

YÖNELİŞ YAYINLARI : 42

Eserin Aslı : Part I. General, in **Survey of International Affairs 1925, Volume I, The Islamic World Since the Peace Settlement**, (Londra: Humphrey Milford, 1927).
Dizgi : Yöneliş
Kapak : Yöneliş
Baskı-Cilt : Umut Kağıtçılık-Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Ocak 1998, İstanbul

ARNOLD J. TOYNBEE



1920'lerde
TÜRKİYE
Hilâfet'in İlgası

Türkçesi
Hasan AKTAŞ

Vatan Cad.
Şehit Pilot Mahmut Nedim Sk. No: 15/3
Aksaray—İstanbul
Tel: (212) 524 07 76

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

UMUMÎ MALÛMAT	7
---------------------	---

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLÂFETİ’NİN TBMM TARAFINDAN İLGASI ve İSLÂM DÜNYASINDA SEKÛLARİZASYON HAREKETİNİN İLERLEYİŞİ.....	37
Osmanlı Hilâfeti’nin Selefleri	37
Hamidî İhya (1876-1922)	46
23 Kasım 1914’te Osmanlı Halifesi Namına Cihat İlan Edilmesinden, TBMM’de 1 Kasım 1922 Kanunu’nun Çıkarılmasına Kadar Olan Dönem.....	60
Abdülmecit Efendi’nin 18 Kasım 1922’de TBMM Tarafından Osmanlı Halifeliğine Seçilmesinden Osmanlı Hilâfeti’nin 3 Mart 1924’teki Kanunla İlga Edilmesine Kadar Olan Dönem.....	70
Sekülerleş(tir)me Hareketi.....	89
13-19 Mayıs 1926’da Kahire’de Tertip Edilen Hilâfet Kongresi (Mutemeru’l-Hilâfet)	106
KAYNAKÇA	117

BİRİNCİ BÖLÜM

UMUMÎ MALÛMAT

1914-1918 I. Dünya Savaşı'nı müteakip yıllarda, İslâm dünyasındaki en mühim hareket, Müslüman halklara münhasır olmayan ve fakat Ruslar, Çinliler, Hindular, Tropikal Afrika'nın yerlileri ve filhakika Batı medeniyeti ile teması olmuş hemen bütün Batılı olmayan halklar arasında da müşahede edilen bir hareketti. Bu dünya çapındaki hareket kayda değer derecede, en azından iki temel hususiyetinde aynılık arz ediyordu. Bu hususiyetlerden birincisi, Batılı Güçler'in iktidarını bertaraf etmeye yönelik sık sık canlı hareketler halinde zuhur eden menfî bir tepkiydi. En az birincisi kadar güçlü ve aktif olan ikincisi ise, Batı'nın askerî tekniğini, siyasî kurumlarını, ekonomik teşkilâtlarını ve manevî kültürünü, bir baskı ve cebr ile değil de iradî bir seçimle benimsemesi şeklinde tezahür eden müsbet bir mukabele idi. Bahis konusu yıllar zarfında menfî tepki kendisini şiddetli reaksiyonlar şeklinde ifade etti. Belki bu şiddet bir geçiş aşamasıydı —Dünya Savaşı'nın bir neticesiydi—, fakat bu tavır, bahis konusu dönemde medeniyetler arası temasa, bariz bir düşmanlık arz eden bir buud getirdi ve insanlığı iki kampa bölmeye meylettii: Batı medeniyetinin yerli bulunduğu, dolayısıyla varlığına müsaade edilen kamp ve bu medeniyetin müstevli ve mütecaviz olduğu kamp.

—Batı ile İslâm alemî veya Batı ile Tropikal Afrika arasında olduğu gibi— bazı cephelerde bölünme hattı, dinler ve ırklar arasındaki birtakım bölünme çizgileriyle örtüşüyor görünümündeydi; ve bu noktada, medeniyetler savaşı birçok insanın

fikrinde dinî ve ırkî husumetlerle aynı şeylerdi. Kültürel savaşın, inanç ve renk olarak da birbirinden farklı olan topluluklar arasında vaki olmasıyla şiddetini artırması, böyle bir tespite uygun zemin hazırlıyordu. Buna ilaveten inanç ve renk farkı, subjektif olması hasebiyle müşahede ve mukayesesi güç olan zihniyet farkından daha çok göze çarpıyordu. Bununla birlikte, bazen dinî ve ırkî bir kılıfa bürünse de medeniyetler savaşını dinî ve ırkî bir yaklaşımla tatmin edici bir şekilde yorumlamak mümkün değildir; zira son derece çarpıcı birtakım hadiseler bu suretle izah olunmamaktadır. Meselâ Batı Avrupalı herhangi bir halk kadar beyaz ve belki o derece de “Kuzeyli” olan Ruslar tereddütsüz Batı aleyhtarını kamptaydılar ve hatta cephelerinin ön safında yer alıyorlardı. Şu halde “sosyal miras” farklılığı karşısında ırk yakınlığının bir ehemmiyetinin olmadığı aşikârdır ve İslâm alemindeki çağdaş gelişmeler de aynı hakikati örneklendirmektedir. İslâm cemiyeti, bünyesinde hemen her renk ve ırktan toplumlar barındırmaktadır; buna rağmen İslâm ümmeti ırk temelli bir bölünmeden beri kalabilmiştir. Bahis konusu dönemde İslâm aleminde zuhur eden farklılıklar, Batı medeniyetinin baskılarına yönelmiş farklı manevî reaksiyonlardan ibarettir.

İslâm, Batı ile kavgaya tutuşan çeşitli toplumlardan sadece birisi olmakla birlikte coğrafi sahası ona hakim bir mevzi sağlıyordu. Bu saha Büyük Sahra'nın Atlantik kıyılarından, Pekin civarında Pasifik Okyanusu yakınlarına kadar uzanan kurak bir coğrafyayı içine alıyordu.¹ İslâm dünyası —Batı'nın fen bilimlerinin mekanik taşımaya fevkalade bir başarıyla uygulandığı bir çağda bile ulaşımaya ciddi fizikî engeller teşkil eden— bu coğrafyanın kısm-ı azamına hakim olması hasebiyle bir taraftan Avrupa ile Rusya'nın, diğer taraftan Tropikal Afrika, Hindistan, Uzak Doğu Pasifik'in ortasında mevki tutuyordu. Esasında milâdî on beşinci yüzyılın kapanışı gibi erken bir tarihte Batılı gemiciler Ümit Burnu'ndan dolanarak İslâm coğ-

¹ Bu bölgenin kuzey-doğu kısmı milâdî 6. yüzyılda Tibet Mahayana Budizminin Lamaistik tarzının istilasını altında kalmıştı.

rafyasının Atlantik cenahını geçmişlerdi; yine on yedinci yüzyılda Rus köylüsü bilâhare Sibiryaya Demiryolu'nun uzandığı çizgi boyunca Uzak Doğu kıtasına bir kuzey-doğu geçiş yolu açmıştı. Şu var ki on sekizinci yüzyılın son kısmına varmadan Avrupa ve İslâm coğrafyasının diğer ucundaki bölgeler arasındaki trafik, Batılıları bu tarihe kadar tacirlerinin, misyonerlerinin ve idarecilerinin seyrü sefer edegeldiği dolambaçlı yollara tahammüllerini zorlayacak derecede bir artış ve ehemmiyet kazandı. Bu durumda Batı teşebbüs hamlesi —ilkın buharlı gemiyle, sonra demir yoluyla ve daha sonra da havadan— yeni güzergahlar açmaya koyuldu ve bütün bu alternatif muhabere hatları İslâm coğrafyasının etrafını dolaşmak yerine bu coğrafyanın ortasından geçiyordu. Mesela Avrupa'dan Hindistan'a uzanan yeni Akdeniz su yolu, Cebelitarık Boğazı'ndaki Fas kıyılarında denetleniyor ve Süveyş Kanalı ile Mısır toprağında geçiyordu. Yine bu yolun Uzak Doğu'ya yönelen uzantısı Malakka Boğazı'nda Doğu Hint Adaları, Malaya Yarımadası gibi diğer bazı İslâm ülkeleri tarafından kontrol ediliyordu. Avrupa'dan, Güney Rusya'ya uzanan Çanakkale ve İstanbul boğazlarından ve Marmara Denizi'nden geçen Karadeniz milletlerarası su yolu ise Türkiye'nin denetimindeydi. Karadeniz su yolunun —Bakü'nün petrol alanlarında karaya çıkan ve Hazar Denizi'nden Orta Asya'ya ulaşan— uzantısı Azerbaycan ve Hazar'ın ötesindeki diğer Müslüman ülkelerin kontrolünde bulunuyordu. Son olarak Doğu Akdeniz limanlarından Bağdat, Tahran ve Basra Körfezi'nin üst tarafına, 1914-1918'deki Dünya Savaşı'ndan sonra açılan birkaç demir, kara² ve hava yolu İslâm aleminin kalbinden —göçebelerle çiftçilerin ve Arap, Türk ve İranlıların buluştuğu noktadan—geçiyordu.

² Akdeniz sahilinden Bağdat ve Tahran'a uzanan karayolu için bkz.: Bu satırların yazarına ait *Survey of International Affairs, 1925, Volume I, The Islamic World, Since The Peace Settlement* [bundan sonra "Survey..." şeklinde geçecektir] isimli eserin içinde, "The Delimitation of Frontiers Between the Dominions of Ibn Sa'ud and the States of Kuwayt, Iraq and Trans-Jordan (1921-5)", 3. Bölüm, 6. Kısım, s. 329 vd.

Bu yeni yolların geliştirildiği bir buçuk asır boyunca, bunların İslâm aleminin kaderi üzerinde icra edebileceği muhtemel tesir, büyük ölçüde, mimar ve mucidleri olan Batılı hükümetlerin ve iş adamlarının dikkatinden kaçmıştı. Bu dikkatsizliğin sebebi, Batı'nın İslâm dünyasına iktisadî olarak nüfuzu ile askeri üstünlüğünün tesisinin birlikte yürümesiydi. Açılan yeni yolların kızıştırdığı rekâbet ve kavgalar ilk safhada hemen tamamiyle gayrimüslim güçler arasında patlak verdi. Akdeniz ve Karadeniz su yolları üzerindeki kavga Avrupa siyasetinde “Doğu Meselesi” olarak arz-ı endam ediyor ve bu kavganın başını İngiliz ve Rus İmparatorlukları çekiyordu. Fas'ın iç bölgesi durumundaki Cebelitarık Boğazı Büyük Britanya, Fransa ve Almanya arasında güç gösterisine mevzu oluyordu. Hatta 1914-1918'deki Dünya Savaşı'nı hemen takip eden dönemde Malakka Boğazı'nda, Singapur'da İngiliz deniz üssü tesis edilmesiyle ilgili anlaşmazlığın doğurduğu gerginlik bile birçok kişi tarafından İngilizce konuşan halklarla Japonya arasındaki bir mesele olarak görüldü. Bu anlaşmazlığa taraf bulunanlardan çok azı, Hint Okyanusu'ndan, Pasifik'e ulaşan geçiş yollarını kontrolünde tutan “İngiliz hakimiyetindeki Malaya” ve “Felemenk hakimiyetindeki Doğu Hint Adaları”nda yaklaşık elli milyon Müslümanın yaşadığının farkındaydı. Durum bu iken, büyük bir ilgi ve ehemmiyeti haiz yeni bir faktör devreye girdi. Batıların son bir buçuk asırdır İslâm coğrafyasında icra ettiği faaliyetlerin yavaş yavaş uyardığı Müslüman halklar pasif rollerini bırakıyor ve bu oyunda aktif ve bazı yerlerde kararlı bir rol üstleniyorlardı. Dolayısıyla bu safhada İslâm toplumunun şartları ve eğilimleri bir kez daha milletlerarası tarihi müsbet bir şekilde etkilemeye başlıyordu. Çağdaş İslâm dünyası birkaç zaviyeden tahlil edilebilir. Coğrafi olarak bu satır, iki ana karaya düşmekte ve “muhkem merkez” ile onun etrafındaki bölgelere “dağınık çevre” işgal etmektedir. “Bu çevre”deki Müslümanlar mutlak rakam olarak ve hatta kültürel, ekonomik ve siyasî nüfuz bakımından kuvvetli bir güçtü; çünkü bu Müslüman toplulukların birçoğu Büyük Güçler'e ait yoğun nüfuslu sömürge ülkelerinde yaşıyordu.

Bununla birlikte İngiliz Hindistanı'ndaki yetmiş milyon Müslüman, Sovyetler Birliği'ndeki ondokuz milyon ve Çin³ ve Tropikal Afrika'daki⁴ şu kadar milyon Müslüman başka yerlerdeki azınlıkların hususiyetini paylaşarak dağınık azınlıklar halinde yayılıyorlardı.⁵ Coğrafi merkezdeki Müslümanlar daha

³ Çin'in kuzey-batıdaki başlıca iki eyaleti olan Kansu ve Şensi (karaç bölgesinin sınırında bulunmaktadır) ve güney-batıda bir eyalet olan Yunnan'da yağınlaşan Müslümanların sayısı ile ilgili beş ilâ on milyon arasında değişen rakamlar verilmektedir. Bu rakamlar (Turfan ve Tarım havzalarını içine alan) yeni Sin-kiang eyaletindeki (sayıları bir ilâ iki milyon arasında olan) Türkçe konuşan Müslümanları ihtiva etmiyordu, ki bu insanlar İslâm aleminin "merkezi"nin bir parçasını oluşturuyordu.

⁴ Tropikal Afrika'daki Müslümanların kesin adediyle ilgili farklı tarihlere ait rakamlar, Müslüman toplumunda ihtida yoluyla hasıl olan nüfus artış hızıyla ilgili rakamlar ve bir de Tropik Afrika'nın Batılı Güçlerce dünyaya açılmasının bu artışı üzerindeki net etkisine ilişkin rakamlarda büyük farklılıklar bulunmaktadır.

⁵ Bahis konusu dönemde "dağınık çevre"deki Müslüman toplulukların tümü hakim çoğunluk itibarıyla nüfusu gayrimüslim olan devletlerde azınlık olarak yaşıyorlardı; ve o zamanlar içinde buldukları duruma ilgili olan bu mühim ortak hususiyet onları "merkez"deki Müslümanlardan ayrılarak benzer bir tarzda hareket etmeye yöneltti. Halbuki saçılmış çevredeki çeşitli toplulukların farklı tarihî tecrübeleri vardı.

Meselâ Rus hakimiyeti altındaki Hazar Denizi'nin Doğusu, Oxus-Jaxartes havzası ve Kırgız Kazak Bozkırındaki Müslüman nüfus —Çin hakimiyetindeki Tarım havzasında bulunan komşuları gibi— haklı olarak İslâm aleminin "merkez"ine dâhildi. Bunlar coğrafi olarak "merkez"deki diğer halklara (meselâ Farslara ve Afganlılara) bitişmekle kalmıyor, neredeyse kendi başlarına sağlam bir Müslüman blok teşkil ediyorlardı. Ne varki bunlar Rus İmparatorluğu'na ilhak edilmelerinden beridir İran, Afganistan ve Sin-kiang'daki Müslüman komşularından büyük ölçüde tecrit edildiler; ve "çevre"ye ait Kafkasya, Kırım ve Volga havzasının dağınık Müslümanları ile temas halinde buldular kendilerini. Bu sonrakiler (Rusya vasıtasıyla Batı medeniyetini büyük ölçüde kabullenmiş olarak) Orta Asya'daki diğer dindaşlarına öncülük etmeye meylettikleri için ve bahsi geçen bütün bu Müslümanlar Rus İmparatorluğu'nun toplam nüfusu içerisinde ancak küçük bir azınlık —azamî % 13— teşkil ettikleri için, azınlık tavrı ve duygusu bunların tümüne yayıldı. Bu anlayış Bolşeviklerin (en azından kağıt üzerinde) Birlik'teki Rus olmayan milliyetlere mevzî muhtariyet tanınmasına ve nihâi safhada gayet geniş olan Kırgız Cumhuriyeti ile Kafkasya'daki Müslüman-

büyük bir nüfuza sahiptiler, çünkü, bu kurak bölgenin sakinleri olarak onlar potansiyel tabii kaynakların küçük bir kısmını kontrol edebilseler⁶ ve toplam sayı itibariyle “dağınık çevre”ye yetişmekten uzak olsalar da kendi memleketlerinin efendisi olma noktasında imkanları daha iyiydi.

Yine bölgenin fizikî keyfiyeti açısından bakıldığında İslâm coğrafyası —Fas’ın Atlantik deniz kıyısı, Tunus, Irak, Cava Adası ve hepsinden önce Mısır gibi— nisbeten geçit verir bölgeler ve dağ ve çöl engelleriyle çevrili bölgeler şeklinde iki

ların hakim çoğunlukta bulunduğu yarım düzine önemsiz kanton arasında değişen çaplarda yirmi şu kadar ayrı coğrafi birimler halinde teşkil etmesine rağmen Rus İmparatorluğu’ndan sonra SSCB döneminde de devam etti.

Yine “dağınık çevre”deki toplulukların vücuda gelmeleri de farklı şekillerde olmuştu. Oxus-Jaxartes havzası ve İngiliz Hindistanı’ndaki Müslüman topluluklar varlıklarını bu toprakların İslâmî Güçler tarafından fethedilmiş olmasına borçluydular: Oxus-Jaxartes havzası Emevî halifeleri tarafından, Hindistan ise İslâm aleminin ilk siyasî birliğinin bozulmasından sonra birbiri ardınca ortaya çıkan Müslüman hanedanlar tarafından fethedilmişti. “Çevre”nin diğer kısımlarına İslâm, fetih yoluyla değil sulhla nüfuz ederek girmiştir. Orta Volga’daki Beyaz Bulgarlar milâdî onuncu yüzyılda ve Alt Volga’daki “Altın Ordu” on dördüncü yüzyılda İslâm’a, dokuzuncu yüzyılda Hazarların Musevilik’e ve on birinci yüzyılda Rusların Ortodoks Hristiyanlığına girmesine benzer bir şekilde —yani ekseriyet itibariyle üstün kültürün barbarlar üzerinde icra ettiği prestijin tesiriyle— girdiler. Yine hiçbir İslâmî Güç tarafından fethedilip yönetilememiş olan Çin’de İslâm pasif yollarla teessüs etmiştir. Müslüman Kansu, Sensi ve Yunnan toplulukları muhtemelen Yuen hanedanına mensup imparatorların (Moğol hakanlarının) karma imparatorluklarının Müslüman kısımlarından getirttikleri kolonistler tarafından teşkil edilmiştir. Güney ve güney-doğu kıyıları boyunca uzanan çok daha küçük Müslüman toplulukların ise Orta Çağ’da bu kıyılarla Basra Körfezi arasında yapılmakta olan deniz ticaretinin kalıntısı olduğu sanılmaktadır.

⁶ Bu noktada miktari meçhul olan baş kaynak petroldü. Eğer Orta Doğu’daki petrol rezervleri Batılı bazı maden arayıcılarının sandığı kadar zengin çıkarsa Avrupa’dan İslâm dünyasının ötesindeki bölgelere uzanan yeni “kese yollar”a oldukça yakın bulunan bu tabii kaynaklar kontrolünü eline geçiren tarafa büyük servet ve güç sağlayabilir. İslâm dünyasında bulunan tabii kaynakların ilginç bir tablosu Dr. I. Boxman’a ait bir makalede verilmektedir: *Geographical Review*, Sayı 14, No. 1, Ocak 1924, s. 62-74. (New York: American Geographical Society).

kısma ayrılmaktadır. 1920-1925 yılları arasında dağlık bölgelerle çöl bölgeleri arasındaki farklılık daha bariz bir hâle geldi. Uçak, çelik paletli traktör ve hatta basit otomobil sadece çakıllı bozkırla değil, kumlu çölle dahi baş etmeyi öğreniyor⁷ ve Batılıların, ilk kez Bedevilerle —onların vatanlarında— eşit şartlarda yüzleşmelerini mümkün kılıyordu.⁸ Diğer taraftan Fas Cibale ve Rif'teki, Suriye Cebelü'd-Dürüz'deki, Kürdistan'ın Irak, Türkiye ve İran kısımlarındaki ve Afganistan ile İngiliz Hindistanı arasındaki engebeli sınır bölgesindeki dağlı Müslümanlar, usta ellerdeki dumansız barut yakan seri ateşli tüfengin 1914-1918 Savaşında Avrupa savaş meydanlarında kullanılmak üzere icat edilmiş mükellef ve masraflı techizata rakip olmaya devam ettiğini gösteriyorlardı.⁹

Coğrafi durumdan psikolojik plâna geçecek olursak, İslâm toplumundaki unsurların tahlilini, bu unsurların Batı medeniyeti karşısındaki farklı reaksiyonlarını gözden geçirmek suretiyle derinleştirmek mümkündür. Batı baskısı altındaki çağdaş İslâm dünyasında, İsa döneminde Hellenizm'in baskısıyla Museviler'de ortaya çıkan iki zıt eğilim göze çarpmaktadır. Birinci taife, kendi medeniyetlerinden daha güçlü bir medeniyetle temasın kendilerinde bir korku ve antipati uyandırdığı ve bu korku ve antipatiyi kendi geleneklerindeki —müstevli gücün medeniyetine aykırı— unsurlara sarılmak suretiyle dile getiren “dinin ve akidenin ateşli taraftarları”dır (Zealotlar). İkinci taife ise, üstünlüğü kabul etmek suretiyle hayranlık ve taklide meyledenlerdir (Herodyanlar). İslâm tarihinin son döneminde “Zealot”lar ve “Herodyan”lar arasında vaki olan çarpışma Batı tesirinin sathın altına işlemekte olduğunun ilk emarelerinden birisidir; bu zıtlık ilk fark edildiği dönemde çarpıcı bir vaziyet arz ediyordu. Mehmet Ali'nin Mısır'a Batı Avru-

⁷ *Survey...*, 3. Kısım, 6. Bölüm, s. 326 vd.

⁸ A. g. e., s. 328-329.

⁹ *Survey...*, “Nort-West Africa” başlıklı 2. kısmının 5.-8. bölümlerine; “The Middle East” başlıklı 3. kısmında 8. bölümün “E” alt bölümü, 9. bölümün “D” ve “E” alt bölümlerine, ayrıca 13. ve 19. bölümlerine bakılabilir.

pa'nın gelişme halindeki endüstri sistemini aynıyla sokma çabaları, Muhammed b. Abdulvahab'ın Arap Yarımadası ve onun sınır bölgelerinde (Ceziretü'l-Arab), ibtidâî İslâm'ın pratiklerini yeniden canlandırma gayretiyle epey çelişmektedir. İlkın, Vahhabî ve Senusiler'in nassa sıkı sıkıya bağlı yaklaşımları Arabistan ve Kuzey Afrika çöllerinde ve Batılılaşan Osmanlılar'ın "Herodyanizm"i ise Mısır'ın pamuk tarlalarında, Türkiye'nin tütün ve frenküzümü çiftliklerinde ve Yakın Doğu'nun milletlerarası ticaretin yeniden canlandığı İstanbul, Selanik, İzmir, İskenderiye ve Beyrut gibi limanlarında olmak üzere bu iki eğilim farklı bölgelerde ve birbirinden oldukça farklı çizgiler etrafında gelişecek gibi gözüküyorlardı. Fakat aralarındaki derin farklılığa rağmen bu iki eğilim aynı zamanda ve aynı menfi faktörle uyarılıyordu; ve I. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda bunlar, güçlerini militan milliyetçilik çizgisi etrafında çözerek yeniden birleşmeye başladılar. "Herodyan"lar İslâmî hayatın Batı'nın milliyetçilik anlayışına dayalı olarak yeniden yapılandırılmasının Batılı Güçler'in tahakkümünü kuvvet zoruyla bertaraf etmeden mümkün olamayacağını, "Zelot"lar ise kendilerinin Batı aleyhtarı seferberliklerinin Batı'nın silâhlarını ve bunlar için gerekli teknik ve teşkilâtlanmayı benimsemedikçe, müessir bir surette ateşlenemeyeceğini fark etmeye başladılar. Bu şekilde Batı'nın ilk tesirinin geleneksel oluşumlarının dışına hatta birbiriyle çarpışmaya ittiği İslâmî güçler müşterek yeni bir cephede tekrar birleşiyorlardı. I. Dünya Savaşı daha başlamadan bir aşiret reisi olan ihtiyar Abdulkerim, oğullarından birisini maden mühendisliği tahsili görmesi için Batı'daki bir teknoloji enstitüsüne göndermiş bulunuyordu.¹⁰ 1919-1922 Anadolu İstiklâl Savaşı'nda dağlardan toplanmış çeteler, eski Osmanlı ordusunun Batı'da talim görmüş subayları ve kadınların hürriyete kavuşturulması hareketinin temsilcisi sayılan Halide Edip gibi bir kadınla kardeş olmuşlardı. 1925'te Vahhabî Sultan Abdülaziz bin Suud, Batılılaşmış Arapları prensliğinin idaresini geliştirmek üzere kendi-

¹⁰ A. g. e., 2. Kısım, 5. Bölüm, s. 110.

sine yardımcı olmaya çağırıyordu;¹¹ ve Şamlı entelektüel Dr. Şehbender Suriye'deki bir kıyamda Dürzî aşiret ağası Sultanu'l-Atraş'la omuz omuza mücadele ediyordu.¹²

Yeni doğan ve Batı'ya yönelen “Herodyan” ve “Zealot” reaksiyonların ortasında bir yer tutan bu İslâmî milliyetçilik, her iki eğilimin de en sivri yanlarını törpüledi. Bu, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan —Türkiye’de Mithat Paşa, Tunus’ta Hayreddin Paşa ve İngiliz Hindistanı’nda Sir Seyyid Ahmet gibi— reformcuların başını çektiği hareketler gibi Batı liberalizmiyle canlanan ve beslenen bir hareket değildi; Abdülvahhab ve Muhammed Senusi’nin başını çektiği aykırı hareketler gibi İslâmî fanatizmin yeni bir cihad hareketi de değildi.¹³ Meselâ Sa’d Zağlul Paşa tek halifeliğin Mısır’daki milliyetçi hareketin tamamıyla seküler gayelerine müdahalesini önlemek endişesiyle maksatlı olarak Halifelik meselesinde tarafsız tavrını sürdürürken, Mustafa Kemal Paşa Osmanlı Devleti’ni, daha önce aynı davaya mebni olarak Yunanlılar’la savaştığı şevkle Türk milleti adına sekülerleştirdi. Bu seküler görüş yeni milliyetçiliğin tarihte din adına işlenmiş cinayetlerden daha korkunç cinayetlere teşvik eden kendine has bir siyasî fanatizm geliştirmesine mani değildi. Bunun bariz bir örneği, Osmanlı Hükümeti’nin İttihat ve Terakki Fırkası kontrolünde bulunduğu

¹¹ A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölümün “C” alt bölümü, s. 296.

¹² A. g. e., 3. Kısım, 7. bölümün “E” alt bölümü, s. 426.

¹³ I. Dünya Savaşı’nı hemen takip eden yıllarda Batı’ya yönelen “Zealot” reaksiyon —meselâ 1925-1926’da Hicaz’ı alan Vahhabiler’in veya 1921’de İngiliz Hindistanı’nda kıyam eden Moplahlr’ın tavırlarında olduğu gibi— hâlâ kendini gösteriyordu. (Gelecek sayfalarda bu kıyamdan daha ayrıntılı bahsedeceğiz.) Bununla birlikte bu yıllarda boyunca, sözkonusu tavır geri kalmış bazı toplumlar arasında vaki ikinci derece bir hareket olmaktan öteye gidemiyordu. Mustafa Kemal’in keskin lâikleş(tir)me politikası ve Sa’d Zağlul’un Hilâfet meselesindeki bahsi geçen tarafsızlığı bizatihi daha ehemmiyetli vakialarda ve İslâm aleminin umumî olarak yürüdüğü istikameti daha iyi gösteriyorlardı.

1915'te Osmanlı Ermenilerine yönelik uygulamalardı.¹⁴ Bu tip uygulamalar, ilk aşamasındaki yeni İslâmî milliyetçiliğin belki en bariz karakteristiği olan saldırganlığın fena eylemleriydi; fakat bu saldırganlık kendisini şecaat ve hatta kahramanlık hareketleriyle de ortaya koydu.

Bunun klâsik örneği mağlûp olmuş olan Türklerin 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nin üzerinden bir yıl geçmeden Muzaffer Müttefikler'e meydan okumasıydı. Türkler 1919'un yazından, 1922'nin sonbaharına kadar, Dünya Savaşı'ndan sonra üç yıllık bir savaşa girişerek dört yıl süren Dünya Savaşı'nın kararlarına baş kaldırmadaki azim ve sebatının karşılığını ses getirici başarılar olarak gördüler. Onlar Yunanlıları Anadolu ve Doğu Trakya'dan çıkarmakla kalmadılar, —1918'de mağlûp olan diğer milletlerin aksine— dayatılmış bir barışı kabul etmeyi reddettiler ve başarılı bir şekilde Başlıca Müttefik Güçlerle eşit bir zeminde bir düzenleme yapılması için ısrar ettiler.¹⁵ Aynı dönemde kendilerini Batılı Güçler'in karşısında gören diğer Müslüman halklar da farklı neticelerle olmak üzere aynı militan tavrı gösterdiler. 1921'de Abdülkerim'in Fas'ın Rifi kabilesi olan Benu Vuryağal'dan adamları İspanyollar'ın saldırısına karşı direnişe geçtiler ve 1925'te bunlar, o tarihte dünyanın en büyük askerî gücü olan Fransızlar'a karşı hücumla geçtiler.¹⁶ Tripoli'nin göçebeleri ve Bingazi'nin köylüleri İtalyanlar'a karşı uzun sürecek bir mücadeleye giriştiler.¹⁷ Hatta silâhsız olmaktan başka Müslüman halklar içerisinde savaşa en az eğilimli olarak tanınan ve ülkeleri, o ana kadar anahtar mevkileri istila etmiş olan ecnebi orduların insafına mahkum bulunan Mısırlılar bile Mart 1919'da tabii bir

¹⁴ *The Treatment of the Armenians in the Ottoman Empire: Documentes presented to Viscount Grey of Fallodon, Secretary of State for Foreign Affairs, Lord Bryce*'in bir önsözünüle.

¹⁵ 1919-1922 Anadolu İstiklâl Savaşı, akim Sevr Anlaşması ve belirleyici Lozan anlaşması için, bkz.: H.P.C. Cilt VI. Bab I, 2. Kısım.

¹⁶ Bkz.: *Survey...*, 2. Kısım, 6. Bölüm.

¹⁷ A. g. e., 2. Kısım, 3. Bölüm.

reaksiyonla İngilizler'e karşı ayaklandılar.¹⁸ Yemen'de Sana İmami, Türk hakim ve müzahirlerinin 1918 sonbaharında teslim olmasından dolayı umutsuzluğa kapılmadan kendi başına İngilizler'in Aden Hükümeti'ni yeniden istila etti ve Dala'ı işgal etti.¹⁹ Suriyeliler Temmuz 1920'de düzenli harple Fransızlar'ın karşısına çıkmayı denediler ve çok geçmeden aldıkları yenilgiyle 1925-1926 yıllarındaki gerilla harbiyle istiklâlleri için ne şekilde daha müessir mücadele verebileceklerini öğrendiler.²⁰ Iraklılar 1920 yazında İngilizler'e karşı ayaklandılar ve altı ay bataklıklarda silâh altında kaldılar.²¹ Vahhabiler 1921'den 1925'e kadar defaatle Irak'a ve eski Ürdün'e saldırı düzenlediler.²² Afganlılar 1919 baharında İngiliz Hindistanı'nı işgale teşebbüs ettiler ve sınırın İngiliz tarafındaki köylü kabileler arasında bir ayaklanma çıkartmaya muvaffak oldular; bu isyan takip eden altı yıl boyunca İngiliz Hint Hükümetini sıkıntıya sokmaya devam etti.²³ Hatta 1919'da İngiliz Hindistanı'nın iç kısmında, Pencap'da bir Müslüman kıyâmı vuku buldu —bu kıyâm Afganlılar'ın işgal teşebbüsünden hemen önce meydana geliyor ve belki de onu teşci ediyordu— ve bir başka isyan da 1921'de Madras'ın Malabar Sahili'nde bulunan uzak ve tecrit edilmiş Sünnî Mappila topluluğu arasında vâki oldu.²⁴

¹⁸ H.P.C. Cilt VI, Bab I, Kısım, IV, Bölüm 6.

¹⁹ Bkz.: 3. Kısım, 5. bölümün "E" alt bölümü.

²⁰ Bkz. H.P.C., Cilt VI, Bab I, 3. Kısım-B, Bölüm 17 ve *Survey...*, 3. Kısım, Bölüm VII-E.

²¹ Bkz. H.P.C., Cilt VI, Bab I, 3. Kısım, Bölüm 6.

²² Bkz.: 3. Kısım, Bölüm 6.

²³ Bkz.: *Survey for 1920-3*, 4. Kısım, 6. Bölüm ve *Survey...*, 3. Kısım, 14. Bölüm.

²⁴ Moplah kıyâmı için bkz.: *Statement exhibiting the Moral and Material Progress and Condition of India during the year 1921* (Londra, 1922, H. M. Stationary Office), s. 18-21, 73-75, 79; *Oriente Moderno*, Cilt I, s. 212, 299, 361, 370, 488, 492, 552, 554. Moplah kıyâmı —bahis konusu dönemde istisnâî bir durum olarak— İslâmî militanlığın dinî fanatizmden esinlendiği olaylardan birisidir. 1924'te Hicaz Necd'in işgaline sebep en az Vahhabi taraftarlarının ideolojik heyecanı kadar Sultan Abdülaziz b. Suud'un

Birçok olayda, bu militanlık bilinçli bir cesareten kaynaklanan bir kahramanlık değil bilâkis cehaletten mütevellit bir çılgınlıktı; ve bu tavır Üçüncü İngiliz-Afgan Savaşı'nda ve Abdülkerim'in Fransızlara meydan okuduğu 1925-1926'daki dengesiz gövde gösterisinde olduğu gibi bazan şiddetli bir şekilde cezalandırılıyordu. Fakat berbat askerî felaketlerle neticelenen bir maceranın kayda değer birtakım siyasî başarılarla taçlanıyor oluşu da önemli bir husustur. 1919 Mısır ayaklanmasının bastırılmasını Milner Raporu izledi.²⁵ Aynı yıl Pen-

siyasî ihtirası da olduğuna göre Moplah olayı bu türün en açık bir örneğidir. Arap ve Hint menşeli insanlardan oluşan yaklaşık bir milyon nüfuslu bir topluluk olan Moplahlar ani dinî heyecan dalgalarına kapılıyorlardı...; İngiliz hakimiyeti döneminde küçük çapta olmak üzere en az otuz beş ayaklanma oldu; fakat bunların en müthişi Ağustos 1921'de patlak veriydi.... Ali kardeşlerin sert konuşmaları, basının önceden belirttiği üzere Swaraj'ın ilk yaklaşımı ve Hilâfet Konferansı'nın Temmuz kararı, bütün bunlar dinamiti ateşleyen fitil oldular. Yönetim felç edilir edilmez Moplahlar Swaraj'ın kurulduğunu ilân ettiler. Ali Musalya isminde birisi Raca ilân edildi, Hilâfet bayrakları dalgalandırıldı ve Ernad ve Vallavanad hilâfet krallıkları ilân edildiler... Moplah vahşetinin asıl yükünü Hükümet değil nüfusun çoğunluğunu teşkil eden talihsiz Hindular çekti. Kıyımlar, din değiştirmeye zorlamalar, tapınaklara saldırılar, kadınlara çirkin tecavüzler, yağmalamalar, kundaklama ve yıkımlar... serbestçe sürüp gitti... Bazı Hilâfet liderleri din uğruna cesurca yürüttükleri savaşta moplahları tebrik edecek kadar yanılmıştı. Bizzat Bay Gandhi, kuşkusuz etrafındakiler tarafından aldatılmış olarak "din saydıkları bir şey uğruna ve dinî saydıkları bir tarzda mücadele eden cesur müttaki moplahlar"dan bahsediyordu.

Bu itibarla dinî fanatizm 1921'deki Moplah kıyamının ana kaynağıydı ve bahis konusu dönemde İngiliz Hindistanı'nda dinî fanatizmin başka emareleri de fark ediliyordu. Hindistan'da kronik bir hal arzeden Müslümanlar ile Hindular arasındaki —tarafardan birinin diğerinin dinî hassasiyetini kışkırtması sebebiyle vuku bulan— ayaklanmalar I. Dünya Savaşı'nı hemen takip eden yıllarda devam etti, hatta daha da fenalaşma eğilim gösterdi; ve dinî tahrikin Hindistan Müslümanlarının sonuçsuz kalan Aafganistan'a hicreti gibi başka emareleri de vardı (bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 14. Bölüm s. 354-355). Şu var ki Hindistan Müslümanlarının gerek umumî, gerekse Hilâfet meselesi karşısındaki tavırları gibi hususi meselelerde karşılaşılan görüş ve mizaçları o zamanki Müslümanların çoğunun görüş ve tavrından farklı ve kopuktu.

²⁵ Bkz.: H.P.C. Cilt VI, Bab I, 4. Kısım, Bölüm 10.

cap'taki kıyamın bastırılmasını Hindistan'daki İngiliz Hükümeti'nin, Türkiye ile yapılan barışın şartları ile ilgili bulunan Hindistan Hilâfet Hareketi'nin görüşlerine dönmesi gibi bir şey takip etti. Afganlılar'ın 1919'da sür'atle ve kesin bir biçimde yenilgiye uğramalarının ardından İngilizler Afganistan'ın dış politikası üzerindeki kontrollerini sona erdirdiler ve sınırda Afganistan lehine cüz'î bir düzeltme yapıldı.²⁶ 1920 Irak ayaklanmasının bastırılmasını müteakip İngilizler'in Irak üzerindeki mandası bir İngiliz-İrak anlaşmasına dönüştü.²⁷ Vahhabî akıncılarının İngiliz uçakları ve zırhlı araçları tarafından peş peşe şiddetle vurularak mağlûp edilmesini, İbn Suud'un Haddah Anlaşması'na dayanan hakimiyet bölgesinin genişlemesi izledi.²⁸

Kuşkusuz, eğer Müslüman halklar bu siyâsî tavizlerin kendi militan taktiklerinin direkt bir neticesi olduğunu varsayıyor idiyse, yine bu da bir cehalet divaneliği idi. Bu tavizleri doğuran çekişme Müslüman halklarla —faturasını ödemeye razı oldukları taktirde herhalde onları ezebilecek durumda bulunan— Batılı Güçler arasındaki bir gövde gösterisi değil, bilâkis Batı Avrupa'daki bir iradeler kavgasıydı. O tarihte İslâm dünyasının muhtelif kısımlarında manda ve sömürgeleri bulunan Batı Avrupa ülkelerinde bu yeni İslâmî militanlık birbiriyle çatışan farklı reaksiyonlar doğurdu. Batılılar'ın bir kısmı Batı hakimiyetinin uzlaşmasız bir şekilde devam ettirilmesini ve aynı şekilde bu uğurda gerekli “kan ve servetin” sarfedilmesini istiyorlardı; bunlardan sayıca fazla bir başka kesim aynı hedefi murad ediyor, fakat bunun kaçınılmaz faturasından içtinab ediyordu; yine böyle büyük bir kesim bu faturadan kaçınmakla kalmıyor bunu ödememekte kararlı bulunuyordu ve bundan daha ziyade Batı hakimiyetini büyük ölçüde veya tamamıyla feda etmeye hazır bulunuyordu. Büyük Müttefik Güçlerin Türk Milliyetçi Hareketi'nin doğuşundan Lozan

²⁶ Bkz.: *Survey for 1920-3*, 4. Kısım, 4. Bölüm.

