MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

II. Meşrutiyet Döneminde Hilafet Tartışmaları: Sekülerleşmenin Dini Meşrulaştırımı

Nurullah Ardıç (*)

Giriş

Son yıllarda dünyanın farklı bölgelerinde meydana gelen gelişmelerle su yüzüne çıkan dini hayatın ve dinsel hareketlerin yeniden canlanması olgusu din ile modernleşme arasındaki ilişkiyi -hem akademik çevrelerde hem de popüler ve siyasi kamusal alanlarda- yeniden gündeme getirmiştir. Dinin, özellikle Müslüman dünyada gözlemlenen yeniden yükselişi İslam ile siyaset/devlet arasındaki ilişkilerin bir kez daha tartışma alanına taşınmasına, bu çerçevede İslam ve demokrasinin birbiriyle ne dereceye kadar uzlaşabileceği sorusunun ele alınmasına sebep olmuştur.

Hilafet meselesi bu tartışmaların göbeğinde yer alması gereken bir konu olduğu halde bu meselenin akademik camiada yeterince ilgi gördüğü söylenemez. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde yaşanan sekülerleşme süreci ve bu sürecin bir parçası olarak Hilafet kurumunun geçirdiği dönüşüm genel olarak İslam Dünyası'nda din-siyaset ve din-modernleşme ilişkilerini anlamak açısından son derece önemlidir. Zira bu dönem hayatın her alanında modernleşmenin hız kazandığı, Osmanlı devletinin de bir yandan parlamenter rejim ve vatandaşlık kurumuyla beraber modern devlet niteliğini kazanmaya doğru daha yoğun biçimde evrildiği çok kritik bir dönüşüm devresidir. Hilafet kurumu da bu dönemde devletin modernleşmesi ve siyasi sekülerleşme (din ve devletin birbirinden ayrışması) süreçlerinin en önemli unsurlarından biri olmuştur. Bu çerçevede, Hilafet'in II. Meşrutiyet döneminde yaşadığı dönüşümün niteliğini ortaya koyacak olan kritik sorulardan biri, bu sürecin nasıl meşrulaştırıldığı meselesidir. Zira Müslüman bir toplumda, özellikle

(*) Dr., University of California, Los Angeles.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

de Hilafet'in merkezinde seküler projelerin ne şekilde meşrulaştırıldığı meselenin en önemli boyutlarından birini teşkil eder.

Biz bu tebliğde II. Meşrutiyet döneminde yaşanan Hilafet tartışmalarına değinerek bu tartışmalar üzerinden siyasi sekülerleşme sürecinde meşruiyet probleminin nasıl çözülmeye çalışıldığını anlamaya çalışacağız. Bu çerçevede söz konusu dönemde Hilafet kurumunun geçirdiği dönüşümde dönüm noktası konumunda bulunan bazı olaylara ve tartışmalara değinerek bu örnek-olaylar vasıtasıyla kurumsal sekülerleşme ile "söylemsel İslamileşme" arasındaki ilişkiyi çözümlemeye çalışacağız. Ancak daha önce din ve modernleşme arasındaki ilişkiye dair teorik düzeyde birkaç tespit yaparak bu alandaki literatüre yönelik kısa bir tartışmayı sunacağız.

Sekülerleşme Teorisi ve Din

Dinin ne olduğu ve modern dünyada konumunun ne olacağı soruları öteden beri sosyal bilimcileri meşgul etmektedir. Din Sosyolojisi'ndeki klasik yaklaşımın dinin modernite ile olan ilişkisine dair görüşü "sekülerleşme tezi" olarak adlandırılır. Bu teze göre din ve modernite birbirine zıt, iki ayrı 'dünya' gibidir; bu sebeple modernleşme ve sanayileşme süreçleri dinin modern toplumlarda gerilemesi, hatta yok olması ile sonuçlanacaktır. 20. yüzyılın ilk yarısında akademik cemaat içerisinde oldukça etkili olan bu görüş, özellikle 1960'lardan sonra Batı'da yaşanan dini hayatın yeniden canlanması olgusuyla giderek zayıflamıştır. Bu dönemden itibaren ortaya çıkan Yeni Din Sosyolojisi dinin modern dünyada gerilediği ve özel alana çekildiği iddiasının fazla geçerli olmadığını ortaya koymuştur.[1] Zira özellikle İslam dünyasında ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan sosyolojik araştırmalar sekülerleşme tezinin geçersizliğini ilan etmiştir. Bunun sonucunda neo-klasik olarak adlandırılabilecek yaklaşım sahibi olan birçok sosyolog daha sonra görüşlerinden vazgeçerek bir "yeniden kutsala dönüş" (*desecularization*) sürecinden söz etmeye başlamışlardır.[2] Yine 90'lı yıllarda ABD'de ortaya çıkan yeni bir yaklaşım olan "din ekonomileri teorisi" -kurumsal yaklaşımın aksine- bireysel düzeydeki dindarlık hallerine odaklanarak, aslında erken modern dönemden bu yana Batı'da sekülerleşmeden ziyade bir dindarlaşmanın

---

1 Bkz. K. Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, 1981, sy. 29, s. 1-216; Olivier Tschannen "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30: 395-415, 1991.

2 Mesela bkz. Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

yaşandığını öne sürmüştür.[3]

Osmanlı-Türk modernleşmesi literatürünün önemli bir kısmı ise daha ziyade sekülerleşme tezini takip ederek genellikle Türkiye'de yaşanan sekülerleşme sürecinin Batı'da yaşandığı düşünülen süreçle aynı olduğu varsayımından hareket etmiş, bunun bir sonucu olarak Osmanlı-Türk modernleşmesini Aydınlanma ve karanlık/irtica, ileri-geri, modern-geleneksel vs. gibi zıt ikilikler temelinde açıklamaya çalışmıştır. Genelde indirgemeci ve teleolojik bir niteliğe sahip bu geleneksel yaklaşım, Türkiye'de din-devlet ve din-modernleşme ilişkilerini de temel ve aşılmaz bir gerilim ve çatışma kavramlarıyla izah etmiştir.[4] Bu çerçevede Hilafet kurumunun ortadan kaldırılışı da sık sık Batı'daki Reformasyon süreciyle mukayese edilmiştir.[5] Ancak son yıllarda bu çatışmacı ve indirgemeci yaklaşıma rakip olarak ortaya çıkan, daha incelikli ve yaşanan tarihi gerçekliği anlama konusunda daha hassas olan ve -Şerif Mardin gibi öncü temsilcilerinin yanı sıra- daha ziyade genç araştırmacılar tarafından temsil edilen yeni bir yaklaşım da söz konusudur.[6] Türkiye'de yaşanan din-modernleşme ilişkisini çatışmadan ziyade uzlaşma/intibak kavramlarıyla açıklayan ve giderek yaygınlaşan bu yeni yaklaşım bu konuda daha sağlıklı incelemeler yapma kapasitesine sahiptir.[7]

---

3 Bkz. R. Finke ve R. Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", *American Sociological Review*, 1988, sy. 53, s. 41-59; R. Finke, "An Unsecular America", S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992; R. Finke, "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change", L. A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York 1997.

