İttihatçıları aynı zihniyetteki bir grubun zaman içerisinde değişen isimlendirmeleri olarak değerlendiren Emin Bey, iki grup arasında amaç ve araçlar bakımından hiçbir fark

¹⁵ Rafî, özellikle medrese öğrencileri arasındaki Batıcı görüşlere gönderme yaparak, “bazı Avrupalıların da dile getirdiği gibi, medrese öğrencilerinin şark meselesinin çözümünde Asitane'deki bütün yabancı elçilerden daha etkin oldukları”ndan şikayet etmektedir. Emin er-Rafî, “el-Inkılâb'ı's-siyasi ve'd-dini fi cumhuriyyeti't-türkiyye”, **MM**, 4 Mayıs 1924 c.25 s. 273-274.

¹⁶ **a.g.e.**, s. 273-274.

¹⁷ Emin Bey'in iddialarından biri de İngiltere'nin Mısır ve sair Arap bölgelerindeki egemenliğini desteklediği, bundan muradının ise bu bölgelerde yeni bir Arap devletinin kurulmasını engellemek olduğu şeklindedir. **a.g.e.**, s. 277-278.

olmadığını düşünmektedir. Ona göre Mustafa Kemal'den önce bir mefhum; “İttihat ve Terakki” mefhumuna bağlı olanlar ondan sonra bir bedene ve bir şahsa –Mustafa Kemal’e mensup olmuşlardır. İttihat ve Terakki Cemiyeti yerini yeni versiyonu olan Halk Partisi’ne, Enver ve Talat Paşalar da yerlerinin Mustafa Kemal Paşa ve İnönü’ye bırakmıştır.¹⁸ Bu yoruma göre Mustafa Kemal, aslında bir yüzyılı aşkın süredir devam eden bir çatışmanın Batı yanlıları adına galip gelen tarafı olmaktadır. İşte bu düşünce temelde Râfî ve diğerlerinin Hilafeti ilga etme projesinin de bir anda ortaya çıkan bir karar olmadığı şeklindeki çıkarımına dayanak teşkil etmektedir. Emin Râfî, İslami değerlerden uzaklaşmak için ilk adımı hilafeti kaldırmak olarak belirleyen Mustafa Kemal’in 1 Kasım 1922’te çıkarılan kanunla saltanatı kaldırıp yasama yürütme yetkilerini meclise devrederken aslında zaten hilafet makamını yetkisiz bıraktığını ve ne meclisten ne de toplumdan olumsuz bir tepki aldığından, hatta bazılarının bu kararı şuraya dayalı Hulefa-i Raşidin sistemini ihya edecek bir adım olarak gördüğünden yakınmaktadır.¹⁹ Emin Bey, Abdülmecid Efendi’nin ancak din ve devlet arasındaki bu ayrımın kapalı olarak da olsa ifade edildiği anayasadan sonra halife tayin edildiği, gerek kendisinin gerekse çevresindekilerin halifenin yeni görev ve yetki alanının farkında olduğunu, bu sebeple kendisine klasik biatlarda yer alan itaat sözünün verilmediğini, zira kendi başına emir veremeyeceğinin bilindiğini düşünmektedir. Ona göre Abdülmecid Efendi’nin kendisi de halife olarak tayininden sonra cumhurbaşkanı seçilen Mustafa Kemal’i tebrik etmekle onun makamının kendi makamına üstünlüğünü de kabul etmiş olmakta idi.²⁰

Reşid Rıza da *el-Menâr*’da kaleme aldığı makalelerde, Emin Râfî ile benzer biçimde Batılılaşma yanlısı Türkleri, genelde İslam toplumunun yapısını bozmaya hatta İslam dinini yok etmeye çalışma, özelde ise İslam’ın siyasi sultanını öngören Hilafet kurumunu ortadan kaldırma faaliyetlerinin baş

¹⁸ a.g.e., s. 277-280-281.

¹⁹ Emin Bey, Dr. Rıza Nur’un Lozan Barış Konferansına giderken Asitane’de yaptığı açıklamayı alıntılar ve Rıza Nur’un Türk halkının din ve dünya işlerini ayırması gerektiği şeklindeki görüşlerini aktarır. a.g.e., s. 277-282-283.

²⁰ a.g.e., s. 277-283.

müsebbibi olarak görmektedir. Hem Kemalistler hem de İttihatçılar, İslam öncesi Türk geleneklerini yeniden gündeme getirmeye çalışmakla suçlanmaktadırlar. Bazı Türk milliyetçilerinin, İslam'dan önce Türklerin kutsal kabul ettiği “bozkurt” figürünü simgeleştirme girişimleri Reşid Rıza tarafından hayretle ve teessüfle dile getirilir. Cengizhan ve Hülagu Han gibi “insanlık düşmanları”nın Türklerin ataları oldukları gerekçesiyle saygı görmeleri Rıza açısından müslümanlıkla bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Rıza seküler eğilimli Türkleri çoğu zaman küfre sapmakla suçlamaktadır.²¹

Hilafetin ilgasından hemen sonra yayınlanan bir başka makalede ise hilafetin ilgası ile ilgili kararının ülkenin yeni bir yola girdiğinin ve İslami bir görünümünden soyutlanma amacının bir göstergesi olarak yorumlanması ve bu amacın birkaç yüzyıldır süregelen ve son günlerde gerçekleştirme fırsatı bulunan uzun vadeli bir plan olarak tasarlandığı fikri *el-Ahrâm*'da yer alan haber ve yorumlarda da tekrar edilmiştir. Gazete, bu planın uygulayıcıları olarak Halk Fırkası'nın 3 önemli ismini, Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve Rıza Nur'u göstermektedir. İlga kararından önce Mustafa Kemal'in İstanbul'da çıkan gazetelerin yetkililerini İzmit'e çağırarak onlara brifing verdiğini hatırlatan bir haberde²² Mustafa Kemal'in bu gazetecilerin ilga meselesinde muhalif çizgide yayın yapmayacaklarından emin olmadan onların İstanbul'a dönmelerine razı olmadığı, ancak bu ve bunun gibi tedbirlerden sonra hilafetle ilgili kararı açıklamak için ortam oluşturulabildiği beyan edilmiştir. *el-Ahrâm* haberinde, Tevhid-i Efkar muhabirinin 25 Şubatta Ankara'dan İstanbul'a geçtiği habere göre İzmir vekili Şükrü Bey'in hükümetin yeni hedefinin dinin siyasetten tamamen ayrılması olduğu yönündeki beyanına da yer vermiştir. Hatta Şükrü Bey'in meclis bütçe görüşmelerinde sarfettiği bu beyanı üzerine mecliste büyük bir uğultunun başladığı, Şükrü Bey'inse açıklamalarına “din ve siyaseti tamamen ayırın, birini

²¹ Reşid Rıza, “Fatihatu'l-mücelledi's-sabi ve'l-işrun”, **MM**, 13 Nisan 1926, c. 27, s. 10.

²² Mustafa Kemal'in gazetecileri kendisinin çağırıldığını bilinmesini istemediği, bunu ifşa eden Tevhid-i Efkar gazetesi Velid Bey'le [Velid Ebuzziya] görüşmeyi reddettiği bilgisi de aktarılmaktadır. “Türkiyâ ve mazharuhâ'l-islâmî: Keyfe unfizetü'l-huttatu'l-cedîde”, **AH**, 4 Mart 1924, s.1.

diğerine alet etmeyin” diye devam ettiğı aktarılmaktadır. Muhafazakar vekillerin Şükrü Bey’in sözünü devamlı kestikleri ve bu sebeple karışıklık çıktığı, bu muhafazakar vekiller içerisinde Isparta vekili İbrahim Balag efendi, Kastamonu vekili Velid Çelebi ve Mevlevi tarikatının ileri gelenleri bulunduğu, Şükrü Bey’i destekleyenler arasında ise Saruhan vekili Vasıf Bey, Kozan Vekili Vassaf Bey, Zonguldak vekili Hilmi Bey, Ertuğrul vekili Fikret Bey’in olduğu gibi ayrıntılara da yer verilmektedir. İnkılap yandaşlarını “ensaru’t-teceddüd”(yenilik yanlıları), karşıtlarını ise “el-muhâfizûn” (muhafazakarlar) tabirleriyle ifade eden *el-Ahrâm*, muhafazakarların azınlıkta olduğunu rapor etmektedir. Yusuf Akçura’nın meclisteki Osmanogullarının maaşları ile ilgili olarak hanedan aleyhinde yaptığı konuşma da gazeteye yansımış ve hanedanın daha fazla “beslenmemesi” gerektiğı şeklindeki görüşü aktarılmıştır.²³

TBMM’deki hilafet tartışmaları sırasında “Hilafetin mahiyet-i şeriyesi” başlığıyla yaptığı meşhur konuşması meclisteki muhalefeti büyük ölçüde ikna ederken Mısır kamuoyunda ciddiye alınmamıştır. Hatta Seyyid Bey, Hilafetin ilgasını kamuoyunun gözünde meşrulaştırmakta kullanılan bir figür olarak tasvir edilmektedir. Reşid Rıza, hakkında ağır eleştirilerde bulunduğu Seyyid Bey’i, şeriatı kendi isteklerine göre yorumlayan bir alim müsveddesi olmakla suçlamıştır:

“Türkiye Meclisi’nin, hilafetin ilgası, şer’î mahkemelerin kaldırılması, dini eğitimin yasaklanması ve vakıfların devlete aktarılması gibi kararlarının hepsi Seyyid Bey ve onun gibi alim geçinen zevatın meclisteki mütedeyyin azaları ikna etmeye çalışmasıyla ve bu kararların İslam’ın esaslarına halel getirmeyeceğine inandırmasıyla kabul edilmiştir. Görünen odur ki, seçimler sırasında meclise şer’î meselelerde uzman ve iman gücüyle lisan talakati sahibi hiçbir alimin meclise

²³ a.g.e., s.1.

*girmemesine özen gösterilmiştir. Zira o gün mecliste bu çeşit bir alimin hilafeti savunduğuna dair bir bilgimiz yoktur.”*²⁴

Seyyid Bey’in dile getirdiği türden yorumların cahil müslümanları delaletle sevkedeceğinden çekinen Rıza, bunların aslını açıklama gereği duyduğunu ifade etmiş, bununla amacının belli kişileri kafir ilan etmek değil, bu konudaki şer’î ahkamı açıklamak olduğunu da vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.²⁵

Reşid Rıza’ya göre İslam alemi, Türk halkına destek olmak, bağımsızlık davasını desteklemek ve onu savunmak zorundadır. Batılı sömürgecilerle ihtilafa düştükleri meselelerde Türk hükümetinin arkasında yer almalıdır. Bununla birlikte, hükümetin dine ve şeriata zarar veren uygulamalarına sessiz kalmak, bunlara adeta destek verildiği intibasını uyandırmıştır. Hintli, Mısırlı, Tunuslu ve diğer müslüman halkların gösterdiği bu koşulsuz sevgi, neticede Türklerin menfaatlerine aykırı olmuş, onlara zarar vermiştir. Yine Rıza’ya göre, İsmet İnönü Paşa’nın, mecliste hilafet meselesi görüşülürken dile getirdiği; müslümanların Osmanlı’ya sadece güçlü olduğu için itaat ettiği, hilafet makamının başından beri etkisiz olduğu şeklindeki görüşü de yukarıda vurgulanan aşırı sevgi ve hürmete bağlanmıştır.²⁶

Ezher Camii eski vekili Muhammed Şakir’in, el-Mukattam gazetesi için kaleme almış olduğu makale ise, Mustafa Kemal ve Anadolu hareketine başlangıçta duyulan sempatinin, hilafetin ilgası kararı ile nasıl nefrete dönüştüğünün bir başka örneğidir. Şakir, Paris’te yayımlanan bir gazeteden alıntıyla, Mustafa Kemal devrimini “dünyayı doğudan batıya sarsan bir delilik kasırgası” olarak tanımlamakta, Mustafa Kemal ve ekibine karşı sarsılan güveni şöyle ifade etmektedir:

²⁴ Reşid Rıza, “Mevkıfu’l-âlemi’l-islâmîyyi mea’l-cumhûriyyeti’t-türkiyye”, **MM**, 4 Mayıs 1924, c. 25, s. 319.

²⁵ **a.g.e.**, s. 319.

²⁶ **a.g.e.**, s. 319

“... zira o zamanlar Anadolu’yu düşmandan temizlemek, müttefik güçleri dar-ı hilafetten kovmak için çarpışıyorlardı. Allah şahit ki bu isyancılara yakınlık duymamızın sebebi, Halife’nin aşağılanması ve zelil duruma düşmesinden duyduğumuz korku idi. Zira Hilafet bize asr-ı saadetten ve mecd-i İslam’dan kalan tek şeydi. Çağımızın felaketleri arasında avunduğumuz tek şeydi.”²⁷

Ankara Hükümeti’nin Osmanlı sultanlarının azametini yerle yeksan ederek dört asır boyunca taşıdıkları “hilafet tacından” onları mahrum bıraktığı, İslam alemini hala ayakta tutan amillerden biri olan hilafet nizamını ortadan kaldırdığı şeklindeki bu söylem çoğu zaman inkılapların mimarı olması bakımından Mustafa Kemal’in tek başına hedefe konularak zaman zaman tehdit edildiği bir moda oluşturmuştur.²⁸ Ezher mensuplarından Muhammed Şakir Kemalistleri, gecenin karanlığında Anadolu mağaralarına sızan ve zafer kazanana kadar İslam adıyla tezahürat yapan, zafer kazandıktan sonra ise en korkunç araçlarla İslam ve Halife ile mücadeleye girişenler olarak tanımlamıştır. Ona göre Türk yöneticiler bu makamın geleceği hakkında tek başlarına karar verme yetkisine sahip değillerdir. Hilafeti Allah’ın koyduğu bir nizam olarak vasıflandıran Muhammed Şakir, insanların bu daireye müdahalesini reddetmiştir. Türk hükümeti ayrıca, müslümanların mallarına el uzatılması, vakıfların devlete aktarılması, şer’î mahkemeler ve dini eğitim kurumlarının kapatılması gibi uygulamaları sebebiyle de ağır biçimde eleştirilmiştir.²⁹

Emin Râfî de, bu acil durum karşısında, daha önceden Abdülmecid Efendi’ye biat eden alimleri dini görevlerini yerine getirmeye davet etmiş,

²⁷ Muhammed Şakir, “Ma haza’l-âsifetün şercâ”, **MM**, 1924, c. 25, s. 297.

²⁸ “Bunu yapanlar Türk halkı ve müslümanlar önünde hesap vereceklerdir.” bkz. Muhammed Şakir, **a.g.e.**, s. 297-298.

²⁹ **a.g.e.**, s. 298. Emin Rafî Bey de, hilafetin ilgasının hemen ardından kaleme aldığı makalede, Kemalistleri, gecenin köründe Halife’yi gizlice yurtdışına göndermekle suçlamakta ve bunu bir suç işlediklerini bildikleri için geceyarısı yaptıklarını yazmaktadır. Emin Bey’e göre bunlar aynı zamanda memleketin her yerinde teftiş mahkemeleri kurarak ilga kararına itiraz gelmesin diye halkın yüreğine korku salmak için idam cezaları yağdıranlardır. Emin er-Rafîi, “Kelimetu Emin er-Râfîi Bey”, **MM**, 4 Mayıs 1924, c. 25, s. 299.

Kemalistlerin kararına rağmen Halife Abdülmecid'e biat için büyük bir toplantı düzenlenmesini teklif etmiştir. Toplantı kararları Ankara'ya telgraf çekilmeli, İslam dünyasının Ankara'nın kararlarını onaylamadığı kendilerine bildirilmelidir. Ayrıca Halife'nin İsviçre yerine müslüman bir beldede, tercihen Mısır'da yaşamaya davet edilmesi ve müslümanlar ile devamlı irtibat halinde olması sağlanmalıdır. Zira Emin Râfi'ye göre onu İsviçre'ye gönderenler, onun müslümanlar ile bağıni zayıflatmak istemektedirler.³⁰

Reşid Rıza'nın Mustafa Kemal ve "Türk mülhidlere" yaklaşımı tıpkı saltanatın ilgasından sonra olduğu gibi hilafetin ilgasını takip eden yıllar içerisinde giderek daha da eleştirel bir hal almıştır. Saltanat kaldırıldığında yalnızca Osmanlı hanedanına karşı başlatılmış görünen ve İslama yönelik tehdit içeriği ihmal edilen Mustafa Kemal liderliğindeki hareket, hilafetin ilgasından sonra tamamen İslama yönelik bir saldırı olarak nitelendirilmiş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları bir kez daha İslam düşmanlığı ile itham edilmiştir. Ekim 1927 tarihli *el-Menâr*, İslam dünyasından verdiği haberlerde Türkiye'nin yeni durumunu değerlendirirken, Mustafa Kemal ve beraberindekilerin İslam aleyhindeki niyetlerini Türk halkının tepkisinden çekindikleri için gizlediklerini dile getirmekte, yeni cumhuriyetin ilk anayasasında devletin dininin İslam olarak kabul edilmesini de yine tepki çekmemek için atılan göstermelik bir adımdan ibaret kabul etmişlerdir:

*"Türk mülhidler, anayasaya İslam devleti sıfatını koyarak takkiye yapmış olmaktadır."*³¹

Reşid Rıza, Kemalist, şahsi otoriteye dayalı ve askeri bir diktatörlük rejimi olarak tarif ettiği yeni Türk Devleti'ni, barış durumunda olmasına karşın bütçesinin neredeyse yarısını askeri harcamalara ve güvenlik harcamalara ayırdığı

³⁰ a.g.e., s. 299.

³¹ "Enbaü'l-alemi'l-islami", **MM**, 26 Ekim 1927, c. 28, s. 635. Ayrıca bkz. "Mes'eletü nafakati'l-mu'temeri'l-hilafe", **MM**, 31 Mayıs 1927, s. 315.

için eleştirmekte, müslüman liderlerin muhalefetini bastırmakla suçlamaktadır. İnkılaplar sonucunda hiçbir muhalif ses kalmadığında ise devletin dininin İslam olduğu şeklindeki ibarenin geçici olduğu ve kaldırılmasının vaktinin geldiği anlaşılmıştır.³²

Mustafa Kemal ve beraberindekileri, İslam'dan nefret etmek ve bu dine düşmanlık gütmekle, kahir ekseriyeti dinlerine bağlı olan Türk halkının gücünü kullanarak onları da ilhada ve küfre zorlamakla itham eden Rıza'ya paralel olarak Mısır Vakıflar Bakanlığı'ndan Muhammed Mustafa Rüstem de Kemalistlerin hep sinelerinde sakladıkları gerçek niyetlerinin hilafet kararıyla birlikte ortaya çıktığını düşünmektedir. Rüstem, evvelce Türkiye'nin Yunanlılara karşı kazandıkları zaferin tüm islam alemince kutlandığını, kendilerinin de bu münasebetle bağış toplayarak Mustafa Kemal ve İsmet Paşa'lara birer altın kılıç hediye etmek istediğini, bu minvalde bir Türk-Mısır dostluk heyeti bile oluşturulma çalışmalarının yürütüldüğünü nedametle dile getirmiştir. Bu sevgi ve saygıya rağmen Mustafa Kemal, dünya müslümanlarına büyük bir kötülük yapmış olmakla itham edilmiştir.³³

Yine *el-Menâr* için kaleme alınan bir değerlendirmeye göre şeriata dayalı yargının ve İslami eğitimin ortadan kaldırılması, Avrupa medeni hukukunun esas alınması gibi inkılapların İslam ile çelişmediği propagandası yapılmış ama gerçek çok geçmeden gün yüzüne çıkmıştır. Menar, din aleyhindeki bu uygulamaların bile bazı Hintli müslümanları Mustafa Kemal'e heyet göndererek halife olmasını talep etme gafletinden alıkoymadığını da eklemektedir. Reşid Rıza, Avrupa'daki bazı Türk aydınlara atfettiği söylentilere dayanarak Mustafa Kemal Paşa'nın niyetinin Türkleri hristiyanlaştırmak olduğunu, bunun karşılığında ise İngiltere'den Türk Halkı'nı Batılı milletlerle denk ve müttefik olarak kabul

³² “Enbaü'l-alemi'l-islami”, **MM**, 26 Ekim 1927, , s. 636.

³³ Muhammed Mustafa Rüstem, “Tizkâru misr li'l-kemâliyyîn”, **MU**, 20 Nisan 1924, s.2.

etmesini istediğini iddia etmektedir. Onun Hilafet kurumuna düşmanca tavır takınması ve onu ortadan kaldırmasının sebebi de budur.³⁴

es-Siyase gazetesinin İstanbul temsilcisi Ömer Rıza da, yeni Türk Hükümeti'nin hizmetine girerek "Türk mühlidlerinin" fikirlerini dünya müslüman kamuoyuna iyi gösterdiği gerekçesiyle Reşid Rıza'nın eleştiri oklarına hedef olmuştur. İslami bir gazete olan *el-Ahbar*'ın temsilcisi olarak geldiği Asitane'de seküler devlet fikrinden etkilenmiş olan Ömer Rıza, bir süre sonra deşifre olarak sekülerizm yanlısı *es-Siyase* gazetesi için çalışmaya başlamıştır. Emir Şekip Arslan'ın yeni Türk Hükümeti'nin İslam ve Arap düşmanlığına ilişkin olarak kaleme alıp Ahbar gazetesinde yayınladığı makalelere şiddetle itiraz etmiş, Emir Şekip Arslan'ın dürzi olduğu gerekçesiyle İslam'ı savunabilecek durumda olmadığını iddia etmiştir.³⁵

Hilafetin ilgasından sonra İslam aleminin ortaya çıkan problemi ancak Kemalistlerle uzlaşma zemini arayarak çözebileceğini dile getirenler de Mısır gazetelerinde seslerini duyurmaya çalışmakta idi. Bu grubun en sert muhaliflerinden biri Süleyman el-Bârûnî (1870-1940) 'dir.³⁶ Bârûnî Marsilya'da kaleme aldığı makalesinde Kemalistlerle uzlaşılmasını talep eden bu grubun varlığına işaret ederek onları şiddetle eleştirmekte ve bu grupla Kemalistler hakkındaki hakikatleri tamamen açıklayana kadar mücadele edeceğini ifade etmektedir. Bârûnî, hilafet hakkındaki uygulamalardan sonra M. Kemal ve

³⁴ "Enbaü'l-alemi'l-islami", s. 636.

³⁵ **a.g.e.**, s. 637. Reşid Rıza, Şekip Arslan'ın dürzi olmasının onun İslam ve Araplar konusundaki samimiyetine gölge düşürmeyeceğini, Dürzilerin de bir Arap topluluğu olduğunu ve akide ve öğretilerinin ehli sünnet tarafından yanlış bilindiğini ifade ederek Şekip Arslan'ı savunmaktadır.

³⁶ Trablusgarp'lı siyasi önder Süleyman b. Abdillâh el Bârûnî, II. Abdülhamid döneminde Trablusgarp'ta İbâzî bir imamlık kurmaya çalıştığı gerekçesiyle takibata uğramış, bir müddet Kahire'de yayıncılık yapmış ardından II. Meşrutiyet ile birlikte Meclis-i Mebusan'a girmiştir. İtalyanların Trablusgarp'ı işgalinden sonar memleketine dönerek savunma hareketinin öncüsü olmuş, 1913'te İstanbul'a dönüşünde Paşa ünvanı alarak Meclis-i Ayan'a seçilmiştir. İyi derecede Türkçe bilen Baruni Paşa, 1940'da Bombay'da vefat etti. Bkz.: "Bârûnî, Süleyman Paşa", **DİA**, c. V, s. 92. Paşa, 1907'de Kahire'de çıkardığı *el-Esedü'l-islâmi* adlı haftalık gazetede İslam Birliğini ve Osmanlı Hilafeti'ni savunmuş, Arapların ve müslümanların bu idealler etrafında toplanmalarını istemiştir. Bkz.: Nurettin Ceviz, "Libyalı bir Siyasi Önder ve Şair: Süleyman Paşa el-Bârûnî (1870-1940)", **EKEV Akademi Dergisi**, 9:23 (2005) s. 207.

arkadaşlarına hala güven duyulabilmesini anlayamadığını dile getirmekte ve Türk yöneticilerin niyetinin başından beri Anadolu'daki müslüman halkı Avrupalılaştırmak olduğunu iddia etmektedir. Bârûnî'ye göre bu kişilerin gerçek niyetinden haberdar olmaksızın onlara inananlar da, onların siyaset icabı olarak aslında uygulamaya niyetli olmadıkları batılı fikirleri dile getirdiklerini düşünüyorlardı. Oysa son gelişmelerle birlikte Türklerin güce eriştiklerinde İslam ruhunu ve doğu geleneklerini tehdit eder nitelikteki niyetleri ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Kemalistlere iltimas, onları hoş görme ve meclisteki “müslüman kardeşlerimiz” olan muhaliflere Kemalistlere yaklaşmak için sırtını dönmek gibi niyetlerin tartışılması bile kabul edilemezdi.³⁷

Bârûnî'nin nazarında Mustafa Kemal ve arkadaşlarının şer'î mahkemelerin ve dini medreseleri kapatması, talebelerini ve hocalarını itibarsızlaştırması, vakıfları kapatması ve bütün bunları bu kurumlarda yapılabilecek iyileştirmeler varken yapmaları kabul edilemezdi. Yazar, bir hükümet dini kurumları kapatıyorsa, haccı resmen yasaklıyorsa, Kur'an-ı Kerim'i eleştiriyorsa küfre girmiş olmaz mı, diye sormaktan kendini alıkoyamamıştır. Arap harfleri kaldırılıp yerine Latin harfleri getirildiğinde ve böylelikle Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Arap Türk ve Fars harfleriyle yazılan binlerce kitapla irtibat koparıldığında ilerleme yolunda büyük bir başarı mı elde edilecektir? Bu tür ameliyeler şüphesiz Batılıları sevindirmiş ve onlardan büyük destek görmüştür. Böyle bir durumda Hindistan Mısır ve Kuzey Afrika'daki fikir önderleri ve yöneticiler daha neyi beklemektedir, neden tepki göstermemişlerdir? ³⁸

Bârûnî'ye göre Türkler Avrupa ile iyi geçinme hususunda takıntılı bir tutum takınmaktadır. Ona göre müslümanlar batılı devletlere mecbur olsa idi, Trablusgarplıların en yakın komuşlarından biri olan İtalya ile, Tunus ve Şamlıların ilim ve iktisat yönünden çok faydalandıkları Fransızlar ile ve Hintlilerin de

³⁷ Süleyman el-Bârûnî, “Lâ yuazziru'l-kemâliyyîn”, **MU**, 17 Nisan 1924, s. 1

³⁸ **a.g.e.**, s. 1.

dünyanın en büyük sömürgeci gücü İngiltere ile hiç savaşa tutuşmaması, batının üstünlüğünü kabul edip oradan aldıklarını derhal uygulaması gerekirdi. Bârûnî vakıfların kamulaştırılarak bazılarının gelirlerinin düşmanca bir tavırla kiliselere yardım kaynağı olarak kullanılmasını ve hilafetin kaldırılarak halifenin kovulmasını şiddetle eleştirmekte ve eğer din bağı koparsa Türklerle Müslümanların hiçbir ortak paydası kalmayacağı endişesini dile getirmektedir. Ona göre eğer din bağı koparsa Yunanlılar, Ermeniler ve Bulgarlar Türklere Araplardan çok daha yakın olacaktır. Aynı mantıkla bir Afrikalı müslüman için de İtalyanlar, İspanyollar ve Fransızlar Türklerden daha yakın olacaktır. Bu sebeple Avrupalı devletler dinin Türkler ve diğer Müslüman unsurlar arasında birleştirici bir unsur olmasını istememektedirler.

“Fakat beş-on Türk’ü İslam’dan ayırmakla koca bir Türk halkını ayırmış olunabilir mi? Heyhât heyhât heyhât!”³⁹

Bârûnî’nin İslam yolundan ayrılan birkaç kişi ifadesiyle kastettiği zümre Mustafa Kemal ve laiklik yanlılarıdır. Ciddiyetle ele alınması gereken bu değerlendirmeyi yaparken onun keskin ifadelerden kaçındığını görmekteyiz. Ona göre Kemalistlerin birtakım fiilleri küfre işaret etse de bir kişinin dine ne zaman girdiği ve dinden ne zaman çıktığı gibi konular netlik kazanmış sayılmaz. Muhtemelen bu sebeple Bârûnî Kemalistler için kafir ya da zındık gibi terimler kullanmak yerine “İslam’dan ayrılan” demeyi tercih etmektedir.⁴⁰

Türk inkılapçıları Mahmud Reşad tarafından da, dinle savaşma, milli adet ve görenekleri reddetme, Türk halkını batılılaştırmaya çalışmakla suçlanmakta, ve Mısır kamuoyunun dikkati dini kimliği yok edilmeye çalışılan bir halkın üzerine çekilmektedir.⁴¹

³⁹ a.g.e., s. 1.

⁴⁰ a.g.e., s. 1.

⁴¹ Mahmud Reşad, “el-Hilâfe eydan”, **el-Mukattam**, 5 Mart 1924, s.1.

Mustafa Kemal'in hilafeti ilga kararının uzun yıllara dayanan bir arkaplanı olduğu şeklindeki düşünce dönemin muhafazakar Mısırlı aydınları nezdinde önemli ölçüde kabul görmüştür. Öyle ki saltanatın ilgasını Osmanlı hanedanı üyelerinin işlediği varsayılan ve vatan hainliğine vardırılan suçlara bağlamak nispeten kolay olmuş, fakat iş hilafetin kaldırılmasına varınca egemen söylem mevcut durumu Batılılaşmış Türk entelijansiyesi ile geleneksel İslami kurumlar arasındaki örtülü savaşa bağlama eğilimine girmiştir.

Mısır'daki milli muhafazakar kanadın en önemli sivil temsilcisi konumundaki Ezher çevresi bu eğilimin yoğun olarak hissedildiği bir entelektüel hareketliliğe sahip olmuştur. Dönemin Ezher Şeyhi Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî'nin hatıratından yola çıkılarak kaleme alınan bir eser, saltanatın ilgasından hilafetin ilgasına kadar geçen sürede Mısır'da gündeme gelen tezleri ve meydana gelen değişimi özetler niteliktedir. Zevâhirî'nin notlarını kitaplaştıran Fahrüddin ez-Zevâhirî, saltanatın ilgası kararının Mısırlı entelektüellerce Mustafa Kemal'in saltanat rejimi ile İslami bir kurum olarak hilafet arasına bir set çekmek istediği, yani hilafeti aslına uygun bir nizama dönüştürmeyi amaçladığı ve bu önemli makama kendisinin gelmek istediği şeklinde yorumlandığını anlatmaktadır. Zevâhirî Mısırlıların, hilafet kurumunun Türkiye'nin sömürgeci batılı devletlere karşı verdiği mücadelede müslümanların desteğini garantileyen bir kurum olduğunu düşündüklerini ve Türkiye'nin böyle bir kurumdan vazgeçmesinin akla gelmeyeceğine inandıklarını varsaymaktadır. Mustafa Kemal'in hilafeti kendisi ya da bir başkası için istemediği ise hilafetin ilgası ile anlaşılmış, onun bir kurum olarak hilafeti Türkiye'nin çıkarlarına aykırı gördüğü için ortadan kaldırdığı görüşü hakimiyet kazanmaya başlamıştır.⁴²

Hilafetin Türkiye'nin çıkarlarına aykırı olarak algılandığı ve kurumun en çok bu nedenle ilga edildiği görüşünün ağırlık kazanmasında İsmet Paşa ve Rıza

⁴² Fahrüddin el-Ahmedî ez-Zevâhirî, *es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî*, Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1945, s. 207.

Nur'un konu ile görüşlerinin Mısır gazetelerinde yayınlanmasının da önemli bir rolü olduğu aşîkardır. İsmet Paşa ve Rıza Nur tarafından dile getirilen argümanların Zevâhirî'nin anlatımında da yer bulunduğunu görmekteyiz. Zevâhirî, seküler Türk aydınlarının hilafeti Türkiye için bir ayak bağı olarak gödüklerini, Türkiye'nin İslam liderliğı sıfatının Avrupa Devletleri ile ilişkilerinde sorunlara yol açtığını düşündüklerini neticede ise anayasaya “devletin dini yoktur” ibaresi koyarak İslam'dan tamamen feragat ettiklerini söyleyerek Mısırlıların Mustafa Kemal ve ekibi hakkındaki egemen fikrine katılmaktadır.⁴³

Zevâhirî'nin anıları, tartışmamıza konu olan 1924 yılından 21 yıl sonra, gelişmelerin nispeten sıcaklığını koruduğı ve fakat daha net bir bakış açısıyla değerlendirilebildiğı bir dönemde kaleme alınmış olması bakımından oldukça değerlidir. Zevâhirî ilga kararının ardından müslümanların derinden sarsıldığını, peygamberin ve raşit halifelerin emanetinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını, bundan sonra varlığını sürdürmeye devam etse bile “kaba ve zalim bir Türk askeri” tarafından aşağılanmış olmasının kabul edilemez olduğunu, İslam dünyasının dört bir yanında hilafet kurumunun geleceğine dair yoğun bir düşünce ve yazın faaliyeti gerçekleştirildiğini yazmaktadır. Birçok Mısırlı gibi Zevâhirî de hilafet için belirlenecek yeni yol haritasında Mısır'ın ve elbette Ezher'in müslümanların liderliğini üstlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Mısırlılar hilafeti savunmak zorunda idiler ve öyle de yaptılar. Zevâhirî, Mısır siyasetinin neredeyse her kanadının hilafeti savunma noktasında ortak hareket ettiğini, Vefdcilerin, Anayasalcıların, milliyetçilerin, ittihatçılar aralarındaki şiddetli ihtilaflara rağmen hilafet kurumunun geleceğı için bir araya geldiğini iddia etmektedir.⁴⁴

Yine 4 Mart'ta *el-Ahrâm*'da yayınlanan ve Ahram muhabirinin İstanbul'dan 27 Şubat'ta geçtiğı haberde hilafetin ilgası o güne dek görölmüş en

⁴³ a.g.e., s. 207.

⁴⁴ a.g.e., s. 208-9. k.g. Slyvia Haim'in bu iddiaya yönelik eleştirisi için bkz.: Sylvia Haim, “The Abolition of the Caliphate and Aftermath”, Thomas Arnold, **The Abolition of the Caliphate**,”

köklü ve radikal devrimlerden biri olarak tasvir edilmiştir. Yeni hükümetin bakanlıklarda yeni bir yapılanmaya giderek eski yönetimin bütün izlerini silmeye niyetli olduğu da aktarılmıştır. Meclise ilişkin olarak da özellikle Halk Partisi içinden inkılaplar konusunda daha ılımlı düşünen bir grubun ayrılma niyeti taşıdığından bahsedilmektedir.⁴⁵ Bu muhtemel bölünmenin Türk yöneticileri endişeye sevk ettiği de yazılmaktadır. Ayrılma taraftarlarının sayıları sınırlı bir grup muhafazakar olduğu bilgisi verilmiştir. Hükümetin de meclisin içinde veya dışında farklı siyasi partilerin kurulmasına soğuk bakmadığı da iddia edilmiştir.⁴⁶

Bu meyanda özellikle Vahdettin'in Ezher Ulema Dayanışma Cemiyeti'ne gönderdiği ve cemiyet başkanı Muhammed Ferrâc el-Minyâvî tarafından *el-Ahrâm* gazetesinde yayınlanan metni, devrik Osmanlı sultan-halifesinin Mısır'da hilafet meselesinde izlenecek politikaya ilişkin bir umut beslediğini açıkça ortaya koymuştur. Metni gözyaşları içinde yazdığını beyan eden Vahdettin, Cemiyet başkanı ve üyelerine hitab etmiş, Allah'ın "Mustafa Kemal ve avanesine" Yunanlılara karşı zafer kazanmayı nasip ettiğini, bunun tüm İslam aleminde sevinçle karşılanarak bu zümrenin desteklenmesine sebep olduğunu belirtmiş, bu zümrenin bazı icraatlarının müslüman toplum için tehlike arzettiğini dile getirerek adeta onları Mısırlı alimler nezdinde dünya müslümanlarına şikayet etmiştir. Peçeyi kaldırıp müslüman kadınların barlara ve kahvehanelere gitmelerine müsadde etmek, müslüman kadınların gayrimüslimlerle evlenmelerine izin vermek, birden çok kadınla evliliği yasaklamak, Ezân-ı Muhammedi'yi yasaklayıp Kur'an öğretimini okulların müfredatından çıkarmak, camilerle ilgilenen vakıfların kapatılıp mallarının müsadere edilmesi ve müslümanların hacca gitmekten alıkonulması, dini ve dünyevi iktidarın ayrılarak hilafetin siyasi yetkilerden arındırılması, Osmanogullarını vatanlarından sürmeleri, Arap harfleri yerine latin harflerinin getirilmesi gibi hususlar bu meyanda zikredilmiştir. Ferrâc da kendi yorumunda Kemalistlerin bu niyetlerinin daha önce de var olduğunu fakat bunu

⁴⁵ "el-İnkilâbu'l-azîm fî türkiyâ", **AH**, 4 Mart 1924, s.1. Nitekim Terakkiperver Cumhuriyet fırkası birkaç ay sonar 17 Kasım 1924'te kurulmuştur.

⁴⁶ **a.g.e.**, s. 1.

müslümanlardan sakladıklarını dile getirmiş, hilafet meselesinin çözümü için bir konferans yapılmasının planlandığını hatırlatmıştır. Vahdettin'in mesajını takiben Ezherli bir grup alim Abidin sarayına yürüyerek hilafet kongresi taleplerini Krala iletmişlerdir.⁴⁷

3.2.2. Hilafete ilişkin TBMM kararını savunanlar

Esasen Mısır gazetelerinde, Mustafa Kemal ve TBMM aleyhtarı makalelerde hilafetin ilgasından sonra belirgin bir artış olmakla beraber, hala “Kemalistleri” mazur gören bir grup da mevcuttu. Bu grubun temsilcilerinden biri de *el-Mukattam*'ın 18 Nisan 1924 tarihli sayısında yer alan “Hilafet ve Türkler” başlıklı makalenin yazarı olan Ahmed Sabri'dir. Makalesinin alt başlığını “Müslümanlar ittifak etmemek üzere ittifak etmiştir” olarak atan yazar, kendi döneminde sadece eleştirme sevdasıyla eleştiren ve eleştiriden anladıkları iftira ve yermeden ibaret olan bir gruptan şikayet etmiştir.⁴⁸ Ona göre bu grup, Türkiye'yi ve hilafeti en zor zamanlarında yalnız bırakmıştır ve şimdi onlarla ilgili eleştiri getirmeye hakları yoktur. Yazarın “Türkiye'ye ağlayanlar grubu” olarak nitelediği bu zümre “Mustafa Kemal'in beş milyonluk cumhuriyetinin İslam dünyasının duygularını bu derece incittikten sonra kendisini açgözlülerin [Batılı hasımlarının] hırslarından koruyamayacağını” düşünmektedir. Yazar bu eleştiriye cevap verirken “Mustafa Kemal'in cumhuriyeti” ifadesini “Türkiye Cumhuriyeti” olarak düzeltmiş ve Türkiye'nin milli mücadele döneminde verdiği mücadele ve kazandığı zaferlerin İslam dünyasının desteğiyle değil kendi çabasıyla gerçekleştiğini, dolayısıyla hali hazırda böyle bir eleştirinin yersiz olduğunu dile getirmiştir. Ahmed Sabri, bazı yazarların kullandığı “beş milyonluk nüfus” ifadesi ile ima edilen küçümsemeyi de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre bu beş milyonluk nüfus kendini koruma konusunda üç yüz milyonluk Hindistan nüfusundan çok daha etkin olmuştur. Türkler zor bir imtihandan geçmiş, çetin şartlarda mücadele

⁴⁷ Muhammed Ferrâc el-Minyâvî, “Mes'eletü'l-hilâfe”, **AH**, 25 Mart 1924, s.5.

⁴⁸ Ahmed Sabri, “el-Hilâfe ve't-türk”, **MU**, 18 Nisan 1924, s. 2.

vermiş, hazmı son derece zor bir millettir. Tüm bunların farkında olan Avrupa Türkiye'ye el uzatmaya çekinecektir. Bu zamana kadar Avrupa'yı püskürtebilmeyi başaran Türkiye bunu "üç yüz milyon müslümanın temsilcisi ve koruyucusu" sıfatıyla yapmıştır. Şimdiyse bu "ağır yükten" kurtulmuş ve sadece beş milyon kişiden sorumlu olarak kendini çok daha başarılı savunacaktır. ⁴⁹

Sabri, Türkiye'ye yöneltilen bir diğer eleştirinin de hilafetin kaldırılmasıyla İslam birliğinin bozulması olduğunu ifade eder ki ona göre var olduğu iddia edilen İslam birliği aslında hiç vücut bulmamıştır. Türkiye'yi İslam birliğini bozmakla itham edenler, onu bir ölüyü öldürmekle itham etmiş olmaktadır. Yazar bu savını eskiden beri söylenegelen bir deyişle, "müslümanlar birleşmemek üzere birleşmişlerdir" diyerek destekler. Türkiye razı olsun ya da olmasın bu hep böyle devam edecektir. Türkiye bir de müslümanların bağıni kesip birden çok halifenin ortaya çıkmasına imkan tanıyacak bu düzenleme ile müslümanların gelecekte birbirleriyle savaşma ihtimalini ortaya çıkarmakla suçlanmaktadır ki yazara göre bu çağda tek bir halifeye biat edilmesi gerekliliği çeşitli nedenlerden dolayı ortadan kalktığı için, değil her islam şehrinde her köyde başka bir halifeye biat edilse dahi bunun müslümanlar arasında savaş sebebi olmayacağı açıktır. Yazar İslam tarihinden Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadeleyi örnek verir ve bunun nedenini o zamanlar İslam dünyasının tek bir elden ve din ve dünya işlerinin bir arada tek bir yönetici tarafından yönetildiği zamanlar olduğunu bu sebeple o dönemde birden çok halifenin İslam dünyası için gerçekten bir tehdit teşkil ettiğini açıklar. Ona göre artık hilafet o günkü anlamını yitirmiş ve milli sınırlar dışında hükmü kalmayan bir kuruma dönüşmüştür. Eğer müslümanlar hilafetin tüm müslümanları temsil ettiği zamanlarda onun için savaşmadılarsa böyle bir dönemde neden küçük, ferdî ve zayıf hilafetler için savaşınları? ⁵⁰

⁴⁹ a.g.e., s. 2.

⁵⁰ a.g.e., s. 2.

Sabri, taaddudu'l-hülefâ' meselesinin bugün kazandığı yeni boyut üzerine düşünülmesi gerektiği kanısındadır. Ona göre birden çok kişinin hilafet iddiasıyla ortaya çıkması bugün geçmişte olduğu gibi büyük bir sorun teşkil etmez. Zira Sultan-Halife görevi başındayken ağır bir yabancı nüfuzu altında idi ve sömürgecilik propagandası için kullanılmakta idi. Böyle bir durumda etki altındaki halifeye alternatif olarak başka birinin ortaya çıkması müslümanlar lehine dengenin sağlanmasına katkıda bile bulunabilirdi. Yazar, Mekke Şerifi Hüseyin'in hilafet makamıyla ilgili heveslerini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre buğday, pamuk veya yeraltı zenginlikleri bakımından fakir olmasına rağmen Hicaz'ın hilafet makamını kullanarak İngiltere'nin yönlendirmesiyle İslam dünyasında bu ülkelerin propaganda faaliyetini yürütmesi planlanmakta idi. Öyleyse başka bir Batılı ülke, mesela Fransa da bir başka islam ülkesinde bir başka halifeyi destekleyip durumu dengeleme girişiminde bulunabilirdi ki yazar burada muhtemelen İngiltere'nin genişleme hedeflerini kontrol eden bir Fransa'nın müslümanların işine gelebileceğine de işaret etmektedir.⁵¹

Sabri, bir grup eleştirmenin de devrik halifeye methiyeler dizip Türkiye cumhuriyetini kıyasıya eleştirdiğini dile getirmektedir. Son Halife Abdülmecid Efendi ile ilgili övgü dolu ifadelerle katıldığını ifade eden Sabri, zaten hilafetin kaldırılmasının halifenin hatasından kaynaklanan veya ona yönelik bir eylem değil, hilafet "mülkünün" kendisine yönelik bir yok etme niyeti taşıdığını beyan etmektedir. Osmanlı ailesi için gözyaşı döken bu zümrenin durumunu yazar, putlara tapıp mezarları ve kemikleri kutsal kabul edenlerin durumuna benzetmektedir. Bunlar, önünde eğilip diz çökecekleri bir makam arayışı içindedir. Akıllarıyla değil, duygularıyla yaşarlar. Ama halkların kişileri fazla yüceltip tanrılaştırdığında çöküşe geçtiklerini bilmemektedirler. Yazara göre bugün hilafet makamında Abdülmecid değil, Fatih ya da Kanuni dahi olsa cumhuriyetin selameti adına görevden alınarak memleketten kovulurdu.

⁵¹ a.g.e., s. 2.

Cumhuriyetin çıkarları düşünüldüğünde Osmanlı ailesinin bir kıymeti kalmıyordu. İslam'ın en canlı çağında Hz. Osman'ın müslümanlar nazarındaki yüksek şahsiyeti onun katledilerek hilafetten düşürülmesini engellememiştir. Ruslar için Çar Nikola, Fransızlar için XVI. Louis, İngilizler için I. Charles çok kudretli imparatorlar iken silinip gitmişlerdir. Saltanatın doğası budur ve aynı son Osmanlı ailesi için de kaçınılmaz idi. Nitekim Abdülhamid'in torunu Selim Efendi bile Şam'da verdiği bir röportajda ailesinin devrilerek yurt dışına çıkarılmasının son derece doğal bir durum olduğunu, fakat sürülürken kendilerine yapılan uygunsuz muamelenin doğru olmadığını ifade etmekte idi. Sabri'ye göre bu adil ve hakkaniyetli bir açıklamadır. Yazar, yarı resmi Rus gazetesi Bravida'nın Türk yöneticilerin Osmanlı ailesine karşı zaaf ve korkaklık gösterdiği iddiasını da gündeme getirmekte, gazetenin, Osmanlı ailesinin kökünün Türkiye Cumhuriyeti'nden kazınması ve cumhuriyet yönetimi ile ilgili hainlik planlamaları için hiçbirinin yurt dışına çıkışına izin verilmemesi gerektiğini, buna izin veren yöneticilerin yarın bu karardan pişmanlık duyacağını hatta kanlı olayların hali hazırda başladığını yazdığını aktarmaktadır. Yurt dışındaki halifenin bu kanlı olayları planlayıp kışkırttığını ve bu faaliyetine devam edeceğini iddia eden gazeteye cevap veren Sabri, Yusuf Akçura'ya atıfta bulunarak, şu an yurtdışında Osmanlı ailesinden kabul ettiğimiz eşhasın aslında ne kadar Türk ve Osmanlı olduklarının sorgulanması gerektiğini ifade eder. Çoğu Çerkez, Kürt ya da Ermeni annelere sahip bu zevatin Fatih ve Kanuni'nin kanını taşımadığını iddia eden yazara göre onlar daha çok "tagut" Abdülhamid'in ve "hain" Vahdeddin'in kanını taşımaktadır. Tüm bunlara rağmen Sabri, Osmanlı ailesinin onurunun yabancılara karşı korunması gerektiğini teslim eder ve bu çerçevede gerek Türk halkı gerekse diğer müslümanlar tarafından yapılan yardımları dinen de anlamlı ve gerekli bulur. Belki de bu ailenin kaderine ağlayanlar bunu, onların sıkıntılı durumunu gündeme getirmek için yapmaktadırlar. Yazar, bu şerefli amaç için bir kurul toplanması durumunda bağışta bulunacak ilk kişilerden biri olacağını, ama bunu siyasi bir amaçla değil, insani hislerle yapacağını altını çizmektedir.⁵²

⁵² a.g.e., s. 2.

Türkiye'nin; çoğunluğunu çocuklar ve yaşlıların oluşturduğu nüfusu 8 milyonu geçmeyen küçük bir ülke olarak tasvir eden yazar, bu "küçük ülke"nin 300 milyonluk islam dünyasının bayrağını artık taşıyamayacağını düşünmektedir. Ona göre İslam dünyasının ruhu bu derece "ölü" olamaz. Müslümanların Türkiye'nin hilafeti terketmesinden dolayı döktüğü gözyaşları bazıları için bu durumdan duyulan utancın, aczin ve teslim olmuşluğun bir tezahürüdür. Yazar, müslümanlara seslenerek, bu küçük halkın artık müslümanları "dizginlemeyi" bıraktığını ve herkesin kendini yönetme konusunda artık özgür olduğunu yazmaktadır. Artık hilafet kurumunun ihyası tüm müslümanlara düşmektedir. Müslüman dünya derin bir uykudan uyanmıştır ve Türkiye'nin son savaşı sırasında yaptığını örnek olarak kendine güvenmeli ve kendine tutunmalıdır. Türkiye bugün müslümanlara işini kendisi halletmeyi öğretmiştir ve Türkiye'ye bu büyük hizmetten dolayı şükran duyulmalıdır. İşleri oluruna bırakma adeti şarkın en kötü illetidir, buna karşılık kendine güven hem birey hem de devlet bazında başarının anahtarıdır.⁵³

Yazara göre mesele sadece, Türkiye'nin uzun bir zamandır İslam dünyasından gerek mal gerekse insan yönünden faydalanmış olması değildir. İslam dünyası ve hilafet de Türkiye'nin başını derde sokmuş, batılı sömürgecilerin dikkatini bu ülkeye toplamıştır. Batılı devletler bu son islam memleketinin işini bitirerek müslümanları başsız bırakacaklarını ve onları devletsiz topluluklar haline getireceklerini zannediyordu. Bu sebeple ne zaman Hilafet makamının etkinliği fark edilse -ki Trablus savaşında toplanan yardımlar buna bir örnektir- Avrupa'nın bu İslami hareketin başını ezmeye olan tutkusu artar ve Türkiye'ye yeni ve çetin bir saldırı başlatmaya karar verir. Böylece Türkiye, bazı grupların hilafetin savunulması için topladığı cüneyhleri kazanmak uğruna, binlerce evladını, milyonlar tutarındaki malını ve vilayet ardına vilayetini kaybeder. Oysa hilafet, sadece müslümanların bu kuruma duyduğu hassasiyet ve topladıkları bağışlar

⁵³ a.g.e., s. 2.

yüzünden saldırıya uğramaktadır. Yazara göre Panislamizm Avrupa'yı öylesine korkutmaktadır ki, Türkiye'yi bu ülküyü gerçekleştirme hedefindeki ülke olarak görüyor ve bu sebeple Türkiye'yi durdurarak müslümanların bir araya gelmesini engelleyeceğini düşünüyordu.⁵⁴

Yazara göre bazıları, Avrupa'nın Türkiye'ye zaman zaman gösterdiği hoşgörünün Türkiye'nin hilafet devleti olmasından kaynaklandığını düşünmekle hata ederler. Oysa Avrupa Türkiye'ye hiçbir zaman hoşgörü göstermemiş, daima onu parçalama ve yok etme planları yapmıştır. Yazar bu hususta Fransızca kaleme alınmış ve "Türkiye'yi parçalamak üzerine 100 proje" isimli kitabı örnek gösterir. Nitekim 1878 Berlin Konferansında Avrupa Osmanlı'ya bu düşmanlığını göstermiş ama o zamanlar derin bir uykuda olan İslam dünyasında hiçbir harekete rastlanmamıştır. Avrupa'nın Hilafet makamından dolayı Kırım Harbinde Türkiye'ye müsamaha gösterdiği düşüncesi ise tamamen yanlıştır zira bu savaşta İngiltere ve Fransa Türkiye'ye müsamaha göstermemiş, bizzat onunla savaşa girmişlerdir. Elbette burada onların niyetleri Türkiye'yi korumak değil Asitane yönetimini korumak ve İstanbul'un kapısına kadar gelmiş Rusya'yı durdurmaktır.⁵⁵ Yine yazara göre; bazı yazarlar cehalet ve rezalette daha ileri gidip Avrupa devletlerinin hilafet makamı nedeniyle Türklerden korkup çekindiklerini yazabilmişlerdir. Yazar bunları akıldışı hurafeler olarak nitelemektedir.⁵⁶

3.3. Abdülmecid Efendi'nin Durumunun Değerlendirilmesi

Hilafet kaldırıldıktan sonra Abdülmecid Efendi ve Osmanlı ailesine kararın tebliğinden Avrupa'ya yerleştikleri günlere kadar devam eden sürecin hüznü anlatısı, İslam dünyasında hilafetin kaderiyle yakından ilgilenen Hintli ve Mısırlı yazarların kaleminden kamuoyuna aktarılmıştır. Dönemin Mısır basını bu açıdan incelendiğinde, özellikle Ahram gazetesinde Osmanlı Hanedanının

⁵⁴ a.g.e., s. 2.

⁵⁵ a.g.e., s. 2.

