

OSMANLI HİLÂFETİ HAKKINDA BAZI YENİ TESPİTLER
VE MÜLÂHAZALAR (1725-1909)

Ş. Tufan BUZPINAR*

ÖZET

Osmanlı hilâfeti XVIII. yüzyılda dış gelişmelerin, XIX. yüzyılda da daha çok iç gelişmelerin etkisiyle geçmişle kıyaslanmayacak oranda gündeme geldi. Bu vesile ile Osmanlıların hilâfet anlayışları, kullanılan kavramlar ve meşruiyet temelleri hususunda önemli veriler ortaya çıktı. Aynı dönemde Osmanlı hilâfetinin kuvvet ve zaaf noktalarını gösteren önemli tartışmalar yapıldı. Bu makalede şimdiye kadar bir arada ele alınmayan bu veriler değerlendirilerek Osmanlı Devletinin son iki asrında hilâfet tartışmalarının seyir çizgisi ortaya çıkarılmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı hilâfeti, Osmanlı-İran ilişkileri, Küçük Kaynarca Antlaşması, Kanun-ı Esasî, II. Abdülhamid, Cevdet Paşa.

Osmanlı Hilâfeti meselesi tarihi henüz ilgili kaynaklar yeterince kullanılarak çalışılmış bir konu değildir. Bugüne kadar konuya sınırlı anlamda gösterilen ilgi, belli oranda aydınlatıcı bilgi sağlamış ve konunun ne denli önemli olduğu hususunda ciddi ipuçları ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri de meselenin genel olarak nasıl ele alınabileceği hususudur. Mevcut literatürün¹ yanında kaynaklara da inildiğinde, Osmanlı hilâfeti

* Doç.Dr., Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/tufanbuz@yahoo.com

Bu makale devam etmekte olan bir araştırmanın ilk ürünü sayılır. Bu nedenle de bazı kısımlar geliştirilmeye muhtaç, bazı bölümlerde ise makalenin yapısı gereği verilen bilgiler sınırlı kalmıştır. Araştırmanın ilk aşamalarından itibaren birçok meslektaşımın ilgi ve desteğini gördüm. Bunlar arasında Ali Akyıldız, Kemal Beydilli, Feridun Emecen, Mehmet İpşirli, İsmail Kara, Erdoğan Keskinkılıç, Azmi Özcan ve Ömer Türker'in katkılarını özellikle zikretmek isterim. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca, isimleri bizce meçhul olan hakemlere de yapıcı eleştirilerinden dolayı teşekkür borçluyum.

¹ Osmanlı hilâfeti meselesi hakkındaki mevcut literatürün bir değerlendirmesi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilâfeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1 (2004), s. 113-131.

meselesinin XVI. yüzyılda ortaya çıkışından 1720'li yıllara kadar farklı bir seyir izlediği görülür. Bu dönemin ilk zamanlarında ciddi tartışmalar yapılmış, XVI. yüzyılın ikinci yarısından 1720'lere kadar ise nispeten tartışmasız bir dönem geçirilmiş görünmektedir. 1722 Afgan-İran savaşıyla başlayan gelişmeler sonunda, Osmanlıların mücavir alanlarında ikinci bir halifenin ortaya çıkma ihtimalinin söz konusu olması münasebetiyle yapılan tartışmalar konuya ilginç açılımlar ve açıklamalar getirmiştir. Bu çalışmanın amacı, Osmanlı Hilâfeti meselesi tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturduğuna inanılan bu gelişmelerden başlayarak hilâfet kurumunun Osmanlı tarihi boyunca en çok tartışma konusu yapıldığı II. Abdülhamit dönemi (1876-1909) sonuna kadarki sürede meydana gelen tartışmaları çeşitli yönlerden ele alarak genel bir değerlendirme yapmaktır. Ayrıca, bu süre zarfında Osmanlıların hilâfet anlayışlarını hangi temellere dayandırdıkları ve bunları nasıl kavramlaştırdıkları da tespitiye çalışılacaktır. Dönemin uzunluğu ve tartışmaların yoğunluğu nedeniyle bazı hususların derinlemesine incelenmesi, geniş kapsamlı bir çalışmayı beklemek durumundadır.

I

Osmanlı yönetiminin Hilâfet anlayışı konusunda ciddi ipuçları Osmanlı Devletinin İran üzerindeki nüfuz mücadelesi münasebetiyle ortaya çıkmıştır. 1722'de başlayan Afgan-İran savaşı Şah Hüseyin'in tahtını kaybetmesiyle sonuçlanmış ve İran yönetimi 1723'te Afganların eline geçmiştir. Amcasının oğlu Mahmut'un öldürülmesi ile Mayıs 1723'te İran tahtına geçen Eşref, müteakip iki senede İran'da otoritesini ve gücünü artırdıktan sonra 1725 sonbaharında iki elçisini İstanbul'a göndererek Osmanlı ile İran üzerinde iktidar paylaşımı müzakerelerine girdi.²

Ocak 1726'da İstanbul'a ulaşan Afganlı elçiler, biri Şah Eşref'ten Sultan III. Ahmed'e, diğeri İran İtimadüddevesinden Sadrazama ve bir diğeri de Afgan ulemasından Osmanlı ulemasına olmak üzere üç mektup getirdiler. Mektuplardan Şah Eşref'e ait olanı, rakibi II. Tahmasp'a karşı destek istiyor, İtimadüddeve ise mektubunda Sünnî Afganlıların Şiî İranlılara karşı desteklenmesini ve bu çerçevede Osmanlıların son senelerde ele geçirdikleri topraklardan -Hemedan, Kirmanşahan, Erdelan, Tebriz, Tiflis, Gence, Revan- geri çekilmelerini talep ediyordu. Afgan ulemasına ait mek-

² İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 3. Baskı, Ankara 1982, s. 172-183.

tup ise uzaklık sebebiyle “taaddüd-i imamın cevazı” ve İran'ın tamamının Sünnî Şah Eşref yönetiminde olmasının gereği üzerinde duruyordu.³ Diğer bir ifade ile, Şah Eşref'in hilâfet talebini/iddiasını bildiriyor ve bunun tanınması talebini içeriyordu. Dönemin Osmanlı resmî tarihçisi olan ve bazı müzakerelere bizzat katılan Çelebizâde Âsım Efendinin aktardığına göre, özellikle imamet meselesi usul gereği Şeyhülislâmlığa iletildi. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi,⁴ “asr-ı vahidde iki imamın ictimainin adem-i sıhhatini” belirttikten sonra Eşref'in imamet davasından vazgeçerek Osmanlı halifesine itaat etmemesi hâlinde “bâgî” sayılacağı ve katlinin “âmmе-i Müslimîne vacip” olacağı yönünde görüş bildirdi.⁵

İran'ın Şii halkının Hulefa-yı Raşidinden Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ın yanı sıra sahabilerden bazılarına hakaret ettikleri yolunda asırlardır zikredilen rivayetlerle zaten katı bir İran karşıtlığı tavrı oluşturmuş olan İstanbul ümera ve uleması, 1723'te Şeyhülislâmdan İran topraklarının *darü'l-harp* olduğuna dair fetva alarak Osmanlı Devletine ilhakını ümit ettiği bir sırada ikinci bir halife iddiasıyla karşı karşıya kalmıştı. Başta Şeyhülislâm olmak üzere önde gelen ulema, kadıaskerler, vüzera, diğer paşalar -bazıları görevde, bazıları ma'zûl-, yeniçeri ağaları ve sair ileri gelenler bir seri toplantılar yaparak hem gelişmeleri, hem de fetvaların gereğini müzakere ettiler. Toplantıların bazıları sarayda yapıldı. Neticede Eşref Şah tarafı ile müzakerenin gereksiz ve bu konuda şer'î görüşün Şeyhülislâmın fetvalarında belirtildiği üzere tartışılmayacak kadar açık olduğu konusunda ittifak edildi. Şeyhülislâm ve “ma'zûl ve mansup dokuz adet kadıasker ve yetmiş bir adet mevâlî ve on adet meşayih-i selatîn ve altmış beş adet müderrisîn ve dört adet Anadolu ve Rumeli kuzatı efendiler” tarafından imzalanan ve Eşref Şah'ın iddiasından vazgeçip Osmanlı padişahını halife tanıyarak bîat etmez ise katli için gerekenin yapılacağına dair olan mektup 12 Mart 1726'da Afgan elçilere teslim edildi.⁶

³ Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Tarih*, İstanbul 1282, s. 350. Çelebizade Âsım hakkında kısa biyografik bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Cavid Baysun, “Çelebî-Zâde”, *İslâm Ansiklopedisi* (İA), III, 370-375; Ali Djafar-Pour, *Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1977, s. 58.

⁴ Şeyhülislâm hakkında biyografik bilgi ve fetvalarından bazı örnekler için bkz. Mehmet İpşirli, “Lale Devri'nde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi”, *İstanbul Armağanı*, IV: *Lale Devri*, (haz. M. Armağan), İstanbul 2000, s. 249-257.

⁵ Âsım, *Tarih*, s. 351.

⁶ Âsım, *Tarih*, s. 354.

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendinin müzakerelerde esas alınan fetvaları

Birinci fetva: “Ehl-i İslâm asr-ı vahidde iki kimseye akd-i bey’at edip imam nasb etmek caiz olur mu? El-cevab: İki imamın asr-ı vahidde ictimânın adem-i sıhhati icmâ’-ı ashab ile sabittir. Meğer her birinin eyalet ve memleketleri beyninde Bahr-i Hind gibi bir hâciz-i azîm ola ki her biri âharın memleketinde tedbir-i himayeye kadir olmaya”.

İkinci fetva: “Bu surette âbâ-i kiramı ve ecdad-ı izamı müluk ve eimme olan Sultanu'l-berreyn ve'l-bahreyn Hâdimü'l-Haremeyniş-Şerifeyn Sultan Ahmed Han -edamellahu iclalehu- mâkiri'l-cedidân hazretlerine cumhûr-ı müslimin akd-i bey’at ve imam nasb edip bu kadar seneden berü imameti mütekarrir olduktan sonra hîta-i eyaletinden olup seyf ile feth eylediği memâlikine muttasıl belde-i Isfahan ve kurbünde olan ba’zı bilâda itâle-i dest-i tasallut eden Zeyd davâ-yı imamet ve saltanat edip Müsliminden bazı kimesneler dahi bey’at edip imam nasb etmeleriyle Sultan-ı mumâ-ileyh hazretlerine âdem ve mektup gönderip belde-i Isfahan kürsi-i memâlik-i Revâfız olup ve hâlâ benim zabtında olmağla Halife-i müşârun ileyh -ekamellahu deaime devletehu- hazretlerinin Revafız-ı Acemden feth ü teshir eylediği bilad ve eyaleti bana teslim edin deyü ilhah sadedinde olsa Zeyd’in hükm-i şe’risi ne vechiledir? *El-cevab*: Zeyd bâğî olup hal’i vacip olur. Eğer tasaddi ettiği davalarından rücu’ edip ribka-i bey’at-i zillullahi müşârun ileyh hazretlerini kılâde-i gerden-i ita’at ederse fe-bihâ. Ve eğer davasında ısrar edip itaatten ibâ ederse (Fein-beğat ihdâhümâ ale'l-uhrâ fe-katilü'lleti tebğî hatta tefie ilâ emrillah)⁷ nass-ı keriminin hükmünce ve Sahih-i Müslim'de Ebu Said el-Hudri radiyallahu taala anhü hazretlerinden [rivayet olunan] izâ bûyi’a li-halifeteyni faktulü'l-âhare minhümâ [iki halifeye itaat edildiğinde onlardan diğeri/sonuncusunu öldürünüz] hadis-i şerifi mûcibince kıtalî âmme-i Müslimine vâcib olur”.⁸

Fetvaların içeriğinde birkaç husus dikkat çekmektedir. Birincisi, aynı zamanda iki imamın mevcudiyetine itirazın, sahabenin icmâna dayandırılmış olması ve böylece İslâm tarihinin çeşitli asırlarında var olan birden fazla halife tecrübesinin kuvvetli bir delile istinaden göz ardı edilmesidir.

⁷ “Şayet ikisinden biri diğere karşı bağy ederse o vakit bâğî olana Allah’ın emrine rücu edinceye kadar kıtal edin” (Fetih, 49/9).

⁸ Âsım, *Tarih*, s. 354-355; İkinci fetvanın *Behcetü'l-fetava* adlı eserden yapılan bir transkripsiyonu için bkz. İpşirli, *a.g.m.*, s. 256-257.

Diğeri, ikinci halifenin meşru kabul edilebilmesi için birbirlerine sınır ülkelerde bulunmamaları ve birbirlerinin iç siyasetini etkileyememeleri için arada Hint Okyanusu gibi büyük bir engelin (haciz-i azimin) bulunması şartının ileri sürülmesidir. Bir diğer ifade ile İran gibi Osmanlı Devletiyle sınırları olan bir ülkede ortaya çıkabilecek bir halifenin meşruiyeti kesin bir şekilde reddedilirken Hindistan'daki Babürlü sultanlarının hilâfet iddialarının olması durumunda meşru görülebileceğinin ima edilmesidir. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da Osmanlı Sultan-Halifesinin kendi ülkesindeki Müslümanlar üzerindeki otoritesini zaafa uğratma riskini göze almaktan kaçınma ihtiyacıdır.

İkinci fetvada dikkat çeken unsurlara gelince; verasete ve Müslümanların çoğunluğunun bîatına dayanarak halifelik makamına oturan, yirmi küsur senedir meşruiyeti sorgulanmayan bir halifenin memleketine komşu bir bölgede imamet iddiasında bulunan bir kişinin “bâğî” ilân edilmesi ve hal’ edilerek katlinin cümle Müslümanlara vacip olarak görülmesi hususu, şüphesiz Şah Eşrefe karşı açılacak savaşa destek bakımından çok önemlidir. Çünkü bu dönemde İstanbul’da savaş aleyhtarı bazı Müslümanların “İttihad-ı mezhep sebebiyle” İran’daki Sünnî yönetime karşı savaş ilânının caiz olup olmadığını sorguladıkları bilinmektedir. Hatta Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa da sulh yolu ile çözüm bulunması eğilimindeydi.⁹ Şah Eşrefi “bâğî” ilân eden fetvada zikredilen âyetin alıntılanmayan kısmı, ilginçtir, “Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin” şeklindedir ve sulh yolunu tercih edenlerin konumunu güçlendirici mahiyettedir. Bu husus, Eşrefe gönderilen mektubun Osmanlı ileri gelenlerinden bu kadar çok kişiye imzalatırılmasını da açıklayıcı olabilir.

Diğer bir önemli husus da ortaya çıkan ikinci halifenin katledilmesi hususunun bir şer’î delil ile de desteklenmesidir. Birinci fetvada sahabenin icmama dayandırılan halifenin teklifi görüşü, ikincisinde bir hadise dayanarak tek halifeliğin nasıl korunacağı unsuruna vurgu yapmaktadır. Aynı tavır tam da bu yıllarda İbn Haldun’un *Mukaddime* adlı eserinin Osmanlıcaya ilk çevirisini yapan Pîrîzade Mehmet Sahib Efendi’de¹⁰ de

⁹ Âsım, *Tarih*, s. 353.