4 Mesela bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul, [y.y.], 1952; a.mlf., *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1962; a.mlf., *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul 1981; A. Engin, *Atatürkçülük'te Dil ve Din*, İstanbul, 1955; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra & New York 1961; Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Londra: Routledge, 1993; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, New York 1998 [1964].

5 Mesela bkz. Halide Edib [Adıvar], *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and their Origin*, New Haven 1930; M. E. Bozarslan *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunu*, İstanbul 1969; N. Öklem, *Hilafetin Sonu*, İzmir 1981; S. Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, İstanbul 2006.

6 Mesela bkz. Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1983; a.mlf., *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1983; Roderic Davison, *Turkey: A Short History*, Walkington, 1988; Eric Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London 1993; a.mlf., "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938", K. Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden: E. J. Brill, 2000; Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981; a.mlf., *The Young Turks in Opposition*, New York & Oxford 1995; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991; İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 2. bs., İstanbul 2001; a.mlf., *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul 2003; E. Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*, Londra 2005.

7 Osmanlı-Türk modernleşmesi literatüründeki sekülerleşme üzerine yapılan çalışmaların bir tasnifi ve eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Nurullah Ardıç, "Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, s. 11, 2008.

Genelde İslam Dünyası'nda, özelde ise Türkiye'de yaşanan sekülerleşme ya da laikleşme sürecinin önemli bir unsuru da yukarıda değindiğimiz gibi Hilafet kurumunun II. Meşrutiyet dönemi boyunca dönüşerek zayıflaması ve bu süreç sonunda 1924 yılında tamamen ortadan kalkması olmuştur. Bu konu üzerinde aşağıda yapacağımız kısa analiz, yukarıda sözünü ettiğimiz alternatif yaklaşıma yaslanmaktadır. Şimdi bu sürecin -tebliğimizin asıl konusu olan- önemli dönemeçlerinden bazıları üzerine yapacağımız tartışmaya geçebiliriz.

II. Meşrutiyet ve Hilafet'in Dönüşümü

1908 Jön Türk Devrimi ile başlayan II. Meşrutiyet döneminde Hilafet kurumunun geçirdiği dönüşüm aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bu dönemde geçirdiği dönüşümün bir yansıması ve sonucudur; nitekim I. Dünya Savaşı sonunda devletin çökmesinin ardından Halifelik de sona ermiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet'in 1923'te ilanı sonrası Hilafet'in ilga edilerek hızlı bir sekülerleşme sürecine girilmiş olması, bir yandan Cumhuriyet kadrolarının seküler-pozitivist zihniyet yapısı ile doğrudan ilgiliyken diğer taraftan da Osmanlı İmparatorluğu'nun -Avrupa'daki diğer bazı imparatorluklar gibi- çöküşünden sonra ortaya çıkan siyasi yapının en önemli unsurlarından biri olan ulus-devlet gerçeği ve dinin etkin bir toplumsal-siyasal güç olmasının ulus-devlet zihniyetiyle uyuşmaması ile de yakından ilgisi vardır. II. Meşrutiyet döneminde, Hilafet kurumunun ortadan kaldırılmasına doğru giden süreçte yaşadığı dönüşüme etki eden, önemli dönüm noktası niteliğindeki dört olaydan bahsedilebilir:

1- 1908 Devrimi ve devrimin ilk yıllarındaki Anayasa tadilleri
2- Şeyhülislam'ın statüsünde yapılan değişiklikler (1909-1916)
3- Saltanat'ın Hilafet'ten ayrılması ve ilgası (1922)
4- Hilafet (ve Meşihat)'in ilgası (1924)

Kuşkusuz, kullandığımız ölçek genişletilerek Hilafet'in merkezinin (İstanbul-Türkiye) yanı sıra çevresine (Arap Yarımadası, Kuzey Afrika ve Hindistan) de odaklanıldığında bu maddeler çoğaltılabilir: Örneğin İngiliz ve Fransızların I. Dünya Savaşı sırasında uygulamaya koydukları "Arap hilafeti" projeleri, Şerif Hüseyin isyanı, Hint Hilafet Hareketi vs. gibi olgular da önemli olaylardır.[8] Aşağıda, Hilafet merkezinde meydana gelen dönüm noktası olaylardan ilk üçü ele alınarak (Hilafet ve Meşihat'ın

[8] 19. yüzyılın sonundan başlayarak 20. yüzyılın ilk çeyreği süresince hem Hilafet merkezinde hem de çevresinde yaşanan tartışmalar ve Hilafet'in dönüşümüne etki eden toplumsal-siyasi gelişmelerin sosyolojik bir analizi için bkz. Nurullah Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism: The Abolition of the Caliphate (1908-1924)*, Doktora Tezi, Los Angeles: University of California, 2008.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

1924 yılındaki ilgası çok bilinen/incelenmiş bir vakıa olduğu için burada ayrıca tartışmaya gerek görülmemiştir) bu olaylarda rol oynayan önemli aktörlerin söz konusu sekülerleştirici 'reformları' söylemsel düzeyde nasıl meşrulaştırdıkları incelenecektir.