⁵⁶ a.g.e., s.2.

Avrupa'ya sürgünü ile ilgili neşredilen haber ve yazıların sıklığı dikkat çekicidir. İlgili kararın halifeye nerede, ne zaman ve nasıl bildirildiği, halifenin kararı duyduğunda yaşadığı şok ve üzüntü, ailenin İstanbul'dan aceleyle ayrılmalarına rağmen yanlarında pek çok eşya getirdikleri, Halife'nin Fransa'ya veya İtalya'ya gitmek istediği halde bu isteğinin kabul edilmediği gibi ayrıntılara bu haberlerde yer verilmektedir.⁵⁷

Bu zorunlu göçün İsviçre'de yarattığı hareketlilik, resmi makamların harekete geçmesi, kalınan otelde güvenlik önlemlerinin alınması, Halifenin duruma müdahalesi ve İsviçre'ye siyasi bir misyonla gelmediğinden endişe yaratacak bir durum olmadığını, güvenlik önlemlerinin gereksiz olduğunu belirtmesi gibi ayrıntılara da yer verilmektedir. Aynı haberde, Halifeye yolculuk için 20 bin türk lirası nakit para verildiği⁵⁸, sonradan ihtiyaç duyulursa bu meblağın arttırılacağı, yine halifenin Ankara meclisinin kararını milyonlarca müslümanın iradesine aykırı olmanın yanı sıra Türk halkının iradesine de aykırı olmakla eleştirdiğine ve bundan sonraki sürecin dikkatle takip edeceğine ilişkin sözlerine de yer verilmiştir.⁵⁹

Abdülmecid Efendi'nin vatan topraklarını terk ederken Türk gazetecilere hitaben yaptığı iddia edilen konuşmada halifelik iddiasını sürdürdüğüne yönelik hiçbir emare yoktur. Bilakis, kendisi bu kararı milletin kararı olarak kabul ettiğini,

⁵⁷“el-Halîfe Abdülmecîd fî sevîsrâ”, **AH**, 10 Mart 1924, s.3.

⁵⁸ Abdülmecid Efendi ve diğer hanedan üyeleri için uygun görülen harcırah miktarları başlangıçta Abdülmecid Efendi için 100.000 lira ve ailenin geri kalan fertleri için de toplam 200.000 lira olarak belirlenmiştir. bkz. “Halîfe Hazretlerinin Ankara'ya Müracaatı”, **Tevhîd-i Efkâr**, 26 Recep 1342/3 Mart 1924, s.2. Fakat daha sonra bu meblağ 15.000 liraya indirildi. “Abdülmecid Efendi”, **Tevhîd-i Efkâr**, 28 Recep 1342/5 Mart 1924, s.2. Abdülmecid Efendi'nin İsviçre'de içine düştüğü geçim sıkıntısı nedeniyle sekreteri Keramet Niga aracılığıyla Mısır Sarayından mali yardım talebinde bulunduğuna yönelik Mısır Devlet Arşivindeki bir belge için bkz.: Mona Hassan, **a.g.e.**, s. 197.

⁵⁹ “el-Halîfe Abdülmecîd fî sevîsrâ”, **AH**, 10 Mart 1924, s.3. Halife ve ailesinin Türkiye'den çıkarılmasına ilişkin bu hüznü anlatı Hintli Muhammed Bereketullah'ın *The Khilafet* adlı eserinde de karşımıza çıkar. “... Böylece on üç asrın gelenekleriyle kutsanan, Avrupa milletlerinin gözünde bir güç ve ihtişam sembolü ve son dört asır boyunca İslam'ın savunma kalkını olan bir müessese göz açıp kapayana kadar göçüp gitmişti...” M. Barakatullah, **The Khilafat**, Dakka, 1970, s. 9.

buna saygı duyduğunu, yurtdışında sanat ile meşgul olacağını ve yabancıların Türkiye aleyhindeki emellerine alet olmayacağını ilan etmiştir.⁶⁰ *Tevhîd-i Efkâr* muhabiri Abdülmecid Efendi'nin bu beyanatı verirken üzgün olduğu, fakat bir gece önceki asabiyetinin kısmen yok olduğu notunu düşmüştür.⁶¹

el-Ahrâm'da hilafetin ilgasının ertesi günü neşredilen makalede olayın tüm dünyada sinirleri alt üst ettiğini yazarken, dünyanın en büyük imparatorluklarından birini yüzyıllardır yöneten Osmanoğulları hayırla yad edilmiş, geride bıraktıkları eserler sayesinde hep iyi anımsanacakları ifade dilmiş, tahtlarından ve ülkelerinden kovulmaları kınanmıştır. Bu vesileyle Osmanlı tarihini de özetleyen gazete, gelecekte de siyasetiyle çok özleneceğini dile getirdiği Osmanlı'yı, "Süleyman oğlu Ertuğrul'un, Asya'nın kalbinden Anadolu'ya göç etmiş Türk kabilelerini bir araya toplayarak meydana getirdiği, kökleri toprağın altında, dalları göğe uzanmış bir ağaç" olarak tarif etmiştir.⁶²

Abdülmecid Efendi adına sekreteri Kerâmet Nigar tarafından 9 Mart 1924 akşamı saat 23.00 sularında *el-Ahrâm* gazetesine ulaşan telgrafta, Mısırlı alimlerin İslam dünyasına hilafet meselesiyle ilgili çağrılarını için teşekkür etmiştir.⁶³ *el-Ahrâm* gazetesinin İsviçre özel temsilcisinin kaleme aldığı metinde, Lozan konferansı yıllarında Türkiye ile İtilaf devletleri arasındaki müzakerelerin yapıldığı İsviçre'nin Lemman gölü kıyısında bu kez ülkesinden kovulan Abdülmecid Efendi'nin konakladığı hatırlatılarak bu manidar tevafuk gündeme getirilmektedir.⁶⁴

⁶⁰ Kendi ifadesiyle; "... ihrâzât-ı ecnebiye'ye âlet olmayacağım" bkz. Ali Fuad, "Abdülmecid Efendi'nin hudûd-u millî hâricinde son beyânâtı", *Tevhîd-i Efkâr*, 29 Recep 1342/6 Mart 1924, s.1.

⁶¹ Ali Fuad, "Abdülmecid Efendi'nin hudûd-u millî hâricinde son beyânâtı", *Tevhîd-i Efkâr*, 29 Recep 1342/6 Mart 1924, s.1.

⁶² "el-Hilâfe ve mısır: Nuzûlü âl-i usmân an arşihim", *AH*, 4 Mart 1924, s.1.

⁶³ Salih Kerâmet Nigar, "Şükrü celâleti'l-halîfe fî ulemâi mısır", *AH*, 10 Mart 1924, s.3. Halife burada muhtemelen kendisinin hala halife olduğunu savunan ulemeden bahsetmektedir.

⁶⁴ *a.g.e.*, s. 3.

Mısır'daki gazeteler, Hilafetin ilgası ve Halife ile ailesinin Türkiye'den çıkarılmasından sonra yalnızca Mısır'ın nabzını tutmakla kalmamış, bilhassa Osmanlı'nın eski vilayetleri olan Şam ve Beyrut gibi bölgeleri de yakından takip etmiştir. *el-Mukattam*, bazı Beyrut gazetelerinin Osmanlı sultanlarının Suriye'ye gelmesine geniş yer verdiklerini bu gazetelerden yaptığı alıntılarla aktarmıştır. Bu yayınlarda, Osmanlı ailesinin Lübnan'da büyük bir saygı ve ciddiyetle karşılandıkları, kendilerine nezakette kusur edilmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Gazetelerden biri Osmanlı ailesinin karşılanışını tasvir ederken coşkulu bir ifade kullanmış, öte yandan Osmanlı ailesini tezahürat ile karşılayan Lübnan halkının siyasi boyut kazanabilecek gösterilere katılamayacağı dolayısıyla bu tezahüratın asla siyasi bir boyut kazanmaması gerektiği, Osmanlı Sultanlarının Lübnan'da bulunmasının Lübnanlılar açısından yeni bir soruna yol açmaması iktiza ettiği dikkatle vurgulanmıştır. Gazeteye göre Lübnan'ın mevcut sorunları ona yetmektedir ve Osmanlı sultanlarının sıradan ziyaretçiler ya da resmi turistler olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı dile getirilmiştir. Osmanlı sülalesinden gelen bu misafirler gelecekte ne yapacaklarını kendileri de bilmemektedir. İsviçre, misafiri olan halifenin ne yapması gerektiğini ve kendisi için hangi planın uygun olduğunu ilan etmiştir. Gazeteye göre Lübnan da İsviçre gibi yapmalıdır. Lübnan'ın kuzeyde Türkler, güneyde Araplarla olan komşuluğu, Halife ailesinin en ufak bir hareketinden derin bir şekilde etkilenmektedir. İsviçre tehlikeden bu kadar uzakken Abdülmecid Efendi'den sessiz kalacağına dair garanti istiyorken bunca tehlike ile çevrili Lübnan'da bu tedbirler kesinlikle alınmalıdır.”⁶⁵

Halife ve ailesinin, normal şartlarda Türkiye topraklarından sonra ikinci bir vatan olarak algılayabileceği Mısır'a gelme ihtimali de Mısır basını tarafından değerlendirilmiş, İngiliz Dışişleri Bürosu kayıtlarına göre, Mısır'da halife ve ailesinin İngiliz yönetiminin tavrının kestirilememesi nedeniyle Mısır'a sığınma hususunda kaygı taşıdığına yönelik haberlerin yayıldığı kaydedilmiştir.

⁶⁵ “el-Umerâu'l-usrmâniyyîn ve sahîfetun beyrûtiyye”, **MU**, 30 Mart 1924, s. 1

Haklarında sürgün kararı bulunan aile üyelerinin Avrupa ve Suriye'deki farklı noktalara gönderildikleri, bunların pasaport işlemleri sırasında Mısır yetkili makamlarına herhangi bir başvuruda bulunulmadığı, yalnızca bir prensesin eşi ve haremi için 4 Mart tarihinde Mısır'a giden bir gemiye binmeleri için izin istendiği fakat İngiliz büyükelçi Ronald Lindsay'ın bu isteğe muvafakat etmediği de aynı raporda bildirilmektedir.⁶⁶ 6 Mart'ta Kahire'deki İngiliz Yüksek Komiseri Lord Allenby'dan İstanbul'daki İngiliz elçiliğine gönderilen telegramda da Mısır Hükümeti'nin Halife ailesinden hiçbir üyeyi Mısır'a kabul etmeyeceği kararı iletilmiştir.⁶⁷

Hilafetin kurum olarak ilgasından sonra Abdülmecid Efendi'nin halife ünvanını koruyup korumadığı meselesi ilga kararını takip eden süreçte Mısır basınının en önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Özellikle ulemanın bu bahiste gündeme getirdiği farklı kanaatler ve Ezher mensuplarının çelişkili beyanatı gazetelerin genellikle ilk sayfalarından yer alan uzun makalelerle tartışılmıştır. Konuyu gündemine alanlardan biri de Mısır Yüksek Mahkemesi Eski Başkanı Mahmud Reşad idi. Reşad, el-Mukattam için kaleme aldığı makalede Mısır ulemasının son halifenin durumuna ilişkin farklı kanaatler taşıdığını endişeyle dillendirir.

3.3.1. Abdülmecid Efendi'nin Halifeliğinin Sona Erdiği Görüşü

Hilafetin ilgasından 22 gün sonra 25 Mart Çarşamba günü, Mısır'ın ileri gelen din adamları Ezher Üniversitesi'nin hilafetin ilgasını görüşmek üzere acilen organize ettiği toplantıda buluşmuştur. Toplantıda, Abdülmecid'in Asitane'den ayrılmasıyla halife vasfını kaybedip kaybetmediği, imamet için gerekli şartların ortadan kalkıp kalkmadığı, ruhani hilafetin kabul edilip edilemeyeceği gibi hususlar tartışılmış, toplantı sonunda alınan kararların yer aldığı ve derhal bir

⁶⁶ F.O. 424/260, s. 83-84, no. 60, Bilal N. Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk 1919-1938**, c. 5, s.418-419.

⁶⁷ Mısır'daki gazetelerde Mısır hükümetinin bu kararı tartışma yaratmış ve bahsi geçen İngiliz raporuna göre bir gazete bu kararı İngiliz otoritelerinin etkisi altında verilmiş bir karar olduğunu yazmıştır. bkz. F.O. 424/260, s. 83-84, no. 60, Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, c. 5, s.419.

hilafet konferansı tertiplenmesine çağrıda bulunulan bildiri metni *el-Menar* da dahil olmak üzere birçok gazetede yayımlanmıştır.⁶⁸ Bildiri metninde; hilafetin ümmetin din ve dünya işlerinin yürütülmesi esasına dayanan bir riyaset olduğu, halife herhangi bir korku ya da çekinceden ötürü ahkam-ı islamiyeyi uygulayamazsa kendisine biatın zorunlu olmadığı, ümmeti yönetmekten aciz kalır ve müslümanların çıkarlarını koruyamaz ise imamı hal' etmenin caiz olduğu, Abdülmecid'in hilafetinin zaten şer'i bir hilafet değil ruhani bir liderlik olduğunu, Türklerin kendisine karşı elde ettiği zaferin ardından kendisini ve ailesini bile korumaktan aciz olduğu için halife vasfına uygun olmadığı, bu sebeple durumun açıklığa kavuşturulması ve müslümanların zihninde meydana gelen karmaşanın giderilmesi için mümkün olan en kısa zamanda bir hilafet kongresinin tertip edilmesi gerektiği ve bunun için en uygun yerin de, islam beldeleri arasındaki imtiyazlı konumu nedeniyle Mısır'ın başkenti olan Kahire olduğu yazılmıştır. Konferans tarihi 25 Mart 1925 olarak planlanmış ve islam aleminin katılımı istenmiştir.⁶⁹ İskenderiye uleması da yayınladığı bildiri ile toplantıda alınan kararları desteklemiş, bu metinde de Abdülmecid'in zaten siyasi yetkilerden arındırılmış bir halife olarak imametin şartlarını tam olarak taşımadığı, dolayısıyla müslümanların biatının sahih olmadığı dile getirilmiştir.

Bildiri metninden anlaşıldığına göre, İskenderiye uleması, Abdülmecid'in halife seçilmesinin oldu-bittiye getirildiğini, Abdülmecid hilafetinin Türklerin siyasi bir manevrası olduğunu, İslam dünyasının da bunu bilmesine rağmen fitne çıkması endişesi ile ona biat ettiğini düşünmektedir. Bir yandan Vahdettin'in bir merkep üstünde Hindistan'a doğru yol aldığı ve burada hilafet iddiasını sürdüreceği endişesi, diğer yandan Asitane'de İngilizlerin muhasarası altında bulunan Halife'nin siyasi yetkilerinin İngilizlerin lehine kullanabileceği endişesini hilafetin siyasi yetkilerden arındırılmasına dayanak olarak sunan ve bunun geçici bir durum olduğunu söyleyen Ankara'daki hükümet yetkililerinin çabalarıyla

⁶⁸ Emin er-Rafii, "el-Hilafe ve'l-mu'temerü'l-İslami", **MM**, 2 Temmuz 1924, y. 1924 c. 25, 367-370.

⁶⁹ **a.g.e.**, s. 370.

müslümanlar Abdülmecid'e biat etmişlerdir.⁷⁰ Abdülmecid'e bu şartlar altında biat edildiğini, kendisinin bu durumda müslümanların gerçek riyasetinde bulunmadığını, Türklerin de müslümanlara verdikleri siyasi yetkilerini halifeye geri verme sözünü tutmadıkları⁷¹ ve Abdülmecid'i ülkesinden çıkardıklarını, bu sebeple Abdülmecid'e biatın müslümanlar açısından bağlayıcı olmadığını ve imamet makamının boş olduğunu teyid etmişlerdir.⁷²

Reşad, 25 Mart 1924'te Ezher Şeyhi başkanlığında ve Büyük Ulema Heyeti üyelerinin katılımıyla gerçekleştirilen hilafetle ilgili toplantıya işaretle, hilafetin ilgası kararından sonra Abdülmecid Efendi'nin hilafetinin geçerliliğini yitirdiğine ilişkin kararı değerlendirmiştir. Bahsi geçen kararda "Türklerle mağlup olup Asitane'yi terk ettikten sonra emir Abdülmecid'in halifelığının şer'î mahiyetinin kalmadığı, çünkü hilafetin hem dini hem de dünyevi boyutu olan, milletin çıkarları, ümmetin işlerinin düzenlenmesi, dinin muhafaza edilmesi ve kurallarının uygulanması için güç ve yetki gerektiren bir genel başkanlık olduğu" ifade edilmiştir. Karara göre "Tebasının hal ve akd ehli ve yöneticileri tarafından kendisine biat edilen halife eğer acziyetinden dolayı tebası nezdindeki hüküm uygulayıcı konumundan düşmüşse o artık halife sayılamaz. Akdin sıhhati zayıflar. Zira gücü artık kendini ve ailesini korumaya bile yetmemektedir." cümleleriyle devam etmiştir. Yani Abdülmecid Efendi, kanun koyma yetkisi bir yana, uygulama yetkisinden bile mahrum bırakıldığından Abdülmecid Efendi'ye biatın yüklediği sorumluluk Müslümanların üzerinden kalkmıştır, yani biat düşmüştür.⁷³

Abdülmecid Efendi'nin halifelliğini tanımayan bu grup 1925 baharında İslamî hilafetin seyrini ve temel dayanaklarını görüşmek üzere Ezher Şeyhi başkanlığında toplanacak bir konferans düzenlemeyi planlamakta idi. Bu konferans Abdülmecid'in hilafeti üzerine son sözü söylemeyi ve "Kemalistlerin

⁷⁰ a.g.e., s. 371.

⁷¹ Ankara'nın Hilafet makamının durumunu görüşecek bir İslam Konferansı toplama fikrini gündeme getirmesi kastediliyor olsa gerektir.

⁷² a.g.e., s. 371.

⁷³ Mahmud Reşad, "el-Hilâfe eydan", MU, 29 Mart 1924, s. 1

zaferiyle vatanlarından kovulduktan sonra” Abdülmecid’in hala halife olup olmadığına karar verecek ve o zamana kadar İslam dünyası halifesiz kalacaktı. Tüm islam memleketlerinden temsilcilerin katılacağı bu konferans ezici çoğunlukla Abdülmecid Efendi’ye biatın geçerliliğini koruduğuna karar verirse, 25 Mart 1924’te çıkan karar geçersiz olacak ve Abdülmecid Efendi’nin halifeliği kabul edilecekti. Abdülmecid Efendi de dini ve manevi vazifesini her yerde yürütebilecek, kendisine uygun miktarda bir maaş bağlanacak ve bu maaş islam vakıflarınca ödenecekti. Eğer aksi yönde karar çıkarsa her şeyden önce dini maslahat açısından, istemese de konferansın sonuçlarına razı olacaktı. O an bulunduğu İsviçre’de ya da ya da başka bir Avrupa ülkesinde ailesi ile birlikte sıradan müslümanlar gibi yaşayacaklardı.⁷⁴

Abdülmecid Efendi’ye biatın düştüğünü ve yeni bir halife seçiminin elzem olduğunu savunan bir makalede ise ilga kararının yeni Türkiye cumhuriyetinin kurulmasıyla birlikte beklenmeye başladığını ve bir anlamda mukadder olduğu, zira cumhuriyet yöneticilerinin hilafet müessesesini bir rakip ve tehlike olarak görmesinin kaçınılmaz olduğu açıklanmıştır. Buna göre yeni Türkiye’nin kurucuları ülkenin ilerlemesi için din ve siyasetin net biçimde ayrılması gerektiğini düşünüyorlardı.⁷⁵ Makalede, dünya müslümanlarının bu zamana kadar Türklere destek verdiği, bunu sadece dini bağlantı nedeniyle yahut Türk yöneticileri sevdikleri için yapmadıkları, bu desteğin temel sebebinin nebevî bir makam olan hilafet makamı ve Osmanlı’nın müslümanların hamisi olma sıfatı olduğu dile getirilmiştir.⁷⁶

3.3.2. Abdülmecid Efendi’nin Halifeliğini Sürdürdüğü Görüşü

Başta Büyük Ulema Heyeti’nin II. Abdülmecid’in hilafetini tanımayan Büyük Ulema Heyeti kararı olmak üzere, biatın geçersizliğini savunan kalemlere

⁷⁴ a.g.e., s. 1.

⁷⁵ “el-Hilâfetü’l-islâmiyye”, AH, 7 Mart 1924, s.1.

⁷⁶ a.g.e., s. 1.

karşılık, Abdülmecid Efendi'ye bir İslam halifesi olarak sahip çıkanların sayısının da az olmadığı görülmektedir.

Mahmud Reşad Büyük Ulema Heyeti'ne ait bu kararı eleştirmiş, Mart 1925'te toplanacak konferansa kadar neden Abdülmecid Efendi'nin halife olarak kabul edilmeye devam etmeyeceğini anlayamadığını dile getirmiştir. Neden, başında İslam dünyasının en muteber alimlerinden Ezher Şeyhi başkanlığındaki bir heyet, Abdülmecid Efendi'ye biatın geçersizliğini ilanda bu kadar acele etmektedir? Nihayetinde 25 Mart 1924'te çıkan bu karar diğer ulema grubunun kararıyla bir tenakuz oluşturmuş ve hilafet meselesini daha karmaşık hale getirmiştir. İşin daha vahimi bu iki ulema heyeti de Mısırlıdır. Mahmud Reşad için Mısır'ın hilafet meselesinde tek ses olamaması son derece üzüntü vericidir.⁷⁷

Reşad, Abdülmecid Efendi'nin hilafeti ifa ettiği yıllar boyunca kendisinden, halifeliğinin Mısırlı alimlerce geçersiz kılınmasını gerektirecek dine mugayir hiçbir fiilin sadır olmadığını beyan etmektedir. Üstelik başka bir Mısırlı ulema grubu kendisini desteklemekte ve kendisi de hilafet makamını terk etmemiştir. Kendi rızasına aykırı olarak, silah zoruyla terör ve tehditle hilafet başkentinden bir gece yarısı sürülmüştür. Reşad, 25 Mart kararını çıkaran ulemanın daha Abdülmecid Efendi halife ilan edildiğinde neden susmayı tercih ettiklerini sorar. Ona göre böyle düşünenler o zaman da bu biatı geçersiz kabul etmeli idiler çünkü Mustafa Kemal ve arkadaşları daha o gün hilafetin hakimiyet alanı oldukça daraltmış ve onu salt ruhani bir boyuta indirgemişlerdi. Dahası, hilafet makamını başından beri illegal görüyorlardı. Sonuç olarak Mahmud Reşad'a göre ulema heyetinin Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini geçersiz gören kararı hilafet meselesinde bir çözüm önermekten çok uzaktı. Oysa gazetenin de hatırlattığı gibi, daha önce bir başka ulema grubunun Hilafetin ilgasının hemen akabinde aldığı kararda, Abdülmecid Efendi'ye halife olduğu esnada yapılmış

⁷⁷ Mahmud Reşad, *a.g.e.*, s. 1

olan biatın halen geçerli olduğu teyid edilmiş hatta Abdülmecid Efendi de telgraf vasıtasıyla bu teyid için teşekkürlerini bildirmiştir.⁷⁸

Mısır Büyük Ulema Heyeti'nin Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini geçersiz kabul eden bu kararına bir tepki de çeşitli vesilelerle hilafetin Türklerde kalmasını savunan İskenderiye cemaatinden gelmiştir. İskenderiye'nin ileri gelenlerinden Dr. Abdülaziz Umran'ın ev sahipliğinde çok sayıda İskenderiyeli müslümanın katıldığı 4 Nisan 1924 tarihli toplantıda bir yandan İskenderiye'de Kahire ile koordineli çalışacak bir Hilafet kurulunun toplanması meselesi gündeme alınırken bir yandan da Abdülmecid Efendi'nin halife olarak tanınmaya devam etmesi gerektiği teyid edilmiştir. Toplantının açılış konuşmasını Abdülaziz Bey yapmış, gelenlere ve bu topluluğun başkanlığını üstlendiği için Cezayirli Emir Abdülkadir'in torunu Halid el-Hasenî'ye⁷⁹ teşekkür etmiş, toplantının amacını İskenderiye'de bir hilafet kurulu oluşturmak ve Kahire'de konferansın organizasyonuna katkıda bulunmak olarak açıklamıştır. Kahire'de toplanacak konferansın ana gündeminin hilafetin yürütüleceği mekan ve onu yürütecek kişinin belirlenmesi olduğu teyid edilmiştir. Toplantıda alınan kararlardan ilk ve en önemlisi, Mısır Büyük Ulema Heyeti'nin Abdülmecid'e biatın geçersiz olduğuna ilişkin kararının protesto edilmesi ve hilafet meselesinin Kahire yerine yabancı nüfuzundan uzak bir İslam memleketinde tüm müslümanlarca temsil edilecek bir kongrede karara bağlanmasının öneminin vurgulanmasıdır. Yine toplantıdan çıkan bir başka karar da İtalya'nın Trablusgarp camilerinde Osmanlı Hilafeti aleyhinde hutbe okutma girişiminde bulunduğu ve bu girişimin halkın protestosu ile karşılaştığı aktararak İtalya'nın hilafet meselesinde tarafsızlığının istenmesidir. Üçüncü olarak Hint Hilafet Cemiyeti'nin Ankara'daki gayretine destek verilmekte ve Ankara Hükümetinin hilafet mansıbyla ilgili kararını geri çekmesi için yapılan baskıya destek verilmesi gerektiği bildirilmekte, bu

⁷⁸ a.g.e., s. 1.

⁷⁹ Halid el Haseni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Hakim eş-Şeyh, "Devrü'l-emîr hâlid fi'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-cezâiriyye ma beyne 1912-1936", Basılmamış Doktora Tezi, Cezayir, 2002.

çerçeve de Mısır'dan da bir heyetin Hint heyetine destek olmak üzere Ankara'ya gönderilmesi gündeme gelmektedir. Bu bildiri metninin Kahire'deki Hilafet Kongresi Yüksek Kurulu'na ve gazetelere ulaştırılması kararı alınmıştır.⁸⁰

Benzer bir tepki de Hilafet Hukuk Heyeti'nden gelmiş, heyet adına *el-Mukattam*'de bir makale kaleme alan genel sekreter Mahmud Muhammed Sâdık, hilafetin kaldırılmasını Batının öteden beri planladığı bir projenin bir parçası olarak görmekte, her adımda müslümanların biraz daha pasifleştiğini ve sindiğini ifade etmektedir. Ulema heyeti kararına getirilen eleştirilere işaret eden Mahmud Sadık bunların iyi niyetli eleştiriler olmadığını ama yine de dikkate alındığını, özellikle Halid el-Hasenî el-Cezâyirî'nin daveti üzerine gerçekleştirilen İskenderiye toplantısında çıkan kararların da etkisiyle, müslümanların, konferansın yeniden toplanması için belirlenen 1 yıllık süreyi fazla bulmasının anlaşıldığı ve bu sürenin yarı yarıya kısaltılabileceğini, bu süre içerisinde önerildiği gibi Ankara'daki Hindistan heyetini desteklemek üzere Mısır'dan bir heyet gönderilebileceği ve diğer İslam beldelerinin de buna teşvik edileceği, hem bu heyetlerin masraflarını hem de toplanacak İslam konferansı giderlerini karşılamak üzere mali yardımların toplanacağı bir mali kurul oluşturulması, Halife Abdülmecid'in yabancı memleketteki durumu göz önüne alındığında kendisi için bağış toplayacak bağımsız bir mali heyetin Ömer Tosun başkanlığında oluşturulması kararlaştırıldığını açıklamaktadır. Ayrıca Hilafet Hukuk Heyeti'nin, İslam dünyasının gelecek kongrede vereceği kararı beklemeden alelacele karar almasına rağmen Şerif Hüseyin'i, bazı İslam devletlerinin liderlerini ve Ankara'da halifenin halli kararına destek veren ulemayı da gelecek İslam konferansına davet etmektedir. Heyet ayrıca, Halife Abdülmecid'in isminin hutbelerde okunmamasını

⁸⁰ Toplantıda Halid el-Hasenî'den sonra yeniden söz alan Abdülaziz Bey, hilafet meselesinin sağlam bir temel üzere oturtulması ve bu şekilde islamın konumunun yükseltilmesi gerekliliğinin altını çizmiştir. Ayrıca konferansın yabancı nüfuzundan en uzak yerlerden birinde toplanmasını talep etmiştir. Halid el-Hasenî'den sonra kurul sekreteri sözü almış, Kahire'deki yüksek komisyona yardım etmek üzere alt komisyonların oluşturulması gerekliliğinden bahsetmiştir. Bundan sonra hazır bulunanlar arasından 15 üye Emir Halid yönetiminde çalışmak üzere seçilmiş ve toplantı kararları açıklanmıştır. Bkz. İsmail Hilmi el-Bârûdî, "Lecnetü'l-hilâfeti'l-islâmiyyeti fi'l-iskenderiyye", **MU**, 8 Nisan 1924, s. 8.

emreden ve bu ameliye ile müslümanları derinden yaralayan Vakıflar Bakanlığı Vekili'nin protesto edilmesine, konferansın bağımsız ve hür bir İslam beldesinde yapılmasına ve bu meyanda Türkiye, Afganistan ve Yemen olmak üzere üç seçenek bulunduğuna karar vermiştir. Bu seçeneklerden Türkiye, Hint Hilafet heyetiyle görüşmelerin olumlu geçmesi halinde tercih edilecek ilk seçenektir. Eğer Türkiye olmazsa, Afganistan, mesafe olarak uzak olması haricinde doğru bir tercih olacaktır. Heyete göre üçüncü seçenek olarak sunulan Yemen ise, aslında İslam beldelerine hemen hemen eşit uzaklıkta bulunması ve liderinin de hilafet meselesinde hırsları olmaması dolayısıyla biçilmiş kaftan niteliğindedir. Bunlardan en uygun seçeneği Hindistan ve Mısır hilafet heyetleri birlikte belirlediği takdirde Hilafet Hukuk Heyeti, İslam dünyasının bu karara saygı duyacağına inanmaktadır. Ayrıca kararın tüm müslümanların temsilcilerinin katılımıyla verilmesi gerektiğinin altı da çizilmiştir.⁸¹

Büyük Ulema Heyetinin kararına karşı yükselen bu itirazlar üzerine Ezher hocalarından Hüseyin Muhammed el-Haffâcî Heyeti savunan bir yazı kaleme almıştır. Yazıda, gerek Büyük Ulema Heyeti gerekse Ulema Dayanışması Cemiyeti kararlarının şeriat kaideleri ışığında alındığını ve müslümanların ikisi de şer'î olan bu iki fetvadan istediklerine göre amel edebileceği görüşü ortaya atılmaktadır. Haffâcî bu duruma örnek olarak aynı meselede farklı içtihadlar yapabilen mahkemeleri örnek gösterir ve her iki kararın da hukuki açıdan geçerli olduğunu savunmuştur.⁸²

Esasen Büyük Ulema Heyeti, Ulema Dayanışması Cemiyeti'ne nazaran daha kıdemli üyelerden oluşmakta id ve Ezher'i resmi düzeyde temsil eden grup da birincisi idi. Zaten bu durum Haffâcî'nin zikrettiği ve müslümanları daha yetkin bir ulema grubunun kararını daha ciddiye alması gerektiğini beyan etmesine dayanak oluşturmuştur. Haffâcî, Büyük ulema Heyeti üyeleri arasında

⁸¹ Mahmud Muhammed Sâdık, "Lecnetü'l-hilâfeti bi'l-hukûk: Beyân 2", **MU**, 20 Nisan 1924, s. 3.

⁸² Hüseyin Muhammed el-Haffâcî, "Esâsü'l-mu'temeri'l-islâmiyyi'l-kadîm", **MU**, 4. Nisan 1924, s.2.

dönemin Mısır Müftüsü, Mısır Yüksek Mahkemesi Başkanı, Ezher Şeyhi gibi Mısır dini ve yargısal hiyerarşisinin en tepesindeki isimler bulunurken, Ulema Dayanışma Heyeti daha mütevazı bir üye potansiyeline sahiptir.⁸³ Yine de Haffâci'nin ortaya attığı bu görüşlerle Büyük Ulema Heyeti'ni savunmaya çalışması, Abdülmecid Efendi'ye biatı geçersiz kılan karara yönelik tepkilerin hukuki altyapısının Ezher'in önde gelen üyelerince ne kadar ciddiye alındığını göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı hilafetine bir destek de kıdemli Ezher üyelerinden Muhammed Şakir'den gelmiştir. Şakir, saltanatın kaldırılmasından sonra da *el-Mukattam*'de "Türk halkının yaptığı değişiklikten sonra hilafetin durumu ve İslam milletleri" başlıklı bir yazı kaleme aldığını ve bu yazıda hilafetin geleceğini sorguladığını hatırlatmaktadır⁸⁴. Yazar bahsi geçen yazıda İslam başkentleri olan Şam, Bağdat, Kudüs, Mekke, Medine, Kinane ismiyle andığı, iki kıtanın anahtarı, Kızıldeniz ile Akdeniz'i birbirine bağlayan bölge diye nitelediği Mısır'ın, teker teker hezimete uğradığını, geriye bir tek İstanbul ve Çanakkale Boğazına kurulu ve büyük hilafet döneminin tek varisi İstanbul'un kaldığını yazmıştır. Yazara göre yerküre üzerindeki 400 milyon müslümanın Batı'ya hizmet eder şekilde birbirini katlederek kurtuluşa ermesi, himaye, vesayet, manda veya tek taraflı tanıma adı altında ya da bağımsızlığa kademeli bir geçişle düze çıkması mümkün değildir. Müslümanlar arasındaki bağlantı İstanbul olmalı ve bu bağın temsilcisi de yine dört asırdır hilafet makamının sorumluluğunu üstlenen Osmanlı Hanedanı'ndan çıkmalıdır. Yazar İslam dünyasının tek bir başı olmasını arzuladığını dile getirmiş, Halife sessiz kaldığında da harekete geçtiğinde de bunun İslam dünyasının reaksiyonu olarak algılanması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre tepkinin kaynağı İslam dünyası, hilafet de bu tepkinin ifade ve temsil bulduğu makam olmalıdır.⁸⁵

⁸³ a.g.e., s. 2.

⁸⁴ Muhammed Şâkir, "el-Hilâfe ve's-saltana", **MU**, 5 Aralık 1922, s. 2.

⁸⁵ Muhammed Şakir, "el-Hilâfetü fî nazari'l-âlemi'l-islâmî ba'de't-tecârübi'l-kâsiye", **MU**, 15 Nisan 1924, s. 1.

Muhammed Şakir, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'nin 1922'de saltanatı kaldırıp Sultan Vahdettin'i devirirken tam olarak bu niyetle, yani İslam Dünyasının sesini ve eylemini bir kılmak gayesiyle hareket ettiği inancındadır. Ona göre İslam dünyası da genel olarak bu inancı paylaşmış ve bu hususta Anadolu Hareketi liderlerine tam bir güven sergilemişlerdir. Hatta saltanatın kaldırılıp Halife'nin yetkilerinin sınırlandırılması İslâmî açıdan uygun olmadığı halde müslümanların bu duruma tepki göstermemesi bu güvenden ileri gelmektedir. Ona göre müslümanların Mustafa Kemal'den gerçekleştirilmesini bekledikleri eylem de tam olarak yeni hilafetle birlik ruhunun yakalanması idi. Bu kahramanların İslam dünyasını öncelikle gündeme alacağına herkes inanıyordu. Zaten hilafet meselesinin yeni mecrasını görüşmek üzere bir İslam konferansı için ilk çağrıda bulunanlar da onlar idi. *el-Ahram* ofisinden Haziran 1923'te gelen telgrafa göre Mustafa Kemal bir sene içinde Türkiye'de bir şehirde -tercihen Asitane'de- büyük bir İslam konferansı toplanacağını açıklıyordu. Bu toplantıya islam memleketlerinin en büyük alimleri ve kanaat önderleri katılacaktı. Toplantının ana gündemini hilafet meselesi oluşturacak, halifenin hangi işlere bakacağı, hali hazırdaki durumun (saltanatın kaldırılması) da gereklerine uygun olarak yetkilerinin sınırları ve merkezinin nerede olacağı gibi hususlar görüşülecekti. Aslında Türkiye, İslam dünyasını mevcut durumu kabullenmeye ancak böyle bir -temsiliyeti yüksek- konferansla ikna edebilirdi ve öyle de yaptı. Fakat gelinen noktada Mustafa Kemal ve ekibinin faaliyetleri kabul edilebilir sınırı aşmıştı ve Muhammed Şakir, hilafetin ilgasından sonra İslam dünyası liderleri insiyatif alarak meydana çıkmaya çağırıyordu.⁸⁶

Abdülmecid Efendi'nin hala halife olduğunu ve azlinin kanuni olmadığını savunan başka bir makalenin metni⁸⁷ müslümanlara yapılan "Halife'ye sahip çıkın!" çağrısıyla başlamaktadır. Nitekim müslümanların imamı olarak halifeye,

⁸⁶ a.g.e., s. 1.

⁸⁷ Metnin altında -yalnızca biri Ezherli olan- bir grup ulemanın imzası bulunmaktadır. "Mısır ve'l-hilâfe", *AH*, 10 Mart 1924, s.1.

insanın akla ve bedenine ruha ihtiyacı kadar ihtiyaç duyulmaktadır. İkinci bir husus olarak da, Abdülmecid Efendi'nin hilafet kurumunun Ankara tarafından ilgasından sonra da halife olarak kabul etmeye devam etmesi, zira kendisine dünyanın her yanından müslümanlarca yapılan biatın şer'î bir biat olduğu ve kendisinden halife olma şartları sakıt olmadığından bozulmasına bir sebep olmadığı zikredilmiştir. Zaten Abdülmecid Efendi'nin hilafetten azledilmesi gayri şer'î bir durumdur. Halife Asitane'den zorla çıkarıldığından, müslümanlar derhal bir konferans tertib etmeli, hilafetin mecrası kararlaştırılmalıdır. Bu meyanda islamda yalnızca bir halifeye biatın geçerli olduğu gerçeği de akıllardan çıkmamalıdır. Öyleyse, Abdülmecid Efendi'ye yapılan biat hala geçerli ve sahih olduğuna göre, ondan başka birine halife diye biat etmek caiz değildir.⁸⁸

Hilafetin ilgası sürecinde Ezher'in hilafet meselesindeki tutumu Mısırlı islami entelijansiya tarafından sıklıkla tartışılmış ve zaman zaman eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu hususta Ezher yönetimini eleştirenlerden biri de Muhammed Kandîl er-Rahmânî'dir. Rahmânî 31 Mart'ta Ahrâm'da kaleme aldığı makalesinde Ezher'in yeni halifenin seçilmesi işini 1925 Mayıs'ında toplanması planlanan kongreye bırakmasını eleştirmiştir. Ona göre İslam dünyasının bir yılı halifesiz geçirmesi onulmaz yaralar açmaya gebe bir durumdur. Rahmânî, hilafet meselesinin özellikle Abdülmecid Efendi İstanbul'dan çıkarıldıktan sonra müslümanların gündemini fazlaca meşgul ettiğini dile getirmiştir. Kandîl makaleyi kaleme alma sebebinin bu arayışta müslümanlara ışık tutmaya çalışmak olduğunu yazmıştır. Müslümanlar, Abdülmecid'in halifeliği şer'an düşmüş sayılmadığından onu halife olarak kabul etmek ve buna göre davranmak zorundadırlar. Kandîl Ezher şeyhine bir soru yöneltir. Ezher şeyhi yeni halifeyi seçmek üzere toplantı düzenlediğine göre Abdülmecid'in hilafetini düşmüş kabul etmektedir. Peki bu hilafetin geçersiz olduğunu düşünüyorsa, halife ilan edildiğinde Abdülmecid Efendi'nin halifeliğine neden itiraz etmemiştir? Eğer Abdülmecid'in halifeliği bir zamanlar sahih kabul ediliyor idiyse, görevinden

⁸⁸ a.g.e., s. 1.

kendi isteği ya da müslümanların isteği ile ayrılmamış, görevden zorla alınmıştır. O halde onu tazimle ve saygılı bir üslupta anmak Ezher’e yakışmaz mı? diye soran Kandîl, halifenin müslümanlardan vefasızlık gördüğünü düşünmektedir: “... ey Allah’ım, kulun, efendimiz, Müslümanların halifesi Abdülmecid Hazretleri müslümanlardan gördüklerine karşı ne sabırlı ve ne dayanıklı çıktı...”⁸⁹

Rahmânî, hilafet makamının Ankara tarafından tagallüb yoluyla ele geçirildiğini ileri süren Ezher Meşihat makamını bu görüşünden dolayı eleştirmiş ve bu suretle Ankara Hükümetinin Türklerin resmi temsilcisi olarak tanıyan Ezher’in bu duruşunu reddetmiştir. Rahmânî, Kemalistlerin durumunun meşru halifeye dolayısıyla şeriata isyan eden Haricilerin durumu gibi olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla müslümanların birliğini bozmak suretiyle onları ifsad eden bu bozguncularla savaşılmaması dini bir gerekliliktir. Kandîl bu hususta Ezher’e çağrı yaparak meselenin bu şekilde anlaşılması için islam dünyasında kanaat önderliği yapmasını önermiştir.⁹⁰

Kandîl’in dikkat çektiği ikinci bir husus da hilafet meselesi dört mezhep açısından da son derece önemli bir konu olması hasebiyle hilafet konusunda Ezher tarafından alınacak bir kararın bu dört mezhep temsilcileri ve hilafetin ilgasına karşı çıkan müslüman türklerin görüşleri de dikkate alınarak beraberce alınması gerekmektedir. Kandîl, Ezher’in aldığı kararın bütün müslümanları hatta sadece Mısırlıların genelini bile temsil sıfatından yoksun olmasını eleştirmektedir. Ona göre hilafet kurumunun kurtulması, Ezher meşihatının çoğulcu yaklaşımına ve kararlılığına bağlı olduğu vurgulanmaktadır.⁹¹

3.4. Hindistan Hilafet Hareketi

⁸⁹ Muhammed Kandîl er-Rahmânî, “el-Hilâfetü’l-islâmiyye ve meşîhatü’l-ezher”, **AH**, 31 Mart 1924, s.1.

⁹⁰ **a.g.e.**, s. 1.

⁹¹ **a.g.e.**, s. 1.

Hindistan müslümanlarının hilafetin geleceği hakkındaki görüşleri bu kurumun kaderini önemli ölçüde belirlemiştir. Zira hem nüfus itibariyle en kalabalık müslüman topluluklardan biri olmaları hem de İngiliz Hükümeti nezdindeki sivil yaptırım güçleri sayesinde, hilafet kurumunun ilgasına engel olamadı iseler de özellikle kurumun lağvedilmesinden sonra ortaya çıkabilecek bazı oldu-bittilere mani olmayı başarmışlardır. Hint müslümanlarını temsil eden Merkez Hilafet Komitesi ve Cemiyet-i Ulema gibi sivil hareketlerin Kahire'ye, 3 Mart sonrasında ortaya çıkan boşluğu doldurmakta acele etmemelerini tavsiye ve Hilafetin Türklerde kalması gerektiği hususundaki görüşünü beyan etmesi ⁹² Hint müslümanlarının hilafetin Mısır'a nakli konusunda gönülsüz davrandıklarını ortaya koymaktadır. Hindistan Hilafet Komitesi'nin Abdülaziz b. Suud'un Hicaz'ı fethiyle birlikte Suud yönetimine yaklaşması ve 1926'daki Kahire Hilafet Konferansı'na katılmaması da Mısır'ın hilafet konusundaki emellerine önemli bir darbe vurmuştur.

Hindistan Hilafet Hareketi'nin Suud yönetimiyle kurduğu iyi ilişkiler, bir diğer Suudi sempatzanı olan Reşid Rıza'nın hareket hakkındaki yorumlarında da vurgulanmaktadır. Hindistan Hilafet Cemiyeti *el-Menâr*'da Hint müslümanlarının kurduğu en güçlü cemaatlerden biri olarak göstermektedir. Rıza bu cemiyeti, özellikle kendisiyle aynı dönemde kurulan İngiliz yanlısı Huddamü'l-Haremeyn Cemiyeti ile kıyaslayarak birincisinin Abdülaziz ibn Suud'a desteğinden övgüyle bahsetmiştir. Nitekim Rıza ikinci grubu, şii temayülü göstermek ve “sünnete bağlı Arapların temsilcisi konumunda olan Necdlilere [Suudilere] karşı İngiliz piyonu Şerif Hüseyin ve oğullarını desteklemekle” itham etmiştir.⁹³

⁹² Bu hususta Merkez Hilafet Komitesi ve Cemiyet-i Ulema'nın, ortak bir metinle el-Ezher Şeyhi ve dönemin başbakanı Sa'd Zaglul'e gönderdiği telgraf İngiliz basınına yansımıştır: “The Caliphate question”, **The Scotsman**, 28 Mart 1924, s.3.

⁹³ “Enbaü'l-alemi'l-islami”, **MM**, 5 Kasım 1926, c. 27 s.1-10 s. 634-635. el-Menâr ayrıca bu grubun ibn Suud yönetimindeki Hicaz'da huzuru bozma amaçlı faaliyetler yürüttüğünü, buna karşılık Suud yönetiminin grubu Hicaz topraklarından kovduğunu da rapor etmektedir. Hicaz'dan kovulan grup Mısır'a gelerek Mukattem gazetesinde ibn Suud'u eleştiren bir yazı yayınlamıştır. Cemiyetin tam olarak hangi faaliyetlerden dolayı Haremeyn'den kovulduğu ise açıklanmamıştır. Bu husus, Menar'ın Şerif Hüseyin'e yönelttiği bazı hacıları Hicaz'a sokmama ve hac vazifelerini ifalarına engel olma suçlamasıyla çelişir görünmektedir.

Reşid Rıza'nın Hindistan Hilafet Hareketi'ne karşı olumlu tutumu elbette hilafetin Türklerde kalması fikrini kapsamamakta idi. Zira onun Arap milliyetçiliğine gösterdiği eğilim nedeniyle zaten tagallüb yoluyla sahip olduklarını düşündüğü hilafet makamının Türklerde kalması Araplara bir nevi hakaret olurdu. Reşid Rıza, Hindistanlı müslümanların Türkler hakkındaki gerçeği göremediklerinden umutsuz biçimde Osmanlı taraftarlığı yaptıklarını iddia etmiştir. Ona göre Fransızlar Türkleri İslam dininden, kültüründen, harflerinden uzaklaştırmak istemekte ve Türk yöneticiler de bu uygulamalara çanak tutmuşlardır. Hintliler bunu fark edememiş ve hilafet makamında bir Türk'ü, tercihen bir Osmanoğlu'nu görmeyi takıntı haline getirmişlerdir. Bu konuda Ebu Bekir'in "İmamlar Kureyştendir" sözünü gözardı etmektedirler. Kureyşilik şartı göz ardı edilse bile, Türklerin kendi elleriyle Osmanoğullarının hilafetini gayrimeşru kabul ettikleri unutulmamalıdır. Rıza Seyyid Bey'in risalesine işaret ederek verilen kararın şeriatı uydurulma çabasını da eleştirmiştir. Reşid Rıza'ya göre Hint müslümanlarının hilafetin Türklerde kalmasını savunarak Kureyşilik şartını göz ardı etmelerine iki şeyin neden olmuş olabileceğini düşünmüştür: Şerif Hüseyin'e duyulan antipati ve Kureyşli olup da hilafet makamına layık birinin bulunmadığı şeklindeki kanı. Rıza bu iki gerekçeyi de reddetmiştir.⁹⁴

Reşid Rıza'nın bu görüşlerine karşın Hindistan Hilafet Hareketi'ne daha geniş çağlı bir destek İskenderiye Hilafet Cemiyeti'nden gelmiştir. Cemiyet, 19 Nisan 1924 tarihinde meşhur Halid el-Hasenî başkanlığında yapılan toplantısında Hindistan Hilafet Hareketi'nin Türklerin hilafete sahip çıkması gerektiği şeklindeki görüşüne destek verme amacıyla Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'ne bir telgraf gönderme kararı almıştır:

"Ankara Büyük Millet Meclisi Başkanı'na;

⁹⁴ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Hilâfetü evi'l-imâmetü'l-uzmâ", **AH**, 27 Mart 1924, s. 1.

İslam [Hilafet] Konferansının tertibi için çalışmakta olan İskenderiye Hilafet Cemiyeti, Hindistan Hilafet Cemiyeti'nin, Türk kardeşlerimizi ve Türk Hükümeti'ni, dünya müslümanlarının güvendiği ve İslam'ı parçalanmaktan kurtarabilecek yegane bağımsız müslüman devlet olarak Hilafet makamına sahip çıkmaya ikna etme çabalarını desteklemektedir. Cemiyet, hilafetin Türkiye'de kalmasını, fakat Türklerin ulusal haklarına müdahale edilmemesi ve veraset usulü üzere işlememesi veya belli bir şahsın mutlak yetkisine dayanmaması, son olarak da müslümanların hilafet işinin mali sorumluluğunu birlikte üstlenmeleri için şura esasına dayanmasını ummaktadır. Başkan Hâlid.”⁹⁵

İskenderiye Hilafet Cemiyeti aynı toplantıda Hindistan Hilafet Cemiyeti'ne bir telgraf göndermeye karar vermiştir:

“Bombay Hilafet Cemiyeti Başkanına;

İskenderiye Hilafet Cemiyeti 13 Ramazan 1342 Perşembe tarihli oturumunda, Ankara'daki Hindistan Hilafet Cemiyeti Heyeti'nin Türk kardeşlerimizi hilafetin ilgası kararını geri çekme, ayrıca dünya müslümanlarının güvendiği ve İslam'ı parçalanmaktan kurtarabilecek yegane bağımsız müslüman devlet olarak hilafet makamına sahip çıkmaya ikna etme çabalarını desteklemektedir. Ayrıca cemiyet Hindistan Hilafet Cemiyeti'nin fikrini desteklediğini, hilafetin Türkiye'de kalmasını, fakat Türklerin ulusal haklarına müdahale edilmemesi ve veraset usulü üzere işlememesi veya belli bir şahsın mutlak yetkisine dayanmaması, son olarak da müslümanların hilafet işinin mali sorumluluğunu birlikte üstlenmeleri için şura esasına

⁹⁵ Hâmid Muhammed el-Müleyhî, “Cem'iyetü'l-hilâfeti'l-islâmiyyeti bi'l-iskenderiyye”, **MU**, 22 Nisan 1924, s.2

dayanması şeklindeki talebini Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'ne telgraf yoluyla iletmiştir.

Cemiyetimiz, bütün müslüman halkların temsil edileceği genel bir İslam konferansının, yabancı nüfuzundan tamamen uzak, bağımsız ve hür bir İslam beldesinde tertibi için çalışmaktadır. Bu sebeple dünyanın her yanındaki İslami heyetlerle tam bir iletişim halinde olmayı ve görüş alışverişinde bulunmayı ummaktadır. Başkan Hâlid.”⁹⁶

İskenderiye Hilafet Cemiyeti'nin Mısır ile Hindistan'ın hilafet konusunda uyumlu çalışmasına yönelik teklifi Hindistan Hilafet Hareketi tarafından olumlu karşılanmış, Hareket Mısır Ulema Dayanışma Heyeti'ne gönderdiği 6 Mayıs tarihli telgrafta Mısır ve Hindistan arasında ittifak çağrısı yapmıştır. Buna mukabil olarak Mısır Ulema Heyeti Hindistan Hilafet Hareketi'ni, İslam aleminin “ilim başkenti, medeniyetin beşiği, İslam'ın kaidesi” olarak nitelediği Kahire'de yapılması planlanan Hilafet konferansına davet etmiştir. ⁹⁷ Daha önce de değinildiği gibi Mısır Ulema Heyeti Ezher'in, Abdülmecid Efendi'ye yapılmış biatın hilafetin ilgasıyla geçerliliğini yitirdiği şeklindeki kararına karşı çıkarak Osmanlı hanedanının hala halife sıfatını uhdesinde bulundurduğunu ilan etmiştir. Dolayısıyla Mısır'da hilafetin geleceğine yönelik ortaya atılan ihtimallerde, hem Büyük Ulema Heyeti hem de İskenderiye Hilafet Cemiyeti'nin Ezher'in güçlü muhalefetine rağmen Osmanlı hilafetine yönelik desteğini sürdürdüğü görülmektedir.