¹⁰ Pîrîzade hakkında kısa biyografik bilgi için bkz. Ahmed Kavas, “Mehmed Sahib Efendi (Pîrîzade)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 183. Kavas, *Mukaddime* çevirisinin Padişah I. Mahmud’a 1730’da, *Mukaddime*’yi Pîrîzade çevirisinden istifade ederek Fransızca’ya çeviren de Slane ise h. 1143/1730-31’de takdim edildiğini belirtiyor (M. de Slane, *Les Prolegomènes d’ibn Khaldun*, Paris 1934, s. CXIII).

görülmektedir. Hilâfet meselesinin üst düzeyde tartışıldığı bir dönemde III. Ahmed'in ikinci imamı olan ve Patrona Halil isyanından sonra tahta geçen I. Mahmut'un birinci imamlığına atanan ve bu sırada söz konusu *Mukaddime* çevirisini Padişaha takdim eden Pîrîzade, dönemin dinî-siyasî gelişmelerinin değerlendirilmesi ve görüş belirleme sürecinde yer alan önemli isimlerden biridir. *Mukaddime*'nin "teaddüd-i hulefa" meselesiyle ilgili kısmını çevirirken tafsil babında eklediği kısımlar fetvaların muhtevası ile dikkat çekici benzerlik ve aynîlikler ihtiva etmektedir.¹¹ Örneğin, ikinci bir halifenin cevazı için gereken şartlar belirtilirken birinci fetvada zikredilen iki memleket arasında "Bahr-i Hind" gibi bir "hâciz" bulunması görüşü Pîrîzade tarafından aynı kavramlar kullanılarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde ikinci fetvada zikredilen hadis de bu kısımda yer almıştır.¹²

Osmanlı üst kademe görevlilerinin hilâfet meselesiyle ilgili görüşlerini açıkça dile getirmelerine vesile olan olayların devamı, en azından kısa vadede, konuya hassasiyet gösterenlerin istediği gibi oldu. Ekim 1726'da Eşref Şah kuvvetlerine karşı harekete geçildi. Eşref bir yıl süren savaşların ardından Osmanlı isteklerini kabul etti; ayrıca hilâfet iddiasından da vazgeçerek III. Ahmed'i bütün müslümanların halifesi olarak tanıdı. Ekim 1727'de Osmanlı-İran barış antlaşması imzalandı.¹³

İran'da 1730'larda meydana gelen gelişmeler, Sünnî idarenin kısa sürede sona ermesi ile sonuçlandı. Afşarlardan Kırıklı koluna mensup Nadir'in Sünnî mezhebe bağlı Afganlılara karşı mücadelede başarılı olması ve 1736'da eyalet valileri ve İran ileri gelenleri tarafından Şah seçilmesi Osmanlı-İran ilişkilerinde din/mezhep eksenli yeni tartışmaların yaşanma-

¹¹ Pîrîzade'nin, dönemsel gelişmelerin de etkisiyle tafsil ederek çevirdiği bu kısım *Mukaddime*'nin bazı nüshalarında mevcut değildir. Rosenthal'in tespitine göre, Türkiye'de bulunan nüshalardan üçünde bu bölüm yer almaktadır: Yeni Camii, 888; Âtuf Efendi, 1936 ve Hüseyin Çelebi (Bursa), 793. Bursa'da bulunan yazmanın bir nüshası da Hekimoğlu Ali Paşa, 805'de kayıtlıdır (İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, İngilizceye çev. Franz Rosenthal, London 1958, s. XCIII-XCVIII, s. 392, dn. 222). Pîrîzade'deki bu bölüm, Rosenthal ve Uludağ çevirileriyle kıyaslandığında hacim olarak neredeyse onların iki katı kadardır (İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Pîrîzade Mehmed Sahib Efendi, İstanbul 1275, I, 341-344). Rosenthal için bkz. *a.g.e.*, s. 392-394; Uludağ, İstanbul 1982, s. 550-552). Zakir Kadiri Ugan'ın çevirdiği *Mukaddime*'de ise bu bölüm mevcut değildir (Ugan, İstanbul 1988, s. 486).

¹² Pîrîzade, s. 341-342. Bu hadis Rosenthal'in çevirisinin metninde yer almamakta, dipnotta *Sahih-i Müslim*'den tahrir edilerek manası verilmektedir (*a.g.e.*, s. 392, dn. 223).

¹³ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 184-186; Djafar-Pour, *a.g.t.*, s. 59-62.

sına zemin hazırladı. Tahta çıkarken Şiilere şart koştuğu hakikî Caferiliği kabul maddesini Şah olduktan sonra da dört sünnî mezhebe ilaveten beşinci sünnî mezhep olarak Osmanlılara kabul ettirmeye çalıştı.¹⁴ Osmanlı idarecileri Nadir Şah'ın ısrarlı tavrına rağmen Caferiliğin beşinci Sünnî mezhep olarak kabulüne yanaşmadılar. Nadir Şah'ın İstanbul'a gönderdiği elçi ile yapılan görüşmelerde Osmanlı tarafının sultan I. Mahmud'un “halîfe-i rûy-ı zemin”, “zıllullah” ve “halîfetullah”¹⁵ unvanlarını öne çıkararak halifeliliğine vurgu yapmaları dikkat çekmektedir. Konumuz açısından değerlendirildiğinde bu tavır, diğer sebepler arasında, şöyle bir kaygıyı da akla getirmektedir: Osmanlı sınırlarına bitişik bir ülkede siyasî ve dinî otoritesi ayrı sünnî bir devletin varlığı sonunda fiilen ikinci bir halifenin ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu ise yukarıda aktarılan fetva metinlerinde de görüldüğü üzere Osmanlı idaresinin göze alamayacağı bir gelişme olurdu.

Osmanlı hilâfeti ile ilgili 1720'li yıllarda meydana gelen gelişmeler konuyla ilgili belki eskiden beri var olan hassasiyetlerin belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına vesile olmuş ve Osmanlı hilâfeti düşüncesinin dinî-siyasî temellendirilmesi konusunda önemli veriler sağlamıştır. Bu anlamda XVIII. yüzyıla ait verilerin ikinci önemli grubu 1768-1774 Osmanlı-Rus Harbi münasebetiyle ortaya çıkmıştır. Savaş devam ederken sulh ve muahedenin dinen cevazının temellendirildiği bir belgede padişah III. Mustafa “Sultanü'l-müslimin... ve Halifetü Resulillah” unvanlarıyla zikredilmiş¹⁶ ve Padişah'ın hilâfetine olan bu vurgu Osmanlı-Rus savaşı sırasında savaş alanında vak'anüvis olarak görevli bulunması hasebiyle müzakereleri birinci elden bilgiye dayalı olarak aktaran Sadullah Enverî'nin yazılarına da yansımıştır.¹⁷

¹⁴ Nadir Şah'ın girişimleri ile ilgili gelişmeler için bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 230-234; V. Minorsky ve M. Aktepe, “Nadir”, *İA*, IX, 21-31.

¹⁵ Mustafa Kesbî, *İbretnüme-yı Devlet*, (Haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 468-471.

¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hatt-ı Hümayun (HH), nr. 319, evrakın arkasına sonradan kaydedilen tarih, 1185/1771-72.

¹⁷ Birkaç örnek olması bakımından bkz. Muharrem S. Çalışkan, *Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildinin Metin ve Tahlili*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 125, 196, 313, 347, 352. Bu tavrın I. Mahmud'un 1730'da, III. Osman'ın 1754'te ve III. Mustafa'nın 1757'de tahta çıkışları münasebetiyle de vurgusuz bir şekilde sergilendiğini belirtmek gerekir. Bazı örnekler için bkz. *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi: Mür'it-Tevârih*, I, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1976, s. XIX, 11, 176-177; İstanbul 1978, II-A, 12; İstanbul 1980, II-B, 116-117.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile sonuçlanan müzakereler, Osmanlıların hilâfet konusunda temel yaklaşımlarını gösteren önemli ipuçları ortaya çıkarmıştır. 1772 senesi müzakereleri sırasında Rus delegelerin Kırım'ın bağımsızlığı konusunu gündeme getirmeleri üzerine Osmanlı delegesi cevaben, devletin gücünün şeriatın küllî ve cüzî bütün kurallarını uygulamaya dayandığını ve bu kuralları ihmale sadece kendilerinin değil, padişahın dahi ruhsatının bulunmadığını belirttikten sonra “istid’â-yı serbestiyet-i Tatar ise vücûduna cevâz-dâde-i şerîatimiz olmıyan ictimâ’-ı halîfeteyn velvele-i fitne-engîzini müstelzim bir hâlet-i reddiye olub şimdiye dek vuku’ı mesbûk”¹⁸ olmamıştır diyerek kararlı bir şekilde teklifi reddetmiştir. Osmanlı delegesinin cevabı hakkında Hammer'in verdiği bilgiler de önemlidir. Hammer, Osmanlı delegeleri adına Yenişehirli Osman Efendi tarafından verilen cevabı şöyle aktarmaktadır: “Sultan bütün Sünnî Müslümanların Halifesidir. Bunu, hükümdarları Sünnî olan Hindistan, Buhara ve Fas üzerinde icra etmiyorsa, bu aradaki mesafenin büyüklüğünden kaynaklanan bir eksikliklerdir. Tatarların serbestiyetinin tanınması halifelik görevine ağır bir darbe vurulması anlamına gelecektir”.¹⁹ Hammer'in aktardığı bu bilgiler Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda tam metni verilen birinci fetvası ile birlikte değerlendirildiğinde, XVIII. yüzyıl Osmanlı ulemasının, hilâfetin teklifi konusundaki tavrının temel unsurları ortaya çıkmaktadır.

Kırım'la ilgili kısmına gelince; uzun süre Osmanlı yönetiminde bulunan Kırım bağımsız olduğunda Osmanlı topraklarına bitişik bir bölgede bağımsız bir Sünnî devlet konumunda olacaktı. Yeni devletin başında bulunacak olan şahıs Kırım Müslümanlarının dinî ve siyasî lideri olacak, yani fiilen halifenin fonksiyonlarını üstlenecekti. Bu ise Osmanlı topraklarına sınır olan bir bölgede kabul edilmesi şer’an caiz olmayan bir husustu. Ayrıca, Kırım Hanlarının Osmanlı hanedanına karşı rekabet hissi bilinmekte idi. İstanbul'da bile padişahların yönetiminden memnun olmayan bazı kesimlerin Âl-i Osman yerine Âl-i Cengiz neden olmasının türü söylenti çıkardıkları ve bu tür beklentilerin XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam ettiğini de belirtmek gerekir.²⁰

¹⁸ Çalışkan, *a.g.t.*, s. 351. Bu cevabın biraz farklı ifadelerle zikredilmiş hâli için bkz. Şem’dânîzâde, *Mür’it-Tevârih*, III, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1981, s. 16.

¹⁹ Joseph F. Hammer-Purgstal, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, 632. Bu bilgiden beni haberdar eden ve ilgili kısmı Almanca'dan Türkçe'ye çevirme lütfunda bulunan Prof. Dr. Kemal Beydilli'ye müteşekkirim.

²⁰ Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6 (2001), s. 63-76.

Küçük Kaynarca Antlaşması müzakerelerinin en önemli tıkanma noktalarından birini hilâfet kaygısı oluşturmuş görünmektedir.²¹ Ağustos 1772 Fokşan barış görüşmelerinde Rus tarafı Kırım'a serbestiyet verilmesini teklif etti. Din ile ilgili ortaya çıkabilecek hususlarda görüş bildirmek üzere Ayasofya şeyhi Yâsinîzâde Osman Efendinin de aralarında bulunduğu Osmanlı tarafı, teklifi Osmanlı sultanının halifelik haklarının saklı kalması, yani Kırım han ve kadılarının tayini ve hutbenin padişah adına okutulması şartıyla kabul etti. Rus tarafı da tamamen serbestiyet konusunda ısrar edince görüşmeler antlaşmazlıkla sonuçlandı. Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Rus Mareşali Kont Mihail Petroviç Rumyantsov'un, görüşmelerin devam etmesi konusundaki tavırları sonucu Kasım 1772'de Bükreş'te müzakerelere tekrar başlandı. Osmanlı tarafını Reîsülküttab Abdürrezzak Efendinin temsil ettiği müzakereler sırasında Ruslar hilâfetle ilgili Osmanlı taleplerini, Osmanlılar da Tatarların serbestiyeti hususunu kabul ettiler.²² Bu husus daha sonra Antlaşmanın 3. maddesinde “mezhepleri ehli İslâm'dan olup zat-ı madelet-simat-ı şehriyârânem *imamü'l-mü'minin* ve *halifetü'l-muvahhidin* olduğuna binaen tâife-i merkume akdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek umur-ı mezhebiyyelerini taraf-ı hümayunum hakkına²³ şeriat-ı İslâmiyye muktezasınca tanzim ederler”²⁴ şeklinde yer aldı. Böylece, siyasî ve idarî manada Osmanlı toprağı olmaktan çıkan Kırım'daki Müslümanların dinen Osmanlı halifesine bağlı kalmaları sağlanmaya çalışıldı.

Cevdet Paşanın belirttiğine göre, madde bu hâliyle sonradan muğlak bulundu ve daha açık ifadelerin yer aldığı bir metin hazırlanarak Rusya'ya gönderildi. Muğlak bulunan hususun ne olduğu açık bir dille belirtilme-

²¹ Antlaşmanın gelişim süreci ve yeni bir değerlendirmesi için bkz. Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXVI, 524-527.

²² Hammer, *a.g.e.*, s. 633, 638; Beydilli, *a.g.m.*, s. 524.

²³ Bu kelime *Tarih-i Cevdet*'te hataen “hulkuna” şeklinde yazılmıştır (tertib-i cedid, Dersâadet 1309, I, 359).

²⁴ BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 145. Küçük Kaynarca Antlaşmasının Osmanlı Arşivinde bulunan diğer nüshaları için bkz. *Nâme-i Hümayun Defteri*, nr. IX/1, s. 24-30; HH, nr. 58503. Fransızca metin için bkz. HR.SYS., 1186/1. XX. yüzyılın önemli İtalyan oryantalistlerinden olan Nallino, Osmanlı delegasyonunun Rusların cehaletinden yararlanarak Osmanlı sultanını Müslümanların halifesi olarak kabul ettirdiklerini iddia etmektedir (Carlo A. Nallino, *The Caliphate*, çev. F. R. Rodd, Cairo 1918, s. 11). İtalyancası *Califfato Ottomano* adıyla İtalya Hariciye Nezareti tarafından 1917'de yayımlanmıştır.

mekle birlikte Kaynarca Antlaşması'yla ilgili gelişmeleri aktarırken verdiği bazı bilgiler açıklayıcı mahiyettedir. Osmanlılar ilgili maddeyi, “hutbe ve sikkelerinin Âl-i Osman namına olmasıyla tefsir” etmiş ve Rusya tarafına da kabul ettirmiş iken Kırım Hanları bunu böyle anlamamışlar ve Kırım'da basılan paralarda Sultan I. Abdülhamid'in adına yer vermeyerek Selim Giray ve Devlet Giray Hanlar bastırdıkları paraların bir yüzüne kendi adlarını koymuşlar diğer yüzünde de “*duribe fi Bağçe Saray*” ifadesine yer vermişlerdi.²⁵ Diğer bir ifade ile, Kırım Hanları sikke meselesini tamamen siyasî iktidarlarıyla alâkalı görmüşler ve Osmanlıların aksine dinen bağlılık alanını ilgilendirdiğini düşünmemişlerdi. Bu durum sıkıntı yaratmış olacak ki Kırım Antlaşması'nın üçüncü maddesi farklı yorumlara mahal bırakmayacak şekilde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştı. Buradaki hilâfet vurgusu hem antlaşma metnindekinden hem de konunun tekrar teyid edildiği Aynalıkavak Tenkihnamesi'ndekinden daha fazla ve barizdir. Antlaşmada “bu babda vukûu muhtemel olan suretler ve avarızın defî ve Şeriat-ı garrâ muktezasınca *ictimâ'-ı halîfeteyn* mahzurunun indifai zımında madde-i merkumenin tavnîh ve tebyîni mühim ve muktezî olduğuna binaen husus-ı mezbur şu vechile şerh u tafsîl olunur ki: ...Tatar kavmi bi'l-ittifak bir hanı intihab eylediklerinde *hâdimül-haremeyni's-şerîfeyn* ve *imamül-müslimin* olan Padişah-ı Âl-i Osman hazretlerine ber mukteza-yı *hilâfet-i uzma* arz u inhâ ve *sultanül-müslimin*²⁶ hazretleri dahi bir gûne ta'lîl u ta'vîk etmeksizin der-akab nişan-ı şerif-i Hilâfetpenâhi i'ta ve teşrifatını irsal eyliye ve cumalarda ve îdlerde Kırım hattasında vâki kâffe-i mesâcid ve meâbidde hutbe ve revâc-ı sikke nâm-ı nâmî-i Âl-i Osman ile olarak” denildikten sonra Kırım'da görev yapacak kadıların da kendi uleması arasından seçileceği ve Kadıasker tarafından herhangi bir ücret alınmadan “izn-i şer'î” gönderileceği belirtilmektedir.²⁷ Bu maddenin devamında Sultanın konumu “Şeriat-ı garra muktezasınca Padişah-ı İslâm hazretleri *halîfetü'l-uzma'l-müslimin* ve *imamül-muvahhidin*” şeklinde tamamen dinî açıdan vurgulanmıştır.