1- Hilafet ve İttihat-Terakki

II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra yaşanan iktidar mücadelesinde ortaya çıkan güç yapılanmasında kabaca iki taraftan bahsedilebilir: Bir tarafta İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) tarafından temsil edilen bürokrasi ve II. Abdülhamid'e muhalefet eden bürokratların, ulemanın "modernist" diyebileceğimiz kısmıyla kurmuş olduğu koalisyon bulunurken diğer tarafta da Padişah tarafından temsil edilen Saray çevresi ile ulemanın "gelenekselci" kanadının kurmuş olduğu koalisyonun oluşturduğu "dini merkez" (*establishment*) bulunuyordu. Ayrıca, mücadelenin bu iki tarafının zamanın basın-yayın organlarında görüşlerini seslendiren entelektüeller arasında da taraftarları mevcuttu -ki bu 'seküler' entelektüeller daha ziyade İttihat-Terakki ve bürokratların destekçilerinden müteşekkildi.

Bilindiği gibi, 31 Mart sonrası Sultan Abdülhamid'in hal' edilmesinin ardından İmparatorluk merkezinde gücü büyük ölçüde ele geçiren İttihatçılar, Saray'ın gücünü kırmak için hemen harekete geçerek Kanun-ı Esasi'de birtakım değişiklikler yaptılar. Yapılan Anayasa tadilleriyle:

- Sultan-Halife'ye yalnızca Sadrazam ve Şeyhülislam'ı tayin yetkisi tanındı; bunun anlamı, Padişah'ın oluşturulacak kabineye sadece onay verebilecek olmasıydı;
- Sultan'ın meclisi fesih yetkisi de kaldırıldı, ki bu Halife'nin statüsünün Meclis'inkinden daha 'yüksek' olmadığı anlamına geliyordu;
- Yasama yetkisi tamamen meclise bırakıldı;
- Sultan'ın yabancı devletlerle yapılan anlaşmaları onaylama yetkisi kaldırıldı;
- Ayrıca Sultan-Halife'ye hem Şeriat'a hem de Anayasa'ya uymaya yemin etme zorunluluğu getirildi; böylelikle Padişah'ın otoritesinin sınırlılığı tescil edildi.
- Bütçe kanununda yapılan bir değişiklikle de merkezi bütçeden sultana ayrılan pay 2/3 oranında azaltıldı; bunun yanı sıra Devr-i Hamidi'den kalan, çoğu "alaylı" asker ve sivil bürokratların önemli bir kısmı tasfiye edildi.[9]

Bu yasal düzenlemelerle hem Sultan-Halife'nin hem de yürütme gücünün zayıflatılması, buna karşın yasamanın güçlendirilmesi amaçlanıyordu ki

[9] Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London 1993, s. 104-105.

o dönemde Meclis-i Mebusan'ın İTC kontrolünde olduğu göz önüne alındığında bunun anlamı açıktı.

Ancak Halife'nin yetkilerinin sınırlandırıldığı ve devletin giderek daha modern ve 'seküler' bir biçim aldığı bu düzenlemeler ve takip eden olaylarda yaşanan tartışmalara bakıldığında bütün bu adımların yoğun bir dini söylemle meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülür. Bu yargı, tartışmanın her iki tarafı için de geçerlidir: hem Hilafet'in zayıflatılmasını ve yetki alanının daraltılmasını isteyen "modernistler," hem de Halife'nin II. Abdülhamid zamanında olduğu gibi mutlak hâkim ve hatta 'ruhani' bir lider olarak konumlanmasını arzulayan "gelenekselciler" temel bir "söylem stratejisi" olarak yoğun bir dini terminoloji ile bezenmiş ve İslami kaynaklara sıkça atıfta bulunan argümanlar geliştirmişlerdir.[10]

Bu çerçevede, Halife'nin yalnızca dünyevi yetkileri olan modern bir liderden farksız bulunduğunu savunan modernist ulemanın önde gelenlerinden Seyyid Bey ve Elmalılı Hamdi [Yazır]'ın söylemlerini örnek verebiliriz. 1909'da tahttan indirilen II. Abdülhamid'in hal' fetvasını imzalamayı reddederek istifa eden Şeyhülislam'ın yerine fetvayı imzalamış olan, İttihat ve Terakki taraftarı Elmalılı Hamdi, *Beyanu'l-Hak*'da yayınlamış olduğu kritik makalesinde şöyle yazmıştı:

İslamiyet... kavanin-i siyasiye ve hukukiye ve cezaiye ve ictimaiye ve saireden ibaret bulunan ahkâm-ı şer'iyenin icrasını deruhte edecek bir kuvve-i icraiye lüzumunu emr eder ve ona da imam ve halife ünvanı verir. Halife bir taraftan kendisine biat eden ümmetin vekâletini, diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebea gibi tebeiyyet ve tatbike memur ve mecbur olduğu kanunun vazı' ve şari'inin hasbe'l-icra niyabetini haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re'y-i müstebiddiyle o kanunu tecavüz edemez. Ederse hâkimiyet-i millet hükmünü icra eyler. Binaenaleyh, İslamiyet'teki hilafet kanun-ı şer'in kuvve-i icraiye riyasetinden başka bir şey olmadığı cihetle riyaset-i ruhaniyeye müşabeheti yoktur... Padişah, imparator, kral isimlerinin bir millet-i mahsusa tarafından telkib olunması bir mahzur teşkil etmezse aynı manada hilafet kelimesinin

[10] Hilafet tartışmaları bağlamında "modernistler" ve "gelenekselciler" ismini verdiğimiz grupları şu şekilde tanımlıyoruz: "Modernistler" Hilafet'i modern, siyasi bir kurum, Halife'yi de modern bir kral ve imparatordan farklı olmayan yönetici/lider/devlet başkanı olarak görenler; "gelenekselciler" ise Hilafet'i hem dini hem de siyasi bir kurum, Halife'yi de hem siyasi hem de dini bir lider, hatta zaman zaman 'ruhani' yetkileri (de) olan bir önder olarak tanımlayanlardır. Bu iki grubun da karşısında yer alan üçüncü bir grup ("sekülaristler") ise, Hilafet'i yalnızca ruhani bir otorite, Halife'yi de hiçbir siyasi/dünyevi yetkisi olmayan ruhani bir lider gibi görenlerden oluşan gruptur. II. Meşrutiyet döneminin başlarında siyasi mücadele ilk iki grup arasında yaşanırken bu mücadeleyi "gelenekçiler" kaybedecek, Meşrutiyet sonrası dönemde ise "modernistler" ile "sekülaristler" arasında yaşanacak olan mücadeleyi -Mustafa Kemal [Atatürk] ve Ziya Gökalp gibi isimlerin temsil ettiği- bu üçüncü grup kazanarak Hilafet'i ilga etmeyi başaracaktır (1924).