²⁷ Bkz.: A. g. e., 2. Bab II, 3. Kısım-C ve *Survey...*, 3. Kısım, 10. Bölüm.

²⁸ Bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 6. Bölüm.

Anlaşması'nın neticelenmesine kadar Türklere karşı tavrında olduğu gibi, bazı durumlarda Batı içindeki bu iradeler çatışması ilgili birkaç Batılı devlet arasında (bazen açık bazen gizli) diplomatik bir kavga şeklini alıyordu. Yine bazı durumlarda bu kavga bir tek ülke etrafında, bu ülkenin memleketteki halkı ve Yakın Doğu limanlarında meskun (tabiatıyla meseleye farklı bir zaviyeden bakan) soydaşları arasında veya ülkenin siyasî yapısındaki farklı siyasî partiler arasında veya yine “resmî çevreler” ve seçmenler veya vergi ödeyen vatandaşlar arasında vuku buluyordu. Şu var ki birbiriyle çatışan farklı reaksiyonları belli ülkelerle, sınıflarla veya partilerle eşleştirmek yanıltıcı olabilir. Bu çatışma böyle olmak için pek fazlaca karmaşıktı. Her ülkede, partide ve sınıfta, belli ülkelerin belli devlet kademelerinde ve hatta birçok ferdin zihninde bir görüş bölünmesi vardı. Diğer taraftan anlaşmazlığın umumî neticesi açıktı: Batı'da hakim olan sonuç şuydu ki, 1914-1918 Dünya Savaşı emperyalizm lüksüne harcanacak millî servet ve enerji fazlası bırakmamıştı; ve emperyalizm İslâm dünyasında (belki TROPİKAL Afrika buna bir istisnaydı) her halde, en elverişli şartlarda bile azalan bir verim getiriyordu. I. Dünya Savaşı'ndan İslâm topraklarının kısm-ı azamını sömürgelerine katmış olarak çıkmış iki güç olan Fransa ve İngiltere'nin her ikisi de demokrasi ülkesi oldukları için Fransız ve İngiliz milletlerinin efkar-ı umumisi (ki bu meselede sağduyusuydu) yavaş yavaş fakat emin adımlarla ülke politikasının yönünü hakim millî iradeye uyacak şekilde dönüştürdü. Bu şekilde militan Müslüman halklar ufuklarının ötesinde bulunan ülkelerdeki ecnebi güçlerin oyunu vesilesiyle askerî başarılarına tekabül eden payın dışında siyasî tavizler elde ettiler. Ne var ki, onlar bu diğer görünmeyen güçlerin varlığından bihaber buldukları için gözükken bu sonuçları kendi yiğitliklerine atfetti ve aynı militan tarzda yola devam etmek için bundan cesaret aldılar.

Bu militanlık dalgası birkaç askerî diktatörü iktidara taşıdı. Bunlardan bazıları tevarüs etmiş hiçbir statüsü bulunmayan “tiran”lardı. Bunların yükselişi İslâmî gelenekle çelişkisi daha az olmakla birlikte Batı'da devrim sayılabilecek bir niteliktey-

di. Meselâ Mustafa Kemal başarılı bir kurmay subayken yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı oldu. Diğer taraftan Ruslar tarafından eğitilmiş İranlı Kazak müfrezelerinde bir süvari olan Rıza Şah yeni İran hanedanının kuruculuğuna yükseldi.²⁹ Yine diğer bazıları kabile reisliği gibi küçük birtakım statüler miras aldılar. Ama yine de, eğer bu insanlar İslâm dünyasını baştan başa kaplayan bu yeni hareket içerisinde kendilerini liderler olarak takdim etmiş olmasalardı, tevarüs ettikleri statülerle bir yere varmaları mümkün değildi. Emir Muhammed Abdülkerim, meselâ, sadece tevarüs yoluyla Rifi kabilesi Benu Vuryağal'ın reisiyken iki yıl içerisinde kendisini bütün Rif'in, Gumare'nin ve Cibale'nin efendisi yaptı ve İspanyollar'ı kalelerine püskürtünceye kadar da düşmedi ve neredeyse Fez'i fethediyordu.³⁰ Cebelü'd-Dürüz'de bulunan başlıca soylu ailenin geri plândaki temsilcilerinden birisi olarak yola çıkan Sultanu'l-Atraş'ın durumu da bundan farksızdı. O da Fransızlara karşı Suriye'nin istiklâl mücadelesini başlatarak sadece Cebel'de değil bütün bir Suriye'de başat bir mevki kazandı.³¹ Bu diktatörlerden sadece ikisi —Necd Sultanı Abdülaziz b. Suud ve Afganistan Emiri Emanullah Han tarihî bir geçmişle övünebilecek hanedan ailelerinin temsilcileri idiler. Bunlar bile mevkilerini şahsî gayretleriyle kazandılar. Abdülaziz işe topraksız bir mülteci olarak başladı ve Hicaz'ın fethi onu Arabistan'ın hakim prensi yapmadan önce atalarından kalan toprakların her karışını rakibi El-Raşid'den geri almak zorunda kaldı.³² Emanullah ise, dış politikasının kontrolünü Batılı bir Güce teslim etmiş bir prensliğin tahtını istihkak, iddiasıyla başladı; ve onun düşmanları onun tebaasının dikkatini tahtı ele geçirdiği ortamdan uzaklaştırmak için seleflerini suikastla bertaraf ettiğini ve Afganistan'ı önce askerî yenilgiye

²⁹ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 13. Bölüm.

³⁰ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 5.-7. Bölümler.

³¹ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm, "E" alt bölümü.

³² Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölüm, "B" ve "C" alt bölümleri.

sonra diplomatik istiklâli yeniden kazanmaya götüren bir saldırı savaşına giriştiğini iddia ediyorlardı.³³

Şurası kayda değer bir noktadır ki, bu dönemde İslâm dünyasında ortaya çıkmış milliyetçi liderler içerisinde bahsi geçen farklı tipleriyle savaşçı olan zevatı umum itibariyle gayelerine ulaşmaları noktasında Mısırlı Sa'd Zağlul Paşa, Şamlı Abdurrahman Şehbender veya Hindistan'daki Muhammed ve Şevket Ali kardeşler gibi “entelektüeller”den daha başarılıydılar. Şu var ki milliyetçi “entelektüeller” de Batı hakimiyetini sarsmaktan ziyade Batı kültürünü özümsemekle meşgul olan, eski ekolden “Herodyan”ların hakkından geliyorlardı. Bu eski ekolün bağlılarının —Arnavut-Mısırlı Adli Paşa gibi muktedir, tecrübeli ve tarafsız olsalar bile— bazı Batılı devletlerin desteği olmadan kendi ülkelerinde iktidara geçmeleri artık mümkün değildi; ve İstanbul'daki Ferit Paşa veya Suriye'deki Suphi Bey, eğer Batılı süngülerle çevrilmiş olmasalardı, buldukları mevkide bir gün bile kalamazlardı.

Diktatörlerin yükselişi kaçınılmaz olarak hakim hanedanların zararına olarak ortaya çıkıyordu. Devrilen en uzun ağaç; ismini Osmanlı Türk halkına vermiş, İslâm'ın mukaddes beldelelerinin muhafazasını Mısır Memlûkleri'nden alıp üstlenmiş ve “dağınık çevre”nin Sünnileri arasında (küllen olmasa da) yaygın bir kabul temin etmiş olan Hilâfet'e hak iddiasıyla ortaya çıkmış bulunan Âl-i Osman'dı.³⁴ 1922'de Osmanlı Saltanatı'nın düşüşünü ve 1924'te Osmanlı Halifeliğinin ilgasını,³⁵ 1925'te İran'daki Kaçar Hanedanının Pehleviler lehine olarak,³⁶ Hicaz'daki Haşimilerin de Âl-i Suud lehine olarak iktidardan düşmesi izledi.³⁷ Eski hanedanlardan varlıklarını sürdürenler, “Herodyan” ekolün devlet adamları gibi, bunu, Batılıla-

³³ Bkz.: *Survey for 1920-3*, 4. Kısım, 4. Bölüm.

³⁴ *Survey...*, 1. Kısım, 2. Bölüm, “A” ve “B” alt bölümleri.

³⁵ Osmanlı Hilâfeti'nin ilgası meselesini elinizdeki eserin İkinci Bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

³⁶ Bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 13. Bölüm.

³⁷ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölüm

rın himayesine borçluydular. İbn-i Suud ilkin Kral Hüseyin'i daha sonra da kral Ali b. Hüseyin'i Hicaz'dan sürüp çıkardığı halde, Büyük Britanya'nın hâmi Güç olarak Irak ve Eski Ürdün tahtlarına oturttuğu, eski Kral Hüseyin'in diğer oğulları Faysal ve Abdullah'a saldırmayı göze almadı. Mısır'da, şayet İngiliz işgali Kral Fuat'ın despotik eğilimlerine kontrol mekanizması olmasaydı ve aynı zamanda bu işgal var olduğu müddetçe Mehmet Ali hanedanının milliyetçi devrimle alaşağı edilmesine mani olmasaydı, saltanat ayrıcalıklarına karşı yürütülen anayasa mücadelesinde Kral'ın işi zordu.³⁸ Tunus'ta milliyetçilerle Fransız müstemleke valiliği arasında vaki olan meydan kavgasında, Bey neredeyse tahtından oluyordu.³⁹ Sultan'ın taşranın kabile efradı ve aşiret ağaları üzerindeki sözde otoritesinin Fransız müstemleke valisi Mareşal Lyautey —ki bu şahıs, Fransız hamiliğini Şerifçi Sultan'ın namına yazarak ve hareket ederek tesis etmiştir— tarafından savunulduğu Fas'ta, an'anevî olarak kılıcın hükmü fermanıyla tahakkuk edebilecek bir hanedan değişikliği, ancak 1925 yazında Abdülkerim'in Fez yolunu tutan Fransız birliklerinin kordonuyla bertaraf edilebildi.⁴⁰

Kadim İslâmî hanedanların düşmesi eski toplum düzeninin temel müesseselerinin umumî yıkılışının bir örneğiydi. Bu müesseseler tutarlı bir bütün teşkil ettikleri için de, çöküşleri eş zamanlı oldu. Osmanlı Hanedanı ile birlikte tarihe karışan sadece Osmanlı Saltanatı ve Hilâfeti değildi, bunlarla beraber İslâm Hukuku'nun geleneksel icra organları, —çatısı altında Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi olarak birbirine merbut dinî topluluklarının, toprak temelli olmayan bir kültürel muhtariyetten istifade edebildiği— Millet Sistemi ve —hükmü altında, İmparatorluk'taki ecnebi toplulukların da benzer bir şekilde

³⁸ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 1. Bölüm.

³⁹ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 10. Bölüm.

⁴⁰ Bkz.: A. g. e., 1. Kısım, 6. Bölüm.

kendi maşeri işlerini sevkü idare ettiği— Kapitülasyonlar da sona erdi.⁴¹

Türkiye'deki Sünnî otoritenin hemen tamamıyla tasfiye edilmesi ve Türk Devleti'nin tam manasıyla lâikleştirilmesi,⁴² Türk halkının hayatına Hilâfet'in ilgasından daha çok nüfuz etti ve Türkler'in diğer Müslüman halklar arasındaki prestiji sebebiyle bahis konusu bu iki gelişmenin umum olarak İslâm alemî üzerinde daha büyük bir nihaî sonuç hasıl etmesi muhtemeldi. Bu “dinin iktidarına muhalif tavır” nisbeten küçük bir militan devrimciler grubu tarafından yukarıdan aşağıya doğru empoze edildi; fakat bu tavrın karşılaştığı aktif mukavemet şaşırtıcı derecede hafifti ve —Türklerin, hacca iştirakleri önündeki maddî engellerin bazen Barış Antlaşması'yla bertaraf edildiği zaman bile bu ibadetten çekinmeye devam etmeleri gibi— birtakım emarelere,⁴³ Türk halkının Mustafa Kemal Paşa'nın lâikleştirme politikasına rıza göstermesinde siyasî sindirme politikası kadar dine karşı kayıtsızlığın da rolü bulunduğunu göstermektedir. 1925'te İslâm aleminin Mukaddes Şehirleri'nin müfrit Ortodoks Vahhabilerden gördüğü haşin muamelelerin karşılandığı nisbeten tepkisiz tavır, bu dinî kayıtsızlığın, bütün İslâm aleminin dehşetle sarsıldığı ve İman'ı savunmaya muvafak olamaması sebebiyle Osmanlı Padişahı'nın tahtını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze geldiği, bir asır önceki Vahhabilerin Harameyn'i ilk kez istilasından bu yana İslâm dünyası sathında kökleştiğini gösterir bir işarettir. Vahhabî müstevli Hicaz'ın meşru hakimleri karşısındaki saldırgan tavrında,⁴⁴ daha önceleri dinî esaslı kaygılarla Osmanlı Sultan Halifesi'nin Ceziretü'l-Arab üzerindeki hakimiyetinin ilgasına karşı tepki gösteren Hindistan'daki Müslüman toplumun militan unsurlarından

⁴¹ Lozan Anlaşması'yla millet sistemi ve kapitülasyonların ilga edilmesiyle ilgili olarak bkz.: H.P.C., Cilt VI, s. 113-114.

⁴² Bkz.: A. g. e., 1. Kısım, 2. Bölüm, “E” alt bölümü.

⁴³ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölüm, s. 289.

⁴⁴ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölüm, s. 297.

teşvik ve destek gördü.⁴⁵ Sözkonusu unsurların bu olaydaki tutumları, dinen ortodoks tavırlarıyla bunların dahi —bilinçli olsun olmasın— siyâsî bir gaye peşinde olduklarını göstermektedir. Ezici bir Hindu kitlesinin içerisinde dağınık bir halde ve Batılı bir gücün hakimiyetine tâbi bir Müslüman azınlık olan bu toplum, İslâm aleminin merkezinde, “dağınık çevre”nin Müslümanlarını siyaseten birleştiren bir nokta vazifesi görebilecek bağımsız bir İslâmî güç aradı. Bunların Osmanlı Hilâfeti kanalıyla Osmanlı İmparatorluğu’nu ikame etme çabaları Ankara Hükümeti’nin devrimci hareketiyle beklenmedik bir şekilde akamete uğrayınca, aynı siyâsî rolü ifa etme imkânı vaat eden ilk Müslüman hükümdara —müfrit Ortodoks bir reddiyeci bile olsa— yönelmeye hazırıldılar. Sadece Irak ve İran’ın Şiîleri bir asır önce İslâm dünyası çapında alevlenene benzer bir şekilde Vahhabilere karşı hakikî manada bir dinî husumet gösterdi;⁴⁶ bunun benzeri bir tavır da, Rıza Han Pehlevî’nin İran’da cumhuriyet ilân ederek Mustafa Kemal Paşa’nın örneğini takip etme teşebbüsünü mahkum ettikleri, bununla birlikte onun mütakiben şahlık payesini üstlenmesine karşı çıkmadıkları zaman Şiî müctehidlerden geldi.⁴⁷ Yine —Batı tesirinin Şiî İranından daha az bir derecede nüfuz ettiği Sünnî bir ülke olan— Afganistan’da, Batı hayranı Emir Emanullah’ın reformları dinî bir muhalefet doğurdu ki, bu muhalif tavır onu daha temkinli olmaya zorladı.⁴⁸ Diğer taraftan Şeyh Ali Abdurrezâk’ın —birkaç hafta önce Dayton, Tennessee’deki Darvinci muhalif Mr. Scopes’un azliyle neticelenen muhakemesiyle tuhaf bir benzerlik arz eden bir “dalalet davası muhakemesi” ardından— el-Ezher’deki görevinden azledilmesi⁴⁹ Mısır’ın parti

⁴⁵ Bkz.: A. g. e., 1. Kısım, 2. Bölüm, “C” alt bölümü.

⁴⁶ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 6. Bölüm.

⁴⁷ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 13. Bölüm.

⁴⁸ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 14. Bölüm.

⁴⁹ Bkz.: A. g. e., 1. Kısım, 2. Bölüm.

politikasında bir hareket noktası oldu;⁵⁰ ve bu yüzden üniversite otoritelerinin verdiği cezanın, nihayetinde Mısır Hükümeti tarafından desteklenmiş olması, dinî inanç ve hissiyatın Mısır'daki umum halk arasındaki gerçek durumu hakkında, Scopes Davası'nın Amerikan halkı için verdiğinden daha fazla bir bilgi verememektedir.

Türkiye'deki Sünnî otorite, tevarüs edegeldiği yetkilerden ve an'anevî müesseselerden mahrum bırakılınca gayrimüslim milletlerin de buna mukabil olarak kendi muhtariyetlerini ve — Türkiye'deki azınlıkların ve ecnebilerin sayıca tükenme noktasına yaklaştığı bir zamanda— kapitülasyonlarla hasıl olan varidatı kaybetmeleri kaçınılmazdı. Bütün bu olup bitenlerle en ziyade sıkıntıya maruz kalanlar —eski Osmanlı rejimi hakimiyeti altındaki sosyal yapılar içerisinde birinci sırayı alması hasebiyle— Millet-i Rum veya Ortodoks Hristiyan cemaatiydi. Bu cemaatin millet başı olan İstanbul'daki Patrik Osmanlı Halifesi'nin ve Hicaz'ın Haşimî Kralı'nın akibetini paylaştı. Kapitülasyonların iptaline gelince, bu sadece Türkiye'de ve müstemleke topraklarda sakin bulunan ecnebi fertleri, sadece sahip oldukları malî ve kanunî imtiyazlardan ve yabancı diplomatik ve konsolosluk temsilcilerini cari hukukun dışına çıkan hukukî ayrıcalıklardan mahrum bırakmakla kalmıyor, Fransız Hükümeti'nin sabık Osmanlı memleketlerinde bulunan Katolikler ve “Uniat”lar^a üzerindeki hamiliğinin sona ermesini de ihtiva ediyordu.⁵¹ Bu hamilik Sultan-Halife'nin Mukaddes

⁵⁰ Bu olay Kral Fuad'ın İttihatçı Parti'sine (Vefd'e karşı desteklerinden faydalandıktan sonra) liberallerden kurtulma fırsatı verdi. Bundan başka Kral Fuad, el-Ezher'in peşinden giden Ortodoks Mısır ulemasının daimî siyasî desteğini kazanmayı ummuş da olabilir. (Bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 1. Bölüm, s. 227 vd.).

^a Papa'nın yetkisini tanımakla birlikte müstakil hareket eden doğu kiliselerine mensup Hristiyanlar. (ç.n.)

⁵¹ Bkz. *Survey...*, 2. Kısım, 7. Bölüm. Rus İmparatorluk Hükümeti'nin Osmanlıların Ortodoks Hristiyan tebaası üzerinde hamilik icra etme şeklindeki benzer iddiası da Çarlığın düşmesiyle sonuçsuz kaldı.

İslâm Şehirleri'nin velayetini üstlenmiş bulunduğu eski Osmanlı nizamıyla benzer hususiyetler taşıyordu.

Yerli müesseselerin ilgisiyle birlikte azınlıklar İslâm dünyasındaki nüfustan tamamıyla tasfiye edildiler; ve mantıken bu iki fenomen birbiriyle yakinen ilişkiliydi. Bu müesseseler toprak esasına dayanmayan ve aynı şehrin komşu mahallelerinde ve aynı yörenin mücavir köylerinde iç içe yaşayan milliyetlerin bazı bakımlardan Batı dünyasının coğrafi olarak bölünmüş milletlerinden ziyade belli bir Batılı ülkedeki ekonomik olarak müstakil mesleki gruplara tekabül ettiği bir toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde gelişip büyümüştü. Diğer taraftan milletlerin coğrafi olarak katı homojen bloklar halinde bölünmesi —her devletin belli bir milletle özdeşleşmeye meylediği ve her milletin ayrı bir devlet halinde teessüs için ilâhî bir hak iddia ettiği bir toplum düzeni olarak— Batı'nın “Millî Devlet” müessesesini doğuran ortamı teşkil ediyordu. Batı'nın bu milliyet anlayışı İslâm dünyasına nüfuz edince, Müslüman toplum karşısında iki alternatif bulunuyordu. Ya başka ayaklara göre kalıp verilmiş bir ayakkabıyı ayağına denemeyi reddedecek veya Sinderella'nın terliğini giyebilmek uğruna kendi ayağını sakat bırakacaktı. Ne var ki pratikte zayıf toplumun güçlü toplumun prestijine kapalı kalması ve onun hayat tarzını takip etmeyi reddetmesi imkânsızdı; ve bu yüzden İslâm'ı Batı ile temasa sokan kader, İslâm toplumunu kendi kendini kesip yontmaya mahkum etti. Batı'nın milliyet anlayışının İslâm dünyası sathında muzafferane ilerleyişi birbiriyle iç içe girmiş milliyetlerin bölünmesini gerektiriyordu ve milâdî on dokuzuncu yüzyılın başlarında Sırp ve Yunan devrim savaşlarıyla başlayan bu süreç Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında doruğa ulaştı. Bu tefrik zayıf tarafların cebri tehcir ve kıyımla bertaraf edildiği bir ölüm kalım savaşıyla gerçekleştirildi —ve belki de ancak böyle— gerçekleştirilebilirdi. 1819'daki “Parganote”lar gibi, 1859'daki Çerkezler gibi ve 1922'deki Anadolu Rumları gibi daha az talihsiz mağdurlar yerlerinden çıkarılıp —korkunç derecede hayat, servet ve huzur kaybından hâli olmamakla birlikte— yeni millî memleketlerine yerleştirildiler. 1921'deki

Moreot Türkleri ve 1915'teki Anadolu Ermenileri gibi diğer bazıları neredeyse hayat defterinden silindiler. Belki de şiddete dayalı dönüşümün bu müthiş dönemleri süresince, İslâm coğrafyasının bir tarafında, belli bir zaman noktasında bu mezalimin ard arda hem faili, hem de kurbanı olmamış bir tek topluluk yoktu; ve masum ve âciz çocuk, kadın ve erkeklere çektirilen eziyetin haddi hesabı yoktu. 1921'de bu satırların yazarı, 1912'den bu yana altı kez yurdundan çıkarılmış, o dönemin Batılı kamuoyunun, suçunu mağduriyetinden ziyade gördüğü bir milliyete mensup bir mülteci ailesine rastladı; ve bu tecrübeler beş veya altı kuşak boyunca yüz binlerce Sırp'ın, Bulgar'ın, Rum'un Türk'ün, Ermeni'nin, Kürd'ün ve Asurlu'nun kaderi oldu.

1915'te Osmanlı Ermenilerinin sistemli bir şekilde ihraç ve kıyımı⁵² ve Anadolu Rumlarının 1922 sonbaharında firarı veya tahliyesi bu uzun süreli trajedinin doruğa çıkışını belirten hadiselerdi.⁵³ Türkiye'deki Hristiyan azınlıklarla Yunanistan'daki (Arnavut olmayan) Müslüman azınlıklar arasında nüfus mübadelesi gerçekleştirilmesi hususunda Lozan Barış Konferansı bünyesinde 30 Ocak 1923'te imzalanan Yunan-Türk Anlaşması'na bir hüküm konmuştu; ve bu anlaşmanın hükümleri araştırmamıza mevzu bu dönem zarfında, birçok tartışma ve tehirin ardından ve birçok noksanıyla birlikte tatbikata konmuştu. Aynı dönem zarfında, 1922 sonbaharıyla sona eren on yıl boyunca vaki olanın derecesinde ve çapında olmamakla birlikte panik halindeki kaçmalar ve cebri tahliyeler zaman zaman vukuunu sürdürdü. 1915'te Osmanlı Hükümeti'ne karşı ayaklanmasının faturasını 1915 ve 1918 yılları arasında diyardan diyara sürülerek ödeyen Kürdistan'daki Hakkari bölgesinin Nesturi Asurluları, 1924'te yine Mütarekeden beridir yavaş yavaş yeniden işgal etmekte oldukları yurtlarından kaçmak

⁵² Bkz.: The British Blue Book, Cmd 8325, 1916; ve Dr. Johanner Lepsins, *Deutschland und Armenien, 1914-1918*, (Postolam, 1919, Tempelverlag).

⁵³ Bkz.: H.P.C., Cilt VI, s. 105.

zorunda bırakıldılar.⁵⁴ 1925'te komşu Goyan bölgesinde meskun olan ve bir suçları bulunmayan Kildaniler Türklerin elinde —kuşkusuz kurbanların adedi itibariyle olmasa da— vahşetinin derecesi bakımından 1915'te Ermenilerin gördüğü muamelenin bir benzerine maruz kaldılar.⁵⁵ Aynı yıl Hristiyan azınlık, Dürzilerin Cebel'den saldırılar düzenlediği sıralarda Büyük Lübnan'ın en güney bölgelerinden çıkış yaptılar.⁵⁶

Gerçekten mahallî güçlerin oyun serbestisine haricî bir güç tarafından etkili bir şekilde müdahale edilmediği her yerde, azınlıkların katliam, tahliye, firar veya anlaşmayla ihraç edilmek suretiyle tasfiyesi 1920-1925 yılları zarfında tamamlandı. Bu umumî akibetten kurtulabilenler ancak gönüllü olarak işlerinde yaşadıkları çoğunlukların kaderini paylaşan azınlıklardı. Bunun en göze çarpan örneğini, bir topluluk halinde kendilerini Sünnî yurttaşlarının millî beklentileriyle özdeşleştirmekle kalmayıp Vecd'in en enerjik liderlerinden birkaçını yetiştirmiş bulunan Mısır'daki Kıpti Monofizit Hristiyanlar sergiliyordu.⁵⁷ Mısır'daki Kıptilerin aksine Fransız mandasındaki Suriye coğrafyasında bulunan Maruniler ve diğer Hristiyan azınlıklar izleyecekleri hareket hattında ihtilâf ettiler. Mısır, ABD veya Lâtin Amerika gibi dış ülkelerde yaşayan Suriyeli Hristiyanlar —kısmen Batı'nın siyasî fikirlerinin tesirine memleketlerinde sakin dindaşlarından daha yakinen maruz buldukları için ve kısmen de Suriye'de patlak veren yıkıcı savaş onların karılarını, çocuklarını ve servetlerini amansız bir felakete sürüklediği için— Suriye'deki milliyetçilik davasını kucaklamaya ve Fransızlar'a karşı silâha sarılmış bulunan Dürzî ve Sünnî Suriyeliler'e sempatiyle bakmaya meylettiler. Buna mukabil, memleketlerinde sakin Suriyeli Hristiyanlar Fransız rejiminin hatalarından mütevellid sıkıntılara doğrudan maruz bulunmalarına

⁵⁴ Bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 11. Bölüm, "B" alt bölümü (s. 483-485) ve "D" alt bölümü (s. 500-501).

⁵⁵ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 11. Bölüm, "F" alt bölümü, s. 517-518.

⁵⁶ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "E" alt bölümü, s. 432-433.

⁵⁷ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 1. Bölüm.

rağmen Dürzî ve Sünnî kıyıamlarını insiyaki olarak varlıklarına yöneltmiş bir tehdit olarak gördüler ve Fransız otoriteleri Suriyeli yurttaşlarına karşı Batılı bir güç namına savaşmaları için çağrıda bulunduğunda tereddüt etmeden gönüllü yazıldılar.⁵⁸ 1926'da Suriyeli Hristiyan topluluğun umumiyet itibariyle nihaî olarak Kıptilerin örneğini mi takip edecekleri yoksa kendilerini Ermenilerin uğradığı vahim akıbete mi maruz bırakacakları hâlâ belirsizdir.

Mandatör Güç, Büyük Lübnan Devleti'ni kurmak ve Suriye Devlet veya Devletlerine karşı bu devletin istiklâlini desteklemeyi üzerine almak suretiyle müstakil Lübnan Hristiyan milliyetçiliğini beslemeseydi, belki hariçte yaşayan Suriyeli Hristiyanlar gibi Fransız mandasındaki bu topraklarda sakin Hristiyan azınlıklar da Suriye halkının çoğunluğuyla anlaşırlandı.⁵⁹ Tuhafır, kendi haline bırakılan Müslüman ülkelerde azınlıklar Batı tarzında homojen millî devletlerin gelişim süreci içerisinde tasfiye veya asimile edilirken Batılı Güçler'in mandasına bırakılmış İslâm topraklarında süregelen farklı milliyetlerin iç içe yaşayışı maksatlı olarak korundu ve hatta geliştirildi. Suriye'deki Fransız mandasına bırakılan topraklarda Fransızlar gerek Lübnanlı Hristiyanlar ve gerekse Aleviler arasında Suriye aleyhtarı millî bir bilincin gelişmesini teşvik etmekle kalmadılar, Türkiye'den gelen Ermeni mültecilerden müteşekkil yeni bir azınlık meydana getirdiler.⁶⁰ Irak'ta İngiliz manda otoriteleri iki yeni azınlık ortaya çıkardılar: Hakkarili Nesturilerle Goyanlı Kildaniler. Ayrıca Musul vilayetindeki Kürt nüfusun mahallî yaşayışını millî çizgiler etrafında geliştirmek için adımlar attılar.⁶¹

Kürtlerin mahallî olarak çoğunlukta buldukları hudutları belirgin bir coğrafi alanda dikkatle takip edilen bu ikinci

⁵⁸ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "E" alt bölümü, s. 435-437.

⁵⁹ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "A" alt bölümü, s. 355-360.

⁶⁰ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "E" alt bölümü, s. 435-436.

⁶¹ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 11. Bölüm "B" alt bölümü, ve "F" alt bölümü, s. 482-490 ve 516-518.

politika Lübnan'daki Fransız politikasının sakıncalarından beri ydi ve bu politika, Musul vilayetinin Türkiye yerine Irak'a bağışlanmasının dayandığı şartlardan birisi olarak Cemiyet-i Akvam Encümeni tarafından mandatöre bilhassa tavsiye ediliyordu.⁶² Yine Türkiye'den gelen Ermeni, Nesturi ve Kildani mültecilerin kabul edilmesi, kuşkusuz manda altındaki toprakların siyasî problemlerini karmaşık bir hale sokmakla birlikte, mandatör güçlerin gerçekten karşısında başka bir seçeneklerinin bulunmadığı temel bir insanlık hareketiydi. Diğer taraftan gerek Büyük Lübnan ve Alevi Devletlerinin kurulması ve gerekse Lübnan Hristiyanlarının Suriye'nin istiklâl harbi sırasında ve Ermenilerle Çerkezlerin Fransız mandasındaki topraklarda daimî bir surette askere alınmaları⁶³ ve Irak'taki Asurluların⁶⁴ mandatör otoritelerin hizmetinde paralı askerler olarak istihdamı maksatlı siyasî hareketlerdi. Kuşkusuz manda altındaki memleketin yönetilen çoğunluğunun rızasına veya mandayı etkili hale getirmek maksadıyla canlarının ve mallarının harcanması hususunda kendi memleketindeki tabanının tasvibine itimat edemeyen bir mandatör hükümet, yurttaşlarının ekseriyetine yabancılaşmış olarak kendisine bağlanan savaşa mütemeyil mahallî azınlıkları askerî maksatlarla kullanma arzusundan hali kalamazdı. Ne var ki, bu politika uzak bir görüş mahsulü değildi; çünkü bu, muvakkaten mandatör gücün askerî zorluklarını hafifletse de, diğer taraftan uzun vadede manda altındaki memlekette iç içe yaşayan topluluklar arasında kan davaları doğuruyor veya var olanları depreştiriyor, bu yüzden de mandanın idaresini daha da zorlaştırıyordu.

Manda altındaki bir memlekete yeni bir azınlık sokmak hususunda en maksatlı, en aykırı ve en mühim teşebbüs İngiliz Hükümeti'nin Filistin'de Yahudiler için "millî bir vatan" kur-

⁶² Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 11. Bölüm "F" alt bölümü, s. 520-521.

⁶³ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "E" alt bölümü, s. 435-437.

⁶⁴ Bkz.: A. g. e., Kısım III, 11. Bölüm "B" alt bölümü, s. 486.

ma işini üstlenmesiydi. Bu kayda değer deneme⁶⁵ Yahudilerin uzun ve trajik tarihinden, I. Dünya Savaşı'nın Doğu Avrupa'daki Yahudiler üzerindeki yıkıcı tesirlerinden ve —Dünya Savaşı öncesinde, sırasında ve sonrasında— Siyonist öncü birlikler tarafından Filistin'de sergilenen fedakârca kahramanlıktan haberdar bulunan hemen her müşahidin sempatisini celb ediyor ve hayalini dolduruyordu. Buna mukabil muhakemesini duygularının tesirinden kurtarabilen bir kişinin bu teşebbüsün cebri bir istila olduğunu anlaması lâzım gelirdi. Umumiyet itibariyle İslâm dünyasında azınlıkların —ya Mısır'da olduğu gibi asimile edilerek veya Türkiye'de olduğu gibi tasfiye edilerek— sür'atle ortalıktan silindiği bir zamanda yeni bir azınlık vücuda getirmek cüretkârane bir girişimdi. Ne var ki Filistin'de mandatör güç tarafından sergilenen bu cüretkârlık —en azından bu eserin yazıldığı tarihe, 1927'ye, kadar— ciddi bir mukabele görmedi. Bu kayda değer başarıda farklı derecelerde olmak üzere ilgili birkaç tarafın payı vardı. Meselâ Siyonist Örgüt'ün liderleri, Siyonist ideale duydukları coşkulu heyecan Filistin'deki gerçek şartları ayne'l-yakin bir şekilde tanımak suretiyle, dengelenmiş bulunmayan uzak ülkelerdeki kuvvetli destekçilerinin sabırsızlığına rağmen mutedil bir politikada ısrar ederek etkili bir siyaset ve metanet örneği gösterdiler. Yine Filistin'in Arap milliyetçisi liderleri, siyasî taleplerinde uzlaşmasız olsalar da takipçilerini devrimci şiddet hareketlerine teşvik etmemeleriyle Mısır ve Suriye'deki çağdaşlarından ayrılıyorlardı. Fakat, burada baş payı İngiliz idarî kadrosuna biçmek gerekir. Filistin'de Yahudiler için “millî bir vatan” kurmayı deruhte etmek, bu vazifeyi tevdi edecek olduğu memurlarının karakterine, kudretine ve tecrübesine üstün bir itimad olmayan tedbirli hiçbir hükümetin yapacağı bir iş değildi. Galiba İngiliz Hükümeti bu teşebbüsü her bakımdan hazır bir İngiliz personeli bulabileceği umuduyla kucakladı. Herhalde, seçtiği idarecilerin kaydettiği performans, Hükümet'in bu hadi-

⁶⁵ Yahudilerin Filistin'deki Millî yurtlarının gelişimi için bkz.: *Survey...*, 3. Kısım, 7. Bölüm “B” alt bölümü.

sedeki cür'etkârlığını haklı çıkardı. Bu insanlar bir kez daha iyi idarenin mucizeler doğurduğu gerçeğini doğruladılar.⁶⁶ İngiltere'nin Filistin'deki son garnizonunun da geri çekildiği⁶⁷ ve Fransız mandası altındaki toprakların mücavir kısımlarında yakalanmaların meydana geldiği 1926 yılına kadar İngiliz mandasının Filistin'deki idaresi İslâm coğrafyasındaki harikalardan birisi oluvermişti: Biraz nahoş olmakla birlikte şerefli bir farklılık.⁶⁸

⁶⁶ Bu gerçeğin zıddı ise şudur: (Meselâ milliyetçilik şeklindeki) siyasî bir değişim, kötü yönetimle zemin hazırlanmadıkça nadiren yıkıcı bir devrim halini alır.

⁶⁷ Bu noktada Tank Kıtasının ve Hava Birliğinin bazı kısımları buna istisna teşkil etmektedir. Bunlar, mandatör gücün manda altındaki memleket halkı üzerindeki otoritesini teyit etmek için değil, eski Ürdün sakinlerinin Vahabi akıncıları püskürtmelerinde kendilerine ihtiyaç duyulduğu için kaldılar. Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 6. ve 7. bölümler.

⁶⁸ Normalde *Survey...* mandatör güçlerin Daimî Manda Komisyonu'na gönderdiği yıllık raporların ihtiva ettiği alanı tümüyle nazarı itibara alması gerektiği halde yer darlığı yüzünden *Survey...*'e İngiliz otoritelerin Filistin'de yaptığı idarî çalışmaya dair bir bahis eklemem mümkün olmadı. *Survey*'in yazarı bu noktayı boş bırakmak zorunda kaldığı için hayıflanmakta ve — bunun okuyucunun zihninde bırakabileceği yanlıtıcı izlenime karşı bir tedbir olması umuduyla— Siyonist Örgüt'ün Yahudi Milli Yurdu'nun gelişimiyle ilgili *Survey...*'in 3. Kısım, 7. Bölüm'deki alt bölüme katkıda bulunacak kadar iyi, sıvrılmış bir üyesi olan Mr. Leonard Stein'in aşağıdaki müşahadelerini aktarmaya cesaret etmektedir:

Bu *Survey*'in umumî olarak Filistin'de İngiliz mandası altında kaydedilen maddî ve manevî ilerlemeyle ilgili hiçbir delile yer ayıramamasına yazık oldu, demekten kendimi alamıyorum. Kendim tabiatıyla Siyonistlerin himayesinde yapılan yapıcı çalışmanın ehemmiyetini es geçme noktasında en son gelecek bir kişi olmama rağmen, Filistin yönetiminin gerçekten kayda değer çalışmasının es geçilmesi gerektiğine inanıyorum. Kimsenin *Survey*'in sömürge hükümetinin sıradan işleyişini tafsilatıyla ele almasını teklif ettiği falan yok, fakat biz burada metruk bir ülkeyi yeniden inşa hususundaki dikkate şayan başarılı girişimi ele alıyoruz. Kanaatimce sıradan bir okur eğer Yahudiler tarafından ve Yahudiler için yapılan bir tarafa, Mütareke'den itibaren Filistin tarihinin Hükümet ve Arap nüfus arasındaki mütemedi sürtüşme tarihî olduğu şeklinde bir intiba ile ayrılması talihsiz bir şey olur. Görüntünün yerli yerine oturması için bana göre *Survey*'in yeni Filistin'i

Filistin'deki Siyonist denemenin haricinde bu tarihte, İslâm dünyasındaki umumî eğilim azınlıkların tasfiyesi yönündeydi; bu bağlamda bir başka eğilim de azınlıklar millî hayatın tek renkliliğini bozarken kendileri İslâm ülkelerinin idarî intizamını ihlâl edegelmiş bulunan vahşi dağ ve çöl kabilelerinin ehlileştirilmesine dönüktü. Türkiye'deki Cumhuriyetçi Hükümet, İran'daki Pehlevi Hanedanı'nın kurucusu ve Afganistan'da Emir Emanullah sırasıyla kendi bölgelerindeki Kürtleri, Şahsevenleri, Lurları, Türkmenleri, Mangalları ve diğer dik başlı kabile efradını kaba kuvvetle bastırdılar.⁶⁹ Buna mukabil Fransızlar Güney Fas'ın aşiret ağalarını, Atlas dağlarının Berber boylarını⁷⁰ ve Suriye Alevilerini etkisiz hale getirirken daha insancıl ve diplomatik metodlar kullandı;⁷¹ İbn Suud ise Orta Arabistanlı Badu'yu kendisinin ziraî kolonilerine yerleşmeye ikna ederken baskıdan ziyade siyasî taktikler kullanmışa benzetilmektedir.⁷²

Vakıa, İslâm coğrafyasındaki yerli hükümetler —daha katı tutumları sebebiyle ya da bu tutuma rağmen— umumiyet itibarıyla kabile efradını sindirmede Batılı Müstevli Güçler'den daha başarılı oldular. Emir Emanullah'ın Mangallar'a karşı yürüttüğü imha savaşı etkisini, İngiliz Hint Hükümeti'nin "Mahsud"lara Pax Britannica'yı empoze etme çabalarından en azından daha sür'atli bir şekilde gösterdi;⁷³ diğer taraftan çoğu kez nihaî safhada aleyhlerine dönen bir mücadelede kabile ehli tarafından kazanılan en çarpıcı mahallî başarılar 1921-1924

tabiatıyla ele alacak olan ilk sayısı Sir Herbert Samuel'in son raporunda fevkalade bir şekilde anlattığı hikâyeyi ne kadar kısa olursa olsun özetlemelidir. (*Colonial*, No. 15, 1925).