Hindistan'ın yanısıra Mısır'da Osmanlı hilafetinin bekası için oluşan bu olumlu atmosfer Abdülmecid Efendi'nin makamına sahip çıkması ve bu yönde Mısır basınında yer alan beyanatları da etkili olmuştur. İlga kararından birkaç gün sonra 11 Mart'ta *el-Ahrâm*'da yer alan haberde, Abdülmecid Efendi'nin İslam

⁹⁶ a.g.e., s.2

⁹⁷ Muhammed Ferrâc el-Minyâvî, “Mes'etü'l-hilâfe beyne mısır ve hind”, **MU**, 11 Mayıs 1924, s.7.

alemine bir mektup yazdığı, hilafetin gayrimeşru biçimde ilga edildiğini, bunun islam ruhuyla uyuşmadığını ilan ettiği aktarılmaktadır.⁹⁸

Aynı günlerde Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanı ile Kudüs ve Ürdün'de kendisi adına biat toplanması haberi müslüman kamuoyunda geniş bir yankı uyandırmıştır. Hindistan olaya tepki olarak Hintlilerin Mısır'da düzenlenmesi planlanan kongreden önce Hüseyin'in halifeliğini değerlendirmeyeceklerini açıklamıştır. Aynı haberler arasında Kudüs'ten Kahire'ye ulaşan 11 Mart tarihli bir telgrafta Hintli müslümanların Şerif Hüseyin'e, Arapça konuşan ve halifeye tabi olan bütün ülkelerde anayasal yönetimler kurulması için bütün çabasını göstermeyi taahhüt etmesi şartıyla biat edecekleri ilan edilmekte, eğer bu şart Şerif Hüseyin tarafından kabul edilirse Hintli müslümanların hali hazırda Filistin'de bulunan temsilcilerinin Doğu Ürdün'e gelerek Şerif Hüseyin'e biat edeceği belirtilmektedir ki⁹⁹, böyle bir beyan yukarıdaki açıklama ile tezatlık oluşturduğundan ve Hintli müslümanların hilafetin Türklerde kalması hususundaki hassasiyeti göz önüne alındığında ikinci telgrafın Şerif Hüseyin'in Hindistan'da da desteklendiğine yönelik bir algı oluşturmak için uydurulmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

3.5. Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanı

Şerif Hüseyin'i halifelğe getirme projesinin onun Osmanlı'ya isyan ettiği 1916'dan daha eskilere, hatta Hüseyin'in İstanbul'da ikamet edildiği yıllara dayandığı fikri son dönemde birçok tarihçi tarafından dile getirilen bir mesele olmakla birlikte¹⁰⁰ onun bu husustaki iddiasının çeşitli nedenlerle İslam dünyası tarafından pek ciddiye alınmadığı da bir vakıadır. Bu sebeplerin başında kuşkusuz, Şerif'in kutsal topraklara İngiliz nüfuzunu sokmakla suçlanması

⁹⁸ “Telgrâfât umûmiyye”, **AH**, 13 Mart 1924, s.2.

⁹⁹ **a.g.e.**, s.2.

¹⁰⁰ Bu konudaki tartışmalar için bkz.: Joshua Teitelbaum, “Sharif Husayn ibn Ali and the Hashimite vision of the Post-Ottoman Order: From chieftaincy to suzerainty”, **Middle Eastern Studies**, 34:1 (1998), s. 103-122.

gelmektedir. Hicaz'daki isyanın başladığı dönemde onu destekleyen Reşid Rıza gibi Arap milliyetçileri bile sonradan onun krallık ve halifelik iddialarıyla alay etmişlerdir. Nihayet Mart 1924'te, Hilafetin Ankara'da ilga edilmesinden birkaç gün sonra Ürdün'de halifeliğini ilan eden Hüseyin, Filistin ve Ürdün'de nispi bir destek sağlarken müslüman kamuoyunun iki büyük merkezi konumundaki Mısır ve Hindistan coğrafyasından destek alamamış ve halifelik iddiasına son vermek durumunda kalmıştır.¹⁰¹

Şerif Hüseyin'in Mısır basınında yer alma biçimi isyanın başladığı 1916 yılından hilafetin kaldırılması sonrasına uzanan süreçte önemli değişimler geçirmiştir. Bu değişimin en sert olduğu *el-Menâr*'da, Şerif Hüseyin'in başlangıçta Arap uyanışının bir önderi olarak özetlenebilecek imajı, 1920'li yıllardan itibaren İngiliz işbirlikçisi bir hain olarak değişmiştir.

Reşid Rıza *el-Menâr*'daki yazılarında Şerif Hüseyin'in hilafeti her fırsatta “düzmece” olarak vasıflandırılmıştır. Hicaz ehlinin biat için liyakat ve yetkisinin bulunmadığı ifade edilmiş, Hicazlılar aciz ve köleleştirilmiş insanlar olduğu dile getirilmiştir. Rıza'ya göre, bunların Hüseyin'i ne halife tayin etmeye ne de halife olursa hilafetten azletmeye yetkileri vardır. Üstelik Hüseyin'e biatları nedeniyle İslam dünyası onları hakir görmektedir.¹⁰² Özellikle hilafetin ilgasını takip eden süreçte Şerif Hüseyin'in bir halife adayı olarak gündemde olmasının, bundan birkaç yıl öncesine kadar Kureyşli olduğu gerekçesi ile Şerif'in İslam toplumu için ideal bir lider olabileceği görüşünü savunan Reşid Rıza'yı artık rahatsız ettiği görülmektedir.

¹⁰¹ Özellikle Mısır halkının Hüseyin'in hilafetini kabul etmemesi ve Ezher Camiinde hutbenin Abdülmecid Efendi adına okunmaya devam etmesi Ankara yönetiminin de dikkatini çekmiştir. BOA, **HR.İM**, 23-78.

¹⁰² Reşid Rıza, *El-Mes'eletü'l-Arabiyye fî tavrın cedid*”, **MM**, 29 Eylül 1924, c. 25 s. 1-10, s. 464, 466.

Reşid Rıza Hüseyin'in, Osmanlı'nın ardından Medine'de şehrin hayır vakıflarına el koymasını da eleştirmektedir. O, Şerif Hüseyin'in bu düşmanlığının özellikle Hindistan, Fas ve Türkistan gibi bölgelerden gelen hacılar için kurulan vakıflara yöneldiğine dikkat çekmiş ve bu kurumların sahip olduğu gelir ve malların önce Mescid-i Nebevi hazinesine, oradan da Şerif Hüseyin'in Mekke'deki kasasına aktarıldığını iddia etmiştir.¹⁰³ Rıza'nın Şerif Hüseyin'e yönelttiği bir başka suçlama da Hücre-i Saadet'te ve Hz. Fatıma'nın medfun olduğu hücrede bulunan mücevheratın Türkler'den sonra bir de Hüseyin tarafından yağmalanarak Mekke'ye götürülmesi ve Fahrettin Paşa tarafından geride bırakılan yüksek miktarda¹⁰⁴ hazine parasına da el koyulması olmuştur.¹⁰⁵ Bir diğer ithamın konusu ise Hüseyin'in, Medine Valisi oğlu Ali aracılığı ile Mescid-i Nebevi'de fazladan bulunan halı ve kilimleri ile buraya hibe edilen şamdan, buhur ve kandil yağlarını Mekke'ye getirerek bunları kendine ve oğullarına hatta ait saray ve konaklarda kullanmasıdır.¹⁰⁶

Rıza, Şerif Hüseyin'in Mescid-i Nebevi'nin düzenli gelirlerine el koymasından sonra mescidin en küçük ihtiyaçlarının dahi karşılanamadığını, mescidin kubbesi için boyanın bile Mısırlı müslümanlarının himmetiyle Mısır'dan getirildiğini, bunun gibi birçok temel ihtiyacın özellikle Mısır ve Hindistanlı müslümanların samimi çabaları ile karşılandığını belirtmektedir. el-Menâr'da aktarılan habere göre, bazı Hindistanlı yardımsever zenginler Medine'ye geldikleri sırada öyle büyük miktarlarda hediye ve sadaka vermişlerdir ki, Şerif Hüseyin casusları aracılığıyla bu ikramlardan bile nasiplenmeye tevessül etmiştir.¹⁰⁷ Şerif Hüseyin'in oğlu Ali ise Medine'de bulunan hayır vakıflarına ait gayrimenkulleri hazinenin kasasına geçirip

¹⁰³ “Hitabun am li'l-müslimin fi şe'ni'l-hicaz, ilavetün”, **MM**, 27 Kasım 1924, c. 25, 630.

¹⁰⁴ Makalede bu miktar 1.5 milyon cüneyhlik banknot ve 50000 Osmanlı lirası olarak zikredilmektedir. **a.g.e.**, s. 630.

¹⁰⁵ **a.g.e.**, s. 631.

¹⁰⁶ **a.g.e.**, s. 632.

¹⁰⁷ **a.g.e.**, s. 633.

gelirlerine el koymakla suçlanmaktadır. Emir Ali'nin bu uygulaması eski hak sahiplerince mahkemeye götürülmüş ancak mahkeme bahsi geçen gayrimenkullerin aslen emirlik hazinesine ait olup Osmanlı'nın bunlar için yürüttüğü uygulamaların Haşimi Hükümetince de kabul edilmesi zorunlu olmadığından Şerif Hüseyin hükümetinin gayrimenkuller üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabileceği kararına varmıştır. Bu karar daha sonra kaldırılmış ve gayrimenkullerin durumunun bir heyet tarafından tespitine karar verilmiştir. Ali'nin hukuksuz bulunan bir diğer faaliyeti ise Medine Pazarı'na satılmak üzere getirilen meyve-sebzelerden onda bir oranında vergi tahsil etmesidir. Babası tarafından onaylanmasa da bu uygulamayı devam ettirmiştir.¹⁰⁸ Hüseyin'in diğer oğlu Faysal ise ailevi çıkarları uğruna laiklik ve batılılaşma yanlılarına yanaşmakla suçlanmaktadır. Faysal, Batılı ve Batılılaşma yanlılarının yanında seküler, sünninin yanında şii'nin yanında ise şii olabilen bir ikiyüzlü olarak tasvir edilmiştir.¹⁰⁹

Reşid Rıza, Şerif Hüseyin'in Arap-İslam davasının lideri ve iyi bir halife adayı olup olamayacağını değerlendirdiği bir makalesinde Hüseyin'in bir devlet adamı olmadığını savunmuştur. Rıza, Hicaz'da belli bir yönetim sistemi bulunmadığını, Şerif Hüseyin'in hükümetin herşeyi olduğunu yazmıştır. Ona göre Hüseyin'in hilafet iddiası yalnızca oğulları ve bazı Müslümanlar tarafından desteklenebilecek zayıf bir iddia olacaktır. Oğullarından Abdullah'ın yönettiği Ürdün'de, bir caminin kapısına yazılıp işlenen şiirde Şerif Hüseyin'in halife ilan edilmesine ve “Adnan'ın gurur” olarak vasıflandırılmasına Reşid Rıza karşı çıkmıştır:

¹⁰⁸ a.g.e., s. 635-636.

¹⁰⁹ “Fatihatu'l-mücelledi's-sabi ve'l-işrun”, 13 Nisan 1926, c. 27 s.1-10 s. 9.

*“Ne Hüseyin Adnan’ın mecdidir, ne de Adnan’ın mecdi halife olma sebebidir. Bu beyti yazan kişi babasını halife yapmaya çalışan Abdullah’ın hoşnutluğunu kazanmak istemektedir.”*¹¹⁰

Reşid Rıza, Şerif Hüseyin’in Arap ayaklanması sırasında onu desteklemesinin nedenini, Şerif Hüseyin isyanının başlangıçta Osmanlı ve Türk karşıtı değil, İttihat ve Terakki karşıtı bir karakter taşıması olduğunu ifade etmektedir. Rıza, Şerif Hüseyin’in Hicaz valiliği sırasında kendisiyle Mekke’de görüştüğünü, ona hilafetin “intihali” konusundaki görüşlerini ve bu hususta gördüğü sakıncaları ilettiğini söylemektedir. Reşid Rıza’ya göre Hüseyin’in hilafet iddiası aslında başından beri soru işaretleri ile doludur. Zira Hüseyin, Sultan Reşad’a halife olarak biat etmiştir. Eğer kendisi de ortaya hilafet iddiasıyla çıkacak olursa, bir halifenin varlığında ortaya çıkan ikinci halifeyi öldürmeyi emreden hadisin muhatabı olacaktır. Öte yandan, Hicaz ileri gelenleri tek başlarına Hilafet Meclisi oluşturamayacaklarından ve hali hazırda Hüseyin’in iktidarından bağımsız durumda olmadıklarından, Hicaz’ın biatı Hüseyin’in hilafeti için yeterli olmayacaktır. Osmanlı’nın içinden geçtiği bu zor dönemde Hicaz isyanının İslam alemince hoş karşılanmadığı da göz önüne alındığında Hüseyin’in halifelik iddiası yaygın biçimde desteklenmekten çok uzak görünmektedir. Rıza’ya göre bu sebeplerden ötürü Hüseyin’i desteklememesi, onun kendisine karşı düşmanca bir tutum benimsemesine neden olmuştur.¹¹¹

Reşid Rıza, Hüseyin’in halifelik iddiasının arkasında Arap-İslam uyanışını gerçekleştirme idealinin değil, İngilizlerle yaptığı anlaşmaların bulunduğu inanmakta idi. Onun emeli, dünyanın en büyük gücü olarak gördüğü İngilizler sayesinde Hicaz, Irak ve Suriye’ye hükmetmektir. İngiltere’ye duyduğu bu sonsuz

¹¹⁰ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’ş-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye-2”, **MM**, 17 Ocak 1923, c.24 s.1-10, s. 54.

¹¹¹ Muhammed Reşid Rıza, “el-Hakâiku’l-cedîde fi’l-mes’eleti’ş-şarkıyye”, **MM**, 6 Temmuz 1921, c. 22, s. 448.

güven sebebiyle kimse onu aksine ikna edememiştir.¹¹² Rıza Şerif Hüseyin'i, İngilizler ile yaptığı anlaşmalara güvenerek, Hicaz'ı ve kendisine vadedilen Arap topraklarını İngilizlerin nüfuz alanına sokmakla suçlanmıştır.¹¹³

Reşid Rıza, Şerif Hüseyin hakkında ortaya konan çekincelere rağmen onu Hicaz'da görevlendirip asker ve para desteği veren Osmanlı yönetimini de eleştirmiş, Şerif Hüseyin'in Hicaz emirliği görevini Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sebeplerinden biri olarak görmektedir. Ona göre Hüseyin, hem kendisini göreve getirenlere hem de Araplara ihanet etmiştir. Arapların onayını almadan kendini halife ilan etmesi ve Arap topraklarını İngilizlere peşkeş çekmesi bu ihanetin delilleridir. Bütün bu yaptıklarıyla Hüseyin, İngiltere'nin bir memuru olduğunu göstermiştir.¹¹⁴

Şerif Hüseyin'in İngilizlerle yaptığı Hicaz anlaşmasının Araplar açısından pek çok sıkıntı içerdiğini ifade eden Rıza'ya göre, anlaşma maddeleri İngilizlerin çıkarını gözeterek şekilde hazırlanmıştır. Burada özellikle birinci madde ile Arap topraklarında her türlü İngiliz aleyhtarı faaliyet yasaklanması, böylelikle Müslümanlar tarafından İngilizlere karşı yürütülecek mücadele baltalanmasına dikkat çekilmiştir. İngiliz muhaliflerinin hac için Mekke'ye gelmesini engelleyen bu madde ile ayrıca inananları Hac gibi önemli bir vazifeden mahrum bırakmakta da bir beis görmemişlerdir. Oysa bu durum, hareme ibadet için gelen her Müslümanın güvenlik içinde ibadetini yerine getirmesi gerektiği şeklindeki Kur'anî hükme açık şekilde muhalif idi.¹¹⁵ Eleştirilen bu anlaşmanın ikinci maddesiyle İngiltere dolaylı olarak Filistin ve Irak'a müdahale hakkını saklı tutmuş, yedinci maddeyle ise İngiltere'nin, Hicaz'a gündeyden ve doğudan gelen

¹¹² a.g.e., s. 449.

¹¹³ Reşid Rıza, "el-Vesâiku't-târîhiyye fi'l-mes'eleli'l-arabiyye", **MM**, 4 Ağustos 1921, c. 22, s.537-542.

¹¹⁴ Reşid Rıza, "Hitâb âm fi mâ yecibu ale'l-müslimîne li beytillâhi'l-harâm", **MM**, 5 Ocak 1924, c. 25 s. 35-40.

¹¹⁵ a.g.e., s. 44-48.

hacıları karantinaya alma hakkına sahip olmuştur. Böylece Hicaz Kralı Hüseyin, uluslararası hukuk tarafından kendisine verilen karantina hakkını İngiltere'ye devretmiş olmaktadır. Müslümanların anlaşmaya itirazı bir sonuç getirmemiş ve anlaşma Hicaz yönetiminin resmi yayın organı konumundaki Kible gazetesi tarafından adeta müjdelenmiştir.¹¹⁶

Reşid Rıza'nın yıllar içerisinde Şerif Hüseyin hakkında değişen kanaatleri Şerif'in 1931'deki ölümüyle nispeten daha yumuşak tonda yazılan ve saygı ifadeleri içeren bir makaleyle bir kez daha Mısır kamuoyuna aktarılmıştır. Rıza bu yazısında onu, Arap tarihinin önemli isimlerinden biri olan, “yetenekli ve zengin”, güçlü bir idare ve cesarete sahip, dindar ve muhafazakar bir lider olarak tanımlarken, bilgi ve birikiminin yetersizliği, Hicaz'daki kariyerinin dedelerini taklitten ibaret olduğu, iktidarının Mekke'deki çıkar çevrelerine dayanıyor oluşu sebebiyle de eleştirilmektedir. Rıza, Şerif Hüseyin'in kendisine olan aşırı güveni ve başkalarının düşüncelerine önem vermemesinin onu cehaletine gömdüğü, kendi halkından kimseye güvenmediği gibi oğullarına da güvenmediği, her konuda yalnızca İngilizler'den akıl aldığı ve onlardan yardım aldığına vurgu yapmıştır.¹¹⁷

Reşid Rıza, İngilizlerin Araplara, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmaları şartıyla müstakil devlet sözü verdikleri ve bu amaçla kendisini de kullanmak istediklerini itiraf etmektedir.¹¹⁸ Kendisini Arap liderlerini isyana ikna etmek için görevlendiren İngilizlerin bu teklifine şüpheyle yaklaştığını, sonuçta Arap halkının istiklalini tanıma şartıyla bu teklifi kabul ettiğini yazmaktadır. Fakat yine kendi ifadesine göre, İngiliz temsilciler ile yaptığı görüşmeler sonrasında onların bu söze ihanet edebileceklerini anlamış, savaştan sonra Arap memleketlerini aralarında bölüşmeye niyetli olduklarını sezmiştir. Müttefik güçlerin bu niyetini

¹¹⁶ a.g.e., s. 45-49.

¹¹⁷ “eş-Şerifü'l-Hüseyin melikü'l-hicazi's-sabık”, **MM**, Haziran 1931, s.718-719-720.

¹¹⁸ Bu konu hakkında bilgi için bkz.: John Willis, “Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad”, **The International History Review**, 32:4 (2010), s. 711-732.

anlamadan önce kardeşini Şerif Hüseyin'e Osmanlı'ya isyanı teklif etmek için elçi olarak gönderdiğini ifade eden Rıza, kardeşinin Mekke'ye ulaşamadığını, bunun üzerine İngilizler'in başka bir elçiyi görevlendirerek Şerif Hüseyin'i isyana ikna ettiklerini yazmaktadır.¹¹⁹

Reşid Rıza'ya göre Şerif Hüseyin'den daha fazla Türk düşmanı olan oğlu Abdullah idi. Buna karşılık Hüseyin b. Ali'nin diğer oğlu Faysal Türkler ile ittifak kurmaya meyilli olarak tanıtılmıştır. Rıza, Abdullah ve babasının Türkler'e yönelik nefretinde Cemal Paşa'nın Suriye'deki Arap milliyetçiliği karşıtı faaliyetlerinin de önemli rol oynadığını ve Şamlıların bu sebeple Hüseyin'i desteklediğini söylemiştir. Fakat Arapların önemli bir kısmı arasında oluşan bu ittifak, yine Şerif Hüseyin'in kişisel hırsları nedeniyle bozulmuştur. Hüseyin'in Arap yarımadasındaki diğer liderler ile ittifak etmek yerine savaşmasının sebebi de budur.¹²⁰

el-Ahrâm, Şerif Hüseyin hakkında *el-Menâr*'a nispeten daha mutedil bir yaklaşımı benimsemiş, fakat Şerif'in halifelik iddiasına yönelik haber ve makalelerde onun İngilizlerle yakın işbirliği içinde olduğu da daima hatırlatılmıştır. Nitekim Ekim 1924'te yayımlanan bir *el-Ahrâm* sayısında Şerif, Allah'ın ve müslümanların yardımındansa İngilizlerin yardımını ummakla suçlanmıştır. Hedefi önce siyasi açıdan müslümanları sindirmek sonra da İslam dininin kendisini yok etmek olan İngiltere, bu hedefini gerçekleştirmek için kendisine en az hasarı getirecek olan müslümanları birbiri ile çatıştırma yolunu seçmiş ve bu amaçla Şerif Hüseyin'i kullanmıştır.¹²¹

¹¹⁹ a.g.e., s.719-720.

¹²⁰ a.g.e., s.719-720.

¹²¹ "Ma yenbağî li'l-müslimine ilmuhu ve ameluhu", **AH**, 19 Ekim 1924, s.1.

Şerif Hüseyin'in halifeliği ilanına ilişkin haberlerini yoğun şekilde aktaran *el-Ahrâm*, 11 Mart tarihli haberine göre Kudüs'ten 8 Mart tarihiyle gelen haberde Kudüs Müftüsü Melik Hüseyin ile görüşmek ve Kudüs'te bir hilafet konferansı akdedilmesi için destek toplamak üzere Doğru Ürdün'e gittiği aktarılmıştır.¹²²

el-Ahrâm'daki makalesinde halifenin nasbı ve görevden alınmasının şer'î imkan ve boyutu üzerinde duran Reşid Rıza, ne Abdülmecid'in sadece isimden ibaret olan halifeliğinin ne de ondan önce Vahdettin'in saltanat ve hilafetinin meşru biçimde değil Anadolu hareketinin müdahalesi ve silahlı gücüyle sona erdirildiğini düşünmektedir. Fakat esasen Osmanlı sultanları da hilafete tegallüb yoluyla sahip olmuşlardı. Bugün gelinen nokta itibariyle meclis seçimle iş başına geldiğinden, Türk halkını temsil noktasında Osmanlı hanedanından daha önde durmaktadır. Eğer Anadolu hareketi olmasaydı Vahdeddin de Abdülmecid de her bakımdan meşru sayılırlardı. Yani Anadolu hareketi yokken Osmanlı hanedanı şer'î idi. Ama Anadolu hareketi seçimlerle meclisi kurunca meşruiyet onlara geçmişti. Reşid Rıza, durum böyleyken, Hint ve Mısır müslümanlarının neden Abdülmecid'i halife atayan meclisi meşru kabul ediyor da onu görevden alan meclisi meşru kabul etmediklerini anlayamadığını ifade etmiştir.¹²³

Reşid Rıza Abdülmecid Efendi'yi meşru halife olarak görmeye devam eden ve bu yönde açıklamalar yapan ve müslümanları yeni Türk devleti ile mücadeleye çağıran Mısırlı alimleri eleştirmiştir. Ona göre Ankara hükümeti tegallüb yoluyla da olsa meşruiyet kazanmıştır ve eğer bahsedilen alimlerin düşüncesi doğruysa hilafet İslam tarihi boyunca çok az kere meşru olarak ifa edilmiş kabul edilmelidir. Reşid Rıza, böyle açıklamalar yapanlardan bazılarının ise tuhaf biçimde, devrik halife ve ailesine Mısır'da ikamet izni verilmesini teklif etmesine karşı çıkmıştır. Fakat yine ona göre Ankara hükümeti şu aşamada bir halife tayinine kalkışsa o halifeye biat da sahih olmaz zira meclis şer'î anlamda bir

¹²² "Filistîn ve mes'eletü'l-hilâfe", **AH**, 11 Mart 1924, s.2.

¹²³ **a.g.e.**, s. 2.

hal ve akd meclisi hükmünde değildir. Çünkü şer'î hükümler noktasında yetki kullanabilecek ehliyeteye sahip değildir. Rıza burada cehaleti iki kısma ayırmıştır: Hilafetin hükümleri konusundaki cehalet ve hükümleri uygulama noktasındaki cehalet. Hilafet hukukunu iyi bilenler bile uygulamada yanlışlıklar yapabilmektedirler. Abdülmecid Efendi'ye halife olarak sahip çıkma girişimini, bazılarının Şerif Hüseyin'in halifelik ilanı ve ona edilen biatı geçersiz kılma hevesine bağlayan Rıza, bu kişilerin Şerif Hüseyin'e biat edenler sebebiyle Hüseyin'in ilgili hadis uyarınca öldürülmesi gerektiğini bilmeleri gerektiğini yazmıştır. Böyle bir girişim olmadığına göre bunlar ya ilim bakımından eksiktirler ya da gaflettedirler.¹²⁴

Suriyeli müslümanların Şerif Hüseyin'e biat etmelerini hem Fransız boyunduruğundan kurtulma arayışı hem de hilafet kurumunu Araplara döndürülmesi olarak yorumlayan Rıza, Şerif Hüseyin'i biraz daha yakından tanıyanların ve onun olumsuz özelliklerine nispeten vakıf olanların Şerif Hüseyin'e biat etmede onu hilafetin Araplara geçişinin bir vasıtası olarak gördüğünü ve ondan daha iyi bir aday çıkana dek onu desteklediklerini düşünmektedir. Rıza'ya göre Şerif Hüseyin'i destekleyen akli başında kişilerin gerekçeleri şöyle sıralanmaktadır: Araplar arasındaki yaygın tanınırlığı ve Haremeyn'deki konumu, kendisinden daha ehil bir halefi gelene kadar hilafet makamını dolduracak bir şahsiyet olması, hilafetin araplara iadesi fırsatının kaçırılmaması gerektiği,¹²⁵ Şerif Hüseyin'in, Arap yarımadasının bir ucunda uzlette olan Yemen İmamı'ndan ve bedevi adetler tarafından kuşatılan İbn Suud'dan daha iyi bir halife alternatifi olması şeklinde sıralanmıştır.¹²⁶

Gerek *el-Ahrâm* gerekse *el-Mukattam*, Şerif Hüseyin'in halifelik iddiasına ilişkin haberleri sayfalarına günü gününe taşıdıkları görülmektedir. Kudüs'ten 10 Mart tarihiyle aktarılan habere göre, Filistin'in her yerinden gelen Yüksek İslam

¹²⁴ a.g.e., s. 2.

¹²⁵ a.g.e., s. 2.

¹²⁶ a.g.e., s. 2.

Meclisi üyeleri oybirliği ile Filistin müslümanları adına Hüseyin'e halife olarak biat etmeye karar vermiştir.¹²⁷ Mısır ulemasının Şerif Hüseyin'in halifeliğine olumsuz yaklaşmasına bir örnek de Asyut'un ileri gelen din damları ve yargı mensupları Şerif Hüseyin'e hilafet için biat kabulünde acele etmeme ve müslümanların tepki ve taleplerini dile getirecekleri bir toplantıyı bekleme hususunda çağrıda bulunmasıdır.¹²⁸

Yine *el-Ahrâm*'da Londra'da yayımlanan bir gazetenin Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası ile ilgili haberi aktarılmakta, Mısır hükümetinin Şerif Hüseyin'in halife olmasını istemediğini yazmaktadır. Aynı haberde hilafet konusunda Mısır kralını destekleyenlerin de mevcudiyetine değinilmiştir. Fakat yine gazeteye göre Hint müslümanlarının Fuad'ın halifeliğine destek vermeyeceği düşünülmektedir.¹²⁹ Yazıda yer verilen başka bir makale ise Manchester Guardian gazetesinin yine hilafet meselesini konu alan baş makalesidir. Makaleden İngilizlerin birden fazla kişinin halifelik iddiasıyla ortaya çıkabileceği hatta kimilerinin bu iddia ile savaş çıkarabileceği gibi beklentiler içinde oldukları anlaşılmaktadır. Şerif Hüseyin'in hilafet adaylığı da kısa ve orta vadede birçok ihtimali ortaya çıkaracaktır. Zira müslüman reayaya sahip bütün devletler meseleyle yakından ilgilenmektedir. Arap dünyasının şerif Hüseyin arkasında birleşebileceği ihtimalinden bahsedilmektedir. Böylece 9. asırda Mekke'den Şam'a geçen hilafet yeniden Mekke'ye gelecektir.¹³⁰

Başka bir İngiliz gazetesi olan *Western Daily Express*'in aktarılan haberinde ise Abdülmecid Efendi'nin Mısır'a giderek bağımsız bir halife olarak bu makamda bulunmaya devam etme ihtimalinden bahsetmektedir. Bu durumda bağımsızlığını ilan etme etmeye çalışan Mısır'ın kralı Fuad'ın nasıl davranacağı, bir müslüman olarak halifeyi kendi üstünde bir güç olarak tanıyıp tanımayacağı

¹²⁷ “Telgrafat umûmiye, **AH**, 10 Mart 1924, s.3.

¹²⁸ “Mısır ve'l-hilâfe”, **AH**, 10 Mart 1924, s.1.

¹²⁹ **a.g.e.**, s.1.

¹³⁰ **a.g.e.**, s.1.

da merak konusu olmuştur.¹³¹ *Daily News* de Hüseyin'in halifeliğini ilan durumunda Mısır'ın onu tanımayacağını zira Mısır'da halife olarak Kral Fuad'ın desteklendiğini yazmaktadır. Ayrıca gazete İngilizlerin Hüseyin'e destek verdiği düşünüldüğünden Fransızların da Fas kralını destekleyebileceğini yazmaktadır. Gazete İngiltere'nin Hüseyin'e olan desteğini yalanlar ve bu konuda ülkesinin tarafsız olduğunu dile getirir. Aynı gazeteden naklen bazılarının (özellikle Hindistan) görevden alınan Abdülmecid Efendi'nin Türkiye dışında bir yerde halifeliğini sadece dini sıfatlarla devam ettirebileceği görüşünü dile getirdiği aktarılmaktadır.¹³² *el-Ahrâm*'da yayınlanan başka bir makalede, Şerif Hüseyin'in hilafet iddiasının desteklenmediği bir kez daha beyan edilmektedir. Ayrıca her islam ülkesinin kendi halifesini belirlemesi fikrinin de müslümanlar için bir felaket olacağı dile getirilmektedir.¹³³

Londra'dan 6 Mart tarihinde çekilen telgrafta, Times gazetesinin Mısır'daki hilafet tartışmalarına ilişkin haberi aktarılmış ve haber Mısır kamuoyunun hilafetin devam etmesi konusunda görüş birliği içerisinde olduğu ama bu makama kimin geleceği konusunda farklı görüşler bulunduğunu, genel olarak Şerif Hüseyin'in hilafetinin desteklenmediğini, kendini halife ilan etmesi durumunda Mısır müslümanlarından biat alamayacağını, birçok gazetesinin hilafetin merkezinin Osmanlılardan önce olduğu gibi Kahire olması gerektiğini yazdığı, *el-Mahrûsa* adlı Vefdist gazetesinin Kral Fuad'ın halifelik ihtimalini gündeme taşıdığı ve buna dayanak olarak Mısır'ın en büyük islam beldesi olduğunu söylemesi, pek çok gazetesinin de aynı fikirde olduğunu yazmaktadır.¹³⁴

Dönemin Mısır yüksek komiseri Edmund Allenby'nin İngiltere Başbakanı Arthur MacDonald'a gönderdiği 11 Mart 1924 tarihli raporda, Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanını Mısır'da onaylanmadığını, Mısırlıların onu kibirli ve tuhaf

¹³¹ a.g.e., s.1.

¹³² “el-Melik Hüseyin ve'l-hilâfe”, **AH**, 10 Mart 1924, s.3.

¹³³ “Telgrâfât husûsiyye li'l-ahrâm”, **AH**, 10 Mart 1924, s.3.

¹³⁴ a.g.e., s.3.

bulduğunu, ayrıca İngilizlere yakınlığı nedeniyle Şerif'e güven duyulmadığını yazmaktadır.¹³⁵ Abdülmecid Efendi'nin İsviçre'de verdiği ilk mülakatlardan birinde kendisine Şerif Hüseyin'in hilafet iddiası sorulduğunda gülümseyerek karşılık verdiği, başkalarının da hilafet iddia etmemesini şaşkınlıkla karşıladığını söylediği Ahram gazetesi tarafından rapor edilmektedir.¹³⁶

İngiliz basınında 8 Ekim 1924 tarihli bir haberde Hüseyin'in hilafet iddiasından tamamen vazgeçtiği, birkaç gün içinde muhasara altındaki Mekke'yi terkedip Bağdat'a gideceği yazılmaktadır. Aynı haberde Kahire Hilafet Komitesi'nin ibn Suud'a bir telgraf çekerek Mekke'ye ordusuyla Mekke'ye girerek kutsal topraklara saygısızlık yapmaması gerektiğini iletmıştır. Müslüman basının Hüseyin'in Hicaz'ı terketme kararını memnuniyetle karşıladığı da basına yansımıştır.¹³⁷

3.6. İngiltere ve Fransa'nın Hilafet Siyaseti

3.6.1. İngiliz Raporları ışığında bir değerlendirme

Bilal Şimşir tarafından bir araya getirerek basılan İngiliz arşivindeki Atatürk'e ilişkin belgeler, İngiliz istihbaratının da 1922'den 1924 Martına kadar gelen süreçte hilafet kurumuna bakışın nasıl dönüştüğü ve hilafetin kaldırılmasına nasıl ortam hazırlandığı noktasında Nutuk'taki bazı ifadeleri destekleyen bilgilerle doludur.¹³⁸

Raporlarda, saltanatın kaldırılmasından başlanarak, Ankara Hükümetinin hilafet müessesesi hakkındaki şüphesi ve olumsuz tavrının giderek nasıl düşmanca

¹³⁵ F.O. 424/260, s. 74-75, no 54. bkz. Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, s. 414. 12 Mart tarihli bir başka İngiliz raporunda ise Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası üzerinde Türk basını tarafından da fazla durulmadığı bilgisi geçilmektedir. bkz. F.O. 424/260, s. 83-84, no 60. Bkz., **a.g.e.**, s. 420.

¹³⁶ "el-Halife Abdülmecîd fî sevîsrâ", **AH**, 10 Mart 1924, s.3.

¹³⁷ "New Ruler of Hejaz not to claim Caliphate", **Taunton Courier**, 8 Ekim 1924, s.8; "Foreign", **Hartlepool Northern Daily Mail**, 6 Ekim 1924, s.6; "Unravelling Cairo Plot", **Western Daily Press**, 18 Aralık 1924, s.16.

¹³⁸ bkz. Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, s. 406-407.

bir hal aldığını tespit bakımından Mart 1924'e yaklaşırken yapılan yazışmalar önemli ve adeta hilafetin ilgasının ayak sesleri niteliğindedir. Bu yazışmalardan Türkiye'deki İngiliz sefaret ve istihbaratının; Mustafa Kemal'in hilafet kurumunu itibarsızlaştırma ve nihayetinde kaldırma amacı güttüğüne inandığı anlaşılmaktadır. Onlara göre bunun temelinde yeni Türk Cumhuriyeti'nin pan-islamist bir politika izlemeyeceklerini İngiltere'ye kanıtlama ve bu suretle uluslararası anlaşmalarda İngiliz desteğini sağlama düşüncesi yatmaktadır. Şubat 1924'teki bütçe görüşmelerini dönemin İngiliz Başbakanı Ramsay MacDonald'a rapor eden İngiliz diplomat Ronald Lindsay¹³⁹ Mustafa Kemal'in hilafetten nefret ettiğini, amacının hilafet kurumunu yok etmek olduğunu, hiç olmazsa halifeyi İstanbul'dan uzaklaştırmayı planladığını yazmıştır.¹⁴⁰

Lindsay'den MacDonald'a giden bir başka raporda ise, muhalif Türk basınının Ankara hükümetinin planladığı inkılaplara ilişkin endişeleri dile getirilmiş, hedefte sadece hilafetin değil, tüm dini kurumların olduğunun anlaşılmaya başladığı, eski rejimle radikal bir mücadelenin hedeflendiğinin açığa çıktığı, diyanet bakanlığı ve dini okulların kapatılmasının da gündemde olduğu gibi yorumlara yer verilmiştir.¹⁴¹ Hilafetin ilgasının İngiltere tarafından "Türk devriminin tamamlanması" olarak kabul edildiği görülmektedir.¹⁴²

İngiltere Dışişleri Sekreteri Henderson'ın Dışişleri Bakanı MacDonald'a gönderdiği 5 Mart 1924 tarihli raporda, hükümetin ilga kararının sonuçlarının tahmin etmek için henüz çok erken olduğu, hükümet yetkililerinin dini kurumlar aleyhinde yeni adımlar planladığı, Ankara'nın kararına henüz açıktan muhalefetin olmadığı ama ne olacağının kestirilemediği, özellikle Cuma gününün tedirginlikle beklendiği yorumları yer almaktadır.¹⁴³ Aynı raporda, Ankara Hükümeti'nin

¹³⁹ Ronald Lindsay, 1925-1926 yılları arasında İngiltere'nin Türkiye büyükelçisi olarak görev yapmıştır.

¹⁴⁰ bkz. Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, c. 5, s. 400-401, 408, 409.

¹⁴¹ **a.g.e.**, s. 406-407.

¹⁴² **a.g.e.**, s. 408.

¹⁴³ **a.g.e.**, s. 412.

hilafeti ilga kararının metninde “hilafetin fonksiyonunun hükümet ve cumhuriyetin manasında mündemiç olduğu” ifadesini kullanmasının uzun tartışmalardan sonra onayladığı hatırlatılmakta, bu ifadenin, Ankara hükümetinin tarihteki geleneksel hilafet uygulaması ile modern devlet yönetimi kuramları arasında kaldığının ve meseleyi bu şekilde çözüme kavuşturmayı düşündüğünün göstergesi olduğu yorumu yapılmaktadır. Henderson, bu ifade ile ilga kararına bir şerh düşülme gayesi taşıyor olabileceğini, ileride Türk hükümetinin de razı olacağı bir biçimde hilafet kurumunun yeniden canlanmasına dayanak teşkil edebileceği yönündeki çekincesini de dile getirmektedir.¹⁴⁴ Oysa gerek Türk gerekse Mısır basınındaki tartışmalara bakıldığında ilga kararında geçen bu ifadenin pek önemsenmemiş olduğu görülmektedir.

Karar hakkında İngiliz diplomatların endişesini haklı çıkaracak önemli bir tartışma neden başlamamıştır? Özellikle 1923 sonları ve 1924 başlarındaki Türk basını incelendiğinde, Hilafet meselesi ile alınacak tedbirlerin ayak seslerinin duyulduğunu ifade etmek gerekmektedir. İngiliz raporlarına da yansıyan bu durum, Ankara’da giderek yükselen ladini bir söylemin kaçınılmaz sonucu olarak görünmektedir. Gerek Halk Partisi kulislerinde gerekse son dönem meclis oturumlarında Osmanlı Hanedanını açıkça hedef alan bir propaganda yürütüldüğü ve kamuoyunun yapılacak devrimlere hazırlandığı bilinmektedir. 3 Mart’taki Hilafet oturumunda mecliste Halk Partili üyelerin Hilafet kurumunun lüzumsuzluğunu fıkhi ve tarihi gerekçelerle birlikte açıklamaları da bu zihinsel hazırlığın tezahürlerindendir.

Bu açıklamalar arasında çok dikkati çeken biri Tunalı Hilmi Bey’in, hilafetin değil hilafet makamının ilga edildiğine dair açıklamasıdır. Tunalı Hilmi Bey, yukarıda bahsi geçen hilafetin manasının hükümet ve cumhuriyette mündemiç olduğunu fikrini açıklar mahiyette, artık hilafetin ve imametin meclis tarafından icra edileceğini gündeme getirmektedir. Fakat Tunalı Hilmi Bey,

¹⁴⁴ a.g.e., s. 410-411.

kendisini giderek daha seküler bir çerçeveye taşımak isteyen yeni Türkiye hükümetinin ve itina ile devrim muhaliflerinden temizlenerek bu çizgiye çekilen meclisin şeriata dayanması iktiza eden bir kurum olarak imamet ve hilafetin gereklerini nasıl yerine getireceği konusuna değinmemektedir.¹⁴⁵

Mısır basını açısından bakıldığında ise bu sessizlik, Ankara Hükümeti gibi dini kurumlara düşmanca yaklaşımı ortaya çıkmış bir hükümetle yönetilen Türkiye’den hilafetin geleceğine ilişkin olumlu bir adımın beklenmediğinin ve İslam dünyasının kendi başının çaresine bakması gerektiği kanısının uzunca bir zamandır yerleşik olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir. Zaten yetkisizleştirilmiş bir hilafet kurumunun sorgulanan işlevselliği sebebiyle uzun zamandır yeni bir hilafet sistemine duyulan ihtiyacın farkında olan ve bu konuda uzun tartışmalar yapılan Mısır’da, hilafetin geleceği konusunda Türklerin tek başına verdiği kararın geçerlilik taşımadığı düşüncesi hakimiyet kazanmış görünmektedir.

İngiltere’nin Mısır yüksek komiseri Lord Allenby’in 11 Mart 1924 tarihinde Londra’ya gönderdiği raporda da, Ezher Camii dahil Mısır’daki camilerin çoğunda cuma hutbesinin hala Abdülmecid Efendi adına okunduğu, hatta bir camide Abdülmecid Efendi’nin adı zikredilmediği için cemaatin protestosu ile karşılaştığı bilgileri yer almaktadır. Allenby, Mısır’daki genel eğilimin Abdülmecid Efendi’ye duyulan “sempatiyi” ve Türk Hükümeti’ne duyulan kızgınlığı açığa vurmak olduğu, ulemanın hükümetin ilga kararını reddeden, en azından Kahire’de toplanacak bir hilafet konferasına kadar kararın askıya alınmasını talep eden bir öneri sunduğu ve kamuoyu tarafından bu önerinin memnuniyetle karşılandığı aktarılmaktadır. Aynı raporda Allenby, Hilafetin Mısır’da yeniden restore edilmesine yönelik fikirlerin de ortaya atıldığını ve bu suretle Kral I. Fuad’ın da adının zikredildiğini beyan etmektedir.¹⁴⁶

¹⁴⁵ “Millet meclisinde hilâfetin ilgasına nasıl karar verildi?”, **Tevhîd-i Efîkâr**, 29 Receb 1342/6 Mart 1924, s.3.

¹⁴⁶ F.O. 424/260, s.74-75, no. 54, Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, s. 414.

Hilafet kaldırıldıktan sonra Türkiye Cumhuriyetinden yaratılan baskı ortamına da dikkat çeken İngiliz temsilciler, Türk hükümeti yetkililerinin ilga kararının aleyhinde herhangi bir gösteriye izin vermemek için büyük bir gayret gösterdiklerini, bu karar karşısında gösterilecek herhangi bir tepkinin ağır şekilde cezalandırılacağı konusunda halkın uyarıldığını, 7 Mart 1924 Cuma günü camilerde okutulan Cuma hutbelerinde Abdülmecid Efendi'nin isminin zikredilmemesi konusunda önlemler alındığı, Halifelik makamının sembolü addedilen kutsal emanetlerin Türkiye'den çıkarılmasına izin verilmediği gibi bilgileri rapor etmişlerdir.¹⁴⁷

İngiltere'nin hilafet kurumunun geleceğiyle fazlaca ilgili olmasının önemli nedenlerinden biri bilindiği gibi Hindistan müslümanlarının konuya ilişkin derin bir hassasiyet taşıması ve savaş boyunca Türkleri maddi-manevi destekleme girişimlerinden bulunmaları idi. Dışişleri Ofisi'nden alınan raporlardan anlaşıldığı kadarıyla, Ankara Hükümeti'nin hilafet kurumunu ilga etmeye yönelik adımı İngiltere'nin eline Hindistan'da bir anti-Türk propaganda yapma konusunda önemli bir fırsat vermiştir. Bu suretle İngiltere, istiklalini kazanarak müslüman Asya ulusları önünde önemli bir örnek teşkil eden Türkiye'yi uyguladığı laik politikalar nedeniyle karalayabilecek ve Hindistan'da oluşabilecek bir isyanın önüne geçme fırsatı bulacaktı. Bir yandan da Hilafet kurumunun maddi-manevi bir öneme sahip olmadığı vurgulanacak ve Türkiye'nin istiklalini dini değil askeri bir saikle kazandığı propaganda edilecekti.¹⁴⁸

3.6.2. Fransa'nın Meseleye Yaklaşımı

¹⁴⁷ 1917'de Medine düştüğünde Fahrettin Paşa'nın İstanbul'a getirdiği kutsal emanetlerin de Medine'ye geri gönderilip gönderilmeyeceğinin de merak konusu olduğu raporda bildirilmiştir. Türk yetkililerin daha evvel Lozan görüşmeleri esnasında bu emanetlerin halifenin şahsına ait olduğunu söyledikleri de hatırlatılmaktadır. F.O. 424/260, s.83-84, no. 60. Bkz., **a.g.e.**, s. 420.

¹⁴⁸ Bilal N. Şimşir, **a.g.e.**, c. 5, s. 407-408.

el- Ahrâm gazetesi Fransa başta olmak üzere dünyanın hilafetin ilgasına tepkisine kimi zaman haber olarak kimi zamansa derinlikli analizlerle yer vermiştir. Gazetenin Paris bürosundan 9 Mart 1924'te gelen habere göre, Fransa hilafet meselesinde taraf olup olmamak hususunda kararsız kalmış, bazı gazeteler Halife Abdülmecid Efendi'nin Fransa'da misafir edilmesinin önerirken bazıları Fransa'nın tarafsızlığını koruyarak olayları izlemesini önermiştir. Bazıları ise Fransa'nın müstemlekelerinde Arap ve Berberiler yaşadığından Fransa'nın halifelik konusunda Fas Kralı'na daha yakın durması hatta onu desteklemesi gerektiğini düşünmektedir. Yine bu düşüncedekilere göre Kuzey Afrikalı müslümanların fiili anlamdaki halifesi Mağrib sultanıdır. *el-Ahrâm* muhabiri sonuç itibarıyla Fransa'nın hilafet meselesindeki tavrının henüz netleşmediğini belirtmekte, bunun nedenini de Fransa'nın bu durumu sadece müslümanları ilgilendiren bir mesele olarak görme ve sadece onların halledebileceğini düşünme eğilimi olduğunu iddia etmektedir. Burada dikkat çeken bir başka görüş ise yine Fransız kamuoyuna atfen *el-Ahrâm* muhabirinin dile getirdiği, Osmanlı hilafetinin fiili alanda Mağribli müslümanları etkilemediği, hatta nüfuzunun Suriye'yi aşmadığı düşüncesidir.¹⁴⁹ Paris'ten 10 Mart tarihiyle aktarılan haberde ise Fransız gazetelerinin müslümanların dini işlerine müdahil olma konusundaki gönülsüzlüğüne dikkat çekilmektedir. Bunun sebebi de Kuzey Afrika müslümanlarının “bağımsız bir halife” istemesi olduğu gösterilmektedir. Ayrıca Fransız gazetelerinde Abdülmecid Efendi'nin Tunus'ta ikamet etme ihtimalinden de bahsedildiği yazılmaktadır.¹⁵⁰

Dönemin ünlü Fransız yazarlarının hilafet konusundaki düşüncelerinin aktarılmaktadır. Bunlardan biri, Türk dostu Fransız olarak anılan Claude

¹⁴⁹ “Mevkifu Feransâ bi'l-halife ve'l-hilâfe”, *AH*, 10 Mart 1924, s.3. Bu iddianın tam tersini gündeme getiren bir metin için bkz. Odile Moreau, “Echoes of National Liberation: Turkey Viewed From Maghrib in the 1920s, *The Journal of North African Studies*, 8:1, s. 59-71. Moreau Türkiye'deki kurtuluş mücadelesinin İslam dünyasının tamamında büyük bir coşkuyla takip edildiğini, Lozan'da isteklerini İngiltere'ye kabul ettirmesinin, Magrib de dahil olmak üzere özellikle sömürge altındaki müslümanlarda büyük bir sevinç meydana getirdiğini yazmaktadır. *a.g.e.*, s. 4.

¹⁵⁰ “Feransâ ve'l-hilâfe”, *AH*, 11 Mart 1924, s.2.

Farrère'dir. Ahram Farrère'i Halife Abdülmecid'in dostu olarak tanıtmaktadır. Yazarın görüşleri Fransız "Liberte" gazetesinde yayınlanan makalesinden alıntılanmıştır. Halifenin Fransa'da misafir edilmesi gerektiğini düşünen Farrère, Türkiye'deki din karşıtı hareket olarak tanımladığı Kemalist hareketi Fransa'daki ladini harekete benzetmektedir. Fransa'daki bu din karşıtı hareketin Fransız sömürgelerinde oldukça olumsuz yankı bulduğunu düşünen yazar, yeni Türkiye'nin ladini inkılaplarının da bir zamanlar Osmanlı periferisi olan memleketlerde olumsuz yankılandığını anlatır. Farrère, hilafet konusunda Fransa'nın çekimser kalmaması gerektiğini, halifenin İngiliz etkisi altındaki Mısır'a gitmektense İsviçre'ye gelmesinin Fransa için büyük bir avantaj olduğunu düşünmektedir. Farrère'a göre İngilizler Kemalistlerin din karşıtı fikirlerine açıkça savaş açmamış olsa bile, hilafetin ilga edilerek Türklerin elinden çıkmasını kendi çıkarlarına uygun görmüş olabilirler. Zira onlar kontrol altında tutabilecekleri Şerif Hüseyin'i halife olarak görmeyi tercih ediyorlardı. Türklerin hilafeti ilgasına karışmazlarsa Türklerin de Melik Hüseyin'in halifeliğine engel olmayacağını düşünüyorlardı. Fakat Farrere Fransız sömürgelerinde Hüseyin gibi Arap milliyetçisi bir adamın hilafet yoluyla dini yetkileri elinde tutmasının hoş karşılanmayacağını ve boykot edileceğini düşünmekte bu sebeple Fransa'yı hilafet meselesinde aktif biçimde rol oynamaya davet etmektedir. Farrere daha ileri giderek Fransa'nın Abdülmecid'i çağırarak ona Tunus yakınlarında Fransa'ya bağlı adalardan birinin verilmesi ve burada müslüman dünyanın merkezi olacak Vatikan benzeri bir İslam devleti kurmasını önermektedir. Halifeye makamının gerektirdiği her türlü maddi ve manevi destek verilmeli, hatta askerleri bile olmalıdır. Böylece müslümanlar üzerindeki manevi nüfuzu devam edecektir. İngilizler Hüseyin'i halife ilan etmeden Fransa elini çabuk tutmalıdır. Farrere, Abdülmecid Efendi'yi Fransız kamuoyuna tanıtmaya amacıyla bazı tablolarını da makalesinin yayınlandığı gazetede bastırır ve Abdülmecid'in özelliklerini anlatır. Sohbetleri sırasında kendisine sık sık, tek bir tanrının var olduğunu ve geri kalan herkesin kul olduğunu söylediğini de aktarmaktadır. Müslümanların savaş zamanı

halifeye gösterdiği bağlılık da Farrere tarafından halifenin nüfuzuna örnek olarak gösterilir.¹⁵¹

İkinci olarak Morris Barnou'nun görüşlerini aktaran Ahram, yazarın, Ankara tarafından verilen kararın müslümanlarca kabul edilmeyeceğini yazdığını aktarmaktadır. Ayrıca Barnou, İngiliz gazetelerinin Şerif Hüseyin'in yeni halife adayı olarak tanıtmaya başladıklarını ve Hüseyin'in muhtemel halifeliğiyle İngiltere'nin dünya müslümanlarının resmi hamisi olmayı planladığını, bu sebeple Fransa'nın da buna mukabil Mağrib sultanını halife ilan etme ihtimalini düşünmesinin kimseyi şaşırtmaması gerektiğini yazmaktadır. Hristiyan devletlerin hilafet meselesiyle ilgilenmelerini nedeni kuşkusuz müslüman sömürgeleri olmasıdır. Fakat İngiltere'nin sömürgesi olan Hindistan'daki müslümanlarının İngiltere'nin Hüseyin'i öne sürmesine ne tepki verecekleri bilinmemektedir. Barnou, İranlılarla Afganların ise Arap bir halife fikrine sıcak bakabileceğini düşünmektedir. Barnou bu belirsiz resimde temel olarak Fransa'nın hilafet konusunda adım atmakta acele etmemesi ve gelişmeleri iyi gözlemlemesi gerektiğini düşünmektedir.

el-Ahrâm'da görüşlerine yer verilen bir başka Fransız entelektüel de Jacques Banville'dir. Banville 6 Mart tarihli Axcione Francoise (düzelt) gazetesinde yer alan makalesinde, Fransa'nın hilafet meselesine müdahil olması için henüz bir sebep olmadığını, zira hilafetin dünya müslümanları nazarında büyük bir anlam ifade etmediğini, halifenin cihad ilanının zayıf bir yankı bulmasının da bunun bir göstergesi olduğunu yazmaktadır. Banville'e göre Almanya imparatoru bu manevi güce güvenmekle hata etmişti. İslam alemi bölük pörçüktü ve halifenin sürgün edilmesinden sonra bölünmeye devam edecekti. Yine de Farrere'in halife Abdülmecid'in Tunus yakınında bir adada müslümanları nüfuz altına alması fikri enine boyuna tahlil edilmeliydi.¹⁵²

¹⁵¹ a.g.e., s. 2.

