

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

19. YÜZYILDA OSMANLI HİLAFAFET
KURUMUNA KARŞI MUHALİF DÜŞÜNCELER
(ABDURRAHMAN b. AHMED KEVÂKİBÎ
ÖRNEĞİ)

AZRA LEVENT

2501150343

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. NURETTİN GEMİCİ

İSTANBUL, 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AZRA LEVENT Numarası : 2501150343
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : İSLAM TARİHİ VE SANATLARI Danışmanı : PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ
Tez Savunma Tarihi : 24.06.2019 Saati : 11:30
Tez Başlığı : "19. YÜZYILDA OSMANLI HİLAFALET KURUMUNA KARŞI MUHALİF DÜŞÜNCELER
(ABDURRAHMAN B. AHMED KEVAKİBİ ÖRNEĞİ)"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		KABUL
2- PROF. DR. İSMAİL SAFA ÜSTÜN		KABUL
3- DOÇ. DR. HÜSEYİN HÜSNÜ KOYUNOĞLU		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. OSMAN AYDINLI		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AYÇİÇEĞİ		

ÖZ

19. YÜZYILDA OSMANLI HİLAFAFET KURUMUNA KARŞI

MUHALİF DÜŞÜNCELER

(ABDURRAHMAN b. AHMED KEVÂKİBÎ ÖRNEĞİ)

Azra Levent

Hz. Peygamber'in vefatı akabinde oluşan ve onun dünyevi yetkisini yüklenen hilafet kurumu, 632 senesinde ortaya çıkışından 1924 senesinde ilgasına kadar pek çok siyasi çekişmenin sebebi olmuştur. İslam tarihi boyunca birçok devlet için gerek siyasi gerek dini sebeplerden dolayı önem arz eden bu kurum, hiç şüphesiz Osmanlı Devleti için de büyük bir önem taşımaktadır.

Özellikle 1774 yılında Kırım'ın, Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile kaybedilmesi sonrasında Osmanlı İmparatorluğu; halifeliğin manevi gücünü, siyasi olarak kaybettiği bir Müslüman toprak parçası üzerinde ilk defa uluslararası bir antlaşma, Küçük Kaynarca Antlaşması, aracılığıyla devam ettirmek istemiştir.

Yine II. Abdülhamid döneminde, Rusya ile 1877-78 yıllarında gerçekleşmiş olan 93 Harbi neticesinde Balkanlar'da kaybedilen topraklar ve Hristiyan tebaa sebebiyle, Osmanlı toprakları içerisinde kalan Müslüman ve Arap tebaa yoğunluğu artmıştır. Bu durum; II. Abdülhamid'i bir politika değişikliğine götürmüş, uyguladığı İslam birliği siyaseti çerçevesinde hilafet kurumunu içerde ve dışarda bir diplomasi unsuru olarak daha fazla kullanmasına sebebiyet vermiştir.

Osmanlı Devleti'nin hilafet kurumuna oldukça önem verdiği bu dönemde; Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin, hilafetin Kureyşli bir Arap tarafından temsil edilmesi gerekliliğini sesli bir şekilde dile getirmesi ve bu düşüncesini de yazdığı kitabında açıkça ifade etmesi kendi döneminde ve sonrasında ses getirmiştir.

Giriş ve üç ana bölümden müteşekkil olan bu çalışmada, 19. yüzyılın ikinci yarısında Halep'te dünyaya gelmiş olan Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin Osmanlı hilafet kurumuna karşı muhalefeti incelenmiştir.

Birinci bölümde, Osmanlı hilafetinin tarihi süreci ve dönüm noktaları özet bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölümde; 19. yüzyılda Osmanlı hilafet kurumuna karşı

muhalif düşünce ve faaliyetler çerçevesinde, Arapların ve İngilizlerin Osmanlı hilafetine muhalif tutum ve davranışları işlenmiştir.

Çalışmanın ana bölümünü oluşturan üçüncü bölümde; Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin biyografisi, Mısır'a göçü, buradaki sosyal çevresi ana hatlarıyla araştırılmış olup telif ettiği kitaplar çerçevesinde, siyasi görüşleri ve Osmanlı hilafet kurumuna karşı muhalif düşünceleri izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmalar neticesinde, bahse konu Kevâkibî yaşadığı dönem itibariyle konjonktürel olarak uygun olmamasına rağmen müesses hilafet kurumuna karşı muhalif görüşlerini ortaya koyabilme cesaretini gösterebildiği, vefatından sonra da fikirleriyle büyük bir etki oluşturduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl, Hilafet Kurumu, Kevâkibî.

ABSTRACT
OPPOSING IDEAS AGAINST OTTOMAN CALIPHATE SEAT IN
THE 19TH CENTURY
(THE EXAMPLE OF ABDURRAHMAN b. AHMED KEVÂKIBÎ)
Azra Levent

The title of caliphate, which was established following the passing of Prophet Muhammad and undertook his earthly authority, was a reason of many political disputes during the time from its establishment in 632 to its abolition in 1924. This title, which was prominent both for political and religious reasons, was indeed also essential for the Ottoman State.

Especially after the loss of Crimea as a result of the Treaty of Küçük Kaynarca with Russia, Ottomans wanted to maintain the moral authority of caliphate on a politically lost Muslim territory through an international treaty for the first time.

Likewise, the loss of territories due to Russo-Turkish War of 1877-78 and Christian subjects during the reign of Abdulhamid II, the population density of Muslim and Arab subjects within Ottoman territories increased. This situation led Abdulhamid II to a policy change and he used title of caliph as an element of diplomacy both domestically and internationally to a greater extent.

In this period when Ottoman State attached great importance to the title of caliphate, it was significant for his time that Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî voiced the necessity of the title of caliph to be represented by a Quraysh Arab and openly expressed this opinion in his book.

In this paper, which includes one abstract and three main parts, the opposition of Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî, who was born Aleppo in the second half of 19th century, to the Ottoman caliphate seat is examined.

In the first part, the historical process of Ottoman caliphate as well as its milestones addressed briefly. In the second part, the opposing attitude and actions of Arabs and the English against Ottoman caliphate is studied in the context of dissenting opinions and activities against Ottoman caliphate seat in the 19th century.

In the third part, which constitutes the main part of the paper, the biography of Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî, his immigration to Egypt and his social environment there and investigated broadly and his religious thought, political ideas as well as his dissenting opinions against Ottoman caliphate seat are tried to be explained.

As a result of this study, it has been concluded that Kevâkibî, while it was not convenient for the conjuncture of its time, showed the courage to express his opposing opinions against the established caliphate seat and had a significant effect with his ideas after his passing.

Keywords: Ottoman State, 19th century, Caliphate, Kevâkibî.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası oluşan Hilafet kurumu, tarihi seyir içerisinde farklı devletler ve milletler tarafından temsil edilmiş ve dini bir güç göstergesi olarak kabul edilmiştir. Devletler, zaman zaman içerisinde bulundukları farklı koşullarda hilafet kurumuna olan vurgularını arttırmış ve onun manevi gücünden yararlanmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti de tarih seyir içerisinde hilafet makamını temsil etmiş ve onun manevi nüfuzundan yararlanmıştır. Bu kurum özelinde önemli tartışma konularından biri olan hilafet kurumunun Kureyşli biri tarafından temsil edilmesi fikri, farklı kişiler tarafından Osmanlı halifelerinin meşruiyetlerini tartışma noktasında zaman zaman dile getirilmiş bir düşüncedir. Bu çalışmada da pek çok açıdan ele alınıp incelenmiş ve birçok araştırmanın konusu olmuş Hilafet kurumunun, Osmanlı'nın son dönemlerine denk gelen bir tarihte, Kureyşli bir Arap tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunan Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin muhalif düşünceleri işlenmeye çalışılmıştır.

Üç bölümden oluşan bu araştırmanın birinci bölümünde; Osmanlı hilafet kurumunun tarihi seyri, bu seyir içerisinde siyasi ve dini bir kurum olarak algılanış biçimi, Osmanlı hükümdarları tarafından siyasi platformlarda nasıl kullanıldığı özet bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde, 19. yüzyılda Osmanlı hilafetine muhalif düşünce ve faaliyetler işlenmiştir. Bu çerçevede İngiltere'nin belirli bir tarihten sonra oluşan Osmanlı hilafetine karşı muhalif tutumunun yanı sıra; Suriye, Mısır bölgelerinde meydana gelmiş birtakım olaylar, Osmanlı hilafetine muhalif kişiler ve faaliyetleri zikredilmiştir. Üçüncü bölüm olan son bölümdeyse, Kevâkibî'nin hayatı başta olmak üzere siyasi görüşleri sunulmuştur. Siyasi görüşleri çerçevesinde, hilafet ve Osmanlı hilafeti hakkındaki temel görüş ve düşünceleri de bu bölümde ele alınmıştır.

Çalışmamdaki her türlü katkı ve yönlendirmelerinden dolayı kıymetli danışman hocam, Prof. Dr. Nurettin Gemici'ye içtenlikle teşekkürlerimi sunarım. Tezimin ortaya çıkış sürecinde, gerek kaynakların taranması gerekse ilgili kaynakların kullanılması noktasında bir hayli istifade ettiğim Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İSAM Kütüphanesi'nin çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

İlgi ve destekleriyle her zaman yanımda olan değerli annem Zeynep Levent ve babam Abdulgafur Levent'e en içten teşekkürlerimi iletirim.

İstanbul, 2019

Azra Levent



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLAFAFET KURUMUNUN TARİHİ SEYRİ

1.1.Osmanlı Hilafetine Genel Bir Bakış.....	4
1.1.1. Hilafet Kurumu ve Tarihi Durakları	4
1.1.2. Osmanlı Devleti’nde Halife Unvanının İlk Defa Kullanılması	5
1.1.3. Hâdimü’l-Haremeyni’ş-Şerifeyn: Halife Yavuz Sultan Selim	6
1.1.4. Kanuni Sultan Süleyman Dönemi ve Halifenin Kureyşiliği.....	7
1.1.5. Küçük Kaynarca Antlaşması ve Osmanlı Hilafetinin Manevi Gücü.....	9
1.1.6. Tanzimat Dönemi ve Hilafet Kurumu	11
1.1.7. II. Abdülhamid Dönemi ve Osmanlı Hilafeti	14
1.1.8. II. Meşrutiyet Dönemi ve Hilafet Kurumu	17

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLAFAFETİNE MUHALEFET

2.1. 19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünce ve Faaliyetler.....	20
2.1.1. İngiltere ve Osmanlı Hilafet Kurumuna Muhalefeti.....	20
2.1.2. Araplar ve Osmanlı Hilafet Kurumuna Muhalefetleri.....	24
2.1.2.1. Osmanlı Devleti ve Araplar	24
2.1.2.2. Alternatif Bir Lider Olarak Emir Abdülkâdir el-Cezâirî.....	26
2.1.2.3. Suriye’de Osmanlı Devleti’ne ve Hilafetine Muhalif İlanlar.....	27

2.1.2.4. Mısır’da Osmanlı Hilafetine Muhalif Faaliyetler	29
2.1.3. Osmanlı Hilafet Kurumuna Bireysel Muhalifler	32
2.1.3.1 Cemâleddin Afgânî	32
2.1.3.3. Reşîd Rızâ	34
2.1.3.4. Abdurrahman el-Kevâkibî.....	36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDURRAHMAN B. AHMED KEVÂKİBÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE GÖRÜŞLERİ

3.1. Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî’nin Hayatı	38
3.1.1. Soyu ve Ailesi.....	38
3.1.2. Çocukluk Dönemi ve Aldığı Eğitim	39
3.1.3. Resmi ve Özel Gazetelerde Çalışma Hayatı	40
3.1.4. Devlet Kademelerindeki Çeşitli Görevleri	42
3.1.5. Kevâkibî’nin Mısır’a Göçü	45
3.1.5.1. Mısır’ın Siyasi Durumu	45
3.1.5.2. Kevâkibî’nin Mısır’daki Sosyal Ortamı	46
3.1.5.3. Kevâkibî’nin Mısır’daki Yayınları.....	47
3.1.6. Kevâkibî’nin İslam Ülkelerine Seyahati ve Vefatı	48
3.2. Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî’nin Eserleri Çerçevesinde Görüşleri.....	49
3.2.1. Ümmü’l-Kurâ’nın Özgünlüğü ve Blunt.....	57
3.2.2. Kevâkibî’nin Siyasi Düşünceleri	59
3.2.2.1. Osmanlı Devleti ve Sultanlarına Dair Düşünceleri.....	59
3.2.2.2. Osmanlı Hilafetine Alternatif Bir Arap Hilafeti Düşüncesi.....	64
3.2.2.3. Kevâkibî’nin Düşüncesinde Din ve Devlet Ayrılığı	69
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	78

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Yazara ait son zikredilen yer
b.	: Oğlu
Bkz.:	: Bakınız
bs.	: Basım
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hicri
S.	: Sayı
s.	: Sayfa, sayfalar
t.y.	: Basım tarihi yok
y.y	: Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Hilafet kurumu; Hz. Peygamber'in 632 yılında vefatı sonrasında Hulefâ-yi Râşidîn tarafından temsil edilişinden, 1924 yılında ilgasına kadar tarihi önemini her daim korumuştur. Kurum, bu tarihi süreci içerisinde farklı devletler ve milletler tarafından temsil edilmiş ve bir güç unsuru olarak kabul edilmiştir. Hilafet kurumunun bu uzun tarihi süreci dikkate alındığında, büyük bir araştırma alanına sahip olduğu fark edilecektir. Nitekim bu kurum, pek çok araştırmanın konusu olmuş ve halen daha olmaktadır.

Hilafet kurumu; Osmanlı Devleti tarafından Yavuz Sultan Selâm ile ilk defa temsil edilişinden son halife Abdülmecid'e kadar farklı dönüm noktalarından geçmiş, bir güç unsuru olarak kabul edilmiş ve zaman zaman bir diplomasi aracı olarak tebaayı bir arada tutmak için de kullanılmıştır. Kurum, Osmanlı Devleti tarafından uzun bir süre temsil edilmiş ve bu süre zarfında farklı tartışma konuları ve eleştirilerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bunlara; Yavuz Sultan Selim tarafından gerçekleştirilen Mısır seferi sonrasında Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in, bir törenle hilafeti padişaha teslim edip etmediği, Osmanlı sultanlarının halifelik için zaruri özellikleri taşıma durumları ve Osmanlı sultanlarının Kureyş'e mensup olmamaları gibi örnekler getirilebilir.

II. Abdülhamid devrinde, 93 Harbi neticesinde kaybedilen topraklarla beraber Osmanlı içerisinde kalan Müslüman nüfus yoğunluğunun artmasıyla bir politika değişikliğine gidilmiştir. Tanzimat Dönemi Osmanlıcılık anlayışı yerine İslam birliği siyaseti uygulanmaya başlanmıştır. Bu çerçevede, hilafet kurumunu içerde ve dışarda bir diplomasi unsuru olarak daha fazla kullanılmıştır. II. Abdülhamid'in uyguladığı bu politika dâhilinde büyük bir önem atfettiği hilafet kurumuna, zaman zaman çeşitli muhalif tepkiler gelmiştir.

Bu çalışmada, 19. yüzyılda Osmanlı hilafetine muhalif düşünce ve faaliyetler çerçevesinde araştırılacak önemli bir isim olan Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin düşünceleri işlenmeye çalışılmıştır. Kevakibi'nin; Osmanlı hilafetine muhalefetin

işlendiği bir çalışmanın ana konusu olarak seçilmesini sağlayan unsur, Osmanlı hilafetine alternatif olarak, Hicaz’da siyasi yetkilerinden arındırılmış Kureyşi bir Arap halifeliğini öneren ilk Müslüman Arap olması ve bu düşüncelerini işleyen bir eser kaleme almış olması münasebetiyledir. Bu önemine binaen; bu çalışmanın amacı, Kevâkibî’nin eserleri çerçevesinde Osmanlı hilafetine yönelik düşüncelerini ve eleştirilerini ortaya koymaktır.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Hilafet kurumunun Osmanlı Devleti tarafından temsil edildiği döneme genel hatlarıyla bakılan birinci bölümde; kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddelerinden müteşekkil Türkçe kaynaklar kullanılmıştır. Özet ve temel bilgilerin verilmesi noktasında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’nin ilgili maddelerine hem birinci bölümde hem de diğer bölümlerde sıkça başvurulmuştur. Tufan Buzpınar’ın *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar* isimli eserinden bu bölümde oldukça istifade edilmiştir. Aynı şekilde, kaleme almış oldukları kitap ve makalelerinde hilafet kurumunu çeşitli açılardan inceleyen Azmi Özcan ve Namık Sinan Turan’ın eser ve makalelerinden de istifade edilmiştir. İsmail Kara’nın hem telif ettiği eserlerinden hem de editörlüğünü yapmış olduğu *Hilafet Risaleleri*’nin ilgili ciltlerinden konuya dair zihni arka planın oluşturulması noktasında faydalanıldığı gibi eserdeki ilgili makalelere de atıfta bulunulmuştur. Genel tarihi bilgilerin verilmesi noktasında; Halil İnalcık’ın *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* isimli eserinin IV. cildinden ve Oral Sander’in *Anka’nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme* isimli eserinden istifade edilmiştir.

19. yüzyılda Osmanlı hilafetine muhalif düşünce ve faaliyetlerin işlendiği ikinci bölümde; *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* maddelerinin yanı sıra konunun çerçevesini netleştiren kitap, tez ve makalelerden istifade edilmiştir. Bu minval üzere; Azmi Özcan’ın *Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909)* ve Selçuk Günay’ın *II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri* isimli makalelerinden konunun çerçevesi çizilirken yararlanılmıştır. Tufan

Buzpınar'ın, *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar* isimli kitabından bu bölümde de oldukça istifade edilmiştir.

Çalışmanın ana bölümünü oluşturan üçüncü bölümün ilk kısmında, Kevâkibî'nin biyografisi işlenmiş olup ağırlıklı olarak Arapça kaynaklar kullanılmıştır. Bu durumda, Türkçe kaynakların hem sayı olarak hem de içerik olarak yetersizliği etkili olmuştur. Bu kısım oluşturulurken; Muhammed Ammâre'ye ait olan *Abdurrahman el-Kevâkibî Şehîdü'l-Hürriyye ve Müceddidü'l-İslam ve el-A'mâlü'l-Kâmile li Abdurrahman el-Kevâkibî* isimli eserlerinin yanı sıra, Sa'd Zağlûl el-Kevâkibî'ye ait *Abdurrahman el-Kevâkibî es-Sîretü'z-Zatiyye*, Muhammed Abdurrahman Berc'in *Abdurrahman el-Kevâkibî*, Muhammed Sâmi Dehhân'ın *Abdurrahman el-Kevâkibî*, Fehmi Tefvik Muhammed Mukbil'in *Min A'lami'l-Hadareti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye ve Rüa Sakaîyye ve Fikriyye*, Muhammed Cemal Tahhân'ın *el-A'mâlü'l-Kâmile li'l-Kevâkibî*, Mâcîde Hammûd'a ait *Abdurrahman el-Kevâkibî; Fârisü'n-Nahda ve'l-Edeb*, Semîr Ebû Hamdân'ın *Abdurrahman el-Kevâkibî ve Felsefetü'l-İstibdât* isimli eserlerinden de istifade edilmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında; Khaldun S. Al-Husry'nin *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought*, Itzhak Weismann'e ait *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*, John Daye'in *el-İmam el-Kevâkibî: Faslı'd-Din ani'd-Devle* isimli eserlerinden ve Joseph G. Rahme'nin; *'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other*, Sylvia G. Haim'in *Blunt and Kawâkibî*, Eliezer Tauber'in *Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî*, Najîb 'Azûrî and Rashîd Rıdâ, George N. Atiyeh'nin *Humanism and Secularism in the Modern Arab Heritage: The Ideas of al-Kawâkibî and Zurayk* isimli makalelerinden faydalanılmıştır. Çalışmanın ana kaynağı olan, Abdurrahman Kevâkibî'ye ait *Ümmü'l-Kurâ ve Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* isimli eserler de bu çalışmada istifade edilen kaynaklar arasında önemli bir yerdedir.

Bu çalışmada metot olarak; daha kapsamlı olandan daha dar olana doğru bir araştırma usulünü temsil eden tümdengelim yöntemi ve Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmış makale ve kitapların araştırılması suretiyle literatür taraması yöntemi uygulanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLAFET KURUMUNUN TARİHİ SEYRİ

1.1.Osmanlı Hilafetine Genel Bir Bakış

Bu başlık altında öncelikli olarak, hilafet ve halife terimlerinin tanımı yapılacaktır. Ardından kronolojik tarihi süreç gözetilerek, Osmanlı hilafet kurumunun önemli dönüm noktaları ve dönemin konjonktürüne bağlı olarak uluslararası arenada bir diplomasi unsuru olarak nasıl kullanıldığı aktarılacaktır. Bu çerçevede doğrultusunda; Osmanlı Devleti'nde halife unvanının ilk defa kullanılması, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve II. Abdülhamid dönemlerinde hilafet kurumunu ilgilendiren önemli olaylar, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın hilafetin manevi gücünün siyasi olarak ilk defa kullanılması açısından nasıl bir öneme sahip olduğu, Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemlerinde hilafet kurumunun algılanışı işlenecektir. İlgili başlık, hilafetin kaldırılışıyla ilgili muhtasar bilgiler aktarılacak suretiyle sonlandırılacaktır.

1.1.1. Hilafet Kurumu ve Tarihi Durakları

İslam tarihinde hilafet kelimesi, terim manasıyla Hz. Peygamber'den sonra oluşmuş olan devlet başkanlığı görevi için kullanılmıştır. Halife kelimesi de Hz. Peygamber'in ardından, onun dünyevi otoritesini temsil etmek üzere devlet başkanlığı görevinde bulunan kimse için kullanılan bir terimdir.¹

Her ne kadar halife terimi; Hz. Ebubekir ile beraber kullanılmaya başlanan müşterek bir unvan olsa da hilafet kurumu, İslam tarihi seyri içerisinde gelişmiş ve farklı uygulamalara maruz kalmıştır.²

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında onun dünyevi otoritesini temsil etmek için hilafet makamına gelen Hz. Ebubekir ile başlayan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi; ardından gelen Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Endülüs Emevileri ve Batıda kurulan diğer halifelik dönemleri, Mısır'da Memlûkler'in siyasi otoritesi altında varlığını sürdürmüş

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

² **A.g.m.**, s. 540.

olan Mısır Abbasi halifeliği ve Osmanlı hilafeti tarihi seyir içerisinde hilafet kurumunun geçmiş olduğu duraklardır.³

Osmanlı hilafet kurumu söz konusu olduğunda, tartışılabilen belirli konular mevcuttur. Bu tartışma konuları: Hilafetin; Mısır seferi esnasında veya ardından son Abbasi halifesi el-Mütevekkil tarafından Osmanlı sultanı Yavuz Selim'e teslim edilip edilmediği, Osmanlı hükümdarlarının halife unvanlarını kullanma ve Osmanlı hükümdarlarının halifelik için zaruri özellikleri taşıma durumlarıdır. Zaruri özellikler bağlamında, Osmanlı hükümdarlarının Kureyş'e mensup olmamaları ve erkin saltanatla, gelen nesillere aktarımı sorgulanmıştır. Tarihi seyir içerisinde, söz konusu tartışma konularından yeri geldikçe bahsedilecektir.⁴

1.1.2. Osmanlı Devleti'nde Halife Unvanının İlk Defa

Kullanılması

Osmanlı sultanları tarafından halife unvanının hangi manada ve ne zaman kullanılmaya başlandığının saptanmasında yarar vardır. Her ne kadar bu ilk kullanım; tüm Müslümanların dini ve manevi lideri manasında bir anlama tekabül etmese de bu saptama, Osmanlı sultanlarının halife unvanını kullanımları için bir başlangıç noktası olması açısından önemlidir. Osmanlı hükümdarlarının, I. Murad (1326-1389) devrinden itibaren halife unvanını kullandıkları bilinmektedir. Hükümdarların bu unvanı kullanmaları, o dönem geçerli olan bir âdetin neticesidir. Nitekim söz konusu dönemde kullanılan halife unvanı, geniş bölgelere yayılmış İslam devletleri başkanlarının kendilerine ait topraklardaki hâkimiyetlerine işaret eden bir sıfattır. Bu âdet; meşhur savunucuları el-Gâzzâlî (1058-1111), Celâleddin ed-Devvânî (1424-1502) ve İbn Haldûn (1332-1406) tarafından⁵, bahsi geçen dönemde dini kuralları tatbik eden ve adaleti kaim kılan tüm hükümdarların kendi topraklarında halife unvanını kullanabilecekleri minvalde yorumlanmış ve şer'i olarak temellendirilmiştir.⁶

Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) döneminde de hilafet unvanının kullanımına dair örneklerle tesadüf edilir. Fatih; İstanbul'un fethinden, dönemin Mısır

³ A.g.m., s. 540-545.

⁴ Hilal Livaoğlu Menkûç, "Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1926", **Doktora Tezi**, İstanbul, 2017, s. 25.

⁵ Azmi Özcan, **Pan-İslamizm- Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 8.

⁶ Azmi Özcan, "Hilafet/Osmanlı Dönemi", **DİA**, c. XVII, s. 546.

Sultanı İnal Şah'ı, İran şahı Cihanşah Mirza'yı, Mekke şerifini fetihnameler aracılığıyla haberdar etmiştir. Söz konusu fetihnamelerde ve yine bu dönemde, bu tür metinlerde halife sözcüğünün ve ona delalet eden sıfatların kullanıldığı görülmektedir. Buna ilaveten, Fatih vakfiyelerinde sultan için “emiru'l-müminin” sıfatının da kullanıldığı bilinmektedir.⁷

1.1.3. Hâdimü'l-Haremeyni'-Şerifeyn: Halife Yavuz Sultan

Selim

Yavuz Sultan Selim (1512-1520) tarafından 16. yüzyılda gerçekleştirilen Mısır seferi sonucunda; Mekke, Medine ve Kudüs Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Sefer sonrasında Yavuz tarafından İstanbul'a getirilen Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in; bir törenle hilafeti padişaha teslim ettiği ve bu dönemden itibaren Osmanlı sultanlarının, halife unvanını tüm Müslümanların liderliğini kapsayacak şekilde kullandığına dair rivayetler vardır. Lakin yaygın kanı; hilafetin padişaha teslim edildiğine dair söz konusu rivayetlerin, 18. yüzyılın ikinci kısmında oluşturulduğu şeklindedir.⁸ Her ne kadar bu kutsal bölgelerin hâkimiyetinin Osmanlı'nın elinde olması; kendisine farklı Müslüman cemiyetler tarafından tanınır olma ve saygı görme fırsatı vermiş olsa da bu hâkimiyet, kendilerini tüm Müslümanların önderi durumuna getirmemiştir. Nitekim Osmanlı da kendinden önce Mekke ve Medine'yi hâkimiyeti altında bulunduran Memlükleri, bütün Müslümanların önderi olarak kabul etmemiştir.⁹

Yaygın düşünce, Yavuz Sultan Selim döneminde hilafet vurgusunun çok kuvvetli bir şekilde olmadığı yönündeyken konuyla alakalı aşağıda zikredilen tarihi gerçeklikler de göz ardı edilmemelidir. Yavuz'un İran'a üstünlüğü; Sünni dünyanın Şii âlemine karşı bir zaferi olarak görülmüş, bu zaferin hilafetin meşruiyeti ve menşei bakımından güçlü bir tesiri olmuştur. Ayrıca tarihi kaynaklardan bilindiği üzere; İran ve Orta Asya'daki Sünni Müslümanlar, Yavuz Sultan Selim'i İran'da gerçek

⁷ İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 194.

⁸ Tufan Buzpınar, **Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016, s. 141.

⁹ Cemil Aydın, “İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislamist İmajı, 1839-1924”, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 50.

İslamiyet’i diriltmekten sorumlu bir İslam hükümdarı ve halifesi olarak görmektedirler. Ayrıca Yavuz’a; İran seferini yapmaya özendirmek için iletilen haber ve mektuplarda kendisine hitaben, “hilafet tahtının sultanı, Allah’ın ve Hz. Muhammed’in halifesi” gibi söylemlere yer verilmiştir.¹⁰

Bunlara ilaveten; Yavuz Sultan’ın İran galibiyeti ardından Mısır’ın alınmasıyla kendisi Mekke ve Medine’nin hâdimi durumuna gelmiş, Halep ve Kahire’deki hutbelerde “Hâdimü’l-Haremeyni’ş-Şerifeyn” olarak anılmış, Mekke şerifleri Yavuz’u tanımış ve dönemin kaynaklarında hilafetle alakalı tüm sıfatlar Yavuz Sultan için kullanılmıştır. Yine kendisinin kutsal topraklara hâkim olmasının üstünlüğüne binaen; İran Şahı Şirvan’a mektup gönderip kendi galibiyetini haber verdiği, halife olarak onaylanmasını ve hutbelerde isminin zikredilmesini talep ettiği bilinmektedir.¹¹ Ancak bununla beraber; hilafet vurgusunun, söylemlerinin ve sembollerinin Osmanlı tarihlerinde ve resmi evraklarda pekiştirilmesi, yine kutsal mekânların (Mekke, Medine ve Kudüs) merkezde olduğu güçlü bir İslam dünyası ve cihan devleti kurma düşüncesini hatırlatacak söylemlerin geniş kullanıma ulaşımının Kanuni Sultan Süleyman devrinde gelişip, zirveye çıktığı bilinmektedir.¹²

1.1.4. Kanuni Sultan Süleyman Dönemi ve Halifenin

Kureyşiliği

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemi; Osmanlı hilafeti açısından incelendiğinde yukarıda bahsi geçen, Osmanlı sultanlarının halifelik için zaruri özellikleri taşıma durumları ve Osmanlı sultanlarının Kureyş’e mensup olmamaları bahislerinin ilk defa bu dönemde, 1550’li yıllarda, açıldığı ve tartışıldığı görülecektir. Osmanlı halifelerinin Kureyş’e mensup olmamalarıyla ilgili tartışmalarının dayanağı Kureyş hadisidir.¹³ Bu hadis, pek çok İslami kaynakta ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan kelimelerinde geçmektedir. Osmanlı medreselerinde okutulan kelimelerinde; halkın bir idareciye gereksinim duymasının sebepleri,

¹⁰ Kara, **a.g.e.**, s. 196.

¹¹ Özcan, **a.g.e.**, **a.y.**.

¹² Kara, **a.g.e.**, s. 197.