⁶⁹ Bkz.: *Survey*..., 3. Kısım, 11. Bölüm "E" alt bölümü ve 13. ve 14. bölümler.

⁷⁰ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 6. Bölüm.

⁷¹ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "A".

⁷² Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 5. Bölüm, "A" alt bölümü.

⁷³ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 14. Bölüm.

yıllarında Rifiler tarafından İspanyollar'a karşı⁷⁴ ve 1925-1926 yıllarında Dürziler tarafından Fransızlara karşı kazanıldı.⁷⁵

Batı'nın İslâm alemî üzerindeki bu noktaya kadar zikredilen tesirleri tamamıyla yıkıcıydı ve bahse konu yıllar zarfında bu tahrip süreci hakimdi. Batı'nın etkisi altında, eski nizamın müesseseleri birer birer yıkıldı. Fakat yıkıntılar ortalığı kaplamış bulunsa da Batı'dan mülhem bir plâna müstenid yeni inşa faaliyetlerinin işaretleri de İstanbul, Selanik, İzmir ve Şam gibi yıkıma uğramış bölgelerde olduğu gibi siyasî, iktisadî ve kültürel hayatın birkaç sahasında görülmeye başlamıştı. Önden gelen tahribatın zemin hazırladığı "Batılılaşma"nın müspet süreci kendisini kısmen Batı tarzı serpuşun kabul edilmesi gibi (ehemmiyetsiz olmasa da) zahiri emarelerle,⁷⁶ kısmen de yeni kurumların, adetlerin ve beklentilerin artmasıyla izhar etti. Türkiye, Mısır, Tunus, Lübnan, Suriye, Irak ve İran'da meşruti hükümet için, yerli diktatörlerin ve yabancı güçlerin hakimiyetine karşı henüz sonuç verici bir çapta olmasa da bilinçli bir mücadele başlatıldı. Afganistan ve Necd gibi Irak ve geri kalmış ülkelerde bile Batı'nın siyasî fikirleri ortalıkta dolaşıyordu. Ankara'daki Büyük Millet Meclisi Osmanlı Hilafeti'ni ilga ettiği zaman ve Vahhabiler Haşimî hanedanını Hicaz'dan sürdükleri zaman İslâm aleminin buna umumî tepkisi süregelmiş İslâmî metot olan Cihad ilânı yerine, meselenin modern bir Batı metodu olarak milletlerarası bir konferansta görüşülmesi şeklinde tezahür etti. Siyasete bakıştaki bu değişiklik mühim bir noktaydı, fakat belki sosyal ve kültürel sahalardaki çağdaş değişimler kadar ehemmiyetli değildi. Bu bağlamda zikre şayan en çarpıcı iki husus kadınların hürriyete kavuşturulmasına yönelik bir hareketin zuhuru ve çeşitli branşlarıyla Batı medeniyetinin maddî tekniğini tahsil etme yönünde bir kararlılığın ortaya çıkmasıydı. Muhtemelen İslâm toplumunun istikbali,

⁷⁴ Bkz.: A. g. e., 2. Kısım, 5. Bölüm.

⁷⁵ Bkz.: A. g. e., 3. Kısım, 7. Bölüm "E" alt bölümü.

⁷⁶ Bkz.: A. g. e., 1. Kısım, 2. Bölüm "E" alt bölümü.

1920'lerde TÜRKİYE

diplomatik ve askerî olaylardan ziyade mezkûr sosyal ve kültürel çabaların neticesine bağlı bulunuyordu.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLAFETİ'NİN TBMM TARAFINDAN İLGASI VE İSLÂM DÜNYASINDA SEKÜLARİZASYON HAREKETİNİN İLERLEYİŞİ

Osmanlı Hilafeti'nin Selefleri¹

Bahsimize mevzu dönem zarfında İslâm aleminin çıkmaza girmesine ve bölünmesine sebep olan Hilâfet meselesi aynı şekilde İslâm cemiyetinde meydana gelen ilk bölünmenin de sebebi olmuştur. Dinin kurucusunun² vefatından sadece yirmi dört yıl sonra, dördüncü Halife Ali'nin tartışmalı hilâfeti sebebiyle başlayan ve bir daha da onarılamayan bir bölünmeydi bu. Şiîler² (MS 656-661 yılları arasında hilâfeti deruhte eden) Ali'nin İslâm toplumunun Sünnî ekseriyeti tarafından kabul edilen hilâfet zincirinde ilk ve son meşru halife olduğu ve hakikî hilâfetin Peygamberin kendisinden Ali'ye (filen var olan ilk üç halifeyi Şiîler gayrimeşru gâsıplar addederek reddediler) ve Ali'den de tevarüs hakkı ve doğrudan nasb yoluyla Ali'nin soyunu takip eden ve kendileri en sonuncularının olağandışı bir şekilde ortadan kaybolmasına kadar baskı altında ve belirsizlik içerisinde yaşamış bulunan bir "İmam"lar silsilesine geçtiği görüşündedirler. Şiî doktrinine göre "İmamlar"ın bu sonuncusu (silsile içerisindeki zevatın kimlik ve sayıları noktasında Şiîlerin kendi aralarında bile görüş ayrılıkları vardı) es-

¹ Bölümün sonundaki kaynakçaya, bilhassa Sir Thomas Arnold'un konuyla ilgili *The Chaliphate* başlıklı değerlendirmesine bkz.: *The Chaliphate*, (Oxford: Clarendon Press, 1924).

² Yazarın bir münkir olduğunu hatırlatırız. (ç.n.)

² Şiî ve Sünnî tabirleri tabii ki Sünnîler tarafından ihdas edilmiştir.

rarlı bir şekilde dünyadan çekilmiş olarak halen yaşıyordu ve bir gün tekrar zuhur edecekti. Onun yeniden zuhuruna kadar, İmamet sıradan bir ölümlü tarafından üstlenilemezdi. Bu sebeple Şiilere göre amelî plânda bir “Hilâfet Meselesi” bahis konusu olamazdı. Her zaman İslâm ümmetinin kısım-ı azamını teşkil etmiş bulunan —Sünnîler ise umumiyetle Ali'nin vefatından sonra fiilî olarak iktidarı ele geçiren ve elinde tutan Halifelerin meşruiyetini kabul ediyordu. Müslümanlardan bir azınlığın³ tarihî gerçeklere karşı çıkması, bu tavır devamlılığını muhafaza etse bile, Hilâfet'in vaktiyle büyük bir siyasî müessesese olmasına mani olmamıştır.

Bir din vazetmek için yola çıkan Muhammed Peygamber —burada girmeye gerek görmediğim bazı şartların zorlamasıyla— arızî olarak bir devlet kurmak durumunda kaldı. Onun inşa ettiği yeni topluluk olan Müslüman ümmeti hem dinî, hem de siyasî bir birlikti. Binaenaleyh Hicret'ten sonraki iki asır zarfında Kur'an'dan ve Peygamber'in sünnetinden çıkarılan ve bilâhare dört hukuk ekolünün farklı yorumları halinde berraklaşan Şeriat'ta ya da Sünnî İslâm Hukuku'nda “dinî” ile “siyasî” arasında, “manevî” ile “maddî” arasında, “semavî-uhrevî” ile “dünyevî” arasında, “ruhî” ile “cismanî” arasında bir ayırım ortaya çıkmıyordu. Bu ayırım Batı düşüncesinde son derece barizdir ve Batılılar başka medeniyetlerin düşüncesini ele alırken istem dışı bir şekilde bu kategorilerini işin içine

³ Bu azınlık Şiilerden başka bazı Sünnîleri de ihtiva ediyordu. Hilâfetin sadece otuz yıl yani Ali'nin vefatına kadar sürdüğü görüşü, Hanefî mezhebinin en büyük hukuk alimlerinden birisi olan ve İslâm akidesine ilişkin eseri Türkiye'de makbul bir ders kitabı olan ve orali birçok alim tarafından şerh edilmiş olan Neseffî (M. 1068-1141)'ye aittir. Ona ait bu görüşü *Multakatul-Ahbar*'ı Osmanlılar'da üstün bir hukuk kitabı olan büyük Türk hukukçusu İbrahim Halebî (öl. 1549) de benimsemiştir. Şu var ki, Ehli-i Sünnet Hanefî mezhebinde bu görüş tamamıyla akademik bir halde ve gerçekten muallakta kalmış gözükürken, Şiiler bunu İslâmî meselelerin en hayati noktası olarak görmüşlerdir.

sokuyorlardı.⁴ İslâm toplumunda “Cami ve Devlet” bölünmez bir bütündü ve bir bütün olarak kalmaya devam etti. Aynı zamanda Muhammed, Müslümanlar tarafından peygamberlerin sonuncusu olarak görülüyordu, dolayısıyla onun halifesi yeni nazil olan ilâhî vahye aracı olma vazifesini ondan miras almazdı. —Hilâfet’in ilk tarihinin bir perspektif içerisinde görülebildiği ve bu makamın resmî akademik teorisi üzerinde çalışıldığı bir zamanda eserlerini kaleme alan— Hicri sekizinci asrın büyük Müslüman düşünürü İbn-i Haldun, Hilâfet’in mahiyetini şöyle ifade etmektedir:

Şurası açıktır ki Halife’nin gerçek fonksiyonu imanın müdafaası ve bu dünyanın idaresi yolunda Şari’in (yani peygamberin) vekili olmasıdır. Şu halde Şari çift yönlü bir mes’uliyetle mükellefti: İmanla ilgili mes’uliyeti Şariat’a riayet edilmesini temin etmek ve insanları onun vazettiği vazifeleri kabule ikna etmek; ve bu dünyanın idaresi ile ilgili bir mes’uliyet ki bu da tebaasının sosyal refahını temin etmesiydi.⁵

Bu pasaja göre, Halife’nin vazifesi İslâm Hukuku’nun bölünmez bir bütün halinde icrasını temin etmekle sınırlandırılmıştır ve Halife’nin “İman”ı müdafaa ve dünyevî işleri idare etme vazifelerinden her ikisinin de tamamıyla Batı’da “Dünyevî iktidar”a ait olarak görülen alana tekabül ettiğini görmek mümkündür.⁶ Bu nokta milâdî on birinci asırda yaşamış bir

⁴ Tarihî olarak Batı menşeli bu ayırım Batı toplumuna ait bir hususiyettir. Bu sadece İslâm toplumunda değil meselâ, gerek Kadim Yunan’ın Şehir devleti’nde, gerekse kadim ve çağdaş en ibtidaî topluluklarda da mevcut değildi.

⁵ İbn Haldun: *Mukaddime* (Arapça metin, üçüncü baskı, Beyrut, 1900, s. 218; Baron McG. de Slane tarafından yapılan Fransızca tercümesi (Paris, Imp- rimerie Impériale, 1863), I. Cilt, s. 444.

⁶ Bazı Müslüman ilâhiyatçı —siyaset yazarlarına (klâsik dönem İslâm düşüncesinde teoloji, siyasî teoriden ayrılmış değildi) göre, Halife’nin birinci —şariatın tatbikini temin etme— fonksiyonunu icra edebilmesi için, içtihad kudretine sahip olması gerekir. Bkz.: Hilafet konusunda el-Maverdi’den Comte L. Ostrorog’un Fransızca tercümesi, (Paris: Leroux, 1925), 2. baskı, s. 86-87 ve s. 144’teki dipnot. Daha sonraki görüş dört sünni mezhebinin kurulmasından sonra içtihad kapısı mutlak manada kapandığı şekildeydi

yazar olan el-Maverdi'nin Halife'nin görevleriyle ilgili tesbitlerinde de açıkça görülmektedir. Bu tesbitler Sir Thomas Arnold tarafından şu şekilde hülâsa edilmiştir:

Binanaleyh Halife idarî, hukukî ve askerî fonksiyonlar icrasına muktedir bir kişi olmalıdır. Bu fonksiyonları Maverdi şu şekilde ortaya koymaktadır: Dinin müdafaa ve idamesi, hukukî anlaşmazlıkların hükme bağlanması, İslâm diyarının muhafazası, suçlunun cezalandırılması, sınırların muhafazası için asker yetiştirilmesi, İslâm'ı kabul etmeyi veya Müslümanların hakimiyetine boyun eğmeyi reddedenlere karşı cihad ilân edilmesi, zekatların tahsil ve taksimi, maaşların ödenmesi ve kamuya ait malların idaresi, ehil memurların tayini ve son olarak şahsen hükümet mekanizmasıyla yakinen ilgilenmesi. Halife'den beklenen bu çeşitli faaliyetleri Maverdi 'dinin müdafaası ve devletin idaresi' şeklinde özetlemektedir.⁷

Akademik teoristler Halife'nin fonksiyonlarını a priori olarak Orta Çağ'daki Batılı nazariyatçılarınkine benzer, ince düşünülmüş mantıkî süreçlerle Kur'an ve Sünnet nasslarından çıkardılar ve nihayet Hilâfet'in mahiyetine dair etraflı ve detaylı bir değerlendirme ortaya koydular; bu makamın mevcudiyetinin lüzumu; bu makama geçebilmek için ve bu makama seçilebilme için gerekli vasıflar; Müslüman cemaatin vasıflı temsilcileri (Erbabu'l-Hall ve'l-Akd; bunlar her kim olurlarsa olsunlar gerçekte fiilen iktidarı ellerinde tutanlar oluyordu) tarafından icra edilecek seçimin veya makamın önceki sahibi tarafından yapılacak tayinin farklı usûlleri (vakıa, her iki du-

(aynı yer, s. 45). Her halükârda içtihad, vahyi nassın salt yorumuydu ve bu, müçtehidler arasında bir icma olmadıkça İslâm toplumu için bağlayıcı değildi. Daha geniş bilgi için *The Encyclopedia of Islam*'daki içtihad maddesine bakınız.

⁷ Arnold, a. g. e., s. 72. El-Marverdi'ye ait pasajın tam metni için bkz.: Comte Ostrorog'un bir önceki dipnotta bahsi geçen tercüme, s. 143-149. Bahis konusu dönemde Halife'nin hudutları savunma ve İslâm ordularını seferber etme gibi geleneksel vazifeleri, Osmanlı Hilâfeti'nin ilgasına taraf-tar olan bazı Türkler tarafından Hilâfet'in devamının Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasasıyla uyuşmadığına bir delil olarak sunuluyordu.

rum da Halife ve cemaat arasında mevcut sosyal mukavelenin bir neticesi olmaktadır); makamda kaim Halife'nin cemaate karşı görevleri; cemaatin Halife'ye karşı vazifeleri; kaim bir Halife'nin hallini gerektiren —fizikî, zihnî ve siyasî— şartlar.⁸

Kuşkusuz bu akademik düşünürler, Batılı muadilleri gibi, kendilerini çevreleyen dünyanın gerçekleriyle pek ilişkisi bulunmayan mücerred bir düşünce dünyasında yaşıyorlardı. Bu sebeple onların Hilâfet'le ilgili teorilerinin, son eserinin de ortadan kaldırıldığı 1924'e kadar, bu müessesenin tarihi üzerinde hemen hiçbir tesiri olmadı. Gerçekten 13 Mayıs 1926'da Kahire'de toplanan Hilâfet Kongresi belki de Hilâfet'in geleceği hususundaki amelî meseleyi akademik çerçevede tartışmak için hareket serbestisine sahip İslâm Hukuku erbabı tarafından yapılan ilk toplantıydı. Bununla beraber Hilâfet'in teorisi her zaman mühim bir açıdan onun pratiğiyle örtüşmüştür. Bu makamın, Müslüman ulemanın Batı düşüncesi bağlamına nakledilen tariflerinde nazari olarak tesis edilmiş bulunan "dünyevî" ve siyasî karakteri (teorinin şekillenmesinden daha önce vaki olan ve belki onun aldığı nihaî şekli büyük ölçüde açıklayan) tarihi gerçeklerle daha da güçlü bir şekilde köklemiştir.

Peygamber'in Halifesi veya Halefi iki farklı ünvan ile bilinmiştir:⁹ —Cemaat namazına ve diğer kamu işlerine atfen—

⁸ Hilâfet'in akademik teorisi noktasında en meşhur iki değerlendirme, yukarıda kendilerinden söz edilen el-Maverdi (öl. 1058) ve İbn Haldun (öl. 1405)'unkilerdir.

⁹ Bkz.: Arnold, a. g. e., c. 31-41. İbn Haldun (a. g. e., s. 191: Baron McG. de Slan'ın tercümesi, 1. Cilt, s. 387) Halife ve İmam ünvanlarının her halde birbiri yerine kullanılabileceğini ima ediyor gözükmektedir ve 25 Mart 1924'te Ezher rektörü ve Mısır'daki diğer önde gelen ulemanın yayınladığı kararda "Hilâfet'in İmamet'le eş anlamlı olduğu" belirtilmektedir (2. maddenin başlangıcı). Sir Thomas Arnold şöyle yazmaktadır:

İlk Halifeler bu üç ünvan dan —Hilâfet, Emirü'l-Müminin ve İmam— birisiyle tavsif edilebiliyordu. Bunların her biri bir ve aynı şahsiyetin birer ünvanıydı, fakat Hilâfet onun dinin kurucusuyla, "Allah'ın elçisiyle" olan ilişkisini vurguluyor ve bu nebevî vekalet müminlerin itaatine bir sebep-i mucib olarak serdediliyordu; ikinci ünvan olan Emirü'l-Müminin daha bariz olarak hükümdarın en üst harp reisi ve sivil

İmam ya da “ümmetin lideri” ve anlam itibariyle Romalıların “İmparator” ünvanıyla örtüşen Emirü'l-Müminin ünvanı. Emirü'l-Müminin ünvanı ikinci Halife Ömer dönemi gibi erken bir tarihte kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihlerde Muhammed tarafından Roma İmparatorluğu'nun hinterlandı durumundaki Arabistan'da teşkil edilmiş bulunan küçük cemaat Roma İmparatorluğu ile aynı tarzda bir “alem şümul devlet” halinde yayılmaya başlamıştı ve bu tarihten itibaren Müslümanlara ait Halife makamı Romalıların imparator makamının o tarihe kadar geçirmiş bulunduğu gelişim çizgisinde gelişmeye devam etmiştir.

Müminlerin Emiri de Romalıların imparatoru gibi teorik olarak, kendisinin de muaf bulunmadığı kamu hukukunu icra etmek üzere cemaat tarafından seçilen kanunla mukayyed bir vekildi. Pratikte ise beşinci Halife Muaviye ve onun halefleri, Augustus ve onun haleflerinden daha az olmamak üzere siyasî

idarenin başı olarak otoritesini belirtiyordu; üçüncü ünvan olan İmam ise, daha ziyade belli bir dinî fonksiyon icra eden devlet reisinin dinî faaliyetini vurgulamaktadır. Bu son “İmam” ünvanı Peygamber'in halifelerinin kudsî karakterine hususî bir vurgu yaptıkları için, Şiîler arasındaki ruhanî lideri en iyi tavsif etmektedir...

Kendisi de Şiî olan yüksek otorite sahibi Emir Ali Bey Hilâfet ile İmam arasına kesin bir çizgi çekmektedir. Bu satırların yazarına gönderdiği bir mektupta şöyle yazıyordu:

İslâmî sistemde iki hakim kavram var: (1) Ruhanî liderlik; (2) dünyevî hakimlik. Bunlar Peygamber'in kendi örnek ve numunesinden neşet etmektedir. O hem bir ruhanî lider, hem de cumhurun reisiydi. Bunlardan birincisi İmamet, ikincisi ise Hilâfet ismini almaktadır. Şia'nın sisteminde İmamet Hilâfet'le birleştirilmektedir; bunun bu iki büyük fırka arasındaki temel ayrılık noktası olduğunu göreceksiniz. Korkarım siz bu iki kavram arasındaki farkı yeterince belirtmiyorsunuz.

Emir Ali Bey'in bu husustaki değerlendirmesi için kendisinin *The Spirit of Islam* isimli eserine (Londra: Christophers, 2. baskı, 1922) ve *Edinburgh Review*, Ocak 1923'teki “Hilâfet ve İslâmî İhya” başlıklı makalesine bakılabilir. O bu makede şöyle yazmaktadır:

Hilâfet Peygamber'in vekilliğidir... İmamet ise ruhanî liderliktir; fakat bu iki kavram birbirinden ayrılmaz.

iktidarı kuvvet zoruyla ele geçirmiş askerî diktatörlerdi. Meşru şekillerin görüntüsü altında otokratik bir hükümet icra ettiler ve şartlar elverdiği takdirde makamlarını tabii varislerine devrettiler. —Seçim şeklinin ancak ince bir kılıf teşkil ettiği nihaî gerçek olan— inkılabı dayalı hilâfet güçlü bir hanedanlık eğilimiyle hafifletiliyordu; fakat müteakip hanedanlar varlıklarını mütesellem “meşruiyet” ya da “ilâhî hak” müeyyidesiyle değil kuvvet zoruyla idame ettiriyorlar ve her an vaki olabilecek bir askerî devrimle alaşağı edilme tehlikesiyle yüz yüze bulunuyorlardı. Julii hanedanı yerini Flavii hanedanına, Antonini hanedanı da yerini Severi’ye bıraktığı gibi, Aleviler Emevilere, Emeviler de Abbasilere yerlerini bıraktılar; ve bu müteakip hanedanlar arasında mevcut tek bağ bunların hepsinin ilk dört Halife ve Peygamberin kendisi kadar Kureyş’e yani İslâm öncesi Mekke’nin aristokrasisine mensup olmasıydı.¹⁰ Bu itibarla tarihteki Halifelerin kısm-ı azamı bu makamı ya tevarüsen veya devrim yoluyla ele geçirmiştir. Bir Halife’nin ferdi hasletlerine binaen sulh çerçevesinde tayini —ilk dört Raşit Halife’den en az birinin örneğinde tahakkuk etmiş de olsa— Nerva’dan Marcus’a kadar Roma İmparatorluğu tarihinde “Filozof-Krallar”ın devreye girebilmesi kadar nadir bir istisna teşkil etmektedir.

Yine de, silsiledeki bu düzensizlik ve hilâfet sürelerindeki istikrarsızlık bu makamın geçici sahipleri bir tarafa, makamın bizzat kendisinin siyasî prestij kazanmasına mani olmamıştır.

¹⁰ Bunun tarihî sebebi İslâm’ın kurucusunun kendisinin Kureyş’e mensup olması ve Arabistan geleneğinde son derece güçlü olan eski akrabalık bağının yeni din bağını bastırmasıdır. (Meselâ Emeviler, hayatında Peygamberin amansız düşmanı olmalarına rağmen soylarından faydalanabilmişlerdir). Peygamberin vefatından Moğollar’ın 1258’de Bağdat’ı istila etmelerine kadar Kureyş’e mensup olmayan hiçbir Halife’nin bulunmaması tarihî gerçeği Peygamber’in kendisinin Kureyşî nesebin bu makamı üstlenebilmenin zaruri bir şartı olduğu anlayışını doğurmuştur. Bu mesele İbn Haldun tarafından etraflıca tartışılmaktadır. O, bu hususta ulemanın ihtilâf ettiklerini kaydetmektedir ve kendisi, bu hususta geleneği kabul etmekle birlikte bunu, umumî ve daimî liyakat şartının mevcut mekan ve zamandaki tatbiki şeklinde yorumlamak suretiyle rasyonelleştirdi.

Bu, her ne kadar, başlangıçta siyasî güç kanalıyla hasıl edilmişse de, onu fevkalade aşacak derecede büyüyen bir prestijdi. Milâdî dokuzuncu yüzyılda Bağdatlı Abbasiler kendi barbar saray muhafızlarının kuklası oldukları zaman, onların eski müstemlekelerinin farklı eyaletlerine yayılmış bulunan de facto hakimler, hâlâ, bir zamanlar Roma'nın Batı eyaletlerindeki barbar gasıpların, kendi barbar asker ağalarının gölgesi altında aciz bir şekilde yaşayan Roma İmparatorlarından beklediği gibi onlardan tayin ve yetki bekliyorlardı. Bağdat'taki Abbasî Hilâfeti'nin 1258'de Moğollar tarafından tarihe gömülmesinden sonra Mısırlı Memlûkler meşruiyet kazandırıcı bir kurguyla, Memlûk iktidarının bizzat kendisinin 1517'de Osmanlılar tarafından sona erdirilmesine kadar Kahire'de —birbirini izleyen Memlûk sultanlara kanunî yetki sağlamaktan başka bir fonksiyonu bulunmayan— fahri otoriteler halinde muhafaza edilen Abbasî soyunun bir kolunun vekilleri olarak hükümet etmeyi uygun buldular.¹¹

Mamafih Kahire Hilâfeti, başarıyla varlığını sürdürdüğü Kahire Memlûkleri dışındaki Müslüman hükümdarlar arasında yaygın bir kabule mazhar olabilmiş gözükmemektedir.¹² Sünnî dünyasının diğer yerlerinde Abbasiler'in direkt iktidarlarından dört asır daha uzun bir süre muhafaza etmeye muvaffak oldukları yetkilendirme hakkının bile 1258'de Bağdatlı son Abbasî

¹¹ Kahire Abbasileri ile Memlûk Sultanları arasındaki ilişki Merovingian *rois fainéants* ile onların Carolingian Saray Başkanları arasındaki ilişkiye veya Japon İmparatorları ile Şogunları arasındaki ilişkiye benzemektedir. Buradaki fark, fiilî iktidarsız bir siyasî prestij ile, prestijsiz bir fiilî siyasî iktidar arasında vakiydi. Fakat Abbasî Halifeliğiyle, Kahire'deki Memlûk Sultanlığı'ndan her ikisi de siyasî müesseselerdi. Hilâfet etkili bir siyasî makam olmaktan çıkması sebebiyle manevî bir makam değildi. O, müessir siyasî gücünü kaybetmiş olmasına rağmen büyük bir siyasî mazinin prestijiyile canlı tutulan siyasî bir makam olarak kalmıştı.

¹² Bkz.: Arnold, a. g. e., "Kahire'deki Abbasî Halifeleriyle İslâm dünyasındaki diğer prensler arasındaki ilişkiler" başlıklı 8. Bölüm. Sir Thomas Arnold Kahireli Halifelerin Memlûklar dışındaki Müslüman hükümdarlardan itibar gördüğü istisnaî durumları kaydetmektedir; fakat o ayrıca umumiyetle "onların zillet içerisinde" olduklarını gösterir nitelikte deliller serdetmektedir.

Halifesi'nin kendi payitahtında kâfir bir istilacı tarafından öldürülmesiyle hükümsüz kaldığı kanaati göze çarpmaktadır. Bu tarihten 1517'ye kadar Halifelik ünvanı gayet tabii olarak Mısır'dakiler istisna ehemmiyet iddiasındaki bütün Sünnî hükümdarlar tarafından üstlenilmiş gözükmektedir.¹³ Meselâ Osmanlı Sultanları, Avrupa'daki fetihlerinin fiilen var olan beyliklerini büyük bir güç mertebesine çıkarmış bulunduğu milâdî on dördüncü asrın son çeyreğinde kendilerini Halife diye adlandırmaya başlamışlardı bile. Bu ünvan müsbet bir manayı haiz olduğu ve boş bir şeklin ötesinde bir şey olmaya devam ettiği müddetçe, "Sultan" gibi ünvanlarda mündemiç olan yetki verilmiş otorite çağrışımının aksine, belki bununla tam hakim bir istiklâl iddiası kastediliyordu. Bu dönemde ona, kesinlikle, dünyanın her tarafındaki Ehl-i İslâm'ın cümlesi üzerinde ciddî manada hususi bir hakimiyet iddiası ifade eden bir ünvan olarak bakılmıyordu. Meselâ Hindistanlı Moğol hükümdarları on altıncı ve on yedinci milâdî yüzyıllarda Osmanlı Sarayı ile yaptıkları diplomatik yazışmalarda Halife ünvanını bazan aynı mektup içerisinde hem kendilerine, hem de Osmanlı çağdaşlarına atfediyorlardı.¹⁴ Bir tesadüf eseri ola-

¹³ Bkz.: Arnold, a. g. e., 9. Bölüm. "Müslüman hükümdar şimdi otoritesini doğrudan Tanrı'dan aldığı ve Peygamber'in halifesi olduktan başka Allah'ın vekili olduğunu iddia ediyordu ve İmam ve Emirü'l-Müminin gibi o tarihe kadar Halifelikle birleşmiş bulunan diğer sıfatlar genellikle askıda kalıyor ve kendilerini Halife diye adlandıranlarca nadiren benimseniyordu."

¹⁴ Sir Thomas Arnold, a. g. e., s. 158-162. On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki bu iki Hilâfet iddiasının karşılıklı toleransı Orta Çağ'da Roma İmparatoru ünvanı için Doğu Roma İmparatorları ile Kutsal Roma İmparatorları arasında geçen sert çekişmeye büyük bir tezat teşkil etmektedir. Buradan çıkan netice modern Müslüman hükümdarların Orta Çağ hristiyan hükümdarlarından daha nazik ve tahammüllü olduğu değil, bunların Hilâfet ünvanına karşı kayıtsız olduklarıdır. Sir Thomas Arnold Mısır'ı —Memlük Sultanlarını, emektar Abbâsî Halifelerini ve her şeyi— fetheden ve buna binaen Halifeliğini Osmanlı seleflerinden daha iyi bir temele dayandırarak iddia edebilecek durumda olan Sultan I. Selim'in hakikaten bu ünvana karşı seleflerinden daha kayıtsız bulunduğunu delillendirmektedir (a. g. e., s. 139-158). Buna mukabil Selim kendisine fetih yoluyla Memluk sultanların-

rak, milâdî on birinci, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllardaki barbar istilalarından sonra İslâm dünyasında yükselen ve buna binaen Halife ünvanını üstlenen hanedanların hiçbirisi Kureyş soyundan değildir. Fakat, Kureyş kanı taşımayı Hilâfeti üstlenmenin temel bir vasfı kabul eden gelenek, bu tarihe kadar akademik teori içerisinde az veya çok kökleşmiş olmakla birlikte, fiilî olarak belli bir siyasî güç derecesine ulaşan Türk ve Moğol prenslerini bu ünvanı üstlenmekten vazgeçirememiş; diğer taraftan Hicaz'ın Haşimî Emirleri gibi hakikî manada Kureyş soyuna mensup olan prensleri fiilî olarak Mısır'ın Memlûk veya Osmanlı efendilerine tâbi oldukları müddetçe bu ünvanı üstlenmeye sevkedememiştir. Filhakika, eğer Bağdat'ın yağmalandığı 1258 ile Osmanlı Sultan-Halifesi II. Abdülhamit'in tahta çıktığı 1876 tarihleri arasında bir dereceye kadar çok sayıda Müslüman prens tarafından üstlenilen “ünvandan ibaret Hilâfet”in, bütün bir İslâm alemî üzerinde nüfuz sahibi olmuş orijinal Hilafetle müşterek bir hususiyeti var idiyse, bu, her iki çağda ferdi liyakat veya Kureyşî neseb değil, “manevî iktidar” hiç değil, kafi gücün hükmüydü.¹⁵

Hamidî İhya (1876-1922)

On sekizinci yüzyılda Batı'nın İslâm alemî üzerindeki nüfuzunun artmasıyla —ki bu nüfuz kendisini ilkin askerî ve diplomatik baskı şeklinde ve bilâhare daha gizli fakat daha

dan geçen Hicaz'daki Mukaddes Şehirlerin muhafızlığı hakkına açıkça büyük ehemmiyet vermiştir.

¹⁵ Osmanlı hanedanı Kureyşî nesebe sahip olmamakla kalmıyor, hakimiyet sahalalarında, nazari olarak Hilâfet'in Ali'de son bulduğunu kabul eden Hanefî mezhebini resmî plânda himaye ediyordu. Ne var ki bu durum ne Osmanlı Padişahlarını bu ünvanı üstlenmekten vazgeçirdi, ne de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hanefî ulemasının aktif bir tenkidine sebep oldu. Bu, ya bu ünvanın içi boş bir şekil olarak görüldüğünü ya da Hilâfet'in müddeti ile ilgili Hanefî reyinin hükümsüz olduğunu göstermektedir.

tesirli bir yol olarak fikirlerin intikali şeklinde izhar etti— Hilâfet tarihinde yeni bir sayfa açıldı.

1774'deki Küçük Kaynarca Rus-Türk barış antlaşmasının görüşmeleriyle başlayıp 1876'da II. Abdülhamit'in Osmanlı tahtına çıkmasıyla sona eren yüzyıl zarfında Osmanlı Hilâfeti ünvandan ibaret bir makam olmayı bırakarak ilk kez milletlerarası olaylarda aktif bir faktör haline geldi. Bu değişme üç yeni gelişmenin neticesiydi: Bu gelişmelerin ilki Müslüman nüfusu da barındıran eski Osmanlı eyaletlerinin mütemadî bir şekilde Batılı hükümetlerin hakimiyetine geçmesi; ikincisi hızlı bir düşüşe geçmiş bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nun teşkil ettiği kararsız bir istisnaî durum dışında belli bir ehemmiyeti haiz hakim ve müstakil bütün Sünnî Güçler'in birbiri ardınca inkırazı ve yerlerini Batılı Güçler'in sömürge imparatorluklarının alması (bu ikinci gelişmenin en bariz örneği, kısa bir anarşi döneminden sonra büyük bir Müslüman nüfusun Moğol idaresinden İngiliz hakimiyetine geçtiği Hindistan'dır); üçüncüsü ise İslâm aleminde yeni bir dayanışma ruhunun ve bu ruhu pratik bir şekilde ifade etmek için yeni bir arzunun doğmasıydı. Bu sonuncu gelişme diğer iki gelişmeye karşı tabii ve gerçekten, hemen hemen kaçınılmaz bir reaksiyondur. Birbiriyle bağlantılı bu üç gelişmenin bir neticesi olarak Hilâfet'e ilgi canlandı ve aynı zamanda da asırlardır isminden başka her şeyiyle atıl bulunan bir makamın karakterine ilişkin bir düşünce karışıklığı ortaya çıktı.

Bu karışıklık, Hilâfet'in tarihinin ve teorisinin yeterli bilgidir mahrum bulunan Batılı müşahede ehline yanlış yorumlanması yüzünden ortaya çıkıyordu; bu müşahede ehli doğru anlayamadıkları İslâmî bir müessese ile aşına oldukları Batılı bir müessese arasında yanlış bir benzerlik kuruyorlardı. Bunlar Hilâfeti Papalıkla bir tutuyorlardı. Onu Batılı anlamda "manevî" bir makam olarak tarif ediyorlardı. Oysa bu İslâm düşüncesine oldukça yabancı bir tecritti. Sultan-Halife çift ünvanının "manevî" ve "dünyevî" yetkileri Osmanlı Padişahı'nın şahsında tevhid ettiğini farzettiler ve bu yetkilerin farklı kişiler arasında bölüşülebileceği neticesini çıkardılar. —Milletlerarası

meselelerde bir tesiri bulunmayan birkaç araştırmacı müstesna— bu şahısların hatası, Batı'da¹⁶ ve hatta klâsik bir İslâmî eğitim yerine modern bir Batı eğitimi almış bulunan Müslümanların arasında bile oldukça yaygındı. Bu yanlış telâkki Batılı hükümetlerle, Batı hakimiyeti altındaki Müslüman halklarla ve kendi Müslüman tebaasıyla olan ilişkilerinde Abdülhamit tarafından bilinçli olarak ve ustalıkla kullanıldı.

Müslüman nüfusun gayrimüslim hükümetlere tabi olması durumu Şeriat'ı yorumlayan fakihler tarafından öngörülmemiş ya da Müslümanların razı olacağı bir durum olarak düşünülmemişti. Bu anlayış mantıkî olarak dünyevî idarenin Müslüman cemaatin faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçası olduğu ve bu yüzden bütünüyle Müslüman cemiyetin ve onun fertlerinin bütün kemaliyle hakikî bir İslâmî hayat sürdürmesine mani olmadan gayrimüslim ellere terk edilemeyeceği gerçeğinden çıkıyordu. Bu sebeple gayrimüslimlerin hakimiyetindeki bir diyar “Daru'l-Harp” olarak görülüyordu ve —böyle bir diyarın sakini olsun veya olmasın— bütün Müslümanlar, işgal altındaki bu topraklar Müslümanların hakimiyetine geçinceye kadar savaşmakla mükelleftiler. Galiba Osmanlı İmparatorluğu'nun terk edilmiş eyaletleri veya Moğollar'ın kaybettiği memleketler gibi üzerinde bir zamanlar Müslüman hakimiyetinin tesis edilmiş ve içerisinde Müslüman bir nüfusun yaşamış bulunduğu topraklar bu vazife için hususî bir ehemmiyet arz ediyordu. Mamafih pratikte bu yeni vaziyete taraf olan bütün aktörler bu keyfiyetin mantığını sonuna kadar zorlamadıkları takdirde kendilerini sıkıntı içerisinde bulacaklardı. Gayrimüslim hakimiyetine geçen bir memleketin sabık Müslüman hükümeti, ya Moğol hükümeti gibi artık mevcudiyetini devam ettiremiyor veya Osmanlı hükümeti gibi belli bir eyaletini mecburen, zorunlu bir barış karşılığında bırakmış oluyordu. Mevcut şartlarda savaşı sürdürmek imkânsız olabiliyordu. Diğer taraftan işgale

¹⁶ Bu anlayış *Tableau General de l'Ottoman Empire* isimli eserinin birinci cildinde M. C. M. d'Ohsson tarafından yaygınlaştırılmış gözükmemektedir (Paris, 1787). Burada o, Sultan'ın “ruhanî otoritesi”nden bahsetmekte ve ona “Müslümanların Papası” ismini vermektedir (Arnold, a. g. e., s. 170).

terkedilmiş topraklardaki Müslüman nüfusun yalnız başlarına, sabık Müslüman hakimlerinin himayesini kaybetmeden önce aleyhlerine dönmüş bulunan bir mücadeleyi sürdürmeleri beklenemezdi. Yeni gayrimüslim hükümet ehlinin, yeni Müslüman tebaasının, yeni rejimin hükmü altında icrası açıkça imkânsız olan dinî vecibelerini ifaya kalkışmak suretiyle ye'se sürüklenmelerini arzu etmesi ise hepsinden uzak bir ihtimaldi. Bu yeni hükümet ehli Batılı veya Batıcı oldukları için tabii olarak vaziyete münasip düşen Batı tarzı “dünyevî” ve “manevî” iktidar ayırımında bir çözüm aramaya başladılar ve bahsi geçen yanlış benzerlik kurgusuna dayanarak bunu Müslümanlarla ilgili şartlara tatbik kalkıştılar.

