Namık Sinan Turan

HİLAFET

Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



NAMIK SİNAN TURAN

İstanbul'da 1972 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans çalışmasını aynı bölümün Siyasi Tarih Anabilim Dalı'nda 1998'de tamamladı. *Hilafet Kurumunda Yapısal Değişim ve Osmanlı Hilafeti* başlıklı tezle 2003 yılında doktor oldu. Çalışmaları daha çok geç Osmanlı dönemi ve II. Meşrutiyet döneminin toplumsal ve siyasal tarihi üzerine yoğunlaşan Turan 2014 yılında profesör unvanını aldı. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda görev yapan Turan'ın, *Hilafetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması*, *İmparatorluk ve Diplomasi* başlıklı kitaplarının yanısıra Osmanlı diplomasi tarihine dair çeşitli derlemeler içinde yer alan çalışmaları, modernleşmenin Osmanlı toplum yapısındaki göstergeleri ve Osmanlı siyasal yapısı üzerine yerli ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Namık Sinan Turan, son dönemde 19. yüzyılda merkezileşme ve resmi ikonografinin üretimi konuları üzerine yoğunlaşmıştır. İstanbul Üniversitesi'nin yanında İstanbul Teknik Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde de konuk öğretim üyesi olarak dersler vermiştir.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Namık Sinan Turan
HİLAFET
Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 594
Tarih 65

Kapak Sultan Abdülaziz tarafından saraya ressam olarak davet edilen Polonyalı Stanislaw Chebowski'nin "Osmanlı Padişahları" adlı tablosu.

ISBN 978-605-399-484-8

1. Baskı İstanbul, Ağustos 2017

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 6 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Düzelti Remzi Abbas
Dizin Belgin Çınar
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 38 46 / Faks: 0212 613 03 21 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Turan, Namık Sinan, 1972-
Siyasal teoriden tarihsel mirasa: hilafet ve Osmanlı hilafeti / Namık Sinan Turan.
xiii, 565 pages; 23 cm.- (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 594. Tarih; 65.)
Includes bibliographical references (pages [521]-557) and index.
ISBN 978-605-399-484-8

1. Caliphate. 2. Caliphate --History. 3. Authority --Religious aspects -- Islam. 4. Caliphate --Imamate.
5. Territorial expansion —History. 6. Turkey —History --Ottoman Empire, 1288-1918.
7. Kings and rulers (Islamic law) —Turkey --History. I. Title.
DR589.T87 2017

Namık Sinan Turan

HİLAFET
Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına

İçindekiler

ix Kısaltmalar
xi Önsöz

1 Giriş

13 **BİRİNCİ KISIM Siyasal Bir Kurum Olarak Hilafetin Gelişimi**

15 *1* Merkezi Hilafetin Oluşumu
- 15 Hilafet Kavramı
- 18 İlk Dört Halife Dönemi ve İslâm Toplumu
- 37 İlk Dönem Hilafet Kurumunun Yapısal Niteliği

41 *2* Emevi Hilafeti ve Gelenekten İlk Kopuş
- 41 Saltanata Giden Sürecin İnşasında Emevi İdaresi
- 45 Emevi Döneminde İslâm İmparatorluğu'nun Siyasal ve Sosyal Yapısı
- 55 Emevilerin Hilafet Kurumunun Yapısal Değişimine Etkileri
- 61 Siyasal Söylem ve Emevi Hanedanı

65 *3* Hilafetin Yeni Sahipleri: Abbasiler
- 69 Erken Dönem Abbasiler ve Siyasal Ortam
- 80 Abbasi İdaresinde Merkezi Hilafet Anlayışının Değişimi
- 86 İslâm Dünyasında Yeni Siyasal Oluşumlar ve Abbasi Hilafetinin Çözülüşü
  - 87 Karmatiler
  - 89 Fatımiler ve Samanoğulları
  - 93 Endülüs'te Emeviler
- 99 İslâm Dünyasında Bir Dönemin Sonu: Abbasilerin Çöküşü
  - 100 Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika'da Gelişmeler
  - 103 Batı ile Doğu Arasında Bir Köprü: Endülüs
  - 105 Doğuda Abbasiler

129 *4* Siyasal Teorinin Hilafet Yorumu
- 129 Sünni İslâm Siyaset Teorisinin Gelişimi ve Hilafet
- 153 Şii İmamet Teorisi
  - 154 Siyasi ve İdeolojik Bir Hareket Olarak Şia'nın Gelişimi

167 *5* İktidar Kavramı Çerçevesinde Hilafetin Sembolik Yüzü
168 Hutbe
171 Sikke
174 Mühür
176 Tıraz
177 Asa
178 Hırka

181 **İKİNCİ KISIM Hilafetin Vârisi Olarak Osmanlıların Yükselişi**

183 *6* İslâm Dünyasında Yeni Bir Siyasal Güç Olarak Osmanlılar
183 Küçük Asya'da Osmanlı Yükselişi
194 II. Mehmed Sonrası İmparatorluğun Gelişim Süreci
197 Sultan Selim'in Doğu Siyaseti
203 Mısır Seferinin Sonuçları
204 Tarih Yazımında Mısır Seferi ve Hilafet İlişkisi

213 *7* Osmanlı Hilafetinin İdeolojik Temelleri
213 Klasik Dönem "Osmanlı İslâm" Anlayışının Değerlendirilmesi
224 Osmanlılarda Devlet İdeolojisinin Şekillenişi ve Osmanlı Hilafeti
235 Osmanlı'da Padişahlık Kurumunun Hilafet Yorumu
242 Klasik Dönem Osmanlı Hilafetinin Dayanağı Olarak Gaza İdeali
255 Osmanlı Hilafetine Meşruiyet Atfetmede İlmiyenin Fonksiyonu

269 *8* Osmanlı Hilafetinin Sembolik ve Siyasal Yansımaları
269 Osmanlı Hilafeti ve Sembolik Yüzü
291 Osmanlı Hilafetinin Siyasal Yansımaları
295 İslâm Kamuoyunda Osmanlı Hilafetinin Değerlendirilişi
315 Hilafetin Algılanışında ve Değerlendirilişinde Değişim Süreci

325 **ÜÇÜNCÜ KISIM 19. Yüzyılda Osmanlı Hilafetinin Değişen Anlamı**

327 *9* Yeni Bir Çağın Eşiğinde Osmanlı İmparatorluğu
- 327 19. Yüzyılda İmparatorluğun Genel Görünümü
- 340 Osmanlı-Rus Savaşı ve Etkileri
- 344 II. Abdülhamid Dönemi
  - 350 İslâm Birliği Siyasetinin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Altyapısı
  - 367 İdeolojik Bir Referans Olarak Abdülhamid İslâmcılığının Değerlendirilmesi

377 *10* Makam-ı Hilafet ve Sultan II. Abdülhamid
- 385 II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışının Biçimlenişinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Etkisi
- 389 Yeni Dönemin Yaklaşımıyla Osmanlı Hilafetinin Fonksiyonları
- 394 II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Halifesinin İmaj Tasarımı
- 402 Osmanlı Halifesinin Bir Güç Gösterisi Olarak *Hicaz Demiryolu* Projesi