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 3. maddesi ile belirlenen Kırım'ın siyaseten serbest bırakılması ve dinen Osmanlı hilâfetine bağlı kalması hususu sıkıntı kaynağı olmaya devam etmiştir. Antlaşma sonrasında Kırım halkı bu maddeyi benimseyenler ve karşı çıkanlar olarak ikiye bölün-

²⁵ Cevdet, *Tarih*, I, 246-247.

²⁶ Vurgular bize ait.

²⁷ Belgenin tam metni *Tarih-i Cevdet*'in ekler kısmında yer almaktadır (II, 302-303).

müş ve ikinci grubun temsilcileri İstanbul'a gelerek maddenin uygulanmaması yönünde girişimlerde bulunmuşlardı. Hatta Rusların desteklediği Şahin Giray, Osmanlı halifesinden tamamen ayrılma taraftarıydı. Nitekim Halil İncalcık'ın ifadesiyle “Müslüman ahali ona Rusların ortağı bir kâfir gözüyle bakmaya başladı”.²⁸ Padişah da aslında Kırım'ın serbestliğini kabullenmedi ve duruma son vermenin bir yolunun bulunması arzusunu izhar etti.²⁹ Kırım'daki gelişmelerden duyulan kaygı resmî yazışmalara da yansımaktaydı. Nisan 1776 tarihinde Rus Çarîçesine gönderilen hatt-ı hümayunda da “Tatar serbestisi ve hânân-ı Kırım'ın intihab-ı tavaif-i Tatar ile nasbları hususu ictima'-ı halifeteyn mahzur-ı azîmini müstelzim” olacağına dikkat çekilmişti.³⁰ Kırım'daki siyasi gelişmelerin Osmanlı aleyhine seyretmesine gösterilen en somut tepki, Rusya tarafından desteklenen Şahin Giray'ın hanlığının Sultan-Halife tarafından onaylanmamasıydı. Dahası, Osmanlı Devleti serbestiyet muhaliflerinin de etkisiyle Selim Giray'a “nişan-ı şerif”³¹ verdi. Bu ise yukarıda metni verildiği üzere hem antlaşmanın 3. maddesine, hem de sonradan ilgili maddeyi açıklamak üzere Rusya tarafına verilen metne aykırı idi. Bu gelişmelerin doğurduğu gerginlik Kırım'da çok sayıda Müslümanın katledilmesi ve binlercesinin Osmanlı Devletine sığınmasına yol açtı. İki devlet arasında savaş havası ağır basmış iken Fransa'nın devreye girmesiyle başlayan müzakereler Küçük Kaynarca Antlaşması'nın gözden geçirilmesiyle sonuçlandı. 1779 Ocak ayında imzalanan ve Aynalıkavak Tenkihnamesi adı verilen bu metinde de Osmanlı padişahının bütün Müslümanların halifesi olduğu hususu tekrar vurgulanmıştır.³²

²⁸ Halil İncalcık, “Kırım/Kırım Hanlığı (1441-1783)”, *DİA*, XXV, 454.

²⁹ Cevdet, *Tarih*, II, 317.

³⁰ BOA, HH, nr. 761, 20 Safer 1190/10 Nisan 1776.

³¹ Nişan-ı Şerif Kırım meselesi bağlamında şöyle tarif edilmiştir: “Mutad üzere hânân hazeratının azl ü nasblarında yazılacağı tevcih-i berat-ı âlişanî olmayıp şeriat-ı garra muktezasınca Padişah-ı İslâm hazretleri Halîfetü'l-Uzmâi'l-Müslimîn ve İmamü'l-Muvahhidîn olmak cihetiyle ictima'-ı halifeteyn mahzurunu def' u izale zımında kavm-i Tatar a'kâb-ı Cengiziyeden intihab ve ihtiyar eyledikleri Han'ın nasbına izn-i Sultanî hukukunu müş'ir hânân hazeratının şanlarına layık elkâb yazılacak nişan-ı mülâtefet-unvan-ı Padişahîden ibaret olduğu beyanıyla taraf-ı Devlet-i Aliyyeden bir kıt'a vesika i'tasını istida eder” (Cevdet, *Tarih*, II, 303).

³² BOA, HH, nr. 58511 (h. 1193/Mart 1779); BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 154; Cevdet, *Tarih*, II, 329-335. Bu gelişmeler hakkında genel bilgi için bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 443-453.

Ancak siyaseten serbest bırakılan Kırım'ın dinen Osmanlı halifesine bağlı kalması uzun süreli olamayacaktı. Nisan 1783'te Kırım'ın Rusya tarafından ilhak edilmesi ve Ocak 1784'te Osmanlı Devletinin bu ilhakı tanımaması Osmanlı'nın bölgeyle ilişkilerinde bir dönüm noktasını oluşturdu. Kırım'ın kaybını bir türlü hazmedemeyen Osmanlı Devleti onu kurtarmak gayesiyle 1787'de Rusya ile tekrar savaşa başladı. Fakat mağlup olunca imzalanan 1792 Yaş Antlaşması ile bölge müslümanlarının Rus hâkimiyetine girmesini kabul etti. Ruslar Kırımlıların Osmanlı halifesine bağlılığını sona erdirmek için müftü ve kazaskeri maaşlı memur statüsüne indirdi. 1794'te de Müslüman İdâre-i Rûhâniyyesi adlı teşkilâtı kurarak din işleri tamamen hükûmetin kontrolü altına alındı. Böylece Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ve Aynalıkavak Tenkihnamesi'nin hilâfetle ilgili hükümleri geçersiz kalıyor ve “müftü tayin edilmek için... Rusya idaresine istenilen ölçüde bağlı olmak yeterli kabul ediliyordu”.³³

Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Sultan'ın halifelliğini vurgulamak amacıyla kullanılan unvanların hiçbiri bu dönemde ortaya çıkmış unvanlar olmayıp XVI. yüzyıldan beri kullanılmaktadır: *Hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn*³⁴ Yavuz Sultan Selim'den, *halifetü'l-uzmâ'l-müslimin* de Kanuni Sultan Süleyman'dan itibaren kullanılan unvanlardı. Bu anlayışın *imamü'l-mü'minin*, *halifetü'l-muvahhidin* ve *imamü'l-muvahhidin* kavramlarıyla teyid edilmesi de dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, Kanuni döneminden itibaren benimsenen anlayışa göre saltanat makamına oturan kişinin aynı zamanda halife olduğu hususu³⁵ yukarıdaki alıntılarda görülen *Sultan*, *İmam* ve *Halife* tabirlerinin birbirlerinin yerine kullanılmasında da tezahür etmektedir. Bütün bunların ötesinde, bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde gayri-Müslim bir devlet ile yapılan bir barış antlaşması metninde Osmanlı sultanının bütün Müslümanların halifesi olduğu ve tek halife³⁶ vurgusu ilk defa vuku bulması bakımından dikkat çekmektedir.

³³ Hakan Kırımlı, “Kırım/Rus İdaresi Dönemi”, *DİA*, XXV, 458.

³⁴ Bu terkinin zaman zaman farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. “Hâkim-i Haremeyni's-Şerifeyn”, (*Tarih-i Selamîki*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, s. 35), “Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevvere ve Kudüs-ü Şerif-i Mübarekin hâdim ve hâkimi” (*Düvel-i Ecnebiye Def.*, nr. 83/1, s. 142, 203, 215; HH, 58511), “Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevverenin hâdimi ve Kudüs-i Şerifin hâmisî” (S. Çalışkan, *a.g.t.*, s. 342). Bu farklı kullanımların daha çok belgelerde padişahın elkabının sıralandığı bölümlerde görüldüğünü belirtmek gerekir.

³⁵ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, New York 2002, s. 116, 125-127.

³⁶ İki halife bulunması durumunda birinin katledilmesi konusunda Pirîzade Mehmed Efendinin ifadeleri çok nettir. Müttekaddimin ve Müttehahirin ulemanın görüşüne

Küçük Kaynarca Antlaşması modern hilâfet meselesinde çok önemli bir yere sahiptir. Zira, üç asra yakın bir zamandır zaman zaman ön plâna çıkarılan Osmanlı hilâfet vurgusu ilk defa bir uluslar arası antlaşma metninde böylesine açık bir şekilde yer almaktaydı. İkincisi, Osmanlı yöneticileri devleti güçlendirme çabalarında hilâfet kurumunun nüfuzundan yararlanma istek ve kararlılığını göstermişlerdi. Üçüncüsü ve müstakbel gelişmeler açısından daha önemlisi, kendilerinden önce uzun süre ayrı olan dinî ve siyasî liderliği XVI. yüzyılda padişahın şahsında birleştiren Osmanlı, iki küsur asır sonra sultan-halifenin siyasî ve dinî otoritesinin ayrılığını ifade eden bir antlaşmayı kabul etmekteydi. Küçük Kaynarca bu anlamda ilk antlaşma olması ve bir örnek teşkil etmesi bakımından da ayrıca önemlidir. Bu antlaşmada Sultanın Kırım'da meydana gelecek siyasî ve idarî düzenlemelere hiçbir şekilde karışmayacağı ve Kırımlılar kimi liderliğe seçerse Halife'nin onu tanıyacağı açıkça belirtildi. Sultanın dinî ve siyasî otoritesinde kabul edilen bu ayrılık Küçük Kaynarca Antlaşması metninin elkap bölümüne de yansır. Şöyle ki; Mekke, Medine ve Kudüs ile başlayarak İstanbul, Edirne ve Bursa'nın ardından Arabistan, Anadolu, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarındaki önemli yerler zikredilerek “eyalat-ı Tatarı dair ol-havalilerde vâki” umum sığınak ve bi'l-cümle Tatarın *Halîfe-i a'zam*”ı ve “kezalik etrafında vâki cümle oymakân ve muzâfâtiyle” Bosna, Belgrad, Sırp hükûmeti, Arnavutluk, Eflak ve Boğdan, “ve etraflarında vâki kılâ’ u husûn ve tarif u tasniften müstağni nice bikâ’ u büldanın *Padişah*”ı olduğu belirtilmektedir. Bu ilginç ayırım 1830'lara kadar Rusya ile yapılan antlaşma metinlerinde aynı formatta yer alır.³⁷

Osmanlı Devletinin XIX. ve XX. yüzyıllarda kaybettiği topraklardaki Müslümanlar için aynı anlayışa bağlı kalınarak düzenlemeler yapılacak ve Müslümanların dinen Osmanlı halifesine bağlı kalmaları ve bunun göstergesi olarak hutbelerde sultan-halifenin isminin zikredilmesi bir çözüm olarak görülecektir. Hatta bu sorumluluğun bir gereği olarak şeyhülislâm-

göre bir asırda “iki imamın mansıb-ı hilâfette ictimâ’ı caiz olmayıp...imam-ı vâhîde Bey’at lâzime-i zimmet-i ümmettir...belde-i vâhîdede ...iki imamın hükmü ve tasarrufu caiz değildir diye ulema ittifak eyledi” demektedir (İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Pirizade Mehmed Sahib, İstanbul 1275, I, 341-342). Ayrıca, Osmanlı medreselelerinde okutulan temel eserlerden biri olan *Şerhu'l-Makasid*'de da aynı zamanda iki imamın caiz olmadığı belirtilmektedir (Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, İstanbul 1305, II, 272).

³⁷ Birkaç örnek olması bakımından bkz. BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 142-143, 215.

lık, kaybedilen topraklardaki Müslümanların dinî hayatlarını nasıl düzenleyeceklerine dair bir talimatname bile hazırlayacaktır.³⁸

Osmanlı'nın kendi iç düzenlemelerinde de Sultan'ın dinî ve siyasî otoritesinin ayrılığı anlayışı giderek yerleşmeye başlayacaktı. Tanzimat döneminde uygulamaya koyulan Osmanlılık anlayışı ve Müslim gayrimüslim eşitliği prensibi aslında Sultan'ın siyasî otoritenin başı olarak din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlıları temsil ederken Müslümanlar için de Hilâfet makamında bulunmaktaydı.³⁹ Bu ayrılık 1876 Kanun-ı Esasîsi 4. maddesinde “zat-ı hazret-i padişahî hasbe'l-hilafe din-i İslâmın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır”⁴⁰ şeklinde ifadesini bulmuştu. Aynı ayrılık çizgisi nihayet Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1922'de Saltanat'ı Hilâfet'ten ayırarak sona erdirmesi ve Osmanlı hânedanından Abdülmecid Efendi'yi de siyasî güçten tamamen yoksun bir hâlde halife tayin etmesiyle zirveye ulaşmıştı.⁴¹

Bu meselede dikkat çeken hususlardan biri de Osmanlı hilâfetine muhalif bazı İngiliz ve Arapların da siyasî otoriteden yoksun bırakılmış ve sadece dinî yönüyle öne çıkarılmak istenen bir hilâfet anlayışını savunmuş olmalarıdır. Modern dönem Osmanlı hilâfet meselesi literatürü açısından önem taşıyan yayınlardan *The Future of Islam* adlı eserin yazarı Wilfred Scawen Blunt, Osmanlı hilâfeti sonrasında kurulmasını tasavvur ettiği yeni hilâfet makamının sadece dinî bir kurum olacağını ve otoritesini de belli şartlarla sınırlandırılmış olarak icra edeceğini ileri sürmekteydi.⁴² Blunt'ın zikredilen kitabından etkilendiği iddia edilen Abdurrahman Kevâkibi⁴³ *Ümmü'l-Kura* adlı eserinde Osmanlı Devletinin ve onun aslı

³⁸ Yunanistan ve Romanya ve Sırbîye ve Bulgaristan ve Karadağ'da Bulunan Cemaat-i İslâmiyenin Hususat-ı Mezhebiyyeleri Hakkında Canib-i Şeyhülislâmîden Kaleme Alınan Talimatır, İstanbul 1302. Bu talimatın bir fotokopisini temin eden meslektaşım İlhami Yurdakul'a teşekkür ederim.

³⁹ Tanzimat ve ağırlıklı olarak II. Meşrutiyet dönemi müslim-gayrimüslim eşitliği meselesinin bir değerlendirmesi için bkz. İsmail Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik: Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, Azmi Özcan (ed.), İstanbul 2000, s. 307-347.

⁴⁰ Suna Kili, A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 43.

⁴¹ Azmi Özcan, “Hilâfet/Osmanlı dönemi”, *DİA*, XVII, s. 547.

⁴² Wilfrid Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 189-190.