¹⁵² "Ârâu'l-küttâbi'l-feransiyyîn fi'l-hilâfe", AH, 7 Mart 1924, s.3.

Abdülmecid Efendi'nin Tunus yakınlarında bir adada ikamete davet edilmesi, akıllara Vatikan benzeri bir düzenlemenin İslami hilafet için de düşünüldüğünü göstermektedir. Fakat aynı görüşün Mısırlı yazarlar tarafından reddedildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki bu kanı bazen liberal-seküler çizgideki bazı entelektüellerde de hakim olmuştur. Nitekim Hilafete ilişkin yanlış algılamalara itiraz edilen bir makalede, İslam'da Hristiyanlıktaki gibi bir papaz-rahip anlayışı olmadığı, hemen hemen her müslümanın ezan okuyup, Kur'an tilavet edip namaz kıldırabildiği hatırlatılarak Hilafet nizamının Papalık gibi değerlendirilemeyeceği zira dini nizamın başındaki kişi olarak halife tasavvurunun İslam dininde yeri olmadığı savunulmaktadır. Yazara göre Kur'an'da hilafet nizamı ile ilgili herhangi bir nas bulunmaktadır. Hilafetin şeriatın koyduğu bir nizam olduğunu savunanların bu iddialarına delil olarak referansta bulundukları Şuara suresi 13. ayet hatırlatılarak ayette kastedilen nizamın mutlak surette Hilafet nizamı olarak algılanmaması gerektiği açıklanır. Hz. Peygamber'in "Dünya işlerini sizler daha iyi bilirsiniz" mealindeki hadis örnek verilerek hilafetin İslami bir gereklilik olmadığı fikri işlenmiştir.¹⁵³

Sonuç olarak Fransa'nın Hilafet meselesine yaklaşımında Mağrib'teki atmosferin başat etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel olarak İslam dünyasının doğusundan bağımsız halifeliklerin ortaya çıktığı Mağrib¹⁵⁴ Fransızların büyük kesimi ve onlara yakın gazeteciler tarafından Türkiye merkezli bir hilafet fikrine uzak gösterilseler de bu durumun belki yalnızca Fas bölgesi için geçerli olduğu¹⁵⁵, Tunus, Cezayir ve Libya'da Arap Hilafeti fikrinin yayılamaması ve Türk Hilafeti fikrinin hala destek bulduğu müşahade edilmektedir. Özellikle

¹⁵³ Ömer İneyet, "el-Hilâfe ve'l-Kur'ân:Reddun alâ ecvibetin", **MU**, 10 Mayıs 1924, s.2. Hilafetin Papalıkla karşılaştırıldığı 1931'de bir batılı kaleme alınmış önemli bir metin için bkz. George Stewart, "Is the Caliph a Pope?", **The Muslim World**, April 1931, s. 185-196.

¹⁵⁴ Margoliouth bu durumu tarihsel olarak bir "Kuzey Afrika Hilafeti"nin varlığını devam ettirmesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre bu müessesenin 19. ve 20. yüzyıllardaki temsilcisi Fas idi. Bkz. D.S. Margoliouth, "The Caliphate Historically Considered", **The Muslim World**, October 1921, s. 335.

¹⁵⁵ Fas'ın tarihsel olarak Osmanlı Hilafeti'ne bir alternatif olma iddiası ve bu iddiada Hilafetin Kureyşiliği tezinin işlenmesi ile ilgili bkz. Abderrahmane el-Moudden, **a.g.e.**, s. 103-112.

Tunus'ta Kurtuluş Savaşı yıllarında Osmanlı Hilafetine destek vermek adına yürütülen çalışmalar buradaki halkın İstanbul'a bağlılığını ortaya koymaktadır.¹⁵⁶ Bu durum Fransa'yı kendisine karşı direnişin devam ettiği Tunus ve Cezayir'de bekasını sağlamak adına Hilafet meselesine temkinli yaklaşmaya sevketmiş görünmektedir.

3.7. Sonuç

Arnold Toynbee Hilafetin İlgası adlı eserinde Osmanlı Hilafetine karşı tutum bakımından Hintlilerle Arapların birbirinden ayrılması gerektiği tespitini yapmıştır. Ona göre Araplar, Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttükleri bağımsızlık davasında başarılı olmaları nedeniyle Türklerin Hilafet hakkındaki kararlarını pek de önemsememişler, bu da Araplarla yollarını sonsuza kadar ayırmak isteyen Ankara Hükümeti'nin işine gelmiştir. Oysa Hindistan Hilafet resmen ilga edildikten sonra dahi yüzünü İstanbul'dan çevirmemiştir.¹⁵⁷

Gerçekten de hilafetin lağvını takip eden süreçte Arap dünyasından itirazlar yükselmesine rağmen yeni bir halifenin tayini hususunda önemli bir alternatif çıkmaması Toynbee'nin bu tezini destekler niteliktedir. Mısır'da ise Ezher uleması ile Reşid Rıza gibi İslahçıların büyük gayretlerine rağmen hilafetin geleceği hakkında önemli ve bağlayıcı nitelikte bir karar alınamamıştır. Bu durumun çeşitli nedenleri vardır. Gerek Mısır'ın hilafeti devr alma niyetinden şüphelenen Mısır haricindeki müslüman kamuoyu ve özellikle Hintli müslümanlar, gerekse ülke içindeki seküler ve milliyetçi grupların Mısır'ın bağımsızlığı hususundaki endişeleri, Mısır'ın bu konuda yeterince aktif olmasını engellemiş görünmektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Odile Moreau, **a.g.e.**, 8-9.

¹⁵⁷ Arnold J. Toynbee, **1920'lerde Türkiye: Hilafetin İlgası**, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, 1998, s. 65-67.

¹⁵⁸ Arnold J. Toynbee, **1920'lerde Türkiye: Hilafetin İlgası**, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, 1998, s. 107.

Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanı da Mısır kamuoyundan destek bulmamıştır. Nitekim 1920'lerin başında İngiliz nüfuzundan kurtulmak için büyük gayret gösteren Mısır'da Şerif Hüseyin İngiliz işbirlikçisi olarak görülmüş, onun Arap-İslam davasına değil, kendi çıkarlarına hizmet ettiği kanısı yaygınlık kazanmıştır. Bu çerçevede Mısır basınında Şerif Hüseyin'in kibir ve cehalet gibi olumsuz kişilik özelliklerinin yanısıra Hicaz idaresinde yaptığı bazı yolsuzluklar da onu eleştirilerin hedefine oturtmuştur.

Bu bölümün bir başka sonucu da, 1923 yılı başından itibaren, tıpkı Türk kamuyunda olduğu gibi Mısır kamuoyunda da Hilafet kurumuna ilişkin bazı nihai tedbirlerin alınacağını hissedildiğine yönelik kanıdır. Bu hissiyatın oluşmasında, daha önce Ankara Hükümeti tarafından Hilafet meselesi hakkında dünya Müslümanlarının görüşlerini almak üzere düzenleneceği bildirilen Hilafet Konferansı'nın yapılmaması ve 1923 Ekim'inde ikinci büyük inkılap olarak Cumhuriyet'in ilan edilmiş olması etkili olmuş görünmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİLAFET İÇİN YENİ ARAYIŞLAR

4.1. Reşid Rıza'da İdeal Hilafet

Hilafet kurumunu daha işlevsel biçimde yeniden organize etme fikri İslam dünyasında selefi-modernist akımların ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiş, Arap Hilafeti ya da dini açıdan daha sahih bir hilafet arayışları bu fikrin alt başlıklarını oluşturmuştur. II. Abdülhamid döneminde Pan-İslamcılık hareketi bağlamında kendisine geniş bir zemin bulan Hilafet tartışmaları, Türk parlamentosunun önce saltanatı ardından hilafet makamını ilga eden kararıyla bölge ülkelerinde ortak biçimde ana gündem maddesi haline gelmiş, bu dönemde Hilafetin yeniden yapılandırılmasına ilişkin her türden görüş gündeme getirilmiştir.

Mısır'da bu yeni arayış konusunda ön plana çıkan aydınların başında Muhammed Reşid Rıza gelmektedir. Reşid Rıza hocası Muhammed Abduh'un çizgisini devam ettirerek Hilafet konusunda da ıslahçı bir programı gündeme getirmiştir. Ona göre Hilafet kurumunun iyileştirilmesi, esasında müslümanlar arasında eğitimden kültüre, siyasetten ticarete çok geniş bir alanda güçlü bağların geliştirilmesinin tezahürü niteliğinde olan bir üst kurum haline getirilmesi

demektir. Bunun için farklı bölge ve ülkelerdeki müslümanların siyasi görüşlerini iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede o, *el-Menâr*'da kaleme aldığı bazı makalelerde İslam dünyasındaki ana akım siyaset tarzlarını analiz etmiştir. Ona göre nüfusunu Müslüman çoğunluğun oluşturduğu ülkelerde, mutedil İslami ıslah hareketi, Batıcılık ve Katı Fıkıhçılık olarak nitelenebilecek üç tarz-ı siyaset vardır. ¹Bunlardan ilki olan ve Muhammed Abduh'un Mısır ayağına öncülük ettiği ılımlı İslah hareketi hemen her İslam ülkesinde farklı tezahürleriyle var olan bir oluşumdur. Reşid Rıza'nın Hilafet makamının ıslahı hususunda en çok güvendiği siyaset tarzı da budur. Nitekim o, çeşitli Müslüman ülkelerden bu tarzda siyaset yapan temsilcilerin bir araya gelmesiyle ideal bir hal ve akd meclisi oluşturulabileceğini, kamuoyu bilgilendirilerek atılacak adımları belirlemek üzere derhal bir kongre toplanabileceğini düşünmüştür. ²

Reşid Rıza'nın idealize ettiği hal ve akd meclisi ya da Hilafet şurası için temsilci göndermesi uygun olan tek grup İslami İslah Hareketi gibi görünmektedir. Zira o, batıcılık ve katı fıkıhçılık fikirlerini, ilki müslümanların ortak çıkarlarına hizmet etmediği ve ikincisi de modern dünyaya uyum sağlayamayacak kadar köhne olduğu gerekçesiyle çözüme katkı bulunamayacak akımlar olarak nitelendirmiştir. Reşid Rıza'ya göre Batıcılar, genellikle Avrupa'da eğitim görmüş, dini temellere dayalı bir sistem ile gelişmiş bir ülke olmayı mümkün görmeyen, bu sebeple Hilafet makamının tamamen ilgasına ya da en azından devlet idaresinden ayrılmasına ve halkın dindarlığının azaltılmasına taraftar olan kişilerdir. Bunların amacı, halk arasında İslami bağın yerini milli ve etnik bağların almasıdır. Özellikle Türkiye'de halk, eskiden Sultan ve Halife için

¹ Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmu's-şer'iyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye-2", **MM**, 17 Ocak 1923, c.24, s. 62. Reşid Rıza'nın kullandığı "üç tarz-ı siyaset" ifadesi Yusuf Akçura'nın 1904 yılında kaleme aldığı aynı başlıklı makaleyi akla getirmektedir. Akçura bu çalışmasında Osmanlı Devleti'ndeki üç temel politikayı Osmanlıcılık, Pan-İslamcılık ve Türkçülük olarak sıralamıştı. Bkz. Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015. Reşid Rıza'nın yazarlık hayatı boyunca Akçura'nın siyaset tarzlarından ilk ikisi arasında gidip gelmiş olması, hatta bir dönem İTC ile de güçlü bağlar geliştirmiş olması dikkat çekicidir. Bkz. M. Sait Özevarlı, "Reşid Rıza", **DiA**, c. XXXV, s. 15-18.

² Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmu's-şer'iyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye-2", s. 62.

savaşırken artık vatani için savaşmaktadır. Anadolu hareketinin İstanbul Hükümeti'ne ve Padişah'a tepki olarak doğduğu teması Batıcılar tarafından sıkça işlenmektedir. Hiç kimse İslami cihattan söz etmez olmuştur. Reşid Rıza'nın saltanat kaldırıldıktan kısa bir süre Kurtuluş Savaşı'nda kullanılan İslami dilin yerini daha seküler bir dile bıraktığını farketmiş olması önemlidir. Muhtemelen, Ankara Hükümeti'nin Hilafet makamına bakış açısının olumsuz niteliğinin giderek belirginleşmesine binaen o, hilafet meselesinin geleceği hakkında Türkiye'nin tek başına karar vermesinin doğru olmayacağını ifade etmiştir.³

Reşid Rıza'nın yeni bir hilafet düzeninin inşasında etkin olamayacağını düşündüğü diğer grup olan katı Fıkıhçılar ise hükümlerinde tek bir mezhebi esas aldıkları ve yeni bir ictihadı hoş görmediklerinden, asker, siyasi, mali kanunlar yapabilme ehliyetinden yoksun kabul edilmiş ve modern İslam dünyasının inşasında rolü olmayan bir grup olarak nitelendirilmişlerdir. Bu bağlamda geleneksel ulemanın devlet yönetimi hususunda yeni bir fikir ileri sürmemesi de vurgulanmış, İslam dünyasının zayıf durumundan bunlar sorumlu tutulmuşlardır.⁴

Reşid Rıza'nın kendi fikri çizgisi olan ıslahçılık dışındaki siyaset tarzlarına Hilafet meselesinin geleceğini belirlemede yer vermemesinin yanında, onun Arapları dini açıdan ayrıcalıklı bir Müslüman topluluk olarak gördüğü ve ideal hilafetin Arapların ağırlıklı olduğu bir topluluk tarafından tanımlanması ve uygulanması gerektiğini düşündüğünün de altı çizilmelidir.⁵ Zira ona göre Araplar, "İslam'ın özüdür" ve onlarsız bir sahîh imamet düşünülemez. Reşid Rıza Arapların dini açıdan Kur'an'ın ilk muhatabı olmakla gerekçelendirdiği bu üstünlüklerini tarihsel olarak da Arap topraklarının her zaman küfür ve Batıcılık

³ a.g.e., s. 63.

⁴ a.g.e., s. 66.

⁵ Reşid Rıza'nın bu fikirleri Mısırlı vatanperverler tarafından da çoğu kere eleştirilmiş, özellikle Hizbu'l-Vatanî grubu onu Arap birliğini savunarak Osmanlı birliği fikrine zarar vermek ve devleti zayıflatmakla itham etmiştir. Buna karşılık E. Tauber, Arap dünyasında biri Arapların Osmanlı'dan ayrılmasını, diğeri Osmanlı çatısı altında kalmakla birlikte Arapların haklarını korumayı amaçlayan iki grubun var olduğunu ve Reşid Rıza'nın ikinci gruba dahil olduğunu dile getirmektedir. Bkz.: Eliezer Tauber, "Rashid Rida As Pan-Arabist Before World War I", **The Muslim World**, April 1989, s. 108.

gibi yabancı ideolojilerden uzak kalmış olmakla açıklamıştır. Onun burada ilhad ve Batıcılık ideolojilerinin girmediği topraklar olarak nitelediği bölgenin Orta ve Güney Arabistan olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Zira Reşid Rıza'nın farklı dönemlerde Seyyid İdrisi'ye, İmam Yahya'ya ve en son Suudi hanedanına verdiği destek de onun tarafından İslam'ın beşiği ve görece en az değişim geçiren, en çok saf kalan bölgesinde ortaya çıkmaları ile gerekçelendirilmiştir.⁷

Reşid Rıza'nın İdeal bir hilafet düzenin ikame edilmesi, kendi tabiriyle “ihyası” için Arap unsurların ön plana çıkarılmasını savunması onun selefi çizgisinden bağımsız değildir. Zira ideal hilafet, önce şeriatın ihyasını gerektirdiğinden, vahyin ilk muhatapları olan Arapların şeriatı anlamada ve yeniden yorumlamada daha yetkin oldukları düşüncesi Reşid Rıza'yı Arapların devlet yönetiminin düzenlenmesi konusunda da önderlik etmeleri gerektiği düşüncesine sevk etmiş görünmektedir. Onun ideal hilafetinde halifenin ve halifeyi belirleyecek ve gerektiğinde görevden alacak olan hal ve akd meclisi üyelerinin mutlaka ictihad edebilme yetisine sahip olması gerekmekte, bu yetinin kazanılabilmesi için de Arap dilinin ya bu üyelerin ana dili yahut bu kişilerce çok iyi özümsemiş bir dil olması yani Arap olmasa da bu meclise girecek kişilerin Arap Dili ve kültürü ile “yoğrulmuş” olmaları şart koşulmaktadır. Reşid Rıza'ya göre Hilafet makamı ve meclisinin Arap Dili, tarihi ve memleketleriyle ilişkisi gayet açıktır.⁸

Reşid Rıza'ya göre Arapların Hilafet meselesindeki üstünlüğüyle birlikte diğer müslüman milletlerle işbirliği yapılması da gerekmektedir. Zira ona göre

⁶ Zira aynı makalede Irak ve Suriye'de de batıcı temayüller olduğunu kendisi söylemektedir. Hicaz'ı ayrıcalıklı bir konumda görmesi, bu bölgenin İslam'ın beşiği olması ve bu sebeple hilafet merkezinin de Hicaz olması gerektiği şeklindeki düşünceleri ile örtüşmektedir. İkinci bir ihtimal ise, Rıza'nın, Arap topraklarının ilhad ve batıcılık ile tanıştığını, fakat bu görüşlerin geniş bir katılım bulmadığını düşünüyor olmasıdır. Bkz.: Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’ş-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye-2”, s. 62.

⁷ Tauber, **a.g.e.**, s. 108 ve Richard van Leeuwen, “Islamic Reformism and Pilgrimage: The Hajj of Rashid Rida in 1916”, **Hajj: Global Interactions Through Pilgrimage**, (ed. Luitgard Mols ve Marjo Buitelaar), Leiden: Sidestone Press, 2015, s. 85.

⁸ Muhammed Reşid Rıza, “el-Hilafetü’l-islâmiyye”, **MM**, 16 Şubat 1923, c. 24, , s. 101.

Arapların hilafet işinde dezavantajları da bulunmaktadır ve bunlar diğer müslüman milletlerin katkılarıyla kapatılmalıdır. Rıza burada, genel olarak “Arapların bir memleketi nasıl yönetip imar edeceklerini bilmediklerini, bağımsızlıklarını kazanacak ve milleti zelil olmaktan koruyacak bilgi ve beceriye sahip olmadıkları” düşüncesini açıklamaktan çekinmemiştir.⁹ Zayıf oldukları konuda Arapların diğer milletlerden, özellikle Türklerden yardım almaları gereklidir.¹⁰ Her ne kadar Arap yarımadası hükümetlerinde şeriatın uygulanması Türklerden çok daha iyi durumda ise de, bu hükümetler İslam’ı temsil ve İslami daveti yayma misyonundan çok uzaktadırlar. Buna karşılık Türkler, Araplara nazaran daha düzenli ve birlik içinde bulunduklarından, ideal bir hilafet düzenine geçmeleri halinde bu misyonu yerine getirmede daha başarılı olacaklardır. Dolayısıyla, Hilafet işinde kazanılacak başarı, Türk ve Arap halklarının birlikte hareket etmesine ve yardımlaşmasına bağlıdır. Bu iki halk, birbirini eksik oldukları konularda tamamlamalıdır.¹¹

Rıza, Hilafet konusunda Türklere düşen görevin, Kureyşli ve diğer Müslüman ileri gelenlere kapılarını açmak ve bu temsilcilerden oluşan bir istişare kurulu tesis etmek olduğunu düşünmektedir. Ancak Türkler sahih bir hilafet düzeninin kendi topraklarında kurulmasını istemezlerse, ılımlı İslahçılar tarafından Arapların bu misyon etrafında organize edilmesi elzem olur.¹² Arap milletin silkinmesine ve Hilafet meclisi işleriyle meşgul olmasına vesile olma görevini ise İslahçılar’a yüklemektedir. Zira meclisin kurulması, Arap yöneticilerin birliğe ikna edilmesine bağlıdır.¹³ Bu noktada İslahçılara düşen, asra uygun İslami Hilafet şeklini açıklamak ve bu minvalde toplantılar düzenleyerek Arap kanaat önderlerini bu İslami Hilafet düzeninin uygulamaya ikna etmektir.

⁹ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’ş-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye-2”, s. 66-67.

¹⁰ Muhammed Reşid Rıza, “el-Hilafetü’l-islâmiyye”, s. 101.

¹¹ Rıza burada, her iki tarafın da kendi idaresinde özerk olma şartını koymaktadır. **a.g.e.**, s. 101.

¹² **a.g.e.**, s. 104.

¹³ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’ş-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye-2”, s. 66-67.

Cezire Araplarından kanaat önderlerinin bir araya gelerek seçecekleri yetkin bir halifeye kimsenin itiraz etme hakkı olmayacaktır:

“... özellikle de ilmi, adaleti ve yetkinliği herkesçe malum olan Yemen İmamı, Hicaz, Necd ve Tehame halklarınca halife ilan edilirse, bu şahıs Allah’ın kanunları doğrultusunda yürüyeceğini ve mezhep ayrımı gözetmeyeceğini ilan ederse, ümmet başkabir halife istediğinde hilafet makamından çekilmeyi kabul edeceğini açıklarsa, hele ki böyle bir imam Arap Yarımadası’nda ve diğer Arap memleketlerinde bir İslah hareketi başlatırsa, Mekke’yi özellikle hac mevsiminde bütün Müslümanlara açarsa, İslam imametine layık asrın şartlarına uyan bir ordu kurarsa...”¹⁴

Sünni dünyada yaygın olarak gözlemlenen bu duruma Şii temayüllerini alternatif olarak sunan Reşid Rıza’ya göre ehl-i sünnet alimleri, halkın tam bağlılığını ve itaatini temin eden Şii müctehidler kadar başarılı olamamışlardır. Bu da Şii dünyada hem dini hem de siyasi birliği sağlamayı Sünnilere göre daha kolay kılmaktadır.¹⁵

Reşid Rıza’nın ideal hilafet düzeni etrafındaki görüşleri değerlendirildiğinde, onun zihnindeki fonksiyonel ve aslına uygun devlet düzeninin Arapların ve Araplar arasından da ılımlı İslahçıların idarede üstün konumda olduğu ve devleti fiilen yönetmeseler bile üst makamlarda sıkça yer alan ve istişarede daima görüşlerine başvurulun unsur olmaları ilkelerine dayandığı görülmektedir. Reşid Rıza’nın bu görüşlerini 1923 yılının hemen başında açıkladığı dikkate alınır, Arapların dini açıdan üstünlüğü fikrine ek olarak Türklerin hatırı sayılır bir başarıyla çıktığı Kurtuluş Mücadelesi’nin de etkisiyle devlet yönetiminde ve askeriyede Türklere duyulan ihtiyacın vurgulanması da anlaşılacaktır. Bununla birlikte bu tarihlerde saltanat kaldırılıp Hilafetin kaderi henüz belli olmadığından, Reşid Rıza’nın Arap unsurların hükmeden pozisyonda

¹⁴ Muhammed Reşid Rıza, “el-Hilafetü’l-islâmiyye”, s. 100-102.

¹⁵ Muhammed Reşid Rıza, “el-Ahkâmu’s-şer’iyyetü’l-müteallikatü bi’l-hilâfeti’l-islâmiyye-2”, s. 60.

olduğu bir hilafet fikriyle arapların görüşlerinin de dikkate alındığı bir hilafet fikri arasında gidip gelmesi, onun görüş ve yorumlarına da yansımış görünmektedir.

Hilafetin kaldırılmasından sonra ise Reşid Rıza'nın gündeminde bu makamın birleştiriciliğinden mahrum kalan İslam dünyasının dağınık durumu ilk sırayı almıştır.¹⁶ XX. yüzyıl başlarında İslam dünyasının farklı bölgelerindeki müslüman toplulukları temsilen ortaya çıkan “yerel imamlar” meselesini masaya yatıran Reşid Rıza, bu yöneticilerin bulundukları yerlerde dini ve dünyevi otoriteyi birleştirerek adeta küçük birer halife gibi telakki edildiklerine işaret etmiş ve bu durumu eleştirmiştir. Rıza'ya göre bunlara kendi halkları tarafından verilen biatın İslam dünyasında ancak ayrışma ve bölünme doğurabilirdi. Dolayısıyla İslam dünyasının genel kabulü olmaksızın kendi halifeliklerini ilan eden şahısların da bu iddiaları geçersizdi. Gerçekten ilginç olansa Rıza'nın imamlığı sahih olmayan bu bölgesel yöneticiler arasında Sultan Vahdettin Han ve Halife Abdülmecid Efendi gibi halifelikleri tüm islam beldelerinden gelen biatlar ile sabit olan isimleri de zikretmesidir. Rıza'ya göre Vahdettin ve Abdülmecid Hanlar da Şerif Hüseyin gibi kendi kendilerine hilafet iddiasında bulunan kişilerdir.¹⁷ Reşid Rıza'nın son iki Osmanlı halifesini şer'i açıdan halife olarak tanımaması, onların Hilafet kurumunun ilgasından sonraki Halifelik iddiaları ile ilgili gibi görünmektedir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, Reşid Rıza Osmanlı sultanlarının hilafet politikalarını daima eleştirmek ve Osmanlı Hilafetinin sıhhatini sorgulamakla birlikte, Osmanlı sultanlarının hilafetine siyasi açıdan engel teşkil eden bir durum olmadığını düşünmekte idi.¹⁸ Hatta o, yeni hilafet düzeninde seçilecek halifenin şeri hükümler açısından imamete uygunluğunda Osmanlı halifelerinin meşruiyetinin kıstas alınması gerektiğini söylemiş, yeni halifenin “hukuken Al-i Osman halifeleri gibi hilafete ehil ve onlar gibi müslüman kamuoyu tarafından imamlığı tanınan kimseler olması gerektiğini” dile

¹⁶ John Willis, “Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad”, *The International History Review*, 32:4 (December 2010), s. 720. (711-732)

¹⁷ “Müzekkiratün: Mukaddimetun ila mu'temeru'l-hilafeti'l-am fi mısır el-kahira”, *MM*, 13 Mayıs 1926, c. 27 s. 139.

¹⁸ *a.g.e.*, s. 139.

getirmiştir.¹⁹ Yeni halifenin bir an önce belirlenmesinin müslümanlar için zaruri olduğu Rıza tarafından yinelenmekte, bir halifeye biatı olmaksızın ölen müslümanın cahiliye adeti üzere öldüğünü buyuran hadis zikredilmektedir.²⁰ Bununla birlikte Rıza, Osmanlı Sultanlarının Hilafet makamını zor kullanarak ele geçirdiklerini düşündüğünden, imameti daha sıhhatli bir halifenin ortaya çıkmasıyla Osmanlı Halifelerinin görevinin sona ereceğini ısrarla vurgulamakta idi. Toplanması planlanan Kahire Hilafet Konferansı böyle bir imamı hilafet makamına seçerse, Abdülmecid Efendi'nin hilafet iddiasını sürdürmesi imkansız hale gelecekti.²¹

1920'li yıllarda el-Ezher'in çeşitli kademelerinde yöneticilik yapmış eski el-Ezher şeyhlerinden Ahmedî ez-Zevâhirî'nin politik hatıratını kaleme alan Fahrüddîn ez-Zevâhiri hilafet kurumuna tarihi bir miras rolü biçtiğini ve hilafetin, hiç değilse İslam'ın şanı ve şerefi için korunması gereken bir kurum olduğunu dile getirerek işlevi olmasa da önemli bir İslami kurum olarak hilafetin devam etmesi yönündeki görüşü, bir yandan Ezher'in hilafet kurumuna yönelik geleneksel algısını özetlerken bir yandan da Rıza'nın zihnindeki yeni hilafet düzeninin bu geleneksel algıya ne ölçüde ayrıştığını göstermektedir.²² *el-Menâr*'daki yazılarında ideal hilafet düzenine ilişkin fikirlerini uzun uzadıya açıklayan Reşid Rıza, aslında Mısır'da toplanacak Hilafet Konferansını bu yeni düzeni hayata geçirecek bir karar organı olarak görmekte idi. Bu husustaki temennilerinin ne kadarının toplantıyı organize eden Ezherliler tarafından kabul edildiği tartışmalıdır. Zira bir kurum olarak Ezher'in hilafete yönelik tutumu Reşid Rıza'nın gibi "ideal hilafet" ya da selefi düşüncedeki Râşidî hilafete duyulan özlemi gündemine hiç almamış olan, Emeviler'den bu yana tevarüs eden ve

¹⁹ Reşid Rıza'nın 1922-1924 yılları arasında Osmanlı Halifeleri hakkındaki düşünceleri için 2. bölüme bakılabilir. Onun Kureyşilik meselesini devamlı surette gündeme getirerek Osmanlı Sultanlarının Halifelik iddiasına şüpheli yaklaştığı ve Arap hilafetini desteklediği bilinmektedir. bkz. John Willis, **a.g.e.**, s. 712.

²⁰ Muhammed Reşid Rıza, "Müzekkîratün: Mukaddimetun ila mu'temeru'l-hilafeti'l-am fî mısır el-kahira", s. 139.

²¹ **a.g.e.**, s.140.

²² Fahrüddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî**, Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1945, s. 208.

iktidarın uhrevi bağlantılarla pekiştirilmesine yarayan klasik hilafet sistemiyle herhangi bir problemi bulunmayan bir tutum idi. Bu minvalde bir İslahçı olarak Rıza'nın klasik bir kurum olan Ezher'le tek ortak noktası hilafete ilişkin tüm ehli sünnet grupları tarafından kabul edilmiş ve üzerinde zaten tartışma bulunmayan esaslardı. Örneğin Mayıs 1926 tarihinde yayınlanan bir makalesinde Rıza, yeni halifeden beklenen görevleri; dinin korunması, İslama ve müslümanlara saygın konumlarının yeniden kazandırılması, İslam dini ve mesajının yayılması, ümmetin birleştirilmesi ve dini-dünyevi çıkarlarının gözetilmesi, terk edilmiş farzların ve izin verilmiş haramların düzeltilmesi şeklinde sıralamaktadır. Ona göre müslüman beldelerin “yerel imamları” bu görevleri yerine getirme konusunda halifeye tabi olmak ve onunla koordineli çalışmakla mükellef idiler.²³ İslami literatürde klasikleşen hilafetin işlevine dair bu tanım, Kahire Hilafet Konferansında neredeyse aynen benimsenmiştir. Buna karşın, Reşid Rıza'nın Mısır'ın klasik fıkıhçılarından ayrıldığı noktalar oldukça fazladır. Bu farklardan biri onun, gerçek bir hilafet sisteminin mutlak bir unsuru olarak gördüğü “ehl-i hal ve akd” kavramına yüklediği fonksiyonda ortaya çıkmaktadır. Ezher'in himayesinde gerçekleşecek konferanstan da ilk olarak bir hilafet şurası oluşturmakla işe başlamasını talep eden Reşid Rıza'nın zihninde, halifeyi seçip atamaya yetkili bir kurul oluşturarak meseleyi çeşitli mesleklerden ehil müslümanların ellerine teslim etmektir. Bu kurulda din alimleri, yüksek düzey ordu mensupları, tıpçılar, idari bilimler alanında uzman kanaat önderleri, sanatkarlar gibi gruplar temsil edilecekti. Fakat Rıza'ya göre hal ve akd meclisi, halifeyi atamaya olduğu gibi gerektiğinde görevden almaya da yetkili olmalı ve bu hususta şahısların değil, sadece İslam milletinin çıkarlarını gözetmeli idi. Halifeyi seçip atayacak ve gerektiğinde azledebilecek olan bu kurul, müslüman ülkelerin hilafet işinde bir araya gelebilmesi ve tüm müslümanların temsili için şarttı.²⁴ Ezherli alimlerin ise hal ve akd meclisine böyle bir ikinci misyon yüklediklerine dair herhangi bir bulgu mevcut değildir.

²³ Muhammed Reşid Rıza, “Müzekkiratün: Mukaddimetun ila mu'temeru'l-hilafeti'l-am fi mısır el-kahira”, s. 140-141.

²⁴ a.g.e., s. 140-141.

Bu görüşleri çerçevesinde Reşid Rıza, Hilafet meselesi etrafındaki düşünce ve projelerini 1925 yılında toplanması planlanan Kahire Hilafet Konferansı'na odaklanmış, bu toplantının gündeminden, kimlerin temsil edilmesi gerektiğine ve hilafet meselesinin çözümünde konferansın nasıl bir yöntem izlemesi gerektiğine kadar bütün görüşlerini Mart 1924'ten konferansın akdedildiği Mayıs 1926'ya kadar olan yazılarında kaleme almıştır. Bu çerçevede o, Kahire Hilafet Konferansı'nın önceliğinin halife seçiminden önce güncel bir hilafet nizamı tesis edilmesi olduğunu, ardından halifenin seçimi için bir mekan belirlenmesi ve son olarak da halifenin bu kurul tarafından seçilip göreve getirilmesini öngörmüştür. O, ilk toplantılarda gösterilecek çaba ve kararlılığın on yıllara kalmadan sonuç vereceğini vurgulayarak katılımcı üyelere ciddiyet çağrısında bulunmaktadır.²⁵ Reşid Rıza, bu amacın gerçekleşmesinin uzun zaman alabileceğini, yüzyıllardır örselenerek yavaşça yok olan bir kurumun kısa bir sürede yeniden tesis edilmesi kolay bir iş olmayacağını hatırlatmıştır. Meselenin uzaması halinde müslümanların yılmaması gerektiğini de tembihlemekten geri durmamıştır.²⁶

Reşid Rıza'nın hilafet modeline göre asra uygun güncel bir hilafet nizamında halife hiçbir şekilde müstebid bir yönetim tarzına başvuramamalıdır. Bu meyanda onun yeni hilafet düzeni için anayasal bir sistem ön gördüğü tahmin edilebilir. Yeni hilafet nizamında ikinci önemli husus, halifenin vaz edilmiş şartları taşıması gerekliliğidir. Rıza bu hususun, Halifeye biat konusunda gevşeklik gösteren müslüman liderlerin elinde bahane konusu olmaması gerektiğini düşünmektedir. Halife göreve geldikten sonra derhal yasama faaliyetlerine başlamalı ve bu faaliyetlerde Kur'an ve sünnete dayalı şeri hükümler esas alınmalıdır. Bu yasalarda hem "hilafet ülkesindeki" devlet nizamına hem de diğer hukuki alanlara ilişkin düzenlemeler yer almalıdır.²⁷

²⁵ a.g.e., s. 141-142.

²⁶ a.g.e., s. 142.

²⁷ a.g.e., s. 142.

Rıza'nın "Hilafet ülkesi" kavramıyla, diğer müslüman ülkelerin gerek siyaseten gerekse dini olarak tabi olacakları bir çeşit üst devleti kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre hali hazırda bağımsız durumda bulunan ve yeni halifeye biat etmiş olan ülkelerin Hilafet ülkesindeki nizama ve alınan kararlara uygun hareket etmesi beklenmektedir. Henüz bağımsız olmayan ülkelere ise istiklallerini kazanana dek yalnızca dini açıdan Halife'ye tabi olması beklenmektedir. Bu dini tabiiyetin içeriğini ise küfür ve bidatlarla mücadele, dini eğitimin verilmesi, Cuma ve Bayram hutbelerinin içeriğinin belirlenmesi gibi konular oluşturmaktadır.²⁸ Rıza'nın konferans gündemine ilişkin sunduğu bu önerilerden hiçbiri konferansta tartışılmaması ise Hilafet Konferansının siyasi gündeminin Reşid Rıza'nın idealizminden ne kadar uzakta olduğunu kanıtlamaktadır.²⁹

Müslüman toplumların dönüştüğü, siyasetten ticaret ve muamelata pek çok alanda yeni kanuni düzenlemelere ihtiyaç duyduğu bir dönemde Türkiye, Mısır, Tunus gibi ülkelere fukahaya önemli görevler düştüğünü belirten Rıza, fukahanın yeni yasama sürecinde göstereceği zaafın ülke yöneticilerini batılı ülkelerin yasama kaynaklarına yönelteceği endişesi taşımaktadır. Zaruri ve hakkında hüküm bulunmayan meselelerde başlayan Batı'ya yönelme, zamanla yasaların tamamını kapsayacak ve nihayet yasama İslami olmaktan büsbütün çıkacaktır.³⁰ Oysa yeni bir İslami düzende, geleneksel ve modern unsurlar bir arada uyum içinde olmalıdır. Bu sebeple Rıza, toplanması planlanan Kahire Hilafet Konferansı'na katılacak üyeleri İslami yasama ve modern dünyanın ihtiyaçlarını bir arada değerlendirme kararlılığını göstermeye davet etmektedir. Yeni hilafet nizamının hem şer'î anlamda hem de modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilme bakımından yeterli ve nitelikli olmasının tek çaresi ise Rıza'ya

²⁸ a.g.e., s. 143.

²⁹ Kahire Hilafet Konferansı'na ilişkin geniş bir değerlendirmeye bu bölümün bir diğer alt başlığında yer verilmiştir.

³⁰ Muhammed Reşid Rıza, "et-Teşri'u'l-islami ve'l-mu'temeru'l-hilâfe", *MM*, 27 Kasım 1924, c. 25, s. 603.

göre İslami yasamadaki içtihad unsurunu ön plana çıkarmaktır.³¹ Bu hususta da Rıza'nın geleneksel Ezher yaklaşımından ayrıldığı görülmektedir. Zira konferans tutanaklarında da yer aldığı üzere içtihat gelenekçi alimlerin yasama kaynağı olarak tanımaya hiçbir zaman yanaşmadığı bir unsur olmuştur.

Rıza'nın yeni hilafet düzenine ilişkin fikirlerinin ancak onun İslami modernizmi ve selefi eğilimi bağlamında anlaşılabilirliği muhakkaktır. Zira Rıza, bir yandan tüm müslümanların eşit biçimde temsiliyetine dayanan bir İslami yönetim organizasyonunu idealize ederken bu organizasyonun tepesinde Kureyş soyundan gelen birini görme arzusunda olduğunu ısrarla ifade etmektedir. Onun, raşidi hilafetin modern biçimde yorumlanması olarak algıladığı, danışma, seçme, atama ve hal etme gibi unsurları barındıran yeni hilafet düzeninde, Arap kimliğinin ana kimlik olarak kabul edilmesi ve Türk, Hint, İran gibi diğer baskın kültürlerle üstünlüğünün kabulü vazgeçilmez bir gerekliliktir. Milliyetçilikler çağında, hilafet sisteminin yeniden dizaynında iş birliği yapmasını öngördüğü bu müslüman toplulukların, Arap kimliğinin kültürel üstünlüğünü nasıl kabul edeceği ise Rıza tarafından açıklanmamıştır. İran sünni coğrafyadaki olaylara kayıtsızlığı, Türkiye ise siyaseten tamamen farklı bir yola girmesi nedeniyle bu tartışmaların nispeten dışında kalırken, kendisini Arap dünyasının kültürel merkezi olarak tanıtan Mısır ve gayri Arap müslüman nüfusun temsilcisi olmaya en ehil konumdaki Hindistan hilafet konusunda fikir üretmeye devam etmiştir.

Hilafet sisteminin daha modern ve işlevsel bir biçimde yeniden dizayn edilip edilemeyeceğinin de yoğun biçimde tartışıldığı ve ikisi de siyaseten yoğun İngiliz etkisi altındaki Mısır ve Hindistan'da geliştirilen hilafet teorilerinin ortak noktası genellikle sömürge karşıtı bir alt metin ile birlikte müslümanların birliğini sembolize eden bir hilafet sistemi tasavvurudur. Fakat iki bölge arasında müslüman birliğine bakış hususunda temel bir farklılık da bulunmaktadır. Hindistanlı hilafet taraftarlarının büyük çoğunluğu, Türkleri İslam dünyasının

³¹ a.g.e., s. 1-10, 603.

lideri olarak görmekten çekinmeyen ve tüm müslümanların eşitliğini vurgulayan bir zeminde fikir beyan ederken, Mısırlı alimlerin hilafetle ilgili tartışmalarda bazen Araplık-Kureyşlilik bazen de Mısırlılık vasfını müslümanlık vasfının önüne çıkardığı mülâhaza edilmektedir.³²

Hilafetin Araplığı ya da Kureyşliliğine ilişkin tartışmalar çerçevesinde farklı ilmi çevrelerde ortaya atılan görüşler, 1920’li yılların Mısır’ının farklı kimlikler ve aidiyet biçimleri arasındaki bölünmüşlüğü’nün mikro plandaki bir örneği gibidir. Ezher çevrelerindeki tartışmalarda halifenin Kureyşli olması gerektiği konusundaki klasik görüşler de aktarılacakla birlikte, İslam tarihi boyunca gerçekleşen de facto duruma işaret edilerek “tagallub” yani makamı ele geçirme yoluyla halifeliğin de meşru olduğu gündeme getirilmiş ve Kureyş soyundan gelmese de hilafeti güç kullanarak elde edenlerin halife sayılacağı vurgulanmıştır. Bu yaklaşım Kahire Hilafet Konferansında da aynen benimsenmiştir. Reşid Rıza burada, Ezher’in geleneksel çizgisinden ayrılmaktadır. O, konuyla ilgili yazılarında bu klasik tartışmayı aktarmakla birlikte mesele üzerinde icma olduğu görüşüne dayanarak bir kişinin halifeliğinin ancak Kureyş soyundan gelmekte ise tam olacağını vurgulamaktadır. Özellikle hilafetin siyasi yetkilerinden arındırılmasından sonra 1923’te kaleme aldığı el-Hilâfe ve’l-İmâmetü’l-uzmâ adlı eserinde, Abdülmecid Efendi’nin hilafetin bütün şartlarını taşımadığı ve dolayısıyla halifeliğinin tartışmalı olduğu tezini gündeme getirmiş, halife meclis tarafından seçiliyorsa, liyakatin daha fazla ön planda tutulması gerektiği fikrini işlemiştir. Onun hilafetin kureyşliliğini vurgulayan bu görüşlerinin temelinde Arapçılık tezinin etkili olduğu savunulmuştur.³³

Suriye kökenli ve Arapçılık fikrine II. Abdülhamid döneminden itibaren ciddi biçimde mesai harcamış bir fikir adamı olarak Reşid Rıza’nın İslami tonlu Arap milliyetçiliği ve selefilik etkisi altındaki düşünceleri onun Vahhabiler ve

³² Bu iki farklı bakış açısının Reşid Rıza ve Ebulkelam Azad örnekleri üzerinden karşılaştırıldığı bir tartışma için bkz. John Willis, **a.g.e.**, s. 711-732.

³³ **a.g.e.**, s. 715.

Suudiler ile arasındaki siyasi ilişkiyi de açıklamaktadır. Nitekim kendisi de İTC iktidarı döneminde Mısır'daki İngiliz yöneticilerin güvenini kazanacak kadar³⁴ İngiliz siyasetine yaklaşmış biri olarak Reşid Rıza, bir zamanlar Arap hilafeti ideali minvalinde desteklemiş olduğu Şerif Hüseyin'i İngilizlerle işbirliği yapma hatasına düştüğü için terketmiş ve Suudilerin Hicaz'ın yeni hakimi olması fikrini desteklemeye başlamıştır.³⁵

Reşid Rıza'nın I. Dünya Savaşı öncesinde Şerif Hüseyin'i ardından da İbn Suud'u Arap-İslam dünyasının liderliği hususunda desteklemesi, onun Arap hilafeti fikrine sadakatinin halifelğin Türklerin elinden çıkmasından sonra eksilmeden devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda o bir yandan halifenin Kureyşli olmasını tavsiye ederken, bir yandan Hicaz'ın Hilafet meselesinde merkezi bir konumda olduğunu hatırlatmıştır. Onun Kureyşli olmayan İbn Suud'u ideal bir lider olarak vasıflandırması da Hicaz'daki hakimiyetine bağlanabilir. Rıza'ya göre tarihsel olarak Kureyş'e ait olan Hicaz topraklarının Osmanlı sultanları nezdindeki önemi ve emirleri altında bulunmasına rağmen kendilerini Hicaz'ın hizmetçisi addetmeleri de hilafet meselesinde Hicaz'ın merkeziliyetinin Osmanlı Devleti tarafından tanındığını göstermektedir.³⁶

Rıza'nın özellikle hilafetin Araplığı ve Hicaz'ın merkezi ir rol üstlenmesi gibi görüşlerinin, Ezher gibi geleneksel bir kurumun domine ettiği Mısır kamuoyunda yaygın bir kabul gördüğünü söylemek zordur. Zira Ezher'in ileri gelenlerini gündeminde, kurumun Mısırdaki yönetici elit ile daima omuz omuza olma geleneğinin bir devamı olarak, Mart 1924 sonrasında I. Fuad'ın halifelik

³⁴ Umar Ryad, II. Meşrutiyet döneminde İngilizlerin Reşid Rıza'yı Türkler aleyhine çalışmaya ikna etmek istediğini ve bu amaçla onunla birkaç kez görüşüklerini yazmaktadır. Bkz.: Umar Ryad, "Islamic reformism and Great Britain Rashid Rida's image as reflected in the journal al Manar in Cairo", **Islam and Christian-Muslim Relations**, 21:3 (July 2010), s. 264. (263-285)

³⁵ *el-Menâr*'ın özellikle 1924-1931 yılları arasındaki sayıları Reşid Rıza'nın Suudi-Vehhabi yönetiminden övgüyle bahsettiği onlarca makale içermektedir. Bunlardan bazıları için bkz. Muhammed Reşid Rıza, "eş-Şerif hüseyin melikü'l-hicâz es-sâbık", **MM**, Haziran 1931, c. 30; "Fatihatü'l-mucelledi's-sâmin ve'l-işrîn", **MM**, 3 Mart 1927, c. 28; "Enbâu'l-âlemi'l-islâmî", **MM**, 5 Kasım 1926, c. 27.

³⁶ **a.g.e.**, s. 742.

ihtimalini değerlendirdiği görülmektedir. Hatta Türk kökenli olan Fuad'ın Arap hatta Kureyşli olduğunu kanıtlamaya yönelik girişimlerde bile bulunulduğu yönünde iddialar mevcuttur. Sylvia Haim'in ortaya attığı bu iddiaya göre gerek I. Fuad için 1920'lerde, gerekse I. Faruk için 1930'larda gündeme gelen halifelik olasılığı akabinde Hidiv ailesinin soyunu Hz. Peygamber'e dayandırma amacıyla icad ettikleri soy ağaçları, aynı zamanda Kureyşilik ve Araplığın geleneksel ulema tarafından da akılda tutulduğunun bir göstergesidir.³⁷ Nitekim Kral I. Faruk'un halifeliğiyle ilgili iddiaların, onun Arapların lideri olarak lanse edildiği dönemde ortaya atılması da, 1920'li yıllarda Reşid Rıza'nın hayalindeki Arap-İslam hakimiyeti fikrinin Mısır'ın ulusal çıkarlarıyla örtüştüğünde nasıl güçlü bir ihtimal olarak ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.³⁸

4.1.2. Ali Abdurrazık'ın İddiaları ve Reşid Rıza

Tam da Hilafet tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemde Ezher kökenli bir kadı olan Ali Abdurrazık (1883-1967)'in³⁹ kaleme aldığı *el-İslam ve Usulü'l-hüküm* adlı tartışmalı risale Mısır kamuoyunun gündemine oturmuştur. Yazar eserinde temel olarak İslam dininin Hilafet adlı bir yönetim biçimi vaz' etmediğini, bunun da ötesinde İslam'ın bir prensip olarak dünya işlerine karışmadığını ve Hilafet kurumunun sonradan bir bidat olarak ortaya çıktığını savunmuş, bu tezini çeşitli naslarla açıklamaya çalışmıştır.⁴⁰ Ona göre geleneksel ulemanın Hilafet kurumunu dayandığı dini gerekçelerin tamamı tartışmalıdır. Zira Kur'an ve hadislerde bu türden düşüncelere gerekçe teşkil edebilecek açık bir

³⁷ Sylvia G. Haim, "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath", Thomas Arnold, **The Abolition of the Caliphate**, Londra, 1965, s. 244.

³⁸ "Hailed Caliph of Islam: King Farouk leads prayers in mosque", **The Scotsman**, 21 Ocak 1939, s.13.

³⁹ 1300/1883 yılında Minya'da dünyaya gelen Ali Abdurrazık, 10 yaşında Ezher'de başladığı eğitimini yine burada tamamladı. Ezher'de yüksek öğrenimi devam ederken bir yandan da modern bir eğitim alma amacıyla Kahire Üniversitesi'ne de devam etti. Avrupalı hocalarla burada tanıştı. Bir süre Ezher'de tarih dersleri verdikten sonra 1912'de İngiltere'de Oxford Üniversitesi'ne gitti. Fakat savaşın çıkmasıyla 1914'te Mısır'a dönmek zorunda kaldı. 1915'te atandığı Mansura kadılığına Ezher'den ihraç edildiği 1925 yılına kadar sürdürdü. Talip Türcan, "Hilafet Karşısı bir Ezher'li: Ali Abdurrazık (1883-1967)", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, s. 6 (2005), s. 410.

⁴⁰

ayet bulunmamaktadır. Ali Abdurrazık Hilafetin gerekliliği hususunda icmayı da reddederek, İslami pratikte halifelerin çoğunlukla tagallüb yani askeri güç ile bu makama geldiklerini, dolayısıyla ümmetin onlara gönüllü olarak değil, zorunlu olarak itaat ettiklerini, özgür irade olmaksızın meydana getirilen bir görüş birliğinin icma sayılamayacağını öne sürmüştür.⁴¹ Ali Abdurrazık'ın Hilafet kurumunun gerekli olmadığı hususunda ortaya koyduğu argümanlardan bazıları TBMM'de Hilafetin ilgası esnasında yapılan görüşmelerde karar lehine sunulan argümanlara oldukça benzemektedir. Nitekim Ali Abdurrazık da tarihsel olarak hilafetin hiçbir işlevi olmayan ve müslümanlara hiçbir fayda sağlamamış bir kurum olduğunu savunurken Abbasi Hilafeti'nin son dönemindeki kukla halifeleri ve bunların müslüman dünyanın liderliğini göğslemekten ne kadar uzak olduklarını hatırlatmıştır. Onun eserinde kullandığı bu argümanların özellikle Seyyid Bey'in *Hilafet Risalesi*'nde ortaya konan düşüncelerle gösterdiği benzerlik ve Seyyid Bey'in bu risalesinin 1924'te Arapça'ya çevrilmiş olması birçok araştırmacıyı Ali Abdurrazık'ın görüşlerinde Seyyid Bey'den esinlenmiş olduğu sonucuna götürmüştür.⁴²

Mısır'da özellikle Ezher çevresinde geniş bir tepkiyel karşılanan Ali Abdurrazık'ın bu teorisi⁴³ Reşid Rıza'nın İdeal Hilafet konusunda kabul ettiği öncüllerin neredeyse tamamını reddetmesi bakımından *el-Menar*'da onun ağır eleştirilerine uğramıştır. Ali Abdurrazık'ı Hilafeti ve İslam dinini yok etmek isteyen Batılıların bu emellerine alet olmakla suçlayan Reşid Rıza, onun ortaya attığı fikirlerin müslümanların zihnini bulandırmak ve akidelerini zayıflatmak amacını taşıdığını iddia etmiştir. Reşid Rıza'ya göre Ali Abdurrazık gibi kişiler,

⁴¹ Ali Abdurrazık, **el-İslam ve usulü'l-hükm**, Kahire, 1925, s. 18-25.

⁴² Bkz.: Talip Türkan, **a.g.e.**, s. 424.

⁴³ Ezher'li Şeyh Muhammed Bahit Mutii Abdurrazık'ın eserine Ezher'in konu etrafındaki geleneksel görüşlerini temsilen bir reddiye yazmıştır. Bkz.: Muhammed Bahit el-Mutii, **Hakikatü'l-islam ve usulü'l-hükm**, Kahire, h.1344. Geniş bilgi için bkz.: Muhammed Ammara, **Ma'reketü'l-islam ve usulü'l-hükm**, Kahire: Daru's-Şuruk, 1989; A. Hourani, **a.g.e.**, s. 183-192; Gershoni ve Jankowski, **a.g.e.**, s. 60-63.