411 *11* II. Abdülhamid Dönemi Diplomasisi ve Emr-i Hilafet
- 413 İslâm Dünyasında Osmanlı Halifesinin Prestij Kaybı: İngiltere'nin Mısır'ı İşgali
- 426 İslâm Birliği Kapsamında Osmanlı-İran İlişkileri
  - 431 Şiilik ve Osmanlı Hilafeti
- 442 Hint Müslümanları ve Osmanlı Halifesi
- 450 Afganistan, İngiltere ve Makam-ı Hilafet
- 454 Hilafetin Uzakdoğu'da Yansımaları
  - 455 Ertuğrul Gemisinin Uzakdoğu Gezisi
  - 459 Rus-Japon Savaşı Sonrası Gelişmeler
  - 461 Doğulu Bir Misyoner: Abdürreşid İbrahim
  - 464 İslâm Birliği Kapsamında Osmanlı-Çin Diyaloğu
  - 465 Boxer Ayaklanması ve Avrupa Kamuoyunda Osmanlı Halifesi
  - 468 II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları
- 471 Rus Etkisindeki Türkistan ve Makam-ı Hilafet

479 *12* Hilafet Üzerinde Osmanlı-İngiliz Mücadelesi
- 479 İngiltere'nin Osmanlı Hilafetine Karşı Alternatif Arayışı
  - 490 İngiltere ve Arap Hilafeti
  - 499 II. Abdülhamid'in İngiliz Girişimlerini Engelleme Çabaları

517 *13* II. Abdülhamid Döneminde
Hilafet Kurumu Üzerine Tartışmalar
517 Osmanlı Siyasal Yaşamında Hilafet Tartışmaları
522 Hilafeti Savunanların Yaklaşımları
530 Hilafete Karşı Gelişen Muhalefet ve Yaklaşımları
539 Sonuç

547 Kaynakça
585 Dizin

Kısaltmalar

BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BÜİT	Büyük İslâm Tarihi
CHI	Cambridge History of Islam
DİFM	*Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*
DİA	*Diyanet İslâm Ansiklopedisi*
EI	*Encylopedia Islam*
h.	hicri tarih
HRI	Hilafet Risaleleri
HR. SYS	Hariciye Siyasi Evrak
İA.	*İslâm Ansiklopedisi*
İTKM	İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti
m.	miladi tarih
M.V.	Meclis-i Vükela Mazbataları
MES	Middle Eastern Studies
OTAM	*Osmanlı Tarihi Araştırmaları Dergisi* (AÜ)
Y.E.E.	Yıldız Esas Evrakı
Y.MTV	Yıldız Mütenevvi Defterleri

Önsöz

Tarihte uzun dönemli kurumların, siyasi akım ya da fikirlerin izini sürmek, bugünle olan bağlantılarını tespit etmek olayların gelişim sürecinde yaşanan kopuş ve dönüşümleri anlayabilmek açısından büyük önem taşır. Bir defasında Hocam Prof. Dr. Cemil Oktay "sosyalbilimcinin meselesi olmalı, ilimde başarıya götüren şey mesele edinip onun üzerine emek vermek ve sebat etmektir" demişti. Hilafet meselesi henüz bir yüksek lisans öğrencisi olduğum dönemden itibaren ilgimi çekmiş, ödevler hazırlamaya, araştırmalar yapmaya beni yönlendirmişti. Nihayet 2003 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamladığım doktora tezimin konusunu oluşturmuştu. Hilafet konusunu benim mesele edinmemdeki hareket noktası Osmanlı tarihçiliğinin 20. yüzyıldaki en önemli isimlerinden olan Prof. Dr. Halil İnalcık'ın çalışmalarında geçen bir ifade idi. 16. yüzyılda Sultan Süleyman'ın kullandığı "hilafet-i ulyâ ve kübrâ" terkibinin Abbasi klasik çağındaki hilafet iddiasından çok daha farklı anlamlar taşıdığını kaydeden İnalcık, bana da bu konunun izini sürmemde ilham oluşturdu.

Uzun İslâm tarihinin siyasal teorisinin biçimlenmesinde en önemli merkezi oluşturan ve 1924 yılında kaldırılmasının üzerinden nerdeyse yüzyıl geçmiş olmasına rağmen üzerinde tartışılmaya devam edilen hilafetin bütünsel bir tarih okuması içinde yerini ve gelişimini belirlemek kaygısıyla yola çıktığım bu kitabın amacı aslında hilafetin sosyo-politik tarihini incelemektir. Sözkonusu süreç içinde uzun bir dönemi kapsayan Osmanlıların hilafetle olan ilişkisi, imparatorluğun bu kurumu siyasal meşruiyet araçlarından biri

olarak yorumlama biçimi ve geçen yüzyıllar içinde bu algılamanın değişim süreci benim için asıl meseleydi. Siyasal teorinin kuramsal tartışmalarıyla siyasal realitenin sıcak yüzü arasında bu kurumun İslâm tarihi içindeki yerinin tespiti, toplumsal tarihinin, sembolik yüzü ve yansımalarının ortaya çıkarılması kafamdaki tarihsel okuma projesi için önem taşıyordu. Aslında burada yapılan sözkonusu edilen tarihsel okuma ve yorumlama biçimini paylaşmak ve tartışmaya açmaktır.

Bir çalışma tek başına yazarına ait değildir. İçinde yaşanılan koşullar, çalışmanın yönünü belirlediği gibi araştırma ve kaleme alma sürecindeki bireysel deneyimler, paylaşımlar ve yardımlar onun biçimlenmesinde etkili olur. Kitabımın hazırlanışı sırasında bana yardımcı olan, karşılaştığın güçlüklerin aşılmasında yol gösteren hocalarıma ve dostlarıma teşekkür etmek benim için en keyifli görev. 2000'li yılların başında Prof. Dr. Toktamış Ateş'in danışmanlığında kaleme aldığım doktora tezinin nerdeyse bütünüyle dönüştürülmüş haline dayanan kitabımın konusunun belirlenmesinde rahmetli hocamın da payı vardı. Kendisini burada saygı ve rahmetle anıyorum. Yine bugün aramızda olmayan ancak bana akademik anlamda rol model oluşturan, her çalışmamda, cesaretlendiren ve teşvik eden Prof. Dr. Bülent Tanör hocamı da saygı ve rahmetle anıyorum. Girdiğim ilk dersinde büyük bir hayranlıkla bağlandığım, tarihe ve siyaset bilimine yaklaşımıyla yolumu daima aydınlatan Prof. Dr. Cemil Oktay kitabın yayınlanması için yıllar öncesinde üzerimde bir baskı oluşturmuştu. Sanırım saygıdeğer hocama teşekkürümü ve borcumu bu yayınla bir parça olsun ifade edebileceğim. Gerek tez çalışmam aşamasında gerekse sonrasında müşkül durumlarda hep ilk başvurduğum kişi olan, sabrı, ilgisi ve yol göstericiliğiyle bana hep ışık tutan kıymetli hocam Prof. Dr. Murat Özyüksel'e sonsuz teşekkürler ederim. Aynı şekilde Osmanlı hilafetinin 19. yüzyılda diplomasi sahasındaki yansımaları konusunda dikkatimi çeken ve her çalışmamda desteğini yanımda hissettiğim sayın hocam Dr. Rifat Uçarol'a esirgemediği katkıları, güveni ve desteği için teşekkür ederim.

Özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerde kullanılan bazı yazma eserlere ulaşılmasında ve okunmasında desteklerini gördüğüm Süleymaniye Kütüphanesi ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi yetkililerine de ilgilerinden dolayı teşekkür ederim. Yine kitabın oluşumu süresince karşılaştığım sıkıntıların aşılmasında samimi desteğini gördüğüm dostum Prof. Dr. Adil Baktıaya'ya, eleştiri ve önerileriyle yardımcı olan dostum Prof. Dr. Burak S. Gülboy'a teşekkür benim için büyük bir keyif. Hilafet konusunda çalışmam ve yayınlar yapmam yönünde beni daima teşvik eden dostum, ağabeyim Prof. Dr. Levent Ürer ve

her çalışmamda desteğini ortaya koyup, cesaret aşılayan dostlarım Prof. Dr. Nuray Mert ve Prof. Şehvar Beşiroğlu'na teşekkürler ederim.