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İslam'dan gelmesi mahzur değildir.[11]

Aynı minvalde olmak üzere, İttihat ve Terakki üyesi ve ulemadan Seyyid Bey de 1915'de fıkha giriş mahiyetinde yazdığı *Medhal* isimli eserinde Halife'nin yetkisinin sınırlandırılması gerektiğini uzun uzun tartışarak öne sürecek ve şöyle yazacaktı:

Hilafet ... akd-i vekâlet nev'inden olduğu içindir ki halife bir taraftan Hazreti Peygamber'in halefi, diğer taraftan milletin vekilidir. Kaideten, müvekkil vekilini azl etmek hakkını haiz olduğu cihetle ... halifenin hal'i yani müvekkili bulunan millet tarafından vekaletten azli caiz olur... [H]alife ... millet-i İslamiyetin vekil ve reisidir. Haiz olduğu kuvvet ve velayet de doğrudan doğruya milletten me'huzdur... gerçi velayet-i mezkure [fıkha göre] amm ve mutlakdır, lakin bütün bütün de mutlak değildir. Her şeyde olduğu gibi bunun da bir haddi vardır. Onu tecavüz edemez.[12]

Görüldüğü gibi ulemanın ileri gelenlerinden Elmalılı Hamdi ve Seyyid Bey burada Hilafet kurumunu İslam fıkıh ve kelam geleneğindeki yerleşik tanımlardan çok farklı bir şekilde yeniden tanımlayarak bu geleneğe doğrudan bir müdahalede bulunmuştur. Diğer modernistlerce de sıkça başvurulan ve "Fıkıh mühendisliği" adını verebileceğimiz bu tür müdahaleler hilafetin günün siyasi şartlarına göre yeniden tanımlanarak mevcut güç ilişkileri içerisinde dönüştürülmeye daha elverişli hale getirilmesi amacını taşımaktadır. Elmalılı Hamdi "dinin siyasete müdahalesinin önündeki engelleri kaldırmak için" Hilafet'in dünyeviliğini vurgulamış; Seyyid Bey de -temel bir söylem stratejisi olarak, sık sık Kur'an ayetleri ve hadislere, ayrıca erken dönem İslam tarihine atıflarla desteklediği Hilafet tartışmasının bir kısmını teşkil eden- bu metinde Hilafet kurumunu İslam hukukundaki bireyler arası gündelik muamelelerden biri olan "vekâlet" sözleşmesiyle oluşan bir anlaşmaya indirgeyerek yeniden tanımlama yoluna gitmiştir. Bu söylemsel müdahaleyle klasik Hilafet teorisinde mevcut olan Halife-tebaa ilişkisi tepe taklak edilerek tersine çevrilmiş ve geleneksel yaklaşımda -Seyyid Bey'in ifadesiyle- "genel ve mutlak" olan Halife'nin yetki alanı oldukça daraltılmıştır. Bu sayede "vekil," yani geçici olarak kendisine temsil yetkisi verilmiş ve istihdam *edilen* konumunda bulunan Halife, "müvekkil" konumunda olan "millet" (yani milleti temsil eden siyasetçiler; o

---

11 Elmalılı Hamdi (1909) "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye," *Beyanu'l-Hak*, C. I, no. 22; 16 Şubat 1324.

12 Seyyid Bey "Hilafet" a. mlf., *Usul-i Fıkıh – Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1915. Bilindiği gibi Seyyid Bey, Cumhuriyet'in ilanından sonra ilk adalet bakanı olarak 3 Mart 1924 günü Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yaptığı kritik konuşmayla Hilafet'in ilgasında -bu seküler adımı İslami açıdan meşrulaştırmak suretiyle- çok önemli bir rol oynayacaktır. Seyyid Bey'in yukarıdaki metne benzer görüşlerini seslendirdiği bu konuşmasının metni *Hilafetün Mahiyet-i Şer'iyyesi* (Ankara ts.) başlığıyla daha sonra basılmıştır.

günkü konjonktürde İttihat ve Terakki mensupları) tarafından kolayca azledilebileceği (tahttan indirilebileceği) bir statüye indirgenmiştir. Elmalılı Hamdi ve Seyyid Bey'in bu müdahalesi metinlerin üretildiği dönemin siyasi bağlamı içinde daha fazla anlam kazanır: II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra, onun yerine getirilen ve 'uysal' bir Sultan-Halife olmaya razı bulunan V. Mehmed Reşad'ın zayıf bir padişah olduğu, asıl iktidarın -uzun bir müddet 'gizli' bir örgüt olarak faaliyet göstermiş olan- İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde bulunduğu bir siyasi ortam bu yazarların söylemini şekillendiren en önemli etkenlerdendi. Ayrıca, Elmalılı Hamdi İTC ile yakın ilişkileri olan bir ilmiye mensubu; Seyyid Bey'in kendisi de İttihat ve Terakki'nin sıradan bir üyesi değil, Cemiyet'in Meclis-i Mebusan'daki önde gelen sözcülerinden biri, hatta bir dönem İttihat ve Terakki Partisi'nin başkanlığını yürütmüş çok önemli bir şahsiyetti.[13] Dahası, dönemin ulemasının da önde gelenlerinden olarak fıkıh alanındaki engin bilgi birikimlerinden devşirdikleri güç de onların bu söylemsel müdahalesinin Hilafet'in konumunun zayıflatılması çabalarını meşrulaştırma bağlamında oldukça yararlı olmuştu.

Diğer taraftan, İttihat ve Terakki ile Saray arasındaki iktidar mücadelesinin öteki ucunda bulunan gelenekselci ulema ise Hilafet'in gücünü korumak amacıyla Halife'nin hem siyasi hem de dini bir lider ve yalnızca Osmanlıların değil, bütün dünya Müslümanlarının "İmamı" olduğunu vurguluyorlardı. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak gelenek yanlısı ulema Halife'ye itaatin dini bir gereklilik olduğunu iddia ediyor ve bunu İslami kaynaklara dayandırıyordu. Bu bağlamda sık sık Kur'an'a atıf yaparak özellikle "ulu'l-emr" ayeti olarak bilinen Nisa/59'u[14] gündeme getiriyorlar ve Halife-Sultan'a itaat etmenin Allah ve Peygamber'e itaatin bir parçası olduğunu (dolayısıyla ona itaatsizliğin de Tanrı ve Peygamber'e isyan etmek anlamına geleceğini) öne sürüyorlardı.