Türkiye’deki “Marxçı-Batılılaşmış-Dinsizler”in İslam dini aleyhindeki görüş ve uygulamalarını Mısır’a taşınmasına aracılık ediyorlardı.⁴⁴

Tıpkı Ali Abdurrazık’ın Hilafet müessesesinin kendisini bid’at olarak nitelenmesi gibi, Reşid Rıza’da onun Hilafet meselesi hakkındaki görüşlerini bid’at olarak nitelendirmiştir. Ona göre biz Ezher’linin, hele ki Mısır’ın önemli eyaletlerinden Mansura’da kadılık görevi yapan ve son derece saygın bir aileden gelen birinin böylesine mesnetsiz bir eser yazarak bir de bunu diğer müslüman beldelerde yaymaya kalkışması Mısır adına büyük bir üzüntü kaynağıdır.⁴⁵ Konuyla ilgili olarak kaleme aldığı ve Ali Abdurrazık’ın kitabına reddiye niteliği taşıyan makalesinde onun görüşlerinden bazılarını çürütmeye çalışmıştır. Ali Abdurrazık’ın hilafet müessesesinin dünyevi iktidar hırslarının ve müslümanların arasındaki fitnenin merkezi haline geldiği ve bu sebeple İslam dinine zarar verdiği yönündeki iddialarına karşılık Reşid Rıza, Hilafetin insalığın tecrübe ettiği en iyi siyasi sistemlerden biri olduğunu, müslümanlarınsa Hilafetin gerekliliklerini yerine getirdikleri dönemde insanların en üstünü olduklarını öne sürmüştür. İslam’ın siyasete ve devlete ilişkin konularda bir hüküm getirmediğini iddia eden Abdurrazık’a karşı, Kur’an’da ve sünnette devletler arası sözleşmelere, savaş ahkamına, medeni hukuk alanına giren ve kamu düzenini ilgilendiren çeşitli konularda koyulmuş hükümlere işaret ederek, bunların tamamının İslami ilkeler temelinde oluşturulmuş ve düzgün işleyen bir siyasi rejimle yürütülebileceğini dile getirmiştir.⁴⁶

Ali Abdurrazık ve kitabı hakkında yazdığı bir başka makalede ise Reşid Rıza Ezher’in kitaba ve yazarına gösterdiği tepkiye değinerek bu tepkinin son derece haklı ve yerinde bir tepki olduğunu belirtmiştir. Ezher’in kitabın yazarını mahkum ve diplomasını iptal eden kararını da 23 Haziran 1925 tarihli kararını da

⁴⁴ Muhammed Reşid Rıza, “el-İslam ve usulü’l-hüküm: Bahsun fi’l-hilafeti ve’l-hükumeti fi’l-islam”, **MM**, 21 Haziran 1925, c. 26, s. 100.

⁴⁵ **a.g.e.**, s. 101.

⁴⁶ **a.g.e.**, s. 102-103.

el-Menar'da yayınlayan Reşid Rıza, "kitabında küfre yönelik ve sapkın fikirlerini gündeme getiren, haramı helal helalı haram sayan, Allah'ın indirdiği hükme mani olmaya kalkan ve Tağut hükmüne kapı aralayan" Ali Abdurrazık'ın yazdığı kitaptan dolayı suçlu bulunmasını memnuniyetle karşıladığını dile getirmiştir.⁴⁷ Basında yer alan tepkilere de değinen Reşid Rıza, Ali Abdurrazık olayı'nın Mısır basınına ikiye ayırdığını, *el-Liva* ve *el-Ahbar* gibi "İslam muhafızlarının" bu ilhad faaliyetinin karşısında yer alırken *es-Siyase* ve Liberal Anayasacıların başını çektiği bir grup gazete ile beraber Fransız basınının da fikir hürriyeti görüntüsü altında bu zararlı kitaba ve yazarına sahip çıktıklarını iddia etmiştir.⁴⁸

4.2. Yeni Hilafet Merkezi Olarak Mısır ve Kral I. Fuad'ın Halifeliği

Hiz. Peygamber'den sonra İslam toplumuna kimin liderlik edeceği meselesi Arap-İslam entelektüel tarihinin ilk ciddi ve günümüze kadar süren tartışmalarla en son kuramlaştırılan meselesi olmuştur.⁴⁹ Abbasiler dönemi ve sonrasında genel-geçerlik kazanan sünnî siyaset kuramına göre dini otorite tamamen siyasi bir otoriteye dönüşmüş, yönetim işi kurumsallaştırılmak yerine kişiselleştirilmiş ve İslam dünyasının yöneticisi olarak halifenin bütün yetkileri tek elde toplaması fikri benimsenerek siyasi ve ruhani liderlik birleştirilmiştir.⁵⁰ Başlangıçta şûrâ, hal ve akd, biat gibi kavramların kullanılarak yönetici-reaya arasında haklar bakımından nispeten adil bir çerçeve belirleme işlevi gören sünni siyaset kuramı, giderek otokratik özellikler kazanmış ve hükümdara itaat ile çatışmalardan kaçınma ilkeleri üzerinden tanımlanmaya başlamıştır.⁵¹

Modern dönemde selefilik hareketinin ortaya çıkmasıyla birlikte halifelik makamının da İslam'ın teşri kaynakları ışığında yeniden değerlendirilmesi fikri gündeme gelmiştir. Hilafet kurumunun Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki "aslını"

⁴⁷ Muhammed Reşid Rıza, "el-İslam ve usulü'l-hüküm", **MM**, 25 Temmuz 1925, c. 26, s. 212.

⁴⁸ Muhammed Reşid Rıza, "el-İslam ve usulü'l-hüküm (2)", **MM**, 21 Temmuz 1925, c. 26, s. 232.

⁴⁹ Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset** (çev. Yavuz Alogan), İstanbul, 1993, s.21.

⁵⁰ **a.g.e.**, s.25-27.

⁵¹ **a.g.e.**, s.42-43.

yeniden ihya etme hedefini taşıyan bu tartışmalarda hilafet meselesi kapsamında hal ve akd, tagallüb, Hilafetin Kureyşiliği, taaddudu'l-hulefâ gibi kavramlarla fıkhi terminolojiye de sık sık atıf yapılmıştır. Bunlardan özellikle Abbasiler döneminde Endülüs ve Mısır'da da müstakil halifelikler ilan edildiği için yoğun olarak tartışılmış bir mesele olarak taaddudu'l-hulefâ'nın, Osmanlı'dan ayrılan Arap toplulukları ve bunların liderlerinin halifelik iddialarının gündeme gelmesiyle birlikte yeniden tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Esasen daha Osmanlı sınırlarının Arabistan, Şam ve Afrika'nın bir bölümünü kapsadığı dönemde bir Arap Hilafeti propagandasının Şam merkezli olarak yürütüldüğü bilinmektedir. I. Dünya Savaşı sonrası dönemde ise Arapların Osmanlı hakimiyetinden çıkması ve İstanbul'daki halifenin otoritesinin sarsılması ile birlikte Mekke'de Şerif Hüseyin'in, ardından Abdülaziz b. Suud'un, Mısır'da Kral I. Fuad'ın, Libya'da Şeyh Senusi'nin⁵², Yemen'de İmam Yahya farklı düşünür ve gruplar tarafından İslam dünyasının ideal liderleri olarak resmedilmişlerdir. Osmanlı hakimiyetine hiçbir zaman girmemiş Fas'ın adı da, halifeliği yeniden tesis edebilecek ülkeler arasında sıkça zikredilmektedir.⁵³

Yukarıdaki vakıyı aynı şekilde tespit eden İngiliz basınında hilafetin ilgasının hemen akabinde yer alan bir değerlendirmede, İslam dünyasının farklı bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak halifelik iddialarının ortaya çıkması ihtimalinin uzak olmadığı yazılmış, Fas ve Mısır krallarının bu eğilimde olabileceği tahmin edilmiştir.⁵⁴ Aynı tarihlerde Fransa, kültürel olarak etkisi

⁵² Bkz. B.G. Martin, "A Future Sanusi Caliphate? Muhammad 'Ali al-Sanusi and His "Durar al-Saniya"", **Journal of Asian History**, 26:2 (1992), s. 160-168.

⁵³ Abderrahmane el-Moudden, "The Idea of the Caliphate Between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib", **Studia Islamica**, 82 (1985), s. 103-112.

⁵⁴ Özellikle Fas Kralı'nın halifelik makamı için adının geçmesi İngilizler tarafından bir çeşit Fransız manevrası olarak algılanıyordu. Ancak bu algının Mısır müslüman kamuoyu için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mısırlılar Fransa'nın Fas Kralı'na yakınlığına karşı Mağrib'teki Fransız karşıtı mücadelenin sembolü haline gelmiş olan Faslı gerilla lideri Abdülkerim Hattâbî (1882-1963)'ye sempati duymuşlar ve halifeliğini gündeme getirmişlerdir. Konuyla ilgili olarak İngiliz basınında Hindistan, Bağdat ve Kahire kahvehanelerinde Abdülkerim'in müslümanların halifesi olarak görülmek istendiğine ilişkin haberler yapılmıştır. Gazete, Abdülkerim önderliğinde Kuzey Afrika'dan Hindistan'a uzanan yeni bir Panislamizm

altında bulundurduğu Fas'ın halifelik iddiasını desteklemekle, Abdülmecid Efendi'ye hamilik ederek onu Tunus kıyılarında bir adaya yerleştirme ve bağımsız bir İslam hilafetinin kurulmasına ön ayak olma fikri arasında kararsızlık yaşamaktadır.⁵⁵ Öte yandan daha 1920'de İngiltere'nin hilafete dair planlarından okuyucularını haberdar eden *Leeds Mercury*, bir yandan İstanbul'daki halifenin İngiliz müstemlekeleri üzerindeki manevi otoritesinin İngiliz çıkarlarını tehdit edebileceğini hatırlatırken bir yandan da "hilafetin şimdilik İstanbul'da kalmasına izin verilmesinin" müslümanlar nezdinde bir iyi niyet göstergesi tarafından algılanacağını ve İngiliz Hükümeti'ne bağlılıklarını sağlayacağını yazmıştır.⁵⁶ Yeni bir halifenin hilafet makamına gelip gelmeyeceğine yönelik tartışmaların sadece Arap coğrafyasında değil, Hint alt kıtasında da uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Afgan Kralı Nadir Han'ın bu makama gelmesi için Hindistan'da propaganda yapıldığına yönelik iddialar Türk makamlarının dikkatini çekmiş ve bu hususta Ocak 1932'de yetkili mercilere raporlar sunulmuştur.⁵⁷ Aynı yıl hac ibadeti için Mekke'ye giden Lahor Hükümdarı Emirüddin Ahmed Han'ın hilafeti yeniden tesis için burada yaptığı çalışmalar da yakından takip edilmiştir.⁵⁸

Mısır'da ise, I. ve II. Dünya Savaşları arasında devam eden hilafetin Mısır'a taşınması projesi kapsamında 1930'ların ikinci yarısında bu kez I. Fuad'dan sonra gelen I. Faruk'un yeni halife olacağına dair söylentiler yayılmış ve Ocak 1939'da kendisinin imam yerine Cuma namazını kıldırarak bu söylentilerin ciddiyetini ortaya koymuştur. Bu da Mısır'ın hilafet konusundaki iddiasının henüz sona ermediğinin bir göstergesidir.⁵⁹ Özellikle İngiliz basınında

dalgasının başlamasından duyulan kaygıyı da dile getirmektedir. Bkz.: "An African Caliph?", **Aberdeen Press and Journal**, 22 Ocak 1925, s. 6.

⁵⁵ "A New Caliph: Problem for Islam", **The Scotsman**, 8 Mart 1924, s.8.

⁵⁶ "Constantinople and the Turk", **Leeds Mercury**, 24 Şubat 1920, s.6.

⁵⁷ BCA, **MGMK**, 203-385-20 (30-1-1932), 203-384-13 (11-1-1931).

⁵⁸ BCA, **MGMK**, 203-386-11 (20-6-1932).

⁵⁹ bkz. "Faruk may be new caliph", Daily Record, 11 Şubat 1941, s.3.; "Hailed Caliph of Islam: King Farouk leads prayers in mosque", The Scotsman, 21 Ocak 1939, s.13. Konya ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate: 1915-1946", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 95:3-4 (October 1963), s. 208-248.

I. Faruk'un imamlık girişimiyle halifeliğin Mısır'a dönüşü ihtimalinin büyük heyecan yarattığı görülmektedir.⁶⁰

Hilafet makamının Mısır'a "iadesinin" esasında II. Abdülhamid döneminden beri tartışıl原因 ve payitahtın zaman zaman tedbir almak zorunda hissettiği bir hak iddiası olduğuna ilk bölümde değinilmişti. 1870'lerden itibaren Mısır siyasi ve kültürel çevrelerindeki hilafet temelli tartışmalar İstanbul'da yakından takip edilmiştir. Konuyla ilgili arşiv belgelerinden İngiliz teşvikiyle bazı Mısırlı yöneticilerin hilafet konusunda iştah kabartmış olabileceğine dikkat çekilmekte, hilafeti Mısır Hidivliği'ne teslim için bazı komploların düzenlendiğine yönelik duyumlar aktarılmaktadır.⁶¹ Hilafetin Mısır'a geri "dönmesini" savunan bazılarının bu tezlerini Mısır'ın Abbasi Hilafetinin meşru varisi olması gibi bir düşünceye dayandırdıkları anlaşılmaktadır.⁶²

Kahire'nin hilafetin yeni merkezi olması gerektiğine ilişkin yürütülen propaganda çerçevesinde Kahire Hilafet Konferansına da önemli bir rol biçilmektedir. Hilafet meselesinin tartışılması için en uygun beldenin Mısır olduğu, pek çok vesileyle vurgulanmıştır. Reşid Rıza da bu misyonu üstlenmeye en layık memleketin Mısır olduğunu düşünmektedir. Zira Mısır, şeriatın ruhuna ve hükümlerine en muttali isimlerle birlikte gelişmiş milletlerin ilim, fen ve yasalarını iyi bilen kişilerin bir arada bulunduğu bir ülkedir. Bu iki grubun birlikte çalışmasıyla oluşturulacak olan yeni Hilafet nizamının görüşüleceği yer de bu sebeple Kahire olmalıdır. Rıza burada Mısır kamuoyunu ifrat ve tefritin yani ilhad ve tutuculuğun ortasına, tam olarak mutedil çizgiye yerleştirmektedir. Mısır'ın bu mutedil konumu coğrafi açıdan da İslam dünyasının "meşrik"i ve "mağrib"i arasında olması ile de desteklenir.⁶³ Dahası ona göre Mısır böyle bir merkez olmaya hilafetin ilga edildiği Asitane'den ve senelerdir hizip ve saltanat

⁶⁰ "Will King Farouk become caliph?", **Lancashire Evening Post**, 1 Şubat 1939, s.4.

⁶¹ BOA, **HR.SYS**, 39-58 (4-11-1899).

⁶² BOA, **Y.EE.**, 127-86 (6-5-1317h).

⁶³ Muhammed Reşid Rıza, "et-Teşri'u'l-islami ve'l-mu'temeru'l-hilafe", **MM**, 27 Kasım 1924, c. 25, s. 604.

kavgalarına konu olan Hicaz'dan daha layıktır.⁶⁴ Bu bağlamda Rıza, Kahire'de düzenlenmesi planan Hilafet Konferansından, gelen ulemayı “orta bir yol”ya buluşturmasını, şeriat ve bilim arasında bir çatışmanın var olduğu fikrini zihinlerden silmesini beklemektedir.⁶⁵

Reşid Rıza'nın İslam dünyasındaki üç temel siyaset tarzını tanımlaması ve Ilımlı İslahçılar'ın hilafet meselesinde önderliği üstlenmesi gerektiğini savunduğu yukarıdaki görüşleri ile birlikte mütalaa edildiğinde, onun takipçisi olduğu Ilımlı İslahçılık için Afgani ve Abduh düşüncesinin üzerinde yeşerdiği Mısır'ın son derece münbit ortam sunduğuna ilişkin kanısı ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen Reşid Rıza'nın Mısır'ı bir hilafet merkezi kabul etmekten ziyade onu konunun ilmi açıdan ele alınacağı bir şura merkezi olarak düşündüğünü belirtmek gerekmektedir. Zira daha önce de belirtildiği gibi Reşid Rıza düşüncesinde Kahire Hilafetin manevi merkezi olma bakımından Hicaz'a bir alternatif teşkil etmemektedir. Nitekim o, Hilafet işinin görüşülmesi için Kahire'nin uygun bir yer olduğunu söylemekle birlikte hilafetin Mısır'a devrini sakıncalı gördüğünü açıklamıştır. Bunun sebebi, Mısır'ın hala bağımsızlığı için mücadele vermekte ve müstakil bir askeri gücü olmadığı için böyle bir sorumluluğu üstlenemeyecek durumda olmasıdır. Ayrıca İslam'ın anakarası Arabistan'a hakimiyet sağlanmadan İslam dünyasında liderlik iddia edilmesi düşünülemeyeceğinden Reşid Rıza'ya göre Mısır'ın hilafet konusundaki iddia ve ısrarı boşunadır.⁶⁶

Kahire Hilafet Konferansı'na hazırlanılan süreçte *el-Mukattam* gazetesi de konferansa hazırlık aşamasında kaydedilen gelişmelerin nabzını gün be gün tutan gazetelerin başında gelmektedir. Kahire Konferansı'nın gündemi Mukattam'ın kimi zaman manşetinden derinlikli analizler eşliğinde, çoğu zamansa üçüncü veya beşinci sayfasında kısa haberler kısmında takip edilebilir. Konferansa ilişkin *el-*

⁶⁴ a.g.e., s. 604.

⁶⁵ Burada Reşid Rıza, tutucu Afgan ulemanın ikna edilmesi gerekliliğine özellikle değinmiştir. Bkz.: a.g.e., s. 604.

⁶⁶ Muhammed Reşid Rıza, “Fatihatu'l-mücelledi's-sabi ve'l-işrun”, **MM**, 13 Nisan 1926, c. 27, s. 7.

Mukattam'de yer alan önemli haberlerden biri, 1924'ün 29 Mart'ında Hilafet Konferansı'nın yönetim kurulunun Şeyh Mâdî ebu'l-Azâim başkanlığında yaptığı toplantıya ilişkin kurul sekreteri Muhammed Fâyiz'in kaleminden okuyucuya aktarılan rapordur. Toplantıda Mısır'ın çeşitli şehirlerinde kongreye hazırlık yapmak üzere Mısır'ın çeşitli kentlerinde alt komisyonlar kurulması kararı alındığı aktarılmaktadır.⁶⁷

Bir başka hazırlık toplantısında ise Nahdatu'l-ulema topluluğu başkanı Ahmed es-Seyyid Ebussuud Hilafet Konferansı'na hazırlık bağlamında Mısır kamuoyuna çağrıda bulunmuş, bu hususta gayret gösterecek gönüllülerin oluşturulacak alt komisyonlara katkıda bulunmalarını istemiştir.⁶⁸ *el-Mukattam* tarafından yapılan haberlerde hilafet makamının korunmasının dini bir sorumluluk olduğunun vurgulandığı görülmektedir. Her şehir ve köyde alt komisyon çalışmalarının yapılması, gazete ve diğer yayın organlarının halkı bilgilendirme amacıyla kullanılması, kurulan komisyonların kurulla uyumlu biçimde çalışmasının sağlanması gibi konularda bilgilendirme yapılmaktadır. Hilafet konferansından önce Mısır'da meseleye kamuoyunun dikkati çekilmeye çalışılmış, Mısırlılar açısından yoğun temsiliyet hedeflenmiştir.⁶⁹

Hilafet Konferansı'na hazırlık çerçevesinde İskenderiye'de yürütülen faaliyetlerin de *el-Mukattam* tarafından yakından takip edildiği görülmektedir. 1924'ün Nisan ayı başında İskenderiye ileri gelenlerinin katılımıyla gerçekleşen bir toplantıda Kahire konferansı heyetiyle bağlantılı olarak İskenderiye genel heyetini oluşturma çalışmaları görüşülmüş, İskenderiye'nin farklı bölgelerinde konuyla ilgili çalışmak üzere alt heyetlerin tertip edilmesine karar verilmiştir.⁷⁰

⁶⁷ Muhammed Fâyiz, "el-Mu'temeru'l-islâmî: el-Lecnetü't-tenfizîyyeti'l-ûlâ", **MU**, 29 Mart 1924, s. 5

⁶⁸ "Lecnetü'l-hilâfeti'l-fer'iyye", **MU**, 4 Nisan 1924, s.2.

⁶⁹ "Lecnetü'l-hilâfeti'l-islâmiyyeti'l-fer'iyye", **MU**, 6 Nisan 1924, s.3.

⁷⁰ Hâlid Muhammed el-Melîcî, "Lecnetü'l-hilâfeti bi'l-iskenderiyye", **MU**, 4 Nisan 1924, s. 2.

İskenderiye toplantılarının en dikkat çeken ismi kuşkusuz Cezayir'in önemli siyasi simgelerinden Şeyh Abdülkâdir el-Cezâyirî'nin torunu Hâlid el-Hasenî el-Cezâyirî'dir.⁷¹ Onun İskenderiye toplantılarının çoğunda organizasyonun başındaki isim olduğu görülmektedir. Ayrıca pek çok yazışma da onun adına yapılmıştır. ⁷² *el-Mukattam*'deki haberlere bakıldığında, Halid el-Cezâyirî ve İskenderiye ahalisinin Hilafetin ilgasına Mısır Ulema Dayanışması Heyeti ile benzer bir tepki verdiği ve en azından yeni bir halife belirlenene dek, Abdülmecid Efendi'nin halife olarak tanınmasına devam edilmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Cezâyirî, *el-Mukattam* okurlarına hitaben kaleme aldığı bir yazıda Ezher ulemasının 1925 Mayıs'ında Mısır'da düzenlenmesi planlanan İslam konferansına kadar Abdülmecid Efendi'ye biatın düştüğünü ilan etmesi eleştirilmekte, İslam dünyasının bir sene gibi uzun bir süre halifesiz kalmasının doğru olmadığı dile getirilmektedir. Halid el-Cezâyirî Hz. Peygamber'in definin dahi yeni halifenin belirlenmesinden sonraya bırakıldığını örnek göstererek böyle önemli bir makamın boş bırakılmasının iyi olmayacağını beyan etmiştir. ⁷³ Birçok kişi gibi Halid de, Ezher ulemasının kararı geniş bir kamuoyu desteğine sahip olmadığı kanaatindedir. Ona göre Mısırlıların büyük kısmı bu karara itibar etmemekte, kararı protesto etmektedir. Dahası, bir sonraki konferansın belirlenenden çok daha yakın bir tarihte ve Mısır İngiliz siyasetinin doğrudan etkisi altında bulunduğundan, Mısır dışında tamamen bağımsız bir İslam beldesinde gerçekleşmesini arzulamaktadır. ⁷⁴ Bu bakımdan Halid'in ve onun nezdinde İskenderiye ileri gelenlerinin hilafetin Mısır'a getirilmesinin taraftar olmadıkları anlaşılmaktadır.

Halid el-Cezâyirî hilafet meselesinin çözümüne bütün müslüman toplulukların müdahil olması gerektiği inancındadır. Fakat Hintlilerin hilafet konusundaki görüş ve çabaları hilafet meselesinin çözümünde yönlendirici ve

⁷¹ Hayatı için bkz.: Hakim b. Şeyh, "Devrü'l-emîr hâlid fi'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-cezâiriyye ma beyne 1912-1936" (Basılmamış Doktora Tezi), Cezayir, 2002.

⁷² **a.g.e.**, s. 2.

⁷³ Halid el-Cezâyirî, "Mes'eletü'l-hilâfe ve'l-ulemâ", **MU**, 19 Nisan 1924, s.2.

⁷⁴ **a.g.e.**, s.2.

belirleyici bir nitelik taşıdığını söyleyerek Hintli müslüman nüfusun önemine vurgu yapar. Halid'in bu düşüncesinde Hintlilerin hilafet meselesine atfettikleri önem ve vakfettikleri mesainin payı büyüktür. Onların bu değerli çabasına binaen, İslam dünyasında hilafetin geleceği konusunda herhangi bir hamle yapılmadan evvel Büyük Millet Meclisi'ni hilafetle ilgili kararından döndürmek üzere Ankara'ya gönderilen Hint heyetinin çalışmalarını neticelendirmesi beklenmelidir. Yazar, Mısırlıların da aynı amaçla Ankara'ya Hint heyetine destek olacak bir heyet göndermesi gerektiğini belirtir. Bu sözlerinden Halid Cezâyirî'nin Türkiye'yi en uygun hilafet merkezi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira o, bu heyetin çalışmaları sonuç vermediği takdirde hilafet konferansının toplanabileceği yer olarak Afganistan Krallığını işaret ederken bu ülkenin İslam dünyasında Türkiye'den sonra ikinci bağımsız ülke olduğunu ifade etmektedir. O, tüm gerçeklerin ortaya çıktığı bir zamanda Ezher ulemasının böyle bir karar almasını samimiysiz bumakta ve bu duruma üzülmekte olduğunu dile getirmiştir. Ezher ulemasını, tarihte hakkikati değiştirmektense hapsi ve işkenceyi tercih eden alimleri örnek göstermekte, bugün o alimlerin kitaplarını hatmederken onlara hayırlı birer halef olmayı tavsiye etmektedir. Ezher uleması hilafet konusundaki hakikati örtmüştü, islam düşmanlarına bu kararları ile büyük bir koz vermiştir. Halid Cezâyirî, İslam konferansını zararlarını bile bile, kasten Mısır gibi işgal altındaki bir ülkede toplamak isteyen Ezher ulemasını Allah'a havale eder.⁷⁵

Ezherliler ise Mısır'ın hilafetin merkezi olması gerektiği hususunda ısrar ettikleri görülmektedir. Ezherli yöneticilerin bu yöndeki görüşlerini değerlendiren Elie Kedourie; XIX. yüzyılın sonunda, o dönemin Sudan kadısı olan Muhammed Mustafa el-Merâgî'nin (1881-1945) İngilizlerle diyalogu esnasındaki söylemlerinin hilafetin Mısır'a nakli konusundaki tartışmaların ilk nüvesini oluşturduğunu iddia etmiştir. Kedourie, 1909-1928 yılları arasında Mısır Yüksek Şariat Mahkemesi Başkanlığını yürüten ve sonraki dönemde iki kez Ezher Meşihatine getirilen Şeyh Merâgî ile Kral I. Fuad arasındaki yakınlığı dikkat

⁷⁵ a.g.e., s.2.

çekmiş, bu durumu Ezher ve Abidin Sarayı'nın Hilafetin Mısır'a getirilmesi hususunda ortak çalışmasına bir delil olarak kabul etmiştir.⁷⁶

Kral I. Fuad ve Ezher yönetimi arasındaki işbirliğine dair daha önemli bir kanıt, Mona Hassan'ın Mısır Devlet Arşivleri'nden çıkardığı ve I. Fuad'ın İngiltere'deki temsilcisi Aziz İzzet Paşa ile saray arasındaki yazışmalarda, Paşa'dan İngiltere'nin Hilafet siyaseti hakkında günü gününe bilgi alınması ve kendisinin Mısır Kralı'na halifeliği devr alması hususunda yoğun teşvikte bulunmasıdır. 7 Mart 1924 gibi erken bir tarihte başladığı anlaşılan bu resmi yazışmalarda Aziz İzzet Paşa, Mısır'ın halifeliği devr almasının ülkesinin çıkarlarına uygun olacağına ve İngiltere'nin ülke üzerindeki etkisini azaltacağına yönelik kanaatlerini dile getirmiş, I. Fuad'ı hilafet makamı için son derece uygun ve Müslümanlarca da kabul görececek bir kimse olduğuna ikna etmeye çalışmıştır.⁷⁷ Bu görüşmeler tamamlandıktan birkaç gün sonra Ezher'in Kahire Hilafet Konferansı'nı ilanı dikkat çekicidir.

Eski Ezher şeyhlerinden Muhammed Ahmedî ez-Zevâhirî ise Hilafetin Mısır'a getirilmesi fikrinin yayılmasının diğer müslüman toplulukları endişeye sevk ettiğine işaret etmiştir. Ona göre hilafet kaldırıldıktan sonra İslam dünyasında da, Mısırlıların hilafet konferansı fikrinin altında “hilafetin Boğaz kıyılarından Nil kıyılarına taşınması” ve “Abidin ve Re'süttin saraylarındaki kral tahtı yanına hilafet tahtının da konulması” olduğu fikri hakimdi. Zevâhirî, Mısırlıların böyle bir niyet taşımasını son derece olağan ve doğru bulmaktadır. Zira bu dönemde Mısır, bağımsızlığını ilan etmiş ve yabancı ülkelerle diplomatik ilişkilere başlamıştı. Zevâhirî döneminin egemen söylemini benimseyerek, Mısır tahtında Firavunlar döneminden bu yana ilk defa “Mısırlı” birinin oturduğunu söylemektedir. Ona göre kimliğini yeniden inşa eden ve güçlenen bir Mısır'ın,

⁷⁶ Elie Kedourie, “Egypt and the Caliphate 1915-1946”, s. 209-210.

⁷⁷ Mona Hassan, **a.g.e.**, s. 193-4.

uluslararası arenada İslam dünyasının lideri sıfatını da taşımak istediği aşikardır.⁷⁸ Zevâhirî, bu fikirleriyle uyumlu biçimde Kral I. Fuad'ı da ideal bir İslam lideri olarak betimlemiş; onu, hem doğuyu hem de batıyı çok iyi bilen, siyasette uzmanlaşmış, kişilik itibarıyla zeki, ağırbaşlı, serinkanlı ve tecrübeli bir yöneticidir. I. Dünya Savaşı'ndaki akıllı siyaseti ve vatansever tavrı Mısır'ın bağımsızlığına ulaşmasındaki en büyük etkenlerden biridir. Fuad'ın en az bir başka müslüman lider kadar müslümanların haklarını savunabileceğini düşünen ve Mısırlıların onu halife olarak görmek istemesinde hiçbir tuhaflık görmeyen Zevâhirî, Fuad'ın o dönemde hilafet makamı için biçilmiş kaftan olduğunu düşünmektedir.⁷⁹

Hakkındaki halifelik iddialarının çokluğu bir yana Kral I. Fuad'ın bu konuda neredeyse hiçbir açıklama yapmamış olması dikkat çekicidir. Bu konuda verdiği nadir beyanattan birinde ise hilafetin geleceği meselesiyle ilgili olarak İslam dünyasından gelen ve Mısır'ın niyetini sorgulayan tepkiler üzerine açıklama yapma gereği hissetmiş, Ezher ulemasını Kahire'de yapılacak bir hilafet konferansı hususunda yüreklendirdiğini itiraf etmekle birlikte, amacının hilafet kurumunun himayesi, meselenin tüm yönleriyle tartışılıp açığa kavuşturulması ve müslümanların birlikteliğinin devamı olduğunu, bunun dışında kişisel bir amaç taşımadığını, halife olmak gibi bir amacının bulunmadığı beyan etmiştir.⁸⁰

Kral Fuad'ı halife ilan etme planlarıyla ilgili olarak 2 Nisan 1924 tarihli *el-Mukattam*'de yer alan bir haber, Ezher'den bir grup alimin toplanarak I. Fuad'ı halife ilan ettikleri yazmaktadır. Makaleyi müstear isimle kaleme alan ve cemiyetin bu kararına karşı olduğu anlaşılan yazar, bu kararın daha önce Ezher'e

⁷⁸Fahruddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 212. Mısır'ın kendi kültürel kimliğini kadim tarihinden ilham alarak inşa ettiği 1920'li yılların Firavunizm akımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hilal Livaoğlu, Mısır'da Antik Mirasa Dönüş: Firavunizm Tezi" (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2011.

⁷⁹ Fahruddîn Zevâhirî'ye göre hilafet makamı için diğer müsait memleketler Yemen, İran, Hİndistan ve Fas idi. bkz. Fahruddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 212. Kedourie, Zevâhirî'nin bizzat I. Fuad'ın insiyatifıyla Ezher Meşihatine getirildiğini yazmıştır. Bkz.: Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate 1915-1946", s. 210.

⁸⁰ Fahruddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 213.

bağlı Büyük Ulema Heyeti'nin hilafet konusunda verdiği kararlar uyuşmadığını dile getirmiştir. Zira Büyük Ulema Heyeti'nin hilafetin ilgasından sonra aldığı kararın on dördüncü bendinde tüm müslüman toplumların temsilcilerinin katılacağı yeni bir İslam Konferansı'nın 1925 Mayıs'ında toplanmasını ve hilafet meselesinin çözümünün o toplantıda tartışılması öngörülmekte idi. Yazar, I. Fuad'ın müslümanların onayı olmadan halife ilan edilmesinin ulema kararının ihlali niteliğinde olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Zira ulema Kral Fuad'a olan su götürmez bağlılıklarına rağmen halife seçme işini bir sonraki konferansa ve müslümanların istişaresine bırakmışlardı. Şimdi buna mugayir bir kararın çıkmasının Ezher'in otoritesinin zedelenmesine ve sorgulanmasına yol açacağı ifade edilmektedir. Bu durum müslümanların ortak hareket etmesini sağlama gayretindeki mekanizmaya da zarar verecektir.⁸¹

The Times gazetesinde 6 Mart 1924'te yayınlanan ve *el-Ahrâm*'ın 8 Mart'ta satırlarına taşıdığı bir telgrafta Mısır kamuoyunda hilafetin devam etmesi konusunda bir mutabakat bulunduğu ama kimin halife “seçileceği” hususunda farklı görüşler ileri sürüldüğü bildirilmiştir. Aynı haberde Şerif Hüseyin'in hilafetle ilgili umutlarının Mısırlılarca desteklenmediği ve kendisini halife ilan etmesi durumunda Mısır yönetimince tanınmayacağı da Mısır gazetelerine referansla belirtilmektedir. Yine bazı gazetelerde hilafet makamının eskiden olduğu gibi Mısır'da devam etmesi gerektiğinin gündeme getirildiği de belirtilmiştir. Aynı telgrafta Sa'd Zaglul taraftarı gazetelerden birinin Mısır Kralı'nın hilafet makamına gelmesi yönündeki söylentileri gündeme taşıdığını ve diğer gazetelerin de bu konuda yorumlar yaptığını yazmıştır.⁸²

Ezherlilerin Kahire Hilafet Konferansı'nın organizasyonuna ilişkin resmi adımlar da basın tarafından günü gününe kamuoyuna duyurulmuştur. 23 Mart 1924'te toplanan Ezher Hilafet Kurulu adına kurul sekreteri İbrahim İsmail el-

⁸¹ “Havle'l-hilâfe: E hurûcun em imtisâl?”, **MU**, 6 Nisan 1924, s.8.

⁸² “Mes'eletü'l-hilâfe fî mısır”, **AH**, 8 Mart 1924, s.3.

Cinnî'nin beyanını yayımlayan *el-Ahrâm*, Abidin Sarayı'na Hilafet kongresi düzenlenmesi talebiyle başvuran Ezher alimlerinin, İstanbul'a yakınlığı ile bilinen ve Said Halim Paşa'nın kayınbiraderi olan Ömer Tosun Paşa⁸³ eliyle Kral'a ilettiği mektubu da satırlarına taşımıştır. Mektupta Kral'ın dikkati hilafetin ilgası kararı ile başsız kalmış müslümanların durumuna çekilmiş, hilafetin 300 milyon müslümanı bir arada tutan vazgeçilmez bir bağ olduğu vurgulanmıştır. Ezher Hilafet Kurulu, Bundan sonra izlenecek yol hususunda bütün müslümanların yüzlerini Mısır'a döndüğünü ve Mısır liderliğinde genel bir toplantı düzenlenerek ortak bir yol haritası benimsenmesi beklentisi içinde olduklarını düşünmektedir. Metnin temel talebi Kral'dan Mısır'da düzenlenecek bir konferans için izin istemektir. Bu önemli hizmetin Kral'ın İslam dünyasındaki prestijini arttıracığı ve nesilden nesile konuşulacağı da eklenmiştir.⁸⁴

el-Ahrâm'da 21 Mart 1924 tarihinde yayınlanan makalede de, Mısır'ın hilafet merkezi olma noktasında en iyi alternatif olduğu tezi işlenmektedir. Mısırlıların İslami hilafet konusuna özel bir önem atfettiği belirtilen makalede, hilafet makamı için alternatiflerin özgürce konuşulabileceği fakat Şerif Hüseyin'in bu makama getirilmesinin kesinlikle istenmediği net bir şekilde ifade edilmiştir. Makalede, o ana kadar belirtilen fikirler içinde ön plana çıkan görüşün Kahire'de bir İslam Konferansı toplanması yönündeki görüş olduğu savunulmaktadır. Kral Fuad'ın o günde dek hilafet konusunda herhangi bir görüş belirtmediği de kaydedilmiştir. Kral Fuad, konferans görüşmelerinin Kahire'de yapıp yapılmaması hususunda da görüş belirtmemeyi tercih etmemiştir.⁸⁵

Bu veriler ışığında Mısırlılar arasında özellikle Ezher kaynaklı olarak hilafet merkezinin Mısır'a taşınmasının önünde bir engel bulunmadığı, Mısır'ın bu makamın gereğini hakkıyla yerine getirebilecek bir İslami merkez olduğu

⁸³ Bkz.: Ümmügülsüm Polat, "Milli Mücadele Sürecinde Mısır ile Kurulan Bağ ve "Kemalist Propaganda Algısı", **Akademik Ortadoğu**, 8:1 (2013) , s. 58.

⁸⁴ İbrahim İsmail el-Cinnî, "Mes'eletü'l-hilâfe ve lecnatü'l-ezher", *el-Ahrâm*, 24 Mart 1924, s.5.

⁸⁵ "el-Hilâfe ve mısır: Re'yü celâleti'l-melik ve re'yü'l-hük^me ve re'yü kibâri'l-ulemâ: Hel yekûnu melik mısır halîfeten?", *el-Ahrâm*, 21 Mart 1924, s.1.

kanısının yerleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Ezher'in ileri gelenleri bu tezlerinde en çok Mısır'ın ilmi açıdan gelişmiş olmasına ve Ezher gibi saygıdeğer bir kurumu bünyesinde barındırması ile ilişkilendirmişlerdir. Ezher'in bu siyasetine destek veren bazı çevreler tarafından Mısır'ın hilafet merkezi olması gerektiğine bir başka gerekçe olarak Mısır'ın, o dönemde resmi dini İslam olan tek müslüman devlet olduğu zikredilmiş, Türkiye, Fas, Afganistan, Yemen, Hicaz ve Tunus gibi güçlü ihtimaller çeşitli gerekçelerle elenmiş, hiçbirinin gerek kültürel gerekse stratejik önem bakımından Mısır'a denk olmadığı gibi görüşler gündeme getirilmiştir. Bu çevrelere göre hilafetin Mısır'da olursa, bu kuruma hakettiği saygınlığı yeniden kazandıracaktır.⁸⁶ Asyût Şeriat mahkemesi hakimi Hasan Mahmud Alemuddîn 10 Mart 1924 tarihli *el-Ahrâm* gazetesinde yayımladığı bildiride Mısır halkına seslenmiş, hilafetin müslüman birliğinin simgesi ve İslam için vazgeçilmez bir kuvvet kaynağı olduğunu, bu sebeple asla kaderine terk edilmemesi gerektiğini yazmıştır. Ezher'in resmi yaklaşımının bir devamı niteliğinde olan bu açıklamalarda, hilafet “ehline” tevdi edilmesi gerektiği, Türk halkının böyle önemli bir kurumun kaderiyle ilgili tek başına tasarrufta bulunamayacağı, hilafetin kaderiyle ilgili karar alma sürecinde yer almanın diğer müslümanların da hakkı olduğu düşüncesi işlenmiştir. Türkiye'nin hilafetin kaldırılmasına yönelik kararı da bu hakkın ihlali niteliğindedir. Hasan Mahmud çağrısında Mısır'ı Türkiye'den sonra ikinci güçlü ve bağımsız islam beldesi olarak nitelendirmiş, hilafet makamının Mısır'da devam ettirilmesi gerektiği görüşünü tekrarlamıştır. Ona göre Mısır'ın avantajları arasında ülkenin nüfus gücü ve kaynak zenginliğinin yanısıra manevi açıdan da İslam toplumları arasındaki ayrıcalıklı konumu bulunmaktadır. Bu sebeple Mısırlılar hilafetin Türkler tarafından kaderine terkedilmesine izin vermemeli ve “gerekeni yapma” hususunda acele etmelidirler. Bu meyanda Mısırlıların yöneticisi olan Mısır kralına hilafet görevini “kabul etmesi” konusunda her türlü destek verilmelidir.

⁸⁶ “el-Hilâfe ve mısır: Re'yü celâleti'l-melik ve re'yü'l-hük^me ve re'yü kibâri'l-ulemâ: Hel yekûnu melik mısır halîfeten?”, **AH**, 21 Mart 1924, s.1. Makalenin yazarına göre Mısır'ın bu avantajlarının yanında tek dezavantajı ise Mısır'da yabancı bir ordunun konuşlanmış bulunmasıdır. Ama yazar bu ordunun siyasi bir nüfuza sahip olmadığını iddia etmekte, bu görüşünü İngilizlerin de bu durumu itiraf ettiği bilgisiyle desteklemektedir. **a.g.e.**, s. 1.

Hasan Mahmud, ulemaya da çağrıda bulunmuş, Abdülmecid Efendi hilafetten azledilmeye boyun eğdiğinden ona verilen biatın düştüğünü hatırlatmalı ve Mısır'ın önderliğinde Hilafet meselesinin çözümü için müslümanları ikna etmeleri gerektiğini iddia etmiştir.⁸⁷

Hilafetin Mısır'a nakli konusunda Mısır kamuoyundaki tartışmaların yanı sıra bölge ülkelerinin görüşleri de zaman zaman Mısır basınına yansımıştır. Trablusgarplıların Hilafet konusundaki görüşlerine yer veren bir haberde, Trablusgarp ulemasının da Hilafet kongresinin toplanması için en uygun yeri Kahire olarak gördüğü aktarılmıştır. Buna göre Trablusgarplılar, gerek Mısır ulemasının dini konulardaki yetkinliğini gerekse ülkenin İslam dünyası nezdindeki stratejik önemini öne sürerek Hilafet toplantısı için Mısır'ın biçilmiş kaftan olduğunu şöyle açıklamışlardır:

*“... Şüphesiz Nil Vadisi bu iş [Hilafetin geleceğinin tartışılması] diğer mekanlardan çok daha iyi bir seçenektir. Zira o her bakımdan diğer bütün İslam beldelerinden daha gelişmiş durumdadır. Gerek coğrafi konumu, gerek maddi ve manevi yeterliliği, halkın gelişmişliği, ulemasının ilmi bakımdan yüksek bir noktada oluşu, eğilip bükülmemeleri...”*⁸⁸

Trablusgarp ulemasının bu düşüncelerini aktaran dönemin Ezher Meşihati Sekreteri Muhammed Ferrâc el-Minyâvî'ye göre Trablusgarplı ulemanın dile getirdiği bu hissiyat, hilafetin ilgasını gerçekleştirenlere hiçbir şekilde hüsnü zan beslenmemesi gerektiğini teyit ettiği gibi, yüzlerin neden Mısır'a çevrildiğine de cevap niteliğindedir. Minyâvî, kongreye davet edilen diğer bütün müslüman halkların temsilcileriyle birlikte Trablusgarplı komşularının Hilafet kurumuyla ilgili görüşlerine ve samimiyetlerine güvendiklerini, İslam aleminin Türkiye'ye güvenmekten ve odaklanmaktan vazgeçip dayanışma içinde yeni bir çözüme yönelmesi gerektiğini hatırlatır. Nitekim Minyâvî, Batıcı Türklerin hilafeti daima

⁸⁷ Hasan Mahmûd Alemuddîn, “Mes’eletü’l-hilâfe ve mısır”, **AH**, 10 Mart 1924, 3.

⁸⁸ Muhammed Ferrâc el-Minyâvî, “Mes’eletü’l-hilâfe : el-mu’temeru’l-dînîyyü’l-âm et-türk ve’l-âlemi’l-islâmî”, **AH**, 21 Mayıs 1924, s.2.

bir sıkıntı ve nifak kaynağı, maddi açıdan da son derece maliyetli bir kurum olarak gördüklerini, Hilafet kurumunun onları Batı kaynaklı tehditlerin hedefine oturttuğunu, bu yüzden girişilen savaşlarda ise hilafet kurumun sahip olduğu varsayılan otoritenin bir kez olsun işe yaramadığını düşündüklerini hatırlatmıştır. Bu minvalde düşünen başka bir Türk yazar olarak Hüseyin Cahid Bey örnek verilmektedir.⁸⁹

Bu anlatıların ışığında, 3 Mart 1924 sonrasında Mısır'ın bir hilafet merkezi ve Mısır Kralı I. Fuad'ın da halifelik makamını devr alması hususunda Ezher uleması tarafından bilhassa basın yoluyla adeta bir kamuoyu yoklaması yapıldığı anlaşılmaktadır. Ezherliler Mısır'ın hilafet meselesindeki ayrıcalıklı konumunu gerekçelendirirken Mısır'ın gerek dini gerek stratejik bakımdan önemli bir İslami merkez konumunda olmasının yanısıra Arap kültürü için de vazgeçilmez öneme sahip bir bölge olduğu fikri işlenmiş, ülkenin zengin kaynaklarına ve nüfus gücüne vurgu yapılmıştır. Buna karşılık, Türkiye'nin Hilafet hakkından vazgeçtiği bir dönemde Mısır'ın hilafet işinde ısrarcı olmasının Mısır'daki İngiliz varlığı tarafından nasıl değerlendirileceğine ilişkin bir yoruma gazetelerde rastlanmamıştır. Oysa Ankara Hükümeti'nin Hilafetle ilgili kararının Lozan'da maruz kaldıkları İngiliz baskısı sonucunda verildiğine yönelik bazı yorumların yapılmış olması, Mısırlıların hilafetin Mısır'a naklini konuşurken İngiliz siyasetini de dikkate almaları gerektiğinin farkında olduklarını göstermektedir.⁹⁰ Esasında bu hususta reaksiyon gösteren ve hilafetin Mısır'a gelmesinin İngilizlerin buradaki siyasete daha çok müdahil olmasını beraberinde getireceğini anlayarak hilafetin Mısır'a gelmesine karşı çıkan iki grup bulunmaktadır. Bunlardan ilki 1919 sonrasında Mısır siyasetinde önemli bir yer edinen Sa'd Zaglul liderliğindeki

⁸⁹ a.g.e., s.2. el-Mınyâvî'nin, cumhuriyet devrimlerine muhalefetiyle tanınmış ve hilafetin ilgası hakkında da olumsuz yorumlarda bulunmuş olan Hüseyin Cahid Bey için neden böyle bir ithamda bulunduğunu anlamak zordur. Zira Hüseyin Cahid'in Ağa Han'ın Hilafetin ilgasından sonra İsmet İnönü'ye yazdığı ve hilafet kurumunun geri getirilmesi talebini taşıyan mektubu yayınladığı için İstiklal mahkemelerinde yargılandığı bilinmektedir. Hüseyin Cahid'in Mustafa Kemal inkılaplarına bakış açısı için bkz.: Banu Turnaoğlu, "Ideological Struggle During the Formative Years of the Turkish Republic", **Middle Eastern Studies**, 52:4 (2016), s. 687-688.

⁹⁰ a.g.e., s.1.

milliyetçi Vefd Partisi, ikincisi de seküler-liberal çizgide bulunan ve hilafetin daha ziyade dini gerekçelerle Kahire'ye nakline karşı çıkan Hizbu'l-Ümme grubu olmuştur. Sylvia Haim de Kral Fuad'ın halifeliği sadece Mısır dışında değil, Mısır'ın iç siyasetinde de kabul görmeyen bir seçenek olduğunu hatırlatmış, böyle bir olasılık ne Kral'ın yetkilerini kısıtlamak isteyen Vefd ve Sa'd Zaglul için ne de dini politikadan uzak tutmak isteyen liberallerin işine geldiğini yazmıştır.⁹¹ Buna ilaveten Reşid Rıza'nın başını çektiği ıslahatçılar da Kral'ı "müstebid" yönetimi nedeniyle ideal bir lider ve İslam halifesi olarak görmeyi reddetmişlerdir.⁹² Hatta 1926'daki bir makalesine bakılarak Rıza'nın Fuad'ın yerine ibn Suud'u hilafet makamında görmeyi tercih ettiği söylenebilir.⁹³ Kahire İslam Konferansı'nın amaçlarına ulaşmadan sona ermesi Fuad'ın halifeliği noktasındaki son ümitleri de rafa kaldırmış, kralın 1936'daki ölümüne dek mesele bir daha gündeme gelmemiştir.

4.3. Kahire Hilafet Konferansı

Daha önce de işaret edildiği üzere, Ezher'in 11 Mart 1924'te Hilafet gündemiyle toplanacak bir konferans için yaptığı çağrıda tarih 1925 Baharı olarak belirlenmişti. Fakat İslam dünyasına hakim olan çok başlılık ve özellikle Hindistan'ın konferansa katılma konusundaki ilgisizliği sebebiyle Hilafet meselesini ele alacak bir konferansın tertibi Hilafetin ilgasından ancak iki yıl sonra gerçekleştirilebilmiştir. Ocak 1925'te konferans hazırlıklarını görüşmek üzere toplanan Hilafet Konferansı genel idare meclisi, konferansın ertelenme gerekçeleri olarak; Hicaz'da savaşın devam etmesi, Mısır'ın genel seçimlere gitmesi ve hazırlıkların henüz tamamlanmamasını göstermiştir.⁹⁴

⁹¹ Sylvia Haim, "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath", Thomas Arnold, **The Caliphate**, Londra, 1965, s. 242.

⁹² Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate 1915-1946", s. 216.

⁹³ Muhammed Reşid Rıza, "Fatihatu'l-mucelledi's-sabi ve'l-işrun", s. 6.

⁹⁴ Arnold J. Toynbee, **1920'lerde Türkiye: Hilafetin Kaldırılması**, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, 1998, s. 108.

KHK'nın organizasyonundaki bu gecikmeyi yorumlayan Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî kongrenin toplanmasındaki gecikmenin sebebini, bazı müslüman toplumlarının dini ve siyasi liderlerinde Mısır'ın asıl niyetinin hilafet merkezinin Kahire'ye taşınması olduğu fikrinin zuhur etmesi olarak göstermiştir.⁹⁵ Zevâhirî bu meyanda Hintli müslümanları, hilafet makamının Kahire'ye nakli önündeki en önemli engel olarak gördüğünü dile getirmiş, Hindistan Hilafet Hareketi liderlerinden Şevket Ali'nin, Abdülmecid Efendi'nin hala müslümanların halifesi olup kendisine yapılan biatın geçerliliğini koruduğu şeklindeki beyanatını Hint müslümanlarının Mısır merkezli hilafete mesafeli durduklarının bir kanıtı olarak yorumlamıştır.⁹⁶ Bahsi geçen dönemde Ezher'e bağlı Tanta Enstitüsü'nün müdürü bulunan Zevâhirî, Hintlilerin başını çektiği müslüman kamuoyunun Kahire Hilafet Konferansına yönelik şüphelerini giderme amacıyla, Ezher'liler olarak Mısır Kralı'nı halifelik makamına getirme amacı taşımadıklarını açıklayarak İslam milletlerine tekrar kongreye katılma çağrısı yaptıklarını fakat çoğu müslüman temsilcinin fikrini değiştirmeye muktedir olmadıklarını dile getirmiştir. Zevâhirî'nin anılarını kaleme alan Fahrüddin ez-Zevâhirî, onun evrâk-ı metrûkasında konferansa dair üç belge bulunduğunu, bu belgelerden İslam dünyasında konferansla ilgili oluşan çekimserliğin ve Mısırlı ulemanın bu çekimserliği kırma gayretinin rahatça okunabildiğini dile getirmektedir.⁹⁷ Hindistan Hilafet Hareketi'nin Zevâhirî tarafından Kahire Hilafet konferansına davet edildiği 11 Mart 1924 tarihli telgraf da bu belgeler arasındadır. Belgede Zevâhirî'nin, hilafet meselesinin İslam aleminin genelini ilgilendirdiği ve bu hususta bir bölgenin tek başına karar veremeyeceğini hatırlatarak Mısır ve

⁹⁵Fahrüddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 212-213. Bu iddianın Kahire'de bir hilafet konferansı düzenleme fikrinin ilk ortaya çıktığı Mart 1924 gibi erken bir tarihte (belki de ilk olarak) İngiliz basınında yer bulması dikkat çekicidir. *The Scotsman* gazetesi 28 Mart 1924 tarihli sayısında Kahire ulemasının Hilafetin Mısır'a getirilmesi için bir konferans düzenlemek üzere harekete geçtiğini yazmıştır. HAberde paylaşılan bir başka not ise Mısırlı müslümanların Kral Fuad'ı ruhani bir lider olarak gördükleri için Hüseyin'in halifelik iddiasını ciddiye almadıkları şeklindeki düşüncedir. "Egypt and the Caliphate: Muslim World Conference", **The Scotsman**, 28 Mart 1924, s.5.

⁹⁶ Fahrüddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 213.

⁹⁷ **a.g.e.**, s. 213-217.