Her zaman olduğu gibi bu çalışmamda da yakın desteklerini ve içten ilgilerini gördüğüm değerli kardeşlerim Bilen Işıktaş'a ve Sami Dural'a esirgemedikleri samimiyet, dostluk ve beni onurlandıran jestleri için sonsuz teşekkürler. Görseller konusunda yardımını yine esirgemeyen kıymetli ağabeyim Ersu Pekin'e, bazı kaynaklara erişmem konusunda içten desteğini gördüğüm dostum, meslektaşım Akın Kiren'e ve değerli dost Melek Day'a teşekkür etmek benim için zevkli bir görev. Kitabın basımı aşamasında ve hazırlanışı sırasında ilgi ve desteğini esirgemeyen *İmparatorluk ve Diplomasi* adlı kitabımda da elinden gelen özeni ortaya koyan İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Genel Yönetmeni değerli ağabeyim, baba dostum Fahri Aral'a ve sevgili Cem Tüzün'e, Bahadır ve Kadir Abbas'a değerli katkıları için teşekkürler ederim. Başta her çalışmamda olduğu gibi bu kitabımda da şefkatiyle bana güç veren canım annem Hanife Turan olmak üzere, ailem, kardeşlerim ve yaşamın bana sunduğu en değerli armağan olan yeğenlerime teşekkür yeterli gelir mi emin değilim. Ancak emin olduğum bir şey var; o da bu kitabın tüm yaşamını çocuklarına onurlu bir gelecek kurabilmek için tüketen, bana, kardeşlerim Zeynep ve Hülya'ya en yüce değerin emeğe ve insana saygı olduğunu öğreten, çok erken bir yaşta kaybettiğim sevgili babam Nihat Turan'ın onur veren anısına ithaf edildiğidir. Umarım karşılaştığı her sıkıntı ve uğradığı her türlü haksızlık karşısında dik durmayı, onurluca mücadeleyi bizlere miras bırakan babama asla ödeyemeyeceğim borcumu bu şekilde hafifletebilmişimdir.

Giriş

Türkiye'de hilafetin tarihine dair genel görüşler 1517 ve 1924 tarihleri üzerinde şekillenir. İlk anda 16. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına yapılan bu atlama meseleye dışarıdan bakan birisi için anlamsız görülebilir. Bu tarihlerden ilki ortalama eğitimli biri için Sultan Selim'in Mısır seferi sonrasında Levant Arap ülkelerini imparatorluğunun sınırları içine katması ve Mısır'daki son halifeden hilafeti devralmasını çağrıştırır. 1924 tarihi ise hilafetin kaldırılmasını ve dolayısıyla erken İslâm tarihinden modern zamanlara uzanan uzun soluklu bir siyasi kurumun sonunu anımsatır. Bir de buna tarihçiler için gerçek ve efsaneyi ayırma konusunda titiz bir çalışma zorunluluğu yükleyen uydurulmuş efsaneler bütünü eklenip, tarihlerin çağrışımları ideolojik kaygılarla yorumlandığında durum sözkonusu çağrışımları da aşarak kendisi yeni bir tarih inşasını gündeme getirir. İnşa edilmiş bu anlayışa göre ilk halifelerden başlayarak son Osmanlı halifesi Abdülmecid Efendi'ye kadar olan süreçte hilafet kurumu adeta aynı ideolojik ve kurgusal yapıda sürmüş ve nihayet tarihe intikal etmiştir. Her şeyden önce bu yaklaşım baştan itibaren sorunlu ve bir o kadar da toptancı bir bakışı yansıtmaktadır. 1292 yıl boyunca bir kurumun siyasal bakış ve içerik olarak değişmemiş olduğunu düşünmek, erken İslâm tarihinin siyasal söylemi ile Osmanlı hilafet anlayışının şekillendiği 15. yüzyıldaki gerçekliklerin, bunların biçimlendirdiği siyasal pratiklerin benzer olduğuna yönelik bir inanç ya da kabul tarihsel realiteyle örtüşmemektedir. Her tarihsel dönem kendi üretim ilişkilerini, siyasi kurumlarını ve kültürel kimliklerini yaşanan coğrafyanın, çevredeki siyasi birimlerle ilişkilerin ve el-

bette tarihsel mirası da esas almakla birlikte içinde yaşanan koşulların etkisiyle geliştirir. 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda oluşan bir siyasi kurumun yüzyıllar içinde farklı coğrafyalarda yerleşik politik kültürün etkisiyle değişerek gelişmesi kaçınılmazdır. Bu durum dikkate alındığında hilafete dair birçok genel kabulün de gözden geçirilmesi gerekliliği ortaya çıkar.

İslâm ve siyaset arasındaki ilişkide en önemli tarihsel kurum olan hilafete dair yaklaşımlar tıpkı İslâm ve siyasal sistem arasındaki ilişkinin yorumlanması gibi daha çok dogmatik bir konu olarak ele alınmaktadır. Klasik metinlerde ideal anlamda devlet ve hükümdara yönelik bakış hilafetin dini bir kurum olduğu iddiasından yola çıkarak Allah'tan yetki almış olan halifelere itaatin ilahi zorunluluğuna işaret eder. Erken Emevi ve Abbasi çağından itibaren siyasi kavganın büyüdüğü bir ortamda yazılan ve arkası yüzyıllar boyunca gelen bu metinlerin ortak özelliği siyasi mücadelede taraflardan biri adına yöneticilerin meşruiyetini güçlendirme arayışıdır. Kısacası İslâm ve siyaset arasındaki ilişkiye dair eserlerde ortaya konan formülasyonlar doğmatik olmaktan çok tarihseldir ve bu şekilde bir bakışla okunmalıdırlar. Kur'an'da devlet yönetimine dair ilkelerin son derece sınırlı olması, bunların da bir devlet ve hükümet biçimi şart koşmaktan ziyade yalnızca temel değerlere işaret etmesi siyasal kuramcılara bu anlamda imkânlar vermiş ve farklı yorumlama biçimleri geliştirmelerini sağlamıştı. Örneğin Abbasi döneminin başlarına kadar Kur'an'da geçen halife sözcüğü ile siyasi hilafet kurumu arasında bir bağ kurulmamışken, bu yüzyılda hükümdarın ilahi onaya sahip olduğu Mezopotamya ya da belirgin biçimde eski Sasani ananesinin etkisiyle hilafeti dini bir kurum olarak yorumlayan anlayış gelişti. İlk halifelerin devlet başkanlığından dini bir lidere dönüşüm sürecine giden yol siyasi mücadelelerin neticesinde gerçekleşti. Abbasiler için Peygamberin soyundan gelmek meşruiyetlerini Emeviler karşısında güçlendirmek açısından önem taşıyordu ama bununla sorun çözüme kavuşmamaktaydı. Elbette daha Peygamber döneminde, dinin tebliği sırasındaki başarılar dine siyasal alanda bir yer açmış, Arap fetihlerinin sınırları aşmasıyla din ve devletin ayrılmaz bir bütün olduğuna yönelik algı sözkonusu alanı daha da genişletmişti. Abbasilerin mücadele ettiği güç yalnızca Emeviler değildi. Şii imamet teorisinin söylemi Sünni hukuk ekolleri için oldukça zorlayıcı yorumlar ortaya çıkarmaktaydı. Yine de Abbasiler kendi ellerindeki kurumun yetkilerini onlar kadar genişletmekten çekindiler. Onlar yasa koyan imamların aksine yetkilerini hukuki ilkelerin işlemesini, adaletin varolmasını sağlayacak önlemler almakla sınırlandırdılar. Onların halifelik iddiası Şii teorideki gibi belli bir aileyle de sınırlı değildi. Gerçi Kureyşilik yolundaki Hadis'e