¹³ Hz. Peygamber’in vefatı ardından, halife seçimi esnasında zikredilmiş olan ve Ehl-i Sünnet’e mensup kelimeler ve fıkıh âlimlerince savunulan hilafet makamının Kureyşli bir kimse tarafından temsil edilmesi gerekliliği düşüncesinin dayandırıldığı hadis-i şerif: “İmamlar Kureyşli olacaktır.” şeklindedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için **Bkz.:** Mehmed Said Hatiboğlu, **Hilafetin Kureyşliliği**, 4. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 68.

idarecinin görevleri, idarecide bulunması gerekli olan özellikler ve bu özellikler başlığı altında cinsiyeti, vazifeye ehil olup olmaması yani liyakati, faziletli olması, adaleti kaim kılması, âlim olması ve konumuz açısından ayrı bir öneme sahip olan Kureyş'e mensup olması benzerinde mevzular işlenmektedir.¹⁴ Teoride; günlük yaşamda medreselerde okutulan eserlerde Kureyş hadisi geçerken, pratikte de Osmanlı sultanı Kanuni için halife ve imam sıfatlarının zikredilmesi, Kureyş soyuna mensup olmayan biri için bu sıfatın kullanılmasının ne kadar uygun olacağı sorusunu zihinlerde uyandırmıştır. Bu dönemde; Kanuni'nin bir süre vezirliğini yapmış Lütü Paşa tarafından kaleme alınmış olan Halâsu'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme isimli risalede, Kureyşli olmanın hilafet açısından zaruri bir şart olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır.¹⁵

Lütü Paşa, eserinde dönemin âlim ve yöneticilerinin akıllarını kurcalayan soruları dini ve akli argümanlarla cevaplamaya çalışmış; Abbasi halifeleri dönemi boyunca İslam âleminin halinin ne durumda olduğu ve bundan sonra nasıl olacağı, Kureyş'e mensup olmayan hükümdarlar için imam ve halife unvanlarını kullanmanın cevazı gibi meseleleri ele almıştır.¹⁶

Eserinde öncelikle; Kanuni Sultan Süleyman ve sonra diğer Osmanlı sultanlarının gerçek İslam halifeleri olduğunu İslami kaynakları referans alarak izah eden Lütü Paşa, eserini şu cümlelerle sonlandırır: “Dini ikame ve İslam memleketlerini idare etmek için ve bütün muteber şartlara haiz olmak bakımından şüphesiz ki Süleyman b. Selimhan, zamanın imamıdır. O şeriatın muhafızıdır...”¹⁷

Kanuni zamanında, dönemin şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin de sultanın halifeliğini destekler nitelikte çabaları olmuştur. Kendisi, Lütü Paşa gibi bir eser yazmamış; fakat yasalarda ve resmi belgelerde bütün Müslümanların halifeliğinin Kanuni tarafından temsil edildiğini ifade eden tabirlerle, sultanın halifeliğini kuvvetlendirmeye çalışmıştır.¹⁸

¹⁴ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 1, S. 2, 2003, s. 389-390.

¹⁵ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 78.

¹⁶ **A.e.**, s. 144.

¹⁷ Hasan Gümüsoğlu, **İslam'da İmamet ve Hilafet**, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1999, s. 320.

¹⁸ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 145.

1.1.5. Küçük Kaynarca Antlaşması ve Osmanlı Hilafetinin Manevi Gücü

Osmanlı sultanlarının halifeliğinin meşruiyeti, Kureyş kabilesine mensubiyet bakımından ilk defa Kanuni döneminde tartışılmaya başlanmış olsa da söz konusu tartışmalar sadece bu dönemle sınırlı kalmamıştır. Nitekim Osmanlı hilafeti açısından önemine aşağıda değinilecek olan, 1774 yılında imzalanmış Küçük Kaynarca Antlaşması akabinde hilafet, uluslararası bir boyut kazanmış; Osmanlı hilafeti bu dönemde de Kureyş'e mensubiyet bakımından sorgulanmıştır. Söz konusu tartışmaların, 19. yüzyılda Osmanlı'yı güçsüzleştirmek amacıyla İngiltere tarafından tekrardan alevlendirildiği de belirtilmelidir. Ahmed Cevdet Paşa ve Sırr-i Giridi gibi isimler, bu dönemde eserlerinde mevzu bahis tartışma konularını inceleyip bunlara çözüm getirmeye çalışmışlardır.¹⁹

Rusya ile 1774 yılında imzalanmış olan Küçük Kaynarca Antlaşması, bünyesinde barındırdığı üçüncü maddesi dolayısıyla Osmanlı hilafet kurumunu açısından tarihi bir öneme sahiptir. Bahsi geçen üçüncü madde şöyledir: "...ve lâkin mezhepleri ehl-i İslâm'dan olup zât-ı madeletsimat-ı şehriyaranem İmâmü'l-mü'minîn ve halifetü'l-muvahhidîn olduğuna binaen taife-i merkuma ahdolunan serbestiyeti devlet ve memleketlerine hâlel getirmiyerek umûru diniyye mezhebiyelerine taraf-ı hümâyûnüm hakkın şerât-ı İslâmiyye muktezasınca tanzim ederler..."²⁰ Osmanlı-Rusya arasında; Rusya'nın Lehistan'ın iç işlerine karışması, hem Osmanlı toprakları hem de Kırım Hanlığı topraklarına yapmış olduğu saldırılar sonucunda başlamış olan ve 1768-74 yılları arasında gerçekleşen savaşlar süresince, aralıklarla farklı zamanlarda yapılan görüşmelerle bir antlaşmaya varılmak suretiyle savaş sonlandırılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar antlaşma maddeleri üzerinde ittifak sağlanması uzun sürse de yapılan görüşmeler neticesinde Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanmıştır.²¹

Küçük Kaynarca Antlaşması'nı Osmanlı hilafet kurumu açısından zikredilmeye değer kılan, Kırım Hanlığı'na bağımsızlık tanıyan ve kendi yöneticilerini

¹⁹ Fazlıoğlu, **a.g.m.**, s. 389.

²⁰ Ramazan Yıldırım, **20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, İstanbul, Anka Yayınları, 2004, s. 36.

²¹ Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", **DİA**, c. XXVI, s. 524.

seçme şansı veren yukarıda zikredilmiş olan üçüncü maddesidir. Bu maddeyle beraber ilk defa, halkı Müslüman olan bir toprak parçası Osmanlı hâkimiyetinden ayrılmıştır.²² Antlaşmanın devamında hilafet kurumu için bu maddeyi önemli kılan husus, Kırım'ın siyasi bakımdan bağımsızlığına rağmen dini açıdan Osmanlı halifeliğine bağlılığının ve dini hutbelerin Osmanlı padişahı ismine okunmasının şart koşulmasıdır.²³

Müslüman olmayan bir devlet ile imzalanan uluslararası bir antlaşmada, Küçük Kaynarca Antlaşması'nda, yer alan söz konusu üçüncü madde ile Osmanlı padişahı, tüm Müslümanların tek halifesi olarak ilk kez zikredilmiştir. Farklı münasebetlerle farklı zamanlarda vurgulanan Osmanlı hilafetinin, uluslararası bir antlaşma metniyle aşikâr bir şekilde zikredilmesi bu antlaşmayı modern hilafet konusu bakımından önemli bir yere taşımaktadır. Burada dikkati celbeden bir diğer nokta, Osmanlı'nın uluslararası arenada devleti kuvvetlendirmek maksadıyla hilafet kurumunun gücünden faydalanmaktaki arzu ve azimleridir. Yine bu madde; Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Büveyhoğulları saldırılarına karşı Abbasi halifesini korumasına mukabil Abbasiler ve Selçuklu arasından gerçekleşen anlaşmayla, dini işlerde halife ve dünyevi işlerde de sultanın söz sahibi olması suretiyle İslam tarihinde dini ve dünyevi yetkinin ayrılığının ilk kez gerçekleşmesi²⁴ ve bu uygulamanın bir devamı olarak Mısır'da Memluk hükümdarının siyasi otoriteyi, Abbasi halifesinin ise dini otoriteyi temsil etmesi suretiyle devam eden ve uzun bir müddetten beri ayrılmış olan iki farklı gücün Yavuz Sultan Selim tarafından sadece halifede toplamasının ardından²⁵; birleştirilmiş olan siyasi ve dini yetkiyi, iki farklı kişi arasında bölüştürmese de Osmanlı padişahının siyasi ve dini otoritesini bölmek suretiyle, padişahın Kırım topraklarında siyasi yetkilerinden feragat ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.²⁶

Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı'nın Kırım üzerinde elde etmiş olduğu söz konusu hak, yine Rusya ile 1783 senesinde gerçekleştirilen başka bir antlaşmayla her ne kadar hukuken kaybedilmiş olsa da Küçük Kaynarca'nın üçüncü maddesinin

²² Namık Sinan Turan, **Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 318.

²³ Beydilli, **a.g.m.**, s. 526.

²⁴ Numan Durak Aksoy, "Tarihsel Bakımdan Halifelik –Ortaya Çıkışı, Geçirdiği Aşamalar–", **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl 2, S. 3 (Ocak-Haziran 2009), s. 223.

²⁵ Gümüsoğlu, **a.g.e.**, s. 316-317.

²⁶ Buzpınar, **a.g.e.**, s.56-57.

yarattığı, halifenin tüm Müslümanları koruma ve gözetme hakkı düşüncesi tesirini sürdürmüştür. Dahası; bu anlayış ilerleyen dönemlerde Osmanlı'nın sadece sahip olduğu ya da kaybettiği topraklar için geçerli olmayıp, Osmanlı'nın sahip olmadığı topraklarda yaşayan Müslümanları da koruma ve gözetme manasına gelecek şekilde gelişmiştir.²⁷

Bu duruma verilebilecek en isabetli örnek; 1878-1882 yılları arasında Bulgaristan, Bosna-Hersek, Kıbrıs, Tunus ve Mısır topraklarının kaybedilmesi akabinde söz konusu bölgelerdeki maddi-siyasi otoritesini ve hâkimiyetini kaybetmiş olan sultanın, bu bölgelerdeki manevi gücünü ve denetimini devam ettirmeye ve canlı tutmaya özen göstermesidir. Osmanlı sultanı II. Abdülhamid, Avusturya-Macaristan'ın idaresi altında bulunan Bosna-Hersek'te kendi ismine cuma hutbesi okunması hususuna ve şer'i mahkeme dolayısıyla bu bölgeye kadı gönderilmesine önem vermiştir. II. Abdülhamid bu şekilde, Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlamış olan anlayışı devam ettirmiştir. Ülke toprakları, her ne kadar elden çıkıp başka ülkelerin hâkimiyeti altına girse de hilafetin gücüyle bu bölgelerde manevi bir hâkimiyet sağlamaya ve sürdürmeye çalışmıştır.²⁸

1.1.6. Tanzimat Dönemi ve Hilafet Kurumu

Osmanlı hilafet kurumunun tarihi dönüm noktalarından bir diğeri olan Tanzimat dönemi; Osmanlı hilafetinin algılanışında meydana gelen önemli kırılma dönemlerinden biri olması dolayısıyla, bu kurumun tarihi süreci ele alınırken zikredilmelidir.

Tanzimat; “mülki idareyi ıslah ve yeniden organize etme”, ıslah ve organize etmeye yönelik çeşitli uygulamaların icra edildiği dönem şeklinde ifade edilebilir. Dönemin başlangıç ve bitiş tarihleriyle ilgili farklı görüşler olmasına rağmen yaygın kanaat, 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle başlayıp 1878 yılında meclisin kapatılmasıyla sona erdiği şeklindedir.²⁹

Öncelikle, Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı'nın hangi siyasi ve sosyal koşullarında ilan edildiğine ve bu fermanı hazırlayan siyasi ve sosyal etmenlere değinilmesinde yarar vardır.

²⁷ Kara, **a.g.e.**, s. 198-199.

²⁸ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Homer Kitabevi, 2006, s. 227.

²⁹ Ali Akyıldız, “Tanzimat”, **DİA**, c. XL, s. 1.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 19. yüzyılın ikinci çeyreğine doğru bakıldığında; Osmanlı Devleti'nin üç kıtaya hâkim, yaklaşık olarak 36 milyon nüfusa sahip bir imparatorluk olduğu görülmektedir. Fakat bu geniş sınırlarla beraber; Balkanlar gibi önceden hâkimiyet altında bulunan kimi bölgelerin birtakım özerk yönetimlerle Osmanlı'dan kopmuş ve Suriye, Irak gibi kimi Arap topraklarında da bazı asayiş sorunları olduğu bilinmektedir. Hoşnutlukları ve devlete bağlılıkları Tanzimat Fermanı'nın hedeflerinden biri olan, imparatorluk sınırları içerisindeki Hristiyan halk da tıpkı toplumun geri kalanı gibi memnuniyetsiz bir haldedir. Bu dönem için söz konusu olumsuz siyasi statükoya ek olarak, Osmanlı Devleti'nin istikrarına ekonomik yönden zarar veren şartların da mevcudiyeti düşünüldüğünde fermanı hazırlayan ortam daha iyi analiz edilebilir.³⁰

Devletin içinde bulunduğu olumsuz koşulları iyileştirmek amacıyla ilan edilen Tanzimat Fermanı; imparatorluğun içinde bulunduğu tüm siyasi ve ekonomik olumsuzluklara ek olarak devlet kadrolarında mevcut olan kargaşa ve düzensizliğin giderilmesi, mevcut olan kurumların yerine daha sağlam temelli kurumların getirilmesiyle devletin tekrardan örgütlenmesini sağlamak için başlatılmış olan bir Batılılaşma hareketidir.³¹

Devleti ve kurumları iyileştirmek amacıyla, söz konusu dönemde yapılmış olan uygulamaları detaylıca işlemek bu çalışmanın konusu dâhilinde değildir. Bu nedenle; bu dönemde icra edilmiş olan uygulamalardan bahsedilmesinden ziyade, Tanzimat Fermanı ile Osmanlı hilafetinin algılanışında meydana gelen değişim ve bu değişimi sağlayan ilgili ferman maddesinin zikredilmesi daha isabetli olacaktır.

Tanzimat Fermanı ile gerçekleştirilmeye çalışılan yenilik ve düzenlemelerdeki temel hedef olan, imparatorluk sınırları içerisinde isyan edip eşitlik isteyen Hristiyan halkın Osmanlı'ya sadakati; devletin mevcudiyetinin devamı, istikrarı ve muhafazası için hayati önem taşımaktadır. Bunu sağlamaya yönelik olarak, ferman içerisinde din ayrımı gözetilmeksizin halkın eşitliği (müsavat) ile alakalı bir madde yer bulmuştur.³² Tanzimat Fermanı ile özelde de bahsi geçen bu maddeyle hedeflenen, Osmanlılık

³⁰ Halil İnalcık, **Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s.195.

³¹ A.e., s. 196.

³² Nurettin Bilmez, "Osmanlı Devleti'nde İnsan Hakları Alanında Yaşanan Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme", **Social Science Development Journal**, c. 3, S. 9, 2018, s. 151.

siyasetini hayata geçirebilmektedir. Osmanlılık siyaseti veciz bir ifadeyle, “İmparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliği” şeklinde ifade edilebilir.³³

Tanzimat Fermanı öncesinde halife, devletin hem siyasi hem de dini önderliğini temsil etmektedir. Ferman sonrasında, özellikle müsavata getiren maddeyle beraber bu telakki değişmiştir. Tanzimat Fermanı’nın söz konusu maddesiyle gayri Müslim tebaa artık hilafetle değil, saltanatla ihata edilmek istenmiştir. Bu değişimle hilafet; Müslümanlar açısından dini bir başkanlığı temsil ederken, saltanat ise gayri Müslim halkı da kapsamı nedeniyle salt siyasi başkanlığı temsil eder olmuştur.³⁴

Diğer bir ifadeyle, Tanzimat Fermanı ve Osmanlılık siyasetiyle sultan; siyasi yetkinin baş temsilcisi olması münasebetiyle dinleri her ne olursa olsun tüm Osmanlı tebaasının lideriyken, Müslüman halk için de halifelik mevkiindedir. Bu durum, tam olarak Osmanlı sultanının siyasi ve dini yetkisinin ayrılığını ifade etmektedir.³⁵

Bu minval üzere Tanzimat Fermanı, hilafet kurumunun sahip olduğu yetkilerinin kısıtlanmasının ve gücünü kaybedişinin başlangıcı kabul edilebilir. Nitekim Tanzimat Fermanı’nın getirmiş olduğu eşitlik (müsavat) anlayışıyla beraber, Müslümanlarla aynı hakları elde etmiş olan gayri Müslimler, dini bir kurum olan hilafetin temsil ve hükümlanlık alanı dışına çıkmışlardır.³⁶

Tanzimat Fermanı ile başlayan; hilafetin bünyesinde olan dini liderliğin ve siyasi liderliğin ayrılması vakası, 1876 Kanun-i Esasi ile hukuki bir boyut kazanmıştır. Bu durum tam manasıyla; Tanzimat’ın hilafetin algılanışında meydana getirdiği fiili halin, Kanun-i Esasi’nin “Zât-ı Hazreti Padişâhi hasbe’l-hilâfe dîn-i İslâm’ın hâmisî ve bi’l-cümle tebea-i Osmaniyye’nin hükümdarı ve padişahıdır.” şeklinde olan 4. maddesiyle³⁷ kanuni bir evrakla temellendirilmesidir. Tanzimat’ın doğal bir sonucu olarak Kanun-i Esasi’de mevcut olan bu madde, hilafeti salt Müslümanların üzerinde

³³ İnalcık, **a.g.e.**, s. 197.

³⁴ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 39.

³⁵ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 58.

³⁶ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 140.

³⁷ Yıldırım, **a.g.e.**, s. 39.

söz sahibi dini bir kurum olarak tanımlayıp, gayri Müslimler üzerindeki yöneten yetkisinin saltanata devredilmesinin kanuni bir belgesi niteliğindedir.³⁸

Yazılı bir metinle, teorik olarak Tanzimat dönemiyle başlatılabilecek olan sultanın maddi-manevi gücünün ayrılığı; aslında Küçük Kaynarca Antlaşması ile pratikte bilfiil Kırım Tatarları üzerinde uygulanmış, fakat kuramsal olarak Kanun-i Esasi ile kanunlaşmıştır. Daha net bir ifadeyle; Küçük Kaynarca Antlaşması ile gerçekleşmiş olan söz konusu fiili durum, Kanun-i Esasi ile yasal bir düzenleme haline gelmiştir.³⁹

1.1.7. II. Abdülhamid Dönemi ve Osmanlı Hilafeti

Bu çalışmanın ana karakteri Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin yaşadığı döneme denk gelen II. Abdülhamid dönemi (1876-1909), Osmanlı hilafeti açısından oldukça önemli bir dönemdir.

Tanzimat dönemi ve II. Abdülhamid dönemi hilafet kurumu merkeze alınıp kıyaslandığında görülecektir ki, Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerin uygulanması neticesinde hilafet ve saltanatın manevi olarak birbirinden ayrılmasıyla bu dönemde hilafet ikinci planda kalan bir kurum olmuşken; II. Abdülhamid döneminde ise Tanzimat döneminin aksine hilafet, sultanın yönetim anlayışının odak noktası haline gelmiştir. Hilafet kurumunun ön planda tutulmasının bir sonucu ya da sağlayıcısı olarak, İslim Birliği siyaseti de sultanın yönetiminde merkezi bir konum kazanmıştır.⁴⁰

Bu aşamada, II. Abdülhamid'in hilafet kurumunu ve İslam Birliği'ni merkeze alan siyasetini oluşturan arka çerçeve, dönemin şartları dikkate alınarak net bir şekilde çizilmelidir.

Dönem için öncelikle değinilmesi gereken husus, II. Abdülhamid'in Mithat Paşa ve arkadaşları tarafından hazırlanmış olan Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe koyma şartı mukabilinde tahta geçirilmiş olduğudur. Kanun-i Esasi, söz konusu dönemde Balkanlar'da mevcut olan isyanların ve yine imparatorluk içinde mevcut içtimai

³⁸ Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 180-181.

³⁹ Menküç, **a.g.e.**, s. 45.

⁴⁰ Namık Sinan Turan, "Osmanlı Hilafetinin 19. Yüzyılda Zorlu Sınavı: II. Meşrutiyet'e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilafet", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No:38, Mart 2008, s. 316.

problemlerin sona erdirilmesinde bir çözüm sağlayabileceğine olan inançla hazırlanmış ve yürürlüğe konulmuştur.⁴¹

II. Abdülhamid Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe koyması şartıyla tahta geçirilmiş olsa dahi, 1876 Anayasası Osmanlı siyasetinde devamlı ve değiştirilemez bir dönem oluşturmamıştır. Nitekim bu anayasayla hükümdarın yetkileri gerçek manada sınırlandırılmamış, yürütme ve yasama yetkisi yine kendisinin kontrolünde bırakılmıştır. Bu duruma ek olarak; sultan istediği takdirde, dilediği zaman parlamentoyu feshetme yetkisine de sahiptir. Nitekim II. Abdülhamid; anayasayla kendisine verilmiş bu yetkiyi, feshetme yetkisini, bir yıl sonra 1877 yılında vuku bulmuş olan Osmanlı-Rus savaşı dolayısıyla kullanmış, meclisi ve anayasayı feshetmiştir.⁴²

II. Abdülhamid'i Tanzimat politikalarından daha farklı bir politika anlayışına iten nirengi noktası, yukarıda zikredilmiş olan savaş akabinde her türlü dengenin bozulduğu ve özellikle nüfus yapısının değişmiş olduğu bir ülke ile karşı karşıya kalmasıdır. Nitekim Osmanlı-Rus savaşı sonrasında imzalanmış olan Berlin Antlaşması'yla, 212.450 km² 'lik bir alanda mevcut olan ve Osmanlı hükümdarlığı altında yaşayan 5,5 milyon civarı nüfus elden gitmiştir. Berlin Antlaşması'yla imparatorluğa ait Balkanlardaki toprakların kaybedilmesiyle beraber, devletin odağı doğuya, Anadolu ve Arap topraklarına, doğru çevrilmiştir.⁴³ Kaybedilen topraklardaki tebaanın Hristiyan olması, hâkimiyet altında kalan topraklar içerisinde Müslüman nüfus yoğunluğunun fazlalaşması, Kafkasya ve Balkanlar'dan gelen Müslüman göçmenler⁴⁴ sultanın farklı bir politika uygulamasının temel nedeni olmuştur.⁴⁵

1868 yılından itibaren zikredilen ve 1870'lerin ilk yıllarında da bir şekilde uygulanmaya başlandığı bilinen İttihad-ı İslam, II. Abdülhamid'in Tanzimat dönemi sırasında hilafetle beraber kendi siyasi yönetiminde merkezileştirdiği bir anlayış olmuştur. Tanzimat dönemi siyasetinin önemli dayanak noktalarından olan, Müslümanlar ve gayri Müslimler arasındaki hukuki ve siyasi bakımdan eşitliği ifade

⁴¹ Turan, **a.g.m.**, s. 287.

⁴² Oral Sander, **Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme**, 8. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2014, s. 259.

⁴³ Georgeon, **a.g.e.**, s. 221.

⁴⁴ **A.e.**, s. 226.

⁴⁵ Turan, **a.g.m.**, **a.y.**.

eden müsavat ve İttihad-ı Osmani politikalarıyla her ne kadar birtakım başarılar elde edilmiş olsa da Balkanlar'da meydana gelen ayrılıkçı isyanlar sebebiyle sonraki dönemde daha farklı bir siyasi anlayış uygulamaya başlanmıştır. Bu anlayış; Türk ve Türk olmayan Müslümanları daha fazla öne çıkarması dolayısıyla, İttihad-ı Osmani'ye kıyasla daha dar bir kesimi hedefleyen İttihad-ı İslam politikasıdır.⁴⁶

II. Abdülhamid tarafından uygulanmış olan bu politikanın, İttihad-ı İslam politikasının, temelde iki gayesinin olduğunu söylemek mümkündür. Birinci gaye, Osmanlı toprakları haricinde ve hâkimiyeti dışında mevcudiyetlerini sürdüren Müslümanlara yöneliktir. Hâkimiyet haricindeki bu Müslümanlarla hilafet çatısı altında irtibatta kalınmaya çalışılmış, zaman zaman bu ülkelerin işgalcilerine karşı hilafet ve İslam Birliği bir şantaj unsuru olarak da kullanılmıştır. İkinci gaye ise; Osmanlı toprakları sınırları dâhilinde yaşayan, özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı akabinde fazlalaşan Müslüman tebaaya yani iç siyasete yönelik olmuştur. Burada temel gaye, sınırlar dâhilinde yaşayan Müslümanlar arasında siyasi bakımdan bir bütünlük sağlamak suretiyle müşterek bir kimlik oluşturmaktır.⁴⁷ Daha net bir ifadeyle; sultanın yürütmüş olduğu bu politikanın iç siyasete yönelik olan kısmıyla Osmanlı-Müslüman halkının İslam ve Müslümanlık çerçevesinde toplanması hedeflenirken, dış siyasete yönelik olan kısmıyla ise diğer ülkelerdeki Müslümanlar halifelik bünyesi altında bir araya getirilmek istenmiştir.⁴⁸

II. Abdülhamid bu bütünlüğü ve birleşmeyi sağlayacak müşterek bir kimlik oluşturma çabası yönünde; dini açıdan önemli sayılan bayramları, kandilleri ve diğer mübarek günleri de değerlendirmeyi bilmiştir.⁴⁹

II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslam politikasına yönelik hedef ve uygulamaları içerisinde, daha çok imparatorluk sınırları dışındaki Müslümanlara yönelik hedefler ve bu çerçevede hayata geçirilen ve geçirilmeye gayret edilen uygulamalar dikkat çekici olmuştur. Bu hedefler çerçevesinde, dışarıdaki Müslümanlara yönelik söylemler-

⁴⁶ Kara, **Müslüman Kalarak...**, s. 180.

⁴⁷ Recep Vardi, "II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları", **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz 2014, s. 140-141.

⁴⁸ Mahmut Akpınar, "Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti", **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 36, S. 2, Aralık 2012, s. 81.

⁴⁹ Vardi, **a.g.m.**, s. 142.

uygulamalar ve yine II. Abdülhamid'in bu Müslüman toplumların sömürgecisi konumunda bulunan Avrupa devletlerine yönelik tutumu da önemlidir.⁵⁰

II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslam politikasının dış cephesindeki hedeflerini gerçekleştirmek münasebetiyle çok kısa bir sürede tamamlanan Hicaz Demiryolu projesi, bu politika çerçevesinde hayata geçirilen en mühim ve dikkat celbeden çalışma olmuştur. Hac ibadeti, dünyanın farklı mekânlarındaki Müslümanların toplanmalarına vesile olması ve bu sayede de bir beraberlik oluşturup görüş alışverişinde bulunmalarına olanak sağlaması dolayısıyla Osmanlı için oldukça önemli olmuştur.⁵¹

Bu nedenlerden ötürü, II. Abdülhamid de İslam Birliği siyasetinin ülke dışındaki Müslümanlara yönelik hedeflerini gerçekleştirebilmek için hac ibadetinden faydalanmıştır. Nitekim Arap Yarımadası, Müslümanlarca kutsal kabul edilen Mekke ve Medine'yi içerisinde barındırması dolayısıyla ve de II. Abdülhamid'in Müslümanların halifesi olması, onun bu bölgelerle yakından ilgilenmesini dahası buralara yatırım yapmasının sağlamıştır. Hicaz Demiryolu da böyle bir düşüncenin ve siyasetin ürünü olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.⁵²

Hicaz Demiryolu; gerek Müslümanlar için kutsal kabul edilen topraklara ulaşımı kolaylaştırması gerekse bu ulaşım esnasında güvenliği sağlaması dolayısıyla hem yapımı aşamasında hem de tamamlanması akabinde, Osmanlı padişahı II. Abdülhamid'in tüm Müslümanların halifesi olduğu savını kuvvetlendirmiştir.⁵³

1.1.8. II. Meşrutiyet Dönemi ve Hilafet Kurumu

Yukarıda da değinilmiş olduğu üzere, II. Abdülhamid Osmanlı-Rus savaşı ardından meclisi feshetmiş ve 1876 Kanun-i Esasi'sini yürürlükten kaldırmıştır. Fakat takvimler 1908 'i gösterdiğinde, II. Abdülhamid artan baskılar neticesinde Kanun-i Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymuştur. Söz konusu dönemde isyan edenlerin amacı, Kanun-i Esasi'nin Osmanlılık politikasıyla Balkan isyancılarını kontrol altında tutmak şeklindedir.⁵⁴

Bahse konu olan bu süreç, II. Meşrutiyet dönemi şeklinde ifade edilmekte ve padişahın yetkilerini sınırlandıran uygulamaları da bünyesinde barındırmaktadır.

⁵⁰ Azmi Özcan, "İttihad-ı İslam", *DİA*, c. XXIII, s. 472.

⁵¹ Akpınar, *a.g.m.*, s. 92-93.

⁵² Vardi, *a.g.m.*, s. 144.

⁵³ *a.g.m.*, s. 146.

⁵⁴ İnalçık, *a.g.e.*, s. 300.

Meşrutiyete karşı 1909 senesinde gerçekleşen ve tarihte “31 Mart Vakası” olarak isimlendirilen bir ayaklanmanın ardından, bu ayaklanmayı gerçekleştirenler öldürülmüş ve akabinde de II. Abdülhamid tahtan indirilmiştir. Böylece, 31 Mart Vakası sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti yönetiminde kendi başına söz sahibi olmuştur.⁵⁵

II. Meşrutiyet dönemi, hilafet kurumu açısından değerlendirildiğinde görülecektir ki; bu dönemde halifelik, II. Abdülhamid dönemine kıyasla konum ve sorumluluk itibarıyla birtakım sorunlarla baş başa kalmıştır. Bu noktada dikkati çeken bir diğer husus, II. Abdülhamid döneminin aksine iç politikada hilafetin etkisi ve konumu azaltılırken; dış politikada ise Osmanlı toprakları haricinde yaşayan Müslümanlarla dayanışma içerisinde olmak için hilafet kurumuna ayrı bir önem atfedilmiştir. Diğer bir ifadeyle, hilafet bu dönemde içerde etkisi ve yetkisi azaltılmışken dışarıya yönelik manevi bir kurum haline getirilmeye çalışılmıştır.⁵⁶

Osmanlı; dönemin şartları içerisinde hassaten kendi yönetimi altında bulunan Arapların, ayrılıkçı hareketlerden etkilenmemesi için çok şiddetli ve vurgulu bir şekilde olmasa da halifelik kurumuna atıflar yapmıştır. Özellikle altı çizilen husus; Osmanlı’nın salt siyasi bir oluşumdan yani padişahlıktan oluşmadığı, padişahlığın yanında halifelik makamını da temsil ediyor oluşudur. Ayrıca; hilafet makamının sadece imparatorluk sınırları dâhilindeki Müslümanları değil, tüm Müslümanları alakadar ettiği hususu da özellikle vurgulanmıştır. II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlı hilafeti her ne kadar vurgulanmaya ve hilafet kurumu üzerinden bir politika yürütülmeye çalışılsa da bu çok etkili olmamıştır.⁵⁷

Fakat bu duruma rağmen, İttihat ve Terakki yönetiminin II. Abdülhamid’in uyguladığı bu siyasi politikanın birikiminden faydalanmaya yönelik uygulamaları olmuştur. Bu yönde, Trablusgarp ve Balkan savaşlarında İttihad-ı İslam fikri özellikle vurgulanmıştır. Hilafet kurumu, II. Meşrutiyet’in ilan edilmesiyle beraber anayasayla sınırlandırılmış olmasına rağmen⁵⁸ I. Dünya Savaşı’na gelindiğinde, Cihad-ı Ekber ilan edilmek suretiyle Müslümanlardan yardım ve destek beklenmiştir. Fakat o

⁵⁵ İnalçık, **a.g.e.**, s. 301.