Yukarıda da değinildiği gibi, Müslümanların kutsal kitabı ve temel epistemolojik kaynağı olan Kur'an'a referans verme, hem gelenekselcilerin hem de modernistlerin bütün bir II. Meşrutiyet dönemi boyunca en fazla

---

[13] Cumhuriyet döneminde de yaşamış ve eser vermiş olan Elmalılı Hamdi'nin aksine Seyyid Bey hakkında neredeyse hiç araştırma yoktur. Bunun bir istisnası olarak, Seyyid Bey'in hayatı, eserleri ve önemi hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Sami Erdem, *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1995. Ayrıca bkz. a. mlf. "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, no. 2, 1996.

[14] "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de..." (Kur'an, Nisa/59; Diyanet İşleri Başkanlığı çevirisi). "Ulu'l-emr" tabirinin ne anlama geldiği, yani yalnızca Halife'ye mi, diğer idarecilere (de) mi, yoksa ulema'ya mı işaret ettiği tefsir ve fıkıh literatüründe tartışmalıdır. Bu konuda o dönemde yapılmış geniş bir tartışma için bkz. Ömer Lütfi (1912) *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilafet*, Selanik: Asır Matbaası, 1330.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

başvurdukları söylem stratejisi idi. Bu çerçevede Nisa/59 ayeti de dönemin en popüler ayetlerinden biri olmuştu. Kur'an ayetlerini kullanmaktan sonra en fazla kullanılan söylem stratejisi ise Peygamber'in hadislerine müracaat etmeyi içeriyordu. Bu bağlamda örneğin, gelenekselci ulemanın önde gelenlerinden ve tarikat şeyhi Ömer Ziyaeddin [Dağıstani] Efendi ile emekli bir asker ve sufi olan [Bursalı] Mehmed Tahir Hilafet'i destekleyen hadislerden oluşan birer hadis risalesi yayınlayarak -hadislerde geçen "İmam" terimini genelde "Sultan" şeklinde tercüme etmek suretiyle- Halife'nin dini statüsünü güçlendirmeye çalışmışlardı.[15] Gelenekselcilerin getirdiği somut önerilerden biri de Halife-Sultan'ın Meclis'i feshetme yetkisinin bulunmasını içeriyordu.

Halifenin dini konumu ve yetkilerinin kısıtlanması meselesinde gelenekselci yaklaşımı en iyi yansıtanlardan biri [İzmirli] İsmail Hakkı'dır. Elmalılı Hamdi'nin yukarıda işaret ettiğimiz yazısını eleştirdiği ve *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlanan makalesinde İsmail Hakkı Hilafet'in oldukça kapsamlı bir tanımını yapar:

Hilafet-i İslamiye siyadet-i diniye ve saltanat-ı dünyeviyedir, hükümat-ı mütemeddinenin efdali ve menasıb-ı diniyenin ecellidir, adl ü takva ile müesses ve kavanin-i diniye ve zavabıt-ı şer'iye ile mukayyeddir; halife şerayi-i ilahiye ve kavanin-i mer'iye dairesinde amir ve mutasarrıftır, hal-i sulhte nasın emiri ve hal-i harpte kumandanıdır. Halife ikamesi bil-icma ümmet üzerine vaciptir... Tavaif-i müluk-i İslamiyeye gelince, onlara yalnız emir, melik, sultan, hükümdar, padişah denir; fakat halife ıtlak olunmaz. Halife bir olur; emir, sultan, melik, hükümdar, padişah müteaddid olabilir.[16]

Görüldüğü gibi bu tanımda, halifeyi modern-seküler bir imparatorla eşitleyen modernist yaklaşıma doğrudan bir eleştiri söz konusudur. Hilafet'in dünyevi tanımını tercih eden modernistlerin aksine gelenekçi ulema Halife'yi hem dünyevi hem de dini yetkileri elinde bulunduran mutlak bir hükümdar olarak takdim eden bir söylem stratejisini benimsemiştir. Bu tanım farkı, gelenekselci ve modernist ulemayı birbirinden farklılaştıran en temel ayrım noktasıdır. Diğer taraftan, İzmirli ile Elmalılı arasındaki bu polemiğin asıl konusu, Halife'nin vekili olan Şeyhülislam'ın hükümet içindeki konumuna dair ilginç bir tartışmadır. Burada ikinci örnek-olay olarak bu tartışmayı ele alabiliriz.

---

15 Bkz. Ömer Ziyaeddin (1908) *Hukuk-ı Selatin: Hadis-i Erbain fi Hukuki's-Selatin*, İstanbul, 1326; Mehmed Tahir (1909) *El-Ehadisü'ş-Şerife fi's-Saltanati'l-Münife*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, MR 915. Her iki metin de latin harfleriyle transkripsiyon şeklinde basılmıştır: *Hilafet Risaleleri* (der. İsmail Kara), C.. 3, İstanbul: Klasik, 2003.

16 İsmail Hakkı [İzmirli] (1910) "Hilafet-i İslamiye," *Sırat-ı Müstakim*, C.. III, no. 56, 17 Eylül 1325.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

2- Meşihat ve İttihat-Terakki

Bilindiği gibi Osmanlı düzeninde Şeyhülislam bir yandan ulemanın başı konumundayken diğer taraftan da Halife'nin dini vekilidir. Bu sebeple klasik dönemde Sultan'ın siyasi vekili olan Sadrazam'la eşit konumda bulunan Şeyhülislam'ın yetkileri 19. yüzyıl boyunca ilmiye sınıfının güç kaybetmesine paralel olarak azalmıştı. 1908'den sonra ise Şeyhülislam'ın konumu daha da zayıfladı. 1916'da İTC'nin -Ziya Gökalp'in önerisiyle- yaptığı bir 'reformla' Şeyhülislam eğitim alanında yalnızca medreseler, adalet sahasında ise sadece Mehakim-i Şer'iye'den sorumlu hale geldi. Daha sonra Meşihat Şer'iye Vekâleti'ne dönüştü, 1924'te de Hilafet'le beraber ilga edildi.[17]