itibar ederek bir meşruiyet kalkanına sahip olmuşlarsa bile bunu bizzat Peygamberin soyundan olma şeklinde yorumlamaktan kaçındılar. Onlar Şii imamın neredeyse Peygamberle yarışır otoritesine böylelikle oluşan uç otorite modelini kendilerine uyarlayamayacaklarının farkındaydılar. Genel kanının aksine halifeler mutlak dini otorite olma konumundan bir hayli uzak bir noktadaydılar. Bu durum siyasal söylemin yüzyıllar içinde halifeye atfettiği anlamlar nispetinde dini bir misyon ve prestij sahibi olmadıkları anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte ideolojik bir propaganda olmaktan öteye geçemeyen kuramsal söylem yüzyıllar içinde değişirken halifeye atfedilen tüm misyonlar gibi dini misyonun yorumlanması da değişecektir.[1]

Elinizdeki kitap tüm bu sürecin gelişimini ve yüzyıllar içinde yaşadığı kırılmaları esas alarak nihayet Osmanlı hilafetinin şekillenişi, dönemler boyunca oluşan algının dönüşümü ve bunun siyasal alana yansımasını incelemeyi hedefliyor. Elbette bunu yaparken amacım hilafetin eksiksiz bir tarihini yazmak değil, zaman içinde politik gelişmelerin teorik söylemi nasıl etkilediğini, bunun kurumun yönünü ne şekilde belirlediğini tespit etmek uğraşım. Teorik söylemin yanıltıcılığını onun toplum ve siyasal tarih içindeki karşılığıyla test edebilmekte tarih en önemli araç olarak kullanılıyor burada. Kimi zaman mevzuların fazla ayrıntılı ya da gereğinden fazla önem atfedilmiş olduğu düşünülebilir oysa hedefim o ayrıntı içinde kırılmaları yakalayabilmek, süreklilik ve kopuşların izini sürmektir.

18. yüzyılda d'Ohsson, *Tableau général de L'empire ottoman* adlı eserinde Abbasi Halifesi III. Mütevekkil'in Ayasofya'da gerçekleşen bir törenle hilafeti Sultan Selim'e devrettiğine dair bir anlatıya yer verir. Sonraki dönemde Selim'in Mısır seferinin sonucu olarak Osmanlıların hilafeti Memlûk Sultanının yanında yaşayan ve Abbasi ailesinden gelen halifeden devraldığı şeklinde bir anlatı tartışılmaksızın kabul görür. Namık Kemal *Evrak-ı Perişan* adlı eserinde aynı aktarımı törenin mekânını değiştirerek kullanır. Siyasi bunalımın sancılarını hissettirdiği bir yüzyılda meşruiyet krizini aşmak için inşa edilen bir tarih anlayışının sonucudur tüm bu aktarımlar. Modern tarih yazıcılığı da bu tavırdan etkilenmiştir. Tüm bu anlatıda Osmanlıların hilafet anlayışını İslâm siyasi geleneğindeki biçimiyle Arap-İslâm İmparatorlukları döneminde kurumsal gelişimini olgunlaştıran hilafet anlayışıyla ilişkilendirebilmek amaçlanır. Oysa 16. yüzyıl metinlerinde buna dair sahih bir veri olmadığı gibi, Osmanlı hilafetinin üzerinde kurgulandığı temeller klasik bir devir

1 Nagihan Doğan, "Erken Abbasi Pratiğinde Dinî Otoritenin Kullanımı ve Sınırları", *Toplumsal Tarih*, Sayı 237, Eylül 2013, s. 32-33.

teslim töreninin çok ötesinde, 16. yüzyıla kadar olan dönemde İslâm dünyasının jeo-politik gelişmeleri, karşı karşıya olduğu tehditler ve politik teorinin buna bağlı olarak geçirdiği evrimle doğrudan ilişkilidir.

11. yüzyıldan itibaren İslâm dünyası Haçlı Seferleri ve Akdeniz'in batısında doğan siyasal koşulların baskısıyla yeni bir tarihsel eşiğe girmişti. Arkasından gelen Moğol tehdidi Abbasi rejimini sarsmış, merkezi hilafet iddiasına gölge düşürmüştü. Aslında daha 10. yüzyıldan itibaren Bağdat'taki halifenin siyasi erkinin Mısır'dan batıya geçmediği görülüyordu. Mısır'da Fatımiler, Eyyubiler, İspanya'da Endülüs halifeleri parçalı bir siyasi yapı ve hilafet anlayışına işaret etmekteydi. Sözkonusu gelişme İslâm İmparatorluğu içindeki sosyo-kültürel yapıların dönüşümünü beraberinde getirdi. 11. yüzyılda İslâm İmparatorluğu bir Arap realitesi olmaktan çıkmış, Türklerin ve İranlıların bürokrasi ve orduda etkin yerleri edindiği yeni bir düzen oluşmuştu. İbn Haldun bu dönemde Arapların yönetme yeteneklerini kaybettiklerini, kısacası asabiyenin zayıfladığını yazmaktaydı. Abbasilerin zayıflaması siyasal teorinin hilafet kurumunu yeniden yorumlamasında etkili oldu. 8. yüzyılda İbn Mukaffa *Adab el Kebir* ve *Adab el Sağir* adlı çalışmalarında hilafetin tekliği üzerinde duruyor, "Tanrıya itaat etmeyen yöneticiye itaat borcu yoktur" şeklindeki Harici görüşüyle, "her koşulda itaat zorunludur" tezi arasında orta yolu bulmaya çalışıyordu. 10. yüzyılda Abbasi gücünün sarsılması itikadi ve kelama dair çalışmalarda hilafet meselesinin geniş ilgi görmesine neden oldu. Eserleriyle Halife Me'mun'un takdirini kazanan el-Cahız, Şia politik iddialarını eleştirirken Sünniliğin savunusunu üstlendi. Kadı Ebu Yusuf, *Kitabu'l Haraç*'ta halifenin görev ve sorumluluklarını ahlâki açıdan değerlendirdi. Hilafet üzerine teorik yaklaşanlar yalnızca bürokratlar değildi. Siyasete felsefi ve kuramsal bakan Farabi *Tahsilü's Saada* adlı eserinde ve *Medinetü'l Fazıla*'da ideal yönetici arayışına girişir. Bunalım çağı yazarlarından Amiri, *es-Saade ve'l İsad*'da Aristoteles'den ilhamla erdemli bir hayata ulaşabilmede siyasi birlik kadar riyasetin de gerekliliğine değinir. Maverdi, tezini iktidarı denetimleri altında tutan Büveyhioğullarına karşı Abbasi hilafetini desteklemek için geliştirir. Amacı dini alanı denetleyen halife ile sivil idareyi kontrol eden emirler arasındaki otorite paylaşımını belirlemektir. *El-Ahkâmu's Sultaniye*'de Maverdi, Eşarilerin Mutezileye karşı öne sürdüğü imametin us yoluyla değil vahiy yoluyla zorunlu kılındığı görüşünü benimser. Eşari okulun temsilcisi olarak Gazzali, halifenin belirlenmesinde Şia'ya muhalefet ederek nassı değil, seçimi esas alır. Halifenin tek olduğunu Sultanlıkla birbirini tamamladığını belirtirken Selçuklu iktidarının politik meşruiyet açısından alt yapısını