⁵⁶ Kara, **İslamcılar....**, s. 140.

⁵⁷ **A.e.**, s. 154.

⁵⁸ Mahmut Akkor, “Dini Bir Müessesenin Sonu: Hilafetin İlgası”, **International Journal of History**, 4:1 (2012), s. 18.

dönemde, İslam toplumlarında böyle bir talebe karşılık verebilecek bir güç söz konusu değildir. Beklenen yardım da gelememiştir. Ayrıca, Milli Mücadele yıllarında da Müslümanlara, kendileriyle beraberlik ve dayanışma içinde olmak suretiyle destek olmalarına yönelik mesajlar gönderilmiştir. Bu çağrılar üzerine Türkiye'ye, Hindistan ve Orta Asya'dan hatırı sayılır maddi yardımlar ulaşmıştır. 3 Mart 1924 yılına gelindiğinde ise hilafetin kaldırılmasıyla birlikte, İttihad-ı İslam ve dolayısıyla hilafet kurumu siyasi bir politika olarak uygulanır olmaktan çıkmıştır.⁵⁹



⁵⁹ Özcan, **a.g.m.**, s. 475.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HİLALETİNE MUHALETET

2.1. 19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünce ve Faaliyetler

Bu başlık altında, 19. yüzyıl içerisinde Osmanlı hilafet kurumuna muhaliflik altında değerlendirilebilecek birtakım tarihi olaylar ve görüşler zikredilecektir. Bu çerçevede öncelikle; İngiltere'nin değişen dış politikaları doğrultusunda Osmanlı hilafetine yönelik bakış açısı ve uygulamaları, Suriye ve Mısır özelinde Osmanlı Devleti ve Arapların özellikle hilafet kurumu çerçevesinde ilişkileri, birtakım önemli isimlerin Osmanlı hilafet kurumuna yönelik tarihi süreç içerisinde değişen ve muhalif bir boyut kazandığı varsayılabilir olan düşünceleri işlenecektir.

2.1.1. İngiltere ve Osmanlı Hilafet Kurumuna Muhalefeti

Osmanlı-İngiltere ilişkileri hilafet kurumu çerçevesinde değerlendirildiğinde, İngiltere'nin çıkarları ve endişeleri doğrultusunda bu ilişkinin zaman zaman değişikliğe uğradığı görülür. 1870 öncesi Osmanlı-İngiltere ilişkilerine bakıldığında, İngiltere'nin Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü ve cihanşümül hilafet politikasını desteklediği hatta birtakım spesifik olaylarda Osmanlı halifesinin manevi ve siyasi nüfuzundan yararlanmaya çalıştığı görülür. Bu olaylara verilebilecek örneklerin ilki, İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin uluslararası politikadaki önemini yeni yeni fark ettiği bir dönem olan 18. yüzyılda vuku bulmuştur. İngiltere, 18. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'da siyasi otoritesini oluşturmaya çalışmakta olup bölge halkının Osmanlı halifesine sevgi ve itaatlerinin farkındadır. Bu çerçevede, bölge Müslümanlarının halifeye olan bağlılıklarını kendi siyasi çıkarları için kullanmaktan geri durmamıştır. Nitekim 1798 senesinde İngiltere, Hindistan'ın güney bölgesinde yer alan Meysur Sultanlığı ile içinde bulunduğu çatışma halinde, Osmanlı halifesi III. Selim'den yardım istemiştir. Osmanlı halifesi, İngiltere'nin de talebine cevap verecek doğrultuda,

bölge hükümdarına bir mektup göndermiş ve aralarında uzlaşma sağlayabileceğini bildirmiştir.⁶⁰

İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin nüfuzundan yararlanmaya çalıştığı bir diğer olay ise 1857 yılında vuku bulmuştur. Neticesinde Babürlü hanedanının yıkılmasına sebep olan ve tarihte “Sipahi Ayaklanması” olarak bilinen bu başkaldırıda, Hindular ve Müslümanlar İngiltere'ye karşı aynı safta yer almıştır. İngiltere; Osmanlı halifesi Abdülmecid'den temin ettiği iradeyi, Hindistan'daki camilerde okutmak suretiyle bu ayaklanmanın önüne geçmeye çalışmıştır. Halifeden aldıkları iradede, İngiltere'nin; Osmanlı halifesinin dostu olması ve Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devletine yardımları dolayısıyla, İngiltere'ye karşı savaş açılmaması gerektiği vurgulanmıştır. İngiltere, bu iradeyi Hindistan'daki camilerde okutmak suretiyle Osmanlı halifesinin bölge Müslümanları üzerinde sakinleştirici bir etki oluşturmalarını hedeflemiş ve hilafet kurumunun manevi otoritesinden faydalanmaya çalışmıştır.⁶¹

1860'lara gelindiğinde İngiltere'nin Orta Asya'da yayılcı bir politika izlemekte olan Rusya'ya karşı da Osmanlı halifesinin gücünden yararlanma yolunda adımlar attığı bilinmektedir. İngiltere'nin kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlı halifesinin nüfuzundan yararlanma yolundaki girişimleri çerçevesinde zikredilebilecek örneklerin bir diğeri, 1878 senesinde sıkıntılı bir pozisyonda olan İngiliz-Afgan ilişkilerini düzeltmek gayesiyle vuku bulmuştur. İngiltere; Hindistan'daki topraklarının emniyeti noktasında endişe duyduğu için II. Abdülhamid'in Afgan emirine, İngilizlere düşman olmaması hususunda bir mektup yazmasını istemiş ve bu çerçevede Afganistan'a bir Osmanlı heyeti gönderilmiştir. İngiltere verilen örneklerde açığa çıktığı üzere, belirli bir dönem Müslümanlara karşı Osmanlı hilafetinin manevi ve siyasi nüfuzunda faydalanmaya devam etmiştir. Fakat 1870'lere gelindiğinde İngiltere; Osmanlı halifesinin Müslüman toplumlar üzerinde sahip olduğu manevi ve siyasi gücü, sömürge devletlerindeki Müslüman halklar vasıtasıyla kendi otoritesini zayıflatacak şekilde kullanmasından endişe etmiştir. Bundan dolayı Osmanlı devletine karşı statik bir hilafet politikası izleyip Osmanlı'nın

⁶⁰ Azmi Özcan, “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, **Hilafet Risaleleri: İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: II. Abdülhamit Devri**, 1. c., Haz.: İsmail Kara, İstanbul, Klasik, 2002, s. 63.

⁶¹ Turan, **a.g.e.**, s. 441.

toprak bütünlüğünü savunmaktansa, zamana ve şartlara göre değişen bir hilafet politikası uygulama yoluna gitmiştir. Zikredilen sebeplerden dolayı İngiltere, kendi sömürge halklarında Osmanlı halifesinin manevi etkisini zayıflatacak önlemler aramaya başlamıştır.⁶²

İngiltere'nin bu endişelerinin yanında, bahsi geçen dönemde İngiltere'yi Osmanlı hilafetine karşı temkinli olmaya iten başka sebepler de söz konusudur. Öncelikli kaygı duydukları husus, Hint Müslümanlarının devlete bağlılıkları noktasındadır. Diğer bir husus; bölge Müslümanlarının, Osmanlı halifesini dini-manevi bir önder olarak görmeleri ve bunun doğal bir sonucu olarak halifenin ve hilafet kurumunun geleceği hakkında endişelenmeleridir. Bu endişeler, 1875 senesinde Balkanlardaki kritik olaylarda kendini yoğun bir şekilde hissettirse de özellikle 1860'lardan itibaren başladığı bilinmektedir.⁶³

Tüm bunlara ilaveten tarihi süreç içinde o günkü durumda; başta Hindistan olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerindeki Müslüman sömürgeler, tek bağımsız Müslüman devlet olan Osmanlı devletinin halifesine manevi olarak daha da bağlı bir duruma gelmişlerdir. Bu bağlılık, gerek manevi olarak güç bulma gerekse siyasi manada fiili olarak sömürge devletlerine karşı yardım isteme şeklinde gerçekleşmiştir. Bu duruma verilebilecek bir örnek olarak, sömürge edinme faaliyetlerinin hızla devam ettiği Uzak Doğu ve Orta Asya topraklarında yaşayan Müslüman toplumların, sömürgecileri konumundaki Hollanda ve Rusya'ya karşı mücadeleci bir tavır sergilemesi ve bu mücadelelerinde Osmanlı halifesine danışıp sığınmalarıdır. Hiç şüphesiz bu durum İngiltere'yi, İngiliz Dışişleri Bakanlığı vasıtasıyla İslam dünyasındaki temsilciliklerinden, mevcut oldukları Müslüman bölgelerin dini-siyasi yapılarına dair rapor hazırlamalarını isteyecek düzeyde endişelendirmiştir.⁶⁴

İngiltere, her ne kadar Kırım Savaşı akabinde 1856 yılında imzalamış olduğu Paris Antlaşması ile Osmanlı topraklarının Avrupa devletleri korumasında olduğunu kabul etmiş olsa da 19. yüzyılda bu antlaşmayı kendi çıkarlarıyla çatıştığı noktada dikkati nazara almamıştır. Nitekim gerek 1870'lerde vuku bulmuş olan Balkan krizlerinde gerekse 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşında, Osmanlı ve Osmanlı halifesi için

⁶² Özcan, **a.g.m.**, s. 64.

⁶³ Buzpınar, **a.g.e.**, s.107.

⁶⁴ Özcan, **a.g.m.**, s. 65.

endişelenen Hintli Müslümanlara rağmen tarafsız kalmayı yeğlemiştir. İngiltere tarafsız kalmak bir yana, zikredilen antlaşmayı tamamen hiçe sayarak 1878 yılında Kıbrıs ve 1882 yılında da Mısır Osmanlı topraklarını kendi hâkimiyetine almıştır. Yine bu iki bölgenin kontrolünün İngiltere için önemi, Hindistan ve Ortadoğu'daki menfaatleri dolayısıyladır.⁶⁵

Osmanlı-Rus Savaşı sonucu itibariyle birçok olumsuzluğu beraberinde getirmiş; Osmanlı'ya politik, ekonomik, içtimai ve askeri açıdan olumsuz bir şekilde tesir etmiş olsa da⁶⁶ aynı zamanda Osmanlı hilafetinin ve halifesinin Müslümanların nazarında ehemmiyetinin artmasını da sağlamıştır. Savaşın şiddetli bir şekilde devam ettiği dönemde Hint basınında; Osmanlı'ya her türlü desteğin verilmesi, Müslümanların onurunun Osmanlı devleti sebebiyle olduğu ve onların yokluğunun Müslümanların tamamen değersizleştireceği tarzında söylemler içeren yayınlar yer almıştır. İngiltere, bölge Müslümanlarının bir başkaldırı gerçekleştirme olasılığına binaen mevcut hükümeti sıklıkla uyarmış, mevcut durum ve tepkiler onu oldukça tedirgin etmiştir. İngiltere bu durumdan rahatsız olsa dahi, Osmanlı ve Hint Müslümanları arasındaki ilişki kendi kontrolü altında olduğu sürece, iki devlet arasında mevcut olan birliğe müdahalede bulunmamıştır. Bilakis, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı boyunca Osmanlı halifesi adına yapılmış olan destekleyici kampanyaların yanında yer almıştır. Özetle ifade edilebilir ki; İngiltere, kendi otoritesini sarsmadığı sürece bölge Müslümanlarının Osmanlı halifesiyle yakın ilişkisinden rahatsız olmamıştır.⁶⁷

Fakat 1880'lere gelindiğinde; 19. yüzyılın başlarındaki politikalarının aksine, Osmanlı Devleti'nin topraklarının güvenliği ile Hint yolunun emniyetini sağlamaktansa Osmanlı topraklarını kendi hâkimiyeti altına almak suretiyle bu yolun güvenliğini sağlama politikasını tercih eder olmuştur.⁶⁸

⁶⁵ A.e., s. 67.

⁶⁶ Mahir Aydın, "Doksanüç Harbi/ 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı", *DİA*, c. IX, s. 499.

⁶⁷ Turan, *a.g.e.*, s. 444-445.

⁶⁸ Görkem Şehsuvar, "Osmanlı Diplomasisi'ndeki Gelişmeler (1793-1909)", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2002, s. 87-88.

2.1.2. Araplar ve Osmanlı Hilafet Kurumuna Muhalefetleri

Araplar ve Osmanlı hilafet kurumuna muhalefetleri başlığı altında; Osmanlı Devleti'nin Arapların yaşadığı coğrafyalara hâkim olmasıyla başlayan yakın ilişkilerin getirdiği ortak kader inancının 93 Harbi dolayısıyla ilk defa sorgulanışı, bu sorgulanış esnasında Emir Abdülkâdir el-Cezâirî'nin nasıl bir yerde konumlandırıldığı, Suriye'de Osmanlı aleyhtarlığının bir sonucu olarak duvarlara asılan ilanlar, bu ilanlar içerisinde Osmanlı hilafet kurumuna karşı muhalif izler taşıyan ifadeler, Mısır'da Osmanlı hilafetine muhalif olarak değerlendirilebilecek olan Hıdiv İsmail Paşa'nın halifelik iddiası, Louis Sabuncu ve Osmanlı hilafetine muhalif bir tonda çıkarmış olduğu gazetelerden bahsedilecektir.

2.1.2.1. Osmanlı Devleti ve Araplar

Yavuz Sultan Selim'in; 1516 senesinde Memlûkler'in idaresi altında bulunan Mısır ve Suriye bölgelerini hâkimiyet altına alması, akabinde Hicaz'ın kendi arzusuyla Osmanlı Devleti'ne tabii olmasıyla Arapların yaşadığı toprakların Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdiği bir dönem başlamıştır. Osmanlı'nın Arapların yaşadığı toprakları hâkimiyet altına almasıyla, iki millet arasında yakın ilişkilerin oluştuğu bir sürece girilmiştir. Bu süreç; bölge halkı için bir başka Müslüman devletin hâkimiyetini kabul etmek manasına gelirken, Osmanlı için cihanşümul bir imparatorluğun oluşması yolunda atılan önemli bir adımdır. İsmi geçen bölgelerin Osmanlı tarafından kolayca hâkimiyet altına alınması ve yönetilmesinde, bölge halkının Osmanlı'ya duyduğu yakınlık da etkili bir faktör olmuştur.⁶⁹

Osmanlı tebaası içerisinde, Arapların her zaman ayrı ve özel bir statüleri olmuştur. Nitekim kendileri “kavm-i necip” olarak isimlendirilmiş ve yaşadıkları topraklarda kısmi olarak serbest bırakılmışlardır. Bu durumu oluşturan tarihi ve dini sebepler olarak; Arapların yaşadıkları bölgelerin hâkimiyetinin kendilerinin tabiiyetleri ya da Memlûklerden alınması suretiyle gerçekleştirilmiş olması, Araplar ve Türklerin aynı dine mensup olmaları zikredilebilir. İslamiyet'in iki milleti birbirlerine sıkı bir bağla kenetlediği yadsınamaz bir gerçektir. Yöneten ve yönetilen olarak iki farklı rolü üstlenen iki milletin, tarihi seyir içerisinde İslam ortak paydasında

⁶⁹ Fatih Koraş, “Suriye’de Toplumsal Yapının Dönüşümü ve Arap Milliyetçiliğinin Gelişimi 1860-2000”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2009, s. 5.

ortak bir kader bağına inandığı görülür. Bütün bu tarihi gerçeklikler ve aradaki kuvvetli bağ, Birinci Dünya Savaşı'na değin Osmanlı Devleti içerisinde Arapların ciddi bir tehdit unsuru olarak Osmanlı Devleti'nin karşısına çıkmasına engel olmuştur. Fakat bu anlayış ve inancın, tarihte "93 Harbi" şeklinde de isimlendirilen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında değiştiği görülmüştür. Aslında, 93 Harbi öncesinde de Suriye'de birtakım sebeplerden dolayı Osmanlı yönetimine karşı olumsuz duygular söz konusu olmuştur. Arap tebaa; idarecilerden ve genel yönetimden kaynaklı, gerçekleştirilmeye çalışılan çeşitli ıslahatlar ve ekonomik sebeplerden ötürü Osmanlı karşısı bir reaksiyon oluşturmuşsa da Osmanlı'ya alternatif bir Arap devleti fikri etrafında örgütlenme hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. 93 Harbi esnasında bu tür düşüncelerin ortaya çıkmasındaki temel motivasyon noktası, kendi yaşadıkları toprakların Avrupalı devletler tarafından istila edilme olasılığıdır.⁷⁰ Osmanlı-Rus savaşı devam ederken, tüm Araplara yayılması mümkün olmasa da belirli bir grup tarafından Türklerin ve Arapların kader birliği sorgulanmış; Osmanlı'nın, Rusya karşısında yenilmesi ve yıkılması durumunda alternatif bir Arap devleti kurgulanmıştır.⁷¹

Her ne kadar Arapların yaşadıkları bölgelerde, Osmanlı'ya karşı yavaş yavaş doğan bir Türk karşıtlığı ve bunun bir isyana ya da başkaldırıya bürünmesi II. Abdülhamid döneminden itibaren söz konusu olsa da bu minvaldeki olaylarda, tüm Müslüman Arapların yer alması mümkün olmadığı gibi Osmanlı'dan Arap toplumunun ayrılması yoluyla müstakil bir Arap devleti kurmak şeklinde bir hedeflerinin olduğu da söylenemez. Nitekim bu tarzdaki olaylarda, başrolde çoğunlukla gayri Müslim ekalliyetin mevcut olduğu da görülmektedir.⁷²

Osmanlı-Rus Savaşı'nın olumsuz bir şekilde sonuçlanması, savaş öncesinde de planlanan ve beklemeye alınan Suriye'nin bağımsızlığına dair taleplere yönelik çalışmaları hızlandırmıştır. Suriye'nin bağımsızlığı yönünde çalışmalar yürütenlerin baş temsilcisi olarak zikredilebilecek Ahmed el-Sulh; Beyrut, Sayda, Hama, Humus,

⁷⁰ Şeyma Öztürk, "Suriye'de Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve II. Abdülhamid'in Suriye Politikası", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2015, s. 54.

⁷¹ Azmi Özcan, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşısı Faaliyetler (1877-1909)", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, İstanbul, KOCAV Yayınları, 2005, s. 78.

⁷² Zeine N. Zeine, **Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği'nin Doğuşu**, Çev.: Emrah Akbaş, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 51.

Lazkiye, Haleb’de nüfuz sahibi kimselerle görüşmelerde bulunmuştur. El-Sulh’un görüştüğü kimseler arasında Emir Abdülkâdir el- Cezâirî de vardır. Farklı bölgelerde gerçekleştirilen temaslarda, Şam’ın bağımsızlığını ve bağımsızlığı kazanılan bölgenin başına lider olarak Emir Abdülkâdir’in getirilmesini sağlamaya yönelik olarak Şam’da gizli bir toplantının yapılacağı bildirilmiştir. Yaklaşık otuz kişinin katılımıyla toplantı gizli bir şekilde gerçekleştirilmiş olsa da bu grubun faaliyetleri uzun soluklu olmamış ve grup dağılmıştır. Grubun hedeflerini gerçekleştiremeden dağılmasında, Berlin Kongresi’nden istenilen sonucun çıkmaması ve beklenen ortamın oluşmaması etkili olmuştur.⁷³

2.1.2.2. Alternatif Bir Lider Olarak Emir Abdülkâdir el-Cezâirî

Söz konusu dönemde, kurgulanan bir Arap devletinin başına Abdülkâdir el-Cezâirî’nin lider olarak getirilmek istenmesinin temelinde yatan birtakım sebepler söz konusudur. Öncelikle Emir Abdülkâdir; 1830 senesinde Arapça konuşulan ilk toprağın, Cezayir’in, Fransa tarafından işgali esnasında büyük bir mukavemet göstermiş ve 1832-1847 yılları arasında Cezayir devlet başkanlığı görevini üstlenmiştir. Kabileler arasındaki çatışmalar ve Fransa’nın askeri üstünlüğü sebebiyle 1847 senesinde teslim olmuş, belirli sürelerle farklı yerlerde yaşadktan sonra Şam’da yerleşik bir hayata geçmiştir. Cezâirî’nin kurgulanan bir Arap devletine lider olarak düşünülmesinde, Şam’a yerleşmeden önce sahip olduğu şöhretin yanı sıra Lübnan’da 1860 senesinde Dürziler ve Marunîler arasında başlayan sonrasında Şam’a da sıçrayan olaylarda Hristiyanların güvenliğini sağlamış olması dolayısıyla üstlendiği yatıştırıcı rol de oldukça etkilidir.⁷⁴ Ayrıca Cezâirî ’ye, Osmanlı Devleti tarafından birçok arazinin kontrol yetkisi verilmiş; Fransa tarafından kendisine sağlanan imkânlarla Güney Suriye, Kuzey Filistin ve Şam çevresinde birçok yer satın almış ve bölgede toprak sahibi önemli bir kişi olmuştur. Yukarıda zikredilen tüm bu nedenler, Cezâirî’yi

⁷³ Selçuk Günay, “ II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 17, S. 28, 1995, s. 91-92.

⁷⁴ Haluk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1996, s. 36-37.

o dönemde Osmanlı'nın yıkılması ihtimaline binaen oluşturulması planlanan alternatif bir Arap Devletinin lideri olarak akıllara getirmiştir.⁷⁵

Suriye'de, merkezinde Emir Abdülkadir'in olduğu olaylarda, 93 Harbi ve Berlin Antlaşması sonrasındaki duruma binaen birtakım hedeflerin hayata geçirilmesi planlandığı için doğrudan Osmanlı'ya karşı başlatılmış bir isyan gibi görülmesi mümkün değildir. Nitekim planın aktörleri, şayet Berlin'de Suriye bölgesinin bağımsızlığına hanel getirecek bir durumun olması yani başka herhangi bir devletin güdümü altına girmesi durumunda bağımsızlık için savaşmayı planlamaktadırlar. Ayrıca önder olarak devletin başında olmasını istedikleri Emir Abdülkâdir; Suriye bağımsız dahi olsa, Osmanlı Devleti halifesinin Suriye üzerinde manevi etki ve yetkisinin devam etmesini istemektedir. Fakat yine de bu durum başka bir devletin güdümü altına girme ihtimaline binaen de olsa, Osmanlı Devleti ve Araplar arasında kader birliği ayrılığının düşünölmeye başlanması dolayısıyla önemlidir. Ayrıca İngiliz kaynakları, 1880'lere gelindiğinde Emir'in bir Arap hilafeti fikrine oldukça sıcak baktığını zikretmektedir. Fikrinin değişmesinde, Arap hilafetinin koyu savunucularından eski İngiliz diplomat Wilfrid Scawen Blunt'ın çabalarının etkili olduğu söylenebilir.⁷⁶

2.1.2.3. Suriye'de Osmanlı Devleti'ne ve Hilafetine Muhalif

İlanlar

Bu başlık altında özellikle zikredilmesi gereken; Arapların Osmanlı ve Osmanlı hilafeti karşıtlığının, Osmanlı-Rus savaşının hemen akabinde Beyrut ve Şam gibi birtakım Arap topraklarında duvarlara asılan afişler aracılığıyla ifade edilmek istenmesidir. İçerik olarak Osmanlı'nın Arap topraklarından çıkarılmasına, Arapların tarihi geçmişlerine ve vatan sevgilerine vurgu yapılan isimsiz olarak Arapça yazılmış bu ilanlar; hususen Sayda, Trablusgarp, Şam ve Beyrut'ta yabancı ülkelere ait konsolosluklara yakın olan sokakların duvarına asılmıştır.⁷⁷ Bu tarzda bir tepki, tarihi seyir içerisinde ilk defa gerçekleşiyor olması dolayısıyla önemlidir. 1878-1881 yılları boyunca yukarıda ismi geçmiş olan yerlerde sokaklara asılmış olan ilanlar, muhtevası

⁷⁵ Adil Baktıaya, **Osmanlı Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009, s. 217-220.

⁷⁶ Özcan, **a.g.m.**, s. 79.

⁷⁷ Zeine, **a.g.e.**, s. 61.

bakımından Arap halkını Osmanlı yönetimine karşı ayaklandırmaya yönelik bölücü düşünceler içermektedir. 93 Harbi süreci dâhilinde ve savaş sonrasında devletin mevcudiyetini sürdürmeye çalıştığı bir dönemde, bu türde ilanların sokaklara özellikle de Osmanlı-Rus Savaşı'ndan hem maddi hem de manevi olarak olumsuz yönde etkilenmiş Suriye sokaklarına asılmış olması manidardır.⁷⁸ Bu afişlerde dikkat çeken bir diğer nokta, hem Hristiyan hem de Müslümanlara hitaben hazırlanmış olmasıdır. Yukarıda bahsi henüz geçmiş olan 1860 Suriye Buhranı esnasında, Hristiyan ve Müslümanlar arasında geçenler hatırlandığında söz konusu afişlerin iki farklı dinin mensuplarına da hitap ediyor olmasının dikkat çekici olduğu görülebilir.⁷⁹

Bu ilanlar, Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında bölge halkının Osmanlı idaresiyle münasebetleri iyileşme yoluna girmiş olsa da aslında halkın bir kısmında Osmanlı aleyhtarlığı zemininin hala mevcut olduğunu göstermektedir. Dönemin Suriye valisi Ahmed Cevdet Paşa'nın aleyhinde yazılmış olan Türkçe ilanların yanı sıra, Arapça yazılmış olan ilanlar Osmanlı Devletine ve hilafetine karşı bir duruş sergiliyor olması bakımından önem arz etmektedir.⁸⁰

Söz konusu ilanlar muhteva bakımından; Türk idaresinin adaletli olmadığı, Arap toplumunu sömürdüğü, kendilerinin uğruna savaştığı ve şehit oldukları toprakları Ruslara bıraktığı, Türklerin Arap diline müdahalede bulunduğu, bu çalışmanın konusu itibarıyla ayrı bir öneme sahip olan nokta, Osmanlı'nın hilafeti Araplardan haksız bir şekilde gasp ile aldığı yönünde ibareler mevcuttur. Ayrıca milliyetçilik akımının etkisiyle isyan edip bağımsızlıklarını kazanmış olan; Sırp, Yunan, Bulgar topluluklarına değinilerek Müslüman ve Hristiyan Arapların da bu toplulukları örnek alması gerektiği vurgulanmıştır.⁸¹

Muhteva bakımından ilanları içerisinde yer alan ve bu çalışmayı oldukça alakadar eden Osmanlı hilafetine yapılmış olan atıf; Beyrut'ta 31 Aralık 1880'de duvarlara asılmış olan bir ilanda ilk defa yer almıştır. Yalnızca kısa bir ibareyle de olsa Osmanlı hilafetine değinilmiş olması, ilerleyen süreçlerde hilafetin Araplar tarafından

⁷⁸ Öztürk, **a.g.e.**, s. 64.

⁷⁹ Baktıaya, **a.g.e.**, s. 235.

⁸⁰ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 277-278.

⁸¹ Öztürk, **a.g.e.**, s. 65.

temsil edilmesi yönünde fikirlerin ortaya konulacağı bilgisi göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, bu atfın önemi daha net anlaşılabacaktır.⁸²

Osmanlı karşıtlığının ifade bulduğu bu ilanlar; Osmanlı devletinin oldukça sıkıntılı, devletin beka problemleriyle savaştığı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu bir dönemde halkın dar bir kısmı tarafından gerçekleştirilmiş ve desteklenmiştir. Halkın büyük bir çoğunluğu ilanlara tepki göstermiş; bunları desteklemediklerini ifade etmek amacıyla Şam ve Beyrut eşrafı, Suriye valisini ziyaret etmiş ve Osmanlı'ya bağlılıklarını ifade etmişlerdir. Hama ve Nablus sakinleri de benzer şekilde Osmanlı halifesine sadakatlerini bildirmişlerdir. Suriye'de basılan gazeteler aracılığıyla bu ilanların faileri ahmaklıkla suçlanmış ve bu kimselerin yakalanması hususunda yardım çağrısı yapılmıştır. Osmanlı da bu yönde davranışlar sergileyen kimseleri, desteklerinden ötürü rütbe ve nişanlarla ödüllendirmiştir.⁸³

II. Abdülhamid, sadece ilanların aleyhinde görüş belirtip halifeye bağlılıklarını bildirenleri ödüllendirmekle yetinmemiştir. Söz konusu durum hakkında araştırma ve inceleme yapmak üzere Lübnan'a görevliler göndermiştir. Osmanlı görevlilerince evlerde aramalar yapılmış ve şüpheli şahıslar tutuklanmıştır.⁸⁴

2.1.2.4. Mısır'da Osmanlı Hilafetine Muhalif Faaliyetler

II. Abdülhamid döneminde, Osmanlı'ya muhalefetin tek merkezi Suriye değildir. Söz konusu dönemde, Mısır'da özellikle de Kahire'de Hıdiv İsmail'in yönetimi altında muhalif bir çevre oluşmaya başlamıştır. Mısır, gerek coğrafi olarak merkeze uzak olması gerekse siyasi olarak Osmanlı kontrolü altında olmaması dolayısıyla muhalif çevrelerin barınması için uygun bir ortam olmuştur. Bu uygun ortam dışarıdan, özellikle Suriye'den aydın bir kesimin 1870'lerde yaşadıkları yerleri terk ederek buraya göç etmesini sağlamıştır. Mısır'ın İngilizler tarafından işgali akabinde, Mısır'a göç eden aydınlara yeni göçmelere de eklenmiştir. 1882 senesinde gerçekleşen bu işgalle, Kahire ve İskenderiye hem Türk hem de Arap muhaliflerin toplanma merkezi olmuştur. Bu durumda, Kahire ve İskenderiye'de sağlanan siyasi hayatın özgürlüğü etkili olmuştur.⁸⁵ Nitekim İngiliz idaresinin Mısır'da, Osmanlı'ya

⁸² Buzpınar, **a.g.e.**, s. 289-290.

⁸³ Öztürk, **a.g.e.**, s. 66.

⁸⁴ Günay, **a.g.m.**, s. 95.