Meselâ 21 Temmuz 1774'te Küçük Kaynarca'da imzalanan ve Kırım Tatarlarının Osmanlı İmparatorluğu'ndan müstakil ilân edildiği Rus-Türk barış anlaşmasında (Madde-3) şöyle deniyordu:

Dinî merasimlere gelince: Tatarlar Müslümanlarla aynı akideyi paylaştıklarına göre, majesteleri Sultan da Muhammedî dinin hakim Halifesi olarak görüldüğüne göre, bu insanlar —henüz tesis edilmiş şekliyle siyasî ve medenî hürriyetlerinden taviz vermemek şartıyla— Halife'ye karşı hukuklarının prensipleri mucibince davranacaklardır.

Yine 15 Ekim 1912'de Uşi'de imzalanan ve hükmünce Tripoli ve Bingazi eyaletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrıldığı İtalyan-Osmanlı barış anlaşmasında; Sultan'ın terk edilen topraklardaki Müslüman nüfusa, kendisinin hakimiyet haklarını kullanarak kendilerine “tam ve tekmil muhtariyet” verdiğini ilân etmesi ve devamla şöyle demesi öngörülüyordu:

Mukaddes Hukuk Şeriat'ın hükümlerinin geçerliliğini sürdürmesi maksadıyla kadıyı tayin etme hakkımızı mahfuz tutuyoruz. Kadı da Şeriat'ın hükümlerine uygun olarak mahallî ulema arasından naibler tayin edecektir.

Benzer şekilde 29 Eylül 1913'te İstanbul'da imzalanan Türk-Bulgar barış anlaşmasında şöyle deniliyordu:

Zat-ı Şahane'nin Halife olarak, ism-i hümayunları (Bulgaristan) Müslümanlarının cuma namazlarında zikredilmeye devam edecektir. (Madde 8)

Antlaşmaya Bulgaristan'daki müftülerle ilgili bir de düzenleme eklenmiş bulunuyordu. Mahallî müftüler Bulgaristan seçim kayıtlarına göre buradaki Müslüman halk tarafından seçilecek, onlar da bütün ülke için bu Müslümanlarla İstanbul'daki Şeyhülislam arasında bağlantı vazifesi görecek olan Baş Müftü'yü seçeceklerdi. Şeyhülislam sadece Bulgaristan Baş Müftüsü'ne değil, Baş Müftü'nün tavsiyesi üzerine mahallî müftülere de fetva yetkisi verecekti. Bu şekilde Bulgaristan müftüleri Bulgaristan'daki Müslüman halk tarafından seçilmiş olsalar da bir Osmanlı resmî otoritesinden müsaade almadan vazifelerine başlayamıyorlardı. Yine antlaşmanın şartlarına göre eğer Baş Müftü Şeriat'a aykırı olduğuna hükmederek mahallî bir müftünün fetvasına müsaade etmezse mesele Baş Müftü'nün kararını iptal etme yetkisine sahip bulunan Şeyhülislam'a ulaştırılacaktı. Şeyhülislam Osmanlı tahtının bir hukuk memuru olduğuna göre bu düzenlemenin tatbiki Osmanlı Sultan-Halifesine Bulgar milliyetine mensup Müslümanlar üzerinde yetki hakkı veriyordu.¹⁷

Bu şekilde Osmanlı hükümeti ile gayrimüslim güçler arasındaki, üç metinle örneklendirdiğimiz, bu tip milletlerarası anlaşmalara "İmza Koyan Yüce Taraflar" zımnen, Batı menşeli "dünyevî" ve "manevî" iktidar ayırımını uygulanabilir kabul etmiş oluyorlardı. Fakat bu ayırım gerçekte tahakkuk etmediği için, sonuç tamamıyla, bunu yanlış bir anlayışla gündeme soğan tarafın aleyhinde ortaya çıkıyordu. İlgili gayrimüslim hü-

¹⁷ 14 kasım 1913'te yapılan Türk-Yunan Barış Antlaşması'nın 11. ve 13. maddelerini mukayese ediniz. 29 Eylül 1913'te yapılan Türk-Bulgar barış Antlaşması'nın yukarıda geçen hükümleri 19 Nisan 1909'da yapılan (Bulgaristan'ın istiklâlinin ilânıyla ilgili) Türk-Bulgar Antlaşması'nda ve 26 Şubat 1909'da yapılan (Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan'a ilhakı ile ilgili) Türk Avusturya-Macaristan Antlaşması'nda ön görülmüştür. Aynı meseleler bahis konusu dönemde yeni bir Türk-Bulgar Antlaşması için yapılan görüşmelerde de ortaya çıktı.

kümetler, Osmanlı Sultan-Halifesini, Hilâfet'in ifade ettiğine inandıkları “manevî” iktidar mevkiinde bırakmak gibi ucuz bir fiyat karşılığında sonu gelmez bir din savaşına maruz kalmadan meşru bir siyasî ünvanı temin edeceklerini tasavvur ediyorlardı. Diğer taraftan Sultan-Halife, karşı tarafın kendi kendini aldatmasına zımnen müsaade ederek hiçbir hamle yapmadan Sultan olarak kaybettiği “dünyevî” iktidarı eksiksiz bir biçimde Halife olarak geri alıyordu. Eyaletlerini işgal eden gayrimüslim hükümetler onu Halife olarak tanıdığı ve onun mahallî müftüleri tayin etme hakkını kabul ettiği müddetçe, mahallî Müslüman halkın gözünde onun hukukî hakimiyeti bir aşınmaya uğramadan varlığını sürdürecekti.

Bu keyfiyet o derece doğrudu ki, yeni hükümetler “dünyevî” ve “manevî” iktidarlar arasındaki farazî ayırımı mebni bu tip düzenlemelerin işleminin imkânsız olduğunu sür'atle keşfettiler. Meselâ Rus hükümeti 1783'te yukarıda geçen pasajın 1774 anlaşmasından çıkarılması için ısrar etti. İtalya hükümeti 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Anlaşması'na Türkiye'nin 18 Ekim 1912'de imzalanan antlaşma çerçevesinde Libya'da faydalandığı her tür hak ve ayrıcalığın ve bununla bağlantılı bütün vasıtaların iptalini kabul ettiğini belirten bir madde (Madde-22) eklenmesini sağladı. TBMM'nin 1 Kasım 1922'de çıkardığı kanunla, kendisi Türkiye Devleti'ndeki hakimiyetin tamamını üstlenip Hilâfet'in de devamına karar vermişken, çok geçmeden daha önceleri Ruslar'ın ve İtalyanlar'ın yaptığı gibi hakimiyetsiz bir Hilâfet'in bizatihi bir çelişki olduğunu fark etmesi şaşkıncı değildir. Osmanlı Hilâfeti'nin 3 Mart 1924'te Türkiye'de ilga edilmesi; Osmanlı Halifesi'nin 1789'da Kırım'daki, 1923'te de Libya'daki otoritesinin iptal edilmesi kadar kaçınılmazdı. Bununla birlikte bütün bu ve benzeri örneklerdeki yanlış benzerlik kurgusu geçici de olsa bir düşünce karmaşasına yol açtı ve Hilâfet'i bir ünvanı ibaret olarak taşıyan şahsa kârlı bir siyaset imkânı verdi. II. Abdülhamit (1876-1909) bu fırsatı en mükemmel bir ustalıkla kullandı.

Abdülhamit tahta çıktığı zaman Hilâfet'le ilgili yanlış yorum iyi bir şekilde yerleşmişti ve yukarıda zikredilen diğer iki gelişme de oldukça ileri bir düzeydeydi. 1876 ve 1882 yılları arasında büyük çapta Müslüman nüfusu barındıran —Bosna-Hersek, Bulgaristan, Doğu Rumeli, Kafkasların güneyinde bulunan üç sancak Kars, Ardahan, Batum, Mısır ve Tunus gibi— eski Osmanlı toprak ve memleketlerinden birçoğu gayrimüslim hükümetlerin hakimiyeti altına girdi. Bu arada önceleri müstakil bulunan birkaç Müslüman devlet ya esaret altına giriyor ya da büsbütün izmihlâle gömülüyordu. Ünvanı ibaret kalmış olan son Moğol İmparatoru da 1857'de İngilizler tarafından tahtından indirilmişti. Bu tarihten önce çeyrek asırdan fazla bir zamandır Moğol hanedanı etkili bir iktidardan tamamen mahrum bir şekilde Delhi'de Doğu Hindistan Şirketi'nin misafirleri gibi yaşıyorlardı. Kafkaslar'daki müstakil son Müslüman halklar 1859 ve 1864 yılları arasında ya Ruslar'a teslim olmuş veya mülteciler halinde Osmanlı topraklarına göç etmişlerdi. Orta Asya'nın batısında Ruslar 1863-1886 yılları arasında Hazarlı bağımsız Türkmenleri İran ve Afganistan sınırına kadar istila ederek bu civardaki müstemlekelerini tamamladılar. Afganistan 1879'da dış ilişkilerinin kontrolünü kendi eliyle İngiliz-Hint hükümetine teslim etti. Son olarak Orta Asya'nın doğusunda on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Çin İmparatorluk hükümetine karşı ayaklanarak müstakil Müslüman devletleri kurmaya teşebbüs etmiş bulunan Çin'in güney batı ve kuzey batı eyaletlerindeki Çinli Müslüman azınlıklarla Çin Türkistanı'ndaki Türkî Müslüman halklar, güneybatıda 1856'dan 1872'ye ve kuzeybatıda 1862'den 1878'e kadar süren mücadelelerden sonra sindirildiler.

Bütün bunların neticesinde Abdülhamit kendi hakimiyet alanı hızla küçülmekle birlikte tahta geçişinden hemen sonra, kendisini, Modern Çağ'da halifeliği ünvanlarına eklemiş bulunan Sünnî Güçler içerisinde ayakta kalabilmiş tek iktidar sahibi olarak buldu. Halifelik'te ciddî manada hak iddia edenlerden ayakta kalabilen bir de, İslâm dünyasının Uzak Batısında istiklâllerini sürdüren Faslı Filali Şerifleri vardı. Bu Şerifler

soylarını, Kureyş'e dayandırmakla kalmayıp Fatma ve Ali kanalıyla Peygamber'in kendisine kadar çıkarabilmeleri itibarıyla de Abdülhamit'ten avantajlıydılar. Fakat Mısır, İslâmî meselelerde öncülük edebilmek için çok geri ve sapaydı. Sünnî dünyasının geri kalan kısmı söz konusu olduğunda Abdülhamit, varlığını sürdüren, Hilâfet ünvanına sahip tek kişiydi ve sadece tek olmak sebebiyle bu ünvan yeni bir değer kazandı. Bu arada Batılı bir siyaset yazarı olan M. C. M. d'Ohsson 1787'de yayınlanan *Tableau General de l'Empire Ottoman* isimli eserinde Osmanlı Hilâfeti'nin Halife ünvanını keyfi bir üslenme girişimiyle değil, son Abbasî Halifesi ile Osmanlıların Mısır fatihi olan I. Selim arasında Kahire'de yapılan resmî bir devir teslimle elde ettiğine dair bir söylentiye geçerlilik kazandırdı.¹⁸ Osmanlı Hilafeti'ni Moğol Halifeliği'nden büsbütün farklı bir meşruiyet plânına taşıyan bu söylenti, çağdaş bir kayıtle desteklenebilmiş değildir.¹⁹ Mevcut deliller, aksine, Osmanlıların bu ünvanı Moğollar ve aynı durumdaki diğerleri gibi ciddi bir gerekçeleri ve ilişkileri olmadan üstlendiklerini göstermektedir. Mamafih söylenti bir defa ortalıkta dolaşmaya başlayınca ciddi bir tahkik ve tenkide tabi tutulmadan tekrarlanıp duruyordu.²⁰ Abdülhamit başka bir iddia sahibinin övünemeyeceği, efsanevi de olsa yerleşmiş bir meşruiyet iddiası ile

¹⁸ Bkz: Sir Thomas Arnold, a. g. e., "Sultan Selim Mısır'da" başlıklı 12. Bölüm.

¹⁹ (Son Kahireli Halife) Mütevekkil'in bu dönemdeki durumu hakkında elimizde bulunan bu tip bilgileri Abbasî Halifesi'nin akıbetiyle ilgilenmiş ve bu hususta epey bilgi sahibi gözükken Mısırlı alim İbn İyaz'a borçluyuz. Bu şahıs birçok tafsilat veriyor, fakat onun yüksek makamını devri hususunda en küçük bir işaret mevcut değil, (Arnold, a. g. e., s. 143). Emir Ali Bey bu menfi delili reddetmektedir. Yukarıda nakledilen hususî mektubunda şöyle yazmaktadır: "İbn İyaz, Selim'e karşı çok insafsız ve bir propagandacı gibi, bir partizan gibi yazıyor. Bana göre İsveç sefiri d'Ohsson Osmanlı hakimlerinin arşivlerine girebilmiş olması bakımından çok daha güvenilir." Fakat d'Ohsson gerçekte bu hikâyeyi destekler mahiyette resmî bir belgeden bahsetmiş falan değildir ve böyle bir belge belki de bulunmuyordur.

²⁰ Bkz. Sir Thomas Arnold, a. g. e., s. 146-147 ve 212.

bu ünvanın hayattaki tek sahibi olması hasebiyle Osmanlı Hilâfeti'ni lehinde kullanabilmek için uygun bir mevkiye bulunuyordu. Elinde iyi bir fırsat, kendisinde de bunu yapacak derecede kuvvetli bir emel vardı.

Abdülhamit'in elindeki fırsat kendi imparatorluğunun son eyaletlerinin Müslüman nüfusundan çok, zevale uğramış muadillerinin, şimdi "çobansız kalmış bir sürü" halinde gayrimüslim hakimiyeti altında bulunan sabık tebaasıyla ilgiliydi. Batı hakimiyetine geçmiş bulunan eski Osmanlı Müslüman nüfusunun çoğu —meselâ Mısırlılar ve Tunuslular— İslâm dünyasının merkezinde ve Batı Avrupa'ya oldukça yakın bir mevkiye bulunuyordu. Bu iki keyfiyet onları, İslâmî mazilerine dönmekten ve kendilerini yakın bir geçmişte Batı hakimiyeti altına girmekten kurtaramamış olan Osmanlı Halifesi'ne bel bağlamaktan ziyade, kurtuluşlarını kendi ayakları üzerinde durarak ve Batılı motifler etrafında kendilerine mahsus bir millî hayat geliştirerek aramaya sevketti. Buna mukabil Moğollar'ın ve izmihlâle uğramış diğer Müslüman güçlerin sabık tebaası ekseriyetle "dağınık çevre"ye mensuptu ve azınlık olmaları hasebiyle, yaşadıkları ülkelerde milliyetçiliğin yayılması bunların aleyhineydi. Eğer Hint, Rus ve Çin imparatorluklarından millî devletler doğacak olursa bunlar Müslüman değil Hint, Rus ve Çin millî devletleri olacaktı. Milliyetçilik cereyanı bu Müslümanları dalgaları altında boğmakla tehdit ediyordu ve bu yüzden onlar kendilerine bir ittihat mihveri sağlayabilecek ve İslâm dünyasının birleşmiş güçlerini kendi müdafaalarına seferber edebilecek bir müessese olarak Halifeliğin ihyasını memnuniyetle karışlamaya hazır dılar. Hindistan ve Rusya'daki Sünniler kadar Şîîlerin de Hamidî ihya hamlesini ilgiyle izlemeleri kayda değer bir husustur. Bu noktada mevcut durumun psikolojik talepleri Şîî akidesinin temel doktrinlerinden daha kuvvetliydi.

O zamanlar Hindistanlı ve Rusyalı Müslümanlar Abdülhamit'in hissiyatlarını istediği gibi çekip çevirebilmesi için İstanbul'dan uygun bir mesafede bulunuyorlardı. Onlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çürümüşlüğünden ve Hristiyanlar

kadar Müslümanların da üzerine çöken istibdattan bihaber bulunmaları için kafi derecede uzaktaydılar.²¹ Aynı zamanda yeni bir dayanışma anlayışına ulaşmaları ve Osmanlı Halifesi'nin prestijinin ihtişamına kapılmaları için yeterince hazırdılar. Bundan bir asır önce Hindistan ve Rusya'da dağılmış Müslüman topluluklarla İstanbul'da sakin bir Halife arasında daimî ilişkiler kurulması fiziki olarak imkânsız olurdu. Fakat şimdi —buharlı gemiler ve şimendiferler, telgraflar ve gazeteler ve sistemli teşkilâtlanma ve propaganda metodları gibi—Batı mahsulü modern muhabere imkânlarının dünya çapında yaygınlaşması gerekli vasıtaları sağlıyordu. Buharlı geminin icadı Felemenk hakimiyetindeki Doğu Hint adalarından ve İngiliz Hindistanı'ndan Cidde'ye doğru deniz yolundan hac seferlerini teşvik ediyordu. Afganistanlı, Orta Asyalı ve Kafkasyalı orada kendilerini taşıyacak bir Rus, İngiliz, Fransız veya Avusturya gemisine biniyor ve —Osmanlı Halifesi'nin Boğaz'a nazır sarayının pencerelerinin önünden ve daha sonra

²¹ Bu satırların yazarı, bir defasında İstanbul'da mukim bir İngiliz'den bu husustaki bilgisizliğin insafsız bir şekilde dağılıp yok olduğunu duydu. Olayı anlatan bu şahıs, becerikli bir iş adamı ve İngiliz Hint Hükümeti'nin sadık bir tebaası olan Hindistanlı Müslüman bir tacirle ticarî ilişkiler yürütüyormuş. Bu Müslüman tacir, İslâm'ın Hindistan'daki son hakimiyet alanını kaybetmesinden derin bir üzüntü duyuyor ve Osmanlı Hilafetinde Moğol İmparatorluğu kadar ihtişamlı ve İngiliz Raj'ı kadar etkili Müslüman bir gücün varlığını sürdürdüğü inancıyla teselli buluyormuş. Uzun yıllar bir Müslüman olarak izzet-i nefsi hatırına bu hayalini muhafaza eden bu tüccar Hilâfet'in merkezi olan ve kendisi için Hicaz'ın mukaddes diyarından daha çok anlam taşıyan İstanbul'u ziyaret etmek için yeterli parayı biriktirmiş ve İstanbul'da da İngiliz arkadaşına misafir olmuş. Hilâfet hakkında uzun zamandır kurduğu hayal ile katı gerçek arasındaki tezat onu elim bir kedere sürüklemiş. Darü'l-İslâm'daki Müslüman Hükümet ile Hindistan'daki İngiliz Hükümeti arasındaki büyük standart farkı onu dehşete düşürmüş ve yurduna zihni altüst olmuş olarak dönmüş. Bu şahıs bu durumda kuşkusuz Hamidi propagandasının önceki müsbet etkisinden daha çok tepki duyacaktır; fakat tabii ki o bir istisnayı. Gerçekleri tahkik etmek için İstanbul'u ziyaret eden Hindistanlı ve Rusyalı Müslümanların sayısı son derece azdır ve bu tür müşahideler kendi ülkelerine döndüklerinde Osmanlı Hilafeti üzerine tenkitler yayınlamak suretiyle kendilerini dindaşlarının hareketine maruz bırakacak değildiler.

Fransız eseri olan Süveyş Kanalı'ndan geçerek— yolculuklarının hiçbir kısmında eskiden olduğu gibi zahmet çekmeden Cidde'ye varıyorlardı. Abdülhamit'in kendisi İslâm dünyasından toplanan gönüllü bağışlarla Hayfa ve Şam'dan Medine'ye uzanan Hicaz Demiryolu'nu inşa ettirmek suretiyle bu yeni imkânları genişletti. Bu teşebbüs Osmanlı Hilâfeti'ni tanıtma ve Osmanlı hükümetinin Suriye ve Arabistan'daki stratejik pozisyonunu kuvvetlendirme maksatlarından her ikisine de hizmet ediyordu.

Abdülhamit, propagandasında fazla ileri gitmekten dikkatli bir şekilde kaçındı. Eğer o Hilâfet'in “dünyevi” cihetini vurgulasaydı, Batılı hükümetler onun, kendi Müslüman tebaaları tarafından Halife kabul edilme hususundaki hak iddiasını reddetmek zorunda kalacaklardı. Vakıa, Abdülhamit makamının delalet ettiği siyasî fonksiyonu ne olur olmaz devreye soktu, ne de ondan vazgeçti. Onun ustalıklı müphem tavrı Batı'nın Hilâfet hakkındaki yanlış anlayışının onun lehinde cereyan etmesini mümkün kıldı. Saltanatının ilk yıllarında Büyük Britanya ve Rusya arasındaki ilişkiler 1877-1878 Rus-Türk Savaşı ve bu savaşın sonuçlarıyla gerginleşince, İngiliz-Hint hükümeti gerçekten, Ruslara karşı Büyük Britanya ve Müslümanlar arasında ortak bir cephe oluşturulmasını arzulayan Hindistanlı Müslümanları Osmanlı'nın Hilâfet iddialarını kabule teşvik etmiştir.²² İngilizler'in, Osmanlılar'ın Hilâfet iddialarının ken-

²² “Türkiye’yi Hindistanlı Müslümanların gözünde büyütme için en çok uğraşanını İngiltere’nin bizzat kendisi olması gayet tuhaftır. On dokuzuncu yüzyıl zarfında uzun bir süre Osmanlı İmparatorluğu’nu Rusya’ya karşı desteklemek bu ülkenin politikası olmuştur... Bu politika 1878’de Rus orduları İstanbul kapılarına dayandığı zaman Hindistan birliklerinin Malta’ya kadar gönderilmesi neticesini vermiştir... Bu Türkiye’yi Hindistan’a her zaman olduğundan daha çok yaklaştıran bir jest olmuştur. Bu jest Türkiye’yi en çok da Hindistanlı Müslümanlara yaklaştırmıştır. O zamanlar bu Müslümanlara Türkiye ve Hindistan arasında ilgi odağı olan topluluk izlenimini vermek için büyük çaba sarf eden, hatta Britanya İmparatorluğu’ndan sık sık dünyadaki en büyük Müslüman imparatorluk diye bahseden (zira bu imparatorluk Türkiye’den daha çok Müslüman barındırıyordu) İn-

dilerini kısa vadedeki maksatlarına ne kadar hizmet ederse etsin, bunun aynı zamanda Hindistan hükümetinin Hindistanlı Müslümanlar üzerindeki siyasî otoritesine bir tehdit teşkil ettiğini fark edemedikleri açıktır. Vakıa, Abdülhamit 1880'den itibaren gittikçe Türkiye'nin aleyhine dönen İngiliz siyasetinin yeni istikametine, Hindistan'da İngiliz aleyhtarı propaganda yürütmek suretiyle karşılık verdi.²³ Fakat bu teşebbüsünde aşırı gitmedi ve tahtta kaldığı müddetçe Hindistanlı Müslümanlar ciddî bir bağlılık bocalamasıyla karşı karşıya kalmadılar. Belki ancak sıkı bir sorgulamayla utana sıkıla Abdülhamit'in Halife olarak sadece imanlarının resmî müdafii değil, aynı zamanda dinî işlerin olduğu gibi dünyevî işlerin de meşru hakimi olduğunu itiraf ederlerdi. Ayrıca Hindistanlı Müslümanlar daha önceki kuşaklardan Bağdat'taki Abbasi Halifesi'nin yetki tevcih etmek suretiyle —Gaznevî veya Gorî olan— mahallî bir Müslüman hükümdarın fiilî hükümetine meşruiyet kazandırdığı şeklindeki bir söylentiye aşınaydılar.²⁴ Osmanlı Halifelîği ve İngiliz Hükümeti arasındaki ilişkiler aynı bağlamda telâkki edilebilirdi. Bunun ötesinde ne Hindistanlı, ne de Rusyalı Müslümanlar bu tarihte, başlarına sıkıntı açabilecek bir meseleyi gündeme getirmek arzusunda değildiler.

giltere'nin kendisiydi.” (Sir Valentine Chirol, *India*, [Londra: Benn, 1926], s. 217-218). 1877-1878 Türk-Rus Savaşı esnasında Osmanlı Hükümeti İngiliz Hükümeti'nin teklifiyle Afganlılar'a Rusya'nın İslâm'ın düşmanı, Büyük Britanya'nın ise dostu olduğu imajını vermek için Afganistan'a iki kazaker birisi başkanlığında bir ulema heyeti gönderdi. (Bu gerçek, okuduğunuz satırların yazarına babası bu heyette aza bulunmuş bir arkadaşı tarafından anlatıldı.)

²³ 1884'te, Hindistan'da devlet memuriyetinden çıkarılmış Pencaplı bir Müslüman tarafından Abdülhamit'in Yıldız Köşkü'ndeki hususî matbaasında hususiyle Hindistan'da okunmak için basılan İslâmcı yayın organı *Peyk-i İslâm* daha önce Hindistanlı Müslümanlar arasında dağıtılıyordu. (Bu bilgiyi, elinizdeki eserin yazarına yazdığı bir mektupta Valentine Chirol vermektedir.)

²⁴ Milâdî on dördüncü yüzyılda Kahireli Halife'nin Muhammed b. Tuğlak ile Firuz Şah'a yetki verişini mukayese ediniz (Arnold, a. g. e., s. 103-105; Emir Ali, *The Spirit of Islam*, s. 131).

Gerek İngiliz ve gerekse Rus müstevliler yeni Müslüman tebaalarına iyi davrandılar. İngilizler Hindistan Müslümanlarını Hinduların baskısından kurtardılar. İslâm Hukuku'nu icra eden Müslüman kadılar 1864'te azledilmekle birlikte,²⁵ bunlar Müslümanların şahsî işleri dava mevzuu oldukça İngiliz-Hint mahkemelerinde Şeriat'ı icra etmeye devam ettiler. Sür'atli bir şekilde Kuzey-Batı Sınırı'nın ötesine yerleşen ve Hindistan Ayaklanması'nın sonrasına kadar İngiliz Hükümeti'ne karşı cihadı sürdüren Hindistan Vahhabilerinden uzlaşmasız bir grup Hindistan Müslüman cemaatinden geniş çapta destek bulamadı ve en sonunda mukavemetini kaybetti. 1870'te otorite sahibi hukuk alimlerinin fetvalarıyla İngiliz Hindistanı'nın Daru'l-Harp değil Daru'l-İslâm olduğu açıkça ilân edildi.²⁶ Rus Hükümeti ise, Şeriat'ın icrasını Müslümanların eline ve büyük ölçüde onların kontrolüne bırakması bakımından İngiliz Hint Hükümeti'nden daha liberaldi. Rus Çarı'nın Kafkaslar ve Orta Asya'daki Müslüman tebaası, Osmanlı Padişahı'nın Hristiyan tebaası gibi, hususi bir vergi ödemesi karşılığında mecburî askerlik hizmetinden muafı.²⁷

Başta Abdülhamit'in kendisi olmak üzere dolayısıyla bütün taraflar Osmanlı Halifeliğinin delalet ettiği anlam çerçevesinin müphem bırakılmasından memnundular. Hareketlerinden anlaşıldığı kadarıyla onun makamının prestijini "dağınık çevre"nin Müslümanları arasında tesis ederken, en kuvvetli saikin Osmanlı Padişahı'nın siyasî otoritesini tedrici bir intikalle o tarihe kadar hiçbir zaman Osmanlı hakimiyetine girmemiş bulunan Müslüman nüfusa yaymak arzusundan ziyade, Halife-

²⁵ Bkz.: Sir W. W. Hunter, *Our Indian Musulmans: Are they bound in conscience to rebel against the Queen?*, (Londra: Trübner, 1871), s. 136.

²⁶ Bu fetvalar ve bunların tenkidî tahlili için bkz.: Sir W. W. Hunter, a. g. e.

²⁷ 1917 Devrimi'nden önce Rus İmparatorluğu'ndaki Müslümanların statüsü için bkz.: H. Koch, *Die russische Gesetzgebung übir den Islam bis zum Ausbruch des Weltkrieges*, (Berlin: Der Neue Orrent Press, 1918). On altıncı yüzyıldan beri Rus tebaası olan Volga Havzası Müslümanları için mecburî askerlik hizmeti vardı. Tabii ki İngiliz Hindistanı'nda mecburî hizmet meselesi ortaya çıkmadı.

liğini tanıtarak hariçteki Müslümanların manevî desteğini temin etmek suretiyle kendi Müslüman tebaası üzerindeki otoritesini tahkim etmek olduğu göze çarpmaktadır. Göreve gelişinden dört aydan daha kısa bir süre sonra Abdülhamit, 23 Aralık 1876'da Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe koymak zorunda bırakıldı. Bu anayasada kendisi Sultan ve Padişah ünvanlarıyla birlikte Halife olarak da zikrediliyordu, fakat aynı zamanda kendisinin “dünyevî” iktidarı aristokrasiden 1831 Belçika Anayasası çizgisinde bir meşrutî monarşiye tahvil ediliyordu.²⁸ Abdülhamit sür'atli bir şekilde Jön Türk reformcularının lideri olan Mithat Paşa'yı azletti,²⁹ ilk meclisi feshetti ve anayasayı askıya aldı. Fakat hep meşrutiyet hareketinin korkusuyla yaşadı ve 1908'deki başarıya ulaşan ihtilalin ardından İttihat ve Terakki Fırkası'nın aynı yılın 23 Temmuzunda kendisini Mithat'ın anayasasını ikame etmeye mecbur bırakması korkularını haklı çıkardı ve en sonunda kendisinin akamete uğrayan Nisan 1909'daki karşı devrimi tahtına mal oldu. Bu arada geçen yıllar zarfında Osmanlı Hilâfeti'ni ihya etmek suretiyle o, bilinçli olarak sadece Osmanlı Müslümanlarıyla değil bütün bir Sünnî dünyasıyla ilgili bulunan ve Şeriat'ın klâsik yorumları ihlâl edilmediği müddetçe meşrutî tehditlere maruz bulunmayan bir makama umut bağladı.³⁰

Osmanlı Hilâfeti'nin Hamidî ihya hareketi, Abdülhamit'in kendisinin en sonunda, ilkin otokratik iktidarını daha sonra da tahtını kaybetmesine mani olamadı. Fakat onun Osmanlı

²⁸ Bkz.: E. Pritsch, “Verfassungsgeschichtliche Entwicklung der Neuen Türkei”, Berlin Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'nde düzenlenen *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* konulu seminerde sunulmuş tebliğ, 26-27 Ocak (Berlin: de Gruyter, 1924), s. 165.

²⁹ Mithat Paşa daha sonra hayali bir iddiayla Sultan Abdülaziz'e suikast düzenlemekle suçlanarak mahkum edildi, Taif'e sürüldü ve orada tasfiye edildi.

³⁰ Ulema, Halife'nin Şeriat'a uygun ve maslahata muvafık bir şekilde icra-i hükümet etmesi şartıyla —toplumun Halife'ye karşı vazife borcu— itaat ve muavenet olduğunu ortaya koymuştur (el-Maverdi, trc.: Comte Ostrorog, s. 151).

Hilâfeti'nin prestijini hariçte tesis etmedeki başarısı, kendileri bu prestijin Osmanlı İmparatorluğu'nun dâhili politikasındaki reaksiyonundan en çok korkan taraf olmakla birlikte İttihat ve Terakki Fırkası tarafından takdirle karşılandı. Bunlar ihya edilmiş Osmanlı Hilâfetine imparatorluğun milletlerarası mevki bağlamında bir faktör olarak o derece değer verdiler ki, Abdülhamit'in tahttan indirilişinden sonra bile otokratik delaletime rağmen bu makamı onun meşruti haleflerinin ünvanları içerisinde bıraktılar. 1908'den 1918'e kadar Osmanlı İmparatorluğu bir zamanlar Mısır'ın kukla bir Halife adına Memlûklar tarafından idare edildiği gibi, kukla bir Osmanlı Halifesi namına oligarşik bir parti teşkilâtı tarafından yönetildi.

23 Kasım 1914'te Osmanlı Halifesi Namına Cihat İlân Edilmesinden, TBMM'de 1 Kasım 1922 Kanunu'nun Çıkarılmasına Kadar Olan Dönem

Milletlerarası meselelerde bir faktör olarak, ihya edilmiş Osmanlı Hilâfeti'nin değeri Türkiye açısından 1914 Ekiminin sonlarından 11 Ekim 1922'de Mudanya Mütarekesi'nin imzalanmasına kadar süren Dünya Savaşı ile test edildi.

Osmanlı Şeyhülislamının verdiği bir fetvaya binaen 23 Kasım 1914'te Sultan-Halife tarafından Şeyhülislamın kendisi ve önde gelen diğer birkaç Osmanlı fıkıh alimi tarafından da imzalanmış bir bildiri yayınlandı.³¹ Bu belgede Halife namına cihat ilân ediliyor ve gerek Müttefik Güçler'e³² tâbi topraklarda,³³ gerekse tarafsız ülkelerde mukim Müslümanlar silâha sarılmaya ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlarla

³¹ Metnin Fransızca tercümesi için bkz.: A. Mandelstam, *Le sort de l'Empire Ottoman*, (Paris: Payot, 1917), s. 372-373.

³² Kırım, Kazan, Türkistan, Buhara, Harezm ve Hindistan ismen zikredilmiştir.

³³ Çin, Afganistan, İran ve Afrika ismen zikredilmiştir.

omuz omuza mücadele etmeye çağrılıyordu. Bu İslâmcı çağrının umumiyet itibariyle umulandan farklı neticeleri olmuştur.

Bunun ilk ve doğrudan etkisi pek ehemmiyetsizdi. Osmanlılar'ın yanında silaha sarılan hükümdarlar sadece Büyük Senusi ve Sana İmamı'ydı ve bunların müdahalesi Savaş'ın neticesini etkilemedi. Arabistan'da yarımadanın yükselen yıldızı Vahhabî Prens Abdülaziz b. Suud. Osmanlılar'a yakın bir zamanda teyit ettiği bağlılığını reddetti ve o sıralar mücavir Osmanlı topraklarını işgal etmekte bulunan İngiliz Hint Hükümeti ile bir anlaşma imzaladı. Kureys'in ve vakia Peygamber'in kendi ailesinin bir ferdi olmasıyla Osmanlı Halifesinden daha avantajlı bulunan Hicaz Emiri Hüseyin İngilizler'in yardımını da alarak Arap milliyetçiliği adına Osmanlı emperyalizmine karşı ve ayrıca İslâm adına Jön Türk Hür Masonlarının ve serbest düşünürlerinin fasıklığına karşı Osmanlı Hükümetine isyan etti. Pencaplı Müslüman gönüllüler ve Volga Havzası'ndan gelmiş Müslüman askerler İngiliz ve Rus ordularında Osmanlı kuvvetlerine karşı sadakatle ve yiğitçe savaştılar. 30 Ekim 1918'deki Mondros Mütarekesi mucibince Osmanlı Halifesi —muhafazası İslâm dünyasında Osmanlı'nın prestijine Hilâfet'ten daha sağlam bir temel tesis eden— Hicaz'ın mukaddes şehirlerinden ve hükmü altındaki bütün Arap eyaletlerinden çekilmek zorunda kaldı. Hakim istiklâl belirten Melik ünvanının 1916'da Hicaz Emiri Hüseyin, 1922'de de Mısır Kralı Fuad tarafından üstlenilmesi, Arap halklarının sabık İslâmî dayanışma idealine sırt çevirdiklerinin ve yeni doğmuş bulunan ayrı milliyetler idealine yöneldiklerinin bir işaretiydi.

Şu var ki, Abdülhamit tarafından ihya ve İttihat ve Terakki tarafından istismar edilen Osmanlı Hilâfeti fikri Türkiye için savaşın sadece ilk safhasını sona erdiren Mondros Mütarekesi'nden sonra da etkisini sürdürdü. Bu düşünce müteakip dört yıl boyunca gerek Türk halkı için, gerek Sultan-Halife için ve gerekse de Hindistan Müslümanları için, farklı ve nihaî noktada birbiriyle çelişen istikametlere doğru da olsa itici bir güç olmaya devam etti.

Bunun Türkler üzerindeki tesiri menfiydi. Türkler ağır yenilginin şokuyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türk olmayan Müslümanlar üzerindeki hakimiyetini sürdürme ve Osmanlı Halifesi'nin kısmen temsil ettiği hariçteki Müslümanlar üzerinde, Osmanlı hegemonyasının kurulmasını savunma emellerine şiddetli bir şekilde tepki gösterdiler. Arapların örneğini izleyerek Türk millî vatanını bölünmekten kurtarmaya ve kendi Türk millî hayatlarını inşa etmeye karar verdiler. Bu 28 Ocak 1920'de ilân edilen Misak-ı Milli'nin başta gelen meselesiydi. Misak'ın, Hilâfet-i İslâm'ın makarrı, saltanatın payitahtı ve Osmanlı Hükümeti'nin merkezî olan İstanbul'un güvenliğinin her tür tehlikeye karşı temin edilmesini şart koştuğu doğrudur. Fakat Hilâfet'e yapılan bu tesadüfi atfı onun Misak'ta zikredildiği tek yerdirdi. Buna mukabil Misak'ın ilk ve en ehemmiyetli maddesinde, açıkça Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapların çoğunlukta bulunduğu kısımları üzerindeki bütün hakimiyet iddialarından vazgeçtiği belirtiliyordu. Bu şekilde vazgeçilen topraklar arasında, İslâm dünyasında prestijini sürdürebilmesi için muhafızlığı Osmanlı Halifesi için âdeta zarurî olan İslâm'ın Mukaddes Şehirleri de vardı. Böylece, Mustafa Kemal ve arkadaşları ilkin Osmanlı Hilâfeti'ni reddetmemiş de olsalar, bu makam onların 1919'da Yunanistan'a ve başlıca Müttefik Güçler'e yeniden açtıkları savaşın mevzuları arasında ikinci derecede bir yer tutuyordu.