oluşturur. Selefiyeci İbn Teymiyye, Haçlılarla Moğollar arasında kalınan bir zaman diliminde *es-Siyasetü's Şeriyye*'de güvenlik meselesini öncelikli görür. Aslında Gazzali ve Teymiyye'nin yorumları sonraki dönemin hilafet anlayışının altyapısını oluşturacaktır. Gazzali, *İhya*'da yaşadığı dünyada yönetimin yalnızca askeri gücün sonucu olduğunu, askeri güç sahibi kime bağlılık sunarsa o kişinin halife olacağını yazarken onun tezleri Moğol istilası sonrası Kahire'de tesis edilen göstermelik hilafetle somutlaşıyordu. Artık siyasi ve askeri açıdan güçlü olan emirlerin hilafet iddiasının zemini hazırdı. İbn Cemea, *Tahrirü'l Ahkâm*'da kuvvetle iktidara gelen yöneticinin selefine üstün olduğunu yazarken buna işaret ediyordu.

Maverdi ile başlayan süreç imamet meselesinin teolojiden ayrılmasını sağladı. Kısacası teorik olarak bakıldığında Osmanlı erken yüzyıllarına gelinceye kadar hilafet kurumu, onların bu iddiayı üstlenebilecekleri biçimde değişip, dönüşüme uğramıştı. II. Mehmed'in imparatorluğu tesis ettiği 15. yüzyılda ise bu defa Şafii Kadı Celaleddin Devvani, *Ahlâk-ı Celali*'de bu tezi destekliyor, ancak hilafetin her askeri şefin eline teslim edilemeyeceğini savunuyordu. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde yerleşik hale gelen *hilafet-i ulyâ* ve *hilafet-i kübrâ* tabiri klasik hilafet teorisini aşan bir yorumlama içinde oluşurken bu teorik altyapı üzerinde yükselecekti. 16. yüzyılda Habsburgların Katolikliğin koruyuculuğu, Moskova'nın Ortodoksluğun merkezi olmaya dair sembollerle ortaya çıktığı, Fransa Kralı François'in "Pek Hıristiyan Kral" unvanına sarıldığı bir dönemde Osmanlı Sultanı Sünni dünyanın liderliği iddiasını öne çıkardı.

Osmanlıların hilafetle olan bu ilişkisi tarihçilerin ilgisini çekerken onu teorik gelişmeler ışığında okumaktan ziyade tarihsel olayların akışı içinde aktarmak tercih edilecektir. Örneğin tanınmış Rus Şarkiyatçı Barthold'un ufuk açıcı çalışması, parlak bir tarihçilik ve malzeme kullanımına örnek oluştursa da siyasal teorinin gelişimi fazla dikkate almadığı görülür.[2] Hilafetin kaldırıldığı 1924 yılında yayınlanan Sir Thomas W. Arnold'ın kitabında da aynı tavır göze çarpar. Burada erken İslâm tarihinden itibaren hilafetin yalnızca siyasi gelişim süreci incelenir. Siyaset teorisinin izinde bir yorumlamadan çok siyasi tarih boyutu öne çıkarılır.[3] Sir William Muir'in, Arnold ile aynı yıl ya-

2 İlk olarak 1912 yılında *Mir İslâma* dergisinde Rusça çıkan bu önemli makale sonraki dönemde başka dillere de çevrilmiştir. W.W. Barthold, "Caliph and the Sultan", *Islamic Quarterly*, c. VIII, sayı 3-4, 1963, s. 117-135, C. H. Becker, "Barthold's Studien über Kalif und Sultan", *Der Islam*, sayı VI, 1916, s. 350-412, Türkçe çevirisi için bkz. *İslâm'da İktidarın Seriiveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006.

3 Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford University Press, 1924.

yınlanan kitabı da Osmanlıların Mısır'ı alışına kadar olan dönemde hilafetin gelişimine ayrılmış ancak siyasi tarihin ötesine geçip, teoriyi ve bunun dönüşümünü incelememiştir.[4] Osmanlı hilafetinin kuramsal ve tarihi altyapısına dikkat çeken Osmanlı tarihçiliğinin büyük ismi Halil İnalcık, bunun 16. yüzyıldaki algılama ve yorumlama biçimlerine değinmiştir.[5] Hilafetin gelişim çizgisi içinde Osmanlı hilafetinin yerini tespite dair çalışmalarda daha çok 1517'de hilafetin devri konusunun realite ile ilişkisi üzerine durulmuş olup, kuramsal zemin dikkate alınmamaktadır.[6] Bunlar tarihçilik açısından önemli ve ufuk açıcı olsa da dönemin metinlerindeki kullanım kalıpları, resmi terminoloji ve bunun üzerinde yükseldiği siyasi teorik altyapı da bir o kadar önem taşımaktadır. Konunun teorik boyutuna yönelik önemli çalışmalar ortaya koyan isim İngiliz Şarkiyatçı Hamilton A. R. Gibb'dir. Osmanlı hilafetine dair doğrudan çalışması Lütfi Paşa'nın eserini değerlendirdiği makalesi olup burada 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki hilafet iddiasının aynı zamanda Sultanın eniştesi de olan yetenekli bir bürokrat tarafından ne şekilde ele alındığı incelenir.[7] Oysa İslâm siyasal teorisinde hilafetin şekillenişini ve dönüşümünü incelediği makaleleri Osmanlı hilafetinin altyapısını anlamada önemli tespitler içerir.[8]

Osmanlı hilafeti konusunda yapılan çalışmalarda bir başka dikkat çekici nokta ise 15. yüzyıldan itibaren şekillenen hilafet iddiasının yüzyıllar içinde yaşadığı değişim ve bunun özellikle hilafetin en önemli politik meşruiyet araçlarından biri olarak kullanıldığı 19. yüzyıldaki politikaları ne şekilde biçimlendirdiği hususu üzerinde yeterince durulmamış olmasıdır. 19. yüzyıl üzerine yapılan çalışmalarda esas olan Abdülhamid dönemindeki İslâm Birliği siyaseti kapsamında hilafetin yorumlanması, ya da iç ve dış politikadaki

4 Sir William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall*, John Grant, Edinburg, 1924.

5 Halil İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", *The Cambridge History of Islam*, c. 1, Cambridge, 1970, s. 320-323, "Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, sayı V-VII, Ankara, 1968-1970, s. 19-29.

6 Bu konuda dikkat çekici çalışmalar olarak bkz. Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı Mı?", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, c. LVI, sayı 217, Ankara, 1992, s. 675-701, N. Ahmed Asrar, "Hilafetin Osmanlılara Geçişi ile İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 22, İstanbul, 1983, s. 91-100.