⁸⁵ Zeine, **a.g.e.**, s. 57.

karşıt olarak savunulan; Mısır milliyetçiliğini, Hıdiv Abbas Hilmi'yi, İngiliz veya Fransız yönetimini destekleyenlere kısmi olarak özgürlük ve kolaylık sağladığı da bilinmektedir. Bu özgürlük ortamının, Mısır'da muhalif bir çevrenin oluşmasını ve gelişmesini kolaylaştırdığı söylenebilir. Bu ortamda Mısır'da, her ne kadar Osmanlı'nın daha aktif bir pozisyonda olmasını isteyenler varsa da nihayetinde onlar da Mısır'ın İngiliz hâkimiyetinden kurtulması ve bağımsızlığını elde etmesini istemekteydiler.⁸⁶

Osmanlı Hilafeti karşıtlığı açısından değerlendirildiğinde, özellikle II. Abdülhamid dönemi ve sonrası İngilizlerin ve Şam asıllı Arapların faaliyetleri bakımından önemli bir dönemdir. Bu faaliyetler açısından Mısır, yukarıda da değinilmiş olduğu üzere merkeze direk bağlı olmaması ve coğrafi olarak Osmanlı'ya uzaklığı nedeniyle önemli bir yer olmuştur. Suriye'den Mısır'a gelen aydınlar bilgi-birikim ve çalışmalarıyla Mısır basınında bir hareketlik sağlamışlardır.⁸⁷

Mısır; yalnızca Osmanlı'ya muhalif çevrenin toplandığı bir merkez olarak kalmamış, II. Abdülhamid döneminde siyasi sebeplerden dolayı bir halifelik iddiasına da şahit olmuştur. İddianın başkahramanı, 1863-1879 seneleri boyunca Mısır'ın valisi ve ilk hıdivi olan İsmail Paşa'dır. Asıl amacı; Mısır'ın bağımsızlığını sağlamak olmakla beraber, en azından daha geniş yetkiler kazanmak amacıyla Avrupa'nın desteğini ve Osmanlı devlet adamlarının da imtiyazını sağlamaya çalışmıştır. Takip ettiği yol sayesinde; kendisinin menfaatine olacak şekilde Mısır'da veraset usulünün işleyiş şekli olan ekberiyet sistemini kaldırtıp, babadan oğula geçiş esasını getirtmiştir. Ayrıca 1866 senesinde önemli vezirlere verilen hıdiv unvanını alarak, Mısır'ın ilk hıdivi olmuştur. İngiltere ve Fransa ile aralarından mevcut olan birtakım sorun ve güvensizliklere ek olarak kendisinin Mısırlılardan müteşekkil bir bakanlar kurulu oluşturmasından dolayı bu iki devlet, II. Abdülhamid'den hıdivin görevine son vermesini istemiştir. 1879 senesinde hıdivin görevine son verilmiş ve Mısır'ı terk etmesi istenmiştir.⁸⁸ İtalya'nın Napoli şehrine geçen İsmail Paşa, Osmanlı saltanat ve hilafeti aleyhine faaliyetlerde bulunmaya başlamıştır. Burada; İbrahim Müveyyihi

⁸⁶ Hasan Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, Çev.: Türkan Yöney, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1998, s. 51-52.

⁸⁷ Menküç, **a.g.e.**, s. 49.

⁸⁸ Atilla Çetin, "İsmail Paşa, Hıdiv", **DİA**, c. XXIII, s. 117-118.

tarafından çıkarılan “el-Hilafe” isimli gazetede, hilafet makamına Osmanlı sultanlarından daha çok Mısır hıdivlerinin hak ettiklerini ve Osmanlı devletinin hilafet makamını Mısır’dan İstanbul’a nakletmelerinin haksızlık olduğunu belirtmiştir. Bu gazetenin kapatılmasının ardından, İsmail Paşa tarafından desteklenen İbrahim Müveylîhi, Paris’e gitmiş ve orada 1880 senesinde “el-İttihad” isminde Türkçe ve Arapça olarak başka bir gazete çıkarmıştır. II. Abdülhamid ve Osmanlı hilafetine yönelik katı bir üslupla eleştiriler yapan gazete, yalnız üç sayı basılabilmektedir. Bahsi geçen “el-İttihad” gazetesinde; Abdülhamid’in bir zorba olduğu ve adaletli bir hükümdar olmaktan uzak olduğu, her ne kadar Osmanlı âlimleri tarafından kendisinin hilafete liyakati olduğu söyleniyorsa da Kıbrıs’ı İngiltere’ye bırakması ve buna benzer davranışları dolayısıyla hilafet makamını hak etmediği, bu sebeple ona boyun eğilmemesi ve görevinden alınmasını sağlamak gerektiği tarzında bir içerikte yazılar yazılmıştır.⁸⁹

II. Abdülhamid’in hilafetine muhalif bir diğer isim de Katolik olan Louis Sabuncu’dur. Kendisi öncelikle “en-Nahle” isimli bir gazeteyi Beyrut’ta çıkarmaya başlamış ve 1877 senesinde bu gazeteyi Londra’ya taşımıştır. 1881 senesinde de “el-Hilafe” isminde başka bir gazeteyi yine Londra’da çıkarmaya başlamıştır. İki gazetenin de benzer yanları, Osmanlı hilafetine muhalif olarak bir Arap hilafeti düşüncesini işliyor ve savunuyor olması dolayısıyladır. Yayın hayatı uzun olmayan gazetenin birinci sayısında genel olarak; Osmanlı Hilafet kurumu tetkik edilerek hilafet tarihi işlenmiş ve Abbasi halifesi tarafından hilafetin, Osmanlı sultanı Yavuz’a teslim edilmiş olduğu düşüncesi tenkit edilmiştir. Hilafet makamının bir nesne gibi devredilip alınması düşüncesi eleştirilerek Osmanlı hilafetine karşı çıkmıştır. Söz konusu makamın, tüm Müslümanların onayıyla en liyakat sahibi kimseye verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Arapça basılmış olan gazete, Türkçe, Farsça ve Hinducaya da çevrilmiştir.⁹⁰ el-Hilafe’nin destekçileri arasında; Hıdiv İsmail Paşa ve İngilizlerin yan sıra, İngiliz sömürgelerinin Müslüman yöneticileri de vardır. Gerek İbrahim Müveylîhi gerekse Louis Sabuncu Abdülhamid’e muhalefetlerine rağmen, ilerleyen zamanlarda sultanla ilişkileri düzelmiş ve onun hizmetine girmişlerdir.⁹¹

⁸⁹ Özcan, **a.g.m.**, s. 86-87.

⁹⁰ Buzpınar, **a.g.e.**, s. 121.

⁹¹ Kayalı, **a.g.e.**, s. 45.

2.1.3. Osmanlı Hilafet Kurumuna Bireysel Muhalifler

Bu başlık altında Osmanlı hilafetine muhalif düşünceleri dolayısıyla zikredilecek kişilerle ilgili önemle belirtilmesi gereken nokta, Abdurrahman el-Kevâkibî hariç tutularak diğer isimlerin hayatlarının her döneminde Osmanlı Hilafet kurumuna muhalif bir çizgide olmadıklarıdır. Aşağıda isimleri ve fikirleri işlenecek kişilerin, şartlara ve zamana göre düşüncelerinde birtakım değişiklikler söz konusu olmuştur. İçlerinde, bu çalışmanın da temel araştırma konusu olan Abdurrahman el-Kevâkibî'nin yer aldığı muhaliflerin, gerek hoca öğrenci ilişkileri dolayısıyla gerekse zamansal olarak Cemâleddin Afgani ile başlatılması yerinde olacaktır.

2.1.3.1 Cemâleddin Afgânî

19. yüzyılın önemli fikir ve siyaset adamlarından biri kabul edilen Cemâleddin Afgânî'nin; İran'da ya da Afganistan'da doğumu ve Şii yahut Sünni olmasıyla ilgili ihtilaflar olmasına rağmen, 1838 senesinde doğduğu konusunda bir fikir birliği söz konusudur.⁹²

Hayatının farklı zamanlarında İran, Afganistan, Hindistan, Mısır, Fransa ve İstanbul'da bulunmuştur. Kendisi, İslam modernizminin önemli temsilcilerinden biri kabul edilmektedir. En temelde savundukları düşünce; Müslümanların ve Hristiyanların ayrı birer medeniyet oldukları, İslam medeniyetinin Batı medeniyeti karşısında geri kalmış olduğudur. Bunun bertaraf edilmesi noktasında, Batı medeniyetinin olumsuzluklarının da farkında olarak, ondan faydalanılmasını ve akli öne çıkaran bir İslam anlayışının takip edilmesi gerektiğini düşünmektedirler.⁹³

Cemâleddin Afgânî'yi döneminde öne çıkaran, yukarıdaki görüşlerin ek olarak Batı'ya karşı oluşturmak istediği ümmet bilinci ve İslam birliği düşüncesi de zikredilebilir. Afgânî'nin fikirleri içerisinde ümmet bilinci, önemli bir yerdedir. İslam ümmetini, bütün Müslümanları herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın içene alan ve tüm

⁹² Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", **DİA**, c. X, s. 456.

⁹³ Ali Bilgenoğlu, **Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri**, Antalya, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2007, s. 37.

farklılıkları-ayrımları bertaraf eden, ortak bir birleştirici ve bütünleştirici bağ olarak görmektedir.⁹⁴

Nitekim Afgânî; öğrencisi Muhammed Abduh ile beraber 1884 senesinde Paris'te on sekiz sayı kadar çıkarmış oldukları Urvetü'l-Vüska isimli dergide, Batı karşısında olması gereken ümmet beraberliği ve dayanışmasını özenle işlemiştir. O günkü statükoda, Hristiyan medeniyetinin İslam medeniyetleri üzerinde bir hâkimiyet kurmasının engellenebilmesinin Müslümanların birlikteliğiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁹⁵

Afgânî'nin hilafet ve Osmanlı hilafeti çerçevesinde görüşleri incelendiğinde; temelde her ne kadar gerçek hilafetin yalnızca ilk dört halife dönemiyle sınırlı olduğunu düşünse de⁹⁶ hilafet kurumunda bulunacak kişinin, gerekli hususiyet ve şartları taşıdığı sürece herhangi bir millettten olması onun için bir sorun teşkil etmemektedir. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak, Türklerin hilafet kurumunda bir halife sıfatıyla yer alması onun düşünce sistemine zıt bir şey değildir. Dahası, bu düşüncelerini destekleyici mahiyetteki yazılarında; Müslümanların soya değil, İslam'a önem verdiğini vurgulayıp doğru bir şekilde İslam takip edildiği sürece Müslümanların birbirlerinin hâkimiyeti altında bulunmaktan rahatsız olmayacaklarını belirtir.⁹⁷

Fakat tarihi süreç içerisinde değişen düşünceleri perspektifinde; Osmanlı'nın hilafet kurumunu temsil etmesini eleştirir içerikte yazıları ve bu unvanın Araplara ait olmasının gerekliliğini savunduğu düşünceleri bilinmektedir. Nitekim II. Abdülhamid; bütün Müslümanları birleştirici bir unvan olarak kullandığı halifelik sıfatına yönelik saldırıları engellemek üzere, 1892 senesinde Afgani'yi İstanbul'a davet etmiş ve oradan ayrılmasına da izin vermemiştir.⁹⁸

⁹⁴ A.e., s. 41-42.

⁹⁵ David Dean Commins, **Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)**, Çev.: Yusuf Kılıç, İstanbul, Mahya Yayınları, 2014, s. 68.

⁹⁶ Karaman, **a.g.m.**, s. 463.

⁹⁷ Mustafa Bıyıklı, "Batılılaşma Sürecinde Türkiye'de Hilafet Tartışmaları", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 1997, s. 20.

⁹⁸ Mehmet Akif Kireççi, **Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 69.

II. Abdülhamid'in Afgani'yi İstanbul'a davet etmesinin hilafetle ilgili düşünceleri dolayısıyla değil, İslam birliği hususunda ondan yararlanmak münasebetiyle olduğu yönünde rivayetler söz konusudur.⁹⁹

2.1.3.3. Reşîd Rızâ

Yenilikçi ve modern İslami fikir liderlerinden biri olan Reşîd Rızâ, 1865 senesinde günümüz Lübnan hudutları dâhilinde kalan Trablusşam civarındaki Kalemun'da dünyaya gelmiştir.¹⁰⁰

Eğitim hayatı, klasik tarzda bir Kur'an okulunda başlamış ve akabinde Trablusşam'da Osmanlı Devleti'ne ait ilkokul seviyesinde bir okulda devam etmiştir. Fakat Reşîd Rızâ bu okulda, eğitim dilinin Türkçe olması sebebiyle bir yıl kalmış ve yine Trablusşam'da kurucusu Şeyh Hüseyin el-Cisr olan el-Medresetu'l Vataniyye el-İslamiyye'de eğitimine (İslam Milli Medresesi) devam etmiştir.¹⁰¹

Düşünce dünyasındaki büyük değişim; her ne kadar kendisiyle bizzat karşılaşma fırsatı olmasa da Cemâleddin Afgânî ve onun öğrencisi kendisinin de hocası Muhammed Abduh'un beraber çıkarmış oldukları el-Urvetü'l -Vüskâ dergisi aracılığıyla vuku bulmuştur. Kendisi, dergide yayınlanmış yazılardan oldukça etkilendiğini ifade eder. Afgani ile karşılaşma fırsatı yakalayamamış olan Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh ile onun 1882 Lübnan sürgünü esnasında tanışmış, 1889 yılına kadar Beyrut'ta verdiği derslerinde bulunmuş ve ondan oldukça etkilenmiştir. Abduh ile beraber ıslahat düşüncesine sahip çıkmış ve onun düşüncesini takiben 1898 senesinde Mısır'a yerleşmiştir. Burada, yayınlamış olduğu Menar isimli dergisi aracılığıyla ıslahatçı düşüncelerini ifade etme fırsatı bulmuştur. 1905 senesinde hocası Abduh'un vefatı ardından dili daha sert, açık ve eleştirel yazılar yazmıştır.¹⁰²

Reşîd Rızâ; öğrencileri olması dolayısıyla savunduğu görüşler bakımından Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un değinmediği çok farklı konulara değinmiş olmasa da diğer ikisine kıyasla hilafet hususunda kendisi, 'Sünni hilafetin

⁹⁹ Bıyıklı, **a.g.e.**, s. 21.

¹⁰⁰ M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", **DİA**, c. XXXV, s. 14.

¹⁰¹ Mehmet Çelen, "M. Reşîd Rıza'da Hilafet Düşüncesi ve Osmanlı Tecrübesi", **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 1999, s. 16.

¹⁰² Özervarlı, **a.g.m.**, s. 14.

ıslahı ve İslam'ın ilk dönemindeki şekline döndürülmesi' noktasında özellikle fikirlerini şekillendirmiş ve beyan etmiştir. Reşîd Rızâ hocası Abduh tarzında; Türklerin hilafet kurumunu Araplardan almak yoluyla İslamiyet'in ilk yıllarında mevcut olan demokratik şekilden uzaklaştırmak suretiyle baskıcı, zorba bir müesseseye çevirdiğini düşünmektedir. Bundan dolayı hilafet müessesesinin Türklerden geri alınması gerektiğini iddia etmekte ve tüm Müslümanların kurtuluşunun da bu sayede gerçekleşeceğini söylemektedir.¹⁰³

Reşîd Rızâ, gerçek hilafetin Hulefâ-yi Râşidîn döneminden Muaviye dönemine kadar devam ettiğini düşünmektedir. Muaviye dönemiyle beraber, hem halifelik makamında bulunan kimsenin taşıması gereken özelliklere sahip olmaması hem de hilafetin saltanat yoluyla gelen kuşaklara geçiyor olması sebebiyle hilafet kurumunun bozulduğunu savunmaktadır. Muaviye döneminden itibaren başladığını düşündüğü bu bozulmanın iyileşmesi için, bu kurumun asıl şekline geri dönmesinin gerekliliği görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

Reşîd Rızâ, kaleme almış olduğu “el-Hilafe” isimli eserinde Osmanlı halifeliğinin “zarureten” itaat edilmesi gerekli bir halifelik olduğunu söyler. Bunun altında Osmanlının, hilafet makamını zorla ele geçirdiğine dair düşüncesi yatmaktadır.¹⁰⁵

Reşîd Rızâ her ne kadar Osmanlı hilafeti hakkında olumlu düşüncelere sahip olmasa da halife şayet üzerine düşen görevleri yerine getiriyorsa, kendisine itaat etmenin gerekli olduğunu ve yine hilafet makamı “tagallüp” yoluyla zorla elde edilmiş dahi olursa, İslam dininin kuralları dışına çıkmadığı müddetçe Müslümanların dağılmaması için bu halifeye itaat etmeleri durumunda olduklarını söyler. Reşîd Rızâ'nın Osmanlı halifeliğine bakışı, yukarıda genel hatlarıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Kendisi, Osmanlı hilafetini bir “zaruret hilafeti” şeklinde görmektedir. Onun düşüncesine göre, Osmanlılar hilafet makamını Abbasilerden “galebe” şeklinde

¹⁰³ Hamid İnyet, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Çev.: Hicabi Kırlangıç, 2. bs., İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1997, s. 179-180.

¹⁰⁴ Suat Mertoğlu, “Reşîd Rızâ'da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, **Hilafet Risaleleri: İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Cumhuriyet Devri**, 5. c., Haz.: İsmail Kara, İstanbul, Klasik, s. 51.

¹⁰⁵ **A.g.m.**, s. 53.

ele geçirmiştir. Araplar da hilafet makamını elde edemedikleri, bu güçten yoksun oldukları için ve bunun yanında Osmanlı Devleti de İslamiyet'in gerektirdiği kurallara uyuyor olması dolayısıyla onların halifelerine biat etmek zorunlu bir hal almıştır. Özetle, Osmanlı'nın hilafet kurumunu temsil ediyor olması, kendisinin pek de hoşnut olduğu bir durum değildir. Bunun yanında Osmanlı hilafetini, bir Arap birliği kurulması noktasında da büyük bir engel olarak görmektedir.¹⁰⁶

Hocaları; Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh gibi kendisi de "İslam ülkelerinin birliği" düşüncesinin önemli temsilcilerinden, çıkarmış olduğu el-Menar isimli dergisinde de bu fikri destekleyici yayınlar yapmış olan Reşîd Rızâ, her ne kadar İslam birliği noktasında Osmanlı hilafetini sonrasında bir engel olarak görmüş olsa da başta hocası Abduh'un da etkisiyle Osmanlı hilafetini söz konusu birliğin hayata geçmesi noktasında önemli bir noktada görmüştür.¹⁰⁷

2.1.3.4. Abdurrahman el-Kevâkibî

Osmanlı hilafet kurumuyla alakalı görüşleri bu çalışmanın ana konusunu oluşturan Abdurrahman el-Kevâkibî, 1854 yılında Halep'te doğmuştur. Doğum tarihi olarak; 1848-1855 yılları arasındaki çeşitli tarihler zikredilse de kaynakların büyük bir kısmı, Kevâkibî'nin doğum yılını 1854 olarak vermektedir. Bir sonraki bölümde Kevâkibî'nin hayatı ve düşünceleri detaylı bir şekilde işleneceğinden dolayı, burada fikirlerine yalnızca giriş mahiyetinde değinilmesi yeterli olacaktır.¹⁰⁸ Kevâkibî'yi hilafet tartışmalarının merkezine koyan durum, II. Abdülhamid ve Osmanlı hilafet kurumuyla ilgili düşünceleridir. Nitekim kendisi, kaleme aldığı yazılarında II. Abdülhamid'in idaresini ve yönetim şeklini eleştirmiştir.¹⁰⁹

Kevâkibî, II. Abdülhamid'in yönetim şeklini eleştirmekle kalmamış, Osmanlı hilafet kurumuna alternatif bir öneri de getirmiştir. O; Arapların İslamiyet'in genişlemesindeki katkılarından dolayı daha farklı ve ayrıcalıklı bir konumda

¹⁰⁶ Fatih Tiryaki, "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları", **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, 2015, Yıl: 1, c. 1, s. 21.

¹⁰⁷ Çelen, **a.g.e.**, s. 20.

¹⁰⁸ Şit Tufan Buzpınar, "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed", **DİA**, c. XXV, s. 339.

¹⁰⁹ Tiryaki, **a.g.m.**, s. 22.

olduklarını ve bu yüzden hilafetin Türkler tarafından temsil edilmesinden, Arap ve Kureyş'e mensup birisi tarafından temsil edilmesinin gerekliliğini savunmuştur.¹¹⁰

Kevâkibî, hilafet kurumunun Osmanlılar tarafından değil de Araplar tarafından temsil edilmesi gerekliliğini ortaya koyan ve savunan ilk Arap yazardır. Bu durum onu, hilafet kurumu bağlamında Osmanlı'ya muhalif kişiler içerisinde önemli bir yerde konumlandırmaktadır.¹¹¹

İslamiyet'in yayılmasında Arapları öne çıkarıp onların etkisini vurgularken, Türklerin İslamiyet'e katkılarını görmezden gelmiş ve Müslümanların o günkü koşullarda geri kalmasının sebebi olarak Türk idaresini suçlamıştır. Mevcut durumdan kurtulmanın çözümü olarak da Arapları görmüştür.¹¹²

Kevâkibî'nin söz konusu düşüncelerini farklı şekillerde ifade ettiği iki kitabı vardır. Bunlar, *Tabâiu'l-İstabdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* ile *Ümmü'l-Kurâ*'dır.¹¹³ Bu eserleri Osmanlı ve Osmanlı hilafet kurumu açısından önemli kılan hususlar şu şekildedir: İstabdâd yönetimini çeşitli açılardan incelediği *Tabâiu'l-İstabdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* isimli eserde Kevâkibî, müstebid olarak herhangi birini işaret etmediğini belirtse de II. Abdülhamid'i kastettiği ve eleştirdiği bilinmektedir. Kevâkibî diğer eseri *Ümmü'l-Kurâ*'da ise, Mekke'de vuku bulduğunu kurguladığı *Mu'temerü'n-Nehdati'l-İslâmiyye* isimli kongre üzerinden Müslüman toplumların geri kalma sebepleri ve çözüm yolları hususunda fikirlerini beyan etmiştir. Kevâkibî eserinde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi, Müslümanların ilerlemesi ve İslamiyet'in ihyası için Arapların rolüne vurgu yapmıştır. Ayrıca Arap hilafeti önerisini de bu eserde zikretmiştir. Kevâkibî'nin hayatı, görüş ve düşünceleri bir sonraki bölümde detaylarıyla işlenecektir.¹¹⁴

¹¹⁰ H. Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Yaz / 2004, S. 30, s. 181.

¹¹¹ Bıyıklı, **a.g.e.**, s. 19.

¹¹² H. Ezber Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşına Kadar)", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1988, S. 8, s. 245.

¹¹³ Kevâkibî'nin *Tabâiu'l-İstabdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* isimli eseri, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Arapça Kitaplar Koleksiyonu No: 657 ve No: 857'de matbu iki nüsha olarak bulunmaktadır. Diğer eseri *Ümmü'l-Kurâ*'a ise, Süleymaniye Kütüphanesi Zühdü Bey Koleksiyonu No:320'de Arapça nüsha olarak bulunmaktadır.

¹¹⁴ M. Derviş Kılınçkaya, **Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye**, Ankara, AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2004, s. 44-46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDURRAHMAN B. AHMED KEVÂKİBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE GÖRÜŞLERİ

3.1. Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin Hayatı

Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'ye dair biyografik bilgiler aktarılırken; anne ve babası özelinde ailesi hakkında kısa bir bilgilendirme yapılacaktır, akabinde çocukluk döneminde Halep ve Antakya'da devam ettiği eğitim merkezlerinden, buralarda aldığı eğitimden ve hocalarından bahsedilecektir. Devamında gençlik döneminde, Halep'te yayın yapan Fırat, eş-Şehbâ ve el-İ'tidâl gibi resmi ve yarı resmi gazetelerdeki çalışma hayatına, devlet kademelerinde almış olduğu çeşitli görevlere, Halep'ten ayrılışı akabinde Mısır'a göçüne, İslam ülkelerine yapmış olduğu ziyaretlere değinilecektir. İlgili başlık, Kevâkibî'nin vefatına dair bilgilerin muhtasar bir şekilde aktarılması suretiyle sonlandırılacaktır.

3.1.1. Soyu ve Ailesi

Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed b. Mes'ûd el- Kevâkibî, 1854 yılında Halep'te doğmuştur. Doğum tarihi olarak, 1848-1855 yılları arasındaki farklı tarihler zikredilse de kaynakların büyük bir kısmı Kevâkibî'nin doğum tarihini 1854 yılı olarak zikretmektedir.¹¹⁵

Kevâkibî'nin babası, Seyyid Ahmed Bahâî b. Muhammed b. Mes'ûd el- Kevâkibî'dir. Soyunun, İmam Ali b. Ebi Talib'e dayandığı söylenmektedir. Annesi, Seyyide Afife bint Mes'ûd Âl en-Nakîb'dir. Annesinin babası, Antakya müftülüğü yapmıştır.¹¹⁶

Kevâkibîzâdeler, her ne kadar IV. Murad zamanı âlimlerinden Halepli İbrahim Efendi soyundan gelenlere verilen bir isim olsa da ailenin soyu; İbrahim Efendi'nin dedesine, Erdebil emirlerinden es-Seyyid İbrahim es-Safaviye ve en nihayetinde de Hazreti Muhammed'e kadar ulaştırılmaktadır. Halep'in köklü ailelerinden kabul

¹¹⁵ Buzpınar, **a.g.m.**, s. 339.

¹¹⁶ Muhammed Ammâre, **Abdurrahman el-Kevâkibî: Şehîdû'l-Hürriyye ve Müceddidü'l-İslam**, 2. bs., Kahire, Darü'ş-Şurûk, 1988, s. 16-17.

edilen Kevâkibî'ler, yaklaşık dört asır öncesinde Halep'e gelmiş olup büyük bir aile oluşturmuşlardır. Yine bu aileden, pek çok ilim adamı ve devlet görevlisinin yetiştiği de bilinmektedir.¹¹⁷

Kevâkibî'nin babası Ahmed Kevâkibî, müftülük ve kendi isimlerini taşıyan Kevâkibîye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Kendisi, Halep'in meşhur âlimlerinden nakli ve akli ilimlere yönelik dersler almıştır. Bu âlimler arasında; Şeyh Şerif er-Rezzaz, Osmanlı Medrese hocalarından Şeyh Osman el-Kürdî, Şeyh Hüseyin el-Balî, Şeyh Ebi Bekr el-Helalî gibi isimler vardır.¹¹⁸

Ahmed Kevâkibî, Emevi Camii'nde Halep'in meşhur âlimleri elinden aldığı dersler neticesinde şer'i ve fikhî ilimlerde önemli âlimlerinden biri olmuştur. Ayrıca, fetva meselelerinde ve diğer dini ilimlerde de döneminin önemli bir âlimi olarak ismi zikredilmektedir.¹¹⁹

3.1.2. Çocukluk Dönemi ve Aldığı Eğitim

Annesi Seyyide Afife, Kevâkibî altı yaşındayken vefat etmiştir. Babası Ahmed Kevâkibî, oğlunu teyzesi Safiye bint Mes'ûd en-Nakîb'in yanına Antakya'ya göndermiştir. Okuma yazma bilen ve akranları arasında tanınmış biri olan teyze Safiye, Kevakibi'nin bakımıyla ilgilenmiştir. Kevâkibî, teyzesinin yanında üç yıl yaşamıştır. O; bu süre zarfında Türkçe'yi öğrenmiş, okuma ve yazma dersleri almıştır. Teyzesinin yanında geçirmiş olduğu bu üç yılın sonunda Halep'e, babasının yanına geri dönmüştür. Babası, ona yanındayken büyük bir ihtimam göstermiş ve kendisini Halep'te Şeyh Tahir el-Kilizi'nin medresesine eğitim almak üzere göndermiştir. Kevâkibî; Arapça ilimlerini, Türkçe ve Farsçayı burada öğrenmiştir. Fakat şartlar el vermediğinden dolayı, hayatında Avrupa dillerinden herhangi birinin eğitimini alamamıştır.¹²⁰ Daha sonra, 1864 senesinde on bir yaşındayken Antakya'ya tekrar gitmiştir.¹²¹

¹¹⁷ Zeynep Altuntaş, "Kevâkibîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi", **Bilim ve Sanat Vakfı Havadis**, S. 67, İstanbul, Mayıs-Ağustos 2008, s. 93.

¹¹⁸ Sa'd Zağlûl el-Kevâkibî, **Abdurrahman el-Kevâkibî es-Sîretü'z-Zatiyye**, Beyrut, Beysan, 1998, s. 35.

¹¹⁹ Muhammed Abdurrahman Berc, **Abdurrahman el-Kevâkibî**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972, s. 47.

¹²⁰ Ammâre, **a.g.e.**, s. 20.

¹²¹ Muhammed Sâmî ed-Dehhân, **Abdurrahman el-Kevâkibî**, 5. bs., Kahire, Dârü'l-Ma'ârif, 1984, s. 17.