⁴³ Blunt'ın eserindeki görüşlerinden Kevâkibi'nin ne denli etkilendiği konusunda bir araştırma için bkz. Sylvia G. Haim, “Blunt and al-Kawakibi”, *Oriente Moderno*, XXXV (1955), s. 132-143.

unsuru konumundaki Türklerin İslâm'ın yenilenmesini, güçlenmesini sağlayacak özelliklerden mahrum olduğunu bu nedenle Hilâfet'in Osmanlılardan alınması ve sadece dinî otoriteden müteşekkil bir makam hâline getirilmesini savunmuştur. Hilâfet'in Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesi ve Mekke'nin hilâfet merkezi yapılmasını açıkça teklif eden ilk Arap olma özelliğini de taşıyan Kevâkibî, müslüman toplumlardan seçilecek temsilcilerden oluşacak bir heyet-i şura tarafından belirlenecek halifenin, İslâm dünyasının dinî işleriyle ilgilenebileceğini savunmaktaydı.⁴⁴

XVIII. yüzyılda Osmanlı üst yönetiminin, halifenin teklifi konusunda yaptığı vurgu, "taaddüd-i hulefa" ve "ictima-ı halifeteyn" ihtimaline karşı gösterdiği teyakkuz ve tedirginliğin çok üst düzeyde olduğunu belirtmek abartılı olmasa gerek. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da bu anlayışın dönemsel olmadığı ve Osmanlı Devletinin sonuna kadar hilâfetin teklifi anlayışının ulema arasında devam ettiğidir. Son Şeyhülislâm Mehmed Nuri Efendinin 1920'lerde bu anlayışı, *ehlül-hal ve l-akd* tarafından bey'at edilen halifeden başka bir halife nasbının katiyyen caiz olmayacağı, böyle bir teşebbüs olursa da ikinci halifenin hadis gereği "izale-i vücûdı cihetine gidilmesi"⁴⁵ gerektiği şeklinde dile getirmesi dikkat çekicidir. Mehmet Nuri Efendinin konuyla ilgili ifadeleri mana itibarıyla Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda tam metni verilen ikinci fetvasıyla aynıdır.

Halifenin teklifi anlayışı zamanla Osmanlı sınırları dışında da giderek güçlenmiş görünmektedir. Örneğin XVI. yüzyılda Osmanlı hilâfetini kabul etmeyerek "İmamet" ve "hilâfet" iddiasında bulunan ve bu iddiasını Kureyş kabilesine mensubiyetle desteklemeye çalışan⁴⁶ Fas sultanlığı XVIII. yüzyılda Osmanlı sultanının hilâfet konumunu kabul eder noktaya gelmişti. 1730'da tahta çıkan I. Mahmud'a gönderilen tebrik mektubunda Fas Sultanı Abdullah'ın padişah için "imam" ve "emîrül-mü'minîn" un-

⁴⁴ Abdurrahman Kevâkibî, *Ümmü'l-Kura*, Beyrut 1982, s. 236 vd. Kevâkibî'nin Osmanlı muhalifi olma süreci ve fikirlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Kevâkibi, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA*, XXV, 339-340.

⁴⁵ İlhami Yurdakul, "Şeyhülislâm Dürrişâde Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nuri Efendinin Hilâfet Hakkında Muhtıraları", *Divan*, 1999/1, s. 241.

⁴⁶ Abderrahmane el-Moudden, *Sharifs and Padishahs: Moroccan Ottoman Relations from the 16th through the 18th Centuries*, Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1992, s. 61; a.mlf., "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib", *Studia Islamica*, 1995/2 (Octobre) 82, s. 103-112.

vanlarını kullanması dikkat çekici olmakla beraber Fas sultanının bu dönemde aynı unvanları kendisi için de kullandığını belirtmek gerekir.⁴⁷ 1770'li ve 1780'li yıllarda Osmanlı Devletinin Rusya'ya karşı zor durumda bulunduğu sırada Fas'ın savaş malzemesi ve nakit desteği söz konusudur. Konuyla ilgili yazışmalar Osmanlı Sultanı'nın halifeliği hakkında da önemli veriler içermektedir. Örneğin, I. Abdülhamid'in Fas'tan para desteği talebi üzerine Fas Sultanı III. Muhammed eşrafi ve ulemayı toplayarak “emîrül-Mü'minin küllihim (bütün Müslümanların emiri) bizden para yardımı istemektedir. Allah'a yemin olsun ki bu parayı sadece cihat için topladım”⁴⁸ ifadesini kullanmış ve bu vesile ile Osmanlı Sultanı'nı hangi konumda gördüğünü belirtmişti. İstanbul'a gönderilen mektuplarda da padişahın halifeliği açıkça ifade ediliyordu.⁴⁹

Aynı dönemde Osmanlı padişahı da Fas sultanlığına karşı olumlu tavırlar sergiler. Küçük Kaynarca müzakereleri sırasında Osmanlı delegesinin, halifenin uzaklığından dolayı Fas üzerinde hilâfet iddiasında bulunmadığını belirtmesi önemli bir göstergedir. Diğer bir ifade ile, Osmanlı üst yönetimi Fas'ın dinî, siyasî ve idarî anlamda iç işlerine müdahil olmayacağını kabul etmekteydi. Ancak bu durum, Osmanlı Devletinin Fas'a karşı kayıtsız kaldığı anlamına gelmez. Eylül 1782'de akdedilen ve müzakereleri üç yıl süren Osmanlı-İspanya dostluk ve ticaret antlaşması görüşmeleri sırasında Osmanlı yönetimi hilâfetten dolayı bazı hassasiyetlerini dile getirmişti.⁵⁰ İspanya elçisi Osmanlı Devleti'nin düşmanlarına karşı İspanyanın yardım etmemesi maddesine karşılık İspanya düşmanlarına karşı da Osmanlı Devleti'nin yardım etmemesi fıkrasının eklenmesini teklif edince, bu teklif kabul edilmez. Nedenlerden birincisi, İspanya ile Garp Ocakları korsanları arasında çıkacak bir anlaşmazlıkta İspanya bu maddeye binaen Garp Ocakları'na yardım yapılmamasını talep edebilirdi. Bu ise kabul edilemezdi, çünkü “Garp Ocakları tevâbi'-i Devlet-i Aliyyeden oldukları cihetle be-her hâl muâvenet olunmak lazım gelir”di.

⁴⁷ Moudden, *a.g.t.*, s. 228. Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda nakledilen birinci fetvasına göre uzaklık sebebiyle Fas sultanlarının hilâfet unvanlarını kullanmalarının caiz görüldüğü düşünülebilir.

⁴⁸ *a.g.t.*, s. 297, dn. 98.

⁴⁹ Bu dönemde Fas ile ilgili diğer gelişmeler için bkz. Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid*, İstanbul 2001, s. 212 vd. Mustafa L. Bilge, “Fas/Osmanlı-Fas Münasebetleri”, *DİA*, XII, 190-192.

⁵⁰ Antlaşma ile ilgili müzakereler için bkz. Kemal Beydilli, “İspanya/İspanya-Osmanlı İlişkileri”, *DİA*, XXIII, 166-167.

İkincisi, “Fas hâkimi gibi mülûk-i İslâmiyyeden biri İspanyalı ile muharebeye mübaşeret edip de Devlet-i Aliyyeden istimdad edecek olduğu hâlde ehl-i İslâma iâne farz olmak hasebiyle ve cihet-i câmia-i hilâfet takrîbiyle Devlet-i Aliyyenin iâne etmesi farîzadan olur.”⁵¹ Böyle bir madde antlaşmada yer alacak ise o zaman hasım tabiri yerine “düvel-i Nasâra” tabiri kullanılmasının önerilmesi de Osmanlı tarafının zihniyetini ve din temelli bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Nitekim antlaşmanın birinci maddesinde İspanya ile Müslüman devletler arasında meydana gelebilecek bir anlaşmazlıkta “ittihad-ı dîniyye” sebebiyle Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalamayacağı belirtilerek bu bakış açısı teyid edildi.⁵²

Burada Osmanlı yönetiminin zihnindeki bir ayırımı da işaret etmek gerekir. Buna göre, Osmanlı Devleti Fas üzerinde hilâfet iddiasında bulunmamakla birlikte Müslüman bir devlet olması yani “ittihad-ı din” sebebiyle onları “câmia-ı Hilâfet”ten görüp gerektiğinde yardım etmek zorunluluğunu hissetmeleridir. Fas sultanlarının Osmanlı hilâfetini kabul etmeleri de aynı anlayışla temellendirilmiş görünmektedir.

II

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelen diğer bazı gelişmeler de Osmanlı hilâfetinin nüfuz alanını genişletici ve tek halife olarak kabulü sürecini güçlendirici etki yapmıştır. I. Abdülhamid'in Kafkasya'dan Orta Asya'ya kadar olan bölgedeki Müslümanların liderleriyle ilişkileri geliştirme çabaları bu anlamda önemli katkı sağlamış görünmektedir.⁵³ Ayrıca, Hindistan'ın çeşitli bölgelerinin yöneticileri giderek baskısını hissettikleri yabancı nüfuzuna karşı hilâfet makamında bulunan Osmanlı padişahına müracaat ederek yardım talep etmişlerdi. Özellikle Malabar ve Meysûr Sultanlıklarının 1770'lerin ikinci yarısından itibaren kısa aralıklarla hilâfet merkezi olarak İstanbul'a elçiler gönderdikleri görülmektedir. Daha ilginç olanı, Hindistan'daki sömürgeci faaliyetlerine

⁵¹ Cevdet, *Tarih*, II, 193.

⁵² “Devlet-i Aliyye muktezâ-yı ittihad-ı dîniyye üzre mülûk-ı İslâmiyyeden Fas ve Yemen hâkimlerinden gayrı düvelden birisiyle İspanya Devleti beyninde muhâsama vukû'unda kat'an ve kâtibeten bir bahane ve illet ile hiçbir vakitte İspanya Devleti'nin hasmı olanlara sırrî ve cehrî iânet ve müzaheret eylemeyüp kâmilen bîtaraf ola” (*a.g.e.*, s. 200).

⁵³ I. Abdülhamit'in Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlarla ilişkileri konusunda bkz. Sarıcaoğlu, *a.g.e.*, 217-225.

karşı duran Müslüman liderlerin dirençlerini kırmak için İngilizlerin, Müslümanların halifesi sıfatı ile Padişah'a müracaat ederek Britanya güçlerine karşı savaşılmaması yönünde müdahalede bulunulmasını istemeliydi. İngilizlerin bu minval üzere müracaatları XIX. yüzyılda da gerektiğçe tekrarlanmıştı.⁵⁴

Osmanlı sultanlarının hilâfetine vurgu yapılan bu devir aynı zamanda devletin sıkıntılı günler geçirdiği bir dönemdir. 1768'den 1792'ye kadar aralıklarla 24 yıl devam eden savaş hâli Osmanlı yönetimini maddeten ve manen desteğe muhtaç duruma getirdi. Kırım gibi Müslüman bir bölgenin kaybının doğurduğu sıkıntılar sadece maddî alanla sınırlı kalmadı, hilâfet merkezi olarak İstanbul'a sığınmalar ve Kırım'ı kurtarma talep ve beklentileri “dinî” duyguları güçlendirdi. III. Selim döneminde gerçekleştirilecek reformlarla ilgili layihalarda maddî tedbirlerin yanı sıra mutlaka başvurulması gerekir tarzında manevî tedbirlerin zikredilmesi,⁵⁵ bir defterdarın kaleminden yazılan ıslahat lâyihasında görülen padişahın halifelik vasfına yapılan vurgunun ardından “hilâf-ı şer’-i şerif olan nizam ve siyasetin kat’ân fâ’ide ve semeresi” olmayacağı uyarısı din merkezli bakış açısının önemli göstergeleridir.⁵⁶ Aynı dönemde, Halvetî, Kadirî, Sa’dî ve Mevlevî ve son olarak Nakşebendî-Müceddidî gibi Sünnî tarikatların ciddî bir nüfuz artışı sağladıkları tespitini de zikretmek gerekir.⁵⁷

XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı sultanının halifelik konumu ciddî sarsıntılara maruz kaldı. 1798'de Osmanlı'nın hiç beklemediği bir anda, Fransa'nın Mısır'ı işgali sultan-halifenin kendi yönetimindeki Müslümanları koruma hususunda düştüğü zaafı gözler önüne serdi. İngilizlerin de desteğiyle Fransa'nın bölgeden çıkarılmasının rahatlığı hissedilmeden sultanın hilâfetini daha fazla sarsıcı yeni gelişmeler oldu. 1516'dan itibaren Osmanlı sultanlarının iftiharla kullandıkları hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn unvanı Vehhabîlerin Mekke ve Medine'yi ele geçir-

⁵⁴ Hindistan'daki bazı Müslüman liderlerin ve İngilizlerin Osmanlı hilâfeti vurguları hakkında geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere* (1877-1924), ilaveli 2. baskı, Ankara 1997, s. 17 vd.

⁵⁵ Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri”, *İlmî Araştırmalar*, 8, (1999), s. 37-39; a.mlf., “Islahat/XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Kadar”, *DİA*, XIX, 178.

⁵⁶ Ergin Çağman, “III. Selim'e Sunulan Bir Islahat Raporu: Mehmet Şerif Efendi Layihası”, *Divan* 1999, Sayı 7, s. 217-233. Bu layihada sultan için “halife-i rûy-ı zemîn, zıllulah, padişah-ı İslâm” unvanları kullanılmaktadır.

⁵⁷ Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, İstanbul 2001, s. 7-12.

meleri ve kendi ilkelerini kabul etmeyen Müslümanları Hacdan menetmeleriyle anlamını kısmen yitirdi.⁵⁸ Çünkü Halife Haremeyn'e fiilen hizmet edemez duruma gelmişti. Osmanlı halifesi için daha da vahim olan gelişme, Suudilerin saltanat ve hilâfet iddiasında bulduklarına dair bazı haberlerin İstanbul'a ulaşmasıydı.⁵⁹ III. Selim bu sıkıntılı ortamda önce tahtını, sonra da hayatını kaybederken hilâfet kurumunu etkili bir şekilde kullanacak olan II. Mahmud (1808-1839) da meseleyi halletmede yetersiz kalacaktı. Sultanın hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn unvanını kurtarma görevi Mısır'ın yeni valisi Mehmet Ali Paşaya verilmişti.⁶⁰

Sultan Mahmud hilâfet konumu açısından önemli bir tehlikeyi bertaraf ederken aslında ileride oluşacak başka bir tehlikeye de zemin hazırlamıştı. Tanzimat'a kadar Hicaz'ın Mehmet Ali Paşa nüfuzunda kalması bir tarafa, Vehhabî gairesinin halledilmesinden hemen sonra 1821'de Yunan isyanının başlaması ve isyanın bastırılmasında Osmanlı ordusunun başarısız olması Mehmet Ali Paşanın desteğini yine gündeme getirdi. Paşanın Yunanlılara karşı sağladığı başarı bir yandan merkezî otoriteye katkı anlamına gelirken, diğer taraftan kendi otoritesinin güçlenmesine yaptığı katkı belki daha büyük olmuştu. Mehmet Ali Paşanın nüfuzunun sürekli artış gösterdiği bu dönemde Sultan, Yeniçeri Ocağını ilga ederek (Haziran 1826) başlattığı çok yönlü ve köklü reformlar dolayısıyla maddî ve manevî anlamda her kesimin desteğine ihtiyaç duyar hâle geldi. Bu çerçevede ulema ve ümeranın sultana verdiği destek bilinmektedir.⁶¹ Ancak Sultan'ın reformlarına karşı da ciddî bir tepki vardı. Özellikle Yunan isyanının başarıya ulaşması ve Ruslara karşı alınan yenilginin yanı sıra reformların “geleneğe” kanatta uyandırdığı “gâvur padişah” ithamıyla dile getirilen tepkiler Sultan'ın kendi konumunu her alanda olduğu gibi dinen de kuvvetlendirmesi zaruretini doğurdu.⁶²

⁵⁸ Vehhabiliğin doğuşu ve Hicaz bölgesinde Osmanlı otoritesini zayıflatma süreci ile ilgili olarak bkz. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara 1998, s. 17-45.