7 Hamilton A. R. Gibb, "Lutfi Pasha on the Ottoman Caliphate", c. 15, Oriens, Leiden, 1962, s. 287-295.

8 Hamilton A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 151-165, *a.g.y.*, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 140-150, ayrıca bkz. "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 34-46.

yansımalarıdır. Bu konuda özellikle İsmail Kara, Azmi Özcan, Cezmi Eraslan ve Ş. Tufan Buzpınar'ın yayınları önemli katkılar sağlamıştır.[9] Aynı yüzyılda politik teorinin gelişim çizgisinin incelenmesine yönelik yapılacak araştırmalar bu katkıları daha da ileri taşıyacaktır. Nitekim İsmail Kara'nın II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcı aydınların politik teori, özellikle de hilafet hakkındaki görüşlerini incelediği çalışması literatürdeki yerini korumaktadır.[10]

* * *

Bu kitapta hilafet kurumu siyasal teorinin de gelişim çizgisi içinde ve yine siyasal tarihin akışına bağlı olarak inceleniyor. Hilafetin siyasi gücün merkezi durumundan sembolik bir kuruma dönüşümünün inceleneceği çalışma başlıca üç kısımden oluşmaktadır. *Siyasal Bir Kurum Olarak Hilafetin Gelişimi* adı altında düzenlenen ilk kısımda merkezi hilafet anlayışının oluşumu ve bunu belirleyen tarihsel süreç incelenmektedir. İlk halifeler döneminde İslâm toplumunun ve devlet yapısının şekillenişinde kurumun oynadığı rol, üzerinde yaşanan ilk siyasal mücadeleler ve tarafları bu bağlamda ele alınmaktadır. Başlarda dar kalıplar içinde dahi olsa seçim ve biata dayalı hilafet anlayışının Emevi idaresiyle saltanata dönüşümü, bunun İslâm toplumu üzerinde yarattığı etkiler ve dönemin siyasal yazımındaki yansımaları, Emevilerin canlı bir Roma ananesine sahip olan Suriye ve çevresinden etkilenişle kurumun çehresinin değişiminde ne denli belirleyici oldukları yine bu kısımda incelenmektedir.

Emevi idaresinin Arapçılık siyaseti ve kurumun fonksiyonlarının geleneksel anlayıştan koparılmasının yarattığı sosyo-psikolojik tepkilerin sonucunda yükselen muhalefetin Abbasileri iktidara taşımasıyla başlayan gelişmeler ve merkezi hilafet anlayışında hızla devam eden çözülme yine birinci kısımın "Hilafetin Yeni Sahipleri: Abbasoğulları" başlığı altında tartışılmaktadır. İslâm'ın farklı coğrafyalara, iklimlere yayılışıyla gözle görünür hale gelen çözülme askeri ve siyasal mücadelelerin ortasında kalan Abbasi idaresiyle hız kazanmıştır. Aynı dönemde Bağdat'taki halifenin politik erki aleyhine bulundukları bölgelerde askeri gücü ele geçiren yerel hanedanların ortaya çıkışı Abbasileri zor durumda bırakmış, nihayet Endülüs'te, Mısır'da ve Kuzey Afrika'nın başka yerlerinde Abbasi hilafetinin merkeziyetçilik iddiasına gölge düşüren gelişmeler yaşanmıştır. Abbasi idaresi bunlarla mücadele bir yana, ya-

9 Sözkonusu çalışmaların büyük bir kısmı bu çalışmanın kaynakçasında bulunmaktadır.

10 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

şadığı zaaflardan dolayı zaman zaman sözkonusu oluşumlar karşısında geri adım atmak durumunda kalmıştır. 11. yüzyıla gelindiğinde ise tüm İslâm coğrafyasının politik liderliği iddiasıyla çatışacak biçimde Bağdat'taki halife Büveyhi tehdidi altında soluk alıp verir duruma gelmiştir. Bu dönemde doğudan yükselen yeni bir güç, Selçuklular hilafet merkezi üzerindeki bu tehdidi bertaraf etmede etkili olacaktır. Ancak bu sefer de Abbasi halifesi siyasal yetkilerini günden güne Selçuklu Sultanı lehine kaybederek dinsel iktidarı temsil eden bir görünüme bürünecektir. Bu durum Moğolların 1258 yılında Bağdat'ı ele geçirerek 500 yıl İslâm toplumunun liderliğini sürdürmüş olan Abbasi idaresine son vermesiyle daha karmaşık bir hal almıştır. Bu süreç kitabın birinci kısımının sınırları içinde değerlendirilmektedir.

Abbasilerin yaşadığı çözülme süreci kurumun yalnızca tarihsel açıdan değil, siyaset teorisinin şekillenişinde de etkili olduğundan yine bu kısımda İslâm siyaset teorisinin gerek Sünni, gerekse Şii yorumlarında meydana gelen değişim incelenmiştir. İlk dönemdeki tek bir halifenin siyasal liderliği anlayışından zaman içinde bulundukları bölgelerde askeri ve siyasal liderliği ellerinde tutan güçlerin halife olarak tanınabilmelerine olanak sağlayan bir yaklaşıma geçişte İslâm siyaset teorisinin şekillenişi burada ele alınan konulardandır. Hilafet konusunda Sünni okulun başlıca temsilcileri arasında yer alan Ebu Yusuf, Gazzali, Teymiyye ve kurumun teorideki değişimini belirleyen yorumlarıyla geniş yankılar uyandıran Maverdi'nin yanı sıra, Şii teorinin önde gelen temsilcileri Kuleyni ve Tusi gibi isimler bu kapsamda değerlendirilmekte, etkileri incelenmektedir. Benzer bir yaklaşımla iktidarın halk üzerindeki görünümlerine işaret eden sembollerin Bağdat'taki halifenin tekelinden çıkarak çeşitli bölgelerde hüküm süren Müslüman hükümdarların kullanımına girmeleri birinci kısımın son başlığının konusunu oluşturmaktadır.

İkinci kısımda amaçlanan İslâm dünyasının batısında bir gazi uç beyliği olarak ortaya çıkan, ancak 15. yüzyılla birlikte Doğu Roma'nın varisi olarak bölgenin liderliğini üstlenen Osmanlıların hilafet makamıyla olan ilişkileri ve hilafet söylemini dayandırdıkları esasların İslâm toplumu üzerindeki yansımalarını ortaya koyabilmektir. Üç temel başlık altında incelenen konunun ilk boyutunu Osmanlıların İslâm dünyası üzerindeki siyasal liderlik iddiasını gündeme getiren tarihsel gelişmeler oluşturmaktadır. Osmanlı kaynaklarının özel bir önem atfettikleri Mısır seferi ve sonrasında yaşanan gelişmeler, buna bağlı olarak şekillenen yeni bir hilafet yaklaşımının gerçekçi olmadığı hilafet unvanının en azından gaza geleneğiyle yeniden biçimlendirilmiş bir versiyonunun erken dönemlerden itibaren kullanıldığı konusu bu kısımda tartışılmakta-

dır. Osmanlı hilafetinin şekillendiği siyasal ortam ve bunu besleyen kültürel kurumlar; "Osmanlı İslâm Anlayışının Değerlendirilmesi" örneğinde olduğu gibi ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Osmanlı'da padişah profilinin hilafet algılaması, buna dayalı olarak iç ve dış kamuoyu oluşturma çabaları yine bu kısmın alt başlıkları arasındadır. Klasik dönemde Osmanlı hilafeti söylemini şekillendiren başlıca referanslar arasında bulunan gaza idealinin siyasi metinlerden, tarihsel belgelere ve arkeolojik kalıntılara kadar olan yansımaları, bunun kamuoyunda meşrulaştırma işlevinin ulema tarafından ne şekilde gerçekleştirildiği "İdeolojik Zemini Açısından Osmanlı Hilafeti" alt başlığının içeriğini oluşturmaktadır. İkinci kısımın son başlığı altındaysa Osmanlıların makamın sahipliği iddiasını İslâm kamuoyu üzerinde pekiştirmeye yönelik politik ve sembolik girişimleri incelenmekte, bunun dış dünya tarafından algılanışı ve değerlendirilişi ele alınmaktadır. Bu kısım Osmanlının siyasal etkinliği aleyhine yaşanan gelişmeler sonrasında Osmanlı hilafet iddiasının yeni bir dönemecin eşiğine geliş sürecine yapılan vurguyla son bulmaktadır.