Kevâkibî Antakya'ya döndüğü zaman, eğitim almaya özel bir medresede yine devam etmiştir. Bu medresenin hocaları arasında yaşadıkları dönemin önemli isimlerinden; Allame Abdurrahman el-Gulba, Seyyid Necib en-Nakîb vardır. Antakya'da bir sene geçirdikten sonra, on iki yaşındayken Halep'e dönmüştür. Babası, oğlu Kevâkibî'yi Kevâkibîyye Medresesi'ne kaydettirmiştir. Kendisi de bu medresede hem müdürlük hem de müderrislik yapmaktadır. Kevâkibî, burada Arapça ve dini ilimler eğitimi almıştır. Şeyh Abdulkadir el-Habal ve Şeyh Muhammed Ali el-Küheyl gibi isimler, Kevâkibî'nin bu medresede kendilerinden ders aldığı hocaları arasındadır. Kevâkibî bu iki ismin haricinde, başka âlimlerden de ders almış bulunmaktadır. Asrî ilimleri de, kendisi tanınmış bir Türk edebiyatçı olan Üstaz Hurşîd'den almıştır. Kevâkibî Türkçe ve Farsça dillerinde, konuşma ve yazmasını iyi bir seviyeye getirmiştir. Kevâkibî, sadece okuma-yazma hususunda eğitim almakla kalmamıştır. Bunun yanında, tabiat ve matematik ilimlerine eğilip bu alanlarda da çeşitli çalışmalar yapmıştır. O dönemde, İstanbul'da basılan gazeteler Halep'e gelmektedir ve bu gazetelerde Batı'dan çeşitli tercüme bulunmaktadır. Kevâkibî bu gazetelerdeki Türkçe tercüme sayesinde, Türkçesini oldukça ilerletme fırsatı bulmuştur. Tüm bu imkânlar ve almış olduğu eğitimler sayesinde, Kevâkibî'nin gençlik çağlarında fikir dünyası oldukça zenginleşmiştir. Bu durumda, hiç şüphesiz babasının yanı sıra; âlim, edip ve fukahadan olan aile fertlerinin oluşturduğu kültür ve eğitim ortamının da önemli bir katkısı vardır.¹²²

3.1.3. Resmi ve Özel Gazetelerde Çalışma Hayatı

Kevâkibî yirmi iki yaşına basmak üzereyken, Fırat gazetesinde gayr-ı resmi bir şekilde yazarlık yapmaya başlamıştır. Bir sene bu şekilde çalıştıktan sonra, ismi geçen gazetenin resmi yazarı olmuştur. Arapça ve Türkçe olarak iki dille yayın yapan Fırat gazetesi, devlet tarafından basılan resmi bir gazetedir. Gazete; Türk tarihçi Ahmet Cevdet Paşa tarafından 1867 yılında Halep'te valilik yaptığı esnada kurulmuş, 1911 yılına kadar kırk dört yıl boyunca basımı devam etmiştir. Gazete, iki sene boyunca “Fırat Nehri” manasına gelen “غدير الفرات” adıyla basılmıştır. Sonrasında,

¹²² Dehhân, a.g.e., s. 18.

nehir manasına gelen “غدير” kelimesi çıkarılmış ve gazetenin ismi Fırat olarak kalmıştır.¹²³

Fırat gazetesi gibi resmi gazetelerin, halkı muhteva ve üslupları sebebiyle etkilememesi dolayısıyla; halkın dikkatini daha çok çekebilecek ve onların gereksinimlerini karşılayabilecek içerikte gazete ve dergiler çıkarılmıştır. Fakat bu içerikteki birtakım yayınlar, Osmanlı’ya yönelik eleştirel ve muhalif çizgideki içerikleri yüzünden kapatılmışlardır.¹²⁴

Kevâkibî, Fırat gazetesinden sonra yine Halep’te, 1878 senesinde “eş-Şehbâ” isimli bir gazete çıkarmaya başlamıştır. Bu gazete, Halep’te yayınlanan ilk özel gazete olma özelliğini taşımaktadır. Fakat on beş sayı çıkarıldıktan sonra, gazetenin basımı durdurulmuş ve nihayetinde de gazete kapatılmıştır.¹²⁵

Kevâkibî, gazeteyi Haşim el-Attâr ile beraber yayınlıyor olsa da çok az bir kısmı hariç tüm makaleleri kendisi yazmıştır. Fırat gazetesinin aksine sadece Arapça yayınlanan eş-Şehbâ, haftanın perşembe günleri dört sayfa şeklinde çıkmaktadır. Gazete kapatılmadan önce, ikinci sayısından sonra Halep valisi Kıbrıslı Kâmil Paşa¹²⁶ tarafından yayını durdurulmuştur. Gazete, yayın hayatına altı ay sonra yeniden başlamıştır. Fakat gazetenin yayın hayatı yine uzun soluklu olamamış ve basımı kesin surette sona erdirilmiştir. Gazetenin basımının durdurulmasına, Osmanlı hükûmetine yönelik muhalif eleştirel siyaseti neden olmuştur.¹²⁷

Nitekim Kevâkibî’nin kendisi de söz konusu gazeteyi yayınlamasındaki hedeflerini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Halk gazetelerinin üzerine düşen bütün görevleri yerine getirmek: olayların perde arkasını ve görevlilerin fena işlerini ifşa etmek, bu yetkililere memleketin ihtiyaçlarını göstermek ve iyiyi öğretmek uğruna gerekenleri yayınlamak, hem eğitimde hem de siyasette bilinçli insanlar çevresini genişletmek.”¹²⁸

¹²³ A.e., s. 19.

¹²⁴ Ömer İshakoğlu, “Osmanlı Dönemi Suriye’sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler (1800-1918)”, **Doktora Tezi**, İstanbul, 2010, s. 72.

¹²⁵ Fehmi Tevfik Muhammed Mukbil, **Min A’mali’l- Hadareti’l- Arabiyyeti’l-İslamiyye ve Rüa Sakafiyye ve Fikriyye**, y.y., t.y., s. 105.

¹²⁶ Zağlûl, **a.g.e.**, s. 44.

¹²⁷ Muhammed Cemal Tahhân, **el-A’mâlû’l-Kâmile li’l-Kevâkibî**, Beyrut, Merkezü Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1995, s. 30.

¹²⁸ Baktıaya, **a.g.e.**, s. 349.

Kevâkibî eş-Şehbâ gazetesinin vali tarafından kapatılmasının ardından, “el-İ’tidâl” gazetesini 1879 senesinde Arapça ve Türkçe olarak çıkarmaya başlamıştır.¹²⁹

Kevâkibî, Halep’in yeni valisi Muzhir Paşa ile yakınlık kurması sayesinde bu gazetenin ruhsatını almış ve gazeteyi haftalık olmak suretiyle çıkarmaya başlamıştır. Eş-Şehbâ gazetesinin bir anlamda devamı olan el-İ’tidâl, öncekine nazaran eleştiri dozunun daha düşük tutulduğu ve içerik olarak halkı bilinçlendirmek üzere ahlaki ve toplumsal içerikte yazıların bulunduğu bir gazete olmuştur. Fakat buna rağmen yine de bu gazetenin sonu da eş-Şehbâ gibi olmuştur. Vali Muzhir Paşa’nın görevinin sonlandırılması ve Cemil Paşa’nın Halep valiliğine getirilmesiyle beraber bu gazete de kapatılmıştır. Böylece; haftanın Çarşamba günleri iki sayfa Arapça ve İki sayfa Türkçe yayınlanan gazete, toplamda on adet basıldıktan sonra iki buçuk aylık bir yayın hayatı akabinde kapatılmıştır.¹³⁰ Eş-Şehbâ ve el-İ’tidâl gazeteleri, Kevâkibî’nin halk tarafından tanınması noktasında önemli bir rol oynamıştır. Daha yirmili yaşlarındayken, ismi geçen gazetelerde yazdığı yazılarıyla, özellikle İslam birliği hususunda kaleme aldığı reformist içerikte yayınlarıyla insanların dikkatlerini celp etmiştir.¹³¹

3.1.4. Devlet Kademelerindeki Çeşitli Görevleri

Abdurrahman Kevâkibî; yukarıda bahsi geçen resmi ve gayri resmi birtakım gazetelerde bir müddet fikirlerini ifade ettiği, Osmanlı hükümetini ve valilerinin faaliyetlerini eleştirdiği yazılar yazması ve bu gazetelerin Osmanlı idarecileri tarafından kapatılması ardından devlet kademelerinde çeşitli mevkilerde farklı görevlerde çalışmıştır. Osmanlı yönetimi tarafından getirilmiş olduğu görevlerin başlıcaları şunlardır: Resmi Matbaa fahri müdürlüğü, Halep Belediye başkanlığı, Ticaret Mahkemesi üyeliği, Halep Ticaret Odası başkanlığı, Halep Şer’i Mahkeme başkâtipliği, Devlet Araziler Kurulu başkanlığı, Menafi Sandığı vekilliği. Kevâkibî, her ne kadar devlet kademelerindeki bu görevlerde bulunuyor olsa da yanlış olduğunu düşündüğü noktalarda, mevcut Osmanlı yönetimini ve onun yöneticilerini tenkit etmekten geri durmamış ve mazlum addettiği kişilere yardım etmiştir.¹³²

¹²⁹ Berc, **a.g.e.**, s. 52.

¹³⁰ Tahhân, **a.g.e.**, s. 30.

¹³¹ İshakoğlu, **a.g.e.**, s. 72-73.

¹³² Tahhân, **a.g.e.**, s. 25.

Kevâkibî'nin; devlet kademelerinde bu görevlerini sürdürürken dahi kendi prensiplerinden, yanlış bulduğu şeyleri eleştirmekten ve doğru bildiklerini uygulamaktan vazgeçmemesi yönetimin dikkatini kendisinin üzerine çekmiştir. Aynı şekilde, dönemin Halep valisi Cemil Paşa da Kevâkibî'yi yakından izlemekte ve takip etmektedir. Kevâkibî; bu denetim ve kontrole tahammül edememiş, 1886 yılının sonunda o esnadaki görevi olan icra memurluğundan istifa ederek ayrılmıştır. Yine aynı şekilde, Ticaret Mahkemesi'ndeki görevinden de ayrılmıştır. İstifası sonrasında, kendisine ait bir avukatlık bürosu açmaya koyulmuştur. Kevâkibî açmış olduğu bu yerde; insanların itiraz dilekçelerini yazmak, davacılara fetva vermek ve yöneticilerden şikâyetçi olanların dilekçelerini tashih etmek şeklinde birtakım işler yürütmektedir. Halk da onun bu yardımları sebebiyle, yüksek mercilere gitmektense genelde Kevâkibî'yi tercih etmektedir. Ayrıca kendisine başvuran kimseler, mevcut avukatlardan da istifade etmekteydiler. Nitekim onlar kendilerine başvuranları, kanunların anlaşılması ve kuruluşların işleyişlerinin kavranması gibi onlara zor ve anlaşılmaz gelen noktalarda yönlendirmektedirler.¹³³

Kevâkibî bu şekilde; memurlara ve Osmanlı valilerine karşı yazılan dilekçelerin tashihi ve davaların çözümlenmesini yapmak suretiyle bir manada arzuhalcilik şeklinde isimlendirilen bir görevi icra etmektedir. Kevâkibî, yürütmüş olduğu bu iş sayesinde insanların hayatlarında karşı karşıya kaldıkları pek çok sıkıntıya yakından şahit olmuştur. Aynı şekilde bu iş vasıtasıyla, dilekçelerini tashih etmek suretiyle yardım ettiği bu insanların kalplerine girip güvenlerini de kazanmayı başarmıştır. Kevâkibî'nin yapmış olduğu bu iş oldukça ses getirmiş olacak ki; Osmanlı yönetimi Kevâkibî'nin, memurların ve Osmanlı valilerinin aleyhine olacak şekilde tashih etmiş olduğu belgeleri incelemek üzere, yetkili kişileri Halep'e göndermiştir.¹³⁴

Kevâkibî'nin çalışmakta olduğu bir devlet işinden, Ticaret Odası başkanlığından, ikinci defa istifa etmesi 1892 yılına tekabül etmektedir. Bu ikinci istifasının nedeniyse, Halep'ten İstanbul'a planlamış olduğu gizli bir göç teşebbüsü sebebiyledir. Bu teşebbüs, gizli yolculuğunun ortaya çıkması ve kendisinin Şeyh

¹³³ Dehân, a.g.e., s. 21.

¹³⁴ Muhammed Ammâre, **el-A'mâlû'l-Kâmile li Abdurrahman el-Kevâkibî**, Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l Kitâb, 1970, s. 22.

Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî tarafından resmi davetle geri çağırılması üzerine, Halep'e geri dönmesiyle son bulmuştur.¹³⁵

Kevâkibî'nin iki defa, kısa süreli olarak Osmanlı yöneticileri tarafından hapis cezasına çarptırıldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki; 1886 yılında Ermeni bir avukatın, Osmanlı Halep valisi Cemal Paşa'ya suikastte bulunmasına müteakiptir. Vali, bu teşebbüsü bahane göstererek Kevâkibî'yi hapis cezasına çarptırmıştır. Fakat halk, bunun üzerine harekete geçmiş ve Kevâkibî'nin serbest bırakılmasını istemiştir. Yönetim de bu talebin üzerine, yaklaşık on küsur günün ardından onu serbest bırakmak durumunda kalmıştır. Yukarıda; Kevâkibî'nin devlet kadrolarında yapmış olduğu görevler arasında zikredilmiş olan belediye başkanlığı vazifesi, hapisten çıkışı sonrasında icra etmeye başladığı bir görevdir. Vali Cemil Paşa'nın azledilmesi akabinde yeni vali, Kevâkibî'yi Halep belediye başkanı olarak tayin etmek durumunda kalmıştır. Kevâkibî'nin ikinci defa hapis cezasına çarptırılması ise, Türk Vali Arif Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Kendisi, Kevâkibî'nin yabancı bir devletle iletişimini ve Halep şehrinin kendilerine teslim edilmesi noktasında ittifakını ikrar eden belgelerin mevcudiyeti iddiasıyla Kevâkibî'yi hapsedmiş ve vilayet kazası da onun hakkında idama hükmetmiştir. Yine kendisini destekleyen halk, onun müdafaası için harekete geçmiştir. Onlar; Kevâkibî'nin yargılanmasının Beyrut mahkemesi huzurunda, Halep valisi ve yönetiminden uzak bir şekilde tekrar edilmesini istemektedirler. Halkın Kevâkibî'nin yargılanmasının tekrarı hususundaki talepleri gerçekleşmiş ve Beyrut mahkemesi onu aklamıştır. Böylece Kevâkibî tekrardan Halep'e dönmüştür.¹³⁶

Kevâkibî'nin hayatında vuku bulan bu sıkıntılı durumlara ve Vali Arif Paşa'nın Kevâkibî'nin ticaret sektöründe para kaybetmesine sebep olmasına ilaveten, birtakım Ermeni grupları Kevâkibî'nin kendisine ait ekili arazilerine zarar vermek ve yine ona saldırıda ya da suikastta bulunmaları noktasında kışkırttığı da bilinmektedir.¹³⁷

¹³⁵ A.e., a.y..

¹³⁶ Ammâre, a.g.e., s. 23.

¹³⁷ Ammâre, Abdurrahman el-Kevâkibî..., s. 29.

3.1.5. Kevâkibî'nin Mısır'a Göçü

Kevâkibî'nin Halep'te gerek merkezi Osmanlı yönetimi gerekse Osmanlı'nın görevlendirmiş olduğu idareciler sebebiyle, hem sivil çalışma hayatında hem de devlet kademelerindeki resmi görevlerini icra ederken karşılaşmış olduğu sıkıntı ve kısıtlamalar onu Halep'ten kalıcı olarak ayrılmaya itmiş olmalıdır. Nitekim kendisi bu baskı ve kısıtlamaların neticesinde birtakım belgeleri İstanbul'a ulaştırmak için yolculuğa çıkıyormuş izlenimiyle, tıpkı onun gibi baskı altında kalmış kimselerin bir nevi sığınma yeri olan Mısır'a gizli bir şekilde göç etmiştir. Kevâkibî'nin Mısır'a göç ettiği tarih hususunda, doğum tarihinde olduğu gibi farklı görüşler mevcuttur. Hatta göç tarihi hususundaki ayrılık, doğum tarihimdekine kıyasla daha karışık ve kapsamlıdır. Bu farklı düşünceler üzerine, birtakım kimseler söz konusu göçün 1899 yılında vuku bulduğunu zikrederken diğerleriye 1900 yılında olduğunu savunmaktadır.¹³⁸

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kevâkibî'nin Halep'ten ayrılmak isteme sebebi gayet açıktır. Fakat göç edilecek yer olarak özellikle neden Mısır'ı tercih ettiği sorusu akla gelmektedir. Bu noktada, Mısır'ın nasıl bir siyasi ve sosyal ortama sahip olduğunun netleştirilmesi elzemdir.

3.1.5.1. Mısır'ın Siyasi Durumu

Tarihi seyir içerisinde İngiltere; Mısır halkının, Avrupa Devletlerinin iç politikasına karışmaları üzerine tepkilerini ortaya koymak için Urâbî Paşa liderliğinde başlattıkları ayaklanmanın üzerine bu fırsattan istifade etmek isteyerek 1882 yılında İskenderiye'ye ateş açmıştır. Akabinde Kahire yakınlarında meydana gelen çatışmalar sonrasında İngiltere, Mısır'ı bilfiil 1882 yılında işgal etmiştir. Osmanlı, Fransa ve Batılı devletlerin tepkileri üzerine İngiltere her ne kadar Mısır'da kalıcı olmadıklarını ve askerlerini tahliye edeceğini söylemiş olsa da; 20. yüzyılın yarısına değin askerler Mısır'da varlıklarını sürdürmüştür. Bu bilgiler ışığında; Kevâkibî'nin Mısır'a göç etmiş olduğu yıl olan 1899'da, ülkenin İngiltere işgali altında olduğu net bir şekilde söylenebilmektedir. İngiltere işgali altında olan ve Osmanlı'ya bağlı bir şekilde hıdivler tarafından idare edilmekte olan Mısır'da; İngilizlere ait işgal güçleriyle uyum

¹³⁸ A.e., s. 30-31.

içerisinde bir politika güden Hıdiv Tevfik'in, 1892 yılında vefatıyla yerine, Kevâkibî'nin Mısır'a göç ettiğinde de hıdivlik makamında bulunan, oğlu II. Abbas Hilmi geçmiştir.¹³⁹

II. Abbas Hilmi'nin; hıdivlik makamına tevdi edilmesiyle görevinin başlangıç yıllarında babasının aksine İngiliz yönetimine muhalif çizgide bir politika uyguladığı bilinmekle beraber, söz konusu muhalif politikası uzun soluklu olmamıştır. Nitekim kısa bir zaman akabinde, onun da İngiliz yönetimi etkisi altında kaldığı bilinmektedir.¹⁴⁰

Yukarıda değinilmiş olduğu üzere Kevâkibî'nin Mısır'a göç ettiği dönemde, bölge İngiliz işgali altındadır. İngiltere'nin ülkeyi işgali, Osmanlı Devleti'ne muhalif her türlü faaliyete imkân ve kolaylık sağlamaktadır. Nitekim bu dönemde, İngiltere ve Osmanlı arasında Mısır üzerinde söz konusu olan büyük bir çatışma ve hâkimiyet mücadelesi söz konusudur. İngiltere, Mısır'daki hâkimiyetini genişletmek isterken; benzer şekilde II. Abdülhamid, kendisine bağlı bir vilayet olan Mısır üzerindeki otoritesini sağlamlaştırmak istemektedir. Aynı şekilde yukarıda bahsi geçen, Mısır'da hıdiv olarak yönetimde bulunan II. Abbas Hilmi de II. Abdülhamid ile sağlam ilişkiler içerisinde değildir. Bu durum; Mısır'a göç etmiş olan kişilerin, hıdiv tarafından oldukça misafirperver bir şekilde karşılanmalarını sağlamıştır.¹⁴¹

Haddi zatında Hıdiv Abbas'ın; II. Abdülhamid'e karşıt olan veyahut onunla tam bir uyum içerisinde olmayıp istediği gibi davranmayan, ilmi ve siyasi açıdan önemli kimseleri desteklediği de bilinmektedir. Dahası; hıdivin sultana muhalifliği, kendisine karşı yazılan makaleleri Mısır gazetelerinde yayınlanmasına izin verecek noktaya gelmiştir.¹⁴²

3.1.5.2. Kevâkibî'nin Mısır'daki Sosyal Ortamı

Mısır, gerek siyasi gerekse sosyal açıdan sahip olduğu bu özel koşulları dolayısıyla bir özgürlük ortamı oluşturmuştur. Bu durum, Kevâkibî dâhil Biladüşşam'dan gelen pek çok yazarın Mısır'a sığınmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴³

¹³⁹ Hilal Görgün, "Mısır/ Fransız İşgali ve Sonrası", *DİA*, c. XXIX, s. 570.

¹⁴⁰ İlhan Şahin, "Abbas Hilmi II", *DİA*, c. I, s. 26.

¹⁴¹ Berc, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁴² Zağlûl, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁴³ Mâcide Hammûd, *Abdurrahman el-Kevâkibî; Fârisü'n-Nahda ve'l-Edeb*, Dimeşk, İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2001, s. 14.

Kevâkibî Mısır'da; kendisinden önce oraya göç etmiş, bağımsızlık ve Arapların özgürlüğü için mücadele veren Suriyelilerle görüşme imkânı bulmuştur. Kevâkibî, bu grupla düzenli olarak buluşarak, Kahire mevcut olan bu sohbet ve istişare ortamına dâhil olmuştur. Nitekim kendileri her akşam düzenli olarak, “Splendid Bar” isimli bir kahvede buluşmaktaydılar. Bu grubun içerisinde; Reşîd Rızâ, Muhammed Kürd Ali, İbrâhim Selîm en-Neccâr, Tâhir el- Cezâirî, Abdülkâdir el-Mağribî, Refik el-Azm, Abdülhamîd ez-Zehrâvî ve diğer başka gazeteciler yer almaktadır.¹⁴⁴

Kevâkibî; yukarıda ismi zikredilen ve zikredilmeyen, Afgânî'nin öğrencisi olup onun düşünce ve fikirlerinden etkilenmiş pek çok gazeteci, yazar, ilim ve fikir insanıyla görüşmüştür. Kevâkibî, Ezher yakınlarındaki İmam Hüseyin Caddesi'nde kalıcı olarak yerleşmesiyle bu isimlerle düzenli olarak buluşma fırsatı yakalamıştır.¹⁴⁵

Mısır'da mevcut olan ortam, oraya göç eden bu kişilere siyasi ve fikri görüşlerini rahatça ifade etme fırsatı vermiştir. Bu durum, o günkü koşullar için herhangi bir Müslüman ve Arap bölgesi için söz konusu olan bir şey değildir. Kevâkibî, bu özgürlük ortamından kendi görüşlerini rahatça ifade edebilme noktasında faydalanmıştır. Nitekim o; Halep'te yazmış olduğu yazılarını Mısır'da tashih etmiş ve geliştirmiş, en nihayetinde el-Mu'eyyed gazetesinde peş peşe bölümler halinde neşretmiştir. Kevâkibî, el-Mu'eyyed gazetesinin sahibi olan Şeyh Ali Yusuf ile Kahire'ye gelişi sonrasında irtibat kurma fırsatı yakalamış ve aralarında bir dostluk oluşmuştur.¹⁴⁶

3.1.5.3. Kevâkibî'nin Mısır'daki Yayınları

Kevâkibî Halep'te kaleme almış olduğu Ümmü'l-Kurâ isimli eserini, “Seyyid Furâtî” mahlasıyla Mısır'da yayınlama fırsatı bulmuştur. Bu kitabın ilk makalesi, 1899 yılında el-Mu'eyyed gazetesinde neşredilmiştir. Sonrasında Kevâkibî, kitabını el-Menar dergisinde yayınlanmadan önce defalarca tashih edip elden geçirmiş ve Osmanlı Devletini eleştiren ifadeleri kitaptan çıkarmıştır. Kitap, 1902 ve 1903 yılları arasında el-Menar'da yayınlanması akabinde daha çok insana ulaşma fırsatı yakalamıştır.¹⁴⁷ Kevâkibî'nin bu eseri, ilk basımı sonrasında da defalarca basılmıştır.

¹⁴⁴ Dehhân, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁴⁵ Ammâre, **Abdurrahman el-Kevâkibî...**, s. 37.

¹⁴⁶ Semîr Ebû Hamdân, **Abdurrahman el-Kevâkibî ve Felsefetü'l-İstibdât**, Beyrut, Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1992, s. 29-30.

¹⁴⁷ Buzpınar, **a.g.m, a.y.**.

Kevâkibî'nin bir diğer eseri Tabâiü'l-İstibdâd ve Mesâriü'l-İsti'bâd'ın ilk neşri, "Rahhâle K." mahlasıyla el-Mu'eyyed gazetesinde gerçekleşmiştir. Kitabın içeriğini oluşturan yazılar, 1900 ve 1902 yılları arasında bu gazetede makaleler halinde yayınlanmış ve sonrasında mevcut çalışmaların genişletilmesiyle bir kitap şeklini almıştır.¹⁴⁸

Kevâkibî'nin Halep'te yazıp Mısır'da el-Mu'eyyed gazetesinde yayınlama fırsatı bulduğu makaleleri, Tabâiü'l-İstibdâd isimli kitabının özünü oluştursa da bu makalelere, kitap haline getirilmeden önce çeşitli ilaveler yapmıştır. Nitekim Kevâkibî de bu durumu kitabının sunuşunda, bazı gazetelerde istibdatın yapısı ve köleleştirme hususunda kendisinin incelediği ya da alıntılardığı siyasi ve ilmi birtakım araştırmalar yayınladığını ve sonrasında bazı dostlarının bu makaleleri herkesin faydasına sunmak üzere bir araya getirmesini istediklerini ifade etmiştir. O da bunun üzerine, yayınladığı makalelere birtakım eklemeler yaptığını ve sonrasında kitap şekline getirdiğini ifade etmektedir. Böylece, Kevâkibî Halep'te yazmış olduğu makalelerini Kahire'de tekrar düzenleyip birtakım ekleme ve tashihler sonucu kitap haline getirmiştir. Kevâkibî'nin bir diğer kitabı Ümmü'l-Kurâ da aynı şekilde yazarı tarafından sayısı altıyı bulan ve bir kısmı Mısır'da olduğu düşünülen bir dizi düzenlemelerden geçmiştir.¹⁴⁹

3.1.6. Kevâkibî'nin İslam Ülkelerine Seyahati ve Vefatı

Kevâkibî, el-Menar ve başka dergilerde kaleme almış olduğu bu yazılarıyla Hıdiv II. Abbas Hilmi'nin dikkatini çekmiştir. Bu sayede, ikisinin arasında yakın bir ilişki başlamıştır. Bu yakın ilişki sonucunda Kevâkibî, Hıdivin katkılarıyla Arap ülkelerine bir dizi seyahatlerde bulunma fırsatı elde etmiştir. 1901 yılında Arabistan, Yemen, Sudan, Zengibar gibi Müslüman ülkelere gerçekleştirmiş olduğu bu seyahatleri sayesinde gittiği ülkelerdeki halkın hem siyasi hem de ekonomik hayatları hakkında bilgi sahibi olmuştur.¹⁵⁰ Birtakım rivayetlere göre, bu seyahatlerin asıl amacı gidilen bölgelerde yaşayan Araplardan Hıdivin hilafeti konusunda onay almaktır.¹⁵¹

Fakat Muhammed Abdurrahman Berc bu konuda farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Kendisi; tarihçilerin Kevâkibî ve Hıdiv II. Abbas Hilmi arasındaki irtibat

¹⁴⁸ Tahhân, **a.g.e.**, s. 36.

¹⁴⁹ Ammâre, **el-A'mâlü'l-Kâmile...**, s. 28.

¹⁵⁰ İnayet, **a.g.e.**, s. 183.

¹⁵¹ Özcan, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde...", s. 94.

dolayısıyla, Kevâkibî'nin Arap ülkelerine yapmış olduğu bu seyahatleri ona öneren kişinin Hıdiv olduğunu ve seyahatlerin hedefinin de Hıdivin halifeliğine yönelik bir propaganda için olduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Tarihçilerin bu kabulüne rağmen, bu yöndeki iddiaların sabit olmadığını ve kanıta muhtaç olduğunu ifade etmektedir.¹⁵²

Yine Berc bu konudaki görüşünü desteklerken; Kevâkibî'nin haddi zatında, İslam hilafetinin Arapların ve özellikle Arap Yarımadası halkının hakkı olduğunu ve halifenin Kureyşî bir Arap olması gerektiğini savunduğunu ve bu şartlara da Hıdivin uygun olmadığı belirtmektedir.¹⁵³

Kevâkibî gerçekleştirmiş olduğu bu seyahatleriyle gittiği ülkeler hakkında; insanları, kültürleri, ekonomileri, yeryüzü şekilleri ve sahip oldukları madenleri hususunda inceleme yapma fırsatı bulmuştur. Kevâkibî, altı ay devam eden seyahatleri vasıtasıyla edindiği gözlemlerini notlar halinde yazıya geçirmiştir. Fakat ölümü sebebiyle bu notlarını bir kitap haline getirememiş, el konulması sebebiyle diğer el yazma metinleri gibi bu notları da kaybolmuştur.¹⁵⁴

Kevâkibî, bu seyahatlerini tamamlayıp Kahire'ye dönmesi akabinde çok kısa bir süre zarfında, birkaç ay içerisinde, 1902 yılında Kahire'de vefat etmiştir.¹⁵⁵

3.2. Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin Eserleri

Çerçevesinde Görüşleri

Çalışmanın bu kısmında, Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin kaleme almış olduğu iki eseri çerçevesinde birtakım siyasi görüşlerine yer verilecektir. Siyasi görüşleri çerçevesinde üzerinde hususiyetle durulmak istenen nokta, Kevâkibî'nin Osmanlı hilafet kurumu ve halifeleriyle ilgili düşüncelerinin yanı sıra Osmanlı hilafetine alternatif olarak getirmiş olduğu Kureyşî Arap hilafeti önerisidir. Kevâkibî; Osmanlı hilafetine alternatif olarak sunduğu bahse konu Arap hilafetini, Ümmü'l-Kurâ isimli eserinin son kısımlarında oldukça detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu çalışmanın ilgili kısımlarında, Kevâkibî'nin tasarlamış olduğu alternatif Arap hilafetiyle ilgili detaylara yer verilecektir. Kevâkibî'nin siyasi görüşleriyle ilgili detaylara girilmeden

¹⁵² Berc, **a.g.e.**, s. 74.

¹⁵³ **A.e.**, s. 76.

¹⁵⁴ Ammâre, **Abdurrahman el-Kevâkibî...**, s. 40.

¹⁵⁵ Buzpınar, **a.g.m., a.y.**.

önce, eseri Ümmü'l-Kurâ'yı nasıl bir hedefi gerçekleştirmek üzere kaleme aldığına değinilmesi isabetli olacaktır.