1909 Şubat'ında İstanbul basınında gelenekselcilerle modernist ulema arasında Meşihat'ın konumuyla ilgili ilginç bir tartışma yaşanmıştı. Bu kurumun daha sonra dönüşerek alacağı şekle ışık tutan bu tartışmanın konusu Şeyhülislam'ın Meclis'e gelip gelmemesi meselesiydi. Şeyhülislam'ın Meclis'e gelmesi demek, Halife'nin dini vekilinin Meclis'teki mebuslara hesap vermesi demekti. Bir başka ifadeyle, Meclis-i Mebusan'ın -hükümetin diğer kurumları gibi- Meşihat'ı da denetleme yetkisinin olması demekti. İttihat ve Terakki yanlısı modernist ulema ve entelektüeller Meşihat'ın kontrol altında tutulması için Şeyhülislam'ın mutlaka Meclis'e gitmesi gerektiğini savunurken özelikle *Mizan* ve *Volkan* gazetelerinin sözcülüğünü yaptığı gelenekçiler buna şiddetle karşı çıkıyordu. Bu gruba göre Şeyhülislam Meclis'e hesap vermemeliydi, zira Halife'nin vekili olması hasebiyle -tıpkı Halife'nin kendisi gibi- Meclis'in üzerinde bir konuma sahip olmalıydı. Ayrıca gelenekselciler Meclis-i Mebusan'da birçok gayr-i müslim vekil bulunduğunu hatırlatıp bunların Şeyhülislam'a hesap sormasının mümkün olamayacağını belirtiyordu. Bu çerçevede *Mizan* gazetesinin 24 Şubat 1909 günkü nüshasında çıkan imzasız bir yazıda şöyle deniyordu:

Şeyhülislam vakıa vekildir. Lakin padişah vekili değildir; halife vekili, şeriat memurudur. Şeyhülislam Meclis-i Has'da hazır bulunur, der-dest müzakere olan umur hakkında cihet-i şer'iye itibariyle rey verir. Kabinenin sair harekâtından münasebatda müştereken mes'ul değildir. Müştereken mes'ul olmayınca Meclis-i Mebusan ile temass-ı resmiyede bulunamaz.[18]

Benzer biçimde, daha sonra 31 Mart Vak'ası'nda kışkırtıcılık yaptığı gerekçesiyle İttihatçılarca tutuklanacak olan Derviş Vahdeti de Şeyhülislam'ın -Halife tarafından atandığından- Meclis tarafından denetlenemeyeceğini söyledi ve ekledi:

---

[17] Şeyhülislamlığın klasik dönemden ilgasına kadar geçirdiği dönüşüm süreci için bkz. E. Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Ankara 2005.

[18] *Mizan*, 24 Şubat 1909 (no. 76).

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Başka türlüsü mümkün değildir. Millet-i İslamiye bir Şeyhülislam'ın tiyatro sahnesindeki el şakırtıları, ayak patırtıları gibi esbab-ı hakarete maruz kalmasına müsamaha edemez.[19]

Bu görüşe karşı çıkan modernistler ise kendi iddialarını İslam'ın hiç kimseye ruhani bir otorite vermemesine dayandırıyorlardı. Buna göre Şeyhülislam Hıristiyanlıktaki Papa gibi ayrıcalıklı bir statüye ve ruhani bir yetkiye sahip olamazdı; bu sebeple ancak bir "memur" konumundaydı. Elmalılı Hamdi'nin -yukarıda işaret ettiğimiz- temsil kabiliyeti yüksek yazısı bu bakış açısını yansıtmaktaydı:

[*Mizan*'ın görüşü] Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyeyi adeta bir reis-i ruhani telakki ettiriyor... Evvela, İslamiyet rahbaniyet esasına müstenid olan riyaset-i ruhaniyeyi hiçbir vakit kabul etmemiştir... ruhaniyet felsefesini kökünden yıkarak "la rahbaniyyete fi'l-İslam" nassına ibtinaen edyanın siyasiyata iştirakine mani ahvalin başlıcası olan esaslara set çek[miştir]. [Şeyhülislamın] ruhaniyet ile de münasebeti bulunmadığından şeyhülislamlar kabine erkânından ve kuvve-i icraiye eczasından bulunmak sıfatından maada bir suretle nazar-ı İslam'da yer bulamaz... Şeriatın halifeye bile hâkim gösterdiği kuvve-i umumiye-i milleti, sıfat-ı hilafetin bir cüz'üne vekil olan zat hakkında küçük göstermek hiç caiz olmaz. Velhasıl, şeyhülislam hükümet memuru olmaktan başka bir şey değildir ve bu sıfatla Meclis'e gelir [ve hesap verir]. İşte... İslamiyetin hükmü budur, maadası hurafaattır.[20]

Görüldüğü gibi, her iki tarafın da dini argümanlarla kendi konumunu savunduğu ve aslında Şeyhülislam'ın konumuna dair yapılan bir tartışma zorunlu olarak Halife'nin yetki alanı ve Hilafet kurumunun niteliği meselelerine bağlanmaktaydı. Zira Hilafet'in yardımcı kurumu olan Meşihat'ın kaderi, yardımcısı olduğu makamın geleceğine sıkı sıkıya bağlıydı. Nitekim daha sonra -1924 yılında- Hilafet ilga edildiğinde Meşihat da aynı kaderi paylaşacaktı. Ancak Hilafet'in ilgası için önce siyasi dayanağı olan saltanat kurumundan mahrum bırakılması gerekiyordu. 1922'de -aşağıda son örnek-olay olarak inceleyeceğimiz- bu iki kurumun birbirinden ayrılarak Osmanlı saltanatının ilga edilmesi olayı tam da bu anlama geliyordu.

3- Hilafet ve Saltanat'ın Ayrılması

1 Kasım 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce alınan bir kararla saltanatın ilga edilmesi, Hilafet'in ortadan kaldırılmasından önceki son önemli adımdır. 1922 Ağustos'unda Büyük Taarruz sonucunda Yunanlılara karşı kazanılan zaferden sonra Ankara hükümetiyle İstanbul hükümeti arasında-

---

[19] *Volkan*, Şubat 1909 (no. 56); aktaran Yakut, *Şeyhülislamlık*, s. 97.