19. yüzyıl, Osmanlı tarihi içinde devleti olumlu ya da olumsuz yönleriyle bir sonraki yüzyıla hazırlayan gelişmelerin yaşandığı bir kabuk değiştirme dönemi olmuştur. Bu dönemde devletin kurumsal ve ideolojik referansları yeniden yorumlanarak, çoğu kez geçmişteki anlamlarından farklılıklar içerecek biçimde kullanılmıştır. Geleneksel hilafet anlayışı da bundan etkilenmiştir. Şüphesiz Osmanlı hükümdarları içinde hiçbiri hilafet kurumuna işlevsellik kazandırma düşüncesinde ve unvanın kullanımında II. Abdülhamid kadar istekli olmamıştır. Onun bu yaklaşımında imparatorluğun son yüzyılında karşı karşıya kaldığı sorunlar ve milliyetçilik ideolojisinin başında bulunduğu sosyo-politik organizmanın bünyesinde yarattığı tahribatın etkisi büyük ölçüde belirleyicidir. Bu amaçla devletin kurtuluşu için geliştirdiği reçetenin başlıca referansı olan İslâm Birliği düşüncesinde hilafet kurumuna özel bir önem atfedildiği görülmüştür. Klasik dönemde gazaya dayalı olarak geliştirilen ve ofansif bir nitelik taşıyan *hilafet-i ulyâ ve hilafet-i kübrâ* anlayışı 19. yüzyılın bu sürecinde yeni anlamlar yüklenerek yeniden yorumlanmış, bu defa defansif nitelikli bir içeriğe kavuşarak devlet ideolojisi içindeki yerini almıştır. Bu noktadan hareketle kitabın son kısmında Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti değerlendirilerek bu amaçla kullanılan maddi ve manevi araçlar incelenmektedir. Buna bağlı olarak Abdülhamid'in hilafet anlayışının şekillenişinde öncülük eden kurumlar ve kişiler kadar hilafetin fonksiyonlarının bu dönemde kazandığı yeni anlamlar da değerlendirilmektedir. "Var olmak ya da olmamak" mücadelesinin bu zorlu dönemecinde halifenin meşruiyet iddiasının

alanını genişletme yönündeki yoğun çabalarının iç ve dış siyasetteki yansımaları incelenmektedir. "Bir ön milliyetçilik" denemesi olarak değerlendirilebilecek olan Abdülhamid İslâmcılığının en etkili propaganda aracı olarak sarıldığı hilafet makamının İslâm halkları üzerindeki etkisini en üst düzeye çıkarmak için başvurduğu imaj çalışmaları ve Hicaz Demiryolu örneğinde olduğu gibi kimi zaman içeridekilere dahi inandırıcı gelmeyen projeleri bu bağlamda işlenmektedir. Hilafet kurumunun çevresinde geliştirilecek bir tür dayanışma ve koordinasyondan ibaret olan, ancak Batı kamuoyunda yanlış aksettirilen İslâm Birliği projesi kapsamında İslâm halklarının yaşadığı sömürge durumundaki ya da bağımsız bölgelerle geliştirilen diplomatik ilişkiler başka bir deyişle *emr-i hilafet* politikası son kısmın konusunu oluşturan ana başlıklardan biri olarak düzenlenmiştir. Böylelikle İran'dan Hindistan'a, Uzakdoğu'dan Türkistan'a değin uzanan bir coğrafya üzerinde yaşam mücadelesi veren İslâm halklarıyla hilafet merkezi olarak sunulan Yıldız arasında bağların güçlendirilmesi çabalarının gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır.

19. yüzyılın diplomatik ortamında sahip olduğu sömürgelerin büyük bölümünün İslâm coğrafyasında yoğunlaşması nedeniyle İngiltere'nin çıkarlarıyla Abdülhamid idaresinin çıkarlarının çatışması kaçınılmazdı. Özellikle Osmanlı-Rus Savaşı sonrası yolları tamamıyla ayrılan ve birbirlerine karşı İslâm coğrafyasında yoğun propaganda faaliyetlerine girişen İngiltere'nin Osmanlı hükümeti aleyhine hilafet kartını gündeme getirmesi ve Arap hilafeti gibi konularla gündemi meşgul ederek Osmanlı hilafetinin meşruiyet iddiasına darbe vurma çabaları, bunun karşısında Osmanlının izlediği politika incelenen konular arasında yer almaktadır. Çalışmanın bu kısmı "II. Abdülhamid Döneminde Hilafet Üzerine Tartışmalar" başlığı altında incelenen Osmanlı hilafeti taraftarı ya da karşıtı görüşlerin dönemin siyasal gündemini ne şekilde belirlediği konusuyla son bulmaktadır. Hilafetin ve daha özelde Osmanlı hilafetinin konu edildiği bu kitap uzun bir sürece dayalı olarak siyasal teorinin ve tarihin ışığında aslında İslâm toplumlarının merkezi siyaset anlayışının gelişim sürecinin izini sürmeyi amaçlamaktadır.



BİRİNCİ KISIM
Siyasal Bir Kurum Olarak Hilafetin Gelişimi

Hz. Ebu Bekir'e halife olarak biat edilmesi,
Siyer-i Nebi, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1223, s. 417a.

1

Merkezi Hilafetin Oluşumu

HİLAFET KAVRAMI

İslâm siyaset geleneği içindeki anlamının yanı sıra tasavvuf alanında da kullanılan halife sözcüğü Arapça'daki *half* kökünden türetilmiş olup birine vekâlet etme, ardılı olma anlamlarına gelmektedir.[1] İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu bazı İslâm bilginlerine göre hilafet ancak Adem ve soyundan gelenlere olunurken, İbn Mesut'un temsil ettiği bir diğer görüş Adem yeryüzünde Tanrı adına hükmettiğinden Tanrı'nın halifesi tanımını kabul eder.

Tasavvufi bir kavram olarak bakıldığında ise sözcük, anlam olarak müritlerin şeyhin ölümünün ardından onun vasiyetine bağlı biçimde ya da bağımsız olarak yerine getirdikleri kimseyi ve Tanrı'nın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan veliyi, insan-ı kâmili ifade eder.[2] Tasavvuf sahasında insan-ı kâmil ve kutup anlayışının gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan halife tanımını ilk defa Gazzali kullanmakla beraber, onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getiren kişi Muhyiddin İbnü'l Arabi olmuştur.[3] *Fusûs*'unda Tanrı'nın halifesini, isim ve sıfatlarıyla kendisinde en mükemmel tecelli et-

---

1 Ahmed Vefik Paşa'ya göre halife ca-nişin, hilafet de ca-nişinlik olarak tanımlanabilir. Halife belirleme işlemine tahlif ya da istihlaf denilmektedir. Ona göre Hilafet-i İslâmiye'nin tam karşılığı ise İslâm devletidir. Aynı zamanda imam da denilebilen devlet başkanını cami imamlarından ayırmak içinse ikinci gruptakileri *e'imme-i müctehidin* lafzını kullanır. Bu konuda bkz. *Lehçe-i Osmani*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 629, 642 ve 661.