Osmanlı Hilafeti fikri 3 Temmuz 1918'de tahta geçen Sultan Halife VI. Mehmet Vahdettin'in üzerinde farklı bir tesir gösteriyordu. Payitahtını ve şahsını savaşın galibi olan Müttefiklerin hakimiyeti altına sokan Mondros Mütarekesi, aynı zamanda onu, geçen on yıl boyunca Osmanlı Hanedanı'nı kendisine kukla yapmış olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın hakimiyetinden kurtarıyordu. Anadolu'daki yeni Türk milliyetçi hareketinin yükselişi, Sultan-Halife'yi, henüz serbest kaldığı Türk tebaasının hakimiyetine yeniden mahkum etmekle tehdit ediyordu. Anadolu'da Yunanlılara karşı gösterilen milliyetçi direnişin Büyük Müttefik Güçler'e bir meydan okuma olduğunu gören ve Müttefiklerin hakimiyetinin mukadder olduğuna

inanın VI. Mehmet, nüfuzunu Mustafa Kemal aleyhine ortaya koydu. Halife 1919-1920 kışında milliyetçilerin kararlı bir hasmı olan Sadrazam Damat Ferit Paşa'ya Biga Sancağı'nda Çerkez çetelerinden düzensiz bir kuvvet kurma izni verdi. 1920 baharında bu düzensiz birlikler milliyetçi ordunun karşı saldırılarına direnemeyince İstanbul Hükümeti Şeyhülislam'dan milliyetçilerin hareketinin dine mugayir olduğuna dair bir fetva aldı. Fetva metni 11 Nisan'da aynı mealdeki bir Hatt-ı Hümayun ve bir Nazırlık bildiriyle birlikte yayımlandı. Sultan-Halife'nin milliyetçilere karşı gösterdiği bu manevraların takdire şayan bir tesiri olmadı, fakat bunlar bir düşmanlık ilânıydı ve milliyetçiler bunu ne unuttular, ne de affettiler.

Bu arada, Osmanlı hilâfeti fikri Hindistanlı Müslümanlar üzerinde farklı bir etki uyandırıyor. Batı hakimiyeti altındaki Doğu ülkelerinde Dünya Savaşı'nın harekete geçirdiği dünya çapındaki huzursuzluk dalgası, Batı üstünlüğüne karşı bir tepki şeklini aldı ve Hindistan Müslümanlarının liderleri —veya en azından genç kuşaklar— böyle bir duygu seline kapılarak İngiliz aleyhtarı bir hareket halinde Hindu milliyetçileri ile işbirliğine giriştiler. Bu Hindistan Müslüman toplumunun an'anevî politikasına tamamıyla ters bir gelişmeydi: Yeniden canlanan hariçteki Müslümanlarla dayanışma duygularının kendilerini 1911'de İtalyanlar'ın ve 1912'de Balkan Devletleri'nin saldırısına uğrayan Türkiye'nin davasına yaklaştırmıştı. Bu Müslümanlar üzerinde bir Hindu hakimiyetinin kurulabileceği korkusunun tesiri altındaydı. Bu Müslümanlar İngiliz Hindistan Hükümeti'ni bu tehlikeye karşı bir siper olarak görmeye devam ediyorlardı. Umumiyetle Hindistan Müslüman toplumunu, 1914 kışında, —gayrimüslim güçlere karşı bir savunma savaşından ziyade, bu tarihte, İngiltere'nin ölüm kalım mücadelesi verdiği bir savaşta tahrik edilmemiş bir müdahale ile İngiliz İmparatorluğu'nun düşmanlarının safında yer alan— Türkiye'nin davasını destekleyen Muhammed ve Şevket Ali Beyler'in yolunu takip etmekten alıkoyan; İngiliz İmparatorluğu'nun kaderinin aniden belirsizleşmesinin doğurduğu cömert

ve çıkar gütmeyen bağlılık kadar, yukarıda bahsedilen olası Hindu hakimiyetinin gerçekleşmesini engelleyebilecek yegane güç olarak Hindistan'daki İngiliz hükümetini gören zihniyetin hala devam ediyor oluşudur. İngiliz aleyhtar hareketin Hindistan Müslüman toplumunun umumuna yayılması ancak Savaş'ın doğurduğu huzursuzluğun artması sonucunda tedricî bir şekilde gerçekleşti. Bununla birlikte onlar kendilerini Hindular ile ortak bir platformda İngiliz hakimiyeti karşısında buldukları zaman bile, Hindistan'daki hayatın bizzat kendisinden kaynaklanmayan geçici bir rahatsızlığın doğurduğu bu anormal durum, Hindistan Müslümanlarının zihninden —derin bir kuşatılma korkusu halindeki— azınlık kompleksini silemedi. Onlar, Hindular ile ilişkilerinin geçici olarak rekâbet zemininden işbirliği zeminine kaydığı bir zamanda bile Hinduların kütle ve kuvvetini dengeleyecek psikolojik bir sıklete ihtiyaç duyuyorlardı. İngiliz Hükümeti'ne yabancılaşmış buldukları için bu psikolojik ihtiyaçlarını da Hindistan İmparatorluğu sınırları dışındaki bir güçle tatmin etme arayışına yöneldiler. Osmanlı Halifeliği işte bu boşluğu tam zamanında doldurdu. Fakat Hindistan Müslümanları yeni bir samimiyet ve hatta heyecanla Osmanlı Hilâfeti'ne yöneldiği vakit, Osmanlı İmparatorluğu Dünya Savaşı'nı takip eden barış görüşmeleriyle parçalanma sürecine girmişti.

Bu durum, Hindistan Müslüman toplumunda sadece genç kuşağın liderleri arasında değil halkın umumunda İngiliz idaresine karşı Hindu milliyetçiler ile işbirliğini hızlandıran keskin bir hissiyat doğurdu. Hindistan ordusunda gönüllü olarak hizmet etmiş ve İngiliz İmparatorluğu'nu müdafaa için Osmanlı topraklarında Osmanlı askerlerine karşı savaşmış olan Hindistan Müslümanları zaferlerinin Osmanlı Halifesi'nin nüfuz alanlarının parçalanması ve hayattaki son büyük İslâmî gücün yıkılışıyla neticelendiğini anlayınca sarsıldılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının mücerred bir olay olmayıp dünya çapında bir sürecin bir parçası olduğunu fark edemediler. Hapsburg Krallığı'nın yıkılması ve Rusya ve Almanya'nın küçülmesi ve istihale geçirmesi de bu sürecin diğer örnekleriydi. Onlar, bahis

konusu gelişmenin galip Müttefik Devletler'in kin ve ihtirasından daha başka ve daha derin sebepleri olduğunu da fark etmediler.³⁴ Bu insanlar şimdi Batı'dan İslâm dünyasının merkezine doğru yıkıcı bir güçle yayılmakta olan milliyetçilik fenomenini anlayamadılar. Eğer anlasalardı kendi toplulukları gibi azınlıkların hiçbir fayda sağlayamayacağı ve belki de en ciddi zarara uğrayacağı böylesi bir harekete pek sıcak bakmazlardı. Hindistan Müslümanlarının gözünde Arap milliyetçileri “halkı bir hürriyet mücadelesi veren” vatanseverler değil İslâmî dayanışma davasına ihanet eden, Halife'ye yardım etme vazifesiyle bilhassa yükümlü buldukları bir zamanda Halife'nin düşmanlarıyla dava birliği etmiş olan Müslümanlardı. Hindistan Müslümanlarının Arap milliyetçilerine duyduğu kırgınlık Türklerin tavrıyla garip bir tezat teşkil ediyordu. Türkler Arapların millî istiklâl emrivakisini hasbi bir şekilde kabul ettiler ve eski tebaalarına karşı, Türkiye aleyhine, Türlerin kendilerinin Müttefiklere karşı savunmaya kararlı oldukları bir hakkı başarılı bir şekilde savunmuş olmalarından dolayı kin beslemediler. Hindistan Müslümanları Mustafa Kemal ve milliyetçi arkadaşlarını Müttefiklere karşı yürüttükleri, Mudanya Mütarekesi ile zaferle sonuçlanan direniş hareketinde sonuna kadar desteklediler. Fakat —esas itibariyle bilgisizlik yüzünden,³⁵ belki kısmen de gerçeklerle yüz yüze gelmek istememelerinden dolayı— Hin-

³⁴ Bu mülahazalar 19 Mart 1920'de kendilerine verdiği bir mülakatta Mr. Lloyd George tarafından Hindistan Hilâfet Delegasyonu'na büyük bir sarahtle arz edilmiştir.

³⁵ Doğrusunu söylemek gerekirse Türk milliyetçileri, Yunanlıların ülkeden çıkarılmasına ve Lozan Antlaşması'nın neticelenmesi Türkiye'yi Hindistan'ın desteğine karşı kayıtsız kılincaya kadar, Hindistanlı Müslümanları bu hususta aydınlatmaktan kaçındılar. Gerçekten de milliyetçiler, VI. Mehmet'i hâledip, makamının yetkilerini kısmayı kafalarına koydukları (ki onlardan bazıları 1921 yazında bunu bu satırların yazarına açıkça söylemişlerdir) 1920'lerdeki kopmadan sonra bile, halka karşı hâlâ Hilâfet'in şampiyonluğunu yapıyorlardı. Kendilerinden önceki İttihat ve Terakki Fırkası gibi Hilâfet'i bir dış politika malzemesi olarak değerlendiriyorlardı. Onlar ancak salt “ruhani” bir Hilâfet'i denedikleri ve bunun işlemediğini gördükleri 1922 sonbaharından sonra Hilâfet'i tamamıyla kaldırmaya karar verdiler.

distan Müslümanları bu kez de Türk milliyetçilerinin uğruna savaştıkları davayı yanlış anladılar. Onları, İslâm'ın Halifesi'ni, gayrimüslimlerin elinde zelil eyleyen bir esaretten kurtarmak için savaşan sadık hizmetkârları olarak idealize ediyorlardı. Onlar bu anlayışla Sultan-Halife VI. Mehmet ile Mustafa Kemal'i aynı heyecanla desteklediler. Halife, Gazi'yi bir din düşmanı olarak lanetlediği ve Gazi de Halife'yi Türk milleti için ihanet etmiş bir kişi olarak ilân ettiği zaman durumlarını gözden geçirmediler.

1919 yılının son aylarında —Hindistan Müslümanlarının genç kuşağının, savaş yıllarında Hindistan hükümeti tarafından fitne çıkarmakla suçlanarak hapsedilmiş iki militan lideri Şevket ve Muhammed Ali kardeşler tarafından Hindistan çapında bir dizi Hilâfet Konferansları düzenlendi.³⁶ Esasında bu iki şahsı harekete geçiren belki Osmanlı Hilafeti ile ilgili kaygılarından daha çok Büyük Britanya'ya karşı olan düşmanlıkları idi. Konferanslar neticesinde bir Hindistan Hilâfet Heyeti'nin teşkil edilerek İttifak ve İtilaf Güçleri'nin devlet adamları huzurunda görüşlerini ortaya koymak üzere İngiltere Genel Valisi'nin rızasıyla Avrupa'ya gönderilmesine karar verildi. Genel Vali 19 Ocak 1920'de Delhi'de heyeti kabul etti ve ona müsaade verdi. Başını Muhammed Ali Bey'in çektiği Hindistan Heyeti, yaklaşık olarak Sultan-Halife ile Türk milliyetçileri arasındaki kavga başladığı zaman Avrupa'ya doğru yelken açıyordu. 2 Mart 1920'de Londra'da Hindistan'dan sorumlu Devlet Bakanlığı adına Mr. H.A.L. Fisher tarafından karşılandı ve 19 Mart'ta o zamanki Başbakan Mr. Lloyd George tarafından kabul edildi.³⁷ Hindistan Müslümanları tarafından yapılan bu müdahalenin, Orta Doğu'daki 1919-1922 Anadolu İstiklâl

³⁶ Bu fitne suçuna Hindistanlı dindarlar arasında Osmanlı İmparatorluğu lehinde propaganda yapımları da dahildi.

³⁷ 19 Ocak 1920'de Hindistan çapında Hilâfet konferansı heyeti tarafından Genel Vali'ye sunulan konuşmanın ve Hilâfet Heyeti'nin 2 Mart'ta Mr. Fisher ile 19 Mart'ta ise Mr. Lloyd George ile yaptığı sohbetlerin metinleri için bkz.: Hindistan Hilâfet Heyeti yayınları, No. 1, 2 ve 3 (şahsî baskıdır).

Savaşı'nın neticesiyle belirlenen barış görüşmelerinde doğrudan pek bir etkisi olmadı. Bununla birlikte heyetin ortaya koyduğu talepler, bu talepleri formüle ettikleri şartlar ve dayandırdıkları zeminler İslâm tarihinde belli bir ehemmiyeti haizdir. Çünkü bu talepler Hindistan Müslüman toplumunun Hilafetle ilgili, aynı yılın 28 Ocağında yayınlanan Türk Misak-ı Millisi-ne oldukça ters bir çerçeveye arz eden politikalarını billurlaştır-maktadır.

Bahis konusu talepler üç taneydi. Bir: Halife üç Mukad-des şehir Mekke, Medine ve Kudüs üzerindeki nezaretini sür-dürmeliydi.³⁸ İki: Halife, sadece Arap Yarımadası'nın değil mücavir Arap ülkeleri olan Irak, Filistin ve Fırat, Dicle ve Akdeniz'e kadar uzanan Suriye'yi içine alacak şekilde tanımlanan Ceziretü'l-Arap'ın tümü üzerindeki hakimiyetini de sür-dürmeliydi. Üç: Halife, Dünya Savaşı'nın patlak verdiği tarihte mevcut nüfuz bölgelerinden hiçbirisini kaybetmemeliydi.³⁹ Bu taleplerin dayandırıldığı zeminler ise şöyleydi: İslâm'da “dünyevî” ve “manevî” arasında bir ayırım mevcut değildi. Hilâfet'in dünyevî iktidar yönü bu makamın özünü teşkil ediyordu. Osmanlı Hilâfeti'nin dünyevî iktidarı Balkan Savaşı'ndan sonra, bir Halife'nin izzet-ü şerefini idame ettirebilmesi ve İman'ın müdafii olarak etkili bir şekilde hareket edebilmesi için lâzım gelenin hemen asgarisine indirilmişti. Hilâfet'in idamesi için lâzım gelen şartları temin etmeyen bir barış anlaşması ebedî selâmetini tehlikeye sokmaksızın hiçbir Müslüman tarafından kabul edilemezdi.

Bu teksif-i dikkat isteyen ehemmiyetli bir husustur: Ve o derece ciddî bir meseledir ki, Osmanlı Türkleri böyle bir

³⁸ Irak'ın Şiirlerce kutsal şehirleri de listeye eklenmiş, fakat biraz zayıf bir vurguyla.

³⁹ Bu, Sultan-Halife'nin hakimiyetine uygun sınırlar çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan milletlerine muhtariyet verirken ön yargısız olunması şeklinde olacaktı.

antlaşmaya razı edilseler bile, bu iman sahibi her Müslüman için kabul edilmezliğini sürdürecektir.⁴⁰

Hindistan Müslümanları ile Türk milliyetçilerinin bakış açıları arasında tam bir çelişki vardı. Türkler ferdi olarak kendi ruhlarının dünyevî kurtuluşu için savaşıyorlardı. Onlar, enerjilerini bu aslî hedefe teksif edebilmek için açıkça Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Halifesi'nin nüfuz bölgelerinin aslî çekirdeği olarak gördüğü Mukaddes Şehirleri de içine alan Arap eyaleti üzerindeki haklarından vazgeçtiler. Son olarak onlar, Sultan-Halife'nin dünyevî iktidarını ikame etmek için savaşmaktan çok uzaktılar ve şimdi Türk milletinin hakimiyet ve istiklâlini tesis etmek için Yunanlılar ve başta gelen Müttefik Güçler ile beraber değerlendirilen —Sultan-Halife VI. Mehmet de dahil— bütün düşmanlarına karşı mücadele veriyorlardı.⁴¹

Türk milliyetçileri Anadolu'daki zaferlerinden sonra vakit kaybetmeden İstanbul'daki düşmanlarıyla kozlarını paylaşmaya yöneldiler. 27 Ekim 1922'de yaklaşan Lozan Konferansı'na Ankara ile birlikte İstanbul Hükümeti'ni de çağıran önde gelen Müttefik Güçler'in bu hareketi kavgayı hızlandıran bir vesile oldu. Büyük Millet Meclisi 30 Ekim'de bunu kınadı ve vaziyetin farkında olan İstanbul Hükümeti'nin müşterek hareket edilmesi hususundaki zımnî teklifleri dahi Ankara'yı yatıştırmadı. 1 Kasım'da Meclis aşağıdaki kanunu oyladı: ⁴²

⁴⁰ 19 Ocak 1920'de Genel Vali'ye söylenen söz.

⁴¹ "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" (20 Ocak 1921'de Ankara'daki Büyük Millet Meclisi tarafından çıkarılan Anayasa'nın 1. maddesi).

⁴² Pritsch'deki metin, a. g. e., s. 185. 30 Ekim ve 1 Kasım 1922 tarihli Meclis tutanaklarının özeti için bkz.: *Etablissement de la souveraineté Nationale*, Anadolu Ajansı Yayını, (İstanbul: Fratelli Haim, 1922). Mustafa Kemal'in bu müzakerelerdeki konuşmasının Fransızca tercümesi Lozan'daki Türk Heyeti'nin basın bürosu tarafından bir kitapçık halinde yayınlanmıştır (Imprimerie Henri Held, 1922).

Türk halkı Anayasa'da⁴³ kendisinin hakimiyet ve idare haklarının kendisinin gerçek temsilcisi olan TBMM'nin hukukî kişiliği tarafından temsil ve icra edilmesine karar verirken —ki tevdi edilmiş bu haklar terk edilemez, bölünemez ve başkasına devredilemez— ve Millî İrade'ye dayanmayan hiçbir iktidarı ve şahsı tanımadığını karara bağlarken, diğer taraftan Misak-ı Millî çerçevesinde kurulmuş bulunan TBMM Hükümeti dışında hiçbir hükümet şeklini tanımadığını hükme bağlamış bulunmaktadır.

Buna binaen Türk halkı İstanbul'daki bir kişinin şahsî hakimiyetine dayalı hükümet şeklini 16 Mart 1920'den itibaren,⁴⁴ ilelebed tarihte kalmış (yani hâlihazırda geçerliliğini yitirmiş) olarak görmektedir.

Hilâfet Hanedanı Al-i Osman'da kaimdir. Hanedan'ın karakter ve bilgi yönünden en faik ferdi TBMM tarafından Halife seçilir. Türk Devleti Hilâfet'in istinad ettiği temeldir.

4 Kasım'da İstanbul'un idaresi TBMM adına Rafet Paşa tarafından üstlenildi⁴⁵ ve Osmanlı Hükümeti ve onun organları zail oldular. 17 Kasım'da eski Sultan-Halife Mehmet Vahdettin İngiliz savaş gemisi Malaya'dan iltica talep etti. 20 Kasım'da İngiliz Hükümeti'nin konuğu olarak Malta'ya vardı ve oradan da Kral Hüseyin'in misafiri olarak Mekke'ye hareket etti.⁴⁶ Büyük Millet Meclisi'ndeki Şeriat Vekili, Vahdettin Efen-

⁴³ Yani Büyük Millet Meclisi'nin 20 Ocak 1921'de çıkardığı —41 numaralı dipnotta bahsedilen— kanun.

⁴⁴ Müttefik Güçler'in İstanbul'u resmen işgal ettikleri tarih. Aynı tarihte önde gelen milliyetçilerden birkaçı İngiliz askerî makamlarınca tutuklanarak, Malta'da hapsedilmişlerdir. 6 Nisan'da Sultan VI. Mehmet yarı milliyetçi Ali Rıza kabinesini lağvetmiş ve milliyetçilere muhalif Ferit Paşa'yı tekrar göreve çağırmişti. 12 Nisan'da ise Osmanlı Mebusan Meclisi'ni lağvetti. Büyük Millet Meclisi Ankara'da 23 Nisan'da açıldı. Meclis'in çekirdeği son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin tevkif ve hapisten kaçmış olan 80 milliyetçi mebusan oluşuyordu.

⁴⁵ Refet Paşa 19 Ekim 1922'de İstanbul'a Büyük Millet Meclisi namına Doğu Trakya Valisi olarak varmıştır.

⁴⁶ *Oriente Moderno*, II, s. 409 ve 467.

di'nin⁴⁷ Halifelik makamını kaybettiği ve başka bir kişiye beyat iktiza ettiği mealinde bir fetva yayınladı. 1 Kasım 1922'de Meclis, bu fetvanın kendi tarafından bir harekete lüzum bırakmadan Hilâfet makamını boşalttığını oy birliğiyle kabul etti ve aynı zamanda da 1876'da tahttan indirilmiş olan Sultan Abdülaziz'in ikinci oğlu Abdülmecit Efendi'yi Halife seçti.⁴⁸

Abdülmecit Efendi'nin 18 Kasım 1922'de TBMM Tarafından Osmanlı Halifelğine Seçilmesinden Osmanlı Hilâfeti'nin 3 Mart 1924'teki Kanunla İlgâ Edilmesine Kadar Olan Dönem

19 Kasım 1922'de Abdülmecit Efendi, TBMM Başkanı Mustafa Kemal Paşa tarafından Halife seçildiği hususunda haberdar edildi.⁴⁹ 24 Kasım'da İstanbul'da, adet olduğu üzere yeni Halife Hazretleri'nin beyat arz ve kabul merasimi gerçekleştirildi.⁵⁰ Aynı gün Halife İslâm alemine bir bildiri yayınladı.⁵¹

Türkiye'deki bu devrim niteliğindeki gelişmelerin haberleri diğer İslâm ülkelerinde büyük bir şaşkınlıkla ve biraz da

⁴⁷ "Efendi" ünvanı önceleri bir imtiyaz alameti olup zamanla halk dilinde "Bey" (İngilizce'deki Mr.) düzeyine inmiştir. Mamafih bunun orijinal kullanılışı Osmanlı Ailesi içerisinde tahta çıkmamış efrada uygulandığı gibi varlığını sürdürmüştür. (Monsieur'ün Fransız Kraliyet Ailesi'ndeki hususi manası ile karıştırmamız.) Tahttan indirildikten sonra Sultan Vahdettin, işte bu manada, bir kez daha "Efendi" olmuştur.

⁴⁸ Bu fetvanın metni ve Meclis'in bu oturumunun tutanakları için bkz.: *Oriente Moderno*, II, s. 404-405.

⁴⁹ *Oriente Moderno*, II, s. 405.

⁵⁰ Ayrıntılar için bkz.: Aynı yer, s. 406-408. Tek yenilik hutbenin Arapça yerine Türkçe okunmuş olması gözükmektedir. Hatip hutbe mevzuu olarak Peygamber'in şu hadisini almıştı: "Şimdi küçük cihaddan büyük cihada dönmüş bulunuyoruz" ve büyük cihadı cehalete karşı savaş olarak yorumladı. O, Türk halkının gayretini iktisadî yapılanma ve kalkınmaya teksif etmesine matuf bir teşvik olarak da Peygamber'in bir başka hadisini nakletti.

⁵¹ A. g. e., s. 466-467'deki metin.

huzursuzlukla, fakat umumiyet itibariyle sükûtle karşılandı.⁵² Tahtından indirilmiş olan Vahdettin Efendi'nin Mekke'den gelen karşı bildirisini⁵³ pek muhatap bulamadı. Vahdettin Efendi "bütün ulemanın da malumu olduğu gibi" "Hilâfet'in Saltanat'tan veya dünyevî iktidardan tecrit edilmesinin Şeriat'a aykırı olduğu"nu savunuyordu. O, Hilâfet meselesinin "dinî inançları ve millî efkarı şüpheli birtakım kişiler veya aynı şekilde tahdit ve cehaletle hareket eden beş veya altı milyon Türk tarafından halledilebileceğini kabul etmiyordu. "Hilâfet meselesi üç yüz milyon Müslümanın hakkına dokunmaktadır." Bu mütalaalara teorik olarak cevap vermek imkânsızdı ve dindar Müslümanlar Türk Hükümeti'ne muhalif düşmekle, İslâm Şeriatı'nı ihlâl etmesi mümkün bir tarafta yer almak arasında sıkışıp kalmışlardı. Ne var ki emri vaki bir kez daha İslâmî meselelere baskın çıktı. Her şeyden evvel daha önceleri birçok defalar Osmanlı Halifesi hall ve akd edilmişti ve Hilâfet'in ilk devirlerinde Suriye ve Horasan Orduları tarafından İslâm toplumuna yeni hanedanlar empoze edilmişti. Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'nin o günün İslâm toplumunda Erbabu'l-Hall ve'l-Akd'ı temsil etmek için ilk Halife eyleyiciler kadar yerinde iddiaları vardı. Müşterek İslâm davasında, gayrimüslim düşmanlara karşı yiğitçe yürüttükleri mücadeleyi zaferle noktalamış bulunan Türk milliyetçileri gazi değil miydi? Ankara'daki bu insanlar milletlerarası olaylarda askerî ve siyasî bir güç olduklarını fiilen ispat etmişlerdi. Bunu başarmakla onlar, —Osmanlı Hilâfeti'nin hariçteki Müslümanlar tarafından desteklenmesinin altında yatan sebep olan— modern dünyada hiç olmazsa bir hakim müstakil İslâmî Hükümet'in mevcudiyetini sürdürmesi arzusunu karşılamış oluyorlardı. Bu arzuyu karşılayan bir Hükümet'in dâhilî anayasası ikinci derecede bir mese-

⁵² Türkiye dışındaki Müslümanlar arasında doğan reaksiyona ilişkin bir araştırma için bkz. a. g. e. s. 622-626.

⁵³ A. g. e., s. 702-705'deki metin. Bu bildiriye yayınlamakla birlikte Vahdettin Efendi gönderdiği hususi bir mektupta Halifelîğe tayininden dolayı Abdülmecit'i tebrik etmişti.

leydi. TBMM, Türk Devleti'ndeki hakimiyeti üstlenmiş, diğer taraftan da an'anevi şekliyle Halife'yi seçmişti. Türkler şöyle düşünebilirdi: Türkiye bahis konusu olduğu müddetçe yeni Halife'ye dünyevî bir iktidar yetkisi verilmemektedir; fakat Türk anayasası bir iç politika mevzuudur ve İslâm aleminin geri kalan kısmı için bağlayıcı bir güç değildir. Bir Halife var olduğu müddetçe diğer Müslümanlar onun yetkilerini Şeriatla uygun bir tarzda yorumlamakta serbesttiler.

Buna binaen Kahire'deki Ezher uleması 1922 Aralığının ilk günlerinde Abdülmecit'e beyat ettiler.⁵⁴ Bu İslâmî eğitim kurumunun örneği hemen diğer bütün Mısır uleması tarafından da izlendi. Aynı şekilde beyat vekaleti yüklenmiş Yugoslavyalı, Romanyalı ve Kıbrımlı Müslüman heyetler sırasıyla 1923 Nisan ve Kasımında ve 1924 Ocağında İstanbul'da yeni Halife tarafından kabul edildi.⁵⁵ Diğer taraftan Arnavut Müslümanlar Osmanlı Halifeliğinden kopmak için bu fırsatı değerlendirdiler. 1923 baharında Tiran'da düzenledikleri bir konferansta, topluluklarını, bir millî istiklâl bazında yeniden teşkilâtlandırma çalışmalarından başka, ritüel ve sosyal adetlerinde de köklü değişiklikler getirdiler.⁵⁶ Osmanlı Halifesi'ni hiçbir zaman tanımamış olan Mağripli Müslümanlar, Filali Şerif hanedanının bir ferdinin bir Kahire gazetesine verdiği bir röportajda belirttiği gibi olaydan pek etkilenmediler.⁵⁷ İslâm dünyasının diğer

⁵⁴ Bu zevatın beyanının metni için bkz.: A. g. e., s. 464.

⁵⁵ A. g. e., II. s. 705; III, 7. s. 409; IV, II, s. 84-85.

⁵⁶ A. g. e., II, s. 706; II, 2, s. 78; IV, 7, s. 403-404. Kaydedebileceğimiz bir nokta da, Ortodoks Hristiyanlık inancına bağlı Arnavutlar'ın da aynı şekilde İstanbul'daki Fener Patrikliğiyle bağlarını koparıp, müstakil bir Arnavut Kilisesi kurmalarıdır. Ne var ki bu adım, Ortodoks Hristiyan toplumunu, her birinin kendi müstakil kilisesinin bulunduğu hakim müstakil devletlerden oluşan bir dünya olarak gören Ortodoks Hristiyan geleneğine aykırı değildi. Arnavut Müslümanlar tarafından buna paralel olarak atılan adım daha köklü adımdı, çünkü bu, inanç birliğinin Hükümet birliğini mucip olduğu İslâmî gelenekten bir kopuştu.

⁵⁷ A. g. e., II, s. 670. Faslı Şerifler Hilâfet'i tahminen 1529'da üstlenmişlerdi (5 Mart 1924'te *The Times*'de "Osmanlı Halifeliği" hakkında çıkan makaleye bakınız).

ucunda bulunan Çinli Müslümanlar Yunanlılar'a karşı kazandığı zaferden dolayı Mustafa Kemal Paşa'ya tebrik gönderdiler,⁵⁸ fakat görüldüğü kadarıyla Hilâfet meselesiyle ilgili bir tavır ortaya koymadılar. O zamanlar ya Haşimî eyaletlerinin tebaası olan veya duygu bağıyla Haşimî davasına bağlı olan Hicazlı, Iraklı, Ürdünlü ve Filistinli Müslümanlar, bu aşamada Halifelik iddiasında bulunmaksızın Abdülmecit Efendi'nin Halifelliğini kabul etmekten kaçınan ve Vahdettin Efendi'ye iltica hakkı tanıyan Kral Hüseyin'den işaret almışa benzemektedirler.⁵⁹ Hindistan'da ise Hindistan çapındaki Hilâfet Konferansı ile Cemiyetü'l-Ulema 24-27 Aralık 1922'de Gaya'da ortak bir kongre düzenlediler.⁶⁰ Kongrede, Mustafa Kemal Paşa'ya ve TBMM'ne itimadlarını arz ve Meslis'in Vahdettin Efendi'yi makamını kaybetmiş kabul ederek onun yerine Abdülmecit Efendi'yi seçmesini tasvip eden bir karar çıkardılar. Yeni Halife'nin elinden dünyevî iktidar yetkisinin alınması ise sükût ile geçiştiriliyordu; fakat Hindistan Kongresi anlamlı bir şekilde Türk Meclisi'nden Halife'nin statüsüyle ilgili kesin kararlar almamasını istirham ediyordu.⁶¹

Hindistan Müslümanlarının 1 Kasım 1922'de çıkarılan Türk Kanunu'ndan duydukları rahatsızlık kararın cümleleri arasından hissediliyordu; fakat kanunun doğurduğu vaziyet onu kaleme alanlar için daha da müşkil bir durum arz ediyordu. Ankara'da bu kanunun taslağını hazırlayan kişiler İslâmî geleekten çok modern Batı fikirlerine aşinaydılar ve onlar bu

⁵⁸ *Oriente Moderno*, II, s. 582 ve III, 7, s. 403.

⁵⁹ Galiba Filistin Yüksek İslâmî Konseyi Abdülmecit'den kudüs'teki Mes-cid—i Aksa'nın restore edilmesine matuf olarak yardım toplanması için İslâm alemine bir bildiri yayınlamasını istirham etmesi için İstanbul'a bir temsilci göndermiştir. Fakat Türk Hükümeti Halife'nin kendisinden talep edilen girişimde bulunmasına müsaade etmemiş ve Filistin Yüksek Konseyi Ürdün Emiri Abdullah b. Hüseyin'e yazdığı bir mektupta Abdülhamit'in tanınmasını tasdik ettiklerini yalanlıyor gözükmektedir.

⁶⁰ Aynı tarihte Hindistan Millî Kongresi de Gaya'da toplanmıştı.

⁶¹ Gaya Kongresi ile ilgili olarak bkz.: A. g. e., II, s. 408-409, 466, 484-495, 519-520; III, 7, s. 408.

taslağı, Batılıların Hilâfet'in "ruhanî" bir iktidar olduğu şeklindeki hatalı yorumlarına dayanarak hazırlamışlardı.

I. Selim [diyordu Mustafa Kemal 30 Ekim 1922'de Meclis'te (M. d'Ohsson'a takiben) yaptığı konuşmada] Hilâfet tahtını otoritesiz bir şahsın işgal etmesini İslâm alemi için bir zillet telâkki etti ve bu yüzden kendisine Osmanlı İmparatorluğu'nun kudretiyle teyit edilmiş dinî iktidarı atfetti.

Şöyle sual edilebilir: Eğer dünyevî iktidar Hilâfet'ten tecrit edilirse onun durumu ne olacak? Biz Abbasilerin Hilâfeti sırasında Bağdat'ta ve bilâhare Mısır'da ruhanî ve dünyevî iktidarın birbirinden ayrı olarak yan yana var olduklarını gördük. Bugün millî hakimiyet ile Halife'nin iktidarının bir ve aynı kişide tevhid edilmeksizin yan yana icra edilebilmesi gayet tabiidir. Tek farkla ki Bağdat'ta ve Mısır'da hakim bir şahıstı; bugün Türkiye'de ise hakim millettir.⁶²

Mustafa Kemal Paşa bu güya İslâmî örnekleri mezkûr kânunun lehine delil olarak sunmakla "Papa" ile "Kutsal Roma İmparatoru"nu gerçek ilişkileri "Kral Log" ve "Kral Stork"un ilişkileri gibi olan iki taraf olarak telâkki etme yanlılığına düşüyordu. Onun bu hatası kendi aleyhine de kullanıldı. O vakit siyasî bir mülteci olarak Mısır'da yaşamakta olan sabık Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi "iki makamın (Hilâfet ve Saltanat) İslâmî idarenin mahiyeti icabı gerek muhteva ve gerekse şekil bakımından birleştiğini ve birbirinden ayırlamayacağını" beyan etmekte ve siyasî iktidarı Hilâfet'ten koparmakla Türk Hükümeti'nin bir hükümet olarak dininden inhiraf ettiği neticesini çıkarmakta gecikmedi.⁶³ Ocak 1923'te o zamanlar TBMM'nde Karahisar mebusu olan Şükrü Efendi Hilâfet üzerine bir tez yayınladı. Bu zat, tezinde, Hilâfet'in Papalık emsali bir makam olmadığını; bilâkis onun, fonksiyon-

⁶² A. g. e. içinde nakledilen metin. Mustafa Kemal Paşa'nın yine Hilâfet'i tartıştığı 19 Ocak 1923 tarihli bir başka konuşma için bkz.: *Oriente Moderno*, II, s. 521.

⁶³ Mustafa Sabri Efendi'nin ifadesinin özeti için bkz.: A. g. e., s. 465-466.

nu, ilgili bulunduğu bütün beşerî sahalarda Şeriat'ın icrasını temin etmek olan bir Hükümet türü olduğunu izah ediyordu.⁶⁴ Müdafaa-yı Hukuk grubu Şükrü Efendi'nin tezini tahkik etmesi için bir komite tayin etti⁶⁵ Umum Vekil Meclis'ten, takibata alınması için Şükrü Efendi'nin mebusluk dokunulmazlığının askıya alınmasını istirham etti (ancak bir netice alamadı). Bu arada ne komite, ne grup, ne Meclis, ne onun Başkanı ve ne de talihsiz Halife Abdülmecit'in kendisi Mustafa Kemal tarafından “Eğer dünyevî iktidar Hilâfet'ten koparılırsa onun durumu ne olur?” şeklinde formüle edilen suale tatmin edici bir cevap bulmaya muvaffak olamadılar. Doğru olan alternatifler Sabri ve Şükrü Efendiler tarafından ortaya konan seçeneklerdi: Ya hilâfet dünyevî bir iktidardı veya hiçbir şey değildi. Daha müfrit devrimciler baştan beri bu hipotezlerin ikincisi istikametinde hareket edilmesini istiyorlardı: Dr. Rıza Nur Bey'in de naklettiği gibi 1 Kasım 1922 Kanunu'nun orijinal taslağında “Türk Hükümeti'nin kanunen kendisine mensup olan Halifeliği esir düştüğü yabancı ellerden kurtaracağı” şartı mevcuttu. Bu ifade “Türk Devleti'nin hakimiyetiyle birlikte Halifeliğin yetkilendirilmesinin de Meclis dahilinde olacağını” ima etmektedir. Gerilim o derece ciddî idi ki, Nisan 1923'te Meclis —canlı bir muhalefetle birlikte— 1 Kasım 1922 Kanunu'na yönelecek bir tenkit veya muhalefetin bundan sonra vatan hainliği sayılacağı şeklinde dehşetli bir tedbir kararına sürüklendi.

29 Ekim 1923'te Meclis devletle hakimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu teyit etmekten başka Türkiye'nin bir cumhuriyet olduğunu ilân eden bir kanun çıkardı.⁶⁶ Bu kanun arızî olarak Türk Devleti'nin dininin İslâm olduğunu ifade ediyordu. Şükrü Efendi bu ifadenin 1 Kasım 1922 Kanunu ile uyuşmadığı iddiasındaydı. Fakat kanun devam ediyordu: “Devletin reisi Türkiye Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanıdır” ve Meclis, aynı oturumda Mustafa Kemal Paşa'yı ilk Cumhurreisi

⁶⁴ Şükrü Efendi'nin tezinin hülasası için bkz.: A. g. e., s. 585-588.

⁶⁵ A. g. e., s. 518.