[20] Elmalılı Hamdi (1909) "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye," *Beyanu'l-Hak*, C. I, no. 22; 16 Şubat 1324.

ki rekabet ve uyuşmazlık iyice su yüzüne çıkmıştı. Anadolu direniş hareketinin lideri Mustafa Kemal Paşa Osmanlı hanedanından kurtulmak için fırsat kollamaktaydı; fakat Milliciler arasındaki hanedan ve Hilafet'e bağlı muhafazakârların muhalefeti sebebiyle bunu uygulamaya geçiremiyordu. Önce İstanbul'daki Sadrazam Damad Ferid Paşa'nın isteğiyle Şeyhülislam tarafından yayınlanan ve Kemal Paşa başta olmak üzere direnişin lider kadrosunu düşman ilan eden fetva, sonra da İtilaf devletlerinin Lozan barış konferansına hem Ankara'yı hem de İstanbul'u davet etmeleri, Mustafa Kemal'e aradığı fırsatı vermişti. Saltanatı kaldırmak için harekete geçen Mustafa Kemal ve ekibi bir yandan saltanatın İslami bir kurum olamayacağını ilan ederken diğer taraftan da Hilafet'in yüceliğini ve vazgeçilmezliğini vurgulamaktaydı.

Saltanatın ilga edildiği günlerde yapılan gizli meclis oturumunda milletvekillerine hitap eden Mustafa Kemal'in oldukça sofistike bir biçimde -muhtemelen Seyyid Bey tarafından- kaleme alınmış konuşması adeta İslami bir tarih felsefesi sunuyordu. "Ey arkadaşlar, Tanrı birdir, büyüktür!" diyerek konuşmasına başlayan Mustafa Kemal daha sonra insanlığın bir çocukluk ve gençlik döneminden geçtiğini, bu dönemlerden kurtulması için Allah tarafından gönderilen Peygamberler vasıtasıyla olgunluğa ulaştığını belirttikten sonra şöyle devam etti:

... Allah, kullarının lazım olan nokta-i tekemmüle vusulüne kadar içlerinden vasıtaların dahi kullarıyla iştigalini lazime-i ulûhiyetten addeylemiştir. Onlara Hz. Âdem aleyhisselamdan itibaren mazbut ve gayri mazbut ve namütenahi denecek kadar çok nebiler, peygamberler ve resuller göndermiştir. Fakat Peygamberimiz vasıtasıyla en son hakayık-ı diniye ve medeniyeyi verdikten sonra artık beşeriyet ile bil-vasıta temasda bulunmağa lüzum görmemiştir. Beşeriyetin derece-i idrak, tenevvür ve tekemmülü her kulun doğrudan doğruya, ilhamat-ı ilahiye ile temas kabiliyetine vasıl olduğunu kabul buyurmuştur. Ve bu sebepledir ki Cenabı Peygamber hatemül-enbiya olmuştur ve kitabı, kitab-ı ekmeldir. Son peygamber olan Muhammed Mustafa sallallahü aleyhi ve-sellem 1394 sene evvel, Rumi Nisan içinde ve Rebiulevvel ayının on ikinci Pazartesi gecesi sabaha doğru tanyeri ağarırken doğdu, gün doğmadan. Bugün o gündür. İnşallah hayırlı bir tesadüftür...

Bu genel tarih yorumundan sonra Mustafa Kemal, İslam tarihine atıfla meşrulaştırma biçimindeki yaygın söylem stratejisine başvurdu. Hilafet tarihini yeniden yorumlayan Mustafa Kemal, Hilafet'in saltanat olmadan da var olabileceğini, hatta bunun çok daha sağlıklı ve dine uygun olduğunu belirtti:

Hakikaten emr-i hilafet milel-i İslamiyece en büyük bir maslahat-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

tır. Çünkü efendiler, hilafet-i nebeviye, ehl-i İslam arasında bir rabıta olan emarettir. Ve ehl-i İslam'ın kelime-i vahdet üzre ictimalarını temin eden bir emarettir. Emaret ise Cenabı Hakk'ın bir sırr u hikmetidir ki teessüsü daima satvet ve kuvvet ile meşruttur... Fakat efendiler, Peygamber'in vefatıyla derhal her tarafta irtidad başladı, irtica başladı, isyan başladı. Hz. Ebubekir bunları bertaraf etti, vaziyete hâkim oldu... [Sonra] Hz. Ömer birgün Huzeyfe b. Yeman radıyallahu anh hazretlerine, "deniz gibi temevvüc edecek fitne"yi sorduğu zaman aldığı cavapta: "Senin için ondan beis yok, senin zamanınla onun arasında kapalı bir kapı vardır" dedi. Hz. Ömer sordu: Bu kapı kırılacak mı, yoksa açılacak mı? Huzeyfe: Kırılacak! dedi... Evet, Hz. Ömer radıyallahu anh "hilafet" ünvanı altındaki tarz-ı emaretin bir devlet idaresine na-kâfi olduğunu ... idrak eylemişti. Hatta bu endişe ile idi ki Ömer kendinden sonra artık bir halife düşünemez oldu. [Sonra] Hz. Osman halife oldu. Fakat kırılmağa mahkûm olan kapı, artık kırılmıştı. Memalik-i İslamiye'nin her tarafında bin türlü kılükal ve adem-i hoşnudi başladı. Zavallı Osman aciz ve naçiz bir vaziyete düştü... Birçok gürültülü ve kanlı vekayiden sonra Hz. Ali kerremallahu vecheh makam-ı hilafete getirildi. Tekrar edelim ki kapı kırılmıştı... Vazifesi âlem-i İslam'da ahkâm-ı Kur'aniye'nin temin-i tatbikinden ibaret olan halife, mızraklarına mesahif-i şerife geçirilmiş Emeviye ordusunun karşısında muharebeyi kat'a mecbur oldu... [Muaviye] "hilafet" ünvanı altında saltanat-ı İslamiyeye tahvil etti... Dördüncü asr-ı hicride idi ki "Selçuk hükümeti" namı altında muazzam bir Türk devleti teşekkül etti... Melik Şah namında Türk hâkimiyetini temsil eden bir zat ile halife namını taşıyan Muktedir-Billâh yan yana oturdular ve akraba oldular...