Kevâkibî'nin Ümmü'l-Kurâ isimli eseri esasında, Müslümanların o günkü şartlar altında geri kalışını ve dahi çöküşünü hazırlayan sebepleri ve onların bu çöküşten kurtulup yeniden dirilişlerini sağlayacak imkânları detaylıca araştırmak ve işlemek üzere kaleme alınmış kurgusal bir araştırma eseridir. Bu çalışmayı dönemi içerisinde farklı kılan nokta, Kevâkibî'nin eserini telif ederken izlediği üslubu dolayısıyladır. Nitekim bu üslup, yazarın görüşlerini takdim ettiği kitabına dönemi içerisinde yazınsal bir özgünlük de kazandırmıştır. Ümmü'l-Kurâ, Kevâkibî'nin dünyanın farklı bölgelerinden gelen Müslüman temsilcilerin katılımıyla 1899 yılında Mekke'de gerçekleştiğini tahayyül ettiği *Mu'temerü'n-Nehdati'l-İslâmiyye* ismini taşıyan bir toplantının kayıtlarıdır. Bu Müslüman temsilciler; Arap, İngiliz, Farisî, Kürt gibi farklı milletlerden toplam yirmi iki kişiden oluşan hayali bir gruptur. Eserin kurgusuna göre; bu yirmi iki Müslüman temsilci, Müslümanların durumları ve içlerinde bulundukları çöküş halinin sebepleri hususunda görüş alışverişinde bulunup söz konusu olumsuz durumların düzeltilmesi için birtakım kararlar almak üzere Mekke'de buluşmuşlardır. Gerçekleştirmiş oldukları ve sayısı on ikiye varan görüşmeler akabinde, İslam'ın ve Müslümanların yeniden doğuşu için bir cemiyet kurma fikri üzerinde hemfikir olmuşlardır.¹⁵⁶

Kevakibi eseri Ümmü'l-Kurâ'nın ilk kısmında giriş mahiyetinde, söz konusu hayali toplantının hicri 1316 yılında 22 üyenin katılımıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Arapçayı iyi bir şekilde konuştuklarını belirttiği 22 üye, konferansta yaşadıkları bölgeleri temsilen bulunmakta olup; Halep, Şam, Kudüs, İskenderiye, Mısır, Yemen, Basra, Necd, Medine, Mekke, Tunus, Fas, İngiltere, Anadolu, Tebriz, Kazan, Afganistan, Hindistan, Sind ve Çin gibi dünyanın dört bir tarafından bu toplantıya katılmaktadırlar. Kevakibi; "Üstaz Mekki" şeklinde tanıttığı Mekkeli temsilciyi toplantıya başkanlık etmesi için seçerken, kendisinin de toplantının yazı işlerini üstleneceğini açıklamaktadır. Bu kararın alınması, başta Mısırlı temsilci ve geri kalan katılımcılar tarafından uygun bulunması sonucunda gerçekleşmiştir. Bu ilanın ardından, toplantı başkanı Mekkeli temsilci açılış konuşması mahiyetinde bir konuşma

¹⁵⁶ Khaldun S. al- Husry, **Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought**, Beyrut, Khayats, 1966, s. 57.

gerçekleştirmiştir. Mekkeli temsilci konuşmasında; taklidi olarak uydukları ve hükümlerinin çoğunun kaynağını bilmedikleri mezhep ihtilaflarını bir tarafa bırakıp Kur'an'ı Kerim'in ve sünnetin açık net hükümleri ile icmanın sabitelerine dayanmayı tavsiye etmektedir. Bunun, kendilerinin görüşlerde bölünüp ayrılmamaları ve karar verdikleri hususların tüm ehl-i kiblenin nazarında makbul olması münasebetiyle isabetli olacağını ifade etmektedir.¹⁵⁷

Kevâkibî muhtemelen; bu kurgusal toplantının başlangıcında toplantı başkanı Mekkeli temsilci vasıtasıyla, farklı görüşlere sahip olmaları mümkün Müslüman temsilcilerin Kur'an'ı Kerim, sünnet ve icmanın sabiteleri çerçevesinde İslamiyet'in ortak paydasında buluşmalarını tavsiye etmek suretiyle tüm Müslümanların ayrılıkları ve farklılıkları bir tarafa bırakıp ortak görüşlerde buluşmalarının gerekliliğini vurgulamak istemiştir.

Gerçekleşmiş olduğu iddia edilen kurgusal Mekke konferansını düzenleyen ve aynı zamanda bu konferans için kâtiplik yapan Seyyid Furâtî müstear isimli kişi, Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'dir. Kurgusal Mekke konferansına Hindistan, Çin, Tunus, Fas gibi dünyanın birçok farklı bölgesinden gelen ve yaşadıkları yerlerdeki Müslüman toplulukları temsil eden katılımcılar; Ümmü'l-Kurâ'da kendi şahsi fikirlerini farklı açılardan ifade ediyor gibi yansıtılmış olsalar da esasında, Kevâkibî bu hayali temsilciler aracılığıyla kendi fikirlerini ortaya koymaktadır. Tüm temsilciler, Kevâkibî'nin; o günkü çağdaş Müslüman dünyası için söz konusu olan zor şartlar hususundaki bakış açısını, İslamiyet'in Arapların önderliğindeki ilk parlak günlerine geri dönmesi noktasında gerekli olan dini reformlar için yaptığı seslenişini aksettirmektedirler.¹⁵⁸

Yukarıda da değinildiği üzere; Kevâkibî kurgusal Mekke konferansında yirmi iki Müslüman temsilci ağzından, Müslümanların geri kalış sebeplerini detaylıca anlatmıştır. Kevâkibî'nin telif ettiği iki eserinden, kendisinin Müslümanların karşı karşıya kalmış olduğu gerilemenin nasıl engelleneceğini saptama ve Müslüman toplumun siyasi, kültürel ve dini açıdan bütünlüğünü muhafaza etme noktasında bir endişesi olduğu anlaşılabacaktır. Nitekim kendisi bu minval üzere; söz konusu durumun

¹⁵⁷ Abdurrahman Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, 2. bs., Beyrut, Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1982, s. 7-13.

¹⁵⁸ Itzhak Weismann, *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*, London, Oneworld Publications, 2015, s. 69.

önüne geçilebilmesi ve gerekli ıslahatların yapılabilmesi için öncelikle, Müslümanların gerilemesine sebebiyet veren durumların tam manasıyla saptanması gerektiğini düşünmektedir. Kendisi bu amaç doğrultusunda; Ümmü'l-Kurâ'da dini, siyasi, ahlaki, Osmanlı siyaseti ve idaresinden kaynaklı sebepler ve diğer çeşitli sebepler başlıkları altında Müslümanların gerilemesinin nedenlerini ayrıntılı bir şekilde izah ederek açıklamıştır.¹⁵⁹

Esasında; Kevâkibî'nin eserinde Müslümanların gerilemesinin sebebi olarak sıraladığı maddeler, bir manada her bir katılımcının zikretmiş olduğu sebeplerin özetlenmesidir. Kendisi, eserinde geçen gerileme sebeplerinin az olmadığını belirtip bu sebepleri üç temel başlıkta kategorize etmeyi uygun bulmuştur. Üç temel başlık; dini sebepler, siyasi sebepler ve ahlaki sebepler şeklindedir. Bu başlıkların içeriğini oluştururken maddelerin kiminin temel kiminin de ikincil sebeplerden olduğunu ifade ederek, kendisine göre daha önemli olanları ayrıca belirtmek istemiş olmalıdır. Bunu sağlamak üzere, temel sebeplerin yanına parantez içinde ا harfi ve ikincil sebeplerin yanına ise ف harfi koyacağını belirtmiştir. Kevâkibî'nin eserinde, *dini sebepler* başlığı altında toplam yirmi üç madde yer almaktadır. Cebir inancının ümmetin düşüncesine etkisi, Selefîn aksine müteahhirûn fukahânın din hususunda katı bir tutuma sahip olması, dinin fer'i konularında farklı görüşlerin çokluğu dolayısıyla ümmetin fikirlerinin karışması, sahte âlimlerin dine zararlı bidat ve hurafeleri sokmaları, akli ilimlerin din ile bir zıtlık içerisinde olduğu inancı, âlimlerin tevhit akidesini teyit etme noktasında ihmalkâr davranması, taklide teslim olup derin ve ince düşünmenin terk edilmesi, mezheplere ve müteahhirûnun görüşlerine körü körüne bağlanıp naslardan ve selefî yolundan ayrılma, Müslümanın Allah'ın kendisini sorumlu tuttuğu hususlarda ihmalkâr davranıp sorumlu tutulmadığı şeyleri kendine yüklemesi gibi maddeler dini sebepler içerisinde yerini almaktadır. Kevâkibî dini sebeplerden sonra, Müslümanların gerilemesine neden olan *siyasi sebepleri* detaylandırmaktadır. Bu başlık altında da toplam on altı sebebe yer vermektedir. Bu sebepler arasında; sorumsuz mutlak yönetim, Müslümanların siyasi bölünmüşlüğü, insanların fikirlerini beyan etme ve serbest hareket etme noktasında engellenmesi, adalet ve eşitlik

¹⁵⁹ Joseph G. Rahme, “ 'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other”, **Journal of Islamic Studies**, Ed. Dr. Farhan Ahmad Nizami, c. 10, S. 2, 1999 Mayıs, s. 162.

noktasında zafiyetlerin olması, yöneticilerin istibdat üzerine ısrarları yer almaktadır. Üçüncü olarak ahlaki sebepler başlığı altında, on yedi madde yer almaktadır. Bu başlık altında ise; bilgisizliğin içselleştirilmesi, zekât emrinin ihmal edilmesi dolayısıyla sosyal ekonomik gücün kaybedilmesi, umutsuzluk sebebiyle çalışmanın terk edilmesi, dini ve ahlaki eğitim noktasında zafiyet, herkesi alakadar eden durumlarda istişare yapılmaması gibi maddeler sıralanmıştır.¹⁶⁰

Kevâkibî'nin eserinde de zikretmiş olduğu gibi yukarıdaki üç kategori; konferansa katılmış olan hayali temsilciler tarafından Müslümanların gerileme sebepleri olarak zikretmiş oldukları maddelerin, Kevâkibî'nin kendisi tarafından özetlenmesidir. Kevâkibî özetlemiş olduğu bu maddelere, birtakım eklemeler daha yaptığını ifade etmektedir. Kevâkibî'nin kendisinin eklediği bu maddeler, Osmanlı Devleti'nin siyasi ve idari yönetimiyle alakalı olup yirmi bir tanedir. Bu kategorideki maddeler; devletin hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan reayanın adetleri ve milliyetleri farklı olmasına rağmen kendilerine aynı idari ve cezai kanunların uygulanması, başkente uzak kısımlarda dahi merkezi idare usulünün uygulanması noktasında ısrar edilmesi ve merkezdeki idari yönetimden sorumlu kimselerin uzak bölgelerin durumundan ve buraların sakinlerinin yaşayışlarından bihaber olmaları, yöneticiler ve halk arasında anlaşmayı güçleştirmek ve aralarında idarenin aleyhine bir birleşmeye mahal vermemek için idarecilerin farklı milletlerden seçilmesi, reayanın farklı milletleri arasında ceza ve ödül verilme usulünde belirgin bir farkın mevcut olması, geleceğe önem verilmemesi sebebiyle zamanın gerektirdiği şeyler hususunda ve terakki noktasında gaflette olunması, nesep, ahlak ve ilmi açıdan daha alt seviyede olanların kayırılması ve kendilerinden daha üst seviyedekilere hükmetmeleri şeklindedir. *Osmanlı Devleti'nin idari ve siyasi yapısından kaynaklanan sebeplerden sonra, diğer çeşitli sebepler* başlığı altında dokuz sebebe daha yer verilmiştir. Bunlar; reaya ve yöneticileri arasında ahlaki açıdan uyumun olmaması, güç ve istibdat arasında dengesizlik, kadınların eğitime verilen önemin zayıflaması, inziva ve tevekküle sığınma şeklindedir.¹⁶¹

Kevâkibî'nin Müslümanların gerileme sebepleri olarak zikretmiş olduğu bu maddelerde dikkat çekici önemli bir nokta söz konusudur. Bu da Müslümanların

¹⁶⁰ Kevâkibî, **a.g.e.**, s. 158-161.

¹⁶¹ **A.e.**, s. 162-167.

gerilemesinin sebeplerini dâhili faktörlere dayandırıyor olması ve dışarıda bir neden aramamış olmasıdır. Avrupa kaynaklı bir dış müdahaleyi ya da gayr-i Müslimleri bu gerilemenin nedenleri arasında zikretmemiş ve bu gerilemeye ortak etmemiştir. Buradan hareketle, Kevâkibî'nin çalışmasının harici sıkıntılardan Müslümanların karşı karşıya kaldığı dâhili etkenlere yoğunlaştığı söylenebilir.¹⁶²

Kevâkibî'nin eserinde Müslümanların gerilemesinin nedenleri olarak zikrettiği maddelerde, üzerine dikkat çekilmesi ve düşünülmesi gereken bir nokta vardır. O da kendisinin bu maddelerin her birini, tam manasıyla Müslümanların gerilemesinin bir nedeni olarak görüp görmediği hususudur. Nitekim söz konusu maddelerin tamamı, kendi görüşüne göre Müslümanların geri kalışının bir sebebi olmayıp yaşadığı dönemdeki şamil görüşlerin bir özeti de olabilir. Kendisi, her bir temsilci vasıtasıyla o dönem üzerine kafa yorulmuş farklı düşünceleri eserinde genişçe ele almış olabilir. Bunu hangi niyetle yaptığı noktasında net bir görüşün ortaya koyulması mümkün gözükmemektedir. Fakat bununla beraber, katılımcıların görüşlerini özetledikten sonra kendisinin müstear ismiyle sunduğu sebeplere bakıldığında, maddeler salt siyasetle ilgili olmasa da ağırlıklı olarak siyasetle alakalı oldukları görülecektir. Buradan hareketle, Kevâkibî'nin düşüncesine göre gerileme sebeplerinin daha çok siyasi temele dayandığı noktasında bir yorum getirilmesi mümkün görünmektedir. Fakat kendisi eserinde, çağdaşı diğer Müslüman düşünürlerin fikirlerine de yer vermek istemiş görünmektedir. Bu minval üzerine, Müslümanların gerilemesi hususunda ve yine bu gerilemenin önüne geçilmesi yönünde savunulan düşüncelerin bir hülasasını eserinde genişçe ele almak istemiştir. Diğer taraftan, bu iki görüşün harmanlanması yoluyla da bir görüş ortaya konulabilir. Daha net bir ifadeyle, eserdeki görüşler o dönemdeki Müslüman düşünürlerin konuyla alakalı görüşlerinin bir özeti ve ayrıca Kevâkibî'nin Müslümanların gerilemesinin temel sebebinin siyasi olduğuna ikna olmadan önce, bu sebeplerin temel dayanağını zihninde netleştirirken geçirdiği fikri duraklar da olabilir.¹⁶³

¹⁶² Rahme, **a.g.e.**, s. 163.

¹⁶³ Kevâkibî, **Despotizmin Doğası Köleliğin İflası: İsti'bâtta İstibdâta**, Çev.: Adem Yerinde, İstanbul, Mana Yayınları, 2018, İlgili kısım için **Bkz.:** M. Muhtar Eş-Şankıtı, Türkçe Baskıya Sunuş: "Toplumsal Sefaletten Tepkisel Devrimciliğe Abdurrahman El- Kevâkibî'de Değişim Nazariyesi", s. 34-35.

Kevâkibî'ye ait bir diğer eser, *Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* isimli kitabı, genel manada bir istibdâd yönetimi eleştirisi yapmaktadır. Eserinin önsöz kısmındaki birtakım açıklamalar ve siyaset kelimesinin 'Hikmetin gerektirdiğine göre müşterek işlerin idaresi' şeklinde tanımının yapılması sonrasında, siyaset konularının ilki ve en önemlisinin 'istibdâd' mevzusu olduğu belirtilmektedir. Kevâkibî istibdâdı, 'Ortak meselelerde hevanın gereğine göre davranış' şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımın ardından istibdâd hususunda konuşacak kimsenin ayrıntılı bir şekilde; istibdâdın ne olduğu, sebebi, belirtileri, belirlenmesi, ilerlemesi, uyarısı, gibi faktörleri hesaba katması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim kendisi de bu detaylı araştırma konularından bazı ana meselelere temas ettiğini ve onların da şu şekilde olduğunu altını çizmektedir: İstibdâtın doğası nedir, müstebit kimse neden şiddetli bir korku halindedir, istibdâtın dine, ilme, şerefe, mülke, ahlaka, ilerlemeye, eğitime etkisi nedir, müstebidin en önemli yardımcıları kimdir, İstibdâttan kurtulmak nasıl mümkündür, istibdâtın ne ile değiştirilmesi gerekir, istibdâtın tabiatı nedir?¹⁶⁴

Nitekim Kevâkibî'nin eserinin bölümleri de istibdât ve din, istibdât ve ilim, istibdât ve şeref, istibdât ve sermaye, istibdât ve ahlak, istibdât ve ondan kurtuluş şeklinde isimler taşımaktadır.

Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd isimli eser, yukarıda bahsi geçen alanlara istibdâtın olumsuz etkilerini ortaya koymak üzere meydana getirilmiş makaleler dizisidir. Bu makaleler, Kevâkibî'nin Mısır'a göç etmesi sonrasında orada *el-Mu'eyyed* isimli gazetede yayınlanmıştır. Bazı Arap yazarlar Kevâkibî'nin bu eserini, içeriği dolayısıyla çağdaş Arap yazın dünyasında ilk siyasal eser olduğunu kabul ederek türünün tek örneği olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁵

Kevâkibî eserinin önsöz kısmında; bazı gazetelerde istibdâtın doğası ve isti'bâd hususunda siyasi ve ilmi araştırmalar yayınladığını, bu araştırmaların bir kısmının kendi araştırmaları olduğunu, bir kısmının ise başka araştırmalardan alıntılanmış olduğunu belirtip eserinde şahsen bir zalim yöneticiyi kastetmediğini ya da belirli bir yönetimi hedef almadığını, fakat bu eserle mahza gafilleri ikaz etmek istediğini söylemektedir. Kevâkibî birtakım arkadaşlarının kendisinden, herkesin faydasına

¹⁶⁴ Kevâkibî, *Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd*, 2. bs., Beyrut, Dârü'n- Nefâis, 1986, s. 29.

¹⁶⁵ İnayet, **a.g.e.**, s. 183.

sunulması için araştırmalarını toplamasını talep etmeleri ile mevcut araştırmalarına bazı eklemeler yapıp bu makalelerin bir kitap şekline geldiğini söylemektedir.¹⁶⁶

Kevakibi her ne kadar, eserindeki eleştirilerin müşahhas olarak bir hükümdarı ya da belirli bir idareyi hedef almayıp doğu toplumları için bir uyarı mahiyetinde olduğunu ifade etse de eserinin Abdülhamid'in şahsını ve yönetimini hedef aldığı kabul edilmektedir.¹⁶⁷

Kevakibi eserinde; istibdâtı herhangi bir yönetim biçimine hasr etmeyip tüm yönetim biçimlerinin zamanla istibdât yönetimi haline gelebileceğini ifade eder. Bu surette, cumhuriyet ve meşrutiyet yönetimleri gibi idarecilerin seçim yoluyla belirlendiği yönetimlerin dahi bu duruma gelebileceğini ifade ettikten sonra istibdâd yönetimleri içerisinde en kötüsünün '*ferd-i mutlak, orduya hükmeden ve dini otoriteyi de elinde bulunduran hükümet*' olduğunu altını çizmektedir. Kevâkibî muhtemelen, orduya ve dine hükmeden hükümet ifadeleriyle II. Abdülhamid yönetimine atıfta bulunmaktadır. Nitekim Kevâkibî; müstebit idarecilerin siyasi mevcudiyetlerini dine dayandırma eğiliminde olduklarını, bunun sebebinin de ilahi dinlerin insanların görünmez bir yaratıcıya karşı korku beslemelerini sağladığı gibi halkı istibdâd idaresiyle yönetmek isteyen kimselerin de bu türde bir korku halinin reayaları tarafından onlara karşı beslenmesini arzulamaktadırlar. Tarihi seyir içerisinde; istibdât idaresini benimeyen yöneticilerin her birinin, kendileri için mukaddes unvanlar kullandıklarını ve bu surette Allah ile denklik edinmeye çalıştıklarını belirtir.¹⁶⁸

Kevâkibînin, eseri *Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd*'ı yazarken Batılı yazarlardan esinlenmiş olduğu ve eserin batılı yazarların eserleriyle büyük oranda benzerlikler taşıdığı iddia edilmektedir. Bu minval üzere, Kevâkibî'nin Fransızca bildiği ve eserindeki demokrasiyle ilgili bahisleri Fransızca kaynaklardan çevirmiş olduğu dile getirilmektedir. Bu iddiaya cevap olarak Dehhân gibi kimi yazalar da kendisinin Avrupa dillerinden herhangi birini bilmediğini, fakat Batı kaynaklı bilgileri Türkçeye çevrilmiş kitaplardan öğrenip eserinde bu şekilde kullandığını söylemektedirler. Yukarıdaki iddiayı dile getirenler tarafından, Kevâkibî'nin kitabının

¹⁶⁶ Kevâkibî, **a.g.e.**, s. 25-26.

¹⁶⁷ Baktıaya, **a.g.e.**, s. 351.

¹⁶⁸ **A.e.**, s. 353.

benzediği eserler noktasında spesifik isimler de zikredilmiştir. Montesquieu'nun *Kanunların Ruhı* isimli kitabı zikredilen bu eserler arasındadır.¹⁶⁹

Bu noktada ismi geçen diğer bir eser de Vittoria Alfieri'ye ait *Della Tirannide* isimli eserdir. Bu iddianın sahibi, aşağıda *Ümmü'l-Kurâ* ve *The Future of Islam* isimli eserlerin benzer oldukları noktasındaki iddianın da sahibi olan Sylvia G. Haim'dir. Kendisi kaleme almış olduğu *Alfieri and al-Kawâkibî* isimli makalesinde bu görüşünü detaylandırmaktadır.¹⁷⁰

Alfieri'ye ait bu eserin, 1897 yılında Cenova'da Jöntürkler tarafından Türkçeye çevrilmiş olduğu, bu sebeple Kevâkibî'nin bu eserden haberdar olmasının kuvvetle muhtemel olduğu kimi yazarlarca da dile getirilmektedir.¹⁷¹

3.2.1. Ümmü'l-Kurâ'nın Özgünlüğü ve Blunt

İçeriğinden özet bir şekilde bahsedilmiş olan, Kevâkibî'nin Ümmü'l-Kurâ isimli eserinin tam manasıyla orijinal olmadığını iddia eden bir görüş vardır. Bu noktada, bu görüşün dayanak noktalarına değinilmesi yerinde olacaktır.

Söz konusu görüşün savunucularından Sylvia G. Haim, Kevâkibî'nin eserinin Wilfrid Scawen Blunt'a (1840-1922) ait olan ve 1882 yılında yayınlanan *The Future of Islam* (İslam'ın Geleceği) isimli kitapla büyük oranda benzer olduklarını iddia etmektedir. Kevâkibî'nin fikirlerinin Arapça olarak ilk defa ifade ediliyor olmasına rağmen özgün olmadığını; kendisinin eserinde ortaya koymuş olduğu düşüncelerin esasında, Blunt'ın eserinde ortaya koyduğu görüşlerinin bir benzeri olduğunu söylemektedir. Kevâkibî'nin hayatının işlendiği kısımda da belirtilmiş olduğu üzere, Kevâkibî herhangi bir Avrupa dili eğitimi almamış olup bu dillerden birini bilmemektedir. Haim'in kendisi de bu bilgiye makalesinde yer vermiş ve Blunt'ın eserinin o dönemde Arapça'ya çevrilmediğini de ayrıca belirtmiştir. Fakat Blunt'ın 1870'li yıllarda Arabistan, Hindistan ve Levant bölgesine yapmış olduğu geziler akabinde; 1881 yılında Kahire'ye yerleşmesiyle beraber Urabî Paşa, Muhammed Abduh ve Hidiv Abbas Hilmi gibi Mısırlı önemli isimlerle dost olduğunu ve Kevâkibî ile de tanışmış olabileceklerini eklemektedir.¹⁷²

¹⁶⁹ İnayet, a.g.e., s. 184.

¹⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için Bkz. "Alfieri and Kawâkibî", *Oriente Moderno*, c. 34, S. 7, s. 321-334.

¹⁷¹ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.

¹⁷² Sylvia G. Haim, "Blunt and Kawâkibî", *Oriente Moderno*, c. 35, S. 3, Roma, 1955, s. 137.

Haim'in makalesinde yer verdiği Kevâkibî ve Blunt'ın benzer görüşlerinden örneklere geçilmeden önce, Blunt'a dair konu açısından önem teşkil eden birkaç bilginin zikredilmesi isabetli olacaktır.

Wilfrid Scawen Blunt, 1840 yılında İngiltere'de doğmuş olup ataşelik, diplomatlık gibi birtakım siyasi görevler icra etmiştir. Hayatının bir bölümünü siyasi çalışmaları dolayısıyla yapmış olduğu gezilere ayırmıştır. Nitekim bu gezileri esnasında, Müslüman toplumlar ve İngiltere'nin onlara yönelik siyaseti hususunda daha fazla bilgi sahibi olma fırsatı yakalamıştır. Özellikle, Cidde'de bulunduğu süre zarfında İslami düşünce hakkında detaylı bilgi sahibi olmuştur. Ayrıca kendisi, bağımsızlık hususunda Müslümanların İngiltere'ye karşı destekçisi olarak bilinmektedir. Blunt'ın Osmanlı yönetimine ve hilafetine yönelik olumsuz düşüncelerinin olduğu da bilinmektedir. Bu düşüncesinin altında yatan temel neden, İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı sıkıntıların baş faili olarak Osmanlı Devleti'ni görüyor olması sebebiyledir. Karşılaşılan bu sıkıntıların önüne geçilebilmesi için, Arapların Osmanlı'dan ayrılması ve hilafet kurumunun Mekke ya da Kahire'de temsil edilmesi gerektiğini savunur. Kendisi, hilafetin Araplar tarafından temsil edilmesi yönündeki fikirlerinin yanı sıra papalık gibi salt manevi gücü temsil eden bir halifelik de kurgulamıştır. Bu düşüncesinin arka planında, sahip olduğu Katolik inancının etkisinin olması muhtemeldir. Blunt'ın düşüncesine göre, siyasi bir gücü temsil etmeyen halifenin korunması da İngiltere'nin himayesi altında olmalıdır.¹⁷³

Haim; Kevâkibî ve Blunt'ın düşüncelerindeki benzerlikleri, ikisinin de eserinden getirdiği örneklerle kanıtlamaya çalışır. Bu amaç üzere; Kevâkibî'nin eserinde değinmiş olduğu ve detaylarına bir sonraki başlıkta girilecek olan hilafetin Arabistan'a dönmesine yönelik fikirlerini, Blunt'ın yirmi yıl öncesinde yayınlanmış olan eserinde zaten yer aldığını söylemektedir. Aynı şekilde; hilafetin hem maddi hem de manevi gücü temsil etmesinden, manevi bir kurum haline dönüştürülüp salt manevi gücü temsil etmesi fikrini de Blunt'tan aldığını iddia etmektedir. Bunun da ötesinde, manevi hilafet makamına seçilecek olan kişinin seçilme yöntemlerinin de iki yazarda aynı usulde olduğunu söylemektedir.¹⁷⁴

¹⁷³ Kemal Kahraman, "Blunt, Wilfrid Scawen", *DİA*, c. VI, s. 246-247.

¹⁷⁴ Haim, *a.g.e.*, s. 138-140.

Khaldun S. al-Husry kaleme aldığı *Three Reformers: a Study in Modern Arab Political Thought* adlı eserinde, Haim'in yukarıda bahsi geçmiş olan iddialarına cevap vermektedir. Öncelikle kendisi eserinde Haim'in; Kevâkibî'nin eserinin ona ait olmadığına, kitabın içeriğinin Blunt'ın eserinden alıntılandığına, Osmanlı karşıtı fikirlerinin, hilafet ve hilafetin Araplara intikaline yönelik fikirlerini Blunt'ın eserinden aldığına dair iddialarını aktarmakta akabinde bu iddialara cevap vermektedir. Husry; Haim'in ortaya koymuş olduğu bu iddiaların asılsız olduğunu, Blunt'ın İslam ülkelerine birtakım gezilerde bulunduğunu ve eserinde yer alan bu görüşlerin gezileri süresince edinmiş olduğu bilgi ve izlenimlerinin eserine yansımış bir hali olduğunu ifade etmektedir. Husry eserinde Blunt'ın kitabından çeşitli örneklere yer verdikten sonra, esasında onun 1880 ve 1890'larda bazı Arapların zihninde dolaşan düşünceleri naklettiğini söylemektedir. Ayrıca Husry; Blunt'ın eserinin Kevâkibî'nin okuyabileceği herhangi bir dile çevrilmediğini, Haim'in bunu bilmesine rağmen Kahire'de tanışmış ve bir araya gelmiş olma ihtimallerine dayanarak Kevâkibî'nin eserinde yer alan fikirlerini Blunt'tan aldığı görüşünde ısrar etmekte olduğunu yazmaktadır. Yazar; böyle bir buluşmanın vaki olduğunu kanıtlayan herhangi bir delilin olmadığını, ayrıca Ümmü'l Kurâ'nın Kahire'de değil Halep'te yazıldığını ve Kevâkibî Kahire'ye gelir gelmez de kitabın basıldığını eklemektedir. Kevâkibî'nin oğlunun, Ümmü'l Kurâ'yı Halep'te çoğalttığına ve arkadaşı Şeyh Said el-Gazi'nin de kitabı birçok defa Halep'te okuduğuna dair bilgileri sunmak yoluyla, eserin Halep'te yazıldığını ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁷⁵

3.2.2. Kevâkibî'nin Siyasi Düşünceleri

3.2.2.1. Osmanlı Devleti ve Sultanlarına Dair Düşünceleri

Kevâkibî, Ümmü'l-Kurâ isimli kitabının sonunda "ek" başlığı altında ayrı bir bölüm oluşturmuştur. Kendisi bu bölümde es-Seyyid Furâtî müstear ismiyle; kurgusal Mekke konferansında hazır bulunan es-Sâhibu'l-Hindî şeklinde adlandırılan Hint bir temsilciden, konferanstan yaklaşık iki ay sonra bu kişi tarafından kendisine getirilen bir kitaptan ve bu kitapta Hint temsilcinin siyasi kimliği olan saygın bir emirle görüştüğünü bildirdiğinden bahsetmektedir. Akabinde; Hint temsilcinin, emirin İslami reformlarla ilgili görüşlerini aldığını ve aralarında uzun bir diyalogun geçtiğini

¹⁷⁵ al- Husry, **a.g.e.**, s. 94-99.

söylemektedir. Bu diyalog sonrasında emire; Ümmü'l-Kurâ Cemiyeti'nin kayıtları, müzakere ve kararları üzerinde yapmış olduğu incelemesinden söz ettiğinden, emirin de bahsi geçen belgeleri incelemek istemesi üzerine kendisine bu belgelerin bir nüshasını ödünç vereceğine söz verip sonrasında da bu kayıtları ona gönderdiğini bildirmiştir. Kevâkibî söz konusu bölümün girişinde yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra, emir ve Hint temsilci arasında bir diyalog geçtiğini ifade edip bu kısmın devamında da bu kurgusal diyalogun tamamına yer vermiştir. Kendisi; ikisinin karşılıklı konuşmasına dayanan bu diyalogda, onların görüşlerini aktarırken esasında muhtemelen kendi kişisel görüşlerini açıklamaktadır. Bu araştırma; Ümmü'l-Kurâ isimli kitabın bir tercüme çalışması olmaması dolayısıyla diyalogun birebir tercümesi yapılmayacak, Kevâkibî'nin bu diyalog içerisinde yer vermiş olduğu ve konumuz açısından önem teşkil eden görüşleri tespit edilmeye ve aktarılmaya çalışılacaktır. Diyalog öncelikle; emirin söz konusu belgelerin kendisiyle paylaşılmasından ötürü teşekkürünü sunması, üyeleri birbirlerine yardım eden ve karşılaşılan sorunları hem dini hem de siyasi açıdan çözmeye çalışan bir cemiyetin varlığından dolayı duyduğu memnuniyeti ifadesiyle başlamaktadır. Konuşmaları; Hint temsilcinin, özellikle bazı eleştiriler noktasında kendi görüşünü tashih etmek üzere bu cemiyet ve müzakereleri hakkında emirin fikirlerinden faydalanmak için izin istemesi ve birtakım meseleleri kendisine konu konu sorması şeklinde devam etmektedir.¹⁷⁶

Hint temsilci; cemiyetin dini politika konularına birinci derecede önem verdiğini, idari politikanın da ilgiyi hak ettiğini, cemiyetin bunun idrakinde olduğunu fakat genel olarak bu alanda yeterli düzenlemelerin yapılmadığını ve alanın başıboş bırakıldığını ifade etmektedir. Kevâkibî, Hint temsilcinin bu açıklamasıyla idari politikanın önemine işaret etmesine rağmen emirin ağzından bu cümlelere cevap olarak, talep edilen şeylerin gerçekleşmesi noktasında “الفتور” (el-fütûr) kelimesiyle ifade etmiş olduğu; “uyuşukluk, miskinlik, atalet, durağanlık ve çöküş”¹⁷⁷ kelimeleriyle Türkçeleştirilebilecek olan hastalığın nedeninin ortadan kaldırılmasının cemiyet tarafından en isabetli yol olarak görüldüğünü söylemektedir. Cemiyetin bu amaç doğrultusunda gerçekleştirmiş olduğu görüşmeler sonucunda, atalet hastalığının nedeninin dini düzensizlik ve dini bozulma olduğu noktasında bir karara varmış

¹⁷⁶ Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 223-224.