⁵⁹ BOA, HH, nr. 3839-B, 7 Receb 1222/11 Eylül 1807. Konuyla ilgili yazışmaların bazıları için bkz. HH, nr. 3839, 3839-A, 3839-C, 3839-D.

⁶⁰ Mehmet Ali Paşanın Vehhabîleri Hicaz'dan çıkarması ile ilgili detaylar için bkz. Kurşun, *a.g.e.*, s. 48-59.

⁶¹ Uriel Heyd, “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem 1961, s. 64-96; Avigdor Levy, “The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Mahmud II”, *The Ulema in the Modern Muslim State*, E. A. Bagader (ed.), Kuala Lumpur 1983, s. 29-53.

⁶² Heyd, *a.g.m.*; Seyfeddin Erşahin, *The Ulema and the Reforms of Mahmud II*, Yüksek Lisans tezi, Manchester Üniversitesi 1990, s. 15-19.

Bu çerçevede ele alındığında II. Mahmud'un Şeyhülislâm Yasincizade Abdülvehhab Efendiden sultan-halifeye itaat konusunda bir risale yazmasını istemesi anlamlıdır.⁶³ Ocak 1832 tarihli *Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* adlı risale önce Arapça yazılmış sonra Türkçeye çevrilerek birlikte yayımlanmıştır. Arapça ve Türkçe yayımlanmış olması mesajın ulaştırılması gereken hedef kitle bakımından da anlamlı görünmektedir. Bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde bir şeyhülislâm tarafından yazılan ve görevde iken yayımlanan bu türde ilk ve tek risale olma özelliği de taşımaktadır.⁶⁴ Tamamı 31 sayfa olan ve 25 hadis zikredilen risalenin bir diğer özelliği de sonradan yazılan hilâfet risalelerine kaynak teşkil etmesidir.⁶⁵

Konumuz açısından risalenin içeriği oldukça önemlidir. Padişah için “halifetullah”, “halife-i İslâm”, “Zıllullahi fi'l-âlem”, “halife-i rûy-ı zemin”, emîrül-mü'minin”, “imam-ı müslimin”, “padişah-ı İslâm ve sultan-ı İslâm” unvanlarının kullanıldığı risale her ne hâlde olunursa olunsun sultan-halifeye itaat ve emrini yerine getirme anlayışını savunmaktadır. Dönemin şartları dikkate alındığında sultana kayıtsız şartsız itaatin savunulması tabii görünmekle birlikte hilâfet vurgusunda alışlagelmiş tonun çok üstünde olduğu aşikârdır. Bu anlamda metinde verilen hadis meallerinden birkaç örnek anlamlı olabilir:

“Her halde halife-i İslâma itaat ve emrini istima' ve kabul edip” (s. 22), “Padişah-ı İslâm yeryüzünde Hakk'ın gölgesi yani halifesidir, Hakk teala ona itaat edene rahmet ve ihanet edene ihanet eder” (s. 23), “Eğer emîrül-mü'minin bulunan nâkısul-aza bir abd-i Habeşî dahi olursa da emrini istima' ve kabul ve zecr u ızrâr ve zulm ederse dahi sabr eylemek” (s. 24), “İmam-ı müsliminin itâat ve inkiyadından hurûc ve hey'et-i mecmua-i İslâmiyeden müfâratat eden kimse meyyite-i câhiliyye ile yani za-

⁶³ II. Mahmut döneminde iki defa şeyhülislâmlık görevine getirilen Abdülvehhab Efendi, ilkinde Mart 1821-Kasım 1822, ikincisinde ise Mart 1828-Şubat 1833 tarihleri arasında bu makamda kaldı (Mehmet İpşirli, “Abdülvehhab Efendi, Yasincizade”, *DİA*, I, 285-286).

⁶⁴ Hilâfet risalesi denebilecek ilk risale Lütfi Paşanın 1554'te kaleme aldığı *Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* olup yayımlanmamıştır.

⁶⁵ Nazif Sururi, II. Abdülhamid hilâfetini desteklemek için kaleme aldığı bir risalede yer alan hadislerin manalarını Abdülvehhab Efendi risalesinden naklettiğini belirtmektedir (*Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye*, Konstantiniyye 1315/1897, s. 4). Bu dönemde farklı bir coğrafyada Arapça olarak yazılan ancak yayımlanmayan ve içeriği itibarıyla II. Mahmud reformlarını destekleyen başka bir risale hakkında bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İbnü'l-Annabi ve es-Sa'yul-mahmûd fi nizâmi'l-cünûd adlı eseri”, *Divan*, 1(1996), s. 165-174.

man-ı câhiliyette îman ve İslâmla mevsûf olmayan kimseler gibi fevt olacağı” (s. 25), “Bir kimse ...eğer imamü'l-müslimine isyan ederse ecr u sevabının küllisi gideceğini ve halîfe-i İslâma hiyanet ve adem-i itâati kasteden kimse... kendisini İslâmiyetten çıkarmış olacağını” (s. 26) belirttikten sonra “Etü'llâhe ve etü'r-resûle ve üli'l-emri minküm ayet-i kerimesinde olan ülu'l-emr'den dahi murâd padişah-ı İslâm olduğu mukarrerdir” (s. 27) denilerek kime itaat edileceği konusunda yoruma mahal bırakılmaz.

Dönemin gelişmeleri ışığında bakıldığında Şeyhülislâm Abdülvehhab Efendi, sultanla ilgili ithamlara dolaylı da olsa cevap vermektedir. Sultan-halifenin âdil olmadığı, açıkça zulmettiği düşünülse dahi buna tahammül ve sabretmek gerektiğini belirtmesi tesadüfi olmasa gerek. Aynı şekilde, halifenin sevilmeyen davranışlarından dolayı ona itiraz edilmemesi ve itaatten vazgeçilmeyerek sabredilmesini istemesi de anlamlıdır. Son bölümde sultan-halifenin nasıl bir yönetim gösterdiğinden ziyade halkın kendi muhasebesini yapması ve vazifelerini bihakkın yerine getirip getirmediğini sorgulaması gerektiğini belirtmesi de ayrıca dikkate değerdir. Kendi ifadesi ile “Halk... Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in zaman-ı hilâfetlerindeki rahat ve adaleti isterler hâlbuki kendileri onların tebea ve raiyyeti gibi olalım demezler”.⁶⁶

Başka verilerle birlikte değerlendirildiğinde bu risalenin II. Mahmud'un kendi şahsî yönetimini meşrulaştırma çabaları içerisinde önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Sultanın bu tavrı 1830'lara damgasını vurmuş ve Tanzimat dönemi politikalarında padişahın etkinliğinin sınırlandırılmaya çalışılmasında bu otokratik yönetime tepkinin de payı olduğu söylenebilir. Sultan-halifenin gücünü sınırlama girişiminin en önemlisi 3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile gerçekleşti. Bu dönemde otorite merkezi Saray'dan çok Bâb-ı âlî olmuş ve bir anlamda Sened-i İttifak'la (1808) II. Mahmut'un ilk sadrazamı Alemdar Mustafa Paşanın gerçekleştiremediğini Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad gibi Tanzimat paşaları gerçekleştirmiş görünmektedir.⁶⁷ Teorik olarak sultan-halife hâlâ her işte son sözü söyleme yetkisine sahipti, ancak uygulamada Tanzimat paşalarının etkili olduğu malûmdur. Fermanlarda, hutbelerde ve salname

⁶⁶ *Hulasa*, s. 31.

⁶⁷ Bu iki önemli girişimin mukayeseli bir değerlendirmesi için bkz. Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, *Bulleten XXVIII/111-112* (1964), s. 603-622. Sened-i İttifak'ın tam metni için bkz. Ali Akyıldız, “Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2, (1998), s. 209-222.

gibi resmi yayınlarda padişahın halifelğine atıfta bulunulmakla birlikte önceki ve sonraki dönemlere kıyasla vurgunun belirgin bir şekilde azaldığı gözlemlenmektedir. Çıkış noktaları ve amaçları farklı olmakla birlikte siyasî düşünce alanındaki gelişmeler de sultan-halifenin gücünün sınırlandırılmasını gündeme getirmiştir. 1860'ların ortalarından itibaren Yeni Osmanlıların giderek artan bir etkiyle meşveret ve meşrutî rejim talepleri tabiatı gereği sultan-halifenin gücünü sınırlandırma unsurlarını da içermekte idi. Bu hareket II. Abdülhamid döneminde ilk Osmanlı anayasasının ilânı ile sonuçlanacaktı.

III

II. Abdülhamid Kanun-ı Esasî tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemde tahta çıktı. Tartışmalarda muhalifler tarafından dile getirilen hususlardan biri de meşrutî rejimin, sultan-halifenin şeriat tarafından tanınan haklarını tahdit edeceği endişesi idi.⁶⁸ Ancak başta Midhat Paşa olmak üzere meşrutiyet taraftarlarının gücü, muhalifleri etkisiz bırakarak Aralık 1876'da Kanun-ı Esasî'nin ilân edilmesini sağladı. Kanun-ı Esasî'nin 3. ve 4. maddelerinde Osmanlı hilâfetine yer verilerek bir taraftan kuruma anayasal bir temel kazandırılırken, diğer taraftan “padişah hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâmın hâmisidir” ifadesiyle Müslümanlara değil de dine vurgu yapılması dikkat çeker. Bu durum, hazırlık döneminde uluslar arası ilişkilerin hassasiyetinden dolayı sömürgelerinde milyonlarca Müslüman nüfusa sahip İngiltere ve Fransa'yı endişelendirmeme kaygısından kaynaklanmış olabilir.

Hilâfet meselesi açısından bu dönemin⁶⁹ önemli gelişmelerinden biri de İngiltere'de Osmanlı hilâfeti meselesi tartışmasının başlatılmasıydı. Bu döneme kadar tedricen güçlenen Osmanlı hilâfetini tanıma eğilimi yeni

⁶⁸ Bu tartışmaların 1880'de Abdülhamid'in Kanun-ı Esasî'yi yeniden yürürlüğe koyma eğilimi gösterdiği bir sırada tekrar başladığı görülür. Konuyla ilgili uzun bir lâyiha ile tartışmalara katılan Ahmed Midhat Efendinin görüşleri için bkz. BOA, YEE, 71/31 (Mayıs 1880). Lâyihanın kısa bir değerlendirmesi ve yeni harflere aktarılarak neşredilmiş hâli için bkz. İsmail Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, I, 11-13, 111-138.

⁶⁹ Burada daha çok İngiltere bağlantılı hilâfetin Kureyşliliği meselesi etrafında kısa bir değerlendirmesi yapılacak olan II. Abdülhamid dönemi hilâfet meselesi hakkında bazı genel değerlendirmeler için bkz. Feroze A.K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888*, İstanbul 1996, s. 26 vd; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, İstanbul 1992, s. 198-209; Azmi Özcan, “Osmanlılar ve Hilâfet”, *Osmanlı*, Ankara 1999, VII, 467-476.

padişahın dahilî ve haricî politikalarında hilâfet kurumundan yararlanmada sergilediği kararlı tavır sayesinde Müslümanların hemen tamamı tarafından kabul edilmişti. Bu genel kabulün sağlanmasında iki önemli etken öne çıkar: Birincisi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında iletişim vasıtalarının gelişmesi ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların birbirlerinden ve hilâfet merkezinden daha fazla haberdar olmalarıdır. İkincisi, Rusya da dahil olmak üzere Avrupa devletlerinin bu yüzyılda Müslümanların yaşadıkları coğrafyada yoğun sömürgecilik faaliyetlerinde bulunmalarıdır. Diğer bir ifade ile, tek bağımsız Sünnî devlet olarak kalan Osmanlı devleti ve onun başında bulunan sultan-halife, sömürge yönetimleri altındaki Müslümanların yegâne kurtuluş vasıtası olarak görülmekteydi.⁷⁰

Bu anlayış İttihâd-ı İslâm tabiriyle kavramlaştırılmış ve 1870'li yılların zor şartlarında hem içerdeki Müslümanların direnme gücünü artırmak, hem de Osmanlı sınırları dışında yaşayan Müslümanlarla dayanışma ruhunu güçlendirmek için etkin bir şekilde kullanılmıştır. Avrupa sömürgeciliğinin tırmandığı bir dönemde Müslümanların “hilâfet” etrafında birleşmeleri gerektiği fikrinin giderek etkili olması başta İngiltere olmak üzere sömürgelerinde Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkeleri endişelendirdi. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşında Hindistan Müslümanlarının hilâfet sebebiyle Osmanlı'yı destekleme konusundaki yoğun gayretleri bu bakış açısıyla ilgilidir. Savaş yıllarında Müslümanların Osmanlı'ya desteğini artırması amacıyla hilâfet merkezli İttihad-ı İslâm faaliyetlerinin yoğunlaştığı da bilinmektedir.⁷¹

⁷⁰ Osmanlı hilâfetine karşı çıkan İngilizlere cevaben 1877'de yayımladığı risalesinde Redhouse, “tedricî olarak ama genellikle, Çin'den Cezayir'e, Sibiryazı buzullarından tropikal Sumatra ve Java adalarına, İngiliz kolonisi olan Ümit Burnu'na kadar bütün sünnî İslâm dünyası tarafından ikrar edilmiş, kabul edilmiş ve benimsenmiştir” tespitinde bulunması dikkat çekicidir (James W. Redhouse, “Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası”, İsmail Kara (haz.) *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, I, 98). Kaşgar Hâkimi Yakup Han'ın Nisan 1877'de padişaha yazdığı bir mektupta bölgede gelişen sömürgeci girişimlere karşı “bi-hasebi'l-hilâfe” padişahın sorumluluklarına vurgu yapması zikre değer (*Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1992, s. 145-148.

⁷¹ İttihad-ı İslâm konusunda birkaç önemli örnek olması bakımından bkz. Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *DİA*, XXIII, 470-475; a.mlf., *Pan-İslâmizm*, s. 85-102; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*; Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında “İslâm Birliği” Hareketi* (1876-1878), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.

Hilâfetin anayasal bir konum kazanması ve Hindistan Müslümanlarının hilâfete gösterdikleri yoğun ilgi İngiltere'de 1877'de başlayan hilâfet tartışmalarına zemin teşkil etmiş gibidir. Tartışmayı başlatanların İngiliz hükûmeti adına Hindistan'da görev yapmış kişiler arasından çıkmış olması dikkat çekmektedir. Tartışmalarda dile getirilen en önemli husus ise Kureyş soyundan gelmedikleri için Osmanlı sultanlarının hilâfeti üstlenemeyecekleri iddiası idi. Diğer bir ifade ile Osmanlı hilâfeti meselesinin en hassas noktası bu dönemde ilk defa İngiltere'de tartışma konusu oldu. Tartışmanın önemli bir unsuru da, hilâfetin Kureyş soyundan gelen Mekke emiri tarafından üstlenilmesi teklifi idi.⁷² 1879'dan itibaren Osmanlı hilâfetine karşı Araplar arasında yoğun faaliyet gösteren Wilfrid S. Blunt da 1882'de yayımladığı *The Future of Islam* (İslâmın Geleceği) adlı kitabında hilâfetin ilk şartının Kureyş kabilesine mensubiyet olduğu hususunda kelâmcılar arasında görüş birliği bulunduğunu söylüyordu.⁷³ Abdülhamid döneminde hilâfet konusu İngiltere'de periyodik olarak gündeme getirildiği gibi tartışmaların değişmez gündemlerinden birini de hilâfetin Kureyşliliği meselesi oluşturmaktaydı.⁷⁴

İngiltere'de konuyla ilgili çıkan yayınlar arasında padişahı ve taraftarlarını oldukça rahatsız edenlerden biri de 1891'de yayımlanan Sir William Muir'in *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* adlı eseridir. Eser aslında halifeler tarihi olmakla birlikte hem başlığı (*Hilâfetin İnhitat ve Zevâli* şeklinde çevrilmiş), hem de 590. sayfasında Osmanlıların Kureyş soyundan olmadıkları için halife olamayacaklarının belirtilmesi çok tepki

⁷² Bu dönemde İngiltere'de meydana gelen hilâfet tartışmaları hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", İsmail Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 37-61.