⁶⁶ Pritsch'deki metin, a. g. e., s. 191.

seçti. Bu tarihten itibaren —Mustafa Kemal'in yeniden yorumlayamayacağı— Şeriat'a göre Halife olan Abdülmecit'in statüsü, 1 Kasım 1922 Kanunu'ndan maada Mustafa Kemal Paşa'nın 29 Ekim 1923 Kanunu çerçevesindeki şahsî pozisyonuyla da uyuşmuyordu. Bu yüzden Halife'nin Cumhurreisine karşı tavrı ne kadar doğru ve dürüst olursa olsun onun makamının Türkiye'deki siyasî muhalefet tarafından birleşme mihveri olarak görülmesi âdetâ kaçınılmazdı. Bu muhalefet anayasadaki her yeni köklü değişimle ve Mustafa Kemal'in diktatörlüğüne doğru atılan her adımla birlikte sayıca büyüyor ve canlanıyordu. Hindistan Müslümanlarının ileri gelenlerinden eski kuşaktan iki zatın iyi niyetli müdahaleleri şimşekleri bir kabahati olmayan Abdülmecit'in üzerine çekti: Şia'nın —Haçlıların Haşhaşiler diye tanıdığı— İsmailî “Yedi İmam” kolunun verasetle başı olan Zat-ı Âlileri Ağa Han ve Britanya Majesteleri'nin Hususi Encümeni'nde üye ve Yüksek Temyiz Mahkemesi'nde hakim olan Seyyid Emir Ali Cenapları.⁶⁷ Bu iki zat Mustafa Kemal ve arkadaşlarının ölüm kalım savaşı verdikleri 1919-1921 Anadolu İstiklâl Savaşı sırasında Türk milliyetçilerinin davasını Büyük Britanya'da savunma yükünü cesurca omuzladılar ve Hilâfet'in makamı olması hasebiyle Türkiye'nin kaderinin bütün bir İslâm alemini ilgilendirdiği noktadan hareketle bu tavırlarını açıkça savundular. Bu zor görevi yerine getiren bu insanlar —şimdi farklı bir çevrenin tehdidi altında bulunan— Hilâfet'le ilgili meseleyi Türk milliyetçilerinin kendileri ile ele almanın vazifeleri olmasa da hakları olduğunu düşünmüş olmalılar. Mamafih Hindistan Müslümanları ile Türk milliyetçileri arasındaki kopukluk —Lozan'da barışın tesis edilmesinden sonra bile— hâlâ o derecedeydi ki, Türkler bu iki Hindistanlı liderin yakın bir geçmişte kendilerine sun-

⁶⁷ Emir Ali Bey ve Ağa Han'ın her ikisinin de Şii olmaları kayda değer bir noktadır. Bu, Hilâfet lehinde canlanan hissiyatın eski Sünnî doktrinin neşvü nema bulmasından ibaret bir kıpırdanma olmayıp İslâm'ın Batı ile olan yeni temasının doğurduğu psikolojik bir fenomen olduğunun en çarpıcı bir işaretiydi. Her çevreden Müslümanlar arasında da eğilim bu yönde gözüküyordu.

dukları hizmetin farkında bile değildiler. Ağa Han ve Emir Ali Bey ise aynı şekilde o anda Türkiye dışındaki Müslümanların Osmanlı Hilâfeti hususunda girişecekleri bir teşebbüsün, kendi içinde ne kadar meşru olursa olsun Türkiye'nin iç politikasındaki beklenmedik bir aksi seda getirmekten hâli olamayacağını düşünemiyorlardı.

Ağa Han ve Emir Ali Bey'in attıkları adım; Halife-İmam'ın mevcut belirsiz durumunun Sünnî cemaate mensup geniş kitle arasında gösterdiği fevkalade rahatsız edici etkilere dikkat çeken ve saygılı bir üslûpla Halife-İmam'ın Müslüman milletler arasında itimat ve itibarı mucip olacak bir mevkiye iadesi suretiyle Müslümanlar arasında maddî ve manevî dayanışmanın tesisinin aciliyetine çağırın bir mektupla dönemin Başvekilî İsmet Paşa'ya fikirlerini ifade etmeleri olmuştu.⁶⁸ Yazarlarının elinden çıkan diğer dökümanlar gibi bu mektup da⁶⁹ yapıcı ve uzlaşmacı bir üslûpla kaleme alınmıştı. Fakat talihsiz bir hata ile dökümanın başka nüshaları da bunun açık bir mektup olmadığı belirtilmeden İstanbul'daki —o zamanlar çoğu Ankara'daki Hükümet'e muhalif bulunan— Türk basımının önde gelen organlarına gönderilmişti. Editörler bütün iyi niyetleriyle belgeyi hemen yayınladılar ve İsmet Paşa daha orijinalinden haberdar bile olmadan mektubu basından okudu.⁷⁰

⁶⁸ 24 Kasım 1923 tarihli mektubun metni için bkz.: *The Times*, 14 Aralık 1923. Aynı mektup, *Survey...*, Ek-1'de iktibas edilmiştir (s. 571-572).

⁶⁹ Meselâ Ağa Han'ın Türkiye ve Müttefikler arasında barış antlaşması imzalanması üzerine Lozan'dan İslâm âlemine telgrafla gönderdikleri mesajı bakınız (*The Times*, 28 Temmuz 1923). O, bunun bir Müslüman milletin Batılı Büyük Güçler ile tam eşitlik zemininde imzaladığı ilk anlaşma olduğuna; İstanbul'un tarihi Hilâfeti'nin korunduğuna ve Türklerin şimdi Büyük Britanya ve Fransa ile iyi ilişkiler içerisinde yaşamak arzusunda olduğuna işaret ediyordu. Ağa Han, bu noktalara binaen dindaşlarını, Hilâfet namına (Batılı Güçler'e karşı) yürüttükleri —artık bir anlamı kalmamış olan— savaşı bırakmaya ve çabalarını, yetimlerin gözetilmesine ve sağlık şartlarının geliştirilmesine yönelik insanî yardım çalışmaları ile Türkiye'nin yeniden inşasına yardıma taksif etmeye çağırıyordu.

⁷⁰ Görüldüğü kadarıyla bu mektubun aslı Ankara'daki Hariciye Vekaleti'ne, nüshaların İstanbul'daki gazete bürolarına ulaşmasından daha geç ulaşmış

Yanlıı anlama son haddine vardı. İsmet Paıa'nın kendisinden gelen bir girişim ile Meclis, 5 Aralık 1923'teki gizli bir oturumda; hususi bir "İstiklâl Mahkemesi" teşkiline karar verdi.⁷¹ Olayla ilgili üç gazetenin editörlerinden —*Tanin*'den Hüseyin Cahit Bey, *Tevhid-i Efkâr*'dan Velid Bey Ebuıziya ve *İkdam*'dan Hamit Cevdet Bey— başka Halife'nin yaveri Ekrem Bey ve basında Hilâfet'in dünyevî iktidardan tamamen yoksun olarak var olamayacağını savunan makaleler yazmış olan İstanbul Barolar Birliği Başkanı Lütfi Fikri Bey de bu mahkemenin huzuruna çıkarılıp muhakeme edildiler. 27 Aralık'ta Lütfi Fikri Bey yedi yıl hapse mahkum edildi. Üç editör ise, 2 Ocak 1924'te salıverildiler ve bunların beraati İstanbul'da halkın memnuniyet gösterileriyle karşılandı. Bu Ankara'daki resmî siyasete dolaylı bir protestoydu.⁷² Bu arada İsmet Paıa *The Times*'in Ankara'daki hususî bir muhabirine verdiği kaba ifadeli bir demeçle mektubu yazanlara öfke kusmuştu.⁷³ İnönü demecinde onların yabancı olmaları hasebiyle Türkiye'nin Anayasası'nı ve Şîi olmaları hasebiyle Sünnî cemaatin bir müessesesini tartışmaya hakları olmadığını savunuyordu.⁷⁴

değildir. Fakat mektup İngilizce olduğu için tercüme edilmek üzere Vekâlet'in ilgili bölümüne gönderilmiş ve bu süreç bir Hükümet dairesinde gazete bürolarından daha uzun bir zaman almıştır. Dolayısıyla gazeteler mektubun Türkçe versiyonlarını resmî tercümenin İsmet Paıa'nın masasına komasından önce neşretmişlerdir.

⁷¹ *Oriente Moderno*, IV, 1, s. 23.

⁷² A. g. e., s. 24-25.

⁷³ Bu ifadenin metni için 29 Aralık 1923 tarihli *The Times*'a bakınız. *The Times*'in özel muhabiri İstanbul'daki halet-i ruhiyenin ve Ağa Han ve Emir Ali'nin mektubunun Türk iç siyasetindeki etkisinin aydınlatıcı bir tasvirini vermektedir.

⁷⁴ Ağa Han ve Emir Ali Bey ile İsmet Paıa'nın hemfikir oldukları tek nokta, Hilâfet'in "ruhanî" iktidar bağlamında tartışılması idi. Mektubun yazarları "Sünnî mezhebinde... ruhanî riyasetin İslam'ın mensuplarını geniş bir cemaat halinde birleştiren bağı teşkil ettiğini savunarak Halife'nin mevki ve itibarının herhalükârda Roma kilisesi lideri Papa'nınkinden aıağı olmamasını istihram ettiler." İsmet Paıa buna 1 Kasım 1922 tarihli Türk Kanunu'nu zikrederek karşılık verdi.

onların kabahati mektubun İngilizce yazılmış olmasına dayanılarak Türklerin gözünde büyütüldüğü ve filhakika Ankara'da⁷⁵ —resmen olmasa da— onların, Türkiye Cumhuriyeti'nin yıkılışı ve Osmanlı Hanedanının iade-i iktidarını görmek arzusuyla bel bağladıkları İngiliz Hükümeti'nin kıskırtmasıyla hareket ettikleri ima ediliyordu.⁷⁶ Türklerin, İngiliz hükümeti ile söz konusu mektubun yazarları arasında geçen beş yıl zarfında vaki olan Hilâfet ile ilgili ilişkiler hakkındaki bilgisizliklerinin derecesini ifşa eden bu ima, meseleye vâkif müşahidler için komik bir hâl arz ediyordu. Fakat bu, kendilerini kaba ve nankörce bir muamele karşısında gören Ali Han ve Emir Ali Bey'lerin kendileri için de o derece üzücüydü.⁷⁷

Osmanlı Hilâfeti'ni kurtarma gayesine matuf son girişim Hindistanlı Cemiyetü'l-Ulema'dan geldi. Cemiyet 1 Ocak 1924'te Ankara'ya itimadını beyan ve aynı zamanda da Hilâfet'in statüsünün milletlerarası bir ulema kongresiyle tayin edilmesi umudunu ifade eden bir karar yayınladı.⁷⁸ Kongre fikri zaten Kasım 1923'te İstanbul Matbuatı tarafından ele alınmıştı⁷⁹ ve bu teşekkülün tertibinin Sovyet Hükümeti tarafından

⁷⁵ *The Times*, aynı yer.

⁷⁶ Mondros Mütarekesi'nden Mudanya Mütarekesi'ne kadar olan dönemde İngiliz Hükümeti'nin izlediği politika o zamanlar Türkler arasında Büyük Britanya'nın Türkiye'nin amansız bir düşmanı olduğu izlenimini doğurdu. Mudanya Mütarekesi'nden sonra bu intiba az veya çok silindi ve İngiliz Hükümeti ve onun temsilcileriyle kibarca ilişkiler sürdürmek Türk Hükümeti'nin politikası oldu. İsmet Paşa'nın bu vesileyle belirttiği İngiliz düşmanlığı faraziyesinin vaki gerçekler meyanında hiçbir aslı ve esası yoktur. Eğer o, bu hususta biraz bilgi sahibi olsaydı Ağa Han ve Emir Ali Bey'in giriştikleri teşebbüsün arkasında İngiliz Hükümeti'nin “gizli eli”ni görmesinin saçmalığını anlardı. Onun bu hüküm hatası kısmen, Türkiye'nin dâhilî vaziyetinden dolayı kuşkusuz sınırlı olması ile açıklanabilir.

⁷⁷ Emir Ali Bey'e Ağa Han'ın 14 ve 17 Aralık 1923 tarihlerinde *The Times*'de neşredilen mektuplarına bakınız.

⁷⁸ *The Times*, 2 Ocak 1924.

⁷⁹ *Oriente Moderno*, III, 7, s. 408-412.

üstlenildiğine dair söylentiler mevcuttu.⁸⁰ Fakat kördüğüm TBMM tarafından çözülmeyen hariçteki Müslümanlar etkili hiçbir adım atamazlardı.⁸¹

25 Şubat 1924'te İzmir Mebusu Şükrü Bey siyasetin din-den ayrılması meselesini Meclis gündemine getirdi. 27 Şubat'ta Saruhan Mebusu Vasfi Bey bütçe müzakereleri esnasında Hilâfet'in ilgasını, medreselerin kapatılmasını ve Genel Kurmay Başkanı'yla birlikte Şeriyeye Evkaf Vekili'nin kabineden çıkarılmasını teklif etti.⁸² 1 Mart'ta Mustafa Kemal Paşa Vasfi Bey'in tekliflerini Meclis'te umumî ifadelerle destekledi.⁸³ 2 Mart'ta Hilâfet'in ilgasıyla ilgili olan da dahil bu teklifler Halk Fırkası'nın (Mustafa Kemal'in Müdafa-i Hukukî Millîye Cemiyeti'nin yeni ismiydi bu) bir toplantısında uygun bulundu.⁸⁴ 3 Mart'ta teklif —yine ateşli tartışmalardan hâli olmamakla birlikte— Büyük Millet Meclisi'nde⁸⁵ biraz aceleyle hazırlanmış üç kanun şeklinde kabul edildi: Kanunların ilki Şeriyeye ve Evkaf ile Harbiye vekilliklerinin ilgasıyla, ikincisi Tevhid-i Tedrisatla, üçüncüsü de Hilâfet'in ilgası ve Âl-i Osman efradının Türkiye Cumhuriyeti topraklarından sürülmesiyle ilgiliydi.⁸⁶ Bunlardan ilki ve ikincisi müteakip bölümde ele alınacaktır. Hilâfet'in ilgasıyla ilgili olan üçüncüsü hemen ele alınacaktır.

⁸⁰ A. g. e., IV, 2, s. 84. İstanbul'da çıkan 29 Ocak 1924 tarihli Ermeni gazetesi *Verchin Lur*'dan nakletmektedir.

⁸¹ 26 Şubat ile 6 Mart 1924 tarihleri arasında İstanbul'da geçen olayların, tam mahallinde bulunmuş olan *Oriente Moderno* personelinden Dr. E. Rossi tarafından kaydedilen günlük seyir için bakınız *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 169-174.

⁸² Vasfi Bey'in konuşması için bkz.: Rossi, aynı yer; ayrıca, *The Times* 29 Şubat 1924.

⁸³ Konuşmasının özeti *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 168-169'da bulunmaktadır.

⁸⁴ Bu vesileyle yapılan konuşmalar için bkz.: Rossi, aynı yerde.

⁸⁵ *The Times*, 4 Mart 1924.

⁸⁶ Bu kanunların Türkçe asılları için bkz.: *Kavanin Mecmuası*, No: 429-431, (Ankara TBMM Matbaası). İngilizce tercümeleri için bkz.: *Survey...*, Ek-II, s. 572-575.

3 Mart Kanunu ile ilgili resmî bir tebligat ve (kanunun 3. maddesi on günlük bir mühlet tanıdığı halde) 3-4 Mart gecesi derhâl Türkiye topraklarını terk etmesi hususundaki bir emir; kanunun Meclis'ten çıkarıldığı gün, 29 Şubat'ta,⁸⁷ kendisinin son Selâmlık merasimine katılmış olan Abdülmecit Efendi'ye ulaştı.⁸⁸ 4 Mart günü şafak vakti Abdülmecid Efendi, bir oğlu, iki kızı ve iki zevcesiyle birlikte İstanbul'dan ayrıldı⁸⁹ ve 7 Mart'ta İsviçre'nin Terrifet şehrine ulaştı.⁹⁰ 11 Mart'ta halefi Vahdettin Efendi'nin örneğini izleyerek İslâm alemine bir bildiri yayınladı.⁹¹ Sürgün Halife, bildirisinde TBMM'nin yetkilerini aştığını ve bu suretle bu yetkilerden fariğ olduğunu savunuyor, İslâm aleminin bir karara bağlama noktasında tam yetkili olarak Hilâfet meselesiyle karşı karşıya bulunduğu neticesini çıkarıyor ve kendisinin bu gayeye matuf olarak bir İslâm Kongresi tertibi niyetinde olduğunu açıklıyordu. Abdülmecit Efendi'nin çağrısının kısa vadedeki tek etkisi İsviçre Federal Hükümeti'nin protestosuna yol açmak oldu. İsviçre Hükümeti onun bu teşebbüsünü kendisine İsviçre topraklarında iltica hakkı tanınmasına medar olan anlayışı istismar olarak addediyordu.⁹² Abdülmecit Efendi şartların kurbanıydı. İstanbul'un müttefiklerce işgali sırasında o, kuzeni VI. Mehmet'in politikasını tasvip etmediğini ve Türk milliyetçilerine olan sempatisini gizlemeyecek derecede manevî bir cesaret göstermişti. 1 Kasım 1922 Kanunu çerçevesinde Osmanlı Hilâfeti'ne seçildiği tarihten itibaren de bıkmadan usanmadan kendisine biçilmiş olan imkânsız rolü oynamaya çalıştı. Kendisinin hak etmek için, Türk Hükümeti'nin de hafifletmek için hiçbir şey yapmadığı

⁸⁷ Tarihi bir merasimin bu son icrasının tasviri için bkz.: Rossi, aynı yerde; ayrıca, *The Times*, 1 Mart 1924.

⁸⁸ Rossi, aynı yerde; ayrıca, *The Times*, 5 Mart 1924.

⁸⁹ *The Times*, 6 Mart 1924.

⁹⁰ A.g.e., 8 Mart; ayrıca *Le Temps*, 10 Mart 1924.

⁹¹ 13 Mart 1924 tarihli *Le Temps ve Oriente Moderno*, IV, 3, s. 177'deki 13 Mart tarihli Rome *Giornale d'Italia*'dan alınan metin.

⁹² *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 210; krş. *Le Temps*, 14 Mart 1924.

hal ve nefyini de izzetle karşıladı. Bu zat şahsen isyana gömüldü,⁹³ fakat onun Hilâfet Kongresi hakkındaki teklifi —ki bu zaten ortalıkta dolaşıyordu— gerçekleştirilmeyi bekliyordu.

Şimdi de 3 Mart 1924 Kanunu'nun İslâm alemi üzerinde etkisine bir göz atalım.⁹⁴ Osmanlı Hilâfeti'nin ilgası ve Abdülmecit Efendi ve Âl-i Osman'ın hayattaki diğer efradının sürülmesi bizzat Türkiye'de en azından görüldüğü kadarıyla kayıtsızlıkla karşılandı.⁹⁵ Hutbede Halife'nin isminin Cumhuriyet Hükümeti'nin ismine tebdili bir huzursuzluğa yol açmadı.⁹⁶ Eğer Türkler Osmanlı Hilâfeti'nin kendisine pek dikkat etmiyor idiyse, onun ilgasının hariçteki Müslümanlar arasında doğurabileceği tesirlere hiç dikkat etmiyorlardı. Bu tavır gazetelerinde açıkça ifade ediliyordu.⁹⁷ Kafalarında saklı bulunan düşünce 3 Mart'ta Meclis'te yaptığı bir konuşmada İsmet Paşa tarafından ifade ediliyordu:

Eğer Müslümanlar Türklere karşı dostluk gösterilerinde bulunmuşlarsa bunun gerçek sebebi Hilâfet'in bizim eli-

⁹³ Bu zat, 1 Temmuz 1924'ten itibaren Haydarabad Nizamı'ndan aylık 1300 Sterlinlik bir maaşı kabul etti (*The Times* 23 Haziran ve 14 temmuz 1924). 3 Mart 1924 tarihli Kanun Hanedan-ı Âli Osman'ı tahtla birlikte hususî servetlerinin mühim bir kısmından da mahrum etti (8. 9. ve 10. maddeler) ve Türkiye'de reel servet edinmelerini yasakladı (5. ve 7. maddeler). Kanun (bütün fertleri 3. madde çerçevesinde Halife ile birlikte sürgüne mahkum edilmiş olan) bütün bir Hane-i Şahane'nin yolculuk masraflarını karşılamak üzere yekûn halinde bir meblağ ödenmesini ön görüyordu. Ne var ki Türk Hükümeti Abdülmecit Efendi'nin 11 Mart 1924'deki bildirisi sebebiyle bilâhare, bu isim altında bir ödeme yapmaktan vazgeçti (*Oriente Moderno*, IV, 4, s. 244).

⁹⁴ Bu konuyla ilgili nefis bir araştırma için bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 211-242.

⁹⁵ Cumhurreisi Mustafa Kemal İzmir'de gazetecilere verdiği bir konferansta Halifeliği kaldırma niyetini önceden açıklamak ve gazetecileri bunu aykırı bir mesele olarak ele almamaları için ikna etmek suretiyle gerekli zemini hazırlamıştı.

⁹⁶ Bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 176; *The Times* 10 Mart 1924.

⁹⁷ *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 220.

mizde bulunması değil, bizim kuvvetli olarak tanınmamızdır.⁹⁸

Gerçekten, Türkler Hilâfet hususunda Müslüman kamuoyuna, Batılı dostlarından gelecek tenkitlerden daha az hassasiyet gösteriyorlardı.⁹⁹

Türk olmayan Müslümanlar içerisinde 3 Mart 1924 Kanunu'nun doğurduğu nedamet ve kırgınlığın en fazla olduğu yer Hindistan gözükmemektedir. Hindistanlı Müslümanlar yukarıda kaydedildiği gibi 1 Kasım 1922 Kanunu ile ilgili olarak yapabilecekleri her şeyi yaptılar. Fakat bu defa, Türklerin ve Hindistanlıların bakış açıları arasındaki uçurum telif etmeyi veya görmezden gelmeyi imkânsız kılacak derecede büyüktü ve Hindistan Müslümanları Türk milliyetçilerine iki sebepten dolayı öfkeleniler. Türkler Hindistanlıların, samimiyetle büyük kıymet atfettikleri İslâmî bir müesseseyi berheva etmekle kalmamış, beş yıllık Hindistan Hilâfet Hareketi'ni bütünüyle enayi yerine koymuş ve bu hareketin liderlerini gülünç bir duruma düşürmüşlerdi. 3 Mart 1924 Yasası, militanca tavrı sebebiyle uzun zamandır Hindistan Müslüman toplumundaki eski ve muhafazakâr unsurlar tarafından hoş karşılanmayan ve son zamanlarda halktan toplanan bağışların suistimal edildiği hususundaki ciddi iddia ve ithamlarla başı dertte olan Muhammed Bey ve Şevket Ali Bey'in kontrolündeki Hindistan Çapında Hilâfet Konferansı'na öldürücü darbeyi vurdu. Aynı zamanda bu olup bitenler her bakımdan Hindistan Müslümanlarını huzursuz etti.

Hindistan Millî Kongresi'yle aynı zaman ve mekanda olmak üzere Kasım 1923'te Concanada'da toplanan Hilâfet Konferansı'nın yıllık toplantısında Muhammed Bey ve iki Hindu temsilcinin de içinde bulunduğu bir heyetin Türkiye'ye gönde-

⁹⁸ A. g. e., IV, 3, s. 174. İstanbul'da çıkan *Verchin Lur*'un 4 Mart 1924 tarihli nüshasından nakletmektedir.

⁹⁹ Meselâ İstanbul'da çıkan 14 Mart 1924 tarihli *Akşam*'da Claude Farrere'in Fransız basınında çıkan makalelerine verilen etraflı cevaba (*Oriente Modem*, IV, 4, s. 242-244'e alınmıştır) bakınız.

rilmesine karar verilmişti.¹⁰⁰ Fakat heyetin hareketi Türk Meclisi'nin girişimiyle engellendi ve daha sonra Hindistan Hükümeti heyetten bazılarına pasaport vermekten kaçındı.¹⁰¹ Ay çıkmadan önce —Hilâfet Konferansı'nın arka plâna ittiği eski bir teşkilât olan —Hindistan Çapında Müslümanlar Birliği yeniden canlandırıldı ve militanların bu teşkilâtı ele geçirmeye matuf bir hamleleri başarılı bir şekilde geri çevrildi. Birlik'in sümüllü bir toplantısının Haziran ayında Lahor'da yapılmasına karar verildi.¹⁰² Hindistan Müslüman toplumunun kamuoyu —bu tarz bir hareket militan cenah¹⁰³ tarafından hoş karşılanmamakla birlikte, Abdülmecit tarafından ortaya atılmış ve o günden beridir de Mısır'daki otorite çevrelerce¹⁰⁴ üstlenilmiş bir teklif olan— İslâmî Hilâfet Kongresi¹⁰⁵ lehinde tezahür etti. Ne var ki her iki kanat da feci şekilde Türklere soğumuştur.¹⁰⁶ Bu yabancılaşma Hindistan'daki Hilâfet Konferansı ve Cemiyetü'l-Ulema ile Mustafa Kemal arasındaki telgraf teatisine rağmen aynıyle vakiydi.¹⁰⁷ Hindistanlı militanlar gözlerini Ankara'dan

¹⁰⁰ *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 150.

¹⁰¹ *The Times*, 26 Mart 1924.

¹⁰² A.g.e., 18 Mart 1924.

¹⁰³ A.g.e., 5 ve 7 Mart 1924.

¹⁰⁴ Kahire Hilâfet Kongresi'nin doğuşunu ve tarihini, gelecek sayfalarda “13-19 Mayıs 1926'da Kahire'de Tertip Edilen Hilafet Kongresi” başlığı altında geniş bir şekilde ele alacağız.

¹⁰⁵ Meselâ Hilâfet Konferansı'nın başkanı sıfatıyla Şevket Ali Bey ve Cemiyetü'l-Ulema'nın başkanı olan Kifayetullah Bey tarafından 27 Mart 1924'de Kahire'de çıkan *el-Ehram*'a gönderilen ortak telgrafa bkz.: (*Oriente Moderno*, IV, 4, s. 214; 29 Mart tarihli *el-Ehram*'dan alınmıştır).

¹⁰⁶ O tarihte Hindistan'da yardım toplamakta olan Türk Kızılay Cemiyeti'nden bir heyet, Osmanlı Hilâfetinin lağvedildiği haberi ulaşınca faaliyetlerini yarıda keserek ülkesine dönmeyi uygun bulmuştur (*The Times* 5 Mart 1924; *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 181). Gerçekten bu haber Türk heyet azasının Hindistanlı dindaşları tarafından misafir edildiği Delhi'deki bir çay molası esnasında alınmıştır. 3 Mart tarihli Türk Kanunu'nun metnini de ihtiva eden telgrafın okunması üzerine orada mevcut Hindistanlılar'dan ikisi hariç tümü derhâl odayı terk etmiştir.

¹⁰⁷ *Oriente Moderno*, IV, 5, s. 290-291'deki metinler.

Riyad'a çevirdiler ve Türkiye Cumhuriyeti'nin dine saygısız Cumhurreisi'ne mukabil olarak İslâm'ın kılıcı vazifesi görmesi umuduyla aşırı ortodoks Vahhabî hükümdar Abdülaziz b. Suud'u izlemeye koyuldular. Hindistan Müslümanlarının ılımlı çoğunluğu, kendilerinin, dikkatlerini kendi vatanlarındaki pozisyonlarına teksif etme ve İngiliz bağlantısından destek arama şeklindeki süregelen politikalarına dönme emareleri gösterdiler.

Eğer Hindistan'daki Müslüman toplum Osmanlı Hilâfeti'nin ilgısıyla sarsıldıysa, onların baş belâsı gördükleri Hicaz Kralı Hüseyin de benzer bir şekilde aynı felâkete maruz kaldı. Kral Hüseyin bu tarihe kadar Hindistan Müslümanlarının ve haricteki diğer Müslüman toplulukların kendisine duyduğu nefretin kendisinin Arabistan Yarımadası'nda İbn Suud karşı-sındaki belirsiz durumunu daha da ciddileştirdiğinin farkındaydı. Hilâfeti üstlenmeye kalkışmasının bu nefreti kuvvetlendireceğinin de farkındaydı. Bu, çok sayıdaki düşmanları tarafından bir provokasyon hareketi olarak görülebilecek bir adımdı. Babasından daha umutlu olan Emir Abdullah b. Hüseyin bu tip bir rahatsızlık duymadı ve Ocak 1924'te Kral Hüseyin resmî bir ziyaret için Mekke'den Amman'a geçerken, o tarihte Osmanlı Hilâfeti'nin düşmek üzere olduğunu gören —Emir Abdullah— Hilâfet'in Araplara ve Kureyş'e iadesine matuf bir propandaya başlayarak Kral Hüseyin'i Emirü'l-Müminin ilân etti.¹⁰⁸ 14 Ocak'ta¹⁰⁹ Amman'a ulaşan Kral'ın bütün bir İslâm alemî tarafından teklif edilse bile Halifeliği ne şahsı, ne de ailesinden bir fert için kabul etmeyeceğini açıklaması¹¹⁰ beyhudeydi.¹¹¹ Onu aksi yöne zorlayan bir gelişme de 3 Mart 1924 tarihli Türk Kanunu oldu.¹¹²

¹⁰⁸ *The Times*, 11 Ocak 1924; *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 167.

¹⁰⁹ *The Times*, 15 Ocak 1924.

¹¹⁰ *Oriente Moderno*, IV, 3, s. 167.

¹¹¹ A. g. e. s. 167-168.

¹¹² Kral Hüseyin'in Hilâfet'i üstlenmesiyle ilgili olarak bkz.: A. g. e., IV, 4, s. 226-239.

Çok geçmeden Hicaz ve Ürdün otoriteleri tarafından kendisine beyat arz edildi ve o da 5 Mart'ta Ürdün'ün bir köyü olan Şune'de beyatleri kabul etti. 10 Mart'ta Yüksek İslâm Konseyi'nin girişimiyle Kudüs'te toplanan Filistinli Müslüman eşraftan müteşekkil bir meclis (hiçbir suretle oy birliğiyle olmamakla birlikte) kendi hükmü altındaki ülkelerde hiçbir şekilde yabancı hakimiyetini kabul etmeyeceğine dair şeref sözü vermesi şartıyla Kral Hüseyin'in Halifeliğini tanımaya karar verdi. 11 Mart'ta Filistinliler'in, 14 Mart'ta ise eski Ürdünlüler'in beyatı Şune'de resmen arz edildi ve 11 Mart'ta Kral Hüseyin Halife sıfatıyla İslâm alemine uzunca ve âdeta özür beyan eden bir bildiri yayınladı.¹¹³ 12 Mart'ta Kral Hüseyin'in Halife olarak tanınması Irak Kurucu Meclisi tarafından oylandı ve Irak'taki Şîî topluluğun da bu harekete katıldığı kaydedildi.¹¹⁴ Suriye ve Lübnan Müslümanları arasında da Kral Hüseyin'in tanınması yönünde geniş çaplı bir hareketlenme olduğu gözlenmiştir. Bu, Fransız yetkililerin Cuma hutbesinde Halife zikredildiği zaman herhangi bir şahıs isminin arz edilmesini mahallî hükümetlere yasaklamak suretiyle müdahale etmesine zaman kalmadan büyük şehirlerin birçoğunda birden kendini gösterdi.¹¹⁵ Bununla birlikte Fransız mandasındaki topraklarda Cezayirli meşhur yurtsever Abdülkadir'in ailesinin başını çektiği bir başka grup daha vardı. Bu grup Kral Hüseyin'in Halifeliğini tanımak istemiyor ve Mısırlıların İslâmî Hilâfet Kongresi Plânı'nı tercih ediyordu. Bu cenah kendi nokta-i nazarını teşvik etmek amacıyla Şam'da bir Hilâfet Birliği kurdu.¹¹⁶ Kral Hüseyin'in halifeliği son olarak kısa bir süre önce misafiri olmuş olan sabık Sultan-Halife Vahdettin Efendi (ki o tarihte İtalya'nın San Remo şehrinde ikamet ediyordu) tarafından

¹¹³ A. g. e., s. 229-231'deki metin.

¹¹⁴ A. g. e., s. 233; 20 Mart 1924 tarihli *el-Ehram*'dan alıntı yapmaktadır.

¹¹⁵ Meselâ Şam Müftüsü'nden gelen 17 Mart 1924 tarihli talimat için bkz.: A. g. e., s. 235.

¹¹⁶ A. g. e., s. 236-237.

tanındı.¹¹⁷ Diğer taraftan Kral Hüseyin'in halifelik iddiası sadece Hindistan'da değil, Mısır'da da canlı bir şekilde ve hemen hemen oybirliği ile reddedildi. 11 Mart 1924'te Şüne'de Kral Hüseyin'i ziyaret eden *The Manchester Guardian*'ın özel bir muhabiri,¹¹⁸ bütün bir görüşme boyunca kendisinin vazife duygusuyla sırtında ağır bir yük hisseden ve ihtişamdaki ziyade meşakkat ve tehlike bekleyen bir adam gibi mahzun ve mahçup bir eda içerisinde olduğunu kaydediyordu:

Ben halifeliği talep edip arzulamadım; (diyordu Kral Hüseyin muhatabına). Onu bana tevdi ettiler... Durumum oldukça kritik. Arabistan'da İbn Suud ve İmam Yahya benim için tehlike arz ediyorlar. Sonra Savaş'ın doğurduğu vaziyet var. Ben en karanlık günlerde Müttefiklere katıldım... Şimdi Müttefikler sözlerinde durmadılar ve sen onlarla birleşmek suretiyle İslâm birliğini bozdun: Beni sorumlu tutuyorlar ve benim durumum kritik... Ve bütün bu zorlukların üstünde ise Hilâfet yükü yer alıyor. Ben talih-siz bir adamım.

Haşimî ailesinin talihsiz reisi bu karanlık ön sezgileriyle hükümdarlık hayatının diğer kritik anlarında gösteremediği büyük bir siyasî basiret gösteriyordu. O, halifeliği kabulünden yedi ay sonra bir Vahhabî istilasıyla Hicaz'daki malikanesinden sürüldü, 1916 yılından beri elinde tuttuğu Krallıktan feragat etmeye mecbur edildi ve iki yıl zarfında düşen üçüncü halife olarak son günlerini sürgünde geçirmeye mahkum edildi.¹¹⁹

¹¹⁷ A. g. e., s. 233; ayrıca, *The Times*, 13 Mart 1924.

¹¹⁸ Bkz. *The Manchester Guardian*, 13 Mart 1924.

¹¹⁹ Kral Hüseyin'in sevgili umutsuzluğu ve Emir Abdullah'ın körce sevinci arasındaki tezat bu şahısların *Manchester Guardian*'ın yukarıda bahsi geçen muhabirine verdikleri mülakatlarda göze çarpmaktadır. Emir Abdullah şöyle diyordu: "Türkler intihar ettiler... Araplara yapılabilecek en büyük hizmeti yaptılar... Şimdi Hilâfet tekrar Araplara geldi..." Kral Hüseyin düşüşünden önce 3 Nisan 1923'te Mekke'de —bazıları Hicazlı diğer kısmıysa yabancı ikametli eşraftan— yaklaşık yetmiş önde gelen kişiden müteşekkil bir meclis toplamak suretiyle Halife olarak mevkiini tahkim etmeye çalıştı. Bu şahıslara Hilâfet Şûra Meclisi teşkil etmeleri projesinden söz edildi. 5

Osmanlı Hilafeti'nin ilgası, Mısır'da, 1171'de Fatimî Şîf Halifeliğinin Selahattin Eyyübi tarafından ortadan kaldırılmasından 1517'deki Osmanlı fethine kadar bu ülkenin uhdesinde kalmış olan İslâm aleminin bu öncülük makamını tekrar ele geçirmek için uygun bir fırsat olarak görüldü. Mısırlılar, Kral Hüseyin veya Cumhurreisi Mustafa Kemal ile faydasız polemiklere girişmeden,¹²⁰ Kahire'de Hilâfet hakkında İslâmî bir kongre tertibi için çalışmaya koyuldular. Bu kongrenin tarihi seyri şu şekildedir:

3 Mart 1924 Kanunu Müslüman tebaası olan Batılı Hükümetleri ilgilendiren neticeler de taşıyordu. Suriye'deki Fransız otoritelerin giriştiği hareketten yukarıda bahsetmiştik. İngiliz Hükümeti Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden beri defaatle ilân ettiği mesafelilik politikasını ısrarla korudu. Başbakan 10 Mart 1924'te Avam Kamarası'nda şöyle diyordu:

Hükümet, politikasının tutarlı bir şekilde baştan beri tam bir tarafsızlık olduğu ve olmaya devam edeceği bir meselede siyasî bazda olsun, dinî bazda olsun hiçbir şekilde bir yorum veya müdahaleye yetkili değildir.

İtalya'nın bir kolonisi olan Libya'nın Bingazi eyaletinde hutbede Osmanlı Halifesi'nin isminin yerine Kral III. Victor Emmanuel'in ismi zikredildi. Fakat mahallî imam ve vaizler¹²¹ tarafından hemen uygulandığı kaydedilmekle birlikte, bu değişiklik teşekkül etmekte olan İslâm Konferansı'nın şimdi Kahire'de kurulmuş bulunan İcra Komitesi'nin İtalyan Dışişleri

Nisan'da Mekke Kadısı başkanlığında Konsey şu azayla seçildi: Dokuz Mekke Şerifi, yedi diğer Hicazlılar'dan, bir Suriyeli, bir Dağistanlı, iki Buharalı, üç Hindistanlı, bir Türk, bir Afganlı, iki Cavalı, üç Sudanlı, bir Mağripili (*Oriente Moderno*, IV, 5, s. 295-296).

¹²⁰ Bu tür polemiklere girmiş, belli bir ehemmiyeti haiz tek Mısırlı siyaset yazarı galiba Şeyh Abdülaziz Şâviş idi (bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 215-217 ve 239). Fakat bu şahıs da Tunus menşeliydi ve Mısır kamuoyunu temsil etmiyordu.

¹²¹ Roma'da çıkan 26 Mart 1924 tarihli *The Giornale d'Italia*.

Bakanlığı'nı protestosuna sebep oldu¹²² ve Mısır basınında Bingazi ve Mısır uleması arasında bir anlaşmazlık doğurdu.¹²³

Sekülerleş(tir)me Hareketi

İslâmî hayat tarzının siyasetle dinin arasını hiçbir surette ayırmayan tek parçadan örölmüş dikişsiz bir elbise olduğu nazar-ı itibare alınırca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sekülerleş(tir)me hareketinin 1768-1774 tarihli Rus-Türk Savaşını sona erdiren feci sonuçlu Küçük Kaynarca Barış Antlaşması'nın tesiriyle ilk Osmanlı askerî birliklerinin bir Osmanlı Sultan-Halifesi (III. Selim'in saltanat dönemi, 1789-1807) tarafından Batılı tarzda techiz ve talim ettirilmesiyle başladığı söylenebilir. Bu hareket 20 Nisan 1924'te Ankara'da TBMM tarafından oylanarak Türkiye Cumhuriyeti anayasası ile mantikî sonucuna ulaştı.¹²⁴ 20 Ocak 1921 tarihli Anayasa Kanunu'nun, Cumhuriyet'i kuran 29 Ekim 1923 tarihli Kanun'un ve 3 Mart 1924 tarihli üç kanunun temel unsurlarını karşılayan ve bünyesinde taşıyan bu anayasanın ilk bölümü şu hükümleri arz ediyordu:

Madde 1: Türkiye Devleti bir Cumhuriyettir.

Madde 2: Türk Devleti'nin dini İslâm'dır; resmî dili Türkçe'dir; hükümet merkezî Ankara'dır.

Madde 3: Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir.

Madde 4: TBMM milletin meşru tek temsilcisidir ve millet namına hakimiyeti icra eder.

¹²² 29 Mart 1924 tarihli bu protestonun metni için bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 241-242.

¹²³ Bkz.: a. g. e. IV. 6. s. 366-368.

¹²⁴ Bu belgenin Türkçe metni ve yorumlu ve girişli bir Almanca tercümesi için bkz.: *Mittellungen des Seminars für Orientalische Sprachen*. Profesör E. M. Earle ve Profesör H. Y. Hüseyin Bey tarafından yapılan İngilizce tercüme için bkz.: *The Political Science Quarterly*, New York, Cilt: XI, No. 1, Mart 1925.