Hindistan arasında hilafet meselesinin geleceği hakkında bir mutabakat sağlanması temennisini dile getirdiği görülmektedir.⁹⁸

KHK'na katılım hususunda İslam aleminde hakim olan bir başka büyük endişe ise konferansın Mısır'daki İngiliz nüfuzundan olumsuz etkileneceği kanısı olmuştur. Konferans yetkilileri bu hususta İslam dünyasını ikna etmek üzere çabalamış hatta konferansın açılış konuşmasında konferans tertibi hususunda kendilerine karışmadıkları için yabancı otoritelere teşekkür etmişlerdir.⁹⁹ Ancak bu ikna çabalarının İslam dünyasında oluşan kanıyı gideremediği görülmektedir. Nitekim Musa Carullah'ın¹⁰⁰ çağrılmasına rağmen Mısır'a giriş izni verilmediği için konferansa katılamaması organizasyondaki İngiliz nüfuzunun kanıtlarından biri olmuştur.¹⁰¹

Mısır'daki konferansının yeterince ilgi görmemesinin bir başka sebebi de Hicaz'da Suudi yönetimince düzenlenmesi planlanan Hicaz İslam Konferansı olmuştur. Tıpkı KHK gibi Hicaz İslam Konferansı da gündeme ilk kez Hilafetin lağvının hemen akabinde gelmiş, fakat hazırlıkları uzun sürmüştür. Hicaz İslam Konferansı daha en başından Hilafet meselesinin geleceğine Mısır'da karar verilmesini isteyen Mısırlı ulema nezdinde Kahire Hilafet Konferansı'na bir rakip olarak algılanmış, konu ile ilgili bir makalenin kaleme alındığı 11 Nisan tarihli *el-Ahrâm*'da mesele İslam dünyasında ortaya çıkan iki başlılığın bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Makalede, hilafetin ilgasından sonra İslam dünyasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı belirtilmekte, farklı müslüman toplulukların çıkarlarının birden fazla konferans toplanması sonucunu beraberinde getirdiği açıklanmaktadır. Bu minvalde önce Hicaz'da ve Mısır'da yapılan konferans

⁹⁸ a.g.e., s. 214.

⁹⁹ Muhammed Reşid Rıza, “Müzekkîrâtü'l-mu'temeri'l-islâmî”, <http://www.islamport.com/w/amm/Web/1306/3646.htm>

¹⁰⁰ Musa Carullah ve hilafet hakkındaki görüşleri için bkz.: Elmira Akhmetova, “Musa Jarullah Bigiev (1875-1949): Political Thought of a Tatar Muslim Scholar”, *Intellectual Discourse*, 16:1 (2008).

¹⁰¹ Musa Carullah bu olay üzerine Kahire Hilafet Konferansı heyetine bir protesto çekmiştir. bkz. Fahreddin ez-Zevâhirî, a.g.e., s. 214.

hazırlıklarında tüm müslümanların toplantıya katkıda bulunmaya çağrıldığı aktarılmış, hilafet kurumunun işlevsel bir yapı kazandırılarak diriltilmesi gerektiği yönündeki çağrılar dile getirildiği yazılmıştır. Ağırlıklı olarak Mısır'ın çalışmalarına yer veren gazete , Kahire'de yapılacak konferansın programında hilafete işlevsel bir yapının kazandırılmasının da amaçlandığını yazmakta, bu işlevsel yapının içeriğine ilişkin olarak ise, şeriatın korunması, milletin güvenliği, İslam dininin ve müslümanların haklarının güvence altına alınması, gerçek şeriatın uygulanması, bu şekilde dini ve dünyevi yetkilerin birleştirilmesi, böylelikle İslam'ın “eski izzetli günlerine döndürülmesi” gibi maddeler sayılmıştır.¹⁰²

Mısır ve Hicaz arasında ortaya çıkan bu iki başlılığın, İslam dünyasında oluşan ve Kahire Konferansı'nın toplanmasındaki gizli amacın I. Fuad'ın halife ilan edilmesi olduğu şeklindeki şüphelerin yayılmasından beslendiği görülmektedir. Zira Fahrüddin ez-Zevâhirî de Kahire Konferansı'nın hiç değilse Ezher'li ulemanın Mısır'ın hilafet hususundaki halisane niyetini konferansa katılan sınırlı sayıdaki delegelere anlatabilmek bakımından başarılı olduğunu ifade ederek bahsi geçen kanının ne kadar egemen olduğuna işaret etmiştir.¹⁰³

I. Fuad'ın halife seçtirileceğine dair söylentiler o kadar yayılmıştır ki bu iddiaya ilişkin cevaplar konferanstan önce ve onu takip eden günlerde basına sık sık yansımıştır. *el-Ahrâm*'da Hilafet Konferansı'ndan altı gün sonra kaleme alınan bir makalede Mısır'ın müslüman alimlerin çeşitli konferanslar vesilesiyle zaten sık sık toplandığı bir merkez olduğunu, hilafeti burada tartışılmasında herhangi bir tuhaflık olmadığını savunulur. Makalede konferansa katılımın çok düşük olduğu görülünce konferans yönetiminin yeni bir çağrı yayınlamaya karar verdiği, bu çağrıda Kahire Hilafet Konferansı'nın amacının halifeyi belirlemek değil, “hilafetin hakikatini ve bir halifenin tayin edilmesi gerektiğini beyan etmek”

¹⁰² “Munessık dâin li'l-vahde”, “Taaddudu mu'temerâti'l-islâmiyye, **AH**, 11 Nisan 1924, s.1.

¹⁰³ Fahrüddîn el-Ahmedî ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 215.

olduğu duyurulur. Makalede İslam dünyasının birbiriyle alakası olmayan taifelerden müteşekkil paramparça bir halde olduğu hatırlatılmış, ikinci konferans belirsiz bir tarihe bırakılsa da meseleyi mümkün olduğunca büyük bir temsiliyetle mümkün olduğunca hızlı biçimde halletmenin elzem olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁴

Mısır'ın Kral I. Fuad'ı halife seçtirmeyi amaçlaması hususunda bir başka endişe de Hintli kanaat önderlerinden Dr. Ensari tarafından dile getirilmiştir. Mısır'ın konferansı düzenleme amacına ilişkin yayılan dedikodular sebebiyle Ensari, Mısırlı delegelerin tek başlarına hilafet kurumunun geleceğini belirleyemeyeceğini dile getirir ve daha geniş katılımlı başka bir konferansı talep etmiştir.¹⁰⁵ Dr. Ensari'nin Kahire Hilafet Konferansı'ndan birkaç gün önce basına yansıyan demecinde dönemin Ezher Şeyhi Muhammed Ebulfadl'ın Hindistan Merkez Hilafet Komitesini Kahire'de toplanacak konferansa davet ettiği fakat daha evvel bir Hint heyetinin Hicaz'a gönderilmesi ve bu heyetin raporu beklenmeden Mısır'ın davetine cevap verilemediği dile getirilerek Hint heyetinin konferans davetine verdiği cevabın gecikme nedeni açıklanmaktadır.¹⁰⁶ Ensari'nin bu açıklaması, Hicaz'a gönderilen bu heyetin İslam dünyasının hilafet meselesi hakkındaki genel temayülleri öğrenmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Anlaşılan odur ki Hicaz'a giden bu heyet, buradan Mısır'daki konferans hususunda olumsuz bir görüşle Hindistan'a dönmüştür. Zira Ensâri mektubunda heyetin Hindistan'a dönüşü akabinde 8-9 Mart 1926'da bir toplantı düzenleyerek ve Kahire'de yapılması planlanan Hilafet konferansına katılmayacağını açıkladığından bahsetmektedir. Heyet karara gerekçe olarak, İslam dünyasında hilafet işinin görüşülmesi ve halife seçimi için uygun ortam olmamasını göstermiştir. Türkiye'nin kendi içişleri ile uğraşmakta olduğu, Musul sebebiyle İngiltere ile sorun yaşadıkları ve bu durumda konferansa katılamayacakları,

¹⁰⁴ İkinci konferansın da Kahire'de yapılması teklif edilirken, müslümanlardan bunda bir art niyet aranmaması istenmektedir. "Mu'temeru'l-hilâfe", **AH**, 17 Mayıs 1926, s.1

¹⁰⁵ "Mu'temeru'l-hilâfe: Risâletü'd-duktûr ensârî", **AH**, 2 Mayıs 1926, s.4.

¹⁰⁶ **a.g.e.**, s.4.

manda yönetimi altındaki Filistin, Doğu Ürdün ve Irak ile işgal altında bulunan Tunus, Cezayir, Suriye ve Trablusgarp'tan gelecek temsilcilerin halklarının görüşünü özgürce yansıtamayacağı, diğer islam milletlerinin ise savaşıyla meşgul olup hilafet meselesiyle ilgilenecek durumda olmadıkları bu ortamda Kahire'deki konferansın tam temsiliyeti sağlayarak etkili bir karar almasının mümkün görülmediği Ensari tarafından vurgulanmaktadır. Hicaz halkının da Mekke'de yapılacak İslam konferansına hazırlık ile meşgul olduğu da hatırlatılmaktadır.¹⁰⁷ Öte yandan konferans yetkilileri, İran'a da resmi bir heyet gönderme hususunda çağrı yapıldığı fakat İran hükümetinin bir heyet hazırlamak için yeterli vakit bulunmadığı gerekçesiyle bu çağrıya icabet etmediği , yalnızca konferansın takip edilmesi için özel bir temsilci gönderileceği belirtilmektedir.¹⁰⁸ Türkiye ise resmi olarak davet edilmesine karşın konferansa temsilci göndermemeyi tercih etmiştir.¹⁰⁹

Türkiye, Hindistan ve İran gibi İslam dünyasının üç büyük temsilcisinden gelen bu olumsuz haberlerin konferansın asıl gündeminden uzaklaşmasına ve daha tali konularla ilgilenmesine sebep olduğu söylenebilir. Aslında Ezher yönetimi bir konferans çağrısıyla ilk gündeme geldiği 11 Mart 1924'te konferansın amacını yeni bir halife seçmek olarak belirlemişti. Reşid Rıza'nın konferansın yapılacağı Mayıs 1926'daki yazıları bile konferanstan bizzat bir halife seçmesinin yahut en azından halifenin seçilme usulünü belirlemesinin beklendiğini göstermektedir. Fakat gerek Mısır'ın hilafet konferansında Kral Fuad'ı halife seçtirme amacı taşıdığı şeklindeki dedikodular gerekse konferansın organizasyonundaki sıkıntılar ve sınırlı sayıdaki katılımcıların İslam dünyasını gerçek anlamda temsil etmekten

¹⁰⁷ **a.g.e.**, s.4. Aslında Hilafet Konferansı organizasyonunda İslam dünyasında ortaya çıkan bu çok başlılık ilk zamanlarda Mısır'ın kendi içinde de baş göstermiştir. Nisan 1924'te *el-Ahrâm*'da yayınlanan bir habere göre Mısır'da biri Mısır müftülüğünden biri de Ezher'den gelen iki konferans çağrısı yapılmıştır. Bu durumdan duyulan kaygının dile getirildiği *el-Ahrâm*'da tek bir kongre çağrısının yapılması tavsiye etmekte, tek bir amaçla iki farklı kongrenin toplanmasının müslümanların çıkarlarına hizmet etmeyeceği dile getirilmektedir. Konferansların çeşitlenmesi islama zarar verir ve bu sebeple düzenleyenleri ve iştirakçileri için vebaldir. bkz. "Taaddudu'l-mu'temerâti'lislâmiyye", **AH**, 11 Nisan 1924, s.1.

¹⁰⁸ "Fî mu'temeri'l-hilâfe", **AH**, 18 Mayıs 1926, s.4.

¹⁰⁹ **BCA, Cumhuriyet Halk Partisi Fonu**, 585-18-1 (13.5.1926)

uzak olması, konferansın gündemini de değiştirmiştir. Böyle bir ortamda gerçekleştirilecek Kahire Hilafet Konferansı aslında daha başından ümitsiz bir proje olduğunu belli etse de herhangi bir iptalin Ezher'in prestijine zarar vereceği düşüncesi onları konferansın ne olursa olsun gerçekleştirilmesi gerektiği fikrine itmiş görünmektedir.

Ezher'li ulemanın konferansa ilişkin hazırlıkları Mısır basını tarafından da yakinen takip edilmiştir. *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*'de yayınlanan haber ve makalelerde Kahire Hilafet Konferansı fikhi tezlerden ziyade Mısır siyaseti açısından ele alınırken, *el-Menâr*'da konuyla ilgili fikhi tezlerin yoğun olarak işlendiği ve kısa haberlerden ziyade derinlikli değerlendirme yazılarının kaleme alındığı görülmektedir. Bu tür faaliyetlerin yoğunlaştığı iki merkez, Mısır'ın entelektüel açıdan da en canlı olan iki kenti Kahire ve İskenderiye'dir. Basına yansıyan haberlerde sık sık bu iki kentte ileri gelen ilmiye, bürokrasi ve eşraftan önemli figürlerin hilafet kurumunun geleceğinin görüşüleceği bir konferansa hazırlık yaptıkları görülmektedir.

KHK hakkında en yoğun yayın yapan basın organı, aylık bir yayın olmasına rağmen *el-Menâr*'dır. Hilafet meselesinin geleceğinin daha çok fikhi açıdan değerlendirildiği derginin 1924 ve sonrasındaki hemen her sayısında hilafet meselesiyle birlikte kongre hazırlıklarına dair haber ve makaleler de yer bulmuştur. Hilafet Konferansı'nın amaç ve hedeflerinin uzun uzadıya açıklandığı bu makalelerle Reşid Rıza, organizasyonu desteklemekle kalmamış, müslümanları ortak bir vizyon belirlemek üzere bu toplantıya katılmaya teşvik etmiştir. Konferans ile ilgili *el-Menâr*'da yer alan çağrılarda, kongrenin İslam dünyasının her yanından katılımcılara açık olduğu ve bu çeşitliliğin özellikle arzulandığı sıklıkla dile getirilen bir husustur. Reşid Rıza, toplantının temel amacının tüm müslümanları ilgilendiren hilafet kurumu için yeni bir sistem kurmak olduğunu açıklamaktadır. Ona göre gelinen noktada insanların kurduğu tüm siyasi düzenlerin üstünde hem islâmi hem de modern bir hükümet nizamı oluşturulmalı, hem dini hem de dünyevi alana taalluk eden bir eğitim düzeni tesis edilmeli, müslümanlar arasındaki kardeşlik bağları geliştirilerek iktisadi yardımlaşma

sağlanmalı ve nihai olarak bütün milletlerde medeniyeti geliştirmek amaçlanmalıdır. ¹¹⁰ KHK ayrıca hilafet nizamına tabi olan bölgelerde bütün müslüman ülke ve topluluklardan üyelerin katılacağı bir hilafet şurası ile birlikte birinci amaçta sayılanları uygulamaya koyacak bir halife seçmeyi amaçlamaktadır. ¹¹¹

Konferans için yapılan hazırlık sürecinde organizasyona katılacak davetli listesinin de birçok kez değiştirildiği görülmektedir. Örneğin, *el-Mukattam*'ın 25 Nisan 1924'te yayınladığı konferans ana heyetinde zikredilen isimlerin çoğu 1926'daki konferansa ya katılmamış ya da yönetim kademesinde bulunmamıştır. *el-Mukattam*'de zikredilen isimlerden Ezher Dini Enstitüleri Eski Müdürü Muhammed Hasaneyn, Ezher Şeyhler meclisi üyeleri Sa'd el-Hâdim, Ahmed İsâ, Abdülfettah Recâî ve Temsilciler Meclisi üyesi Muhammed Hasbi, önceden konferans heyetinde ismi geçip 1926'daki konferansta alt heyetlerde dahi yer alamayan kişilerdir. Nakîbu'l-eşrâf Muhammed el-Biblâvî (1863-1931), Ezher Şeyhler Meclisi üyeleri İbrahim el-Cibâlî, Emin Sâmi, Ahmed Teymur ise 1926'daki konferansın idari heyetinde değil alt komisyonlarında yer almışlardır. ¹¹² Liste dışında bırakılan isimlerin belirlenmesinde konferans genel sekreteri Hüseyin Valî'nin iradesi olduğuna yönelik eleştiriler gündeme gelmiştir. ¹¹³

Konferansın hazırlık sürecinde ve toplanmasında en önemli rolü icra eden Ezher Yüksek Şurası Genel Sekreteri Hüseyin Vâlî'nin konferansa yöneltlen

¹¹⁰ “Mu'temerü'l-Hilafe”, **MM**, 28 Ekim 1924, y. 1924 c. 25, s. 533.

¹¹¹ **a.g.e.**, s. 533. Rıza, bu nizamın siyasi faydasından çok dini faydasını umduklarını dile getirir. Zira halifenin siyasi yetkileri müslüman dünyanın belli bir bölümünü kapsarken dini-ahlaki yetkileri bütün müslümanları kapsar. Abdülmecid Efendi'nin hilafetini siyasi yetkilerden arınmış ve salt ruhani olmakla itham eden Rıza'nın yukarıdaki düşüncesi dikkat çekicidir. Rıza adeta yeni dünya düzeninde hilafetin amacının dönüştüğünü ima ederek, yeni hilafet düzeninin en büyük faydasının dini eğitim konusundaki kargaşaların giderilmesi, zındık ve mülhidlerin materyalist fikirleriyle mücadele edilmesi, Bolşevikler ve diğerlerinin toplumun doğasını etkileyen fitneleri ile başa çıkılması gibi hususların birinci derecede önemi haiz olduğunu iddia etmektedir. Yeni hilafet düzeni, sadece müslümanlara değil, bütün insanlığa hizmet etmek üzere düzenlenmelidir. Bkz.: **a.g.e.**, s. 534.

¹¹² Hüseyin Vâlî, *el-Mu'temeru'd-dîniyyü'l-âm li'l-hilâfeti'l-islâmiyye*, **MU**, 25 Nisan 1924, s.5.

¹¹³ Fahrüddin ez-Zevâhirî, **a.g.e.**, s. 216-217.

eleştirilerde adı sık sık geçmektedir. Zevâhirî anılarında, konferansın genel koordinatörlüğünü yürüten Hüseyin Vâlî (1869-1936)'nin¹¹⁴ kendisini başından beri organizasyondan uzak tutmak istediğini, bunun sebebinin ise kendisinin Kral I. Fuad'ın konferansta halife olarak atanması ihtimali ortaya çıkarsa buna engel teşkil edeceğinin düşünülmesi olduğunu iddia etmektedir. Başlangıçta davet edilmediği konferansın tıkanması üzerine görüşüne başvurulmak üzere bizzat Ezher Şeyhi tarafından davet edilen Zevâhirî, Hüseyin Vâlî'nin koordinatör olarak oldukça yetersiz kaldığını ve delegelerin konferans yönetiminin niyetinin Mısır'ı toplantıda dominant kılmak olduğu anladıklarını ifade etmektedir. Zevâhirî Şeyh Ebulfadl el-Cizâvî (1874-1922)'nin¹¹⁵ bu soruna çözüm bulmak amacıyla yeni üyelerin konferansa katılmasını öngördüğünü ve bu doğrultuda kendisi ile birlikte Abdulhamid el-Bekrî, Muhammed Şâkir, İbrahim el-Cibâlî, Abdülmecid el-Libân, Ahmed Teymur ve Emin Sami Paşalar ile Vahîd Eyyûbî, Muhammed Bahît ve Abdüllatif el-Fehhâm'ın da aralarında bulunduğu Ezher'li ulema ve Abidin Sarayı'na yakın isimlerden oluşan bir grubu konferansa davet ettiğini beyan etmiştir. Zevâhirî toplantıda tüm müslüman toplulukların temsil edilmediğini, tam temsiliyet gerçekleşmeden toplantıdan bağlayıcı bir karar çıkarılamayacağını beyan etmiş, diğer ulemanın da yanında yer almasıyla bahsi geçen kararı konferanstan çıkartmıştır. Buna göre konferansın tam temsiliyet sağlanarak yeniden toplanması kararlaştırılmıştır.¹¹⁶

Hilafet konferansı tüm bu tartışmaların gölgesinde gecikmeli olarak 13-18 Mayıs 1926 tarihleri arasında Ezher himayesinde gerçekleştirilirken konferansa rektör Şeyh Muhammed Ebulfadl başkanlık etmiş, ilk oturuma toplamda 11 İslam beldesinden 31 üye katılmıştır. Toplantıda Mısır 5, Trablusgarp 4, Tunus 1, Fas 1, Güney Afrika 2, Güney Asya ülkeleri 4, Yemen 2, Hicaz 1, Filistin 8, Irak 2,

¹¹⁴ Hüseyin b. Hüseyin b. İbrahim b. İsmail b. Vehdân Vâlî, Amir b. Mervan el-Hüseynî sülalesine mensuptur. Şarkıyye eyaletinde doğmuş, Ezher'de öğrenim görmüş, bir süre orada ders verdikten sonra Ezher Dini Enstitüler Müdürlüğü'ne genel müfettiş olarak atanmıştır. ezher'in Büyük Ulema Heyeti ve Şeyhler Meclisi 'nde üyelik görevlerinde bulunmuştur. Bkz.: Hayreddin Zirikli, **el-A'lâm**, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992, c. 2, s. 236)

¹¹⁵ Fahrüddîn ez-Zevahirî, **a.g.e.**, s.165.

¹¹⁶ **a.g.e.**, s. 216-217.

Avrupa müslümanları adına Polonya 1 üyeyle temsil edilmiştir.¹¹⁷ Konferansa katılan delegelerin sayısının 30'u geçmemesi ve bunların ezici bir çoğunluğunun Mısırlı ve Arap olması İngiliz basını tarafından da haberleştirilmiştir.¹¹⁸

el-Ahrâm'da konferansa ilişkin paylaşılan notlarda, güvenlik önlemleri kapsamında yaklaşık 10 kadar polisin konferansın yapıldığı yer olan Ezher Üniversitesi Dini Enstitüler Başkanlığında görevlendirildiğini, elinde konferansa katılım biletleri olmayanların konferansa alınmadığı, polislerle birlikte Ezher ileri gelenlerinden bazılarının kapıda konukları karşıladığı gibi detaylar aktarılmıştır. Trablusgarp'tan ve Filistin'den pek çok delegenin toplantıya katıldığı¹¹⁹, Irak vakıflar bakanı ve Polonya müftüsü Yakup Efendi ile İdris es-Senûsî (1890-1983)'nin¹²⁰ de konferansa iştirak ettiği bilgisi verilmektedir. Mısır delegasyonu ise Ezher Şeyhi Muhammed Ebulfadl, Mısır Şeriat Mahkemesi Başkanı Muhammed Mustafa el-Merâgî, Mısır Müftüsü Abdurrahmân Karrâ'a (1862-1939)¹²¹, Ezher Meşihat Vekili ve Dini Enstitüler Başkanı Ahmed Hârûn, Ezher ileri gelenlerinden Hüseyin Vâlî ve Muhammed Ferrâc el-Minyâvî'den oluşmuştur.¹²²

Görüldüğü üzere zaten 31 olan katılımcı sayısının neredeyse yarısını Mısırlılar oluşturmaktadır. Konferans organizatörleri tarafından önceden tahmin edilmekle birlikte yukarıdaki tablonun açıkça ortaya koyduğu temsiliyet sorunu, çeşitli vesilelerle pek çok defa dile getirildiği gibi konferansın başarısızlıkla sonuçlanmasının temel sebebidir. Bununla birlikte konferansa ilişkin rapor ve tutanaklar gözden geçirildiğinde, gerek organizasyondaki eksiklikler gerekse konferansın genel çerçevenin belirlenmesi konusundaki yetersizliğin ilk oturumdan itibaren konferansın düzgün biçimde işlememesine sebep olarak bu

¹¹⁷ Reşid Rıza, "Müzekkîrâtü mu'temeri'l-hilâfeti'l-islâmiyye". Konferansa iştirak eden katılımcıların ve alt heyetlerin listesi için bkz.: Ek 2.

¹¹⁸ "Caliphate Congress", **Western Morning News**, 15 Mayıs 1926, s. 5.

¹¹⁹ Bkz.: Ek 2.

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Kavas, "İdris I", **DİA**, c. V, s. 481-483.

¹²¹ Hayreddin Zirikli, **a.g.e.**, c. 3, s. 336.

¹²² "el-Mu'temeri'l-islâmiyyi'l-âm li'l-hilâfe bi mısır: el-Celsetü'l-ûlâ", **AH**, 14 Mayıs 1926, s.4.

başarısızlığa katkıda bulunduğu görülmektedir. Bu durum büyük ölçüde Mısırlı ulemanın kendi içerisindeki fikir ayrılıklarından kaynaklanmış, bazen de Mısır dışından konferansa katılanların konferansın önceden belirlenen programına getirdiği eleştiriler sebebiyle konferansın işleyişi akamete uğramıştır. Örneğin daha konferansın ilk oturumunda katılımcıları temsilen bir heyet oluşturulması teklif edilmiş fakat Iraklı delegelerden biri ilk oturumun tanışma amaçlı olduğunu hatırlatarak itiraz etmiştir.¹²³ Oysa toplamda 5 gün sürmesi planlanan böyle büyük bir konferans için bir an önce karar alma mekanizmalarının devreye sokulmak istenmesi konferans organizatörleri açısından bakıldığında son derece olağan görünmektedir.

Konferansın ilk gününde toplantı düzenine ve konferansın genel kurallarına ilişkin itirazlar dile getirilmiş, özellikle konferansta sunulacak bildirilerin metinlerinin önceden konferans düzenleme kuruluna sunulması şartına itiraz edilmiştir. Öte yandan Kahire'nin Hilafet meselesini tartışmak için uygun bir yer olup olmadığı sorusunun konferansın fiilen başlamasına rağmen halen sorulmakta olduğu görülmektedir. Bu meyanda bazı katılımcıların Mısır gibi güçlü yabancı nüfuzu altındaki ülkelerde özgürce fikir beyan etmenin mümkün olmadığını dile getirmesi üzerine konferans katılımcılarından Filistinli delege Esad Şukayrî¹²⁴, müslüman bir yöneticinin bulunduğu ve cemaatle cuma namazının kılındığı her yerde müslümanların özgürce fikir beyan edebileceğini söyleyerek KHK'yı savunmuştur. Şukayrî ayrıca Kahire'nin İngiltere kontrolünde olduğu gerekçesiyle toplantıya katılmayanları eleştirmiştir.¹²⁵

Konferansın ve konferans kurallarının meşruiyetine yönelik tartışmalarla geçen birinci günde atılan tek somut adım tüm katılımcı müslüman toplulukları

¹²³ a.g.e., s. 4.

¹²⁴ Esad Şukayrî Çanakkale Savaşı sırasında 4. Ordu müftülüğü ve Tetkikât-ı Şer'iyeye Meclisi Reisliği görevlerinde de bulunmuş, Türk siyasetini çok yakından tanıyan bir kişiliktir. Bkz.: “Çanakkale Cephesinde Arap İlmi Heyeti ve Uryânizâde Ali Vâhid Efendi'nin Anıları”, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-53/canakkale-cephesinde-arap-ilmi-heyeti-ve-uryanizade-ali-vahid-efendinin-anilari>.

¹²⁵ Muhammed Reşid Rıza, “Müzekkirâtu mu'temeru'l-hilâfeti'l-islâmiyye”.

temsilen bir konferans heyetinin seçimle belirlenmesi olmuştur. Gizli oylama usulüyle yapılan bu seçim sonunda konferansa katılan 13 İslam beldesini temsilen 13 temsilci belirlenmiştir. Bunun yanı sıra hilafet meselesinin teorik ve pratik zeminini araştırmakla görevli alt komisyonlar da tespit edilmiştir. ¹²⁶

15 Mayıs Cumartesi günü yapılan konferansın ikinci oturumunda hilafetin teorik zeminini tartışmakla görevlendirilen 2. alt komisyon üyeleri Musul müftüsü el-Ubeydî, Hasan Ebussuud, Halil el-Halidi, Hicaz Eski Başkadısı Abdullah Sirâc, Hüseyin Vâlî, Abdurrahman Karrâ'a, Abdülganî Mahmûd, Muhammed el-Biblâvî, Muhammed ez-Zevâhirî, Ahmed Hârûn ve Abdülaziz es-Seâlibî¹²⁷ hazır bulunmuştur. Bu celsenin gündemini teorik meseleler oluşturmuş, hilafet meselesinin hakikati, halifenin taşınması gereken şartlar ve hilafetin islamda vacip olup olmaması gibi meseleler tartışılmıştır. Konuyla ilgili nasların tek tek zikredildiği oturumda halifenin taşınması gereken şartlar adalet (el-adl), ilim (el-ilm), duyuların ve organların sağlamlığı (Selâmetü'l-havâs ve'l-a'zâ), cesaret (eş-şücâah), dinin korunması (Himâyetü bîdati'd-dîn), kafilerle cihad (el-cihâd zıdde'l-küffâr) olarak belirlenmiştir. Halifenin taşınması gereken şartlar zikredilirken Kureyşilik meselesi de gündeme gelmiş ama bu hususta bağlayıcı bir karar alınmamıştır. ¹²⁸

¹²⁶ Yapılan seçime göre konferans heyeti şöyle teşekkül etmiştir: Hüseyin Vali (Mısır), Muhammed es-Salihi (Tunus), Muhammed es-Siddık (Fas), Ahmed Baharuddin (Güney Afrika), Yakub Şenkoviç (Polonya), İnaletullah Han (Hindistan), Hasan el-Attas (Johor), Halil el-Halidi (Filistin), Abdülaziz es-Seâlibî (Irak), Yahya Adnan Paşa (Hicaz), Abdurrahman b. Ali (Yemen), el-Merganî el-İdrisi (Tahâme), Ömer el-Meysâvî (Trablusgarp).

¹²⁷ Konferansın şüphesiz en önemli şahsiyetlerinden Abdülaziz b. İbrahim b. Abdurrahman es-Seâlibî(1874-1944) Cezayir asıllıdır, Tunus'da doğmuş ve orada ölmüştür. 1313-1315 yılları arasında Tunus'ta *Sebilürreşad* adlı gazeteyi çıkarmıştır. 1911'de Tunus'un bağımsızlığını istediği için Fransızlarca hapsedilmiştir. Çıktıktan sonra bir süre Paris'te kalmış, İstanbul, Hindistan ve Cava'da bulunmuştur. 1920'de Tunus'ta ed-Düstur partisini kurmuş ve *el-Fecr* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. 1923'te Tunus'tan ayrılmış ve bu tarihten itibaren Mısır, Suriye, Irak, Hicaz ve Hindistan arasında gidip gelmeye, vatanperver hareketlere katılmaya başlamıştır. 1937'de Tunus'a dönmüş ve anılarını kaleme almıştır. Konferansın yapıldığı 1926 Mayıs'ında Bağdat Âl-i Beyt Üniversitesi'nde dersler vermekte olan Seâlibî'nin İslam yasama felsefesi üzerine bir eseri de bulunmaktadır. Bkz.: Hayreddin Zirikli, **a.g.e.**, c. 4 s. 12-13.

¹²⁸ "Fî mu'temerî'l-hilâfe", s.4.

Aynı gün konferansın alt komisyonlarından biri de Seyyid İdris es-Senûsi, el-Hâc Abdullah Ahmedi Muhammed Murad, Yakup Efendi, Seyyid el-Bekrî, Şerif Yahya Adnan Paşa, el-Merganî, el-İdrîsî, Ebubekir Kemaleddin Efendi, İneyetullah Han, Hasan el-Attâs, Muhammed es-Sâlihî, Atâ el-Hatîb ve Muhammed Sıddık'ın katılımı ile toplanmıştır. Komisyon bu toplantıda,

Belirtilen şartları taşıyan bir hilafet sisteminin icadı mümkün müdür?

Eğer mümkün değilse ne yapılmalıdır?

Konferans mutlaka bir halifenin nasbına karar verirse bunun uygulanması için ne yapılabilir?

soruları etrafında hilafet meselesinin uygulama alanına eğilmiştir. İneyetullah Han'ın genel kabul gören önerisine göre gelecekte toplanacak daha büyük temsiliyete sahip bir İslam konferansı için çeşitli islam beldelerinde yerel temsilcilikler oluşturulacak ve mümkün olduğunca geniş bir kamuoyu oluşturulması için halifenin nasbı meselesi bir sonraki konferansa bırakılacaktı. Dolayısıyla üçüncü heyetin mesaisi de büyük oranda sona ermiş oluyordu.¹²⁹

Konferansın 16 Mayıs Pazar günü yapılan üçüncü oturumu ise ilk oturumda olduğu gibi Mısırlı delegelerle Irak adına toplantıda bulunan Abdülaziz es-Seâlibî arasında tartışmalara neden olmuştur. Bu kez gerilimin sebebi konferans başkanına vekalet edecek kişinin kim tarafından seçileceği problemidir. Mısırlı delegeler vekilin konferansın kurucu heyeti tarafından belirlenmesini teklif ederken Irak heyetinden Abdülaziz es-Seâlibî'nin başını çektiği bir grup buna itiraz ederek idare meclisinin konferansa hazırlık çalışmalarını yürüten geçici bir meclis olduğunu, artık görevinin sona erdiğini, müslümanların liderini seçecek bir konferansın kendi başkan vekilini tayin etmekten alıkonulamayacağını savunmaktadır. Tartışmalar şiddetlenmiş, en sonunda vekil seçme işi gıyabı

¹²⁹ “Fî mu'temeri'l-hilâfe”, s.4.

durumunda konferans başkanı Muhammed Ebulfadl'a bırakılmıştır.¹³⁰ Pazar oturumunda tartışılan bir başka husus da Filistin delegasyonundan Hasan Ebussuud Efendi ise konferans kurallarının konferans heyetinin değerlendirmesine sunularak gerekli görülen düzeltmelerin yapılmasını teklif etmesi olmuştur. Yapılan tartışmalar sonucunda maddelerin tek tek okunması fikri kabul görmezken, sadece yapılması istenen düzeltmelerin konferans gündemine taşınabilmesine izin verilmiştir. Yine bu celsede Libya delegasyonundan Ömer el-Meysâvî, konferans heyetinin çeşitli islam ülkelerine heyetler göndererek buralarda halifenin kim olması gerektiğine ilişkin görüş ve eğilimlerin öğrenilmesini teklif etmiş, fakat bu teklif de reddedilmiştir. Filistin delegasyonundan Halîl el-Hâlidî ¹³¹ise, müslüman milletlerin birbirinden farklı rejimlerle yönetildiğini ve çoğunun da bağımsızlığını kazanmamış durumda olduğunu hatırlatarak konferansta hilafetin müslüman milletlerle ilişkisinin net olarak belirlenmesini teklif etmiştir. Bu teklife konferansta oluşturulacak alt heyetlerden birinin bakmasına karar verilmiştir. ¹³²

Tüm bu tartışmalar değerlendirildiğinde, halife seçmek şöyle dursun, bu konuda izlenecek metodun belirlenmesi açısından dahi konferansın ne kadar yetersiz kaldığı açıkça görülmektedir. Hilafete ilişkin teorik ve pratik konuşulacak o kadar mesele vardır ki organizasyonun tüm çabalarına rağmen önemli ilerleme kaydedilememiştir.

Bununla birlikte konferans gündemine sunulan teklifler arasında yapıcı ve somut teklifler de olmuştur. Bu tekliflerden biri Hint delegasyonundan İneyetullah Han'ın üçüncü celsede söz alarak yaptığı 1 saatlik konuşmada sunduğu 5 temel

¹³⁰ a.g.e., s.4.

¹³¹ Halil Cevad b. Bedr b. Mustafa b. Halil b. Muhammed Sun'ullah (1866-1941), Kudüs doğumlu Hanefî fakihlerinden olup yazma eserlerin yerleri konusunda uzmanlanmış bir alimdir. Asitane'de şer'î yargı eğitimi almış ve Osmanlı Devleti bünyesinde kadılık görevleri yapmış. Konferansın yapıldığı dönemde Filistin Temyiz Mahkemesi Başkanlığı yapmakta idi. Bkz.: Hayreddin Zirikli, a.g.e., c. 2, s. 316-317.

¹³² "Fî mu'temeri'l-hilâfe", s.4.

öneri olmuştur. Özetle hilafet makamının bir an bile boş bırakılamayacağını dile getiren İnaletullah Han'ın teklifine göre;

1. Konferans için daimi bir heyet oluşturulacak ve çeşitli islam beldelerinde bu heyete bağılı çalışan temsilciler bulundurulacaktır. Bu temsilciler ise bulundukları yerlerdeki müslümanlar üzerinde fiili bir başkanlık yürütecektir.

2. Her islam beldeğinde yerel konferanslar düzenlenerek çeşitli meselelerle ilgili kararlar burada verilecek ve böylece bir islam aleml genel kamuoyu oluşturulacaktır. Bu kararlar daha sonra genel islam konferanslarına dayanak oluşturacaktır.

3. (Böylece) Hilafet meselesinin tetkiki de müslümanların uzlaşmaya vardığı zeminde yürütülecektir.

4. Bu çalışmalar için gereken mali desteğı sağlamak üzere çalışmalar yürütecek, zekat ve sadaka ve yardımları toplayacak bir maliye müdürlüğü kurulmalıdır.

5. Mezhepsel ya da tasavvufi hizipleşmeye asla müsamaha gösterilmeyecektir.¹³³

Konferans İnaletullah Han'ın hilafet meselesindeki temsiliyet sorununun İslam dünyasının her yerinde kurulacak hilafet komisyonlarınca giderilmesine yönelik bu teklifini kabul etmiş ve karar metninde kısaca da olsa bu hususta gösterilecek dayanışmanın önemi vurgulanmıştır.

İslam dünyasında Osmanlı Hilafetine son verilmesinden sonra ortaya çıkan ilk kollektif tepki olan Kahire Hilafet Konferansı bir halife seçilmesi bir tarafa, hilafetin şartlarında bile mutabakata varılmadan sona ermiştir. Konferans için yapılan ilk çağrılarda Abdülmecid'in "eksik" halifeliğinin bir bidat olduğunu ifade

¹³³ a.g.e., s. 4.

eden Ezher’li yöneticilerin konferans sonucunda yeni bir halife tayin edebilmeleri durumunda bu halifenin tayin edilme biçimi de yeni bir bidat olacaktı. Zira İslam dünyasından delegelerin oylama usulüyle halife seçmesi, hal ve akd şurasının yeni bir versiyonu olarak kabul edilse bile modern ve yeni bir usuldü.¹³⁴ Ayrıca bu konferansın bir hal ve akd meclisi gibi hareket etmesi İslami gelenek açısından da meşruluğu tartışmalı bir husustur. İmran Hüseyin’in de işaret ettiği gibi hal ve akd şurası İslam tarihinde ancak sınırlı bir dönem uygulanabilmiş ve ondan sonra kabul görmemiş olan bir yöntemdir. Dolayısıyla teoride mevcut olmakla beraber pratikte gelenekselleşmemiştir.¹³⁵ İkinci olarak konferansın temel iddiası İslam dünyasından alanında yetkin delegelerle hilafet meselesinin müzakere edilerek hilafet için yeni bir yol haritası belirlenmesi idi ki bu hususta da konferansta hazır bulunan ve önemli bir çoğunluğunu Mısırlı katılımcıların oluşturduğu ulemanın yetersiz kaldığı gözlemlenmektedir. Sunulan raporlar, Maverdî ve İbn Haldûn gibi ortaçağ alimlerinin hilafet hakkındaki görüşlerinin bir özetinden ibaret olmuştur.

Kahire Hilafet Konferansı’nın, hilafetle ilgili diğer gelişmelerde olduğu gibi Türkiye tarafından da yakından takip edildiği bir vakıadır. Dönemin basın organlarına yoğun biçimde yansımamasına rağmen, cumhuriyet yönetiminin konferansa ilişkin gelişmeleri yakından takip ettiği görülmektedir. Nitekim Cumhuriyet arşivi Muamelat Genel Müdürlüğü fonunda konuyla alakalı pek çok belge bulunmaktadır. Bu belgelerde Ankara’nın da konferansa davet edildiği görülmekte, kongrede alınan kararların Türk hükümeti tarafından değerlendirildiği anlaşılmaktadır.¹³⁶

4.3.1. Mekke İslam Konferansı ve Hicaz-Kahire rekabeti

¹³⁴ İmran Hüseyin, *The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation-state*, New York: Masjid Darul Qur’an, 1997, s. 35.

¹³⁵ a.g.e., s. 49.

¹³⁶ BCA, **MGMK**, 203-585-1; 202-382-25; 202-382-26; **Cumhuriyet Halk Partisi Kataloğu**, 585-18-1.

Kahire Hilafet Konferansının başarısızlıkla sonuçlanmasında hemen hemen aynı tarihlerde (Haziran 1926) düzenlenen Hicaz İslam Konferansı'nın önemli katkısı olmuştur. Bazı araştırmacılar Suudi yönetiminin tamamen bilinçli olarak Kahire'dekine rakip bir konferans düzenlediğini iddia etmiştir. Bunlardan biri olan İmran Hüseyin'e göre Ezher uleması başlangıçta İslama hizmet gayesi güttüklerini düşündükleri Suudilerin konferansı desteklemesini beklemekte idi fakat bu beklenti kısa sürede hayal kırıklığına dönüşmüştü. Zira Suudiler Vahhabî bir halifenin İslam dünyasında kabul görmeyeceğini anlamış ve bu sebeple Hilafet meselesinin geleceği ile ilgilenmemişler, dahası, Kahire'deki konferansa gölge düşürmek amacıyla alternatif bir konferans tertibine karar vermişlerdir. Böylece delegeler aynı ay içinde yapılacak iki farklı konferansa bölüneceklerdir. Hüseyin Mekke'deki konferansın hac dönemine denk getirilmesi ve arkasındaki yoğun İngiliz desteğini de Kahire İslam Konferansı'nı etkisizleştirilme çabasına kanıt olarak sunmaktadır.¹³⁷

İki konferans organizasyon başarısı açısından kıyaslandığından Mekke İslam Konferansı'nın konuklarıyla göz doldurduğu söylenebilir. Konferansta İran dışında tüm müslüman topluluklardan katılımcı hazır bulunmuştur. Katılımcılar arasında özellikle Hindistan'dan birkaç delegasyon bulunması dikkat çekmektedir. Hindistan Hilafet Hareketini temsilen Seyyid Süleyman en-Nedvî, Mevlana Muhammed Ali Cevher, Mevlana Şevket Ali; Hindistan Alimler Birliği'ni temsilen Muhammed Kifayetullah ve Hindistan Ehl-i Hadis Alimleri'ni temsilen Şeyh Sanaullah konferansa katılmıştır. Toplantıda Filistin'i, 1931'de Kudüs İslam Konferansına başkanlık edecek olan Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseynî, Afganistan'ı General Gulam Ceylânî, Türkiye'yi Edib Servet (Tör), Mısır'ı Şeyh Ahmedî ez-Zevâhirî, Rusya müslümanlarını Rızaüddin Fahreddin temsil ederken Suriye, Yemen, Sudan ve Cava'dan da katılımcılar iştirak etmiştir. Reşid Rıza ile Afgan alim Serdar İkbâl Ali de konferansta hazır bulunmuştur.¹³⁸

¹³⁷İmran Hüseyin, **a.g.e.**, s. 25.

¹³⁸**a.g.e.**, s. 60.

İki konferans arasındaki bir diğer önemli fark ise, Mekke'deki delegelerin ülkelerinin resmi temsilcileri sıfatıyla konferansa katılmalarına rağmen Kahire Hilafet Konferansındaki delegelerin resmi bir sıfatı olmamasıdır. Öyleyse İslam ülkelerinin ya da henüz devlet sahibi olmayan müslüman toplulukların resmi temsilcilerini Kahire yerine Hicaz'a göndermesi onların Hicaz'ı tercih ettiğini göstermektedir.

İslam ülkelerinin, hilafet meselesini ana gündem maddesi olarak belirleyen Kahire'deki konferansa karşı, müslümanların hilafet dışındaki genel problemlerine eğilmesi planlanan Mekke'deki organizasyonu tercih etme sebeplerinin analiz edilmesi, İslam dünyasının 1926 itibarıyla sahip olduğu ortak kanı ve düşünceleri tespit bakımından son derece önemlidir. Hicaz, müslümanlar nezdinde taşıdığı önem bakımından Kahire'den daha tercih edilir bir konumda olmakla birlikte konferansın gerçekleştiği dönemde henüz bir savaştan çıkıp Suudi yönetimi altına girmişti. Medine'nin Aralık 1926'da ele geçirildiği düşünülürse, Abdülaziz b. Suud'un Hicaz üzerindeki otoritesine tam destek vermek anlamına gelen bir eylem için Haziran 1926 oldukça erken bir tarihtir. Hicaz üzerindeki Suudî hakimiyetinin bir anda böylesine geniş biçimde kabul görmesinin nedenlerinden biri, belki de en önemlisi- İslam dünyasının Şerif Hüseyin'i hem bir İngiliz işbirlikçisi he de müslümanların kutsal toprakları rahatça ziyaret etmesine çeşitli vesilelerle engel olan ve Hicaz'daki müslüman çıkarlarını tehdit eden bir unsur olarak görmesidir. Nitekim Abdülaziz b. Suud da bu toplantıda verdiği beyanlarda çalkantılı bir dönemden sonra Hicaz'ın nihayet istikrara kavuşacağını iddia etmiş, işgalini böylece gerekçelendirmiştir.¹³⁹ Zira Haremeyn'in güvenliği, hac farızasını yerine getirme konusunda birincil derecede önemi haiz olduğundan müslüman toplulukların bu konuyu hilafet meselesinden daha ivedi halletmek istedikleri, bu sebeple Abdülaziz'in bölge üzerindeki hakimiyetine destek

¹³⁹ Abdülaziz b. Suud'un bu toplantıda benimsediği diskur ve amaçlarına yönelik bir değerlendirme için bkz.: Hans Kohn, "The Unification of Arabia", **Foreign Affairs**, 13:1 (October 1934), s. 95-96.

verdikleri anlaşılmaktadır. Yine de 1926'dan itibaren her yıl hac mevsiminde toplanması planlanan Mekke İslam konferansının bir daha hiç toplanamaması, 1926 konferansında Kral Abdülaziz tarafından açıklanan Suudi Hicaz politikasının uluslararası müslüman kamuoyunda beklenen desteği görmediğini ortaya koymaktadır.¹⁴⁰

İmran Hüseyin iki konferans arasında yaptığı kıyaslamada amaca ulaşma bakımından da Mekke Konferansı'nın daha başarılı olduğunu savunmaktadır. Zira Kahire Konferansı katılımcıları Sünni İslam'ın siyasi doktrinine uygun modern bir hilafet teorisi geliştirmeyi amaçlamışlar ama entelektüel açıdan yetersiz olduklarından bunu başaramamışlardır. Oysa Mekke Konferansının organizatörleri ne ehli sünnetin siyasi kanılarıyla ne de bu sistemin bir parçası olarak hilafet kurumuyla ilgilenmişlerdir. Onların asıl ilgilendiği modern anlamda ulus-devlet sistemi olmuştur zira sadece bu şekilde Hicaz üzerindeki otoritelerinin tanınabileceğini düşünmüşlerdir.¹⁴¹ İmran Hüseyin'e göre Suudi olmayan bir halifenin varlığı eninde sonunda Suudilerin Hicaz üzerindeki hakimiyetinin sorgulanmasına sebep olacaktı. Çünkü İslam birliği temelinde yükselmesi muhakkak olan hilafet kurumunun Mekke ve Medine'yi fiili değilse bile manevi bir merkez olarak kabul etmesi kaçınılmazdı. Bu noktada çıkarları örtüşen Suudilerle İngilizlerin KHK'nın başarısız olması için birlikte çaba sarf etmesi son derece doğaldı. Suudilerin Necd'de doğarak Arabistan'a yayılmasını bir İngiliz projesi olarak görenlerden biri olarak İmran Hüseyin Suudi yönetimi İslam düşmanları tarafından müslümanların hac farızasını rahatça yerine getirmelerini engellemek ve uzun vadede hac eylemini yok etmek için bilinçli olarak kutsal topraklara yerleştirildiğini ve nihai olarak kıyameti çağırmanın hedeflendiğini söyleyerek bu iddialara eskatolojik bir boyut kazandırmıştır. Hüseyin, haccın

¹⁴⁰ a.g.e., s. 96.

¹⁴¹ İmran Hüseyin, a.g.e., s. 26.

ortadan kalkmasının kıyamet alameti olarak açıklandığı hadislerle dayanarak Suudi-Vehhabi rejimine bu amaca hizmet etmekle suçlamıştır.¹⁴²

Hint müslümanları arasında da rahatsızlık meydana getirdiği bilinen Haremeyn'deki Suudi hakimiyete Mısır kamuoyunun yaklaşımı, Şerif Hüseyin yönetiminden doğduğu düşünülen zararın etkisiyle şekillenmiş, basına yansıyan haberlerde çoğunlukla Suudî yönetimi Şerif Hüseyin yönetimine tercih edilmiştir. Şerif Hüseyin için I. Dünya Savaşı sırasında çizilen “Arapların birleştirici lideri” imajının yerini, savaş sonrasında İngiliz çıkarlarına uygun olarak Hicaz'da uygulanan politikalar nedeniyle “İngiliz işbirlikçisi” imajı almıştır. Bir zamanlar Şerif Hüseyin'in en sadık destekçilerinden olan Reşid Rıza'nın *el-Menâr*'ı Hüseyin'e muhalefetin en yoğun gerçekleştiği basın-yayın organı olmuştur. Bilhassa Mart 1924'te halifeliğini ilanından sonra Şerif Hüseyin karşıtı tavrını netleştiren Reşid Rıza, Hüseyin'i hilafeti gasp etmekle suçlarken, onu kendi halkını İngiliz işgalcilerin ellerine teslim etmekle suçlamıştır:

*“Bizler tarihimizde kendilerinden olan yöneticilere karşı milli zenginliklerden halkın da payını alması için işgalci güçleri destekleyenleri gördük fakat kendi milletini dili dini kökeni tamamen farklı yabancı bir devletin yönetimine teslim etmek isteyen ve bunu sadece kendisi ve oğulları kral ünvanı alsın diye yapan Hüseyin ve oğullarından başka kimse görmedik. Bundan daha hazin ve garip olansa o ve oğullarının nesepleriyle övünmeleri ve imamet hakkının şer'an kendilerinde olduğunu iddia etmeleridir. Oysa kendilerinden hem nesep bakımından hem de ilim ve amelce üstün kişiler bulunmaktadır. Üstelik kendisi nebevi bir makam olan hilafeti ümmet düşmanlarının nüfuzu ile kazanmaya çalışmaktadır.”*¹⁴³

¹⁴² a.g.e., s. 12. İbn Suun'un “Arap yarımadasını birleştirmesine” destek veren İngiliz kaynaklı ve 1926 tarihli bir değerlendirme için bkz.: H. St J. B. Philby, “The Triumph of the Wahhabis”, **Journal of the Royal Central Asian Society**, vol. 13 (October 1926), s. 313.

¹⁴³ Muhammed Reşid Rıza, “İntihalü's-seyyid hüseyin emiri mekkete li'l-hilafe”, **MM**, 2 Temmuz 1924, y. 1924 c. 25, s. 390.

Reşid Rıza, Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı günlerde Şerif Hüseyin'e Arap yarımadasının diğer emirleri ile iş birliği yaparak Hicaz'ı ve yarımadaının diğer bölgelerini yabancı nüfuzundan korumasını önerdiğini fakat Hüseyin'in bu teklifi reddettiğini açıklamıştır. Rıza'nın iddiasına göre Şerif, hakaretamiz bir dille Abdülaziz b. Suud'un müttefiği olabilecek seviyede bulmadığını söylemiş ve Abdülaziz b. Suud'un kısa sürede tarih sahnesinden çekileceğini iddia etmiştir. Reşid Rıza'nın Suudi ailesini savunmasının onun Vehhabilik akidesine verdiği desteğin paralelinde yeşerdiği de söylenebilir. Zira o, Arap Yarımadasında Haşimiler ve Suudiler arasındaki güç mücadelesinin Osmanlı politikaları gereği ortaya çıktığını iddia etmiş, Şerif Hüseyin'in Suudi ailesine olan düşmanlığını Osmanlı dönemi Şeriflerinin Vahhabiliğe karşı mücadelesi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre Şerif ailesi, Vehhabiliğin sapkın bir itikad olduğuna inanmakta idi. Şerif Hüseyin de Suudi karşıtı propagandasını Vahhabilik eleştirisi üzerine bina etmiş ve dünya müslümanlarını etkilemek için kullanmıştır Reşid Rıza, Şerif Hüseyin'in bu gayretlerine rağmen Mısır'ın muhafazakar çevrelerinde Suudilere karşı bir nefret değil, aksine bir sempati geliştiği yorumunu yapmıştır.¹⁴⁴ Necd Hükümeti, Hicaz yönetiminin Araplara ihanetinden sonra, Arap memleketlerinin istiklaline yardım edebilecek güçlü bir hükümet olarak algılanmaktadır. Necd Hükümdarı Abdülaziz'in oğlu Faysal tarafından 20 Recep 1342 tarihinde İslam dünyasının önde gelen gazetelerinde yayınlanmak üzere gönderilen bildiri, Hicaz Kralı Hüseyin'in müslümanlar nezdinde zedelenen itibarına karşılık, Necd'in yükselen yıldızını müjdelemektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Muhammed Reşid Rıza, "El-Mes'eletü'l-Arabiyye fi tavrın cedid", s. 450.

¹⁴⁵ a.g.e., 450.