¹⁷⁷ Kevâkibî, *Despotizmin...*, s. 22.

olduğunu ve bundan dolayı cemiyetin, sorunun ortadan kalkabilmesi için dikkatini bu sorunun nedeni olan dini düzensizlik ve bozulmalara yoğunlaştırdığını beyan etmektedir. Fakat bununla beraber; emir, cemiyetin kâtiplik görevini icra eden Seyyid Furâtî'nin idari sebepler noktasında da gerekli değinmeleri yaptığını belirtmektedir.¹⁷⁸

Kevâkibî bu noktadan sonra, Hint temsilci ve emir arasındaki kurgusal diyalogun seyrini Osmanlı Devleti, hilafeti, sultanları ve halifeleriyle ilgili konulara getirmektedir. Kendisi; Hint temsilci vasıtasıyla emire, Osmanlı Devleti ile alakalı olarak bazı sorular yöneltirken emir de bu sorulara cevap verip kendi değerlendirmelerini yapmaktadır. Bu minval üzere; Hint temsilci emire, cemiyetin İslam dininin Osmanlı Devleti olmaksızın Araplar tarafından güçlendirilmesi ve yüceltilmesi ile ilgili hayallerinin açıklanması noktasında hata edip etmediğini sormaktadır. Emir bu soruya; cemiyetin hedeflerinin salt dini reformlar olmadığını, cemiyetin siyasi düzenin dini düzene dayandığı ve onu takiben geliştiği şeklinde bir düşüncesi olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Buna ilaveten; Osmanlı Devleti'nin dini önderlik yapmadığını, dini de İslam ümmetinden ve Araplardan kıskandığını söylemektedir. Hint temsilci emirin söyledikleri üzerine, Osmanlı Devleti'nin maddi ve manevi gücünü gösteren birtakım özelliklerini sayarak, emire göre Osmanlı'nın Müslümanların önderliğine daha layık olup olmadığını öğrenmek istemektedir. Osmanlı Devleti'nin idari, askeri ve siyasi açıdan köklü; ekonomi, donanım açısından da oldukça güçlü bir devlet olduğunu vurgulayıp Osmanlı'nın dini düzenin sağlanması ve dinin yüceltilmesi noktasında, pek çok açıdan zayıf olan Araplara kıyasla daha muktedir olup olamayacağını sormaktadır. Ayrıca Müslümanların, Osmanlı sultanları için Haremeyn hizmetkârları ve halife unvanını uzun bir süredir kullandıklarını; Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, Sultan Mahmud ve mevcut hükümdar II. Abdülhamid gibi halifelğe başkalarına kıyasla daha layık olan birçok Osmanlı sultanının İslamiyet'in yüceltilmesi noktasında büyük hizmetler yaptığını eklemektedir. Bu açıklamaların üzerine emir, Hint temsilciye meseleye avamın baktığı gibi bakmamasını, geçmişi ve geleceği kuşatan sağduyulu bir bakış açısıyla yaklaşmasını tavsiye etmektedir. İslam tarihi boyunca din idaresinin ve siyasi idarenin yalnızca Hulefâ-i Râşidîn ve Ömer b.

¹⁷⁸ Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 225.

Abdülazîz dönemlerinde tam manasıyla, Emevi ve Abbasi dönemlerinde de kısmi olarak birleştiğini; fakat bu dönemlerden sonra, hilafetin siyasi hükümdarlıktan ayrıldığını ileri sürmektedir. Zikredilen dönemler haricinde dini yönetim ve siyasi yönetimin birbirinden ayrıldığını ispatlamak adına, Osmanlı sultanlarının uygulamalarından bazı örnekler vermektedir. Kendi görüşüne göre, onların dinle çatışsa dahi siyasi hükümdarlıklarını korumak için aldıkları bazı kararlar ve yaptıkları uygulamaları sultanların isimlerini de zikrederek saymaktadır.¹⁷⁹

Öncelikle Fatih Sultan Mehmet'in; Osmanlı sultanlarının en saygınlarından ve iyilerinden olsa da hükümdarlığını dine tercih ettiğini, Aragon Kralı Ferdinand ve eşi Kraliçe İabella ile Endülüs'teki son Arap devleti olan Ben-i Ahmer Devleti'nin yıkılması pahasına gizli bir ittifak yaptığını, on beş milyon Müslümanın yok olmasına, zorla Hristiyanlaştırılmasına ve toplu bir şekilde öldürülmesine göz yumduğunu iddia etmektedir. Yavuz Sultan Selim'in; Abbasi ailesine vefasızlık ettiğini, onların yok olmasına sebep olduğunu, doğuda Arapları öldürdüğünü, hamile kadınları dahi karınlarındaki çocukları dolayısıyla öldürdüğünü iddia ederken; bu esnada İspanyolların da Endülüs'te kalan Arapları yaktığını söylemektedir. Osmanlı Devleti'nin, İmam Cafer'in mezhebini tasdik etmesi suretiyle Müslümanlar arasındaki tefrika ortadan kalkacakken Nadir Şah'ın buna yönelik teklifini ve kendilerine Sünni bir devletin komşu olmasını istemedikleri için de Afgan Eşref Han'ın İran'ın bölünmesine yönelik önerisini kabul etmediğini belirtmektedir. Osmanlı Devleti'nin; 15 tane Müslüman devlet ve hükümetin yok olması için var gücüyle çalıştığını, Müslüman Tatarlara karşı Ruslara, Cava Müslümanlarına ve Hintlere karşı Hollanda'ya yardım ettiğini, Yemen'i zapt ettiğini, kendi dönemlerine kadar on milyonlarca Müslümanı yok ettiğini, Yemen'in Sana ve Zabid şehirlerinde Osmanlı askerinin Müslümanlara bayram namazı kılıyorlarken zulmettiğini iddia etmektedir. Sultan Mahmud'un; Avrupalılardan giyiniş tarzlarını aldığını, devlet adamlarını ve maiyetini bu kıyafetleri giymeye zorladığını, fakat Türklerin kıyafetin kollarının abdest almayı zorlaştırıp engellemesi dolayısıyla bu yeni kıyafeti istemediklerini dile getirmektedir. Sultan Abdülmecid'in, hükümdarlığının otoritesini kuvvetlendirme adına faiz ve içkiye serbestiyet getirdiğini; eşrafın, toplumdaki saygın kimselerin ve

¹⁷⁹ A.e., s. 227-229.

loncaların etki ve nüfuzunu da yine kendi maslahatı için azalttığını söylemektedir. Emir bu açıklamaları yaptıktan sonra, zikredilen örneklerin “Sultanların nezdinde, hükümdarlığı destekleyen unsurlar dine göre daha önceliklidir.” kaidesini kavramak için yeterli olduğunu beyan etmektedir. Haremeyn hizmetkârları ve halife unvanlarının Osmanlı sultanları için kullanımının İslam’a ve Müslümanlara bir faydası olmadığını, birtakım kimselerin vehmettiği gibi yabancılar nezdinde de bu durumun bir saygı ve şeref vesilesi sayılmadığını bilakis sultanın; dini, manevi unsurlara dayandırmadan maddi kuvvetle güçlendirmeye çalıştığı takdirde hem din hem de hükümdarlık için Allah katında makbul ve Müslümanların tamamı nezdinde de memnuniyet verici hizmetler yapabileceğini ileri sürmektedir.¹⁸⁰

Emir açıklamalarına devam ederken; bazı kişilerin kendi adlarına çıkar sağlamak için Osmanlı halifelerinin soyunu aslında ait olmadığı yerlere kasıtlı olarak dayandırdıklarını, Osmanlı ailesinden hiç kimsenin resmi bir yolla iddia etmediği bir davayı sultanlar adına yaydıklarını dile getirmektedir. Bu kişilerin; kendilerini saygın, makam ve mevki sahibi kimselere nispet etmek suretiyle sahte bir nesep oluşturdukları gibi sultana da sahte bir nesep oluşturduklarını ve onu kendileriyle benzer bir duruma getirmeye çalıştıklarını söylemektedir. Nitekim kendilerini, telif ettikleri eserlerinde de uydurma neseplerle sultana yakınlaştırmaya çalıştıklarını ve Müslümanlardan hiçbir kimsenin tanımadığı hayali ecdatlarına ait keramet hikâyeleri kurguladıklarını eklemektedir. Kevâkibî sahtekâr olarak isimlendirdiği bu kişilerin, Osmanlı’nın soyunu bazen Osman b. Affan’a dayandırırken bazen de Kureyş’in ileri gelenlerine dayandırdıklarına ve böylece hilafet hakkını Osmanlılara verdiklerine işaret etmektedir. Bu hakkı; Abbasilerden vazgeçme, istihkak ve veraset, ahit, toplu biat, Haremeyn-i Şerifeyn’e hizmet ediyor olmaları, Hz. Peygamber’in ardında kalan emanetlerin koruyucusu olmaları gibi çeşitli nedenlerle yine Osmanlılara vermekte olduklarını söylemektedir. Emir; Osmanlı için hilafet, imâmet-i kübrâ ya da müminlerin emiri gibi unvanların kullanımının Sultan II. Mahmud (1808-1839) döneminde başladığının bilindiğini, sultanın bazı bakanlarının onun saygınlığını ve yüceliğini gösterme adına kendisine bu şekilde hitap ettiklerini, ilerleyen dönemlerde de sahtekârlar diye belirttiği bu kişilerin çabalarıyla sultanın iki oğlu Abdülmecid

¹⁸⁰ A.e., s. 229-231.

(1839-1861), Abdülaziz (1861-1876) ve iki torunu V. Murad (1876), II. Abdülhamid (1876-1909) zamanlarında bu unvanların kullanımının oldukça yaygınlaştığını savunmaktadır. Esasında bu kişilerin mevcut sultanı; hükümdarlığın şartlarına uymayan, ağır koşulları olan, sınırlı ve hayali bir hilafet unvanı için köklü hükümdarlık hukukundan vazgeçmeye sürüklediklerini ileri sürmektedir. Kevâkibî; emir ve Hint temsilcinin diyalogunda hilafet unvanının kullanımıyla ilgili birtakım bilgiler aktardıktan sonra konuşmasının devamında, sultanların kendilerinin de hali hazırda bu unvanları resmi olarak neşriyatlarında, madeni para ve sikkelerinde kullanma noktasında oldukça istekli olduklarını belirtmektedir. Bu noktadan sonra Kevâkibî, bazı milletleri sayarak bunların hilafet unvanını birtakım çıkarları için kullandıklarını söylemektedir. Türklerin kavimlerini yüceltmek, Arapların sultanlarına muhalefet, Mısırlıların yalakalık ve ikiyüzlülük, Hintlerin vehmi bir şekilde gururlanmak, gayri Müslimlerin de küçümseme ve alay için hilafeti ağızlarından düşürmediklerini söylemekte; fakat Marekeş Sultanı ve Yemen İmamını bunlardan hariç tutmaktadır. Kevâkibî bu bahisle ilgili düşüncelerini; hilafet makamı için çatışıp kavga edenlerin siyasi olarak zarara uğradıklarını ne zaman fark edeceklerini, bireysellik ve bölünmeye çağıran bu davayı toplu bir şekilde terk etmeleri için çabalayacak, siyasi bağımsızlıklarını koruyacak bir şekilde aralarında kanunları düzenleyecek, yardımlaşma bağlarını kuvvetlendirecek, sultanlık ve emirlik unvanını birleştirecek birini Allah'ın ne zaman yaratacağını bilmediğini ifade eden cümleleriyle adeta bir beklenti içerisinde olduğunu belirterek sonlandırmakta ve Osmanlı hilafetine alternatif Arap hilafetiyle ilgili açıklamalarına geçmektedir.¹⁸¹

3.2.2.2. Osmanlı Hilafetine Alternatif Bir Arap Hilafeti

Düşüncesi

Kevâkibî emirin ağızından; Osmanlı Devleti, sultanları ve halifeleriyle ilgili düşüncelerini ve zihni tartışmalarını detaylı bir şekilde açıklamasının ardından emirin konuşmasının devamında, Osmanlı hilafetine alternatif olarak tasarlanmış olduğu maddi güçlerden arınmış bir Arap hilafetini detaylıca işlemektedir. Tüm Müslümanların hilafet sancağı altında bir araya gelmesini arzuladığı bir birlikteliği, Arap bir halifenin önderliği altında planlamakta ve bu halifeliğin oluşumunu birtakım

¹⁸¹ A.e., s. 232-234.

temel esaslara dayandırmaktadır. Bu alternatif Arap hilafetinin detaylarını, toplamda on sekiz maddede vermektedir. Bu maddeler aşağıdaki gibidir:

1. Gerekli şartları taşıyan, Kureyşli bir Arap halife Mekke’de ikamet eder.
2. Halifenin siyasi yetkisi sadece Hicaz bölgesi dâhilinde geçerli olup, Hicaz Özel Şûrası’na bağlıdır.
3. Genel İslami Şûra’ya başkanlık yapan kişi aynı zamanda halifenin de naibidir.
4. Genel Şûra Heyeti, bütün İslami hükümdarlık ve emirlikler tarafından seçilen yaklaşık 100 temsilci üyeden meydana gelir. Genel Şûra Heyeti’nin görevi, sadece genel dini yönetimle ilgili işlerle sınırlıdır.
5. Genel İslami Şûra, her sene Hac mevsiminden kısa bir süre önce iki aylık bir periyod için bir araya gelir.
6. Genel İslami Şûra’nın merkezi; Hac kış mevsimine rastladığında Mekke, yaz mevsimine rastladığında ise Taif olur.
7. Genel İslami Şûra, her toplantının açılış gününde başkan yardımcısını seçer. Halife, seçilen yardımcısıyı tayin eder.
8. Genel İslami Şûra’nın görevleri, Şûra tarafından kararlaştırılmış özel bir kanunla belirlenir. Söz konusu kanun, hükümdarlıklar ve emirlikler tarafından onaylanır.
9. Halifeye biat, Şeriata uygun özel şartlara bağlıdır. Buna binaen, halife Şeriat’tın herhangi bir şartını ihlal ederse kendisine edilen biat geçersiz olur. Biat her üç yılda bir tekrarlanır.
10. Halifenin seçimi, Genel Şûra heyetine bağlıdır.
11. Halife, Şûranın kararlarını duyurur ve onların uygulanmasını takip eder.
12. Halife, hükümdarlıkların ve emirliklerin siyasi ya da idari herhangi bir işine kati surette karışmaz.
13. Halife; Şeriat’a uygun bir şekilde, eski usullere göre işleyen sultanların ve emirlerin atamalarını onaylar.
14. Halifenin emri altında askeri bir güç kati surette olmaz. Halifenin ismi; hutbede sultanların isimlerinden önce zikredilir, fakat madeni paralarda yer almaz.

15. Hicaz bölgesinde güvenliği; tüm hükümdarlık ve emirlikler tarafından gönderilmiş olan, sayıları iki bin ile üç bin civarı, karma ordulardan oluşmuş askeri bir kuvvetle sağlanır.

16. Hicaz ordularının genel komutanlığı, küçük emirliklerden bir komutana bağlı olur.

17. Komutan, toplantı boyunca Şûra Heyeti'nin emri altında olur.

18. Şûra Heyeti, karma orduların himayesi altında olur.¹⁸²

Emirin Osmanlı'yı farklı açılardan inceleyen ve eleştiren uzun açıklamalarından sonra, kendisi ve Hintli temsilci arasındaki konuşma Osmanlı'yla ilgili benzer açıklamalarla devam etmektedir. Emir, mevcudiyet şartları maddeler halinde detaylıca işlenen ve Osmanlı Devleti'ne alternatif olarak tasarlanmış hilafet kurumuna atfen; bu şekilde bir düzenlemenin hilafet sorununu çözeceğini, dayanışma ve yardımlaşma çatısı altında vücut bulacak bir İslami birliği kolaylaştıracağını dile getirmektedir. Kevâkibî'ye göre bu şekilde; mevcut İslami hükümetler siyasi hayatları noktasında dâhili ve harici tehlikelerden korunabilir, kendilerini ilim, medeniyet, zenginlik, kuvvet noktasında ilerlemeye adayabilirler. Hint temsilci bu açıklamalar üzerine, emirin kendisinin hükümdarlık meselesine ilaveten hilafet konusunda da Osmanlı hükümdarlarına itaat etmenin caiz olmadığı yönünde bir fikrinin olduğu kanısına vardığını telaffuz etmektedir. Emir Osmanlıları iyi özellikleri, dini törenler ve ibadet yerleri gibi dini sembollerine önem vermeleri sebebiyle sevdiğini; fakat din için nasihat ederken doğru sözlü olunması gerektiğini belirtmektedir. Emire göre Osmanlılar kendileri de dikkatlice düşündüklerinde, siyasi hayatlarını yenilemek için diğerleriyle beraber Kureyşi bir halife üzerinde ittifak etmekten daha iyi bir yol bulamayacaklardır. Hint temsilci; cemiyet üyelerinden birinin, Seyyid Furâtî müstear isimli Kevâkibî'nin Osmanlı siyasetini iyice araştırmaya yöneldiğini ve cemiyetin de söylemleriyle Osmanlı'nın lehine değil de aleyhine olduklarını gördüğünde Furâtî'ye, Osmanlı Devleti'nin mevcut en büyük İslami devlet olduğunu bu yüzden olumsuz durumlarının saklanması ve kendilerinin savunulmasının gerekliliği üzerine bir soru yönelttiğini aktarmaktadır. Kevâkibî de kendisine yöneltilen bu soruyu, şayet Müslümanların aldatılması ve onların İslamiyet'in faydası noktasında başarılı

¹⁸² A.e. s. 234-236.

olamamış bir devlete güvenmeye mecbur edilmeleri söz konusu olmasa bu üyenin söylemiş olduğu şekilde Osmanlı'nın lehine davranılıp olumsuz durumlarının saklanabileceğini; fakat üzerinde icma edilen Abbasi hilafetinin yok edilmesi, Arapların bina ettiği şeylerin tahribi, Doğu Avrupa fetihleri ve müdafaası sebebiyle ümmetin yok edilmesiyle İslamiyet'e zarar verildiğini ileri sürerek yanıtlamaktadır. Kevâkibî kurgusal olarak kendisine yöneltilen soruya yanıt verdikten sonra, Seyyid Furâtî aracılığıyla Türkler hakkında bazı sorular sorarak açıklamalarını sürdürmektedir. Bu doğrultuda şu soruları sormaktadır: Türkler; dört asır boyunca İslam ümmetini halifesiz, İslamiyet dinini birtakım hevesler uğruna dayanaksız, Müslümanları da sağır, dilsiz, kör olarak bırakmadılar mı? Türkler, Endülüs'ü ve Hindistan'ı terk etmediler mi? Aynı şekilde Türkler; Asya ülkelerini Ruslara, Müslüman Afrika kıtasını açgözlü düşmana, Çin'i de müdahalelere açık bir şekilde bırakmadılar mı? Türkler; sığınmacıları umutları yıkılmış bir şekilde geri dönmek zorunda, kendilerinden yardım isteyenleri düşman için açık hedef olarak, hükümlerlerinin üçte birini de yine düşmana yem olarak bırakmadılar mı?¹⁸³

Seyyid Furâtî yönelttiği bu soruların ardından açıklamalarına devam etmektedir: İşte şimdi, onlar için uyanma ve geçen asırlarca yapmış oldukları aşırılıklar için pişman olma vaktidir. Onlar hilafeti ehline ve dini koruyucularına bırakmalı, hükümdarlıklarından kalan kısmı korumalı, Haremeyn'in kendisini hizmet etme şerefiyle yetinmeli, İslamiyet ve Müslümanlar hakkında Allah'tan korkmalıdırlar. Seyyid Furâtî bu açıklamaların ardından; Araplar hususunda tutucu olmadığını, fakat durumu inceleyen her hür kişinin görmesi gerekeni gördüğünü ifade etmektedir. Kendisine göre; din ve ehli üzerine sakınma, İslam'ın saygınlığını yeniden kazandırma için istidat gibi özellikler bedevi yaşantısı içinde olan Araplara mahsustur. Nitekim ilahi irade Arapları; halkın yöneticiler için faydalanılmak üzere yaratıldığına inanmalarıyla şehirlerde özgürlüğün yok olması, kadınların eğlence aracı olarak görülmeleriyle şehirlerde ahlakın yitirilmesi, verimli toprakların halkında ortaya çıkan atalet hastalığı gibi bir çözümü olmayan çeşitli ahlaki hastalıklardan korumuştur. Emir, Hint temsilci tarafından aktarılan Seyyid Furâtî'ye ait bu düşünce ve açıklamaları oldukça beğendiğini ifade eder. Hint temsilci, her ne kadar hilafet unvanı

¹⁸³ A.e., s. 237-239.

Mekke’de ikamet eden Kureyşi bir halifeye hasredilse de tüm Müslüman hükümdarlık ve emirliklerin halifenin kendisiyle dini bir bağının bulunduğunu ve bu dini bağın sağlanması noktasında da Genel Şûra’nın çok önemli bir etkisi olduğunu eklemekte ve açıklamasına devam etmektedir. Genellikle egemenliği altında Müslüman bir tebaa olan Hristiyan devletler ya da Müslümanlara komşu olan devletler, dini ifadelerin dini savaşları doğuran siyasi bağlara sebebiyet vermesinden çekinirler. Esasında da bu devletler, söz konusu bağın ortaya çıkmasını engellemek için çeşitli yollar aramakta ve komplolar kurmaktadır. Hint temsilci bu açıklamalarının ardından emire, bu devletlerin söz konusu durumdan sakındırılmaları için alınması gereken önlemlerin neler olduğunu sormaktadır. Emir; Vatikan ve Cizvitlerin bu düşüncede olduğunu, fakat İngiltere, Rusya, Fransa’daki siyaset adamlarının bu kanıda olmadıklarını bildirmektedir. Nitekim birtakım tecrübelerin bu ülkelerdeki siyaset adamlarına; Müslümanların, özellikle de Hristiyanların dahi dinlerinden uzaklaştığı bir zamanda Hristiyanlaştırılmalarının mümkün olmadığını, Müslümanların fert ve toplum olarak aydın insanlar olup fitnelerden ve cahillerden uzak olduklarını, Müslümanlardan özellikle Arapların dostluğa, güzel muameleye, verdiği söze sadık olmaya başkalarına kıyasla daha yatkın olduklarını öğrettiğini söylemektedir.¹⁸⁴

Emir araştırıldığında; Allah yolunda cihadı mutlak bir şekilde sadece gayri Müslimlerle savaş manasına hasr eden hiçbir İslam âliminin olmadığını, bilakis din ve dünya için faydalı olan her sıkıntılı işin, hatta aile için çalışmanın ve onların geçimi için kazanç sağlamanın dahi cihad olarak adlandırıldığının görüleceğini ve cihadın manasını sadece savaşla sınırlamanın fetihler ve savaş alanında iken insanları cesaretlendirmek üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir. Tarihe bakıldığında; Arapların yedi asır boyunca cihad adı altında bir savaş yapmadığını, fakat Türklerin siyasetleri incelendiğinde; onların yalnızca siyasi oyunlar, insanları kendi siyasetlerine kolayca yönlendirmek, Avrupa’yı hilafet adı altında korkutmak ve onları genel görüş adı altında tehdit etmek için dine dayandıklarının görüleceğini ileri sürmektedir. Arapların son Ermeni soykırımına katılmamaları da İslamiyet’in düşmanlıktan ayrı olduğu konusunda yeterli bir kanıttır. Nitekim Araplar Kur’an’ın Kerim’in manasını anlamakta, onu benimseyip uygulamaktalar. Avrupalılar, Türk siyasetinin şimdiye

¹⁸⁴ A.e. s. 239-241.

kadar Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye tercüme etmeye muvafık olmadığını öğrendiklerinde şaşırabilirler. Siyaset adamlarının nezdinde, İslamiyet'in aslının Müslümanlar ve diğerleri arasında bir düşmanlık gerektirmediğine aksine sevgiyi gerektirdiğine dair önemli bir delil vardır. Bu delil, Arapların herhangi bir ülkeyi fethettiklerinde, oranın halkını güzel örnek olup onları kendi dillerine ve dinleri çekmeleridir. Araplar tıpkı kendi ülkelerini ihlal eden ve onlara hükmeden milletlerden nefret etmedikleri gibi; Aden, Tunus, Mısır gibi ülkelerdeki insanlar da Türklerin aksine ülkelerinden göç etmemişlerdir. Aksine, kendilerinden başka birinin hüküm ve idaresinin altına girmeyi Allah'ın hikmetlerinden biri saymaktadırlar. Çünkü onlar Rablerinin sözlerine itaat etmektedirler: “ ...O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz...”¹⁸⁵ Şayet siyasetçiler, bu gerçekleri ve onun getirdiklerini bilirlerse Arap hilafeti konusunda endişe etmezler. Aksine, Şûraya bağlı bir Arap hilafetini oluşumunu desteklemenin kişisel menfaatleri, Hıristiyanların ve tüm insanlığın menfaatleri için önemli olduğunu görürler. Kevâkibî; yukarıdaki açıklamalarıyla Hint temsilci ve emir arasındaki diyalogu sonlandırdıktan sonra kısa bir açıklama yapmakta, bu diyalogu müzakere kayıtlarına eklediğini, diğer katılımcılara da bu diyalogu gönderdiğini bildirmektedir. Kendisi hakkında söyledikleri ve açıklamaları sebebiyle emire teşekkür etmekte ve Allah'ın yardımıyla Ümmü'l-Kurâ cemiyetinin tasavvuru ve kuruluşunun gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁸⁶

Kevâkibî eseri sonlandırırken, “*Bir Rica*” başlığı altında bir paragrafta, Allah'a ve kıyamet gününe inanan kimselerin kötülük yapmak amacıyla Ümmü'l-Kurâ cemiyetini ve üyelerini araştırmamasını istemektedir.¹⁸⁷

3.2.2.3. Kevâkibî'nin Düşüncesinde Din ve Devlet Ayrılığı

Kevâkibî üzerine araştırma yapan ve yazan bazı araştırmacılar; onun eserlerini oluşturan yazılarından hareketle, din ve devlet işlerinin ayrılması yönünde bir düşüncesi olduğunu iddia etmektedirler. Bu araştırmacılar; onun eserlerinde tespit etmiş oldukları din ve devlet ayrılığını çağrıştıran ifade ve açıklamalarına, Kevâkibî hakkında kaleme aldıkları makale ve kitaplarında kendi iddialarını desteklemek için yer vermişlerdir. Kendileri, Kevâkibî'nin hem *Ümmü'l-Kurâ* hem de *Tabâiü'l-*

¹⁸⁵ Âl-i İmran 3/140.

¹⁸⁶ Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ*, s. 242-245.

¹⁸⁷ A.e., s. 247.

İstibdâd ve Mesâriü'l-İsti'bâd isimli eserlerinden örnekler getirerek görüşlerini ispat ederken aynı zamanda onu, çağdaşı olan ıslahatçılar arasında fikirleri çerçevesinde konumlandırmaktadırlar. Kevâkibî'nin yazılarından hareketle sekülerist temelli bir düşüncesinin olduğunu, din ve devleti iki farklı yapı olarak gördüğünü ve ikisinin ayrılığını savunduğunu düşünen hem Batılı hem de Doğulu yazarlar mevcuttur.

Kevâkibî'nin düşünceleri üzerine yazmış araştırmacılardan biri olan John Daye, eserinde Kevâkibî'nin din ve devlet ayrılığı yönündeki fikirlerini detaylıca işlemekte, onun eserlerinden örnekler getirip bu ifadeleri yorumlamaktadır. Daye kitabında, sekülerist izler taşıdığını düşündüğü bir kısım açıklamaları vermeden önce bu görüşlerin Kevâkibî gibi Müslüman bir düşünüre ait olması açısından büyük bir öneme sahip olduğunu söylemektedir. Nitekim kendisi, Kevâkibî'nin dini bir cemiyetin lideri ve bir Müslüman âlim olarak Ümmü'l-Kurâ Cemiyeti ile devletin dinden ayrılması uğrunda çağrıda bulunduğunu ve çalıştığını belirtmektedir.¹⁸⁸

Daye, Kevâkibî'nin Ümmü'l-Kurâ isimli eserinden bazı örnekler getirerek bunları kendi fikri doğrultusunda açıklamaktadır. Burada, onun verdiği örneklerden bazıları zikredilecektir. Daye, Kevâkibî'nin eserinde 199. sayfada yer alan 14 numaralı maddeye yer vermektedir. Nitekim bu maddede; cemiyetin siyaset işlerine kati surette müdahalede bulunmayacağı, sadece eğitimle alakalı konularda rehberlik edip yol gösterebileceği bilgisi yer almaktadır. Aynı sayfada 15 numaralı maddede, cemiyetin belirli bir devletle irtibatlı ya da bağlantılı olmayacağı, fakat büyük hükümdarlık ve emirliklerden yardım alabileceği belirtilmektedir. Sayfa 208'de 43 numaralı maddede; cemiyet tarafından âlim ve coğrafyacıların yakın ve uzaktaki Müslüman ülkelere hem din hem de eğitim açısından ülkelerin ve orada yaşayanların durumlarını incelemeleri, bu sahalarda ihtiyaç duydukları yönlendirmeleri yapmaları amacıyla elçi olarak gönderileceği; fakat bu elçilerin siyasi işlere kati surette karışmayacağı ifade edilmektedir. Daye Kevâkibî'nin, kitabının 218. sayfasında cemiyeti yalnız dini kalkınma işlerinin ilgilendirdiğini söylemesi suretiyle din ve devlet ya da din ile siyaset arasındaki ayrılığı teyit ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁹

¹⁸⁸ John Daye, *el-İmam el-Kevâkibî: Faslı'd-Din anı'd-Devle*, London, Dâru Surakiyya li'n-Neşr 1988, s. 83.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 84.