⁷³ W. S. Blunt, *a.g.e.*, s. 50. Blunt'ın hilâfet meselesi ile ilgili görüşlerini içeren bölümün Türkçe çevirisi için bkz. İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 141-159. Blunt'ın konuyla ilgili görüşlerinin gelişim seyri için bkz. Buzpınar, *a.g.m.*, s. 54-61. Hasan Bey Hüsnü et-Toyrani'nin "Makale fi İcmâli'l-Kelâm 'alâ Mes'ele'l-Hilâfe beyne Ehli'l-İslâm" (Mısır 1891) adlı risalesinden Blunt'ın kitabının o dönemde Arapça'ya çevrilmiş olduğu anlaşılıyor, ancak yayımlandığına dair henüz bir bilgi bulunamamıştır. Risalenin Türkçe çevirisi için bkz. İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 298-321.

⁷⁴ 1873-1909 yılları arasında İngiltere'de hilâfet tartışmalarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları", İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 63-91; Şükrü Hanioglu, "1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilâfeti Tartışması", İ. Kara (haz.), *a.g.e.* II, 419-437; Caesar F. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Der Islam*, 66/2 (1989), s. 264-288.

çekmişti. Özellikle bu bölümün çevirisinin yapıp saraya sunulması ve Muir'in tezini çürütmek üzere reddiye kabilinden üç sayfalık bir metin kaleme alınması eserin saray çevresindeki etkisi bakımından önemlidir.⁷⁵

Daha dikkat çekici olanı zamanla aynı temele dayalı itirazın iç muhalefet tarafından da kullanılmasıdır. Abdülhamid rejimine karşı içeride gelişen muhalefetin kendi konumlarını güçlendirmek amacıyla sık sık dine müracaat ettikleri bilinen bir husustur.⁷⁶ Ancak, din temelli muhalefette hilâfetin Kureyş Kabilesi mensuplarına ait olduğunu belirten hadîse atfen yapılan muhalefet ise yaygın değildir. Bilindiği kadarıyla söz konusu hadîse atıfta bulunan yayınlardan ilki “İmamet ve Hilâfet Risalesi” adlı risaledir ve bu aynı zamanda İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1314 (1896-97) yılında ulema ile sağlanan yakınlaşmasının ardından yapılan en önemli yayınlardan biridir. Bu risale, meşveret-meşrutiyet eksenli muhalefete, hilâfet kurumu tartışma konusu yapılarak destek sağlanması çabalarının da ilk örneğidir ve sonraki hilâfet risalelerine yaptığı etki bakımından da dikkat çekicidir.⁷⁷

İmamet ve Hilâfet Risalesi, Abdülhamid muhaliflerince Mısır'da yayımlanan *Kanun-ı Esasî* gazetesinde tefrika edildikten sonra müstakil bir risale olarak yayınlanmıştır. Risalenin yazarı bilinen nedenlerden dolayı ismini gizlemiş olmakla birlikte ulemadan olduğu başlıkta belirtilmiştir. İmametın şartları kısmında belirtilen ilk şart şöyledir: “İmam olacak zat Kureyş'ten bulunmak. Bunu bi'l-cümle Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ile bazı Mutezile şart kılmışlardır. Zira Resûl-i Ekrem sallallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem “el-eimmetü min Kureyşin” buyurmuştur. Meâl-i münîfi “Hep

⁷⁵ BOA, Y.PRK.TKM., 46/46; William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, London 1891 (tıpkıbasımı Edinburg 1924 ve London 1984), s. 590. Muir'in eserindeki Osmanlı hilâfeti aleyhindeki kısmın Hindistan'da da tepkiyle karşılandığı anlaşılmaktadır. Mevlevî Hafız Abdülcemil, Abdülhamid'in hilâfetine savunmak için yazdığı “ez-Zaferu'l-Hamîdiyye fi İsbâti'l-Halife” adlı yazma risalesinde Muir'e sert cevaplar yer almaktadır. Risalenin Türkçeye çevrilmiş hâli için bkz. İ. Kara (Haz.), *a.g.e.*, II, 177-197.

⁷⁶ İsmail Kara, “Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak”, *Divan*, (1998/1), s. 1-25; a.mlf., “Ulema-Siyaset İlişkilerine dair Metinler, II: Ey Ulema Bizim Gibi Konuş”, *Divan*, (1999/2), s. 65-134; Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York 1995, s. 49-57, 200-203; a.mlf., *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York 2001, s. 305-308.

⁷⁷ İsmail Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, II, 6. Risalenin İsmail Kara tarafından yapılan genel bir değerlendirmesi için bkz. s. 4-11. Risalenin yeni harflerle neşredilmiş metni için bkz. s. 55-85.

imamlar Kureyş kabilesinden olur, başka kabileden olmaz” demek olup ashab-ı kiram hazarâtı bu hadîs-i şerîfin mazmunuyla amel etmişler”.⁷⁸

Yazar, bu hadisin Sakîfetü Benî Saîde toplantısında Hz. Ebû Bekir tarafından zikredilmesiyle ensar ve muhacirler arasındaki hilâfet seçimi tartışmalarının sona erdiğini ve sahabenin bu hadisi kabul etmesiyle de imametın Kureyş'ten olması lâzım geldiğinin kesinleştiğini belirtmektedir.⁷⁹ Aynı dönemde Mısır'da bulunan ve Arap hilâfetini savunan ilk Arap olan Abdurrahman el-Kevâkibî'de Osmanlı hilâfetine muhalefesinde Kureyş hadisine müracaat etmişti.⁸⁰

Osmanlı hilâfetine karşı yöneltilen itirazların en ciddî dayanağı konumunda olan Kureyş hadisi birçok İslâm kaynağında zikredilmektedir. Ayrıca bu hadis Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarında ve Osmanlı düşüncesinde özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren etkili olan *Mukaddime*'de de yer almaktadır.⁸¹ Bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde bu hadisle bağlantılı hilâfet tartışması ilk defa 1550'lerde yapılmıştı. Osmanlı topraklarında yaygın olarak okunan kitaplarda bu hadis yer alırken Kanunî Sultan Süleyman için bu dönemde imam ve halife unvanlarının kullanılması Kureyş soyundan gelmeyen birisi için bu unvanların kullanılıp kullanılmayacağı sorusunu gündeme getirmişti. Kanunî'nin eniştesi ve bir dönem veziri olan Lütfî Paşa (ö.1563) *Halasu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* adlı bir risalesinde Kureyş'e mensubiyetin hilâfetin olmazsa olmaz şartlarından olmadığını ispata çalışmıştır.⁸²

⁷⁸ İ. Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, II, 63-64.

⁷⁹ Söz konusu toplantıda geleneksel olarak iddia edildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in böyle bir hadis rivayet etmediği ve bu hadisin sonradan uydurulduğu tezi ile önemli bir çalışma için bkz. Mehmed S. Hatipoğlu, “İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 121-213.

⁸⁰ Kevâkibî, *a.g.e.*, s. 234 vd.

⁸¹ Hadisin yer aldığı kaynaklardan bazıları için bkz. Ahmed İbn Hanbel (ö. 855), *Müsned*, Beyrut 1985, III, 129, 183; Celaleddin A. es-Suyutî (ö.1505), *Tarihu'l-Hulafa*, Mısır 1969, s. 9 vd; S. Taftazanî (ö.1389), *Şerhu'l-Akaid*, metin ve çeviri neşri, Süleyman Uludağ, *Taftazanî, Kelam İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1982, s. 329 ve metinde s. 70; Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, İstanbul 1305, II, 277; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 345.

⁸² Lütfî Paşa, *Halasu'l-Ümme fi ma'rifeti'l-Eimme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, nr. 2876 (Farsça) ve 2877, Yeni Cami nr. 1182, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan Köşkü Bölümü, nr. 644. Risale ile ilgili ilk değerlendirme ve bazı bölümlerinin İngilizce çevirisi için bkz. Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate”, *Oriens*, XV (1962), s. 289-191; Hulûsi Yavuz, “Sadriazam Lutfi Paşa ve

Osmanlı'nın hilâfet anlayışı bakımından daha etkili olacak görüşler XVIII. yüzyıl şeyhülislâmlarından Pîrîzade Mehmed Sahip Efendi (ö. 1749) tarafından ifade edilmişti. 1731'de Sultan I. Mahmud'a takdim ettiği ve 1275/1858-59'da yayımlanan *Mukaddime* çevirisinde imamet için gereken şartlardan beşincisinin Kureyş soyundan gelmek olduğunu belirttikten sonra bu konuda ulemanın ihtilâf içinde olduğunu vurgular. Konuyla ilgili kendi görüşlerini zikrederken “mütercim-i fakîr”ın Hanefî ve Maturidî ulemanın eserlerini inceledikten sonra içinde bulunulan zamanda neseb-i Kureyşî şartının sakıt olduğunu ve “imam Kureyşiyu'n-neseb olmadığı surette dahi imamet ve hilâfeti sahihtir” hükmünü vermiştir.⁸³ Pîrîzade bu görüşü şöyle destekler: “(el-Hilâfetü ba'dî selasune sene) hadis-i şerîfi medlûlü üzre şerâyit-i imamet u hilâfeti câmi' hilâfet-i nübüvvet kendi zaman-ı saadetlerinden sonra Hulefâ-yı Râşidine mahsus olduğunu nur-ı vahy ve ilham ile keşf u ızhar” etmiştir.⁸⁴ Kendi görüşlerinin ardından metne dönüldüğünde de İbn Haldun'un “şevket ve satvetine zaaf ve halel” gelmiş olan taife-i Kureyş'in hilâfet sorumluluğunu yerine getiremeyeceğinden dolayı ulemeden birçok kimsenin bu şartın düştüğüne hükmettiği anlatılmaktadır.⁸⁵

İbn Haldun ve Pîrîzade'nin konuyla ilgili görüşleri özellikle önemlidir. Çünkü her ikisi de son dönem Osmanlı düşüncesinde ve bilhassa Abdülhamid'in çevresindeki bazı isimler üzerinde etkili oldukları görülmektedir. Bunlardan en önde geleni şüphesiz Pîrîzade'nin *Mukaddime* çevirisini tamamlayan ve İslâm politikalarının belirlenmesinde Abdülhamid üzerinde çok etkili olduğu düşünülen Cevdet Paşadır. Cevdet Paşanın, hilâfetin Kureyşliliği ile ilgili görüşleri Pîrîzade'nin yukarıda kısaca verilen görüşleri ile neredeyse aynıdır. *Tezâkir*'de belirttiğine göre “el-eimme min Kureyş” (İmamlar Kureyş'tendir) hadisi “el-hilâfetü ba'dî selasune sene” (Hilâfet benden sonra otuz senedir) hadisi ile birlikte de-

Osmanlı Hilâfeti” *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İstanbul 1991, s. 73-110. Risalenin Osmanlı hilâfet literatürü açısından bir değerlendirmesi için bkz. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilâfeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1 (2004), s. 113-131. Risale üzerine yapılmış yüksek lisans çalışması için bkz. Muharem Jahja, *Lutfi Paşa'nın “Halasu'l-Ummeti fi Ma'rifeti'l-Eimmeti” Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

⁸³ Pîrîzade, *Mukaddime*, I, 344-345.

⁸⁴ *a.g.e.*, s. 345.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 347.

ğerlendirilmelidir. Bir diğer önemli husus da halifenin siyasî ve askerî güç sahibi olması meselesidir. Bununla ilgili de İmam Makkarî'den (ö.1632)⁸⁶ şu alıntıyı yapar: “Müctehidîn nesep zannîdir demişler. Şimdi ise vehmî derecesine varmıştır. Şevket ve Kudret sahibi her kim ise ona inkiyad ve itâat ferâiz-i İslâmiyededir”.⁸⁷ Ardından da Osmanlı hilâfetinin meşru' ve ona muhalefet edenlerin “âsî ve bâğî” olduğunu belirtir. Cevdet Paşanın *Mukaddime*'den hilâfetin Kureyşlilik şartının hangi hâllerde düşeceğini izah eden bölümü not almış olması önemlidir.⁸⁸

Abdülhamid döneminde hilâfetin Kureyşliliği meselesine geleneksel çizginin dışında yaklaşımlar da gelmiştir. Yukarıda ana hatlarıyla belirtilen Osmanlı anlayışında “İmamlar Kureyştendir” hadisinin sıhhatinin sorgulanmadığı, ancak otuz yıl hadisiyle birlikte yorumlandığı ve siyasî/askerî güç unsuruyla da desteklendiği görülmektedir. Abdülhamid taraftarı yazarlar arasında önemli bir yere sahip olan Hasan Bey Hüsnü et-Toyranî,⁸⁹ ise döneminde belki de ilk defa Kureyş hadisinin sahih olmadığını iddia etmiştir. Toyranî, Sakîfetü Benî Saîde toplantısının merhalele-

⁸⁶ Literatürde Mağribli olup Makkarî unvanıyla bilinen iki alim mevcut olup bunlardan hangisinin kastedildiği açık değildir (Mehmet Özdemir, “Makkarî, Ahmed b. Muhammed” (ö.1632) ve Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân, “Makkarî, Muhammed b. Muhammed” (ö.1358), *DİA*, XXVII, 445-447). Ölüm tarihi 1632 olan hakkında ayrıca bkz. E. Levi-Provençal, “Makkarî”, *İA*, VII, 205-206.

⁸⁷ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (yay. Cavid Baysun) Ankara 1986, I, 149-150. Cevdet Paşa *Kısa-ı Enbiya* adlı eserini yazmaktaki ‘maksad-ı hafî'nin “hilâfet-i nebeviyyenin ne vechile Devlet-i Osmâniyye'ye geçdiği ve âl-i Osmân'ın bi-hakkın hâiz-i hilâfet-i nebeviyye oldukları ezhân-ı enâma bi't-tedric yerleştirilmek ve çocukların efkârı bu yolda terbiye ettirilmek arzusunun ibaret” olduğunu belirtir (YEE, 32/36, 16 Şevval 307/5 Haziran 1890). Bu eserinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişi ile ilgili hadiseleri anlatırken Kureyş hadisinin bahsetmeden Kureyş'in “eşref-i kabail-i Arab” olması ve “kabail-i Arab ancak Kureyş'i bilir” gerekçelerini zikretmesi *Tezâkir*'deki bakış açısıyla ve eseri yazış gayesiyle örtüşmektedir (*Kısa-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, İstanbul 133, s. 353-355). Cevdet Paşanın, Abdülhamid'in İslâm siyaseti ve hilâfet anlayışı üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz. Azmi Özcan, “Sultan II. Abdulhamid'in ‘Pan-İslâm’ Siyasetinde Cevdet Paşanın Tesiri”, *Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1997, s. 123-141.

⁸⁸ BOA, YEE, 32/41, tarihsiz. Atatürk Kitaplığı'ndaki evraklarından ve Yıldız Esas Evrakı içerisinde çıkan bazı notlarından Cevdet Paşanın, Hilâfetin Kureyşliliği meselesi ile özel olarak ilgilendiği anlaşılmaktadır. Örneğin Suyutî'nin *Tarihü'l-Hulefa*' ve İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserlerinden Kureyş hadisinin ele alındığı kısımları not etmiştir (Cevdet Paşa Evrakı, Atatürk Kitaplığı, no. 55; BOA, YEE, 32/41). Bu tasnifteki belgelerden birinde Kureyş hadisi Suyutî, Beyhaki, İbn Hanbel ve Buhari'den nakledilmiştir. Belgede hiçbir not ve değerlendirme yoktur (lef 3).