Şimdi efendiler, makam-ı hilafet mahfuz olarak onun yanında hâkimiyet ve saltanat-ı milliye makamı -ki Türkiya Büyük Millet Meclisi'dir- elbette yan yana durur ve elbette Melik Şah'ın makamı karşısında aciz ve naçiz bir makam sahibi olmaktan daha âli bir tarzda bulunur... Çünkü bütün Türkiya halkı, bütün kuvasıyla o makam-ı hilafetin istinatgâhı olmağı doğrudan doğruya yalnız vicdani ve dini bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor.[21]

Bilindiği gibi, Osmanlı saltanatının ilga edilmesi bu şekilde dini bir eylem olarak sunulmak suretiyle (metinde işaret edildiği gibi, bu olayın Peygamber'in doğum gününe denk geldiği öne sürülerek bunun dini açıdan mübah olmakla kalmayıp "hayırlı" bir iş olduğunun vurgulanması gibi söylem teknikleri vasıtasıyla) meşruiyet problemi büyük ölçüde halledilmiş ve sekülerleşme açısından önemli bir adım atılmıştı.

Mustafa Kemal'in öncülük ettiği sekülarist grubun entelektüel liderle-

[21] 1 Teşrin-i Sani 1922, *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, İ. Kara (ed.) *Hilafet Risaleleri* C.V içinde, s. 267-71.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ

rinden Ziya Gökalp de bu olayda çok benzer bir söylem stratejisi kullanmıştı. Daha önce -1917'de- yazdığı bir yazıda,[22] Hıristiyanlığın aksine Hilafet'le saltanatı, dinle siyaseti birleştirmiş olan İslam dininin ne kadar "mükemmel" bir sistem kurduğunu Kur'an ayetleri ve İslam tarihine atıflarla anlatan Gökalp, 1 Kasım 1922 reformundan sonra yazdığı bir başka yazıda ise bunun tam tersini iddia ediyor ve yine İslami kaynakları devreye sokarak bu *de facto* durumu meşrulaştırmaya çalışıyordu. Tıpkı Mustafa Kemal'in yaptığı gibi Gökalp de aynı dönemlere (Selçuklu ve Memluk) atıfla Saltanat-Hilafet ayrışmasını meşrulaştırıyor, bunların "İslam tarihinin en görkemli dönemleri" olduğunu öne sürüyordu. Ayrıca saltanatı ilga kararı alan Ankara hükümeti ve "onun meşhur reisi" Mustafa Kemal'e de "milletçe minnettar" olduğumuzu belirtiyordu. Yine dikkat çekici bir nokta olarak Gökalp, Halifenin bütün devletlerin "üzerinde" olduğu ve milli devletlerden oluşan bir sistemin "İttihad-ı İslam" için de en faydalı sistem olduğunu aynı yazısından ileri sürmüştü.[23]

Görüldüğü üzere, tıpkı daha önce Anadolu'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması (1920) ve 1921 Teşkilat-ı Esasiye'sinin ilanı olaylarında olduğu gibi,[24] 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması sırasında da Hilafet asla hedef alınmamış, aksine bu adımların atılmasındaki en önemli amaçlardan birinin Hilafet'in korunması ve yüceltilmesi olduğu vurgulanmış ve sürekli dine referansla meşrulaştırma yoluna gidilmiştir.

Sonuç

Bütün bu tartışmaların ışığında ifade edebiliriz ki II. Meşrutiyet dönemi boyunca yaşanan Hilafet tartışmaları, hilafetin dönüşümü örneğinde yaşanan sekülerleşme sürecinin sürekli İslami kaynak ve kavramlara atıfla, İslami bir söylemle meşrulaştırıldığını göstermektedir. Bu da Türkiye'de bu dönemde din-sekülerleşme ilişkisinin en azından söylem ve zihniyet düzeyinde bir zıtlık ilişkisinin değil, uyum/intibak (*accommodation*) ilişkisi olduğunu gösterir. Bu şekilde dine referans verme stratejisi açıktır ki Müslüman bir toplumda yapılacak siyasi reformlar için gerekli olan meşruiyet ihtiyacından kaynaklanmaktadır. (Aktörlerin bu söylem stratejilerini uygularken ne kadar "samimi" oldukları veya onları ne kadar araçsal birer vasıta olarak gördükleri ise ayrı bir sorundur.) Ancak her halükarda, din 'dili'nin yerine -milliyetçilik gibi- başka bir çerçevenin konulmasının pek mümkün olmadığı Osmanlı toplumunda, bütün grupların öne sürdükleri iddiaları ve siyasi

---

[22] Ziya Gökalp, "İslamiyet ve Asri Medeniyet" *İslam Mecmuası*, no. 51-52, 1917.

[23] Ziya Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti" *Küçük Mecmua*, no. 24, 1922, s. 226-27.

[24] Bkz. Teşkilat-ı Esasiye, Md. 1 ve 7, *Düstur*, C. I, s. 196.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

projelerini, niyetleri ne olursa olsun, dine referansla meşrulaştırmaya büyük ölçüde mecbur oldukları da öne sürülebilir.

Son olarak belirtmek gerekir ki sekülerleşme sürecinde baskın olan söylemin ve meşrulaştırma biçiminin dini karakterli olduğu şeklindeki bu iddiamız Hilafet'in ilga edildiği 1924 yılına kadar geçerlidir. Bu tarihten sonra Türkiye'de din-devlet ilişkileri farklı bir seyir takip etmiş, bu alanda devlet politikası düzeyinde "intibak paradigması"ndan ziyade -Sovyet Rusyası'nda olduğu gibi- "kontrol paradigması" (dinin devlet tarafından kontrolü) *kısmi* olarak yerleştirilmeye çalışılmıştır. Sekülerleşme tezi ve bu yaklaşımdan etkilenmiş olan Osmanlı-Türk modernleşmesi çalışmalarındaki geleneksel yaklaşımın öngördüğü "ayrışma paradigması" (din ile devletin birbirinden tamamen ayrışması) ise hiçbir zaman Türk sekülerleşmesinin baskın karakteri olmamıştır. Bunun yerine II. Meşrutiyet'ten bugüne intibak ve kontrol ilişkilerinin bir tür sentezi -zaman zaman biri diğerinden daha baskın olmak suretiyle- din-devlet ilişkilerinin niteliğini daha sağlıklı bir biçimde yansıtmaktadır.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

MARMARA ÜNİVERSİTESİ 1883
MARMARA
ÜNİVERSİTESİ