Daye, Kevâkibî'nin eserinin 227. ile 228. sayfalarında emir ve Hint temsilci arasında geçen, bu çalışmada Kevâkibî'nin Osmanlı Devleti ve sultanlarına dair düşüncelerinin işlendiği başlıkta da verilmiş olan diyalogdan kendi düşüncesini teyit eden örnekler getirir. Bu diyalogda Hint temsilci; Osmanlı Devleti'nin idari, askeri ve siyasi açıdan köklü; ekonomi, donanım açısından da oldukça güçlü bir devlet olduğunu vurgulayıp, Osmanlı'nın dini düzenin sağlanması ve dinin yüceltilmesi noktasında pek çok açıdan zayıf olan Araplara kıyasla daha muktedir olup olamayacağını sormaktadır. Emir; sultanın dinin yüceltilmesi hususunda önemli bir yardımcı olabileceğini, fakat bunu kendisi yapmak istediği takdirde asla gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Nitekim emir, dinin ve devletin iki farklı şey olduğunu düşündüğü gibi sultanın da devletin bizzat kendisi olmadığını düşünmektedir. Hint temsilci, emirin bu sözleriyle kastının ne olduğunu anlamadığını söyleyip açıklama yapmasını istemektedir. Bunun üzerine emir; dini tören veya ibadet yerleri gibi dini sembollere saygı göstermenin Osmanlı hükümdarlarının büyük bir çoğunluğunda sadece görünüşte var olduğunu, fakat dine verdikleri önemi devletin menfaatine tercih etmek gibi bir gayeleri olmadığını, aksine bunu bir mesele olarak dahi görmediklerini ifade etmektedir. Emir, din hükümdarlıktan farklı bir şeydir derken kastının bu olduğunu ifade eder. Osmanlı hükümdarlarının dini, hükümdarlık karşısında öncelemek istedikleri farz edilse dahi içinde bulundukları koşullar dolayısıyla bunu gerçekleştiremeyeceklerini; nitekim tıpkı devletin görünümünün yani idareci ve çalışanlarının farklı din ve uyruktan insanlardan olması gibi, devletlerinin de farklı din ve inançlara sahip kimselerden oluştuğunu söylemektedir. Emir, sultanın dinin dışında bir şey olmasından kastının da bu olduğunu belirtmektedir. Buna ilaveten; Haremeyn'e hizmetin, hilafet unvanının, köklü bir hükümdarlığa ya da büyük bir güce sahip olmanın dinde yetkin bir merci olmak için yeterli olmadığının altını çizmektedir. Bu şekilde emir, Hint temsilcinin sorduğu soruları detaylı bir şekilde cevaplandırmaktadır. Daye yukarıdaki örneklerde, Kevâkibî'nin emirin ağzından vermiş olduğu bu cevaplardan hareketle; Kevâkibî'nin din ve devlet ayrılığı yönünde bir düşüncesi olduğunu iddia etmekte, bu görüşünü ispat için bu örneklerle ilaveten Kevâkibî'nin eserlerinden başka örneklerle de yer

vermektedir. Daye'in kitabından zikredilmiş olan bu örnekler, bu çalışma için yeterli gözükmetedir.¹⁹⁰

Kevâkibî hakkında yazan araştırmacılardan biri olan Eliezer Tauber de onun din ve devlet ayrılığını çağrıştıran birtakım görüşleri olduğunu söylemektedir. Kendisi, onun eserinden görüşünü destekler nitelikte bazı örnekler getirmektedir. Tauber makalesinde; Kevâkibî'nin din ve devlet meselesine dair görüşlerini en açık şekilde Ümmü'l-Kurâ isimli kitabının sonunda, Hint temsilci ve emir arasındaki geçen diyalogu içeren ek bölümde ifade ettiğini söylemektedir. Buna binaen Tauber; Kevâkibî'nin eserinde bir kısmı 229. sayfada yer alan bu diyalogdan, emirin açıklamasını örnek olarak getirmektedir. Nitekim emir bu açıklamasında; İslam'da din yönetimi ve devlet yönetiminin tam manasıyla birleşmesinin sadece Hulefâ-yi Râşidîn ve Ömer b. Abdülazîz zamanında gerçekleştiğini, kısmi olarak da Emeviler ve Abbasiler döneminde birleştiğini fakat sonraki dönemlerde hilafetin hükümdarlıktan ayrıldığını söylemektedir. Tauber makalesinin devamında, Kevâkibî'nin kitabının yer alan ve emir vasıtasıyla sunulmuş olan alternatif Arap hilafetinin üzerine bina edileceği maddelerden bazılarını, bu iddiasını ispat etmek için örnek vermektedir. Örnek olarak verdiği ilgili maddelerin ilki, 234. sayfada yer alan 2 numaralı maddedir. Maddede, halifenin siyasi yetkisinin sadece Hicaz bölgesiyle sınırlı olacağı söylenmektedir. Diğer bir örnek, Genel Şûra Heyeti'nin görevinin sadece genel dini siyasetle sınırlı olacağını bildiren 235. sayfada mevcut olan 4 numaralı maddedir. 236. sayfadaki 12. ve 14. maddelerde ise, halifenin İslam ülkelerinin siyasi ya da idari hiçbir işine asla müdahalede bulunmayacağı ve halifenin emri altında askeri bir gücün kati surette olmayacağı bildirilmektedir.¹⁹¹

Tauber, Kevâkibî'nin eserinde satır aralarında geçen bu örneklerle dayanarak onun bir tür din devlet ayrılığının savunuculuğunu yaptığını düşünmektedir. Onun düşüncesine göre; yaklaşım, karakter, faaliyet içeriği ve içinde bulunulan koşullar gibi birçok farklılığa rağmen Kevâkibî ve çağdaşları Reşîd Rızâ, Necîb Azûrî gibi isimler

¹⁹⁰ A.e., s. 85-86.

¹⁹¹ Eliezer Tauber, "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî, Najîb 'Azûrî and Rashîd Rîdâ", **British Journal of Middle Eastern Studies**, Durham/ Oxfordshire, British Society for Middle Eastern Studies, 1994, c. 21, S. 2, s. 192-193.

Müslüman Arap dünyasında bir çeşit dinin devletten ayrılığının savunuculuğunu yapmışlardır.¹⁹²

George N. Atiyeh de Kevâkibî hakkında bir makale kaleme almıştır. Atiyeh makalesinde; Kevâkibî'nin düşüncelerinin sekülerist bir boyut taşıdığını iddia etmekte, bu iddiasını desteklemek üzere onun eserinden birkaç örneğe yer vermektedir. Kendisi bu amaç üzere, Kevâkibî'nin Tabâiu'l-İstabdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd isimli eserinde yer alan ifadeleri örnek olarak getirmektedir. Bu ifadeler şu şekildedir: “Ey insanlar, sizinle Müslümanlar dışında dat diliyle konuşanları kastediyorum. Sizi kötülükleri, kinleri, babaların ve dedelerin neden olduklarını unutmaya davet ediyorum. Kışkırtıcıların yapmış oldukları kötülükler yeterlidir. Sizler aydınlar olduğunuz halde, birliğin vesilelerini bulmadınız. İlim, bu Avustralya ve Amerikan milletlerine; dini birliktelik olmaksızın vatani bir birliktelik, mezhepsel beraberlik göz ardı edilerek vatandaşlık ittifakı, idari irtibat olmaksızın siyasi bağ kurmaları için rehberlik etmiş ve çeşitli yollar göstermiştir. Niçin biz bu yollardan ya da benzerlerinden birini takip etmiyoruz? Neden aydın insanlarımız yabancı kimselerden kin ve düşmanlık kışkırtıcılarına hitaben: Ey yabancı kimseler, bizi rahat bırakın. Biz işlerimizi kendimiz düzenleriz. Biz aramızda uzlaşır, kardeşlikle karşılıklı olarak birbirimize sevgi gösterir, kötü zamanda birbirimize yardımcı olur ve iyi zamanda da birbirimizle eşitleniriz. Bizi bırakın da dünya hayatımızı düzenleyelim ve dinleri de sadece ahirete hükmeder kılalım. Bizi bırakın da sadece şu kelimeler üzerine birleşelim: Yaşasın ümmet, yaşasın vatan, yaşasın şerefli özgürler.”¹⁹³ Atiyeh Kevâkibî'nin kitabında yapmış olduğu bu çağrıda, sekülerist bir tavrın oldukça açık olduğunu ve devlet için milliyetçi bir yaklaşımın olduğunu düşünmekte olup; Ümmü'l-Kurâ'da detaylıca bahsetmiş olduğu manevi halifelik fikrinin onu zorunlu olarak siyaseti bağımsız bir disiplin olarak düşünmeye ittiğini ifade etmektedir. Ayrıca Atiyeh Tauber'in aksine, onun düşünceleri ve kendi çağındaki diğer Müslüman entelektüellere kıyasla sekülerist eğilimlerini ifade ederken sözünü sakınmayan biri

¹⁹² A.g.m., s. 190.

¹⁹³ Kevâkibî, Tabâiu'l., s. 121-122.

olması sebebiyle modern İslam reformcular arasında hemen hemen yalnız olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴

Atiyeh netice olarak, Kevâkibî'nin devlet ve din ayrılığı ilkesini benimsediğini ve devleti dinin hâkimiyetinden korumayı önemseydiğini bildirmektedir.¹⁹⁵

Sonuç mahiyetinde; Kevâkibî'nin düşüncesinde din ve devlet ayrılığına yönelik tüm bu yorumlara ek olarak, John Daye'in Kevâkibî'nin laiklik hakkındaki görüşünün dinin, siyasetten ayrılmasındansa devletten ayrılması ilkesine daha yakın olduğu şeklindeki görüşü aktarılabilir. Kendisi bu düşüncesine delil olarak onun; “Din bir şeydir ve hükümdarlık da başka bir şeydir.” ve “Din yalnızca vicdani bir durumdur, akıp giden hayatın işleriyle dinin bir alakası yoktur.” ifadelerini örnek olarak getirmektedir. Daye, Kevâkibî'nin seküler görüşlerini Avrupalı ve Bilâdi's-Şâmlı ıslahat öncülerinden farklı bir şekilde sunduğunu söylemektedir. Nitekim onların, din ve devletin arasını tamamen ayırdıklarını; fakat Kevâkibî'nin ikisi arasında bir alaka ve bağlantının varlığını kabul ettiğini ifade etmektedir. Buna dayanarak, Kevâkibî'nin hayata dair meselelerde söz konusu ilkeyi Hz. Peygamberin getirdiği genel kanunlara riayet ederek desteklediğinin altını çizmektedir. Daye; Kevâkibî'nin önerdiği İslami devletin laikliğinin, Avrupa'daki Hristiyan bir devletin laikliğine uzak ölçüde benzediğini söylemektedir. Ayrıca; bir din âlimi olarak Kevâkibî'nin dinin ve din âlimlerinin siyasetten uzaklaştırılması noktasındaki çağrısının, bu kimliğiyle tam bir uyum içinde olduğunu da ifade etmektedir. Nitekim kendisi, Ümmü'l-Kurâ isimli eserini İslam dini ve onun yüceltilmesi için oluşturmuş, bu amaç doğrultusunda da birtakım ilkeler koymuştur. Bu ilkelerden biri de devletin ve onun siyasetçilerinin, din ve cemiyetinden uzaklaştırılması amacıyla oluşturulmuştur. Ayrıca Daye, Kevâkibî'nin Bilâdi's-Şâm'da reform çağında din ve devlet ayrılığını benimseyen ilk Müslüman olarak kabul edildiğini belirtmektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ George N. Atiyeh, “Humanism and Secularism in the Modern Arab Heritage: The Ideas of al-Kawâkibî and Zurayk”, **Arab Civilization Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk**, Ed. George N. Atiyeh, Ibrahim M. Oweiss, Albany/New York, State University of New York Press, 1988, s. 51.

¹⁹⁵ **A.g.m.**, s. 52.

¹⁹⁶ Daye, **a.g.e.**, s. 89-90.

SONUÇ

Hız. Peygamberin vefatı sonrasında onun dünyevi otoritesini temsil eden İslam devlet yöneticisine verilen halife unvanı, halifelik kurumunun başında bulunun kişi için kullanılan bir terimdir. Bu kurum, Hız. Peygamberin 632 yılında vefatından 1924 yılında halifeliğin ilga edilmesine kadar zaman zaman farklı milletler ve devletler tarafından temsil edilmiş ve tarihi önemini her daim korumuştur. Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbasîler, Fatımîler, Endülüs Emevileri ve Batıda kurulan diğer halifelikler, Memlûkler'in siyasi otoritesi altında varlığını sürdürmüş olan Mısır Abbasi halifeliği ve Osmanlı halifeliği bu kurumun tarihi süreç içerisindeki geçiş noktalarıdır.

Hilafet kurumunun temsil edildiği bu farklı dönemler içerisinde Osmanlı hilafeti dönemi, bu araştırmanın konusu olan Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin yaşadığı döneme tekabül ediyor olması münasebetiyle önemlidir. Osmanlı Devleti hükümdarlarının halife unvanını kullanmaları, I. Murad dönemine kadar uzanıyor olsa da bu ilk kullanım tüm Müslümanların dini ve siyasi lideri manasına tekabül etmeyip o dönem için söz konusu olan, her hükümdarın bulunduğu topraklarda Allah'ın emirlerini uygulayıp adaletli bir hükümdar olmasına işaret etmekteydi. Osmanlı Devleti'nin İslam dünyasındaki saygınlığı ve tanınırlığı, Yavuz Sultan Selim'in kutsal bölgeleri fethiyle artmış olsa da tüm Müslümanların önderliği iddialarının, hilafet kurumuna dair çeşitli tartışmaların, hilafet vurgusunun, güçlü bir İslam dünyası ve cihan devleti kurma düşüncesini hatırlatacak söylemlerin geniş bir kullanıma ulaşımının Kanuni Sultan Süleyman devrinde zirveye çıktığı bilinmektedir. Nitekim Kanuni döneminde, "İmamlar Kureyşli olacaktır." hadisi çerçevesinde tartışmalar yapılsa da Osmanlı hükümdarlarının halifeliklerinin geçerliliğinin ispatına yönelik eserler yazıldığı da bilinmektedir. Ancak; sonraki dönemlerde İslam halifesinin özellikle Kureyşli bir Arap olmasının gerekliliğini vurgulayan eserler de kaleme alınmıştır. Nitekim Kevâkibî de Ümmü'l-Kurâ adlı eserinde, bu gerekliliği vurgulamaktadır.

II. Abdülhamid döneminde hilafet kurumu, Tanzimat politikalarının nispeten başarısızlığı uğraması sonucunda bir politika değişikliğine gidilmek suretiyle daha kuvvetle vurgulanır olmuştur. Bu dönemde hilafet kurumu çatısı altında İslam birliği politikasıyla, yükselmekte olan milliyetçilik akımının etkisi kırılmaya ve Osmanlı

Devleti sınırlarında kalan Müslüman tebaa bir arada tutulmaya çalışılmıştır. II. Abdülhamid'in hilafet kurumunu devlet politikası olarak önemseydiği ve öne çıkardığı bir dönemde, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki topraklardan olan Halep'te yaşayan bir gazeteci; Osmanlı'ya alternatif olarak Kureyşi Arap hilafetini öne çıkarmış bunu destekler nitelikte bir kitap telif etmiş ve kaleme aldığı yazılarla Müslümanların birliğini Kureyşi bir Arap halife uhdesinde gerçekleştirmek istemiştir.

Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî, hayatının bir kısmını Halep'te gazetecilik ve devlet kademelerinde çeşitli görevler yaparak geçirmiş olmakla birlikte gazetecilik yaptığı dönemde, devlet görevlileri tarafından çalıştığı gazetelerin kapatılması ve yine devlet kademelerinde çalışırken yöneticilerle arasında çeşitli sorunlar yaşaması nedeniyle Halep'i terk ederek Mısır'a göç etmiştir. Burada; Reşîd Rızâ, Muhammed Kürd Ali, İbrâhim Selîm en-Neccâr, Tâhir el- Cezâirî, Abdülkâdir el-Mağribî, Refik el-Azm, Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi mütefekkir ve âlimlerle görüşmüş kendileriyle ilmi sohbetlerde bulunmuştur. Kevâkibî, Halep'te kaleme aldığı yazılarını Mısır'da mevcut olan özgür ortam sayesinde dergi ve gazetelerde yayınlama fırsatı bulmuştur. İki önemli eseri olan; Ümmü'l-Kurâ ve Tabâiü'l-İstibdâd ve Mesâriü'l-İsti'bâd'ın ilk basımları Kahire'de basılan el-Müeyyed gazetesi ve Menar dergisinde tefrika edilmiştir.

Kevâkibî'nin Ümmü'l-Kurâ isimli eseri, Müslümanların geri kalış sebepleri ve onların bu durumdan kurtulup yeniden dirilişlerini sağlayacak imkânları detaylıca araştırmak ve işlemek üzere kaleme alınmış kurgusal bir eserdir. Ümmü'l-Kurâ, Kevâkibî'nin dünyanın farklı bölgelerinden gelen Müslüman temsilcilerin katılımıyla gerçekleştiğini tahayyül ettiği bir toplantının kayıtlarıdır. Bu toplantıda Kevâkibî tarafından her bir temsilci, Müslümanların içinde bulundukları olumsuz durumların nedenlerini sıralamaktadır. Eseri hilafet kurumu açısından önemli kılan nokta ise, eserin sonunda yer alan ve ayrıntıları detaylıca verilen Osmanlı'ya alternatif Kureyşi Arap hilafeti önerisidir. Kevâkibî, Müslümanların kendi devletlerinin siyasi kimliklerini kaybetmeden bir arada bulunabilmeleri için hilafet kurumunun Mekke'de her türlü siyasi yetkilerden arınmış Kureyşi bir Arap halife tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunmakta ve bu halifeliğin ihdas edilebilme şartlarını sıralamaktadır. Kevâkibî'nin diğer eseri Tabâiü'l-İstibdâd ve Mesâriü'l-İsti'bâd ise, istibdât yönetimi eleştirisi yapan ve istibdâtın etkileri üzerine yazılmış makalelerin birtakım eklemelerle

kitap haline getirilmesiyle oluşmuştur. Kendisi; eserinde herhangi bir şahsı ya da belirli bir yönetimi hedef almadığını, amacının doğu toplumlarını uyarmak olduğunu söylemiş olsa da eserinin II. Abdülhamid'i hedef aldığı bilinmekte olup görüşlerinin Osmanlı Devleti'ne karşı çok ağır eleştiriler içerdiği kanaatine varılmıştır.

Her ne kadar Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abdûh'a ait fikirlerin savunucusu olarak Reşîd Rıza daha ön planda olsa da Kevâkibî'nin de bu iki ismin fikirlerinin önemli bir temsilcisi ve savunucusu olduğu söylenebilir. Abdurrahman Kevâkibî; gerek yaşadığı dönem gerekse hilafet kurumu açısından da telif ettiği eseri dolayısıyla önemli bir isim olmasına rağmen, kendisini ve görüşlerini birebir inceleyen Türkçe çalışmalar sınırlıdır. Fakat bununla beraber çeşitli akademik çalışma ve kitapların ilgili kısımlarında kendisi ile ilgili bilgiler mevcuttur.

Yapılan bu çalışmalar neticesinde; Kevâkibî'nin Halep'te yaşadığı dönemde çalıştığı gazetelerin kapatılması, devlet kademelerindeki çeşitli görevleri esnasında idarecilerle yaşadığı sıkıntıların kendisini Osmanlı Devleti hakkında birtakım olumsuz düşüncelere sevk etmiş olabileceği düşünülmektedir. Yaşadığı dönemde oldukça önem atfedilen müesses hilafet kurumuna karşı, muhalif görüşlerini ortaya koyabilme cesaretini gösterebildiği ve bununla beraber; bir taraftan geri kalmış İslam devletlerini ihdas edeceği hilafet sistemiyle, Kureyşi bir Arap halifesinin uhdesinde bir araya getirip ilerletebileceğini iddia ederken diğer taraftan Kureyşi Arap halifesinin Mekke'de konumlanmasını ve sadece dini işlerle iştigal etmesi gerekliliğini söylemesi Kevakibi'nin fikirlerinde bir çelişkinin ve zayıflığın söz konusu olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akkor, Mahmut: “Dini Bir Müessesenin Sonu: Hilafetin İlgası”,
International Journal of History, 4:1 (2012), s. 15-28.
- Akpınar, Mahmut: “Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyaseti”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 36, S. 2, Aralık 2012, s. 79-119.
- Aksoy, Numan Durak: “Tarihsel Bakımdan Halifelik –Ortaya Çıkışı, Geçirdiği Aşamalar-“, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl 2, S. 3 (Ocak-Haziran 2009), s. 215-226.
- Akyıldız, Ali: “Tanzimat”, **DİA**, c. XL, s. 1-10.
- Altuntaş, Zeynep: “Kevâkibîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi”, **Bilim ve Sanat Vakfı Havadis**, S. 67, Mayıs-Ağustos 2008, İstanbul, s. 92-112.
- Ammâre, Muhammed: **Abdurrahman el-Kevâkibî Şehîdü’l-Hürriyye ve Müceddidü’l-İslam**, 2. bs., Kahire, Darü’ş-Şurûk, 1988.
- Ammâre, Muhammed: **el-A’mâlü’l-Kâmile li Abdurrahman el-Kevâkibî**, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l Kitâb, 1970.

Atiyeh, George N.: “Humanism and Secularism in the Modern Arab Heritage: The Ideas of al-Kawâkibî and Zurayk”, **Arab Civilization Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk**, Ed. George N. Atiyeh, Ibrahim M. Oweiss, Albany/New York, State University of New York Press, 1988, s. 42-59.

Avcı, Casim: “Hilafet”, **DİA**, c. XVII, s. 539-546.

Aydın, Cemil: İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı’nın Panislamist İmajı, 1839-1924”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 47- 68.

Aydın, Mahir: “Doksanüç Harbi/ 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı”, **DİA**, c. IX, s. 498-499.

Baktıaya, Adil: **Osmanlı Suriye’sinde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009.

Berc, Muhammed Abdurrahman: **Abdurrahman el-Kevâkibî**, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1972.

Beydilli, Kemal: “Küçük Kaynarca Antlaşması”, **DİA**, c. XXVI, s. 524-527.

- Bıyıklı, Mustafa: “Batılılaşma Sürecinde Türkiye’de Hilafet Tartışmaları”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 1997.
- Bilgenoğlu, Ali: **Osmanlı Devleti’nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri**, Antalya, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2007.
- Bilmez, Nurettin: “Osmanlı Devleti’nde İnsan Hakları Alanında Yaşanan Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme”, **Social Science Development Journal**, c. 3, S. 9, 2018, s. 146-165.
- Bodur, H. Ezber: “Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşına Kadar)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, S. 8, 1988, s. 239-251.
- Buzpınar, Tufan: **Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.
- Buzpınar, Şit Tufan: “Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed”, **DİA**, c. XXV, s. 339-340.
- Commins, David Dean: **Son Dönem Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)**, Çev.: Yusuf Kılıç, İstanbul, Mahya Yayınları, 2014.
- Çelen, Mehmet: “M. Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi ve Osmanlı Tecrübesi”, **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 1999.

- Çetin, Atilla: “İsmail Paşa, Hidiv ”, **DİA**, c. XXIII s. 117-119.
- Daye, John: **el-İmam el-Kevâkibî: Faslı’d-Din anı’d-Devle**, London, Dâru Surakiyya li’n-Neşr, 1988.
- Dehhân, Muhammed Sâmi: **Abdurrahman el-Kevâkibî**, 5. bs., Kahire, Dârü’l-Ma’ârif, 1984.
- Ebû Hamdân, Semîr: **Abdurrahman el-Kevâkibî ve Felsefetü’l-İstibdât**, Beyrut, Şeriketü’l-Alemye li’l-Kitâb, 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 1, S. 2, 2003, s. 379-398.
- Georgeon, François: **Sultan Abdülhamid**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Homer Kitabevi, 2006.
- Görgün, Hilal: “Mısır/ Fransız İşgali ve Sonrası”, **DİA**, c. XXIX, s. 569-575.
- Gümüsoğlu, Hasan: **İslam’da İmamet ve Hilafet**, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1999.
- Günay, Selçuk: “II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan’da Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri”, **AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi**, c. 17, S. 28, 1995, s. 85-108.

- Haim, Sylvia G.: “Blunt and Kawâkibî”, **Oriente Moderno**, c. 35, S. 3, Roma, 1955, s. 132-143.
- Haim, Sylvia G.: Alfieri and Kawâkibî”, **Oriente Moderno**, c. 34, S. 7, s. 321-334.
- Hammûd, Mâcide: **Abdurrahman el-Kevâkibî; Fârisü’n-Nahda ve’l-Edeb**, Dimeşk, İttihâdü’l-Kitâbi’l-Arab, 2001.
- Hourani, Albert: **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev.: Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.
- Hatiboğlu, Mehmed Said: **Hilafetin Kureyşliliği**, 4. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Al-Husry, Khaldun S.: **Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought**, Beyrut, Khayats, 1966.
- İnalcık, Halil: **Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İnayet, Hamid: **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Çev.: Hicabi Kırılangıç, 2. bs., İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1997.
- İshakoğlu, Ömer: “Osmanlı Dönemi Suriye’inde Edebi ve Kültürel Faaliyetler (1800-1918)”, **Doktora Tezi**, İstanbul, 2010.
- Kahraman, Kemal: “Blunt, Wilfrid Scawen”, **DİA**, c. VI, s. 246-247.

Kara, İsmail: **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.

Kara, İsmail: **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

Karaman, Hayreddin: “Efgânî, Cemâleddin”, **DİA**, c. X, s. 456-466.

Kayalı, Hasan: **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğu’nda Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, Çev.: Türkan Yöney, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Kevâkibî, Abdurrahman: **Despotizmin Doğası Köleliğin İflası: İsti’bâtta** **İstibdâta**, Çev.: Adem Yerinde, İstanbul, Mana Yayınları, 2018.

Kevâkibî, Abdurrahman: **Tabâiu’l-İstibdâd ve Mesâriu’l-İsti’bâd**, 2. bs., Beyrut, Dârü’n-Nefâis, 1986.

Kevâkibî, Abdurrahman: **Ümmü’l-Kurâ**, 2. bs., Beyrut, Dârü’r-Râidi’l-Arabî, 1982.

Kevâkibî, Sa’d Zağlûl: **Abdurrahman el-Kevâkibî es-Sîretü’z-Zatiyye**, Beyrut, Beysan, 1998.

Kılınçkaya, M. Derviş: **Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye**, Ankara, AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2004.

Kireçci, Mehmet Akif: **Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.

Koraş, Fatih: “Suriye’de Toplumsal Yapının Dönüşümü ve Arap Milliyetçiliğinin Gelişimi 1860-2000”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2009.

Livaoğlu Menküç, Hilal: “Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1926”, **Doktora Tezi**, İstanbul, 2017.

Mertoğlu, Suat: “Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, **Hilafet Risaleleri: İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Cumhuriyet Devri**, 5. c., Haz.: İsmail Kara, İstanbul, Klasik, 2005, s. 45-93.

Mukbil, Fehmi Tefvik Muhammed: **Min A’mali’l- Hadareti’l- Arabiyyeti’l- İslamiyye ve Rüa Sakafiyye ve Fikriyye**, y.y., t.y..

Özcan, Azmi: “Hilafet/Osmanlı Dönemi”, **DİA**, c. XVII, s. 546-553.

Özcan, Azmi: “İttihad-ı İslam”, **DİA**, c. XXIII, s. 470-475.

- Özcan, Azmi: “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, **Hilafet Risaleleri: İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: II. Abdülhamit Devri**, 1. c., Haz.: İsmail Kara, İstanbul, Klasik, 2002, s. 63-91.
- Özcan, Azmi: “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909)”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, İstanbul, KOCAV Yayınları, 2005, s. 77-100.
- Özcan, Azmi: **Pan-İslamizm- Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özervarlı, M. Sait: “Reşîd Rızâ”, **DİA**, c. XXXV, s. 14-18.
- Özervarlı, M. Sait: “Muhammed Abduh”, **DİA**, c. XXX, s. 482-487.
- Öztürk, Şeyma: “Suriye’de Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve II. Abdülhamid’in Suriye Politikası”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2015.
- Rahme, Joseph G.: “‘Abd al-Rahmân al-Kawâkibî’s Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other”, **Journal of Islamic Studies**, Ed. Dr. Farhan Ahmad Nizami, c. 10, S. 2, 1999 Mayıs, s. 159-177.

- Sander, Oral: **Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme**, 8. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2014.
- Soy, H. Bayram: "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 30, Yaz/ 2004, s. 173-202.
- Şahin, İlhan: "Abbas Hilmi II", **DİA**, c. I, s. 25-26.
- Şehsuvar, Gökem: "Osmanlı Diplomasisi'ndeki Gelişmeler (1793-1909)", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2002.
- Tahhân, Muhammed Cemal: **el-A'mâlû'l-Kâmile li'l-Kevâkibî**, Beyrut, Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995.
- Tauber, Eliezer: "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Rahmân Al-Kawâkibî, Najîb 'Azûrî and Rashîd Rıdâ", **British Journal of Middle Eastern Studies**, c. 21, S. 2, Durham/ Oxfordshire, British Society for Middle Eastern Studies, 1994, s. 190-198.
- Tiryaki, Fatih: "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları", **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 1, Cilt: 1, 2015, s. 13-25.
- Turan, Namık Sinan: **Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Turan, Namık Sinan: “Osmanlı Hilafetinin 19. Yüzyılda Zorlu Sınavı: II. Meşrutiyet’e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilafet”, **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No:38 (Mart 2008), s. 281-322.
- Türköne, Mümtaz’er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Ülman, Haluk: **1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay**, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1996.
- Vardi, Recep: “II. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz 2014, 8(16), s. 137-154.
- Weismann, Itzhak: **Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival**, London, Oneworld Publications, 2015.
- Yıldırım, Ramazan: **20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, İstanbul, Anka Yayınları, 2004.
- Zeine, Zeine N.: **Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği’nin Doğuşu**, Çev.: Emrah Akbaş, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.