Madde 5: Teşri ve icra yetkisi Büyük Millet Meclisi'ne tevdi ve tevcih edilmiştir. Meclis bu iki kuvveti bünyesinde tevhid eder.

Madde 6: TBMM teşri yetkisini bizzat icra eder.

Madde 7: Meclis; icra yetkisini, seçtiği Cumhurreisi vasiyetiyle ve onun tarafından seçilen kabine kanalıyla kullanır. Meclis, hükümetin faaliyetlerini kontrol eder ve gerekli gördüğü an yetkiyi ondan alabilir.

Madde 8: Kaza yetkisi Meclis adına, anayasaya uygun bir şekilde kurulmuş olan müstakil mahkemelerce icra edilir.

Bu hükümlerin bariz bir şekilde Batılı emsallerine dayandığını; bunları İslâm toplumunun ne siyasî teorisinden, ne de siyasî tecrübesinden çıkarmanın mümkün olmadığını ve daha da mühimi İslâmî teori ve tecrübenin bu hükümlerle açıkça çeliştiğini görmek mümkündür.¹²⁵

1774 ve 1924 yılları arasında geçen bir buçuk asırlık dönemde bakıldığında sekülerleş(tir)me hareketinin büyük bir hız ve ivme kaydetmekle kalmayıp psikolojik karakteri itibariyle köklü bir değişim geçirdiği göze çarpmaktadır. Hareket ilk yüzyıl zarfında mütemediyen sekte ve sapmalara uğrayan ağır bir adım halinde seyretti. Bunun sebebi ise hareketi teşvik eden yüksek statülü küçük Osmanlı azınlığının bile bunu müspet bir hayır olarak değil zarurî bir şer olarak — mevcudiyetin muhafazası için Batıcılığın bazı motiflerinin zarurî olduğu yeni bir ortama nahoş ve aşağılık bir intibak— olarak görmeleri idi. 1876-1877'deki feci savaştan, 1914-1918'deki daha da feci olan Dünya Savaşı'na kadar süren ikinci safhada ise hareket 1876 Mithat Paşa anayasası ve 1908 İhtilâlini müteakip bu anayasanın ikame edilmesiyle tezahür eden daha müspet ve

¹²⁵ Katı gelenekçi bir Müslüman, bir Türk cumhuriyeti için değil, ancak İslâm ümmeti için anayasa tasarlayabilirdi. 1924 Türk anayasasıyla benzerlik kurarsak böyle bir Müslümanın anayasası şöyle başlayabilirdi:

Madde 1: İslâm ümmeti teokratik bir toplumdur.

Madde 2: İslâmî Hilâfet'in kaim-u makamı Osmanlı Padişahıdır; İslâm ümmetinin dili Arapça; mukaddes mekanları Mekte, Medine ve Kudüs'tür.

yapıcı bir hal aldı. Mamafih hareket, ilkin Abdülhamit istibdadıyla bastırıldı, sonrasında ise ecnebî güçlerle yapılan ölüm kalım savaşı sebebiyle arka plâna itildi. Hareket, 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlı birlikleri tarafından işgal edilmesine bir cevap olarak Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları tarafından Anadolu'da başlatılan milliyetçi hareketle yeniden zuhur etti ve bundan sonra devrim derecesinde bir hızla ilerledi.

Bu yeni milliyetçi hareket başlangıçta kendinden önce III. Selim, II. Mahmut, Mithat Paşa ve İttihat ve Terakki Fırkası tarafından girilen hamleler gibi ezici bir dış tehlikeyi defetmekle meşguldü ve sadece, İslâmî gelenekteki bu gayeye vasıta telâkki edilen cüz'î değişikliklerle ikinci derecede ilgilendi. Bununla birlikte daha Yunan ordusu Anadolu'dan çıkarılmadan Ankara'daki TBMM, bizatihi bir gaye olarak devleti dâhilî olarak yapılandırmaya koyulmuştu ve 11 Ekim 1922 mütarekesini müteakip haricî bir düşmana karşı sürdürülen bir ölüm kalım savaşı için harekete geçirilen ve bilâhare heyecan veren bir zaferle kızışan mücadele çabaları bilinçli olarak içe doğru yöneltildi ve maksatlı olarak Osmanlı'da hayatın temel esasını teşkil etmiş olan İslâmî müesseseleri sistemli bir şekilde berheva etmek için kullanıldı.

Belki bu meselede 1919-1925 dönemindeki Türk milliyetçilerinin tavrı ve görüşü,¹²⁶ esas itibarıyla Jön Türklerinkinden farklı değildi.¹²⁷ Milliyetçilerin tamamladığı köklü değişikliklerin birçoğunun ilk adımını selefleri olan İttihat ve Terakki

¹²⁶ Bu görüşün izharıyla ilgili olarak Ekim 1923'te Mustafa Kemal Paşa'nın Viyana'da çıkan *Neue Freie Press*'in bir muhabirine serrettiği ifade için bkz.: *Oriente Moderno*, III, 5, s. 269-270'da alıntılanmıştır.

¹²⁷ Mustafa Kemal de dahil 1919-1925 hareketinin içinde bulunan liderlerden birçoğu daha önceleri 1908-1918 hareketinin içinde az veya çok belli bir rol oynamıştır. Buna rağmen ikinci hareket, Turancılık ve İslâmcılık gibi belli bazı siyasî meselelerde ilk harekete bilinçli, hatta şiddetli bir muhalefet halindeydi ve bu muhalefet —Enver Paşa ile Mustafa Kemal Paşa arasındaki ta 1915-1916 Çanakkale Savaşı'ndan gelen rekâbet gibi— şahsî çekişmelerle teyit ediliyordu. Bu kan davası müktedir ve seçkin maliyeci Cavit Bey'in içinde bulunduğu önde gelen birkaç İttihatçı'nın mahkum edilerek asıldığı 1926 Kompo davasıyla sona erdi.

Fırkası'nın Jön Türkleri atmıştı. Fakat onlar Osmanlı'nın mirasını yüklenmişler ve onu kaçınılmaz bir yıkılıştan kurtarmaya matuf beyhude çabalara takılıp kalmışlardı. Bu şekilde onların dikkat ve enerjileri yolundan saptı ve bir hedef karmaşasıyla büyük ölçüde tesirsiz hâle geldi. Buna mukabil 1919-1925 milliyetçileri kuşkusuz kendi düşüncelerine hakimdiler. Onlar bilinçli bir şekilde bağlılıklarını İslâm'dan veya Osmanlı İmparatorluğu'ndan değil, yeni bir Türk milleti idealinden yana ortaya koydular. Bu yeni idealin tahakkukunun eski düzenin devamıyla engellendiğine kâniydiler ve (bu mania 1911-1922 sonbaharları arasında Türkiye'nin kendini içinde bulunduğu hemen hemen devamlı savaş haliyle onların lehine ortadan kaldırılıncaya kadar) bu işi bitirmeye kat'î bir şekilde kararlıydılar. Hedefleri gerek siyasi, gerekse kültürel ve ekonomik plânda kat'î devrimler yapmaktı. Türk halkını Osmanlı İmparatorluğu'nda varlığını bulan İslâmî hayat tarzından devrim sonrası Fransası'nda tezahür eden Batılı hayat tarzına çevirmeyi umuyorlardı. Bu araştırmanın kaleme alındığı tarihte yeni Türk Cumhuriyeti sınırları içerisinde geleneksel İslâmî müesseseleri kökünden yok etme hususundaki menfi maksatlarına ulaştıkları açıkça görülmüyordu. Batı medeniyeti gibi oldukça hassas bir bitkiyi eski mahsulünden henüz temizlenmiş yabancı bir toprağa dikme şeklindeki ikinci ve daha güç teşebbüslerinin başarıya ulaşmasının ne derece mümkün olacağı sualine hemen cevap vermek kabil değil ve buna tam manasıyla cevap vermek için uzun bir süre beklemek gerekebilir. Böyle de olsa 1926'ya kadar olan seyriyle Türk devrimi sadece Türkiye'nin değil, bütün bir İslâm aleminin tarihinde büyük bir olaydır ve döneminin mühim ve ilginç milletlerarası hâdiseleri arasında yer almıştır.

Sekülerleş(tir)me sürecini farklı birkaç başlık altında zikretmek gayet yerinde olacaktır. İdarî sahada Şeriat ve asırlardır onu icra etmekte olan organların yerine gerekli yeni organlarla birlikte Batı ülkelerinden kopya derecesinde bir ayniyetle ithal edilen kanunlar kabul edildi. Dinî müesseseler alanında tarikatler lağvedildi. Tedrisat alanında din ilimleri eğitimi veren med-

rese ve mekteplerin yerini kısmen seküler kurumlar aldı ve bunlar tamamiyle resmî hükümetin kontrolü altına sokuldu. Sosyal sahada göze en çok çarpan gelişme —başlı başına bir ehemmiyet arz eden— kadınların serbestiyeti oldu. bunun dışında Batı tarzı erkek serpuşun benimsenmesi, İslâmî takvimin yerine Gregorian takvimin kabulü,¹²⁸ Ramazan orucunun başlangıç ve bitişinin astronomik müşahade ile tespiti,¹²⁹ İstanbul'da Mustafa Kemal'i temsil eden bir heykelin dikilmesiyle İslâm'ın oyma putlarla ilgili yasağının ihlâl edilmesi kayda değer diğer gelişmelerdi.¹³⁰ Posta pullarında¹³¹ Osmanlı Türkçesi'nin Lâtin harfleriyle yazılmasıyla bu hususta vaki olan ilk tecrübe de —bu sekülerizmin değil nasyonalizmin bir ifadesi olmakla birlikte— burada zikredilebilir.¹³²

İdarî sahada, Jön Türk rejimi Şeriat mahkemelerini sivil Adalet Vekaleti'nin yetki alanına dahil eden 12 Mart 1917 kanunuyla bir başlangıç yapmıştı.¹³³ TBMM —kendi kuruluşundan sadece dokuz gün sonra bir icra hükümeti teşkil ettiği 2 Mayıs 1920 kanunuyla— Şeyhülislamlığı ve Evkaf Vekaleti'ni

¹²⁸ 1 Ocak 1926'dan itibaren (*The Manchester Guardian*, 28 Aralık 1925).

¹²⁹ *The Times*, 13 Mart 1926.

¹³⁰ Bu hususta öncü Türkiye değildi. Daha önce Mısır'da Mehmet Ali'nin heykelleri dikilmişti.

¹³¹ 1926 Nisanının ikinci yarısından itibaren (*Oriente Moderno*, IV, 7, s. 371). Bu hususta bir Kafkas Cumhuriyeti olan Azerbaycan Türkiye'den önde gidiyordu. Bu yazının kaleme alındığı tarihte bu ülkede Latin alfabesi her alanda Arap alfabesinin yerini almıştı. Fanatik olarak Lâtin alfabesi sesli bakımından zengin olan Türkçe ailesini ifade için Arap alfabesinden daha iyi bir vasıtaydı. Azerbaycanlı'nın Osmanlı gibi Arap alfabesiyle kayıtlı büyük bir edebî mirası bulunmadığı için bu alfabe değişikliği Azerbaycan Türkçesi'nde Osmanlı Türkçesi'nden daha kolayca yapılabilirdi ve dolayısıyla bu, maziyle değerinin derecesinde bir kopmaya sebep olmuyordu.

¹³² Türk Hükümeti Berne Posta Birliği'nin bir üyesi olarak posta işaretlerini diğer üyeler için okunabilir kılmak zorundaydı. Türk Posta Ofisi bu mecburiyeti daha önceleri Türkçe yazının yanında "Poste Turque" gibi Fransızca yazı kullanarak ifa ediyordu. Değişiklikle birlikte Fransızca yazının yerini Lâtince ile yazılmış Türkçe "Türkiye Postaları" ibaresi aldı.

¹³³ Pritsch a. g. e., s. 169.

tek bir vekaletle tebdil etmek suretiyle bunu daha da ileri götürdü. Bunun müteakiben Şeyhülislamın Fetvahane kanalıyla icra ettiği sabık Baş Müftülük ve Şeriat hukuk alimliği fonksiyonları Şeriat'a göre fetva yayınlamakla vazifeli bir kurula, *İfta Heyeti*'ne tevdi edildi. 3 Mart 1924 tarihli dört kanunun ilkiyle Şeriat ve Evkaf Vekaleti lağvedildi ve Şeyhülislamın sabık fonksiyonları Başbakanlığın bünyesinde bir birim olan Diyanet İşleri Reisliği'ne tevdi edildi.¹³⁴ Meclis bu şekilde her tür İslâmî engeli temelden bertaraf etmiş olarak 17 Şubat 1926'da İsviçre medenî hukukunun tam bir tercümesi olarak gözükken yeni bir Medenî Kanun, 1 Mart'ta ise İtalya Ceza Hukuku'nun bir uyarlaması olan yeni bir Ceza Hukuku kabul edildi.¹³⁵

İsviçre Medenî Kanunu'nun kabulü, Lozan Antlaşması (Madde 37-45) çerçevesinde Türkiye'deki Musevi, Ermeni ve Rum cemaatlerine tanınmış olan azınlık haklarından feragat edilmesi meselesini gündeme getirdi. Bu haklar büyük ölçüde azınlık antlaşmaları ve Harb-i Umimi'den sonra Avrupa'nın bir kısmında barışı tesis eden diğer diplomatik düzenlemeler çerçevesinde Doğu Avrupa'daki azınlıklara sağlanan haklarla aynı hususiyeti taşıyordu. Bunlar, sabık Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim toplulukların eskiden millet sistemi çerçevesinde sahip oldukları hakların sadece bir gölgesiydi.¹³⁶ Ekim 1925'te Türkiye'deki Musevi Hahamlığının Dünyevî ve Ruhânî encümeni, Musevi cemaati adına Türk Hükümeti'ne Batılı bir medenî hukukun kabul edileceğini nazar-ı itibara alarak bu haklarından vazgeçtiklerini bildirdi.¹³⁷ Aynı ay içeri-

¹³⁴ Bu değişikliğin kanunî bir neticesi olarak daha önceki Şeriat ve Evkaf Vekaleti'nde bir şahsın dinî meselelere binaen muhakeme edilmesi yerine şimdi bütün bir vekalet güven oyuyla kalıyor veya düşüyordu.

¹³⁵ *Oriente Moderno*, V, 19, s. 519 ve VI, 3, s. 134-136.

¹³⁶ Lozan Antlaşması'nda hem Millet Sistemi hem de kapitülasyonlar lağvedildi (Bkz.: H. P. C. sayı: VI, s. 113-114). Millet Sistemi yerine Savaş sonrası Avrupai tarzdaki azınlık haklarının konması Türk Misak-ı Milli'si'nin 2. maddesine uygundu.

¹³⁷ *Le Temps*, 10 Ekim 1925.

sinde Ermeniler de Musevilerin örneğini izledi.¹³⁸ Daha sonra Türk Hükümeti Yunanlıları da aynı adımı atmaya ikna etmek için çalışmaya koyuldu¹³⁹ ve Ocak 1926'da —bu husustaki kararın alındığı meclis hareketli tartışmalardan hali olmasa da— onlar da bu yolu izledi.¹⁴⁰ Ermeni cemaati Türk Hükümetine “ülkenin eskiden yönetildiği İslâmî ahkâmın yerine cumhuriyetle başlayan uğurlu laik rejim dönemini memnuniyetle karşıladıklarını” bildiriyordu.¹⁴¹ Yeni kanunun yürürlüğe konmasından sonra Adalet Vekili bahsi geçen üç topluluğun azınlık haklarından feragat etmelerine cevap olarak onlara, yeni kanunun bundan sonra ırk, milliyet veya din ayırımı gözetmeksizin Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün vatandaşlarına uygulanacağını bildirdi.¹⁴²

3 Mart 1924 tarihli dört (“üç” olması gerekiyor—ç.n.) kanundan ilki çerçevesinde icra edilen Şeriyeye ve Evkaf Vekaleti'nin lağvını, on sekiz ay sonra çeşitli tarikat ve tekkelerin feshedilmesi izledi. Hükümetin mütemadiyen ekonomik bir darboğaz içerisinde bulunduğu ve bu müesseselerin de millî gelirden aldıkları paya nispetle uzun zamandır sosyal bir hizmet ifasından uzak oldukları hesaba katılırsa,¹⁴³ Türk Hükümeti'nin on altıncı yüzyıl İngiltere'sindeki VIII. Henry'nin ve on dokuzuncu yüzyıl Romanya'sındaki Prens Couza'nın örneğini izlemesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılabilir.¹⁴⁴ Türk Hükümeti'nin hareketini hızlandıran bir faktör de Doğu vilayetlerindeki tarikat ve tekkelerin de rol aldığı sanılan ve bir yönüyle reaksi-

¹³⁸ *Le temps*, 31 Ekim 1925.

¹³⁹ *The Times*, 5 Kasım 1925.

¹⁴⁰ *Le Temps*, 9 Ocak 1926.

¹⁴¹ A. g. g., 4 Şubat 1926.

¹⁴² A. g. g., 2 Haziran 1926

¹⁴³ Türkiye'deki tarikat ve tekkelerin özet olarak tarihî gelişimleri için bkz.: *The Manchester Guardian*, 15 Eylül ve *The Times*, 10 Ekim 1925.

¹⁴⁴ 1863 tarihli Romanya karamamesi için bkz.: W. Miller, *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1922* (Cambridge: University Press, 1923), s. 320-321.

yoner bir dinî hareket veçhesi taşıyan 1925 Kürt İsyanı oldu.¹⁴⁵ 2 Eylül 1925'te Hükümet üç idari kararname çıkardı.¹⁴⁶ Bunlardan birincisi ile bütün tekke ve zaviyeler kapatılıyor ve Türkiye'teki bütün tarikatlar lağvediliyor; tarikate üye olmak ve tarikatle ilgili kıyafetler giymek veya ünvanlar taşımak yasaklanıyor; mezkûr müesseselere bağlı bütün mescitler ve türbeler kapatılıyor ve bu kurumların muhafızlığı makamı iptal ediliyordu. İkinci kararname "ulema" addedilecek kişileri ve onların giyeceği kıyafetleri tarif ediyor ve bu kıyafetlerin yetkili olmayanlarca giyilmesini yasaklıyordu. Üçüncüsü kararname hususî bir üniforma giymek mecburiyetinde olmayan bütün devlet memurlarının dünyanın bütün medenî milletlerince kullanılan —şapkanın da dahil olduğu— normal kıyafeti giymelerini ve başlarını sadece içerde, dışarıda ise selâmlama işareti olarak açmalarını öngörüyordu.

Başlık meselesi sosyal ve siyasi olarak ehemmiyetli bir meseledir. Çünkü Yakın Doğu'da başlık, ana'nevî olarak bir milliyetin, bir mesleğin ve bir dinin alameti farikası olabilir. Bu sebeple başlıkta vakî olan umumî bir değişikliğin belli bir ehemmiyeti haiz bir psikolojik tesirinin olması kaçınılmazdı. Osmanlı nizamında başlık farklılığı büyük çaplara ulaştı. Fesin mevkii ve dini ne olursa olsun bütün Osmanlı tebaasının tek başlık biçimi olarak kabul edilmesi II. Mahmut'un (1808-1838) başlattığı reformların etkililerinden birisidir.¹⁴⁷ Ankara'daki

¹⁴⁵ Bkz.: *Ankara Hakimiyet-i Milliye*, 10 Nisan 1926, *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 273-275'te iktibas edilmiştir.

¹⁴⁶ Ortak mukaddimeli bu metinler için bkz.: *Oriente Moderno*, V, 10, s. 513-515.

¹⁴⁷ Göründüğü kadarıyla Sultan Mahmut ayırt edici bazı başlıkları Osmanlı tebaasından belli sınıflara mecburî kılan kural ve adetleri kaldırdı ve bütün Osmanlı tebaasına fes giyme seçeneği tanıdı. Diğer taraftan o, göründüğü kadarıyla fes giyimini (gerek sivil, gerekse askerî) devlet memurları dışında kimseye zorunlu kılmamıştır. Bu mühim nokta itibarıyla onun teşebbüsü, şapka giyimini devlet memurlarıyla birlikte sivil şahıslara da mecbur tutan Kasım 1925 Kanunu'ndan ayrılmaktadır. Fes en sonunda hakim birkaç dinin din adamları müstesna bütün Osmanlı tebaasının şamil bir başlığı haline

zevat, geçen yüzyıldaki Osmanlı rejimiyle bağlantısını nazar-ı itibara alarak fesi bir kenara attı ve ilkin Türklerin ve Avrasya bozkırının diğer göçebe halklarının siyah kuzu derisinden mamul başlığı olan ve Türk milli hayatındaki Osmanlı ve İslâmî unsurlara mukabil “Turancı” unsuru sembolize eden “Kalpak”ı benimsedi. Kalpak Türklerin kendi milliyetleri hususundaki yeni bilinçlerini yeterince ifade ediyordu.¹⁴⁸ Fakat bu onların — aynı derecede kuvvetli olan— “farklı bir halk olmaktan” kurtulma ve “diğer milletler gibi”, yani Batılı milletler gibi olma şeklindeki yeni arzularını tatmin etmiyordu. Kalpak da en az fes kadar giyenlerini, terekli şapka giyen ve dünyaya varis olan Batılı milletlerden tefrik ediyordu. 1925’te Cumhuriyet Hükümeti bu sembolik engeli bertaraf etmek için bilinçli bir şekilde işe koyuldu.¹⁴⁹

Mayıs 1925’te Türk bahriye mensupları Alman bahriyesi tarzında başlıklarla donatıldı.¹⁵⁰ Bu başlangıçtan sonra Batı tarzı erkek başlığının diğer kamu personeli ve sivil şahıslar tarafından da sür’atle benimsendiğine şahit olundu.¹⁵¹ Yukarıda zikredilen 2 Eylül 1925 tarihli kararname şapka giyilmesini sivil bütün memurlara mecbur kıldı. Son olarak Kasım 1925’te Meclis, şapka giyme mecburiyetini memurlar ve mebuslarla

gelmiş olsa da, onun on dokuzuncu yüzyıl zarfında sivil şahıslar tarafından da benimsenmesi gönüllü bir süreç gözükmektedir.

¹⁴⁸ Kalpak (fiziki görüntüsüne pek ilgisiz bulunmayan) Mustafa Kemal’e yakışıyordu da, halbuki fes ona pek gitmiyordu. Bu itibarla Gazi’nin kalpağı himaye etmesine siyasî olduğu kadar şahsî bir sebep de vardı ve onun himayesi kuşkusuz kalpağın moda haline gelmesine maddî olarak da yardım ediyordu.

¹⁴⁹ Bu keskin bir politika değişikliği idi, zira, bu satırların yazarı Nisan 1923’te Türkiye’de bulunduğu zaman kalpak hâlâ revaçtaydı. Ankara —kısmen hakim Müttefik Güçler aleyhindeki siyasî hissiyatın hâlâ kuvvetli olması ve kısmen de Müttefiklerin İstanbul’u ve Yunanlıların Batı Anadolu’yu işgali sırasında Türk olmayan azınlıklara mensup kişilerin Türk hakimiyetinden kurtulmalarına bir işaret olarak şapka giymeleri sebebiyle— şapka fes kadar fena bir imaj arz ediyordu.

¹⁵⁰ *Oriente Moderno*, V, 6, s. 288.

¹⁵¹ A. g. e. V, 7, s. 351; 9, s. 456.

sınırlı tutmayıp bunu bütün yurttaşlara teşmil etti.¹⁵² Bu kanuna muhalif olan sadece iki kişi vardı, fakat bunlardan birisi 1919'da Mustafa Kemal'e ilk katılanlardan olup Anadolu İstiklâl Savaşı'na büyük katkısı olmuş mümtaz bir asker olan Bursa mebusu General Nurettin Paşa idi. Nurettin Paşa bu kanunun anayasaya aykırı olduğunu ispatlamaya çalıştı ve memurlara ne tür kanun ve düzenleme empoze edilirse edilsin —gerek Avrupa, gerekse Asya'daki diğer bütün hükümetlerin de yaptığı gibi— sivil yurttaşların istedikleri başlığı giymelerine müsaade edilmesini istirham etti. Nurettin Paşa'nın itirazı akim kaldı, fakat hâdise bazı karışıklıklara yol açtı. İstanbul'da Nurettin Paşa aleyhine öğrenci gösterilerine şahit olunurken, doğu eyaletlerinde —gerek güney doğuda yer alan Maraş'ta, gerekse kuzey batıda bulunan Sivas ve Erzurum'da— yeni yasaya karşı ayaklanmalar vaki oldu. Kürt isyanını bastırabilmiş olan Hükümet bu ayaklanmaları oldukça ciddi kabul etti— bu olaylarda infial belirten halkın Kürt değil Türk olması ve dolayısıyla bunları harekete geçiren saikin kuşkusuz olarak millî istiklâl arzusu değil, Ankara'nın lâikleş(tir)me politikasına karşı duyulan dini düşmanlık olması bu ciddiyeti artırıyor-du. Şapkanın benimsenmesi iki spesifik sebebe istinaden İslâm'a aykırı görüldü: İslâm'daki namaz ibadeti hem abidin başının kapalı olmasını, hem de alnının yere temas etmesini gerektiriyordu. Bunların her ikisi de terekli hiçbir başlıkla ifası kabil olmayan emirlerdi. Diğer taraftan “kim bir kavme benzerse o onlardandır” şeklinde umumî bir prensip vardı.¹⁵³ Dolayısıyla Kasım 1925 Kanunu, Fransız modeline mebnî lâik Türk Millî Cumhuriyeti ile şimdi ölümüne savaşıma durumunda olan “karşı devrimci” İslâmî güçler arasındaki mücadeleyi sembolize ediyordu. Bu yüzden Hükümet kuzey-doğu Anadolu'daki karışıklıkları çok sert bir şekilde sindirdi. Ankara'dan Sivas, Erzurum, Rize ve Giresun'a seyyar bir istiklâl mahkemesi gönderildi. En az dört kişinin ölüm cezasına çarptırıldığı ve çok

¹⁵² Metin için bkz.: *Oriente Moderno*, V, 12, s. 631.

¹⁵³ “Men teşebbehe bikavmin fe hüve minhum.”

sayıda kişiye de ağır iş ve hapis cezaları verildiği kaydedilmektedir.¹⁵⁴

Eylül ve Kasım 1925 tarihli Türk Kanunu yakında bulunan eski Osmanlı ülkelerinde hemen yankı uyandırdı. Mısır'da,¹⁵⁵ 1872'de kurulmuş modernist bir İlahiyat Fakültesi olan Kahire Daru'l-Ulumu'nun talebesi geleneksel sarılla mesleklerine mahsus kaftanın terk edilerek Mısırlı devlet memurları ile Batılılaşmış efendi zümresine mensup şahısların giydiği fesin Mısır'daki türü *tarbuş* ve Batı tarzı ceket, yelek ve pantolonun kabul edilmesi talebiyle gösterilere başladılar. Bunu takiben talebe ile polis arasında yaşanan gülünç arbede halk arasında karışıklığa yol açtı. Zağlul Paşa, ana'nevi kıyafetlerin millî kişiliğin unsurları olarak görülmesi gerektiği noktasından, Ezher Üniversitesi Rektörü ve Mısır Baş Müftüsü ise şapka giymenin terakkinin bir tılsımı olmaktan çok uzak olduğu ve daha ziyade ecnebi bir medeniyetin dış görünümünü taklit etme illetine tutulmanın bir emaresi olduğu noktasından hareketle böyle bir karışıklık ortamında şapka aleyhine fikir beyan ettiler.¹⁵⁶ Bu siyasî ve dinî otoritelerin birleşen muhalefeti Mısır'daki bu hareketi bir süre için bastırmaya kafi geldi. Diğer taraftan Mayıs 1926'da Mısır'da tertip edilen Hilâfet Kongresi'nde —sarığın dışında ana'nevi kıyafetinden hiçbir eser bulunmamak üzere— baştan aşağı alafrağa bir kıyafet içerisinde arz-ı endam eden sabık Büyük Senusi'den başkası değildi.¹⁵⁷

Türkiye'de kılık kıyafette meydana gelen —gerek sembolik ve gerekse ameli nokta-i nazardan— daha da büyük bir ehemmiyeti haiz bir değişiklik de kadınların açılması idi. Müs-

¹⁵⁴ Kuzeybatı vilayetlerindeki karışıklıklar ve bunların bastırılması için bkz.: *Oriente Moderno*, V, 12, s. 631-632 ve VI, 1, s. 22.

¹⁵⁵ Mısır'daki şapka anlaşmazlığı için bkz.: A. g. e., VI, 5, s. 298-303. Aynı meselenin Filistin'de ortaya çıkışı ile ilgili olarak bkz.: A. g. e. s. 303-304.

¹⁵⁶ Rektör ve Baş Müftü tarafından yapılan ortak bildiri (a. g. e., aynı yerde iktibas edilmiştir) gerçekte Türk Hükümeti'nin hareketine bir cevaptı.

¹⁵⁷ A. g. e. s. 267.

lûmanların hayatının karakteristik bir hususiyeti haline gelmiş olan kadınların toplumdaki tecrit edilmesi Kur'an veya Sünnet'le konmuş bir kural olmayıp muhtemelen Müslümanlara Orta Doğu medeniyetlerinden miras kalmış bir adettir. Muhammed Peygamber'in ailesine mensup kadınlar yaşadıkları dönemin siyasetinde gerçekten mühim bir rol oynamışlardır. Arabistanlı Bedevi kabilelerin kadınları o günden bugüne toplumla iç içe olmaya devam etmişlerdir. Yine Arnavutlar gibi İslâm'a nispeten sonraki zamanlarda girmiş olan bazı halkların kadınlarında da bu durum müşahede edilmektedir. Dolayısıyla Türk kadınının serbestiyet kazanmasına matuf bir hareket, ihtiyat ve itidalli yürütüldüğü takdirde hiçbir surette Şeriat'le uzlaşmaz bir çelişkiye düşmeye mahkum değildi.¹⁵⁸ Türk kadınının serbestiyet hareketi 1908 İhtilâli ile başlamış ve Osmanlı Hükümetinin de diğer muharip hükümetler gibi erkeklerin cepheindeki vazifelerine koşabilmeleri için kadınları erkeklerin işine sevk etmek zorunda kaldığı 1914-1918 Cihan Harbi ile hızlanmıştı. Meselâ 1916'da medeni nikah kabul edildi. (Mamafih Mondros ve Mudanya mütarekeleri arasındaki dönemde Sultan VI. Mehmet'in mürteci Sadrazamı Damat Ferit bunu iptal etmişti). Şu var ki 1919-1925 milliyetçileri diğer sahalarda olduğu gibi bu hususta da seleflerinden daha ileri gittiler. 1 Eylül 1926 tarihinden itibaren olmak üzere medeni nikah Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti tarafından yeniden kabul edildi.¹⁵⁹ Diğer taraftan çok evlilik münhasıran çıkarılmış bir kanunla değil, 17 Şubat 1926 tarihli kanunun Meclis'ten geçmesinden altı ay sonra yürürlüğe giren İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulünün tabii bir neticesi olarak kaldırıldı.¹⁶⁰ Gerek kanun gerek-

¹⁵⁸ İslâm'ın Şâri'i görüldüğü kadarıyla kadınların başlarını örtmelerini emretmiş, fakat yüzleri ile ilgili bir şey söylememiştir.

¹⁵⁹ *Oriente Moderno*, VI, 7, s. 371-372.

¹⁶⁰ Bkz.: *The Times*, 27 Kasım 1926. İki husus olmasaydı çok evliliği kanunla yasaklamak pek mümkün olmazdı: Bu adet, artık (eski tarzı izleyen fakat şu anda sürgünde bulunan hane-i şahane dışında) yüksek zümre arasında revaçtan düşmüştü ve ekonomik sebeplerle hiçbir zaman fakir sınıf arasında yaygınlaşmamıştı. Batı'da kadının serbestiyet kazanmasında mühim bir

se sosyal serbestiyet süreci Batı ülkelerinde veya Türkiye'de bulunan Arnavutköy'deki İstanbul Kız Koleji gibi Batılı eğitim kurumlarında tahsil görmüş entelijansiya kadınları arasında fevkalade hızlıydı. Bu hareketin en göze çarpan taraftarı bu kolejin eski bir öğrencisi olan Halide Edip Hanım idi. Bu hanım, yazar olarak tanınmış daha sonra karşı cinsten milliyetçi arkadaşlarıyla zorlukları paylaşarak Anadolu İstiklâl Savaşı'nda aktif bir rol almış ve ülkesinin erkek ve kadınlarına milliyetçi dava lehine heyecan aşılayan bir örnek olmuştur. Mamafih bu hızlı ve hakikaten köklü sosyal değişimin meydana geldiği mahfel henüz çok dardı. Bu değişme ameli olarak İstanbul, Ankara ve İzmir'deki üst ve orta zümre sosyeta ile sınırlıydı. 1925 ve 1926 yıllarında Orta ve Doğu Orta Anadolu'ya seyahat etmiş olan Batılı müşahidlerin kaydettiğine göre köylerdeki erkek halk arasında yeni Batılı mayanın tutmaya başladığı fark edilirken, kadınların alışıl gelmiş mutilliginde ve çekingenliğinde hiçbir değişme emaresi görülmemiştir.¹⁶¹

Türk entelijansiya kadınları arasında serbestiyetin geliştiğini gösteren bir işaret de İstanbul Üniversitesi'nde, profesörlerin tabii olarak her dersi erkek ve kız talebeye ayrı ayrı olmak üzere iki defa anlatmak istememeleri sebebi ile, karma öğretimin kabul edilmesi idi. Bu, aynı zamanda o tarihe kadar Türkiye'de yan yana ve bazen birbiriyle anlaşmazlık içerisinde var

nokta olan kadınlara, bilhassa da evli kadınlara şahsî servetleri üzerinde kanunî kontrol hakkı verilmesi ile ilgili kanunî düzenleme, bu hususta Şeriat çerçevesindeki kadının statüsü nispeten daha iyi olduğu için Müslüman ülkelerde daha az bir zaruret arz ediyordu. Kadının serbestiyetinin Mısır'daki daha yavaş ve daha tedrici gelişimi için bkz.: *Oriente Moderno*, VI, 6, s. 339-342.

¹⁶¹ Türkiye'nin taşra halkı arasında kadının tecridi hiçbir zaman iyi durumlu şehirli zümreler arasındaki reddeye varmamıştır. Buna rağmen bahis konusu müşahidler Ankara hükümeti tarafından kadının serbestiyetinin, erkeklerle şapkanın dayatılmasında başvuru aynı cebri metodlarla dayatılması halinde işin karışabileceği tahmininde bulunuyorlardı. Bu yazının tahrir vaktinde hükümet, Trabzon vilayetinde ve diğer bazı vilayetlerde peçenin açılmasını mecbur tutma girişiminde bulunmuş, fakat karşılaştığı muhalefetin kuvvetli olması sebebiyle bu denemeden vazgeçmek zorunda kalmıştı.

olmuş çeşitli eğitim sistemlerinin tevhidine doğru atılmış bir adımdı.

Bu noktada en az beş ayrı eğitim sistemi mevcuttu. İlk olarak vakıflar sayesinde nispeten daha iyi imkânlara sahip ve ağırlıklı olarak ilâhiyat talebesinin Orta Çağ İslâm ulemasının eserlerini okuduğu medreseler ve halkın çocuklarını okutan cami mekteplerinden teşekkül eden geleneksel İslâmî sistem mevcuttu. Başlangıçta mekteplerin müfredatı hemen tamamıyla çocukların manasını anlamadıkları Arapça Kur'an metinlerini ezberlemelerinden oluşuyordu. Fakat zamanla buna Türkçe okuma ve yazma ve coğrafya, aritmetik gibi diğer konularla ilgili tedris de ilave edildi. İkinci olarak Türk olmayan azınlıklara ait, kendi kaynaklarıyla idame-i faaliyet eyleyen okullar vardı. Bunlar din kaynaklı okullardı, fakat zamanla büyük ölçüde modern Batı'nın aydın görüşünü ve etkili metodlarını benimsemişlerdi. Üçüncü olarak Türkiye'de faaliyet gösteren; bazı durumlarda Batılı hükümetler, bazı durumlarda Batılı tarikatler, bazı durumlarda ise Batılı hayırsever şahıslar olmak üzere Batılılar tarafından idame olunan lise hatta üniversite düzeyindeki eğitim kurumları vardı Fransız Katolik ve Amerikan Protestan okullarının ön sıralarda yer aldığı bu Batılı kurumlar, belki de Türk halkına ve komşu Yakın Doğu ülkelerine yerli müesseselerin sağlayabileceğinden daha iyi bir eğitim imkânı sunuyordu. Bununla birlikte dinî ve siyasî menşeleri hakkında, bunların gizli maksatlarının belli bir ecnebi din veya devletin Türkiye'deki çıkarlarını gözetmek olduğu şeklinde — bunların eğitim çalışmalarını tam manasıyla takdir eden Türkler arasında bile— kuşkular doğurdu. Dördüncü olarak, Osmanlı Hükümeti tarafından maksatlı olarak Batı tarzında kurulmuş olan ve masrafları devlet bütçesinden karşılanan kurumlar vardı. Sultan Abdülaziz döneminden (1861-1876) beridir üç dereceli olan devlet okulları Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli idarî birimlerinin merkezlerinde kuruluyordu: Her kazada bir ibtidaî okul, her sancakta bir orta mektep ve her vilayette bir rüşdiye. 1908 İhtilâli'nden sonra rüşdiyeler ilk eğitim kurumları gibi iki dereceye bölündü ve yirmi adet idadi teşkil

edildi. En seçkini Galatasaray Lisesi olan bu müesseseler yabancı ellerde olmaksızın verimli bir Batı eğitimi sunmak suretiyle Türk milliyetçilerinin arzularını tatmin ediyordu. Fakat yine de bunlar sayı itibarıyla ülkenin ihtiyacını karşılayacak derecede değildiler. Eğitim alanındaki beşinci sistem de hususî Türk okullarıydı. Bu okullar da ilk temel, üst temel ve orta dereceli üç kısımdan oluşuyordu.

Burada zikredilen beş gruptan daha önce Türk olmayan azınlıklar tarafından idame olunanlar, azınlıkların kendilerinin —İstanbul mühim bir istisna teşkil ediyordu— Türkiye Cumhuriyeti topraklarından bizzat çekilmeleriyle birlikte ortalıktan kayboldular. Bahis konusu dönem zarfında Ankara Hükümeti Batı tarzındaki devlet okullarının kapasite, sayı ve verimini artırmak ve aynı zamanda da hususî Türki, İslâmî ve ecnebi okulları Hükümetin kontrolü altına almak için bizzat işe girişti. İslâmî mektepler için bu hedef 3 Mart 1924 tarihli üç kanunun ikincisiyle uygulamaya kondu. Önceleri Şeriat ve Evkaf Vekâletinin kontrolünde bulunan İslâmî tedrisat müesseseleri Millî Eğitim Bakanlığı'na verildi. İstanbul'da Daru'l-Fünun bünyesinde bir ilâhiyat fakültesi açıldı ve ardından medreseler kapatıldı.¹⁶² Ecnebi okullara gelince Ankara Hükümeti bundan sonra bunların devlet veya şahsa ait yerli okulların tâbi olduğu nizamnamelere aynen tâbi olacakları şeklinde umumî bir prensip koydu.¹⁶³ Bunun dışında bütün ecnebi okullarında haftalık belli saat sayısınca Türk Millî Eğitim Bakanlığı'na tayin edilecek Türk öğretmenler tarafından Türk dili, edebiyatı, tarihi ve coğrafyası okutulması gerekiyordu. Ecnebi okullarında dinî doğmaların öğretilmesi ve dinî sembollerin gösterilmesi yasaklanıyordu. Fransız örneklerinden esinlenmiş bulunan bu yasak

¹⁶² 17 nisan 1924'te Meclis'te medreselerin lağvı aleyhine şiddetli protestolar yöneltildi. Bu tartışmanın özeti için bkz.: *Oriente Modreno*, IV, 5, s. 297-299.