*“Necd, Arapların iyiliğini isteyen herkese elini uzatmakta, Arapların hürriyet ve vahdeti için ayaklanan herkese yardım etmektedir. Necd toprağı, Suriyeli, Iraklı, Hicazlı veya Mısırlı her Arabın vatanıdır.”*¹⁴⁶

Bu bağlamda *el-Menâr*, Suudi yönetiminin İslam dünyasına verdiği mesajları da Mısır kamuoyuna aktarmıştır. Bunlardan biri olan ve Abdülaziz b. Suud’un oğlu Faysal tarafından yapılan bir açıklamada Hilafet meselesi de değerlendirilmiştir:

*“Hilafet, maksadı teberrükten ibaret olan ruhani bir mansıb değildir. Tek bir grubu yahut tek bir halkı değil, bütün müslümanları ilgilendiren bir meseledir. Bu sebeple Hicaz Kralı Hüseyin’in bu ünvanı kabulde acele etmesini tasvip etmiyoruz. Çünkü o bu mansıba layık değildir. Bu mansıbın sahibini belirleme hakkı tüm müslümanlarındır. Bu meselenin bütün müslüman kardeşlerimizin temsil edileceğı bir kongrede görüşülmesi noktasında Mısırlı ve Hintli kardeşlerimizin fikrine katılıyoruz. Bu mansıb, müslümanların haklarını savunma ve onlardaki kardeşlik ruhunu yeniden diriltme hususunda gösterilecek liyakate dayanmalıdır.”*¹⁴⁷

Suudi yönetimi tarafından yapılan bu açıklama görünürde müslümanların hilafet meselesi hakkında ortak sözünün önemine vurgu yaparken, aslında 1924 sonları itibariyle hala Şerif Hüseyin’in kontrolü altında bulunan Hicaz’daki Haşimi varlığının hilafet makamı ile pekiştirilmesinden duyulan endişeyi de yansıtmaktadır. Nitekim metnin kaleme alındığı tarih olan 1924 yılının hac mevsimi yaklaşırken Necd halkı hala hacca izin verilip verilmeyeceğini bilmemektedir. Konuyu görüşmek üzere toplanan Necd’in ileri gelenleri, Hicaz ve Necd arasındaki siyasi

¹⁴⁶ a.g.e., s. 457.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 456.

çatışma nedeniyle hac farızasını güvenli bir şekilde yerine getirememekten şikayetçi olmuş, Abdülaziz b. Suud buna karşılık olarak Mekke'yi Şerif Hüseyin'in elinden kurtaracak kudrette olduklarını fakat bütün müslümanlara ait olan bu şehrin ancak müslümanların ortak kararıyla alınabileceğini dile getirmiştir. Ayrıca Necd halkının Mekke'ye girişine izin verilse dahi Şerif Hüseyin'in fitne arayışından geri durmayacağı, Mekke'nin bu kalabalık döneminde olay çıkarıp müslümanların gözünde Necd'lilerin imajını zedelemeye çalışacağı gibi endişeler beyan edilmiş, neticede Necd uleması haccın Necd halkı için bir sene ertelenmesine karar vermiştir.¹⁴⁸

Reşid Rıza'nın *el-Menâr*'da Suudilere yağdırdığı övgülere karşın aynı tarihlerde el-Ahram'da yer alan bir makale Vehhabi mezhepli Suudilerin Haremeyni ele geçirmeleri durumunda takınacakları aşırı tutuma dikkat çekmektedir.¹⁴⁹ Bu makaleye cevap olarak kaleme aldığı yazıda Rıza, Vehhabi anlayışına getirilen eleştirileri de değerlendirir ve Vehhabilerin mutaassıb tutumlarının zaman zaman aşırıya kaçtığını itiraf eder.¹⁵⁰ Bununla birlikte Mescid-i Nebevi'nin fiziki yapısının mescid ve kabrin aynı binada bulunmaması sebebiyle Vehhabi inançlarına ters olmadığını ve buraya herhangi bir müdahalede bulunmanın söz konusu olmayacağını beyan eder.¹⁵¹ Hücre-i saadet müslümanlar için bir kabir olmanın ötesinde en önemli dini simgelerden birisidir ve yıkılmasıyla birlikte dinin ıslahı adına elde edileceği düşünülen faydalara karşın İslam dini açısından önemli bir değer kaybıyla büyük bir fitne kaynağı olacaktır. Rıza bu sebeple Vehhabilerin böyle bir adım atmayacağına inanmaktadır. Yine de Rıza, bidatlara muhalefetin Hz. Peygamber'e dayandığını hatırlatarak aşırıya

¹⁴⁸ a.g.e., s. 459.

¹⁴⁹ “Maza yef’alu vehhabiyyun bi’l-hücreti’n-nebeviyyeti ve kubbeti’l-haremi’ş-şerif”, **AH**, 25 Ekim 1924.

¹⁵⁰ Muhammed Reşid Rıza, “Maza yef’alu vehhabiyyun bi’l-hücreti’n-nebeviyyeti ve kubbeti’l-haremi’ş-şerif” adlı makaleye cevap, **MM**, 23 Şubat 1925, c. 25 s. 683.

¹⁵¹ a.g.e., s. 684.

kaçmadığı sürece Vehhabiliğin dinin ıslahına katkıda bulunabileceğini hatta bizzat bu sebeple ortaya çıktığını yazmaktadır.¹⁵²

Menar'ın daha sonraki yıllardaki neşri incelendiğinde, Reşid Rıza'nın Vehhabiliğe yaklaşımının zaman içerisinde daha pozitif bir tutum aldığını söylemek mümkündür. Rıza, Vehhabiliğin gerçek selef ruhunu diriltmeyi hedefleyen bir hareket olduğunu, tarihte hiçbir İslami grup Vehhabiliğin uğradığı haksızlığa uğramamıştı.¹⁵³ Dahası, Vehhabiliğin “ibda edilmiş” ve sünnete uygun olmayan bir mezhep olduğu şeklindeki kanaatin Türk propagandası sonucunda yayıldığını, kendilerinin de geçmişte bu propagandaya aldandıklarını beyan etmektedir.¹⁵⁴ Rıza'ya göre Vehhabiliği eleştirmek ve Vehhabilik ile mücadeleyi İslam tarihi açısından bir kazanım olarak görmek tarih cahili müslümanların hatasıdır. Rıza kendisinin bu hatadan döndüğünü, çeyrek asırdır Vehhabiliği savunduğunu ve onlara dua ettiğini, *el-Menar* sayesinde Suudi ailesi ve Vehhabilerin çok sayıda dost kazandığını kaydetmiştir.¹⁵⁵

Reşid Rıza'nın Suud ailesine ve Vehhabiliğe verdiği destek Mısır'daki ilmi ve siyasi çevrelerce şüphe ile karşılanmışa benzemektedir. Onun sık sık Suudi ailesi ile ilişkisine yönelik açıklama getirmesi bunu göstermektedir. Nitekim o, kendisinden şüphe duyulmasını eleştirmiş, Vehhabiliği kendi çıkarları için desteklemediğini, bununla bir siyasi propagandayı hedeflemediğini, selefi akideyi ve tevhid inancını yaymayı hedeflediğini dile getirmiştir. Fakat Vehhabiliğe verdiği desteğin modern ilmi dışarıda bırakmak anlamına gelmediğini de kaydetmiştir.¹⁵⁶ Arapların lideri ve Hicaz'ın koruyucusu olarak neden Abdülaziz ibn Suud'u desteklediğine

¹⁵² a.g.e., s. 685-687.

¹⁵³ Muhammed Reşid Rıza, “Fatihatü'l-mücelledi's-samin ve'l-işrin”, **MM**, 3 Mart 1927, s.4

¹⁵⁴ a.g.e., s.3.

¹⁵⁵ a.g.e., s.4

¹⁵⁶ a.g.e., s. 2-3.

yönelik bir başka izahında Reşid Rıza, I. Dünya Savaşı öncesinde İbn Suud dışında İmam Yahya ve Seyyid İdrisi gibi birkaç müslüman liderle daha yazışmalar yaptığını, onlara defaatle elçiler gönderdiğini, onlara Arap memleketlerindeki yabancı işgalcilere karşı güçlerini birleştirmeyi önerdiğini ifade etmiştir. İmam Yahya tarafından olumsuz karşılanan ittifak fikri için Abdülaziz İbn Suud'un da büyük çaba harcadığını, diğer liderleri şer'i açıdan ikna etmek üzere elçiler ve kitaplar gönderdiğini de eklemektedir.¹⁵⁷ Savaş sırasında Reşid Rıza ve imamlar arasındaki iletişim kesilmiş, savaştan sonra ise Reşid Rıza'nın ittifak çabaları devam etmiştir.¹⁵⁸

Osmanlı Devleti yerini yeni "Türk devletçğine" bırakınca, Arabistan'ın birleşmesi için tek umudun Suudi Devleti olduğunu düşünen Rıza'ya göre İbn Suud'un krallığı, dinin ıslahı ve müslümanların hidayeti açısından büyük bir sorumluluk üstlenecektir. Bu sebeple müslümanların İslamiyet'in beşiği olan Arabistan'daki bu yeni devleti desteklemesi gerekmektedir. Suudi Devleti, İslam'ın Ortaçağından sonra dinin ıslahı ve müslümanların hidayetini sağlayacak olan kurtarıcı olarak görülmektedir. Rıza'ya göre eğer Osmanlı'nın Vehhabilere yönelik düşmanca girişimleri olmasaydı, dini ıslah çok daha erken bir tarihte gerçekleşebilirdi. Bu ıslah için ümitlerin neden yeni Vehhabi-Suudi devletine bağlandığını Reşid Rıza birkaç maddede açıklamaktadır. Ona göre en önemli neden, asırlardır Arapların gelişerek ayağa kalkmalarının önünde büyük bir engel teşkil eden Osmanlı Devleti tarih sahnesinden silinmiştir. Yerine kurulan yeni Türk devletinden ise Araplar ve Müslümanların lehine ya da aleyhine bir siyaset beklemek isabetli olmaz.¹⁵⁹

Bu açıklamalarından yola çıkarak, Rıza'nın Hicaz yöneticisini İslam birliğinin sembolü ve manevi lideri, halifelik makamına layık bir Arap-İslam

¹⁵⁷ Reşid Rıza'ya göre İmam Yahya bu kitapları yaktırmıştır. **a.g.e.**, s.5.

¹⁵⁸ **a.g.e.**, s. 5.

¹⁵⁹ **a.g.e.**, s. 6.

lideri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O, Suudilerin böyle bir prestije ulaşmasını Allah'ın takdiri olarak yorumlamıştır. Allah, Hicaz'ın güvenli bir belde haline gelmesi için İbn Suud'u vesile kılmıştır. Böylelikle Rıza Suudi-vahhabi topluluğu hakkındaki olumlu düşüncelerine de dini bir kisve kazandırmış olur. Rıza'nın Abdülaziz'i hilafete uygun bir aday olarak sunmasında kullandığı en önemli argüman Suudilerin İslamiyet'in kutsal mekanlarına hükmetmeleridir. Zira Rıza'ya göre Arabistan ve Hicaz'a hakimiyet olmadan İslam dünyasına liderlik edilemez. İkinci husus ise Abdülaziz'in hac emrini yerine getirme hususunda tüm müslümanlara kucak açması ve hac güvenliğini sağlama noktasında askeri güce sahip olmasıdır.¹⁶⁰ Rıza'ya göre bu hususlar Suudileri İslami ıslah ve tecdid misyonu için vazgeçilmez kılmaktadır. Hicaz kabileleri İbn Suud'a biat ederken, Irak, Suriye ve Filistin'deki pek çok Arap kabilesinin de Vehhabilerin dini ıslah çağrılarına olumlu baktığı haberleri verilerek İbn Suud'un Arap yarımadasında bir lider olarak kabul gördüğünün altı çizilmektedir. Reşid Rıza, Necd'in batı etkisinden korunmuşluğunun da dini ıslahatları ve İslam Birliği'ni gerçekleştirmek için elverişli ve güvenilir bir ortam oluşturduğunu beyan etmektedir.¹⁶¹

Daha önce de ayrıntılarıyla aktarıldığı gibi, Reşid Rıza'nın el-Menâr'da Şerif Hüseyin'i eleştiri bağlamında gündeme getirdiği en önemli argümanlar; Şerif'in müslümanların değil İngiltere'nin çıkarları doğrultusunda hareket etmesi, kutsal toprakları müslüman olmayanların oyun alanı haline getirmesi ve gerek kendisine gerekse İngilizlere muhalif müslümanların hac vazifelerini yerine getirmelerine engel olması idi. Bu sebeple Reşid Rıza, Şerif Hüseyin ve Abdülaziz b. Suud'u karşılaştırdığında,

¹⁶⁰ Bununla birlikte Rıza, Vehhabilerin yönettiği bir Hicaz'da Şiilerin durumunun ne olacağı hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır. Fakat onun Şiilere baskı uygulamaması konusunda İbn Suud'u uyarmaktan geri durmadığı da bilinmektedir. Reşid Rıza, "Fatihatü'l-mücelledi's-sabi ve'l-işrun", s. 14-15. Rıza'nın Şia ile ilgili görüşleri hakkında ileri bir okuma için bkz. Mehdi Khalaji, "The Dilemmas of Pan-Islamic Unity", **Current Trends in Islamic Ideology**, vol. 9, 27 Kasım 2009, <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/opeds/4b16be1b6086d.pdf>.

¹⁶¹ Muhammed Reşid Rıza, "Fatihatü'l-mücelledi's-samin ve'l-işrin", s. 7-17.

Suudilerin daha “sahih” bir din anlayışı ve daha derin bir “Arap ideali” bağlılığını gerekçe göstererek Suudileri desteklemeyi seçmiştir. Onun Şerif Hüseyin hakkında zaman zaman alaycılığa varan bir tondaki bu eleştirisi, *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*’de yerini daha hafif dozlu bir eleştiriye bırakmıştır. Fakat bu iki gazete de Mısır kamuoyunun Hüseyin’e yönelik olumsuz duygularını net biçimde yansıtmaktadır. Gerek *el-Ahrâm*, gerekse *el-Mukattam*’de yer alan makalelerde Şerif Hüseyin sömürge politikalarında bir araç olarak kullanılmasından çok onun bir müslüman lider olarak yanlış yönetimi vurgulanmış, bir İngiliz işbirlikçisi olmaktan ziyade, hac hususunda müslümanlara zulmeden ve müslüman birliğini bozan bir Hicaz yöneticisi olarak resmedilmiştir. Esasında Vehhabiliğe karşı görüşlerin sık sık yer bulduğu *el-Ahrâm* gazetesinde Hicaz’daki Suudi hakimiyetine destek veren makalelere de rastlanmaktadır. Bunlardan birinde, İngilizlerin güdümündeki Şerif Hüseyin’in Hicaz’daki yönetimini ve müslümanlar üzerindeki hakimiyet hakkını tanımanın, bir müslümanın din kardeşine karşı işleyebileceği en büyük suç olarak vasıflandırıldığı dahi görülmektedir. Şerif Hüseyin’in böylesine büyük bir tehdit olarak algılanması onu bertaraf edebilecek tek kuvvet olarak görülen İbn Suud’un bir fırsat olarak nitelendirilmesine yol açmış görünmektedir. Nitekim Suudi ailesi burada da Haşimi ailesine göre daha az yozlaşmış ve dış etkilere daha az maruz kalmış olarak betimlenmiştir. Arap kabileleri arasındaki yüzyıllara dayalı ihtilafları çözüme kavuşturma işi de böylece Suudi yönetimine havale edilmiştir.¹⁶²

es-Siyase gazetesi de Şerif Hüseyin’e karşı Abdülaziz b. Suud’u destekleyenler arasındadır. Emin Râfî’nin Abdülaziz b. Suud ile yaptığı röportaj sonrası Necd Kralı’nı tasviri İbn Suud’un Müslümanlar ve Araplar için gerçek bir lider ve olarak idealize edildiği fikrinin bir yansımasıdır. Bu anlatıda İbn Suud, ses tonu ve üslubuyla muhatabında saygı uyandıran, sözlerini ayet ve hadislerin yanısıra Arap şiirinden örneklerle delillendiren,

¹⁶² “Ma yenbağî li’l-müslimine ilmuhu ve ameluhu”, *AH*, 19 Ekim 1924, s. 2.

peygamberin ismi zikredildiğinde çokça salat ve selam getiren karizmatik bir şahıs olarak resmedilir. Necd Kralı müslümanlar arasında güçlü bir iletişimin tesisini çok önemsemekte ve İslam dünyasının her yanından Mekke'ye gelen heyetleri kabul etmekten duyduğu mutluluğu dile getirmektedir.¹⁶³ İbn Suud'un Hicaz'ı işgal etme nedenini, Şerif Hüseyin ve müttefiklerini kast ederek "Haremeyn'i ve halkını düçar oldukları eziyetten kurtarmak" şeklinde açıklaması da aktarılmaktadır. Mülakatta Abdülaziz b. Suud'un, Haremeyn ve müslümanların hayrı için çalışırken Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetinin yanısıra kendileri için "Nece'in esası ve hayatın sırrı olan Arap kimliğinin şerefinden" asla vazgeçemeyeceklerinin altını çizdiği aktarılmıştır.¹⁶⁴

Abdülaziz b. Suud'un Hicaz üzerindeki emellerine İngiltere tarafından neden müdahale edilmediği ve Şerif Hüseyin'in çıkarlarının neden korunmadığı sorusuna kuşkusuz pek çok cevap verilmiştir. Fakat bu soru Hilafet kurumunun İngiltere'nin entrikaları nedeniyle son bulduğunu düşünenler tarafından, bizzat İngiltere kontrolünde bile olsa -ki Şerif Hüseyin sıkı bir İngiliz müttefiki olarak bu husustaki belki en güvenilir isimdi- Hilafetin yeniden tesisinin başta Kudüs'ün yahudileştirilmesi olmak üzere pek çok alanda İngiltere'nin politikaları önünde engel teşkil edeceğinin bilinmesi şeklinde cevaplandırılır.¹⁶⁵

Mısır'ın önde gelen fikir adamları tarafından Hicaz lideri olarak desteklendiği anlaşılan Abdülaziz b. Suud'un halifelik makamı için açıkça bir aday olarak zikredilmemiş olması dikkat çekmektedir. Nitekim Reşid Rıza da Suudi liderinden bir Arap-İslam önderi olarak bahsetmekle beraber onu açıkça bir halife adayı olarak ilan etmekten kaçınmıştır. Reşid Rıza'nın

¹⁶³ Emin er-Rafii, "Sâah mea celaleti'l-melik", *es-Siyase* gazetesinden alıntılan **MM**, 10 Temmuz 1926, c. 27, s.272.

¹⁶⁴ **a.g.e.**, s. 273-274.

¹⁶⁵ İmran Hüseyin, **a.g.e.**, s.20.

İslam’da yeni bir hilafet nizamının nasıl olması gerektiğini tartıştığı yazılarında “halife” kelimesi yerine olarak “imam” kelimesini tercih ettiği ve böylelikle, hilafetin tarihsel süreç içerisindeki “gayrisahih” ve “göstermelik” niteliklerine karşı bizzat müslümanların çıkarlarının gözetildiği ve müslümanların dini açıdan tabi olacakları bir makam olarak “imam” vasfını ön plana çıkardığı daha önce de ifade edilmiştir. Reşid Rıza’nın Abdülaziz b. Suud’u ideal bir Arap-İslam lideri olarak tasvir ettiği de göz önüne alındığında onu tam da ideal imamet sisteminde imam mertebesine oturttuğu, fakat tarihsel süreç içerisindeki klasik hilafet sistemine uygun düşmeyeceğini düşündüğünden Abdülaziz için halife tabirini kullanmaktan kaçınmış olduğu düşünülebilir. Bu da Reşid Rıza’nın geleneksel hilafet sisteminin revize edilerek siyasi açıdan olmasa da dini ve sosyal açıdan Arap-İslam birliğini sağlayacak bir modele geçilmesi düşüncesinin bir sonucu olarak tebellür etmektedir.

Mısır basınının Abdülaziz b. Suud hakkında “sünni dünyanın lideri” imajını çizmesine rağmen basında yer alan bu propagandanın gerek kamuoyunda gerekse siyasi arenada etkisi olmamış görünmektedir. Nitekim Suudi Arabistan ve Mısır arasındaki ilişkiler ancak Mısır’ın Suudi yönetimini tanıdığı tarih olan 1936 yılında resmîyet kazanabilmiştir.¹⁶⁶ Bu durumda Mısır’ın tarihsel olarak Hicaz üzerindeki nüfuzundan kolaylıkla vazgeçmediğinin ve Arabistan’daki durumun tamamen stabil hale gelmesini beklediğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, Mısır’ın hilafetin ilgasını takip edip günümüze kadar gelen süreçte, modernleşme bağlamında Suudi Arabistan örneğinden ziyade Türkiye örneğini izlemesi, basında yer alan bu propagandanın kamuoyu tarafından uzun vadede özümsemediğini ortaya koymaktadır. Konuya ilişkin değerlendirmede bulunan bir İngiliz gazetesi, Mısır adına hilafeti talep eden el-Ezher tarafından daima

¹⁶⁶ Mohamed Zayyan al-Jazairi, “Diplomatic History of Saudi Arabia 1903-1960’s”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Arizona: Arizona University, 1968, s. 36.

baltalansa da Mısır kamuoyunun Türk ilerlemesini kendisine örnek alma ve bu yolda yürüme arzusunda ısrarcı olduğunu yazmaktadır.¹⁶⁷

4.5. Türkiye’den vazgeçmek ya da geçmemek: Yeni Türkiye’ye Bakış

Hilafetin lağvedilmesinden sonra Türkiye’ye verilen tepkiler bu çalışmanın 3. bölümünde ayrıntılı olarak incelenmişti. Bu başlık altında ele alınacak olan ise, uzun vadede Türkiye’nin hilafet tartışmalarındaki yeridir. Bu tartışmaların hemen hepsinde vurgulanan husus Türkiye’nin geri dönüşü olmayan bir sekülerleşme dönemine girdiğinin idrak edilmesi olmuştur.

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde yapılan yasama çalışmaları bu bağlamda Mısır basınına yakından takip edilmiştir. *el-Mukattam*’de köklü reformların yapıldığı yasama dönemine ilişkin bir değerlendirme yapılmış, Türkiye’nin siyasi, idari, toplumsal ve hukuki anlamda çehresini değiştiren kararlar alındığı, ifade edilerek Lozan Anlaşmasının kabulü, cumhuriyetin ilanı, hilafetin kaldırılması gibi kararların son yasama döneminde alındığına dikkat çekilmektedir. Makalede Hilafetin ilgası kararıyla birlikte Osmanlı Sultan-Halifelerinin Türkiye’den kovulması, dini okulların ve şariat mahkemelerinin kapatılması, yeni anayasanın yürürlüğe girmesi gibi faaliyetlerin Türkiye’nin geleceği açısından tehlikeli olarak nitelenmesi dikkat çekmektedir.¹⁶⁸

Türkiye’nin bu radikal kararları verirken neyi hedeflediği de sorulan sorular arasındadır. *el-Mukattam*’a göre, Ankara’nın bu köklü reformları gerçekleştirmesinin, Avrupa tipi sekülerleşme çabasına bağlanması yanlıştır. *el-Mukattam*, yeni Türk hükümetinin kendisine Avrupa’dan çok Bolşevizmi rehber edindiğini iddia etmektedir. Hatta asıl hedeflenen, Avrupa Anayasal düzeni ve

¹⁶⁷ Makalede ayrıca, Mısır’ın da Türkiye’nin yolundan giderek “Mısır müftülüğü” makamını ilga edeceği hakkında söylentilere de yer verilmektedir. Lady Drummond-Hay, “World Affairs”, **The Sphere**, 23 Haziran 1928, s. 23.

¹⁶⁸ “el-Hâletü’-dahiliyye fî türkiyâ”, **MU**, 26 Nisan 1924, s. 3.

Bolşevik sistemlerini kendisince mezc ederek kendine has bir yönetim sistemi oluşturmaktır. el-Mukattam, bu planı “riskli” bir yol haritası değerlendirmiştir. Gazete Türkiye’de oluşturulmak istenen bu yeni düzeni “anayasal Bolşevizm” (منظمة بولشفية) olarak niteler. *el-Mukattam*, Ankara Hükümeti’nin Bolşevizm ile alakasını kurarken Halk Fırkasının idari yapısını delil olarak kullanmıştır. Partiden milletvekili olarak seçilen kişilere lidere tam bağlılık için yemin ettirildiği hatırlatılarak yeni Türk cumhuriyetinin baskıcı niteliği bir Bolşevizm alameti olarak vurgulanmaktadır. Yine Türkiye’nin siyasi düzeninin Avrupa’daki parlamenter sistemlerden farklı olduğuna, Avrupa’da farklı görüşlerden vekillerin oluşturduğu farklı partilerin mecliste bulunduğu fakat TBMM’de ezici çoğunluğu Halk Partisinin oluşturduğu ve farklı siyasi görüşlere sahip vekillerin aynı bayrak altında toplandığına dikkat çekilmiştir.¹⁶⁹

Öte yandan, Türkiye’nin İslam dünyası ile bağlarını zayıflattığına değinen el-Mukattam’ın, zaten işlevsiz hale gelmiş bir hilafeti kaldırmasının müslümanların uyanışına vesile olabileceği ihtimalinden bahsetmesi dikkat çekicidir.¹⁷⁰ Bu cümlelerden hareketle İngiliz siyasetine yakın duran el-Mukattam’ın Türkiye’deki sekülerleşme sürecini desteklemenin yanı sıra bunun diğer müslüman ülkelere de örnek olmasından yana olduğu anlaşılmaktadır.

Asitane’den 10 Mart tarihinde gönderilen telgrafta ise Mustafa Kemal’in Hint müslümanlarının liderlerine meclisin hilafet kararının içeriği hakkında bir telgraf gönderdiği bilgisi geçilmektedir. O günlerde Türkiye’de tartışılan bir başka önemli mesele olan Patrikhane ve Hahambaşılığın kaldırılması da yine Asitane’den Kahire’ye gelen söz konusu telgrafta yer almaktadır. Türkiye’den gelen bir başka haber ise Türk kadınların İstanbul’da toplanarak çökeşliliğin

¹⁶⁹ a.g.e., s.3

¹⁷⁰ Yazar, Ankara Hükümetinin bu kararı iyi niyetle, İslam dünyasını kanayan yaralarıyla yüzleştirmek için almamıştır. bkz. “Mâzâ yef’alu’l-müslimûne ve gad berazû’l-muvâcehete’l-hakîkate fi’t-tahallî an mansıbı’l-hilâfeti min hukûmeti’l-cumhûriyyeti’t-türkiyye”, **MU**, 14 Mayıs 1924, s. 1.

yasaklanmasını talep ettikleri aktarılmaktadır. Abdülmecid’e ilişkin olarak Bern’den gelen 10 Mart tarihli telgrafta ise Abdülmecid’in nihai olarak İtalya’da kalmaya karar verdiği yazmaktadır.¹⁷¹

Bunlardan Türkiye’nin güçlü laiklik vurgusuna rağmen bünyesinde Osmanlı’dan kalan sünni islamı temsil gücünü hala barındırdığına yönelik kanının özellikle Mısır kamuoyunda var olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Reşid Rıza’nın en kötü zamanlarda bile teslim etmekten geri duramadığı ve Türklerin Araplara üstün olduğu tek husus olarak zikrettiği Türk siyasi ve askeri dehası onun II. Abdülhamid döneminin sonlarına doğru kaleme aldığı bir makalede “Mısır’da ve Suriye’de, müslümanlar için hilafet makamında Şamlı, Mısırlı ya da Bağdatlı birini görmek bir arzu duyan kimsenin bulunmadığını” söyleyerek Türklerin alternatifsizliğini itiraf etmesine sebep olmuştur.¹⁷² Osmanlı hilafetini şer’î açıdan mükemmel bulmasa da Reşid Rıza, onu hali hazırda müslümanlar arasındaki birliği sağlayıp devam ettirebilecek tek unsur olarak düşünmüştür.¹⁷³

Öte yandan Türkiye de ilga kararından sonra da hilafetle ilgili girişimleri yakından izlemiştir. Özellikle Cumhuriyet arşivinde, ilgadan sonra Mısır’da ve Kudüs’te kongreler vasıtasıyla, Hindistan’da ise kamuoyu oluşturularak yeniden tesisi için Hilafet makamının yeniden canlanması için yollar arandığını, 1930’larda ise Kral Faruk’un halifelik makamına sahip çıkacağı endişesi etrafında yazışmalarda hareketlilik yaşandığını gösteren belgeler mevcut olup bunlar hilafetin kaderinden Türkiye’nin de etkileneceğine yönelik Türk hükümetindeki kanının açık delili olarak gösterilebilir.¹⁷⁴

4.6. Sonuç

¹⁷¹ “Telgrâfât umûmiyye”, **AH**, 10 Mart 1924, s. 3.

¹⁷² Muhammed Reşid Rıza, “Da’va’l-hilâfe”, **MM**, 3 Mart 1904, c. 24, s. 955.

¹⁷³ Muhammed Salih el-Marakeşî, **Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza min hilâli mecelleti’l-menâr 1898-1935**, Tunus, 1985, s.135.

¹⁷⁴ BCA, **Muamelat Genel Müdürlüğü Kataloğu**, 203-390-18.

Türkiye'nin Hilafet makamına ilişkin nihai kararından sonra ortaya çıkan yeni arayışlar, genellikle tüm müslümanları aynı siyasi nüfuz altında toplayacak kudretli bir idareden ziyade müslümanların siyasi ve toplumsal açıdan fikirde, işte ve harekette birliğini sağlayacak manevi bir liderlik makamı olarak yeni bir hilafet düzeni üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede Mısır kamuoyunda ortaya çıkan görüşlerde Reşid Rıza'nın *el-Menâr*'da en yoğun neşriyatı gerçekleştirdiği, *el-Mukattam* ve *el-Ahrâm*'da da konuya ilişkin hatırı sayılır sayıda yazı ve haber yayınlandığı görülmektedir. Bu yazılarda, hilafet kurumunun tarihi, siyasi nüfuzunu kaybettiği ve yeniden kazandığı dönemler, İslami açıdan sahih ve ideal bir hilafetin nasıl olması gerektiği, bu çerçevede müslümanlara ne gibi vazifelerin düştüğü, müslüman ülkelerdeki siyasi idarelerin nasıl adımlar atması gerektiği, hangi ülke ve bölgelerin hilafet işinde ön plana çıkabileceği gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.

Hilafet için Mısır'da yapılan neşriyatta ise Mısır'ın bu konuda liderliğe uygun olup olmadığı, Kral I. Fuad'ın muhtemel bir halifelik ilanı durumunda iç ve dış siyaset aktörlerinin duruma nasıl tepki vereceği, dünya müslüman kamuoyunun Mısır Kralı'nın halifeliğini kabul edip etmeyeceği, böyle bir senaryonun gerçekleşmesi durumunda Mısırlı siyasetçilerin manevra alanının daralıp daralmayacağı gibi sorular gündeme gelmiş ve çeşitli siyasi ideolojilere mensup yorumcular farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu minvalde 1926 Mayıs'ında Kahire'de toplanan Hilafet Konferansında Ezher'in yoğun çabalarına rağmen İslam dünyasından katılım düşük seviyede kalmış, Hilafet meselesinde teorik ya da pratik düzlemde yapıcı bir atım atılamamıştır. Öte yandan bu organizasyon, dünya müslümanlarının Ezher'in siyasi bağlantılarına da şüpheyle yaklaştıklarını göstermiş, bunun sonucunda da belki kurumun ilmi açıdan saygınlığını sarsmamış ama hilafet gibi siyasi boyutu ön planda olan bir konuda kuruma itimad gösterilmediğini ortaya koymuştur.

Kahire Hilafet Konferansı ile aynı aylarda gerçekleştirilen Mekke İslam Konferansı ise çok daha geniş bir katılımlar akdedilmiş ve Suudilerin gövde gösterisine şahit olmuştur. Her ne kadar katılımcılar Suudi ailesinin Hicaz'daki

hakimiyetini Şerif Hüseyin idaresine tercih etme noktasında görüş birliğine varmış olsa da, ileriki yıllarda Suudi-Vehhabi ideolojisinin olumsuz özellikleri daha fazla ön plana çıkmış ve Hicaz ve hac konusundaki rahatsızlıklar devam etmiştir.

Sonuç olarak yeni bir hilafet modeli ve uygulamasına yönelik arayışların geleneksel anlamda hilafetten çok “İslam dünyasının manevi liderliği” bağlamında ele alındığını vurgulamalı ve bu tarihten sonra ortaya atılan güçlü adayların daha ziyade müslümanları bir araya getirerek önemli konularda ortak hareket etmelerini sağlayıcı bir misyonu kaim edecek şekilde idealize edildiklerini hatırlatmalıyız. Bununla birlikte 1924’ten 1930’lara gelindiğinde, bu çabalar büyük ölçüde hüsrana uğramış, hilafetin ilgasından sonra Hicaz’ın Suudi ailesinin yönetiminde özellikle haccın keyfiyeti hususunda¹⁷⁵ müslümanlara arzu ettikleri imkanları sağlayamaması ve müslüman kamuoyunda Vehhabi bağnazlığının iyiden iyiye ifade bulur hale gelmesi ve son olarak hilafet hareketleri bakımından büyük bir potansiyel barındıran Hindistan’ın önce yeni-seküler Türkiye’den, sonra aşırı Vehhabi-Suudi yönetiminden ümidi kesmesi ile İslam birliğini sağlama ve hilafeti yeniden vücuda getirme emelleri iyice zayıflamıştır.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Suudi yönetiminin Hicaz’daki bazı tepki çeken hac uygulamaları için bkz.: William Ochsenwald, “Islam and Loyalty in the Saudi Hijaz, 1926-1939”, **Die Welt des Islams**, 47:1 (2007), s. 26. (7-32)

¹⁷⁶ John Ferris, “The Internationalism of Islam’: The British Perception of a Muslim Menace, 1840–1951”, **Intelligence and National Security**, 24:1(2009), s. 72. (57-77)

SONUÇ

Mısır'da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamış olmakla beraber 1 Kasım 1922'de hilafetin saltanattan ayrılması ile birlikte yoğunlaşan Hilafet tartışmaları Cumhuriyetin ilanı ve Hilafetin kaldırılması ile zirve noktasına ulaşmış, 1926'da toplanan Kahire Hilafet Konferansı'na kadar devam etmiş ve toplantıdan herhangi bir sonuç elde edilemediği için canlılığını kaybetmiştir. Hilafetin ilgasına kadar kurumun daha fonksiyonel biçimde revize edilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşan görüşler ortaya konmuşsa da, makamın ortadan kaldırılmasından sonra Hilafetin müslümanların sosyal-kültürel dayanışmasını sağlayacak uluslararası bir kurum olarak yeniden düşünülmesine yönelik kanaatler gündeme gelmiştir. Aslında 19. yüzyıldaki Pan-İslamcılık düşüncesinin açık etkilerini taşıyan bu kanaatler Pan-İslamcılığın siyasi ajandasının 20. yüzyılın ilk çeyreğinde de müslümanların zihni arkaplanında var olduğunu göstermektedir. Zira 1920'lerin müslüman entelektüellerinin eserlerinde çizdikleri tabloya bakıldığında, müslümanları tek bir siyasi ajanda etrafında toplayıp örgütleyebilecek tarzda bir evrensel hilafet anlayışının rafa kaldırıldığı, bunun yerine hilafeti onlar arasındaki dayanışmayı kuvvetlendirecek ve kendilerine çizdikleri farklı yollarda birbirilerine destek olmalarını sağlayacak bir manevi çatı olarak yorumladıkları görülmektedir.

1922 sonrası ideal hilafet düzenine ilişkin tasavvurlarda Arap Hilafeti ve Hilafetin Kureyşiliği gibi 19. Yüzyılın ikinci yarısında çokça tartışılan meselelerin canlılığını nispeten yitirdiği görülmektedir. Esasında fıkıh literatüründe hep var olmakla beraber, Hilafetin Kureyşiliği meselesinin ideolojik bir argüman olarak tedavüle sokulması İngiltere'deki Hilafet tartışmalarıyla birlikte ortaya çıkmış görünmektedir. Hilafetin önce siyasi işlevi, sonra da kendisi ortadan kalkınca bu iki meselenin de popülaritesini yitirdiği, bunların yerine tarihsel açıdan İslami kültürü temsil ettiği düşünülen Hicaz ya da Kahire gibi mekanlar ile Batılı devletlerin İslam dünyasındaki ilerlemesine dur diyebilecek güçlü ve karizmatik liderlerin idealize edildiği anlaşılmaktadır.

Tartışmaların seyrine bakıldığında, 1922’de saltanatın ilgasıyla birlikte hilafeti konu alan makale sayısının belirgin bir şekilde arttığı, bu yükselişin sırasıyla 1923’te Cumhuriyet’in ilanı ve 1924’te Hilafetin kaldırılması ile büyük bir ivme kazandığı ve Kahire’de bir hilafet konferansının düzenlendiği 1926 yılından sonra giderek azaldığı görülmektedir. Aslında 1931 yılında Kudüs’te Hilafet meselesini görüşmek üzere ikinci bir konferans toplanmıştır ama Mısır’ın bu konferansta varlık gösterememesi meselenin Mısır için 1926 sonrasında canlılığını yitirdiğini ortaya koymaktadır.

1922’de saltanatın ilgası ile birlikte hilafet makamının siyasi erkten ayrılmasının meydana getirdiği şaşkınlığın atlatılmasından sonra Ankara’nın “niyetleri” de daha ciddi biçimde ele alınmaya ve sorgulanmaya başlamıştır. Bilhassa Cumhuriyet’in ilanının ardından en çok tartışılan iki mesele bu minvalde zikredilebilir: Hilafetin kaybolan yetkilerinin ne zaman geri verileceği, verilmeyecekse nasıl bir düzenlemeye gidileceği ve Ankara’nın nihai olarak hilafet makamından vazgeçip geçmeyeceği. Özellikle Hilafetin kaldırılmasına birkaç ay kala basına yansıyan haberlerde Ankara’nın hilafet işini İslam Dünyasına bırakacağı zira hilafetin Batılıların dikkatini Türkiye’ye çekerek Ankara’nın manevra sahasını kısıtladığının düşünülmesine yönelik iddialar ön plana çıkmaktadır.

Hilafetin ilgasından sonra Mısır’da ortaya çıkan tartışmaların eksenini daha çok Ezher çevresi tarafından belirlenmiştir. Özellikle basında yer alan haber ve görüşlere bakıldığında, Mısır’daki siyasi iktidar ile yakın ilişki içinde bulunan Ezher’in kıdemli üyeleri tarafından üretilen yorumların ya da bu yorumlara verilen destek ve getirilen eleştirilerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Mısır basınına yansıyan haber ve yorumlar değerlendirildiğinde, Hilafetin ilgasını müteakip Ezher’den 3 farklı görüşün çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, Ezher’in en prestijli ve resmi sayılabilecek gurubu olan “Büyük Ulema Heyeti”nin görüşüdür ki Ezher’in yöneticilerini bünyesinde toplayan bu grup Abdülmecid Efendi’nin artık halife olarak kabul edilemeyeceğini ve İslam dünyasından

temsilcilerin bir araya gelerek yeni bir halife belirlemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İkinci grup olan “Ulema Dayanışma Cemiyeti” ise Abdülmecid Efendi’nin halifeliğinin düşmesi için bir sebep olmadığını, en azından yeni bir halife belirlenene dek onun hilafet makamında kalması gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlar arasında Abdülmecid Efendi’nin İsviçre’de değil Mısır’da ikamet etmesi gerektiğini beyan edenler de olmuştur. Bu gruba mensup olan ulema ve eşrafın daha çok İskenderiye’de konumlandığını ve bu şehirde Kahire’ye nispetle Osmanlı ailesinin hilafet makamı üzerindeki haklarının daha çok kabul gördüğü ve desteklendiği görülmektedir. Üçüncü grup ise Kral I. Fuad’ın halifelik makamına gelmesi hususunda Mısır’ın gereken adımları atması gerektiğini açıklayan “Ezher’i Savunma Cemiyeti”dir ki bu grubun açıklaması Büyük Ulema Heyeti’nin kararının bir sonraki aşaması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kral I. Fuad’ın Ezher’i kendisini halife seçtirme konusunda propaganda yapmaya teşvik ettiğine dair bazı iddialar mevcuttur. Bu iddialar Mısır Kralı’nın böyle bir niyet taşıyıp taşımadığını kanıtlayacak nitelikte olmamakla birlikte Ezher’in Hilafet meselesinin Mısır’da çözülmesi konusundaki ısrarında böyle bir siyasi teşvikin etkili olma ihtimali yüksek görünmektedir. Ezher’in Hilafet meselesine ilgisi o kadar yoğun olmuştur ki, KHK’ya hazırlık sürecinde ulemeden bürokratlara hatta halka kadar herkesin hazırlıklara elinden geldiğince katkıda bulunması istenmiştir. Bu çerçevede konferans için gönüllü çalışacak kişilerin arandığı da gazeteler vasıtasıyla kamuoyuna duyurulmuştur.

Ezher’in ve Hilafet meselesinin geleceğini Mısır’da görüşmek isteyenlerin asıl niyetlerinin Hilafeti Mısır’a getirmek olup olmadığı hususunda İslam dünyasında yapılan tartışmalar da Mısır kamuoyuna yansımış, fakat Ezher çevresi bu iddiaları her seferinde reddetmişlerdir. Onlara göre Hilafet meselesinin Mısır’da görüşülmesinin önemli nedenleri arasında Mısır’ın Arap-İslam kültürünün başlıca merkezlerinden biri olması, Asya ve Afrika, Akdeniz ve Kızıldeniz arasındaki stratejik konumu ile tarihsel olarak Hicaz ile kuvvetli bağlarının bulunması, sünni dünyanın ilim merkezi olarak Ezher’in burada bulunması, entelektüel hayatının canlılığı, nüfus gücü, yeraltı zenginlikleri gibi nedenler bulunmaktadır. Bazı yazarların ise hilafetin İstanbul’a Kahire’den

geçmiş olmasına dayanarak İstanbul'un vazgeçmesinden sonra bu makamın Mısır'a "geri dönmesi" gerektiği görüşünü ileri sürdükleri görülmektedir. Mısır basınından yükselen bu seslere karşılık hilafetin Mısır'da görüşülmesine karşı çıkanlar da gerekçelerini buradaki İngiliz nüfuzunun makamın müslümanlar üzerindeki manevi etkisini kendi çıkarları doğrultusunda kullanma ihtimali üzerinde yoğunlaştırmışlardır.

KHK'ya ilişkin dikkati çeken bir başka husus da İran'ın konferansa katılıp katılmayacağı meselesinin birçok kez gündeme gelmiş olmasına ve Hindistan Hilafet Hareketi'ne Hintli şiiiler tarafından da destek verilmiş olmasına rağmen Hilafet meselesine ilişkin şiiiler arasında bir tartışma olup olmadığı yahut onların bu hususta ortaya koydukları fikirlerin gazetelere yansımamış olmasıdır. Bu da I. Dünya Savaşı sonrasında egemen olan İslam birliği söylemine rağmen Mısır kamuoyunun Hilafet meselesini sünni dünyanın bir meselesi olarak algıladığına dair önemli bir göstergedir.

Hilafetin ilgasını takip eden süreçte Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleşen bir dizi inkılap da Mısır basınında büyük tartışmalar ortaya çıkarmıştır. Muhafazakar yazarların özellikle vakıflar ve medreselerin kapatılması gibi kararlara verdikleri tepkilerin yanısıra Ortodoks Patrikhanesi'ne yönelik kararların da basında geniş yankı uyandırdığı görülmektedir. Çalışmanın bir diğer önemli bulgusu, Mısır basınının Türkiye ile ilgili gelişmeleri bizzat buradaki muhabirleri aracılığıyla takip etmesinin yanısıra, Türk basınında yer alan haber ve yorumları da günü gününe izlemesi ve bunlardan önemli görülenlerin Arapça'ya tercüme edilerek Mısırlı okurlarla buluşturulmasıdır. Bu çerçevede dönemin iki önemli Türkçe gazetesi olan *Akşam* ve *Tevhid-i Efkar*'a sık sık atıfta bulunulduğu görülmektedir.

Mısır basınında özellikle muhafazakar çevrelerde hilafet makamına ilişkin Ankara tarafından alınan kararların büyük halk desteğine dayanmadığı ve Mustafa Kemal'in müstebid yönetiminin bir neticesi olduğu şeklindeki kanı incelenen makalelerin çoğunda karşımıza çıkmış, bununla birlikte *el-Mukattam* ve *el-*

Ahram'da Mustafa Kemal'e karşı daha yumuşak bir üslupla eleştiri yapılmasına dikkat edildiği görülmüştür. Nitekim Hilafetin ilgası çerçevesinde Mısır kamuoyunun genel hissiyatının dışına çıkan bazı yorumlar da bu iki gazetede kendisine yer bulabilmiş görünmektedir. Buna karşılık el-Menar'ın 1922 öncesinde hatta saltanatın ilgası kararından sonra bir dönem Kurtuluş Savaşı'nın meşru lideri olarak tanıdığı Mustafa Kemal ve Milli Mücadelecilere destek verirken 1923'te devletin rejimi değiştikten sonra onu din düşmanlığı ile itham eden yorumlara yer verdiği, bu yorumlardan büyük çoğunluğunun da derginin baş yazarı Reşid Rıza'ya ait olduğu görülmektedir. Esasında Reşid Rıza'nın uzun yazın hayatı boyunca siyasi görüşleri o kadar sık değişmiştir ki, yaklaşık 50 yıla yayılan bu değişimi takip etmek ciddi bir mesai gerektirmektedir. Bu çalışmaya konu olan 4 yıl içerisinde ise Hilafet meselesine ilişkin ortaya koymaya çalıştığı problemler ve bunlara getirdiği çözüm önerileri afaki ve tutarsız ifadelerle doludur. Aslında dini ilimler alanında son derece iddialı bir kişilik olan ve tefsir çalışmaları bulunan Reşid Rıza'nın Kur'an'daki hilafet anlayışı hakkında bile bütüncül bir resim ortaya koyamamış olması dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra o, tarihi perspektiften yaptığı yorumlarda da yaşadığı kafa karışıklığını gizleyememiş, en temel tartışma konularından biri olan Hilafetin Kureyşiliği hakkında bile net bir tespitte bulunamamış ya da döneminin şartları gereğince bulunmaktan kaçınmıştır. Bu haliyle Reşid Rıza, 20. Yüzyıl başında İslam dünyasına en az siyasi karmaşa kadar hakim olan düşünsel karmaşanın mükemmel bir örneğidir.

Mısır'daki hilafet tartışmalarının İslam dünyasında 20. yüzyıl boyunca var olan ve 21. yüzyıla taşınan, siyasi islamcılık başlığı altında toplanabilecek bütün akımlarına da temel problemler ve argümanlar noktasında kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle 1980'lerden sonra ülkemizde yükselen İslamcı söylemin Hilafet meselesine getirdiği izah ve yorumlara bakıldığında genel teorilerden ıstılah kullanımına dek Mısır'daki tartışmaların açık etkisi görülmektedir.

Son olarak bu ve bunun gibi çalışmaların daha rahat bir ortamda sürdürülebilmesi ve daha verimli olabilmesi için Mısır ve Türkiye arasında, kaynaklara erişimin kolaylaşacağı ve araştırmacıların tecrübelerinin karşılıklı olarak birbirine aktarılabilceğı akademik bir işbirliğı zemini sağlanmasının elzem olduğunu ifade etmeliyiz. Zira asırlar boyu paylaştığımız bir siyasi-entelektüel tarihimiz ve daha uzun bir süredir tarih sahnesinde olan ortak dini kimliğimiz bizce iki ülke arasındaki kültürel işbirliğinin her türlü siyasetin üzerinde önemli bir değer olarak kabul edilmesini ve bu çerçevede gereken adımların resmi kurumlarca da atılmasını gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri:

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO): 1858-139287 (5-3-1320h)

Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.): 1661-129 (3-2-1307h); 2258-82 (13-6-1317h); 2820-84 (2-5-1327h).

Dahiliye Nezareti Muhaberât-ı Umûmiye İdaresi (DH.MUI.): 17-35 (17-9-1327h); 62-37 (3-2-1328h).

Dahiliye Nezareti Siyasi Kısım (DH.SYS.): 86-2 (12-9-1330h).

Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Tahrirat Kalemi (DH.EUM.THR.): 33-27 (6-5-1328h).

Hariciye Nezareti Belgrad Sefareti (HR.SFR.3): 562-16; 563-23; 574-43.

Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS.): 929-12; 929-22; 37-56; 42-46; 1010-26; 189-2 (6-3-1895); 202-15 (16-4-1912).

İrade Maarif (İ.MF): 8-42 (8-8-1320h)

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.): 2-16 (30-5-1326)

Yıldız Tasnifi Mütenevvi (Y.MTV.): 62-77 (20-10-1309h)

Yıldız Perakende Evrakı Sadaret Maruzatı (Y.PRK.A): 2-87 (26-11-1297h)

Yıldız Perakende Umum Vilayetler Tahriratı (Y.PRK.UM): 59-37 (15-3-1320h)

1. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

Muamelat Genel Müdürlüğü Kataloğu (MGMK): 203-385-20 (30-1-1932); 203-384-13 (11-1-1931); 203-386-11 (20-6-1932).

Cumhuriyet Halk Partisi Fonu: 585-18-1 (13-5-1926).

Sürelî Yayınlar

1. Mısır Basını

el-Ahrâm

Mecelletü'l-Menâr

el-Mukattam

es-Siyâse

2. Osmanlı-Türk Basını

Sebîlürreşâd

Tevhîd-i Efkar

Akşam

3. İngiliz Basını

The Scotsman

Leeds Mercury

Aberdeen Press and Journal

Lancashire Evening Post

Western Morning News

The Sphere

Taunton Courier

Western Daily Press

Hartlepool Northern Daily Mail

Diğer Kaynak ve Araştırmalar

- Abduh, İbrahim : **Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısriyye 1798-1981**, Kahire, 1982.
- Abdullah, Kral : **Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik?**, (çev. Halit Özkan), İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Abdurrahman, Avâtîf : **Dirâsât fî sahâfeti'l-mısriyyeti'l-muâsıra**, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1985.
- Abdurrazık, Ali : **el-İslam ve Usulü'l-hükm**, Kahire, 1925.
- Abdülkadir, Muhammed el-Hayr : **Nekbetü'l-ümmeti'l-arabiyye bi sükûti hilâfeti'l-ummâniyye**, Kahire, 1975.
- Adak, Hülya : “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?”, **Autobiographical Themes in Turkish Literature** (ed. Olay Akyıldız ve diğerleri), İstanbul: Orient Institut, 2016, ss. 125-141.
- Akçura, Yusuf : **Üç Tarz-ı Siyaset**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Akhmetova, Elmira : “Musa Jarullah Bigiev (1875-1949): Political Thought of a Tatar Muslim Scholar”, **Intellectual Discourse**, 16:1 (2008), s. 49-71.
- Akkor, Mahmut : “Dini bir Müessesenin Sonu: Hilafetin İlgası”, **International Journal of History**, 4:1 (2012), s. 15-28.
- Ammara, Muhammed : **Ma'reketü'l-islam ve usulü'l-hükm**, Kahire: Daru's-Şüruk, 1989.
- Ardıç, Nurullah : **Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Earlt 20th Century**, Routledge, 2012.
- Arı, Kemal : “Büyük Millet Meclisi'nin Açılışına Giden Yolda Fetva Savaşları”, <http://web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/wp-content/uploads/2015/04/Fetva-Savaslaril.pdf>, 2015, s. 53-57.
- Arnold, Sir Thomas : **The Caliphate**, Oxford, 1924.