⁸⁹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. İ. Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 25-27.

rini tahlil ederek burada rivayet edildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in "Hilâfet Kureyş'tendir" şeklinde bir hadis rivayet etmediği sonucuna varmakta ve hilâfeti Kureyş'e has kılmanın esasen "Allah'a itaat edin, Peygambere ve içinizden emir sahiplerine itaat edin" (Nisa 4/59) ayetindeki "ulü'l-emr"e itaat emrine de aykırı düşerdi, demektedir. Ayetin hadise tercih edileceğini de belirttikten sonra Kureyş hadisinin, "Habeşli köle bile olsa dinle ve itaat et" hadisi ile de çeliştiğini belirterek halifenin Kureyş soyundan gelmesinin şart olmadığını ispata çalışır.⁹⁰

Hilâfetin Kureyşliliği meselesine değinmeden Abdülhamid'in hilâfetini savunan eserler de mevcuttur. 1877-1908 yılları arasında kaleme alınan otuza yakın eserin çoğunluğu genel olarak Osmanlı hilâfetini ve bilhassa Abdülhamid'in halifelliğini savunmuşlardır. Müstakil bir çalışmayı gerektiren bu eserlerin yazıldıkları tarih, yer ve dönemin gelişmeleriyle bağlantılı bir değerlendirmesi, sadece meselenin döneme ait kısmını daha iyi anlamamıza katkı yapmakla kalmayacak, aynı zamanda İslâm siyasî düşüncesindeki değişim ve süreklilik unsurlarının tespiti açısından da önemli ipuçları ortaya çıkaracaktır. Bu çalışmanın çerçevesine uygun olarak bir iki husus zikredilecek olursa; birincisi, dikkat çekici bir şekilde Abdülhamid'in hilâfetini destekler mahiyette yazılan risaleler çoğunlukla 1895 öncesine ait olup ikisi hariç diğerlerinde açıkça muhatap alınan ve görüşleri reddedilen bir yayın belirtilmez.⁹¹ Muhalefetin giderek güçlendiği 1895 sonrasında ise muhalif risaleler çoğunluğu oluşturur ve bunlara karşı yazılan risaleler sayıca belirgin bir şekilde azalır. İkincisi, Abdülhamid hilâfetine karşı tavır alan risale yazarlarının açık bir şekilde Jön Türk muhalefeti ile irtibatlı olduğu hususudur.⁹²

Osmanlı hilâfetinin meşruiyeti hususunda ortaya atılan görüşler ve yazılan bunca esere rağmen Abdülhamid'in hilâfet konusunda rahat olduğunu söylemek zordur. Saltanatının başından sonuna kadar içeriden ve dışarıdan gelen aykırı görüşlerden rahatsız olmuş görünmektedir. İlginç bir şekilde Osmanlı hilâfetine muhalefetin 1877'de İngiltere'de başlamış

⁹⁰ İ. Kara, *a.g.e*, I, 308-310.

⁹¹ Toyranî, Blunt'ın *The Future of Islam* kitabındaki görüşleri, Abdülcemil de Muir'in kitabındaki görüşleri açıkça reddetmektedirler.

⁹² Bu konuda özellikle bkz. İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan*, (1998/1), s. 1-25; a.mlf., "Ulema-Siyaset İlişkilerine dair Metinler, II: Ey Ulema Bizim Gibi Konuş", *Divan*, (1999/2), s. 65-134. Ayrıca İsmail Kara'nın hilâfet risalelerine yazdığı "Giriş Yazıları" bölümü önemli tahlil ve değerlendirmeler içermektedir (I, 10-36; II, 3-40).

olması, 93 Harbi sırasında padişahın İngilizlerden beklediği desteği alamaması ve savaşın ardından Suriye, Hicaz ve Mısır'da İngiliz nüfuzunun arttığı izlenimleri ve Mekke emirinin halife yapılması yolundaki görüşler padişahın konuyla ilgili rahatsızlığını artırıcı gelişmelerdi.⁹³ Padişah, İngiliz bağlantılı gelişmeleri bir arada değerlendirdiğinde, İngiltere'nin "hilâfet-i kübrâyı dahi İstanbul'dan Arabistan kıtalarından Cidde veya Mısır'a bir mahalle naklettirmek ve hilâfeti kendi maiyetinde bir alan ittihaz ederekten cümle mü'minini istediği gibi tasarruf"⁹⁴ etmek istediğinden şüphe duymuyordu. Cevdet Paşa ve Şeyh Ebülhüda gibi Abdülhamid dönemi Arap-İslâm bağlantılı politikalarda etkili oldukları düşünülen şahısların, Arapların sadakatleri ve hilâfete karşı sorumluluklarının idrakinde oldukları yolundaki çabalarının⁹⁵ padişah üzerinde nasıl bir tesir icra ettiği ise henüz bilinmemektedir. Yıldız arşivi verilerinden, döneminin sonuna kadar Araplar arasında rakip bir hilâfet iddiasının ortaya çıkma ihtimali konusunda Padişah'ın tedirgin olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Farklı tarihlerde Halep, Bağdad, Beyrut, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi Arap vilâyetlerine, gizli talimatlar gönderilerek İngilizlerin "Mısır ve Arabistan'da bazı teşebbüsât-ı mefsetkârane bulunarak... Hilâfet-i Mukaddese-i İslâmiyye'yi Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye'den tefrik ettirmek... için me-saide buldukları" yolunda uyarılar yapıldı.⁹⁶

⁹³ Son yıllarda İngiliz arşivinden de yararlanılarak yapılan araştırmalar padişahın rahatsızlıklarının vehimden ibaret olmadığını ortaya koyar niteliktedir (B. Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid and the Sharifs of Mecca (1800-1900)", *Asian and African Studies*, 9 (1973), s. 5-6; Ş.T. Buzpınar, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussain's Secret Dealings with the British, 1877-1880", *Middle Eastern Studies*, XXXI/1 (January 1995), s. 99-123).

⁹⁴ Atilla Çetin, Ramazan Yıldız, *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul 1976, s. 302.

⁹⁵ Cevdet Paşanın konuyla ilgili görüşleri için bkz. BOA, YEE, 18/553, 210/93/35 ve 38/67; Ebülhüda için bkz. *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 1016, 10 Teşrinisanî 1881, s. 2; Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, XV/2 (May 1979), s. 131-153. Ebülhüda'nın hilâfetle ilgili risalelerinin Türkçe neşri için bkz. İ. Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 161-251.

⁹⁶ BOA, Yıldız Perakende Mabeyn Başkitabeti (Y.PRK.BŞK.), 58/63, 25 Ramazan 1316. Aynı endişeleri dile getiren diğer bazı belgeler için bkz. Y.PRK. BŞK., 63/77, 14 Kanunievvel 1316; 63/93, 23 Kanunısani 1316; Yıldız Perakende Umum Vilâyetler Tahriratı (Y.PRK. UM), 34/50, 10 Şubat 1311 ve 10 Şubat 1313; Yıldız Perakende Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK. HR), 19/59, 12 Ağustos 1310; Yıldız Sadaret Hususi maruzat Evrakı (Y.A. Hus.), 509/59, 13 Muharrem 1325.

IV

Konunun incelendiği dönemde Osmanlı Sultanlarının evrensel hilâfet iddialarının bey'at, ilâhî irade, veraset ve siyasi güçle temellendirildiği görülür. Bunlar arasında bu dönemde eklenmiş yeni bir unsur yoktur, yani hepsi geleneksel kriterlerdir. Her sultanın tahta çıkışında, *ehlül-hâl ve'l-akd*⁹⁷ yani devletin ileri gelen dinî, idarî ve askerî erkânı, sultana bey'at ederek onun hilâfetini tasdik ederlerdi. Böylece Sünni anlayışa göre hilâfetin önemli şartlarından biri yerine getirilirdi.⁹⁸ Sultan Abdülmecid'in cülûs duyurusunda “ittifak-ı ârâ-yı vükelâ ve vüzerâ-yı izâm ve icmâ'-i ulemâ-yı a'lâm ve inkiyâd-ı cümle-i havass ü avâm ile” tahta çıktığını belirtmesi dikkat çekmektedir.⁹⁹ Bu cümledeki “bütün seçkinlerin ve halkın” kısmı geleneksel anlayışa bir ilâve olarak görünmekte ve din ayırımı yapılmaması da Tanzimatın Osmanlı toplumuna yeni bir bakış açısı getirme çabasına uygun düşmektedir. Osmanlı Devletinin son şeyhülislâmı Mehmed Nuri Efendinin (ö. 1927) sadarete sunduğu bir muhtırada halife ve hilâfetin mahiyet-i şerriyesini anlatırken bu şartın önemi ve nasıl yerine getirileceği şöyle ifade etmiştir: “Efrad-ı İslâmiye arasından erbâb-ı hall u akd dinilen zevâtın evsaf-ı lâzimeyi hâiz olan zevâtı halife nasb ve ta'yin ve âna ale'l-usûl bi'at itmeleriyle bu farîza-i mühimme-i dîniye ifâ edilmiş ve bu sûretle nasb olunan halife bütün aktar-ı cihânda bulunan ehl-i İslâmın halife-i meşru'ı olmak sıfat-ı âliyesini iktisab etmiş bulunur.”¹⁰⁰

Hilâfetin ilâhî iradeye dayandırılması anlayışının tarihi de Emevilere kadar geriye gider. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde *halifetü resûlillah* ve *emirü'l-mü'minin* unvanları kullanılmasına rağmen Emeviler döneminin ilk sultanı olan Muaviye'nin “halifetullah” unvanını İslâm siyasi literatürüne dahil ederek iktidarını ilâhî bir temele dayandırmaya çalıştığı görülür.

⁹⁷ Ehlül-hâl ve'l-akd anlayışı üçüncü halife Osman'ın seçilme şekli esas alınarak geliştirilmiştir (Casim Avcı, “Hilâfet”, DİA, XVII, 541).

⁹⁸ Imber, Bey'at merasiminin Kanunî Sultan Süleyman'ın evrensel hilâfet iddiasının bir sonucu olarak başladığını ve bu uygulamanın ilk defa II. Selim'in tahta çıkışında gerçekleştirildiğini belirtmektedir (*The Ottoman Empire, 1300-1650*, New York 2002, s. 116). Ayrıca bkz. yukarıda metni verilen ikinci fetva.

⁹⁹ BOA, Cevdet-Saray, nr. 2670. Fermanın tam transkripsiyonu ve bir değerlendirmesi için bkz. Ali Akyıldız, “Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2001, IV, 72-74.

¹⁰⁰ Muhtıranın tamamının yeni harflere aktarılmış hâli için bkz. İlhami Yurdakul, “Şeyhülislâm Dürrîzade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nuri Efendinin Hilâfet Hakkında Muhtıraları”, *Divan*, 1999/1, s. 240-243.

Aynı zaviyeden hareketle Abbasiler “halîfetullah” veya “zıllullah fi'l-arz” unvanlarını kullanmışlardır.¹⁰¹ Osmanlı Sultanlarında da kendilerini Tanrı tarafından görevlendirilmiş olarak saltanat ve hilâfete sahip oldukları anlayışı vardı.¹⁰² Bu anlamda padişahların kullandığı “halîfetullah fi'l-alemin”, “zıllullah fi'l-arz” ve “halîfe-i rûy-ı zemîn” unvanlarını hatırlamak gerekir. Bu anlayış Abdülmecid'in (1839-1861) cülûs fermanına şöyle yansımıştı: “Allah beni Emîrül-Mü'minin ve Halife-i rûy-ı zemîn tayin eylemiştir. Uhde-i Hilâfetime teslim edilen halkı korumak vazifemdir”.¹⁰³ Bu anlayış “halîfe” lafzının geçtiği iki ayetle temellendirilir.¹⁰⁴ Abdülmecid'in babasının vefatı ve kendisinin tahta çıkışını bildirmek üzere bütün eyalet ve sancaklara gönderdiği fermanda “innâ cealnâhu [ayette cealnâke] halîfeten fi'l-arzi libâs-ı meymenet-iltibâsıyla mutarraz ve mu'anven” olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁵

Osmanlı hilâfetinin meşruiyet temellerinden bir diğeri olan veraset de hem İslâm tarihinde Emevilere kadar uzanan bir geleneğe sahiptir, hem de Osmanlı sultanları tarafından en azından XVI. yüzyıldan bu yana kullanılmaktaydı. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566), dönemin önde gelen şeyhülislâmı Ebussuud Efendi tarafından “halife-i Resûl-i Rabbi'l-âlemin... hâizül-İmâmeti'l-Uzma... vârisül-hilâfeti'l-kübra” olarak tavsif edilir.¹⁰⁶ Burada verasetin kiminle irtibatlandırıldığı hususu çok net değildir. Imber, Kanunî'nin hilâfet-i kübra iddiasını meşrulaştıran fakih olarak gördüğü Şeyhülislâm Ebussuud Efendinin yazılarından hareketle, buradaki verasetin doğrudan Râşid Halifelere dayandırıldığını belirtir.¹⁰⁷ Makalenin incelediği döneme gelindiğinde, padişahlığa yükselen Osmanlı

¹⁰¹ Casim Avcı, a.g.m., s. 543; Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, s. 4 vd.

¹⁰² Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburg 1997, s. 106-107.

¹⁰³ Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, *Bellekten*, XXVIII/111-112 (1964), s. 618.

¹⁰⁴ Bakara sûresi 30. ayet: “innâ câilun fi'l-arzi halîfeten”; Sâd sûresi 26. ayet: “innâ cealnâke halîfeten fi'l-arzi”.

¹⁰⁵ Akyıldız, *II. Mahmud'un...*, s. 73. Farklı zamanlara ait bazı örnekler için bkz. Faruk Sümer, “Yavuz Selim Halifelîği Devraldı mı?”, *Bellekten*, LVI/217 (1992), s. 685-686; *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1992, s. 191.

¹⁰⁶ Budin, Üsküp ve Selânik kanunlarının mukaddime kısmında yer alan bu ifadeler için bkz. Ömer L. Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâi Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar*, (Tıpkıbasım) İstanbul 2001, I, 296-297.

¹⁰⁷ Imber, *Ebu's-su'ud...*, s. 105-106.

hanedanı mensubunun aynı zamanda hilâfet makamını üstlendiği anlayışı çoktan oturmuş ve kuvvetli bir gelenek hâlini almıştı. Bu anlayış “bi'l-irs ve'l-istihkak” şeklinde kavramlaştırılmış olup cülûs fermanlarında ve sal-nâmelerde sık sık kullanılmıştır.¹⁰⁸ Aynı anlayışın bazen de “varis-i meşru-ı saltanat-ı uzmâ... ve bi'l-istihkak”, “irsen ve istihkaken” şeklinde ifade edildiği görülür.¹⁰⁹

Hilâfetin meşruiyet temeli olarak siyasî güç meselesine gelince; Müslüman halkı koruyacak güce sahip olan Müslüman liderlerin hilâfet iddiasında bulunabileceği anlayışı X. yüzyıla kadar geriye gider.¹¹⁰ İbn Haldun (1332-1406) ve Celaleddin Devvanî (1427-1502) gibi Osmanlı düşüncesini önemli ölçüde etkileyen¹¹¹ İslâm düşünürleri de aynı anlayışı paylaşır. İbn Haldun halifenin Kureyş kabilesine mensup olma şartını, o dönemde mevcut kuvvet durumu dikkate alınarak söylenmiş bir şart olarak görür. Ona göre halifelik esasen bir güç meselesi olup Müslümanlara karşı sorumluluklarını yerine getirebilen ve onların dinî ve dünyevî işlerini tanzim edebilen siyasî güç sahibi her Müslüman lider halifelik iddiasında bulunabilir.¹¹²

Bu esaslara ilâve olarak söz konusu dönemde etkili olan sembolik unsurların da önemli olduğu görülmektedir. Yavuz Sultan Selim'in, (1512-1520) Halep'in ele geçirilişinden hemen sonra uzun süredir Memlûk sultanları tarafından kullanılmakta olan “Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn” unvanını kullanmaya başlaması ve bu tarihten itibaren Osmanlı sultanlarının sıkça kullandığı bir unvan olması bu unsurların en önemlilerindedir. Aynı şekilde, Mekke ve Kahire'de bulunan kutsal emanetlerin Hicaz-

¹⁰⁸ Birkaç örnek olması bakımından bkz. BOA, *Sadaret Defteri*, nr. 365, s. 92; Mütercim Âsım, *Tarih*, II, 61; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmanîyye*, 1294, s. 27; *Salnâme-i Vilâyet-i Hicaz*, 1309, s. 81; Akyıldız, *II. Mahmud'un...*, s. 72, dn. 44.