¹⁶³ Bu prensibin Türkiye'deki ecnebi okullarına uygulanması kapitülasyonların kaldırılmasının tabii bir sonucuydu. Bu konudaki 24 Temmuz 1923'te Lozan'da İsmet Paşa ile Müttefik Heyetlerin başkanları arasında teati olunan mektuplara bkz.: (Meselâ *Cmd.* 1929, 1923'e ait s. 231-233).

Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'ni; Katolik Kilisesi ve en az iki Katolik Hükümeti —İtalya Hükümeti ve kendi ülkesinde Katolik Kilisesi ile arasındaki ilişkiler ne olursa olsun müstemleke doğusundaki Katolik müesseseleri eskiden beridir himaye eden Fransa Hükümeti ile— karşı karşıya getirdi. Fransız ve İtalyan okullarının yetkilileri sınıflardan haçlı temsilleri yok etmeyi reddetmek suretiyle kanuna meydan okudular. Türk Hükümeti buna binaen 7 nisan 1924'te bu okulları kapadı. Bunun Türkiye'deki eğitim hayatına verdiği huzursuzluk oldukça büyüktü. Çünkü İstanbul bölgesinde 12.000 talebesiyle otuz altı, Anadolu'da ise 3.600 talebesiyle yirmi beş Fransız okulu vardı. Fransız Hükümeti resmî bir protesto yayınladı, fakat bunun bir etkisi olmadı ve anlaşmazlık en sonunda (26 Ağustos 1924'te) resmî bir heyetle İstanbul'a gelen Bucarest Papalık Elçisi Monsignore Dolci'nin müdahalesiyle halledildi. Temsillerin karma değil de, sadece Katolik çocukların bulunduğu sınıflarda gösterilmeye devam etmesinde anlaşıldı ve bu şartlara binaen Fransız ve İtalyan okulları tekrar açıldı.¹⁶⁴

İslâm'ın entelektüel olarak Türkiye'den daha canlı bulunduğu ve "batılılaşma" sürecinin başlangıçtan beri daha az devrimci bir istikamet takip ettiği Mısır'da, bahis konusu dönemde militanca bir lâik devlet ile bütün bir İslâmî nizam arasında değil, daha ziyade İslâm cemiyetinin kendi içerisindeki modernist ve gelenekçi kesimleri arasında bir çatışma mevcuttu. Mısır'daki bu kavga iki kitap üzerinde gerçekleşmişti. Bunların ilki *el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm: Bahs fi'l-Hilafeti ve'l-Hükümeti fi'l-İslâm* [İslâm ve Yönetim Usulleri: İslâm'da Hilâfet ve Hükümet Hakkında Bir Etüt] idi.^β Bu kitap 1925'te, Ezher Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi ve Mansure Şeriat Asliye Mahkemesi Kadısı olan Şeyh Ali Abdurrazık tarafından neşredilmişti. Diğer ise, 1926'da Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Edebiyatı Profesörü Taha Hüseyin Efendi tara-

¹⁶⁴ Haçlı temsillerle ilgili bu anlaşmazlığın tarihî seyri için bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 2, s. 92-94; 4, s. 251-254; 8, s. 483-484; 9, s. 457; 10, s. 609.

^β Eserin Türkçe tercümesi için bkz.: Ali Abdurrazık, *İslâm'da İktidarın Temelleri: Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995).

findan yayınlanan Fi'ş-Şi'ri'l-Cahilî [Cahiliye Şiiri Hakkında Bir Deneme]. Taha Hüseyin Efendi Batı'nın keskin tenkit metotlarını yıkıcı sonuçlarıyla birlikte asırlardır ilk Arap edebiyatının dahice kalıntıları olarak görülen şiiirlere tatbik ediyordu. Şeyh Ali Abdurrazık ise, İslâm toplumunun geleneksel teokratik temeline saldırıyordu.¹⁶⁵ Onun tezi şu idi: Peygamberin dinî ve siyasî faaliyetlerinin birbiriyle hiçbir alâkası yoktu. Onun hükümeti ve savaşları herhangi başka bir hükümdarinkiler gibi dünyevî idi. O hiçbir zaman Hilâfeti düşünmemişti ve İslâm dininin de bütün Müslümanların tek hakimin hükmü altında tek siyasî cemiyet teşkil etmesi gerektiğini söyleyen doktrinin hiçbir gerekçesi yoktur. İslâm'ın siyasî olaylarla/işlerle hiçbir alâkası yoktur ve siyasî sahada Müslümanlar kendi hükümet müesseselerini insanlığın en son ve en müselleme tecrübelerine uygun bir şekilde teşkil etmek hususunda din nokta-i nazardan tamamıyla serbesttirler. Bu kitabın yayınlanması üzerine Ezher Rektörü 13 Mayıs 1911 tarihli bir Mısır kanununun kendisine verdiği yetkiye dayanarak Şeyh Ali Abdürrazık'ı bir disiplin kurulunun huzurunda mahkemeye çağırdı. Davanın her iki tarafça etraflı bir şekilde izah edilmesinden sonra kurul, 12 Ağustos 1925'te oy birliğiyle şeyhin ulema saflarından ihracına hükmetti. Mısır Adalet Bakanı da yukarıda zikredilen Mısır kanunu mucibince Ezher Disiplin Kurulu'nun bu fiilinin neticesi olarak şeyhi kadılık makamından azletti. Bu noktadan itibaren bu davanın akibeti İslâmî teoloji sahasından Mısır parti politikası sahasına geçmiştir.

Bu bölümde zikredilen olayların tümü aynı zihni değişim sürecinin dış emareleriydi. Bu değişimin kendisinin direkt bir tartışmasına girmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

¹⁶⁵ Abdürrazık olayının tarihî gelişimi için bkz.: *Oriente Moderno*, V, 9, s. 492-496 ve 12, s. 680-681.

13-19 Mayıs 1926'da Kahire'de Tertip Edilen Hilâfet Kongresi (Mutemeru'l-Hilâfet)¹⁶⁶

3 Mart 1924 Türk Kanunu'nun ilk tesiri diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Mısır'da da şaşkınlık ve dağınık fikirler doğurmak oldu. Fakat — İslâm alemindeki en seçkin teolojik tedrisat merkezi olan— Ezher Üniversitesi Camii otoriteleri çabucak kesin bir politika belirledi.¹⁶⁷ Diğer Mısır uleması da bu çizgide yerini aldı. Buna mukabil —Kral Fuad, o zamanlar Başvekil olan Sa'd Zağlul Paşa, bir parti sıfatıyla Vefd ve Batı tarzında tahsil görmüş bütün sınıfların da içinde bulunduğu— ulema haricindeki Mısırlılar başından sonuna kadar bu çalışmalarından uzak durdular.

12 Mart'ta Mısır Uleması Dayanışma Cemiyeti İslâm alemine bir bildiri yayınlayarak¹⁶⁸ Türk Hükümeti'nin mahut hareketinin Cemiyet'in 6 Aralık 1922'de Abdülmecit Efendi'ye telgrafla arz ettiği beyatı geçersiz kılamayacağını açıkladı.¹⁶⁹ Mısır hane-i sahnesinin mensubu, aynı zamanda Osmanlı Hanedanı taraftarı olan Prens Ömer Tüsün himayesinde Kahire ve İskenderiye'de bu nokta-i nazarı savunmak üzere komiteler teşkil edildi.¹⁷⁰ Diğer taraftan Aralık 1922'de Mısır ulemasının Abdülmecit'e beyat beyanına isim vermekten kaçınmış olan Mısır'ın önde gelen dinî otoriteleri 25 Mart'ta Ezher Rektörü riyasetinde toplandı ve bir bildiri yayınladı. Bu zevat bildiri-

¹⁶⁶ Bkz.: *Revue du Monde Musulman*, 1926, (2. Dönem), Cilt: XIV, 1926'daki İki Genel Kongre: Hilafet Kongresi (Kahire: 13-19 Mayıs 1926) ve Dünya Müslüman Kongresi, (Mekke: 7 Haziran-5 Temmuz 1926). Achille Sékaly tarafından irdelenmiş ve tanıtılmıştır, (Paris: Leroux, 1926).

¹⁶⁷ Ezher'in Batı düşüncesinin istilasından önce İslâm dünyasındaki prestiji Paris Üniversitesi'nin Rönesans ve Reformasyon'dan önce Batı Hristiyanlığı'nda sahip olduğu prestije benzemektedir. Bu yazının kaleme alındığı dönemde İslâm aleminin her tarafından —belki bilhassa da dağınık çevre— Ezher'e hâlâ talebe geliyordu.

¹⁶⁸ *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 218.

¹⁶⁹ Ayrıca bkz.. s. 23.

¹⁷⁰ *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 222 ve 5, s. 292-293.

sinde, Hilâfet'in geleneksel fonksiyonlarını ve özellikle de dünyevi iktidar icra fonksiyonunu zikrettikten sonra şöyle diyordu:

İslâm dini (Türk Hükümeti tarafından) önüne konulan ve kendisinin de kabul ettiği şartlarda bir Halifeliği kabul etmediği için Şehzade Abdülmecit'in halifeliği meşru değildir. Binanaleyh Müslümanlar tarafından kendisine sunulan beyat İslâm Hukuku'na göre geçerli değildir.

Mezkûr zevat, İslâm ümmetinin Abdülmecit Efendi'ye mahkum olmadığı neticesini ifade ediyor ve İslâmî hilâfetin kimin omuzlarına tevdi edileceğinin müzakeresi için bütün Müslüman halklardan temsilcilerin davet edileceği İslâmî bir kongre tertibini zarurî gördüklerini belirtiyorlardı. Mısır'ın diğer Müslüman halklar arasındaki imtiyazlı mevkiini nazar-ı itibara alarak kongrenin Mart 1925'te Mısır Şeyhülislamı başkanlığında Kahire'de tertip edilmesini teklif ediyorlardı.¹⁷¹

Bu karar, ayrıca Mısır'daki Yüksek Dinî tedrisat Müesseseleri Başkanı olan Ezher Rektörü, Mısır'daki Şeriat Anayasa mahkemesi Başkanı, Mısır Şeyhülislamı, Ezher Rektör Muavini, Yüksek İlahiyat Tahsil Kurumları Umum Müdürü, bu müesseselerin rektörleri, Ezher'in bölüm başkanları ve diğer önde gelen İslâm hukuku uleması adına yayımlandı.

Bu arada Sa'd Zağlul Paşa Mısır Hükümeti'nin Hilâfet hususunda en kat'î tarafsızlığı sürdürmek niyetinde olduğunu açıkladı. Kral Fuad meselenin şahsen kendisini hiç ilgilendirmediğini beyan etti¹⁷² ve 18 Mart'a Mısır Evkaf Vekaleti Hutbe için bir formül vaaz etti. Buna göre hutbede halifenin ismi yerine Kral Fuad'ın namı zikredilecekti.¹⁷³ Mısır'ın ladinî ve siyasî mahfillerinde —büyük ölçüde, niyetin Hilâfeti Mısır'a

¹⁷¹ Bu kararın Fransızca bir tercümesi için bkz.: *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 29-33. İtalyanca bir tercümesi için bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 223-226. İngilizce bir tercümesi için bkz.: *Survey...*, Ek-III, s. 576-577.

¹⁷² *Sékaly*, a. g. e., s. 7.

¹⁷³ *Oriente Moderno*, IV, 4, s. 240.

nakletmek olduğu intibai sebebiyle— ulemanın attığı bu adım pek sempatiyle karşılanmadı... Osmanlı Hilâfetine her zaman Avrupalı güçler için bir kuşku kaynağı olduğuna; mahut güçlerin onu sömürge varlıklarının güvenliği için tehlike teşkil eden bir hareketin merkezi olarak gördüklerine ve onu sık sık Türkiye'ye karşı düşmanlıklarına bahane eylediklerine işaret ediliyordu. Bu öfkenin kaynağı rolünü Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralmak hürriyeti hâlâ körpe bulunan Mısır'a hiçbir fayda sağlamazdı. Son olarak Hilâfeti meşruti monarşiyle telif etmenin her zaman kolay olmayacağı, Halife ve Kral'ın yetki alanlarına hudut çizmenin güçleşeceği durumların ortaya çıkabileceği, her halükarda dünyevî ve ruhanî iktidarın bir şahısta birleştiği bir iktidar anlayışının ülkenin Batı medeniyeti yolunda sür'atle tekamülü önünde bir engel olabileceği ve bu anlayışın açık bir anakronizm olduğu savunuluyordu.¹⁷⁴

Ladinî çevrelerin bu husumetine ve Abdülmecit Efendi'nin Mısırlı taraftarlarının protestolarına rağmen,¹⁷⁵ Hilâfet Kongresi'ni destekleyenler tuttukları yoldan dönmediler. Ezher Rektörü gerekli hazırlık ve organizasyon çalışmasını icra etmek üzere hemen daimî bir sekreteryaya tayin etti¹⁷⁶ ve davetiye-ler yayımlandı. Mamafih 17 Ocak 1925'te İslâmî Hilâfet Kongresi Genel İdarî Meclisi, El-Ezher Rektörü başkanlığında yeniden toplandı¹⁷⁷ ve hazırlık çalışmasının henüz tamamlanmadığı, Hicaz'ın harp halinde bulunduğu ve Mısır'ın beklenmedik bir şekilde kendini umumî bir seçimin içinde bulunduğu şeklindeki üç sebebe dayanarak Kongre'nin tarihini bir yıl erteledi. Meclis 3 Şubat 1926'da yapılan başka bir toplantıda 13 Mayıs 1926'yı açılış tarihi olarak tespit etti ve yeni bir davetiye mektubu taslağı hazırlamak ve prosedür kurallarını belirlemek üzere bir

¹⁷⁴ Sekaly, a. g. e., s. 7-8.

¹⁷⁵ Bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 5, s. 292.

¹⁷⁶ Bu talimatın metni Kahire'de çıkan *el-Ehram* (28 Mart 1924)'dan iktibas edilmiştir: A. g. e., IV, 4, s. 91-93.

¹⁷⁷ Bu kararın metni için bkz.: *Revue de Monde Musulman*, aynı yerde, s. 34-36. Krş.: *Oriente Moderno*, V, 2, s. 91-93.

komite tayin etti. Yeni davetiye öngörülen vakitte yayınlandı¹⁷⁸ ve tamamıyla Batılı tarzda biçimlenmiş prosedür kuralları taslağı 25 Nisan'da Meclis tarafından tasdik edildi.¹⁷⁹ Meclis bir sonraki toplantısında Kongre'nin gündemini değiştirdi.¹⁸⁰ İlkın 25 Mart 1924 tarihli kararda maksadın yeni bir Halife tayin etmek olduğı açıklanmıştı. Bu amelî vazifenin yerini şimdi, Kongre'nin hiçbir fiilî harekete girişmeksizin gözden geçirmek üzere davet edildiğı altı maddelik bir program alıyordu:

1. Hilâfetin ve Halifede bulunması lâzım gelen vasıfların tarifi.
2. Hilâfet İslâm'da bir zaruret midir?
3. Hilâfet mukavelesi nasıldır?
4. Vakt-i hazırda Şeriat'ın bütün icaplarını karşılayabilecek bir Hilâfet teşkil etmek kabil midir?
5. 4. maddenin cevabı menfi ise ne yapılmalı?
6. Kongre bir Halife tayin etmenin zarurî olduğuna karar verirse bu kararı hayata geçirmek için ne gibi adımlar atılmalı?

Bundan başka delegelerin temsil ettikleri halkların namına değil sadece kendi adlarına konuşmaları kararlaştırıldı.¹⁸¹

Kongrenin faaliyet alanının bu şekilde kısıtlanması Ezher Rektör Muavi'ni tarafından protesto edildi.¹⁸² Fakat bu zat meslektaşlarına söz dinlemedi. Galiba bütün bir idarî Meclis Kongrenin İslâm aleminden, seçeceği bir Halife'ye gerekli manevî otoriteyi sağlayacak kadar destek alamadığını fark etti ve bu arada Meclis azasının Mısır'daki mevki, şiddetli bir muaraza doğuran ve Ezher otoriteleriyle Mısır toplumundaki

¹⁷⁸ Mektubun metni *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 37-41.

¹⁷⁹ Prosedür kurallarının tasdik edilmiş metni a. g. e., s. 42-45'te bulunmaktadır.

¹⁸⁰ *Revue du Monde Musulman* s. 42'deki dipnot; *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 263-264.

¹⁸¹ *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 264.

¹⁸² A. g. e. aynı yerde.

Batılılaşmış unsurları karşı karşıya getiren Abdürrazık olayıyla sarsıldı.¹⁸³

2 Nisan 1924 gibi erken bir tarihte eski Ürdün baş kadısı - Ezher Rektörü'ne yazdığı bir mektupta Kongre'yi dine aykırı bir bidat olmakla itham etti.¹⁸⁴ Küçük ve geri kalmış bir ülkede Kral Hüseyin'in adaylığına taraftar bir şahıstan gelmesi hasebiyle bu protestonun fazla ehemmiyeti yoktu. Hindistan Hilâfet Konferansı'nın merkez komitesinin ve Hindistan Ulema Cemiyeti'nin her ikisinin de Şubat 1926'daki kesin daveti Konre'nin vakitsiz olduğu gerekçesiyle reddetmeleri daha ciddi bir gelişmeydi.¹⁸⁵ Türkiye tabiatıyla olaya uzak durdu ve 14 Mart 1926'da Kahire'ye ulaşan yeni Türkiye Sefiri *es-Siyase*'nin bir temsilcisi Hilâfet meselesinin artık kendi ülkesini ilgilendirmedigini bildirdi.¹⁸⁶ Mısır Hükümeti'ne bakıldığında ise Kral Fuad'ın Halifeliği ne kendisi için arzu ettiği, ne de onun Mısır'a ithalini görmek istediği anlaşılıyordu. Bundan başka Kongre'ye davet edilmiş olan taraflardan birinin de Abdülkerim olması hasebiyle İspanya Hükümeti'nin Mısır Hükümeti'ni protesto ettiği ve Mısır Hükümeti'nin de buna, kendisinin tamamıyla gayri resmî olan bu kongre ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığı, bununla birlikte Abdülkerim'in gönderebileceği delegelerin Mısır'a girmesine müsaade edilmemesi için talimat verildiği şeklinde cevap verdiği de öne sürülüyordu.¹⁸⁷

Kongre'nin öngörüldüğü şekilde 13 Mayıs 1926'da Ezher Rektörü nezaretinde Kahire'de yapılan ilk oturumuna şu ülkelerden gelen Müslümanlar katıldı: Mısır, Libya, Tunus, Fas, Güney Afrika, Hollanda Doğu Hindistan Adaları, (gayri federe) Johore Malaya Devleti, İngiliz Hindistanı, Yemen, Hicaz, Filistin, Irak ve Polonya. Pratik olarak Kongre'nin idarî meclisi

¹⁸³ Mısırlılar'ın Kongre'ye hücumları için bkz.: *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 256-260.

¹⁸⁴ Bu mektubun hülâsası a. g. e. IV, 5, s. 294-295'te bulunmaktadır.

¹⁸⁵ A. g. e. VI, s. 262-265.

¹⁸⁶ A. g. e. s. 262.

¹⁸⁷ A. g. e. s. 263.

sine tekabül eden Mısır heyeti en güçlü ve yetkili mevkideydi. Bu iki bakımdan da Filistin heyeti ise ikinci sırada geliyordu. Libya temsilcileri arasında Seyyid İdris es-Senusi de bulunuyordu.¹⁸⁸ Faslı temsilci —o zamanlar Rifi Abdülkerim liderliğinde İspanya ve Fransa'ya karşı hâlâ harp halinde bulunan Gumare memleketinden geliyordu.¹⁸⁹ Irak temsilcilerinden birisi o tarihte Bağdat'ta profesörlük yapan Tunuslu milliyetçi Abdülazizu's-Sealibi Efendi idi.¹⁹⁰ İngiliz Hindistanı temsilcisi kongreye şahsı adına katıldı. Görüldüğü gibi Kogre'ye Polonya,¹⁹¹ Doğu Hindistan Adaları¹⁹² ve Güney Afrika¹⁹³ gibi en uzak İslâm ülkelerinden bazılarının temsilcileri katılırken, İslâm aleminin en güçlü ve en gelişmiş halklarının bazılarının katılmadığı göze çarpıyordu. Meselâ Türkiye'den, İran'dan,

¹⁸⁸ Bu zatın Kongre'ye katılması, İtalyan Hükümeti'nin protestosuna sebep oldu (a. g. e. s. 267) ve o, muhtemelen bu sebepten ötürü ilk oturumdan sonra Kongre'den çekildi.

¹⁸⁹ Es-Sealibi Efendi'nin 5 haziran 1924'te Nablus'ta Arap milliyetçilik hareketi ile ilgili olarak verdiği ve Kongre'de hareket metodunu savunduğu nutkun metni için bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 7, s. 431-444.

¹⁹⁰ Bu zat birkaç yıl Peşaver'deki İslâmiye Koleji'nde Müdür Yardımcılığı ve Matematik ve Fen Bilimleri hocalığı görevlerinde bulunmuştu.

¹⁹¹ Polonya'daki Müslüman topluluk hakkında temsilcileri Yakup Efendi Şenkoviç tarafından verilen malûmat için bkz.: *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 273.

¹⁹² Hollanda hakimiyetindeki Doğu Hint Adaları 25 mart 1924 kararına diğer Müslüman halklardan daha heyecanlı bir şekilde karşılık verdi. Bu insanlar hemen, kısmen Malayalı, kısmen de Doğu Hint Adaları'ndaki Arap müstemlekesinden temsilcilerden müteşekkil bir heyet göndermeye bundan başka bir de kendi halklarını Hilâfet meselesiyle ilgili olarak eğitmek üzere girişimde bulunmayı kararlaştırdılar (bkz.: *Oriente Moderno*, IV, 12, s. 727-728).

¹⁹³ Güney Afrikalı Müslümanlar kısmen on dokuzuncu yüzyıldaki İngiliz Hindistanı'ndan, kısmen de on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki Hollanda Doğu Hint Adaları'ndan göçmüş muhacirlerden geliyordu. Bu sonraki unsur saf kan olmayıp, Avrupa ve Hotento ırklarıyla karışmıştı. Güney Afrikalı Müslüman unsurların tümü, üniter devlet halinde yönetilen Güney Afrika toplumunu üç tabakaya ayıran kastlardan orta kastı teşkil eden "Renkli Halk" kısmına dahildi.

Afganistan'dan, Necd'den veya Rusya'daki Müslüman topluluktan hiçbir temsilci yoktu.¹⁹⁴ Hindistan Ulema Cemiyeti, Hindistan Hilâfet Konferansı veya Hindistan çapında Müslümanlar Birliği'nden delegelerin bulunmaması sebebiyle Hindistan'daki Müslüman topluluk da şahsı adına katılmış bulunan bir tek kişi ile yeterince temsil olunamıyordu. Bundan başka delegelerin hiçbirisi hükümetinin itimadını haiz değildi. Kongre'deki otuz kişiden dokuzu doğrudan Kahire'deki İdarî Meclis tarafından davet edilmişti ve bu şahıslar kendi yurttaşlarından gayri resmî karakterde de olsa hiçbir yetki almadan gelmişlerdi. Son olarak, Mısırlı temsilciler, Filistinli temsilcilerin birisi ve temsil sıfatı taşımayan Hindistanlı aza dışındaki bütün delegeler —yani otuz kişiden yirmi üçü— görüldüğü kadarıyla artık temsil ettikleri farz edilen ülkelerde ikamet etmiyorlardı.¹⁹⁵ Bu hususların Kongre'nin otorite ve ehemmiyetini zayıflattığı aşikârdı. Bununla birlikte ne kadar kusurlu olursa olsun Ezher'in nezaretinde Hilâfet meselesiyle ilgili İslâmî bir kongrenin organize edilmesi başlı başına tarihî ehemmiyeti haiz bir olaydı.

Kongre'nin 13 Mayıs 1926'da yapılan,¹⁹⁶ başlıca formalitelerle ilgili ilk oturumunda Başkan'ın önerisiyle teklifleri incelemek ve onları Kongre'nin huzuruna getirmek üzere temsil edilen her ülkeden bir kişi olmak üzere on üç üyeden müteşekkil bir İlk Komite tayin edildi. 16 Mayıs'taki ikinci oturumda 5., 6. ve 7. maddeleri hakkında rapor hazırlamak üzere İkinci ve Üçüncü bir Komite tayin edildi. İlk Komite bire karşı on iki oyla (bu tek muhalif es-Sealebi Efendi idi) Kongre'nin

¹⁹⁴ Türk ve Afgan Hükümetleri ve Rusyalı Müslüman topluluk bu Kongre'nin aksine Mekke Kongresi'ne heyetler gönderdiler. İran'ın her iki kongrede de temsil edilmemesi İran'ın Şii bir toplum olması hasebiyle tabiiydi. bununla birlikte Kahire Kongresi İran hükümetini gayriresmî bir müşahit tayin etmeye zorladı (*Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 73; *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 269).

¹⁹⁵ *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 48.

¹⁹⁶ Kongre'nin vaki seyri için bkz.: *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 265-272 ve *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 46, 122.

oturumlarının gizli olmasını teklif etmeyi kararlaştırdı. Komite ayrıca Kongre'nin, 7 Mayıs 1926'da Şam'ın meydan semtinin Fransız güçleri tarafından bombardıman edilmesine karşı resmî bir protesto yayınlamasını teklif etmeyi kararlaştırdı. Gerçekte bu karar, günlük siyasî olaylara yapılacak bu tür müdahalelerin Kongre'nin faaliyet alanını aştığını ve onun prestijini artırma-yıp bilâkis azaltacağını savunan üyelerin ateşli muhalefetiyle karşılaşmıştı. İlk teklif umum Kongre tarafından reddedildi ve Kongre, 19 Mayıs'taki dördüncü ve son celsesinde, Mısır Matbuat Sendikası'nın bir temsilcisini kabul etmeyi kararlaştırdı.¹⁹⁷ Meydan olayına bir protesto yayınlaması ile ilgili teklif, umum mecliste, yine büyük fikir ayrılıklarıyla karşılaşmakla birlikte kabul edildi.¹⁹⁸

İkinci Komite müstakil yorumları bir kenara bırakıp, kendisine tevdi edilen üç hususu klâsik İslâm Hukuku ulemasının reylerine müracaat ederek incelemeyi kararlaştırdıktan sonra,¹⁹⁹ gelenek bağlamında²⁰⁰ üzerinde ihtilaf bulunmayan hususlarda el-Maverdi ve onun meslektaşlarının akademik yorumlarını aynen nakleden, ulemanın ihtilaf ettiği hususlarda ise bir karara varmak için uğraşmaya bile gerek duymadan bunu olduğu gibi kaydeden bir rapor sundu. İhtilafın üç mesele üzerinde olduğu kaydediliyordu: Halifenin kendisinin içtihad ehliyetini haiz olması şart mıydı? Halifenin Kureyş'e mensup olması şart mıydı? Halifenin güzel ahlâklı olması şart mıydı?

Bu raporun Kongre'nin 18 Mayıs'taki üçüncü umum oturumunda okunması başını es-Sealibi Efendi ile Yukarı Mısır Asyut'ta Dini Müesseseler Müdürü olan ve kendisi İkinci Ko-

¹⁹⁷ *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 98.

¹⁹⁸ A. g. e., s. 98-100.

¹⁹⁹ Bu metot ayırımı teolojik İslâmî çalışmalarda eskiden beri mevcuttur. Klâsik ulemanın reylerinin pasif bir tarzda tekrarlanmasına taklit denmektedir. Şeriati yorumlarken müstakil hüküm icra etmek ise içtihad ismini almaktadır. Aynı ayırım İsa zamanında Yahudilik'te de bulunuyordu. O, taklit taraftarı olan fakihlerin aksine otorite ile konuşmak, yani içtihad icra etmek suretiyle dikkatleri kendine çekiyordu.

²⁰⁰ *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde, s. 73-77.

mite'de görev almış bulunan Şeyh Muhammed Ahmediyyu'z-Zevahiri'nin²⁰¹ çektiği ilginç bir tartışmaya yol açtı:

Meseleyi (diyordu es-Sealibi Efendi) salt teorik nokta-i nazardan ele almak kafi değildir. Şartların ve mekanların, İslâmî müesseselere birtakım ecnebi güçlerin politikalarıyla kuşanan tesirlerin zaruretleri hesaba katılmalıdır... Eğer siz çağımızda uygulanma kabiliyeti taşımayan prensipleri kabul ederseniz, bunun neticesi ne olacak?

Biz kendimizi (Şeyh Zevahirî cevap veriyordu) İslâm'ın maruf doktrinlerince kabul edilmiş prensipleri araştırmaya hasrettik. Bu prensiplerin uygulanabilirliğine gelince bunun bizim istitaatımızı aştığını açıklamak sizi ilgilendiren bir mesele... Şeriat nizamının şu çağda değil bu çağda uygulanamayacağı meselesini ortaya atmak İslâm alemi için tehlikeli bir olaydır. Kanaatimizce dinin umum prensiplerinin tatbiki her tür istisnadan varestedir ve biz hiçbir surette çağın icaplarına uyarak yeni şartlar ihdas edilemeyeceği fikrindeyiz.

Burada kayda değer bir nokta da şuydu ki, bu tartışmada es-Sealibi Efendi'yi Filistinli delegelerden Şeyh Esedü's-Şukeyri destekliyordu. Bu şahıs içtihad kapısının kapanmadığını savunuyor ve buna örnek olarak da Kongre azasından Mısır sabık Şeyhü'l-İslâm'ı Muhammed Bahit'in, fotoğrafın insan sureti temsilini yasaklayan emri ihlal etmediği hususundaki fetvasını zikrediyordu. Bunun üzerine Muhammed Bahit ayağa kalkarak içtihadın geçerliliğini sürdürdüğünü teyit etti, aynı zamanda da zamanımızda müçtehidin ancak selefin ulaştığı içtihadlara ulaşabileceğini, onların söyleyip yazdıklarından ayrılmaya kapasitesinin yetmeyeceği fikrini dermeyan ederek anlaşmazlığı izaha çalıştı.²⁰²

²⁰¹ Şeyh Zevahiri klâsik amelî mezheplerden Şafî mezhebine mensuptu.

²⁰² Şeyh bahit Hilâfet'in bazı sapkınlarm söylediği gibi sadece ruhanî olduğunu iddia etmenin imkânsız olduğunu belirtmek suretiyle Kongre'de beklenmedik bir şekilde yeni bir anlaşmazlığa yol açtı. Üçüncü oturumun zabıtları dördüncü oturum açılırken okununca es-Sealibi Efendi "sapkınlarm" ifadesinin zabıtlardan çıkarılmasını istedi, fakat sözü geçmedi.

Kongre'nin 19 Mayıs'taki dördüncü ve son umumî oturumunda İkinci Komite'nin raporu kabul edildi; fakat es-Sealibi Efendi'nin önceden ima ettiği neticeler Üçüncü Komite'nin gündemin son üç maddesi ile ilgili raporu duyulur duyulmaz kendini belli etti. Mısır'daki dinî cemiyetler reisi Seyyid Abdülhamid Bekri başkanlığında çalışmış bulunan Üçüncü Komite şu tavsiyeyi serdediyordu:

İlk komisyonun Kongre'nin dördüncü oturumunda tasdik olunan raporunda da özetlendiği gibi İslâm Hukuku'na göre, nasslarda vaaz olunan bütün şartları —ki bu şartların en mühimi bütün İslâm ülkelerindeki mukaddesatı müdafaa ve İslâm Hukuku'nun umdelerini tatbik-i icra kudretidir— yerine getirecek olan Hilâfet'in tahakkuku Müslümanların hal-i halihazırda içinde bulunduğu vaziyet sebebiyle namümkündür.

Bu takdirde nasıl bir hatt-ı hareket izlenmelidir sualine cevap olarak da Üçüncü Komite Kahire'deki Kongre'nin çeşitli İslâm ülkelerinde şubeler açmak ve ihtiyaç duyulduğu takdirde Hilâfet meselesini mütalaa etmek ve bu makamın haysiyetine yakışır bir karara varmak için müteakip kongreler tertip etmek üzere bu şubelerle temasını sürdürmek maksadıyla faaliyetine devam etmesini teklif ediyordu.²⁰³

Bu rapor Kongre'nin heyecanını söndürdü ve Şeyh Zevahirî “İslâm'a okunmuş cenaze marşı” diyerek raporu kınadı. Şeyh meslektaşlarını İslâm aleminin şevkini bu derece kıracak bir neticeyi kabul etmemeye ve bunun yerine mevzu bütün şartları yerine getirebilecek bir Hilâfetin hâlâ imkân dâhilinde olduğunu savunmaya çağırdı. Filistinli bir delegenin teklifiyle Kongre Üçüncü Komite'nin izah mahiyetindeki muhtırasının bir kısmını basına iletmemeye karar verdi ve Kongre Şeyh Zevahiri'nin teklifiyle aşağıdaki gündemi kabul etti.

²⁰³ Üçüncü Komite'nin raporunu dayandırdığı mülahazaları serdettiği bu muhtıra Kogre'nin husule getirdiği belgelerin en ilginç olanıdır. Bu metnin Fransızca ve İtalyanca tercümeleri için bkz.: *Revue du Monde Musulman*, aynı yerde s. 105-109 ve *Oriente Moderno*, VI, 5, s. 272-273. Bu metnin İngilizce bir tercümesi elinizdeki eserin Ek kısmına konmuş bulunmaktadır.

Kongre aşağıdaki hususları kararlaştırmıştır:

Şeriat icaplarına uygun İslâmî Hilâfetin tahakkuku mümkündür;

Bu gayeye mebni yollar ve vasıtalar hazırlamak ve bunun tahakkuku için gerekli tedbirleri almak dünyanın her tarafındaki Müslümanların bir vazifesidir.

Bu bağlamda, Müslümanlar arasında bölünmeye yol açabilecek her şeyden sakınılması arzu edilmektedir.

Bu gayeye mebni olarak bütün Müslüman halkların, bu halkların delegeleri tarafından tespit edilecek bir ülkede tertip olunacak ve Müslüman halkların delegelerinin biraraya gelerek Şeriat'ın vaaz ettiği şartları yerine getirecek Hilâfet'in tesisi için alınması gereken tedbirleri tartışacağı bir mecliste bihakkın temsil olunmaları gerekmektedir.

Mevcut Kongre'de bütün Müslüman halklar temsil edilmiştir.

Ve son olarak;

Bu Kongre dünyadaki bütün Müslümanlara çağrıda bulunmakta ve onları İslâm'ın ruhu ve tezahürü olan Hilâfeti ihmal etmeyip yukarıda gösterilen şartlarda Hilâfetin tesisi için hep birlikte çalışmaya ve bu şekilde temel vazifelerden birisini ifa etmeye davet etmektedir.

Bu gündem mevcut Kongre'de yer almış delegelerin gelecek kongrenin de aynı şekilde Kahire'de düzenlenmesi arzusunun ifade ettikleri şeklindeki bir ilave ile birlikte —Muhammed Bahti'nin muhalefetine rağmen— umum Kongre tarafından benimsendi.

Bu şekilde İlk Hilâfet Kongresi ikincisi için bir tarih belirlenmeden dağılıyordu. Üçüncü Komite'nin muktedir üyeleri²⁰⁴ raporlarının reddedilmesine karşılık bu en eski İslâmî anlaşmazlıkta belki de son sözü söyleyenin kendileri olduğu düşüncesiyle teselli bulabilirlerdi.

²⁰⁴ Kongre, faaliyet sahasının dışında olduğu gerekçesiyle, son anda Şeyh Zevahiri tarafından serdedilen, Profesör Taha Hüseyin'in Mısır Üniversitesi'ndeki kürsüsünden azledilmesini talep eden teklifi reddetti.

KAYNAKÇA

- _____ 'The Caliphate and the Islamic Renaissance' (*Edinburgh Review*, Ocak 1923).
- Arnold, Sir T. W.: *The Caliphate*, (Oxford: Clarendon Press, 1924).
- Bereketullah, Muhammed: *The Khilafet*, (Londra: Luzac, 1924).
- el-Maverdi: *Le Droit du Calijat*. Comte Ostroro'nun Giriş i ve Notları ile, (Paris: Leroux, 1925).
- Emir Ali, Seyyid: 'The Caliphate' (*Contemporary Review*, Haziran 1915).
- Hindistan Hilafet Delegasyonu Yayınları: (1) *The Turkish Settlement and the Indian Muslim Attitude*; (2) *The secretary of State for India and the Indian Khilafat delegation*; (3) *The Prime Minister and the Indian Khilafat Delegation*, Londra: 1920 [şahsî yayın].
- İbn Haldun: *Mukaddime*, (a) Arapça metin: (Beyrut: 3. Baskı, 1900); (b) Baron McGuckin de Slane tarafından yapılan Fransızca tercüme, *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale* içinde, Cilt: xix-xxi. Paris: 1863-1868.
- MacDonald, D. B.: *Development of Moslem Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, (New York & Londra: 1903).
- Margoliouth, D. S.: 'The Caliphate' (*The New Europe*, 4 Nisan 1920).
- Michaux-Bellaire, Ed.: 'Le Califat et le Maroc' (*Renseignemenis Coloniaux*, No. 5: *L'Afrique Française*'ye ek, Mayıs 1924).

1920'lerde TÜRKİYE

Nallino, C. A.: 'La Fine del cosi detto Califfato Ottomano' (*Oriente Moderno*, 15 Mart 1924).

Nallino, C. A.: *Appunti sulla Natura del Califfato in Genere, e sul presunto Califfato Ottomano*, (Roma: Tipografia del Ministero degli Affari Esteri, 1917. 1919'da yeniden basılmıştır.)

Revue du Monde Musulman, Cilt: 14, 1926 (2. Dönem): 'Les Deux Congres Generaux de 1926', Paris: Leroux.

Snouck Hurgronje, C.: *The Holy War made in Germany*. 1915. New York: Putnam.

Şevket Ali: *Address to Viceroy of India*, 29 Ocak 1920, Hindistan Müslüman ve Hindu Temsilciler Meclisi'nden. (*Daily Telegraph*, 27 Ocak 1920).