- Arslan, Emir Şekib : **es-Seyyid Reşid Rıza: İhâu erbaîne sene**, Dımaşk, 1937.
- Atatürk, Kemal : **Nutuk (1919-1927)**, (haz. Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi, t.y.
- Avcı, Casim : “Hilafet”, **DİA**.
- Ayalon, Ami : **The Press in the Arab Middle East: A History**, New York: Oxford University Press, 1995.
- Aycan, İrfan : “Muaviye”, **DİA**.
- Aydın, Halil Hulki ve diğerleri : **Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye**, Ankara: Yeni Gün Matbaası, 1339/1923.
- Aydın, Mehmet Akif : “Kânûn-i Esâsî”, **DİA**.
- Ayubi, Nazih : **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul, 1993.
- : “Hilafet Meselesi, İngiltere, Arap Yarımadası ve Osmanlı Hilafeti”(çev. N. Ahmed Asrar), **İslam Siyasi Düşüncesinde**
- Azad, Ebü'l-kelâm : **Değişim ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 97-139.
- Azamat, Nihat : “Ahmed Şerif es-Senûsî”, **DİA**.
- Baker, Randall : **King Husain and the Kingdom of Hejaz**, New York: The Oleander Press, 1979.
- Bakır, Mustafa : “Hutbe”, **DİA**, c. XVIII.
- : “Günümüzde Hilafet Meselesi”, (çev. Ş. Tufan Buzpınar), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 139-159.
- Blunt, W.S. : “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”,
- Buzpınar, Ş. Tufan : **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2:1 (2004), s. 113-131.
- Buzpınar, Ş. Tufan : “Mustafa Kamil Paşa”, **DİA**.
- Buzpınar, Ş. Tufan : “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin

- Ortaya Çıkışı: 1877-1882”, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 37-61.
- el-Cabiri, Muhammed Abid : **İslam’da Siyasal Akıl**, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1997.
- el-Cabiri, Muhammed Abid : **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma** (çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Ankara, 2001.
- Ceviz, Nurettin : “Libyalı Bir Siyasi Önder ve Şair: Süleyman Paşa el-Bârûnî (1870-1940)”, **EKEV Akademi Dergisi**, 9:23 (2005), s. 199-222.
- Chouinard, Alison M. : “A Response to Tanzimat: Sultan Abdul Hamid II and Pan-Islamism”, **Inquiries/Student Pulse**, 2:5 (2010), <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=252> .
- Coury, Ralph M. : “Nationalism and Culture in the Arab and Islamic Worlds: A Critique of Modern Scholarship”, **Islamic Thought in the Twentieth Century**, (ed. Suha-Taji Farouki ve Basheer M. Nafi), Londra: I.B.Tauris, 2004.
- Çelikalay, İsmail Şükrü : **Hilâfet-i İslâmiye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi**, İstanbul: Bedir Yayınları, 1950.
- Demir, Yaşar : “Birinci Dünya Harbi ve Sonrasında Türkiye’de İttihad-ı İslam Çalışmaları -Hilafetin Kaldırılması ve Fransa’nın Yaklaşımı”, **İsmet Binark Armağanı**, İstanbul, 2015, ss. 137-162.
- Eroğlu, Muhammed : “Abdülaziz Çâviş”, **DİA**.
- Fahmy, Ziad : “Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse and the European Public Opinion, 1885-1910: The Case of Mustafa Kamil and Ya’qub Sannu’”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, 28:1 (2008), s. 170-183.
- Farah, C. E. : **Abdulhamid II and the Muslim World**, İstanbul:

- Foundation for Research in Islamic History, Art and Culture, 2008.
- Faruki, Muhammed Y. : “Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi”, (çev. Mehveş Kayani), **İslami Sosyal Bilimler Dergisi**, 2:1 (1994), s. 39-54.
- Fayda, Mustafa : “Hulefâ-yi Râşidîn”, **DİA**.
- Gerber, Haim : “An Early Eighteenth-Century Theory of the Ottoman Caliphate”, **Journal of Turkish Studies**, c. 10, s. 119-125.
- Gershoni, Israel ve Jankowski, James P. : **Egypt, Islam and Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930**, New York: Oxford University Press, 1986.
- Goldschmidt, Arthur : **Biographical Dictionary of Modern Egypt**, Londra: Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Goldschmidt, Arthur : **Historical Dictionary of Egypt**, Lanham:Scarecrow Press, 1994.
- Görgün, Hilal : “Mısır’da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, s. 4 (2000), s. 105-131.
- Görgün, Hilal : “Urâbî Paşa”, **DİA**.
- Güner, Ahmet : “Maverdî’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış”, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. XVI (2002), s. 3-36.
- Haim, Sylvia G. : “The Abolition of the Caliphate and its Aftermath”, Thomas Arnold, **The Caliphate**, Londra, 1965.
- Hanioğlu, Şükrü : **The Young Turks in Opposition**, New York: Oxford University, 1995.
- Harb, Muhammed : “el-Menâr”, **DİA**.
- Hassan, Mona : “Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924”, **Basılmamış Doktora Tezi**, Princeton: Princeton University, 2009.
- Hatiboğlu, M. Said : “İslam’da ilk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği”,

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 23 (1978), s. 121-213.
- Hattemer, Richard : **Atatürk und die Türkische reformpolitik im spiegel der Aegyptischen Presse**, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1997.
- Hilmi, Mustafa : **Nizâmu'l-hilâfe fi'l-fikri'l-islâmî**, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Hızlı, Mefail : “Hüdavendigar Camiinde İlk Türkçe Cuma Hutbesi”, **Bursa Araştırmaları**, s. 7 (2004), s. 45-47.
- Holt, P.M. : “Ottoman Egypt: An Account of Arabic Historical Sources”, **Political and Social Change in Modern Egypt**, (ed. P. M. Holt), Londra, 1968.
- Hoyladı, Adnan : “Mevlevî Hafız Abdülcemil Efendi'nin ez-Zaferü'l-hamîdiyye Risalesi ve İslam Kamu Hukukunda Hilafetin Kureyşliği Tartışmaları”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2010.
- Hülagü, M. Metin : “Milli Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919-1923)”, **Yeni Türkiye**, 8:46 (2002), s. 307-313.
- Hülagü, M. Metin : “*Türk Kurtuluş Savaşı Dönemi Türkiye İslam Ülkeleri Münasebetleri*”, **Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 4:13 (1994), s. 11-25.
- Hüseyin, Ahmed : **İmânî**, Kahire, 1936.
- Hüseyin, İmran : **The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation-state**, New York: Masjid Darul Qur'an, 1997.
- Hourani, Albert : **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- İpşirli, Mehmet : “Dürrizade Abdullah Beyefendi”, **DİA**.
- al-Jazairi, Mohamed Zayyan : “Diplomatic History of Saudi Arabia 1903-1960's”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Arizona: Arizona University, 1968.
- Kallek, Cengiz : “Biat”, **DİA**.
- Kara, İsmail : **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**,

- İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin : **İslamın Işığında Günün Meseleleri**, 3 cilt, İstanbul, 1992.
- Kavaklı, Nurhan : **Bir Gazetenin Tarihi: Akşam**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Kavas, Ahmet : “İdris I”, **DİA**.
Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and
- Kayalı, Hasan : **Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918**, Berkeley: University of California, 1997.
- Kedourie, Elie : “Egypt and the Caliphate: 1915-1946”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, 95:3-4 (October 1963), s. 208-248.
- Kedourie, Elie : “The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung”, **Arabic Political Memoirs and Other Studies**, Londra, 1974, s. 107-123.
- Kehhale, Ömer : **Mu’cemu’l-müellifin**, Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, 1957.
- Rıza : **Tabâiu’l-istibdât ve mesâriu’l-isti’bâd**, Kahire: Matbaatü’l-maarif, t.y.
- el-Kevakibi, : **“The Dilemmas of Pan-Islamic Unity”, Current Trends in Islamic Ideology**, vol. 9 (2009),
Abdurrahman : <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/opened/s/4b16be1b6086d.pdf>.
- Khalaji, Mehdi : **“Al-Ahram”: The “Times” of the Arab World**, **Middle East Journal**, 2:2 (1950), s. 155-169.
- Kitchen, Helen A. : **Türk Anayasa Metinleri**, İstanbul, 2000.
- Kili, Suna ve : **“The Unification of Arabia”, Foreign Affairs**, 13:1 (October 1934), s. 91-103.
- Gözübüyük, Şeref : **İslam’da Başlık**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978.
- Kohn, Hans : **Gazali’de Devlet**, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Koloğlu, Orhan : **“İslam Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi”, İslami Araştırmalar Dergisi**, 13:1 2000,
- Korkmaz, Fahrettin : **İslami Araştırmalar Dergisi**, 13:1 2000,
- Köksal, İsmail : **İslami Araştırmalar Dergisi**, 13:1 2000,

- s. 63-74.
- Kurt, Eyüp : “Raşid Halifeler Dönemi Yönetim Anlayışına Kaynaklık Etmesi Bakımından Cahiliye Dönemi”, **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler**, 16:53 (2012), s. 295-306.
- Leeuwen, Richard van : “Islamic Reformism and Pilgrimage: The Hajj of Rashid Rida in 1916”, **Hajj: Global Interactions Through Pilgrimage**, (ed. Luitgard Mols ve Marjo Buitelaar), Leiden: Sidestone Press, 2015.
- Livaoğlu, Hilal : “Mısır’da Antik Mirasa Dönüş: Firavunizm Tezi”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2011.
- Lutsky, Vladimir Borisovich : **Modern History of the Arab Countries**, Moskova, 1969.
- el-Maverdi, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed : **Siyaset Sanatı**, (çev. Mustafa Sarıbıyık), İstanbul, 2000.
- Mahmud, Seyyid : “Hilafet ve İngiltere” (çev. Azmi Özcan), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 174-229.
- Makdisi, Ussama : “After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire”, **International Journal of Middle East Studies**, 34:4 (2002), s. 601-617.
- Mansy, Maged : “Forme et Reforme: L’Egypte et la Turquie Kemaliste”, **Cahiers du Groupe d’Etudes sur la Turquie Contemporaine**, 3 (1987), s. 82-111.
- el-Marakeşi, Muhammed Salih : **Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza min hilâli mecelleti’l-menâr 1898-1935**, Tunus, 1985.
- Margouliuth, D. S. : “The Caliphate Historically Considered”, **The Muslim World**, October 1931, s. 332-343.
- Marsot, Afaf Lütfi al-Sayyid : **Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne** (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

- Martin, B.G. : “A Future Sanusi Caliphate? Muhammad ’Ali al-Sanusi and His “Durar al-Saniya””, **Journal of Asian History**, 26:2 (1992), s. 160-168.
- Mertoğlu, Suat : “Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi: Bir kronoloji ve Tahlil Denemesi”, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2005, s. 49-52.
- el-Mevmeni,
Naddâl Davud : **eş-Şerîf Hüseyin b. Ali ve’l-hilâfe**, y.y., 1996.
- Mithat Efendi,
Ahmet : “Tavzîh-i kelâm ve tasrîh-i merâm” (haz. Cengiz Şeker), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 111-138.
- Moreau, Odile : “Echoes of National Liberation: Turkey Viewed From Maghrib in the 1920’s”, **The Journal of North African Studies**, 8:1, s. 59-71.
- el-Moudden,
Abderrahmane : “The Idea of the Caliphate Between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib”, **Studica Islamica**, 82 (1985), s. 103-112.
- Mustafa, A. Nevin : **İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, (çev. Vecdi Akyüz) , İstanbul, 1990.
- Nazif, Süleyman : “Lütfi Fikri Bey’e Cevap Hilafet, Milliyet ve Tefrik-i Kuvâ Mesâilî” (haz. Suat Güven), İstanbul 1341/1922, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2005, s. 571.
- Nedvi, Seyyid
Süleyman : “Hilafet ve Hindistan” (çev. Ahmed Asrar, tashih Mehmet Özşenel), **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 139-176.
- Niyazi, Mehmed : **İslam Devlet Felsefesi**, İstanbul, 2005.
- Novick, Peter : **That Nobel Dream: The “Objectivity Question” and the**

- American Historical Profession**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Nur, Rıza : **Lozan Hatıraları**, İstanbul, 1991.
- Nur, Rıza : **Hayat ve Hatıratım**, 4 cilt, İstanbul, 1968.
- el-Mevdudi, Ebû A'lâ : **Hilafet ve Saltanat**, (çev. Ali Genceli), İstanbul, 1980.
- Önkal, Ahmet : “Akabe Biatları”, **DİA**.
- Özevarlı, M. Sait : “Muhammed Reşid Rıza”, **DİA**.
- Özcan, Azmi : “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 63-91.
- Özcan, Azmi : **Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)**, Leiden: Brill, 1997.
- Özcan, Azmi : “Şerif Hüseyin”, **DİA**.
- Özkan, Mustafa : “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklene Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7:13 (2008), s. 113-128.
- Özköse, Kadir : “Osmanlı Devleti ile Senusiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 1 (2013), s. 11-39.
- Philby, H. St J. B.: : “The Triumph of the Wahhabis”, **Journal of the Royal Central Asian Society**, vol. 13 (October 1926), s. 293-319.
- Polat, Ümmügülsüm : “Milli Mücadele Sürecinde Mısır ile Kurulan Bağ ve “Kemalist Propaganda Algısı”, **Akademik Ortadoğu**, 8:1 (2013).
- Rogan, Eugene : **The Arabs: A History**, *Penguin Books*, 2012.
- Russell, Malcolm : **The First Modern Arab State: Syria under Faysal, 1918-1920**, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1985.
- Ryad, Umar : “Islamic reformism and Great Britain Rashid Rida’s image as

- reflected in the journal al Manar in Cairo”, **Islam and Christian-Muslim Relations**, 21:3 (July 2010), s. 263-285.
- Sarkıkoyuncu, Ali : **Milli Mücadelede Din Adamları**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Satan, Ali : **Türk ve İngiliz Belgelerinde Halifeliğin Kaldırılması**, İstanbul, 2013.
- Satan, Ali : **İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye 1922**, (der. Ali Satan, çev. Ayşegül Angı), İstanbul, 2011.
- Satan, Ali : **İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye 1923**, (der. Ali Satan, çev. Sevtap Demirci), İstanbul, 2012.
- Schlöch, Alexander : **Egypt for the Egyptians! The Socio-political crisis in Egypt 1878-82**, London: Ithaca Press, 1981.
- Singer, Barnett : "Lyautey: an interpretation of the man and French imperialism”, **Journal of Contemporary History**, 26.1 (1991): s. 131-157.
- Sourdel, D. : “Khalifa”, EI 2, c. IV, Leiden, E.J.Brill, 1978, s. 937-947.
- Stewart, George : “Is the Caliph a Pope?”, **The Muslim World**, April 1931, s. 185-196.
- eş-Şazili, Mahmud : **el-Mes’eletü’ş-şarkıyye: Dirâsetün vesâikiyye ani’l-hulefâi’l-usmâniyye**, Kahire, 1979.
- Sabit : **Reşid Rıza: Asruhu ve hayâtuhu ve mesâdiru sekâfetihi**, Kahire, 1970.
- eş-Şerebasi, Ebû : **Muhammed Reşid Rıza ve Devruhu fi hayâti’l-fikriyye ve’s-siyâsiyye**, Amman: Dâru Ammâr, 1989.
- Hâzim Ahmed b. : “Devrû’l-emîr hâlid fi’l-hareketi’l-vataniyyeti’l-cezâiriyye ma Cuma : beyne 1912-1936”, **Basılmamış Doktora Tezi**, Cezayir, 2002.
- Şevakibe, Ahmed : **İngiliz Belgelerinde Atatürk, British Documents on Şimşir, Bilal : Atatürk: 1919-1938, 5. cilt**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

- Şinnavi, Fehmi : **Masrau'l-hilâfeti'l-usbâniyye**, Kahire, t.y.
- Tauber, Eliezer : “Rashid Rida as Pan-Arabist Before World War I”, **Muslim World**, April 1989, s. 102-112.
- Teitelbaum, Joshua : “Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty”, **Middle Eastern Studies**, 34:1 (1998), s. 103-122.
- Toynbee, Arnold J. : **1920’lerde Türkiye: Hilafetin Kaldırılması**, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, 1998.
- et-Toyrani, Hasan : “Makale fî icmâli’l-keîâm ’alâ mes’ele’l-hilâfe beyne ehli’l-islâm”, (çev. Şükrü Özen), Kahire:Matbaatu’l-mahrûse, 1309/1891, **İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri: II. Abdülhamid Devri**, (haz. Hüsnü İsmail Kara), İstanbul, 2002, s. 295-321.
- Turnaoğlu, Banu : “Ideological Struggle During the Formative Years of the Turkish Republic”, **Middle Eastern Studies**, 52:4 (2016), s. 677-693.
- Türcan, Talip : “Hilafet Karşıtı bir Ezher’li: Ali Abdurrazık (1883-1967), **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, s. 6 (2005), s. 409-426.
- Uçar, Şahin : **Tarih Felsefesi Açısından İslam’da Mülk ve Hilafet: Medine’yi Yeniden Kurmak**, İstanbul, 1996.
- Vambéry, Arminius : “Pan-İslamizm”, (çev. Mümtazer Türköne), M. Türköne ve Ü. Özdağ, **Siyasi İslam ve Pan İslamizm**, Ankara, 1993.
- Vatikiotis, P.J. : **The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak**, Londra, 1985.
- Willis, John : “Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad”, **The International History Review**, 32 : 4 (December 2010), s. 711-732.
- Yaman, Ahmet : “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, **Tabula Rasa**, 2:4 (Ocak-Nisan 2002), s. 45-62.

- Zeine, Zeine : **The Struggle for Arab Independence**, Beirut: Khayat's, 1960.
- Zellum, Abdülkadir : **Keyfe hudimeti'l-hilâfe**, Beyrut: Dârü'l-ümme, 1997.
- ez-Zevahiri,
Fahruddin el- : **es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî**, Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1945.
- Ahmedî
Zirikli, Hayreddin : **el-A'lâm: Kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mübta'ribin ve'l-müsteşrikin**, 8 c., Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.
- Zolondek, L. : "Sabunji in England 1876-1891: His role in Arabic Journalism", **Middle Eastern Studies**, vol. 14 (1968), s. 102-115.
- "Çanakkale Cephesinde Arap İlmi Heyeti ve Uryânizâde Ali Vâhid Efendi'nin Anıları", <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-53/canakkale-cephesinde-arap-ilmi-heyeti-ve-uryanizade-ali-vahid-efendinin-anilari>.
- "Bârûnî, Süleyman Paşa", **DİA**.

EKLER

EK 1.

Kronolojik Sıraya Göre el-Menâr, el-Mukattam ve el-Ahrâm'dan Alınan Makalelerin Künye Bilgileri

Başlık: “Şark Meselesinde Yeni Bir Hakikat”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 6 Temmuz 1921, 22.

Konu: Şerif Hüseyin’in halifelik iddiasında Arap-İslam dünyasından değil, İngilizler’den destek alması.

Başlık: “Türkiye’deki İnkılap Nasıl Gerçekleşti?”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 16 Kasım 1922, 1.

Konu: Türkiye’de saltanatın ilgası kararının öncesinde yaşanan gelişmeler, Sadrazam Tevfik Paşa ile Mustafa Kemal arasındaki telgraflaşma, TBMM’de konuya ilişkin yapılan konuşmalar.

Başlık: “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Kemalistlerin Yaptığına İtiraz Edilmez”

Yazar: Ebu Muhammed

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 17 Kasım 1922, 2.

Konu: Ankara’nın Hilafet makamının siyasi otoritesini kısıtlamasının onaylanması gerektiği, bu durumun İslami pratiklerle uyduğu.

Başlık: “Yeni Türk İnkılabı”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 19 Kasım 1922, 23

Konu: İstanbul işgal altında ve Halife-Sultan Avrupalıların kontrolünde iken Ankara’ya destek olunması gerektiği.

Başlık: “Hilafet ve Saltanat: Mustafa Kemal’in TBMM’de Yaptığı Konuşma”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, cilt: 19 Kasım 1922, 1.

Konu: Mustafa Kemal’in Hilafetin saltanattan ayrılması hakkında TBMM’de yaptığı konuşmanın Arapça’ya tercümesi.

Başlık: “Türklerin Yunanlılara Karşı Zaferi”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 19 Kasım 1922, 23.

Konu: Türkiye’nin Yunanlılara karşı kazandığı zaferin Türklerin ve Ankara Hükümeti’nin prestijini arttırdığı, tüm müslümanlar tarafından sevinçle karşılanması.

Başlık: “Hilafet ve Saltanat: Dr. Rıza Nur’un Sözleri”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, cilt: 21 Kasım 1922, 2.

Konu: Rıza Nur’un saltanatın ilgası ve hilafet müessesesinin yeni şekli hakkında İslam tarihinden örnekler eşliğinde yaptığı açıklamalar.

Başlık: “Müslümanlar ve Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 22 Kasım 1922, 1.

Konu: Saltanatın kaldırılması ve olayın Avrupa basınındaki yansımaları.

Başlık: “Halife’ye Biat Hakkında”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 24 Kasım 1922, 1.

Konu: Abdülmecid Efendi’ye biat edildikten sonra Mısır’da okutulan cuma hutbelerindeki dua metinlerinde değişikliğe gidilip gidilmeyeceği tartışmaları.

Başlık: “Ebû Zeyd ve İbn Zünbül Arasında Hilafet ve Saltanat”

Yazar: Ahmed Zeki Paşa

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 25 Kasım 1922, 2.

Konu: İbn Haldun’dan Mısırlı tarihçi İbn Zünbül’e Hilafet meselesi etrafındaki yorumların değerlendirilmesi, İbn Zünbül’ün eserinden hareketle Yavuz Sultan Selim2in Hilafet makamını resmen devr alıp almadığına ilişkin değerlendirme.

Başlık: “Hilafet ve Sultan”

Yazar: Muhammed Lebîb el-Bettânûnî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 27 Kasım 1922, 1.

Konu: Yeni Türkiye’nin eski kurumlarla yönetilemeyeceği, saltanatın kaldırılmasının yerinde bir karar olduğu.

Başlık: “Ulema ve Hilafet Meselesi”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: ? Kasım 1922, 1.

Konu: Saltanatsız hilafetin şer’î boyutu, konu hakkında Mısırlı ulemanın görüşleri.

Başlık: “Halife’ye Tebrik”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 6 Aralık 1922, 2.

Konu: Bazı Mısırlı bürokratların Abdülmecid Efendi’nin hilafet makamına gelmesi münasebetiyle yayınladığı tebrik mesajı.

Başlık: “Yeni Halife ve Siyasi Görüşleri”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 6 Aralık 1922, 2.

Konu: Ankara’nın Abdülmecid Efendi için öngördüğü halifelik biçimi ve kendisinin bu beklentileri karşılayıp karşılamayacağı, meselenin Avrupa basınına nasıl yansdığı.

Başlık: “Fatih’teki Biat Töreni (1)”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 7 Aralık 1922, 1.

Konu: Abdülmecid Efendi'nin halife seçilmesinden sonra kendisi için Fatih Camii'nde hazırlana biat töreninin ayrıntıları, törene kimlerin katıldığı, halkın halifeyi coşkuyla karşılaması.

Başlık: "Fatih'teki Biat Töreni-2"

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 8 Aralık 1922, 1.

Konu: Abdülmecid Efendi'nin halife seçilmesinden sonra yapılan biat törenine ilişkin ayrıntılar, törenden sonra bazı bürokrat, sefir ve azınlık temsilcilerinin kendisini ziyareti.

Başlık: "Hilafet ve Arap Dili"

Yazar: Mustafa Fâdıl el-Gavrî (Ezherli bir öğrenci)

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 8 Aralık 1922, 4.

Konu: Gazetede yer alan yazılarda Arapların Hilafet meselesindeki üstünlüğünün vurgulanmasına yönelik eleştiri içeren bir okur mektubu.

Başlık: "Asitâne ve Ankara arasında"

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 9 Aralık 1922, 1.

Konu: Bazı Türk vekillerin saltanat aleyhindeki görüşleri.

Başlık: "Türk İnkılabı Üzerine"

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 10 Aralık 1922, 1.

Konu: Saltanatın kaldırılması esnası ve sonrasında Ankara Hükümeti ile muhalifler arasında yaşanan çekişme, Celal Nuri Bey'in *İleri* gazetesindeki makalesinden bazı bölümlerin Arapça'ya tercümesi.

Başlık: "Muzaffer Türk Devleti ve Hilafet Hakkında Hakikat"

Yazar: "Alim bir Öğretmen"

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 12 Aralık 1922, 3.

Konu: Hilafetin siyasi yetkileri hususunda İslami hükümlere uygun bir düzenleme yapmanın zorunluluğu.

Başlık: "İskenderiye Ulemasının Biati"

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 13 Aralık 1922, 3.

Konu: Ezher'e bağlı İskenderiye Dini İlimler Enstitüsü hocalarının Abdülmecid Efendi'ye biat metni.

Başlık: "İslami Hilafetle İlgili Şer'î Hükümler"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 18 Aralık 1922, 23.

Konu: Hilafet kurumunun İslam şeriatının kaynakları açısından yorumlanması, şer'î gereklilikler doğrultusunda yeni düzenlemeler yapılarak Hilafeti hem salt ruhani bir makam olarak korumaktan hem de Osmanlı'na hasretmekten vazgeçilmesi gerektiği.

Başlık: “İslami Hilafetle İlgili Şer’î Hükümler (2)”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 17 Ocak 1923, 24.

Konu: Cumhuriyeti idaresinin ideal hilafetin tesisi için bir fırsat olabileceği, cumhuriyetteki millet temsilinin, İslami gelenekteki hal ve akd meclisi ile aynı işlevi yerine getirebileceği.

Başlık: “İslami Hilafet”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 16 Şubat 1923, 24.

Konu: Hilafet müessesesi ve bu müesseseye bağlı fonksiyon gösterecek aygıtların Arap dili ve kültürü ile yakın ilişki içinde olması gerektiği.

Başlık: “Halife İstifa mı Ediyor?”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 11 Kasım 1923, 2.

Konu: Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Halife’nin yetkileri ve bütçesinde değişikliğe gidilip gidilmeyeceği meselesi

Başlık: el-Mu’temeru’l-islâmî

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 13 Kasım 1923, 1-2.

Konu: Daha önce TBMM Hükümeti himayesinde gerçekleşeceği duyurulan, halifenin yetkileri ve yeni hilafetin İslam şeriati açısından değerlendirileceği geniş katılımlı konferans hakkındaki son gelişmeler

Başlık: “Hilafet ve Türkler: Neden Hilafetin Osmanoğulları’ndan Alınmasını İstiyorlar?

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 28 Kasım 1923, s. 3.

Konu: Hilafetin Osmanoğulları elinde kalıp kalmayacağı, bu makamın I. Dünya Savaşı sırasında Türklere yaptığı katkılar.

Başlık: “Hilafet ve Türkler (2): Hilafetin varlığından neden çekiniyorlar?

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 29 Kasım 1923, s. 2.

Konu: Ankara’nın Hilafet konusunda atması muhtemel adımlar, bu karar muhtemel muhalefetin gerekçeleri ve Türk basınındaki tartışmalar.

Başlık: “Halifenin ve Cumhurbaşkanı’nın Maaşları”

Yazar: Doğu Siyasi Büroları

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 1 Aralık 1923, s. 3.

Konu: Ankara’nın Hilafet bütçesine ilişkin düzenlemeleri çerçevesinde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk ve Halife Abdülmecid Efendi’nin maaşları konusundaki rivayetlerin değerlendirilmesi

Başlık: “Hilafet ve Müslümanlar: İslam Aleminin Konuya Gösterdiği Önem”

Yazar: Doğu Siyasi Büroları

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 4 Aralık 1923, s. 1.

Konu: Hilafetin hali hazırdaki durumunun İslam dünyasında endişe uyandırdığı, Cumhuriyetin ilanının bu belirsizlik tablosunu daha da derinleştirdiği hissiyatı.

Başlık: “Müslümanların Beytullah İçin Yapması Gerekenler Konusunda Genel Bir Hitap”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 5 Ocak 1924, 25.

Konu: Şerif Hüseyin’in İngilizlerle yaptığı gizli anlaşmaların ortaya çıkması sebebiyle halifelik iddiasının Araplar tarafından kabul görmeyeceği.

Başlık: “Hilafet Davası”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 3 Mart 1924, 25.

Konu: Hilafet konusunun bir çözüme kavuşturulması hususunda acele edilmesi gerektiği, bu minvalde bütün müslüman topluluklarının üzerine düşen sorumluluklar olduğu.

Başlık: “Türkiye’deki Büyük İnkılap”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 4 Mart 1924, 1.

Konu: Hilafetin ilgası kararının ardından Ankara Hükümeti tarafından yapılacak inkılapların süreceği, bu hususta muhalif seslerin bastırılmaya çalışıldığı.

Başlık: “Türkiye ve İslami Görünümü: Yeni Plan Nasıl Uygulandı?”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 4 Mart 1924, 1.

Konu: Ankara Hükümeti'nin hilafeti kaldırma kararının Batılılaşma yanlıları tarafından uzun zamandır düşünülen ve tasarlanan bir plan olması.

Başlık: “Osmanoğulları'nın tahtından inmesi”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 4 Mart 1924, 1.

Konu: Osmanoğulları'nın İslam dünyasında büyük saygıyla karşılanması, yıllarca İslam sancağını taşıyan ailenin ülkelerinden çıkarılmalarının büyük bir hata olması.

Başlık: “İslami Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 7 Mart 1924, 1.

Konu: Hilafetin kaldırılmasının Cumhuriyetin ilanı ile birlikte beklenmeye başladığı, Türkiye’de hilafetin ilerleme yolunda engel teşkil ettiği propagandasının yapıldığı, bunun doğru olmadığı.

Başlık: “Mısır’da Hilafet Meselesi”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 8 Mart 1924, 3.

Konu: Şerif Hüseyin’in hilafet iddiasının Mısır’da desteklenmediği, buna mukabil Ezher çevrelerinde Kral Fuad’ın halifeliğinin konuşulduğu.

Başlık: “Halife hazretlerinin Mısır ulemasına teşekkürü”

Yazar: Salih Keramet Nigar

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Abdülmecid Efendi’nin sekreteri Keramet Nigar’ın halife adına kendisine destek veren Mısırlı ulemaya teşekkürünü ilettiği mesaj.

Başlık: “Halife Abdülmecid İsviçre’de”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Hanedan üyelerinin yurtdışına çıkarılmaları ile ilgili kararın halifeye bildirilmesinden kendisinin İsviçre’ye yerleşmesine kadar yaşanan gelişmeler.

Başlık: “Mısır ve Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 1.

Konu: Ezherli ulemanın Hilafetin ilgası kararının gayrimeşru olduğuna dair beyanı etrafında kararın değerlendirilmesi.

Başlık: “Mısır ve Hilafet Meselesi”

Yazar: Hasan Mahmûd Alemuddîn

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Hilafetin Mısır’a nakli konusunda Mısır kamuoyu ve ulemanın gerekeni yapması, Kral Fuad’ın halifeliğinin desteklenmesi.

Başlık: “Kral Hüseyin ve Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Daily News’in Şerif Hüseyin’in halifeliğinin İngiltere tarafından tanındığını yalanlamasına dair gazete haberinin tercümesi.

Başlık: “el-Ahrâm’a Özel Telgraflar”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Şerif Hüseyin’in halifelik iddiasının desteklenmediği, İslam dünyasının her kesimden onay alan tek bir halifesinin olması gerekliliğine vurgu yapılması.

Başlık: “Hilafet Konusunda Fransa’nın Tutumu”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 10 Mart 1924, 3.

Konu: Fransa’nın Hilafet meselesini müslümanların arasında çözülmesi gereken bir mesele olarak algıladığı, bunun da ötesinde Hilafet meselesinin Fransa’nın etki alanındaki Kuzey Afrika müslümanları için fazla önemli bir konu olmadığı.

Başlık: “Filistin ve Hilafet Meselesi”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 11 Mart 1924, 2.

Konu: Şerif Hüseyin’in Kudüs’te bir Hilafet Konferansı toplamak üzere Kudüs ve Doğu Ürdün’de girişimlerde bulunması.

Başlık: “Fransa ve Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 11 Mart 1924, 2.

Konu: Fransa’nın Hilafet meselesine müdahil olmak istemediği, Abdülmecid Efendi’nin Tunus’ta ikameti fikrinin gündeme geldiği ve Fransa’nın bunu değerlendirdiği.

Başlık: “Hindistan ve Hilafet”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 11 Mart 1924, 2.

Konu: Hindistan Hilafet Hareketinden bazı kişilerin hilafetin ilgası kararını eleştirmesi ve bu durumun Türkiye’de bir iç savaş çıkarabileceğine dair fikirlerin beyanı.

Başlık: “Genel Telgraflar”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 13 Mart 1924, 2.

Konu: Abdülmecid Efendi’nin İslam dünyasına yayınladığı mesajda hilafetin ilgasının gayrimeşru bir karar olduğunu ilan etmesi.

Başlık: “Hilafet ve Mısır: Kral Hazretleri’nin, Hükümetin ve Büyük Ulemanın Görüşleri, Mısır Kralı Halife Olur Mu?”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 21 Mart 1924, 1.

Konu: Kral Fuad'ın halifeliğın Mısır'a devri konusundaki görüşleri, onun bu konuda çekimser görünmesine rağmen Ezher'in kendisini bu hususta teşvik etmesi.

Başlık: "Hilafet Meselesi ve Ezher Komisyonu"

Yazar: İbrahim İsmail el-Cinnî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 24 Mart 1924, 5.

Konu: Ezher'in Kahire'de düzenlenmesi planlanan Hilafet Konferansı konusunda Kral Fuad'a bilgi sunarak ondan izin alması, Hilafet meselesinde İslam dünyasının gözünün Mısır'da olduğu, Mısırlı ulemaya itimat gösterileceğı.

Başlık: "Hilafet Meselesi"

Yazar: Muhammed Ferrâc el-Minyâvî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 25 Mart 1924, 5.

Konu: Mustafa Kemal ve ekibinin hilafet ve diğeri İslami kurumlar konusunda eskiden beri olumsuz görüşe sahip olmakla beraber çıkarları gereğı bunu müslümanlardan saklamaları.

Başlık: "Hilafet veya Büyük İmamet"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 27 Mart 1924, 1.

Konu: Hilafet meselesinde Kureyşlilik şartının mutlaka aranması gerektiğı bu sebeple hilafetin Türklerde kalmasının tercih edilmemesi.

Başlık: "İslam (Hilafet) Konferansı: İlk Yürütme Kurulu"

Yazar: Muhammed Fâyiz

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 29 Mart 1924, 5.

Konu: Kahire Hilafet Konferansı için yapılan hazırlıklar çerçevesinde ilk yürütme heyetinin oluşturulduğu ve bu kurulda kimlerin yer aldığı.

Başlık: “Yine Hilafet”

Yazar: Mahmûd Reşâd

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 29 Mart 1924, 1.

Konu: Hilafetin kaldırılması kararının Ezherli ve diğer ulema grupları nezdinde farklı yorumlanmasının Mısır’ın mesele hakkındaki bölünmüşlüğü gösterdiği.

Başlık: “Osmanlı Sultanları ve Bir Beyrut Gazetesi”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 30 Mart 1924, 1.

Konu: Halife’nin İsviçre’den sonra Lübnan’da ikamet etmeye hazırlandığı söylentileri, bu durumda Lübnan’ın izlemesi gereken adımlar konusunda öneriler.

Başlık: “İslam Hilafeti ve Ezher Meşihati”

Yazar: Muhammed Kandil er-Rahmânî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 31 Mart 1924, 1.

Konu: Ezher’in Abdülmecid Efendi’nin halifeliğini geçersiz kabul etmesinin eleştirilmesi, 1 Kasım 1922’den sonra Abdülmecid Efendi’nin halifeliğini kabul eden Ezher’li ulemanın 3 Mart 1924 kararından sonra da onun hilafetini benimsemesi gerektiği.

Başlık: “İslam Hilafeti ve Ezher Meşihati (2)”

Yazar: Muhammed Kandil er-Rahmânî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 1 Nisan 1924, 1.

Konu: Ezher’in Abdülmecid Efendi’nin halifeliğinin düştüğüne ilişkin kararı almadan önce tüm Sünni mezheplerin görüşlerini dikkate alması, daha geniş bir temsiliyet araması gerektiği.

Başlık: “Gelecek İslam Konferansı’nın Esası”

Yazar: Hüseyin Muhammed el-Haffâcî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 4 Nisan 1924, 2.

Konu: Abdülmecid Efendi’nin halifeliğinin devam edip etmediği hususunda Mısır’dan çıkan farklı görüşler konusunda bir değerlendirme.

Başlık: “Hilafet Alt Komisyonu”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih: 4 Nisan 1924, 2.

Konu: Hilafet Konferansına hazırlık amacıyla oluşturulan grupların faaliyetleri hakkında bilgi verilmesi.

Başlık: “İskenderiye Hilafet Komisyonu”

Yazar: Hâlid Muhammed el-Melîcî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 4 Nisan 1924, 2.

Konu: Kahire Hilafet Konferansı hazırlıkları kapsamında İskenderiye’de alt heyetlerin oluşturulması hususundaki çalışmalar.

Başlık: “İslam Hilafeti Alt-komisyonu”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 6 Nisan 1924, 3.

Konu: Kahire Hilafet Konferansı hazırlıkları çerçevesinde köylerde dahi alt komisyonlar kurulması ve Mısır’ın konferansta yoğun temsiliyetinin sağlanması.

Başlık: “Hilafet Üzerine: Tamam mı Devam mı?”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 6 Nisan 1924, 8.

Konu: Ezherli bir grup ulemanın Kral Fuad’ı halife ilan etme girişiminde bulunması, Hilafet Konferansından önce böyle bir iddianın gündeme dahi gelmemesi gerektiği.

Başlık: “İskenderiye’deki İslam Hilafeti Komitesi”

Yazar: İsmail Hilmi el-Bârûdî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 8 Nisan 1924, 8.

Konu: Kahire’de yapılması planlanan İslam Konferansı için İskenderiye’de bir hazırlık komitesi kurulması ve bu faaliyete kimlerin katıldığı.

Başlık: “İslam Konferanslarının Çoğalması”

Yazar: — “للوحدة داع منسق”

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 11 Nisan 1924, 1.

Konu: Mısır’da Ezher’in Hilafet Kongresi toplama girişimlerine alternatif düşüncelerin ortaya çıkması.

Başlık: “Zorlu tecrübelerden sonra İslam Aleminin Nazarında Hilafet”

Yazar: Muhammed Şâkir

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 15 Nisan 1924, 1.

Konu: Osmanlı Hanedanının geleneksel hilafeti ve İslam birliğinin temsilinin devam etmesi gerektiği.

Başlık: “Kemalistler Mazur Görülemez”

Yazar: Süleyman el-Bârûnî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 17 Nisan 1924, 1.

Konu: Mustafa Kemal ve ekibinin hilafetin ilgasının yanında vakıfların ve medreselerin kapatılması , Arap harflerinin Latin harfleriyle değiştirilmesi gibi kararlara da imza atmalarının İslam aleyhinde çalışmalarına örnek olması.

Başlık: “Hilafet ve Türkler”

Yazar: Ahmed Sabri

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 18 Nisan 1924, 2.

Konu: Türkiye’nin hilafetin ilgası kararıyla ağır bir yükten kurtulduğu, zira bu makamın İstanbul’da bulunmasının Avrupalıların Türkiye üzerinde oynadığı oyunların gerekçelerinden biri olduğu.

Başlık: “Hilafet Meselesi ve Ulema”

Yazar: Hâlid el-Cezâyirî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 19 Nisan 1924, 2.

Konu: Ezher ulemasının Abdülmecid Efendi'ye biatın düştüğüne dair açıklamasına itiraz edilmesi, yetkili bir konferans toplanana kadar İslam dünyasının manevi de olsa öndersiz bırakılmasının yanlış olduğu, Abdülmecid Efendi'nin halife olarak tanınmasına devam edilmesi gerektiğı.

Başlık: "Mısır'ın Kemalistler İçin Hazırladığı Hatıra"

Yazar: Muhammed Mustafa Rüstem

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 20 Nisan 1924, 1.

Konu: Hilafetin ilgasının uzun zamandır planlandığı, vaktiyle Yunanlılara karşı kazandıkları zafer münasebetiyle Mısırlıların para toplayarak Mustafa Kemal ve İsmet İnönü için birer altın kılıç hediye etme girişiminde bulunması, onlarınsa son eylemleri ile İslam dünyasının kendilerine olan desteğini hiçe sayması.

Başlık: "Hilafet Hukuku Komitesi: 2. Açıklama"

Yazar: Mahmud Muhammed Sadık

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 20 Nisan 1924, 3.

Konu: Hilafet hakkının hala Abdülmecid Efendi'nin elinde bulunduğu, onun çekilmesi durumunda Hindistan ve Mısır'ın önderliğinde karar alacak bir mekanizma geliştirilmesi gerekliliğı.

Başlık: "İskenderiye İslam Hilafeti Cemiyeti"

Yazar: Hamid Muhammed el-Müleyhî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 22 Nisan 1924, 2.

Konu: İskenderiye ulemasının hilafetin Türklerde kalma tercihi konusunda Hindistan Hilafet Hareketi ile aynı fikirde olduğu ve bu hususta Ankara'ya bir telgraf gönderilerek bu durumun yetkili mercilere bildirilmesi.

Başlık: “İslami Hilafeti İçin Dini Konferans”

Yazar: Hüseyin Vâlî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 25 Nisan 1924, 5.

Konu: Ezher’in düzenlemeyi planlandığı Hilafet Konferansında yer alacak bazı kişiler.

Başlık: “Türkiye’deki Durum”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 26 Nisan 1924, 3.

Konu: Ankara’daki yeni yönetim biçiminin Bolşevizm ilkelerine uygunluğunun dikkat çekmesi.

Başlık: “Türkiye Cumhuriyeti’nde Siyasi ve Dini İnkılap”

Yazar: Emin er-Râfî

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 4 Mayıs 1924, 25.

Konu: Ankara’nın hilafetin ilgasına yönelik kararına eleştiri, Mustafa Kemal ve ekibinin bu adımın din karşıtlığı ve batılılaşıma gibi amaçlara matuf olduğu.

Başlık: “Emin er-Râfî Bey’in Konuşması”

Yazar: Emin er-Râfî

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 4 Mayıs 1924, 25.

Konu: Hilafetin ilgasının Türkiye ile İslam dünyasının bağıni zayıflatmayı amaçlaması, kararın İslam’a yönelik bir saldırı niteliği taşıması.

Başlık: “Bu Şiddetli Kasırga Da Nedir?”

Yazar: Muhammed Şakir

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 4 Mayıs 1924, 25.

Konu: Hilafetin ilgasına karar veren idarecilerin önceki dönemde İslam alemini tarafından desteklendiğinin hatırlatılması, bu kararla onlara duyulan güvenin yok olması.

Başlık: “İslam Aleminin Türkiye Cumhuriyeti Karşısındaki Konumu”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 4 Mayıs 1924, 25.

Konu: Hilafetin ilgası kararı alınırken Seyyid Bey’in yaptığı konuşmanın eleştirilmesi.

Başlık: “Mısır ve Hindistan Arasında Hilafet Meselesi”

Yazar: Muhammed Ferrâc el-Minyâvî

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 11 Mayıs 1924, 7.

Konu: Ezher Büyük Ulema Heyeti’nin Hindistan Hilafet Hareketi’ni Kahire’de toplanması planlanan Hilafet Konferansı’na daveti.

Başlık: “Hilafet Makamından Kurtulma Niyeti Açığa Çıktıktan Sonra Müslümanlar Ne Yapıyor?”

Yazar: —

Gazete: el-Mukattam

Tarih, sayfa: 14 Mayıs 1924, 1.

Konu: Hilafetin uzun zamandır işlevsiz bir kurum olarak varolmasından dolayı kurumun ilgasının müslümanlar için hayra vesile olabileceği.

Başlık: “Hilafet Meselesi: Genel Dini Konferans - Türkler ve İslam Alemi”

Yazar: Muhammed Ferrâc el-Minyâvî

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 21 Mayıs 1924, 2.

Konu: Hilafetin kaderinin belirlemede Mısır’ın önemli bir role sahip olduğu, bununla birlikte mümkünse bütün müslüman toplulukların görüşlerinin alınması gerektiği.

Başlık: “Hilafet ve İslam Konferansı”

Yazar: Emin er-Râfî

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 2 Temmuz 1924, 25.

Konu: 1922’de Abdülmecid Efendi’ye yapılan biatın başından beri geçersiz olduğu, hilafetin İslami açıdan yetkisiz bir makam olarak bırakılamayacağı.

Başlık: “Mekke Emiri Seyyid Hüseyin’in Hilafeti İntihali”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 2 Temmuz 1924, 25.

Konu: Şerif Hüseyin’in Hilafet makamını ele geçirmek için İngilizlerin yardımına başvurmadan çekinmediği.

Başlık: “Arap Meselesi Yeni bir Aşamada”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 29 Eylül 1924, 25.

Konu: Şerif Hüseyin'in halifeliğinin ilanının İslam dünyasının genelinde kabul görmemesi.

Başlık: "Müslümanların Bilmesi ve Yapması Gerekenler"

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 19 Ekim 1924, 1.

Konu: Şerif Hüseyin'in İngiltere'nin İslam dünyası üzerindeki oyunlarına alet olması, bu sebeple halifelik iddiasının desteklenmediği.

Başlık: "Vahhabiler Hücre-yi Saadet ve Harem-i Şerif Kubbesine Ne Yapıyor?"

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 25 Ekim 1924, 1.

Konu: Suudi yönetiminin Şerif Hüseyin'e karşı zafer kazanmasının kutsal beldelerin güvenliği açısından tercih edilmediği.

Başlık: "Hilafet Konferansı"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 28 Ekim 1924, 25.

Konu: Hilafet Konferansının amaçları arasında Hilafetin müslümanların yalnızca siyasi değil, kültürel ve sosyal birliğini de sağlayacak bir kurum haline getirilmesinin bulunması gerektiği.

Başlık: "Hicaz'ın Durumu Hakkında Müslümanlara Genel bir Sesleniş"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 27 Kasım 1924, 25.

Konu: Şerif Hüseyin yönetiminin Mekke’de bazı yolsuzluklara karışması.

Başlık: “İslami Yasama ve Hilafet Konferansı”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 27 Kasım 1924, 25.

Konu: İslam dünyasında hilafet konusundaki tutumların farklılaştığı, Hilafet konferansında bu farklılıkların dikkate alınması gerektiği.

Başlık: “İslam ve İktidarın Temelleri: İslam’da Hilafet ve Hükümet Üzerine bir Araştırma”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menar

Tarih, cilt: 21 Haziran 1925, 26

Konu: Ali Abdurrazık’ın *el-İslam ve usulü’l-hüküm* adlı eserinin değerlendirilmesi.

Başlık: “İslam ve İktidarın Temelleri”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menar

Tarih, cilt: 25 Temmuz 1925, 26

Konu: Ali Abdurrazık’ın *el-İslam ve usulü’l-hüküm* adlı eserinin değerlendirilmesi.

Başlık: “Yirmi yedinci cildin açılış bahsi”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 13 Nisan 1926, 27.

Konu: Hilafetin ilgası kararının Jöntürklerle başlayıp Kemalistlere ulaşan Batılılaşma ve sekülerleşme yanlısı çizginin eski bir projesi olması.

Başlık: “Hilafet Konferansı: Dr. Ensarî’nin mektubu”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, cilt: 2 Mayıs 1926, 4.

Konu: Mısır’da yapılacak konferansın daha geniş bir katılımı ile gerçekleşmesi gerektiği, Mısırlı üyelerin çoğunlukta olması nedeniyle alınacak herhangi bir kararın İslam dünyasını temsil etmesinin kabul edilemeyeceği.

Başlık: “Kahire Genel Hilafet Konferansı’na Giriş”

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 13 Mayıs 1926, 27.

Konu: Abdülmecid Efendi’nin halifelik iddiasının geçersiz olması, Osmanlı Sultanlarının Hilafetinin yalnızca siyaseten, iktidarda oldukları dönem için geçerli olması.

Başlık: “Mısır’daki Genel İslami Hilafet Konferansı: İlk Oturum”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 14 Mayıs 1926, 4.

Konu: Konferansın umulan başarıyı elde etmemesinin ve net bir kararla sonuçlanmamasının nedenleri üzerine bir değerlendirme.

Başlık: “Hilafet Konferansı”

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 17 Mayıs 1926, 1.

Konu: Kahire Hilafet Konferansı'nın değerlendirilmesi, konferansın İslam dünyasının bölünmüşlüğüne ve ortak bir karar alma mekanizması teşkilinin zorluğunun tescillemiş olduğunun vurgulanması.

Başlık: "Hilafet Konferansı Üzerine"

Yazar: —

Gazete: el-Ahrâm

Tarih, sayfa: 18 Mayıs 1926, 4.

Konu: Hilafet Konferansının tamamlandığı, Türkiye, İran ve Afganistan'ın davet edilmelerine rağmen konferansa resmi temsilci göndermediği.

Başlık: "Kral ile Bir Saat"

Yazar: Emin er-Râfî

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 10 Temmuz 1926, 27.

Konu: Abdülaziz b. Suud'un karizmatik ve yetkin kişiliği, Hicaz'da Şerif Hüseyin'e iyi bir alternatif olduğu ve desteklenmesi gerektiği.

Başlık: "İslam Dünyasından Haberler"

Yazar: —

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 5 Kasım 1926, 27.

Konu: Hint Hilafet Hareketi'nin Abdülaziz b. Suud'a verdiği desteğin olumlu karşılandığı.

Başlık: "Yirmi Sekizinci Cildin Açılışı"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 3 Mart 1927, 28.

Konu: Abdülaziz b. Suud'un Arap Yarımadasının birliği için büyük çaba harcadığı fakat Şerif Hüseyin ve diğer liderlerin bu fikre yanaşmadığı.

Başlık: "Hilafet Konferansı'nın Finansmanı Meselesi"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 31 Mayıs 1927, 28.

Konu: 1926 Mayıs'ında Kahire'de düzenlenen Hilafet Konferansı giderlerine ilişkin açıklamalar.

Başlık: "İslam Dünyasından Haberler"

Yazar: —

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: 26 Ekim 1927, 28.

Konu: Mustafa Kemal ve ekibinin Türkiye'yi şahsi otoriteye dayalı askeri bir diktatörlüğe çevirmek istemesi.

Başlık: "Eski Hicaz Kralı Şerif Hüseyin"

Yazar: Muhammed Reşid Rıza

Gazete: el-Menâr

Tarih, cilt: Haziran 1931, 30.

Konu: Şerif Hüseyin'in Türk düşmanlığı uğruna İngilizlerle anlaşmasının Arap-İslam davasına zarar vermesi.

“Maza yef’alü’l-müslimîne”, **el-Mukattam**, 14 Mayıs 1924.



"el-Hilâfe ve'l-batrîkiyyât", el-Mukattam, 16 Mayıs 1924.



[illegible]

“Lâ yuazziru’l-kemâliyyûn”, el-Mukattam, 10 Nisan 1924.



“el-Hilâfe fi nazari'l-mister lûyd cûre”, el-Mukattam, 3 Nisan 1924.



“Mes’eletü’l-hilâfe”, **el-Mukattam**, 21 Mayıs 1924.

٢٧-٤	
١٠	١٠
١١	١١
١٢	١٢
١٣	١٣
١٤	١٤
١٥	١٥
١٦	١٦
١٧	١٧
١٨	١٨
١٩	١٩
٢٠	٢٠
٢١	٢١
٢٢	٢٢
٢٣	٢٣
٢٤	٢٤
٢٥	٢٥
٢٦	٢٦
٢٧	٢٧
٢٨	٢٨
٢٩	٢٩
٣٠	٣٠
٣١	٣١
٣٢	٣٢
٣٣	٣٣
٣٤	٣٤
٣٥	٣٥
٣٦	٣٦
٣٧	٣٧
٣٨	٣٨
٣٩	٣٩
٤٠	٤٠
٤١	٤١
٤٢	٤٢
٤٣	٤٣
٤٤	٤٤
٤٥	٤٥
٤٦	٤٦
٤٧	٤٧
٤٨	٤٨
٤٩	٤٩
٥٠	٥٠
٥١	٥١
٥٢	٥٢
٥٣	٥٣
٥٤	٥٤
٥٥	٥٥
٥٦	٥٦
٥٧	٥٧
٥٨	٥٨
٥٩	٥٩
٦٠	٦٠
٦١	٦١
٦٢	٦٢
٦٣	٦٣
٦٤	٦٤
٦٥	٦٥
٦٦	٦٦
٦٧	٦٧
٦٨	٦٨







كانت القديسة كاترينا تسمى القديسة كاترينا

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[illegible]



الجامعة المصرية أيضا
تصرف الحكومة

[illegible][illegible]

في السنة وثلثين ألفا العدد ١٢٣٢٢

الاصحاحات
الاصحاحات
الاصحاحات

AL-AHRAM
ARABIC DAILY PAPER ESTABLISHED 1910



الاصحاحات
الاصحاحات
الاصحاحات

الاصحاحات
الاصحاحات
الاصحاحات

AL-AHRAM
JOURNAL QUOTIDIEN ARABE FONDÉ EN 1910

اول رمضان شرعا
ليلة الاحد
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

الخلافة الاسلامية
ومشيتها الزمنية
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

بين الحكومة والبرلمان
في مسألة خطاب العرش
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

اول فقيه الاسلام
عظيم فقيه في الاسلام
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

المجرب في اسبابها
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

الاصحاحات
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

المجرب في اسبابها
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

الاصحاحات
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

المجرب في اسبابها
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

The favourite Dewar's White Label
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

المجرب في اسبابها
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

الاصحاحات
في هذه الايام التي هي من اشهر اشهر الاسلام...
والله اعلم بالصواب

“Mes’eletü’l-hilâfe”, el-Ahrâm, 25 Mart 1924.



ÖZGEÇMİŞ

1985’te İstanbul’da doğdu. 2002’de Kağıthane İmam-Hatip Lisesi’ni, 2008’de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni bitirdi. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalında başladığı yüksek lisans eğitimini “Mısır’da Antik Mirasa Dönüş: Firavunizm Tezi” başlıklı tezi ile 2011 yılında tamamladı. 2013 yılında araştırma görevlisi olarak atandığı İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, “Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları: 1922-1926” başlıklı tezini tamamlayarak Haziran 2017’de doktor ünvanı aldı.