¹⁰⁹ Sultan Abdülaziz'in cülûs fermanlarında geçen bu ifadeler için bkz. BOA, A.MKT.UM., 480/97; 481/24, evahir-i Zilhicce 1277.

¹¹⁰ Thomas Arnold, *The Caliphate*, s. 123; Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilisation of Islam*, (ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk), Princeton 1982, s. 143, 145.

¹¹¹ Şerif Mardin, “The Mind of Turkish Reformer, 1700-1900”, *The Western Humanities Review*, XIV (1960), s. 413-436.

¹¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Pirîzade Mehmed Sahib, İstanbul 1275, I, 344 vd; S. Uludağ, İbn Haldun”, *DİA*, XIX, 552-553; Arnold, *a.g.e.*, s. 120, 123, 126.

'ın Osmanlı yönetimine girmesiyle İstanbul'a getirilmesi'¹¹³ ve burada muhafaza edilmesi de zamanla Osmanlı Sultanlarının hilâfet konumunun bir göstergesi olarak algılanır olmuştur. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde literatüre girdiği belirtilen Mısır'daki son Abbasî halifesi Mütevekkil'in 1517'de resmî bir törenle hilâfeti Sultan Selim'e ve onun soyundan gelenlere devrettiği rivayetini de zikretmek gerekir.¹¹⁴ Bu rivayetin tarihen doğru olmadığı sonradan anlaşılmış olmakla birlikte bu durumun rivayetin etkinliği bakımından hiç önemi yoktur, çünkü özellikle XIX. yüzyılda Osmanlı hilâfetinin savunulmasında çok etkili bir biçimde kullanıldığı ve genel kabul gördüğü bilinmektedir. Ancak resmî yazışmalarda nadiren yer aldığı da belirtmek gerekir.¹¹⁵

Aralık 1876'da Kanun-ı Esâsi'nin ilânıyla padişahın hilâfet unvanıyla ilgili yeni bir meşruiyet temeli oluştu. Kanun-ı Esâsi'nin 3. maddesinde Osmanlı saltanatının “hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyeyi hâiz” olduğu, 4. maddede ise padişahın “hasbe'l-hilafe dîn-i İslâmın hâmisi” olduğu belirtilir.¹¹⁶ Böylece Osmanlı hilâfeti anayasal bir kurum hüviyetini kazanır. Bu yeni husus II. Meşrutiyet dönemi padişahları olan Mehmed Reşad (1909-1918) ve Mehmed Vahdeddin (1918-1922)'in cülûsla ilgili beyanlarında ifadesini bulur. Sultan Reşad'ın 15 Rebiyülahir 1327 tarihli fermanında “Cenâb-ı mâlik-i mülkün irade-i ezeliyyesi ve Kanun-ı Esasimiz ahkâmı ve ale'l-umum millet-i Osmaniyyenin icmâ ve arzusu üzere...cülûsumuz vuku

¹¹³ Konuyla ilgili muasır kaynakların bir değerlendirmesi için bkz. Butrus Abu-Manneh, “A Note on the Keys of Ka'ba”, *The Islamic Quarterly*, XVIII, 3 ve 4 (July-December 1974), s. 73-75.

¹¹⁴ Ignatius M. D'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1787, I, 269-270.

¹¹⁵ Bir örnek için bkz. BOA, Y.PRK.ASK, 234/15, t.y. Özel kitap, risale ve benzeri yazılarda daha sık rastlanmaktadır (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 149; Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*, İstanbul 1315, s. 234-235; Sümer, a.g.m., 675-701). Hicaz'da Osmanlı yönetiminin sona ermesinin ardından halifenin Haremeyne karşı sorumluluğu meselesi gündeme gelmişti. Sondan bir önceki şeyhülislâm olan Dürrîzade Abdullah Beyefendi (ö. 1923) muhtemelen 1921 tarihli muhtırasında bu meseleye çözüm olarak şu teklifi getirmişti: Padişahın “hâiz-i hilâfet-i kübrâ bulunması itibarıyla makâmât-ı mukaddese üzerindeki hukukunun mahfuziyeti lâzımeden olup bu da ke'l-evvel surre-i hümayûn ihrac u irsali ve Haremeyn-i şerifeynde hizmet-i mukaddesede bulunmak üzere taraf-ı şahânedan birer memur bulundurulması gibi hususatın kabul ve temin ettirilmesiyle hasıl” olacaktır (İ. Yurdakul, a.g.m., s. 239-240).

¹¹⁶ Kanun-ı Esâsi'nin yeni harflerle yayımlanmış tam metni için bkz. Suna Kili, A. Şeref Gözübüyük, a.g.e., s. 43 vd.

buldu”¹¹⁷ ve Vahdeddin'in İstanbul'dan firarından sonra yayımladığı beyannameinde “Kanun-i Esasî-i Osmanî'nin bahsettiği hukuka ve ehl-i hall u akdin biatlarına istinaden erîke-i hilâfet ve saltanata cülûs ettim”¹¹⁸ şeklinde bu duruma işaret ettikleri görülür.

Osmanlı hilâfetinin meşruiyet temelleri ve bunları ifade için kullanılan kavramlar yeni olmamakla birlikte kullanılış biçimi itibariyle farklılık arzeder. Şöyle ki, Osmanlı hilâfet anlayışı İslâm geleneği üzerine bina edilmiş ve geleneğin kullanılmasında bir dışlayıcılık sergilenmemiştir. Örneğin Osmanlı padişahlarının halifelliğini belirtmek üzere kullanılan kavramlardan *halîfetü resulillah*, *imamü'l-mü'minin* ve *emîrî'l-mü'minin* Raşid Halifeler dönemine, *halîfetullah* Emevîler dönemine, *zıllullah fil-arz* da Abbasîler dönemine ait unvanlardır. Bu çalışmada inceleme konusu yapılan dönemde zikredilen unvanların tamamı kullanılmakla birlikte Osmanlı sultanlarının halife olarak kendilerini Emevi ve Abbasîlerin değil Raşid Halifelerin varisleri olarak gördükleri yolunda önemli veriler mevcuttur. Kanunî'nin böyle bir anlayışa sahip olduğu yukarıda zikredilmişti. İkinci olarak, XVIII. yüzyıl tarihçilerinden olan ve daha çok Osmanlı Devleti ile İran ve bazı Avrupa devletlerinin ilişkileri üzerine yoğunlaşan bir tarih kitabı yazan Mustafa Kesbî, eserinin başında Raşid Halifeler dönemini kısaca değerlendirdikten sonra Emevîlere geçmekte ve devlet başkanları için “halife değildir, emirdirler... Muâviye'ye hilâfet denmeyüp emâret ıtlâk olunmuştur” ifadelerini kullanır.¹¹⁹ Kesbî daha sonra eserinin çeşitli yerlerinde Osmanlı padişahının hilâfetini dönemin genel görüntüsüne çok uygun bir tarzda vurguladığına göre, Emevîler için sergilediği tavır da şahsî olmaktan ziyade dönemine ait bir düşünce tarzı olarak yorumlanabilir.¹²⁰ Ayrıca, Yenişehirli Abdullah Efendinin birinci fetvasında Raşid Halifeler döneminde oluşan sahabenin icmâına dayanarak Osmanlı

¹¹⁷ *a.g.e.*, s. 82.

¹¹⁸ Sultan Vahdeddin'in Beyannameinin yeni harflerle yayımlanmış tam metni için bkz. Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, (haz. İsmail Kara), İstanbul 2000, s. 293-300. Beyannameinin sadeleştirilerek yayımlanmış hâli için bkz. Murat Bardakçı, *Şahbaba*, İstanbul 1998, s. 307-312. Fransızca yayımlanmış hâli için bkz. Jean-Louis Bacque-Grammont et Haseine Mammeri, “Sur le Pelerinage et Ques Proclamations de Mehmed VI en Exil”, *Turcica*, XIV(1982), s. 237-242.

¹¹⁹ Mustafa Kesbî, *a.g.e.*, s. 2.

¹²⁰ Birkaç örnek olması bakımından bkz. s. 149, 167, 171, 173, 174, 309, 471, 473, 494-500.

halîfesini savunmasını da hatırlamak gerekir. Son olarak, Tanzimat döneminde yayımlanmaya başlanan *Devlet Salnamelerinde* de benzer bir tavırla Raşid Halifelerden sonra “zuhur-ı mülûk-i Beni Ümeyye” ve “zuhur-ı devlet-i âl-i Abbas” şeklinde hilâfetlerinden bahsedilmeden verilmektedir.¹²¹

V

Osmanlı üst yönetiminin devletin bekası için çare arayışlarında Batıya yöneldiği bir dönemde İslâm tarihinin en etkili dini/siyasi kurumlarından olan hilâfete de önem vermeye başladığı görülmektedir. 1720'lerde İran'da merkezi otoritenin zayıfladığı bir dönemde meydana gelen gelişmeler ve bunların İstanbul'daki akisleri Osmanlıların hilâfet konusundaki düşüncelerini bariz bir şekilde açıklama fırsatı doğurdu. Bunlar arasında Osmanlı halifesinin kendi sınırları içerisinde ve mücavir alan gördüğü yerlerde ikinci bir halife ihtimaline karşı gösterdiği tepki ve iddialarında kullandığı deliller çok önemlidir. Kullanılan deliller bakımından İslâm dini ve tarihi metinlerinden mahirane bir tarzda istifade edildiği görülür. Osmanlı hilâfetinin meşruiyetinin dayandırıldığı temeller ve kullanılan unvanlar da bu çerçevede anlamlı örnekler sunmaktadır. Osmanlı-İran ilişkileri münasebetiyle hilâfet konusunda ortaya çıkan veriler çoğu zaman iddia edildiğinin aksine, Küçük Kaynarca Antlaşması öncesinde de Osmanlıların hilâfete büyük önem atfettiklerini ortaya koymaktadır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yirmi yılı aşkın bir süre aralıklarla devam eden Osmanlı-Rus savaşları münasebetiyle meydana gelen gelişmeler de Osmanlı'nın hilâfet anlayışı konusunda önemli verilerin ortaya çıkmasına vesile oldu. Bir taraftan Osmanlı idaresinden çıkan bölgelerdeki Müslümanlara karşı halifenin sorumlulukları meselesi ortaya çıkmış ve bunlara çözümler üretilmeye çalışılmış, diğer taraftan bütün (Sünnî) Müslümanların halifesi olma şuuru iç ve dış saiklerin de etkisiyle güçlenmiştir. Bu anlamda 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, 1782 Osmanlı-İspanya Dostluk ve Ticaret Antlaşması, Osmanlı Fas ilişkilerindeki gelişmeler, Hindistan Müslümanları ile İngiliz yönetiminin Osmanlı padişahı ile halife sıfatıyla geliştirdikleri ilişkiler özellikle önemlidir. Diğer bir

¹²¹ *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1267, s. 7-8. Aynı durum görebildiğimiz 1267, 1269-1295 ve 1318 yılları için de geçerlidir.

ifade ile, XVIII. yüzyılda Osmanlı padişahının halife sıfatının vurgulanmaya başlanması dahilî etkenlerden çok haricî gelişmelerin bir ürünüdür.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren dış faktörlerin yanı sıra Osmanlı Devletinin kendi topraklarında meydana gelen gelişmeler de sultanın halife olarak konumunun güçlendirilmesi ihtiyacını artırdı. III. Selim ve II. Mahmud'un uygulamaya çalıştıkları geleneksel çizginin dışına çıkan reformları dolayısıyla dinî çevrelerden duyulan ihtiyaç bir tarafa, Mehmed Ali Paşanın Mısır valiliği döneminde "Haremeyni'ş-şerifeyn" de dahil olmak üzere bölgede meydana gelen hadiseler merkezî otoriteye itaat zaafı doğurmuş, bu ise itaat mercii olarak sultanın halifelik sıfatının öne çıkarılmasına yol açmıştır.

Tanzimat dönemi padişahlarının yönetimde etki alanlarının daraltılmasıyla orantılı olarak iç siyasette hilâfet vurgusu zayıflamış görünmektedir. Tanzimat paşaları ve onlara karşı muhalefet hareketi geliştiren Yeni Osmanlılar, çıkış noktaları farklı olsa da, bu hususta ortak tavır içerisinde olmuşlardır. Bu dönem sultan-halifenin yetkilerini sınırlandırma çabalarının yoğunlaştığı bir dönem olarak da adlandırılabilir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak ilan edilen Kanun-ı Esasî ile de söz konusu anlayışa hukukî bir zemin kazandırılmaya çalışıldı. Böylece hilâfet anayasal bir kurum hâline de geldi.

II. Abdülhamid dönemi hilâfete yapılan vurgu ve konuyla ilgili tartışmaların yoğunluğu, muhteva ve zemin farklılıkları bakımından bu çalışmada ele alınan dönemlerin en çok dikkat çekenidir. Dönemin iletişim imkânlarının da etkisiyle İngiltere'den Hindistan'a kadar çok geniş bir coğrafyada hilâfet kurumunun tartışılmaya başlanması yeni bir gelişmeydi. İngilizlerin 1870'lerde gündeme getirdiği hilâfetin kureyşliliği meselesi tartışmaların en can alıcı noktasını oluşturur. Buna karşı verilen cevaplar münasebetiyle Osmanlı hilâfeti muhaliflerinin ve savunucularının İslâm tarihi tecrübesine müracaat etmeleri de ayrıca dikkat çeker. Osmanlı hilâfetinin çok geniş bir çevrede kabul görmesine ve savunan literatürün çokluğuna rağmen İngilizlerin özellikle Araplar arasında giderek artan nüfuzundan kaynaklanan nedenlerden dolayı, II. Abdülhamid'in bir Arap hilâfeti ihtimalinden çok tedirgin olduğu görülmektedir.

“SOME NEW FINDINGS AND OBSERVATIONS ON THE OTTOMAN CALIPHATE (1725-1909)”

Abstract

The issue of Ottoman caliphate became one of the important subjects of periodic discussions during the last two centuries of the Ottoman State. Primary sources of this period provide significant information about the Ottoman concept of the caliphate, the titles used for it and what principles the Ottoman caliphate was based on. These discussions also revealed the strong and weak sides of the Ottoman caliphate. This article is an attempt to shed some light on issues like the emergence of the modern question of caliphate, internal and external developments that shaped the Ottoman sultans' concept of caliphate and how the institution of the caliphate was used by the sultans of this period.

Keywords

Ottoman caliphate, Ottoman-Iran relations, Küçük Kaynarca Agreement, the Ottoman constitution, Abdülhamid II, Cevdet Paşa.