2 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 155.

3 İslâm düşüncesinin önemli filozoflarından biri olan Muhyiddin İbnü'l Arabi hakkında bkz. Ahmed Ateş, "Muhyiddin İbnü'l Arabi", *İA.*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 533-556.

tiğini bildirdiği insan-ı kâmil olarak tanımlayan düşünür, tıpkı bir mührün hazineyi koruduğu gibi Tanrı'nın da halifesi insan-ı kâmil aracılığıyla halkı ve mülkü koruduğunu belirtir. İbnü'l Arabi, Peygamberin ardılı olarak İslâm toplumunu idare eden devlet başkanı ile Tanrı'nın halifelerini birbirinden ayırmak konusunda titiz davranır; ona göre birinciler zahiren, ikinciler ise manen halifedir.[4] *Tedbirat*'ında bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık makamında bulunan halifeye öğütler verirken, bir yandan da tasavvufi manada Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan insan-ı kâmili göz önünde bulundurmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l Arabi'nin hükümdarlık makamı için halifenin yanında çoğu kez birbiri yerine kullanılmak üzere imam-ı mübin, ruh-ı külli, ruh-ı azam, kutub, seyyid ve ruh-ı cüzi tanımlamalarını kullanması dikkat çeker. Ona göre Tanrı bir topluluğa halife tayin ettiği vakit, ona topluluğun sırlarını ve akıllarını verir.[5]

Politik ve günlük kullanımda İslâm toplumu için daha çok devlet başkanını ifade eden halife ve hilafet kavramları 14 yüzyılı aşkın süre gösterdiği yapısal ve kurumsal değişikliklerle gerek dini, gerekse siyasi otoritenin başlıca tartışma konusunu oluşturmuştur. İlk dönemde kabile yapısının çözülerek devlet yapısına dönüşümün yaşandığı sırada merkezi hükümetin başındaki güç durumunda bulunan halifeler geniş coğrafyalara ulaşan İslâm yayılmasıyla İslâm öncesinin kabile reisi seyitleri andıran görünümlerinden hızla uzaklaşarak İran ve Bizans devlet geleneklerindeki imparator tipinin İslâmi bir kimlik altında tasarlanmış şekline dönüştüler. Emevi ve Abbasi deneyimleri hilafetin imparatorluğa dönüşümle birlikte siyasi merkezi temsil etme sancılarının yaşandığı dönemler olmuştur.[6]

---

4 Süleyman Uludağ, "Halife", *DİA*., c. 15, TDV, İstanbul, 1997, s. 299-300.

5 İbnü'l Arabi bir siyaset-name olarak kaleme aldığı eserinde halifenin yetki ve sorumlulukları hakkında ayrıntılı açıklamalar yapar. Ona göre sonradan yaratılan varlıkların ilki olan ruh "halife" olarak yaratıldığı gibi, halifenin tasarruf ve tedbirine tevdi olunan varlıklar ve cisimler de yaratılmıştır. Bu demektir ki Tanrı varlıkların bir kısmını diğer bir kısmı üzerine yükseltmiştir. Onun için her varlık mertebesinde, reis (başkan) ve mer'us (kendisine başkanlık edilen), malik (sahip, efendi) ve Memlûk (kul) mevcuttur. Yönetilenler yönetilenlerden adalet talep ederler. Siyasi memleket, manevi varlık âlemleri ve insan vücudunda da durum aynıdır. Vergi ve gelirlerin adalet ve siyaset üzere toplanması gereklidir. Teba zayıftır. Onlara rıfk ile güzel muamele edilmelidir. Bütün bunlar ilim ile ve ilmin arkadaşları olan sebat, orta yol ve rıfk ile yapılmalıdır. Bu yöndeki görüşleri için bkz. İbn Arabi-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye: Terciime ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yayınları, İstanbul, 2001, s. 283-286.

6 Halife unvanının yalnızca bu yüksek makam sahibi tarafından kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Hicretin daha ilk asırlarından itibaren, Aphrodito papirüslerinde devlet merkezinde oturan ve maliye memurlarının tahsil edilen vergiyi kendisine tevdi ettikleri memur hakkında bu unvanın kullanıldığı görülür. Öyle ki *Hümayun-name* yazarına göre Babür'ün sarayındaki tüm kadın hizmetlilere de halife denilmekteydi. T. W. Arnold, "Halife", *İA*, c. 5/I, MEB, İstanbul, 1950, s. 148.

İslâm geleneği içinde devlet başkanına halife unvanı dışında kullanılan unvanlar arasında en yaygın olanı *emirü'l-mü'minin*'dir. Bu unvanla anılan ilk halife Ömer olup Ebu Musa el-Eş'ari halifeye yazdığı mektupta kendisine bu unvanla hitap etmiş, bu arada Adiy b. Hatim et-Tai, Mugire b. Şu'be, Amr b. As ve diğer bazı ileri gelenlerin aynı şekilde hitap etmeleri üzerine yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu unvanı Emeviler ile Bağdat ve Kahire'deki Abbasilerin yanı sıra Abdullah b. Zübeyr ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde hilafet üzerinde hak iddia eden bazı hükümdarlar da kullanmıştır. Bunlar arasında İdrisiler, Abbasilerden daha çok halifeliğe layık olduklarını ileri süren Şii Fatımiler, Karmatiler, İbazi olan Rüstemiler ve Muvahhitler sayılabilir. Batı İslâm dünyasında Ağlebiler, Ziriler ve Hammadiler dışında Kuzey Afrika ve Endülüs'te bazı Müslüman devletlerde zaman zaman kullanılan bu unvan Doğu İslâm dünyasında Abbasilere olan saygı gereği fazla tercih edilmemiştir. Bununla birlikte Osmanlı sultanları emirü'l-mü'minin unvanını kullanmışlardır. Özellikle II. Abdülhamid çok hassas olduğu *halifetü'l-müslimin* elkabı dışında bu unvanı da kullanmıştır. Örneğin 1306 (1889) tarihli Hicaz Vilayeti Salnamesi'nde tuğranın altında *emirü'l mü'minin, urvetü'l-vüska-yi muvahhidin, hadimü'l Haremeyn* ibaresine yer verilmiştir.[7]

Ancak klasik İslâm siyaset literatüründe bu terkibin farklı kullanımına da rastlanmaktadır. Bu türden olmak üzere örneğin Hıristiyanlara karşı kazandığı galibiyetlerle tanınan Murabıt Hükümdarı Yusuf b. Taşfin'in Mağrip ve Endülüs'ü ele geçirmesi, bilhassa VI. Alfonso'ya karşı Zellaka Savaşı'nı kazanması (Ekim 1086) üzerine metbu tanıdıkları Abbasi halifesi tarafından kendisine bir menşur ve emirü'l-müslimin unvanı verilmiştir. Bu unvanla Murabıtlar, bir nevi mahalli hilafet ihdas edip *emirü'l mü'minin* unvanını taşıyan Abbasi halifelerinden bir derece aşağıda bulunduklarını kabul etmiş oluyorlardı. Aslında iktidar çağrışımı yapan unvanların kullanımı Ortaçağ İslâm dünyasında son derece ciddi bir rekabet alanı oluşturmaktaydı. Çoğu kez benzer unvanların kullanımı hükümranlık hakları konusunda rakip güç odaklarının çıkışına yol açmıştı. Murabıtlar da olduğu gibi Meriniler de başlangıçta emirü'l-müslimin unvanını kullanmışlar, ancak 14. yüzyıldan itibaren emirü'l-mü'minin şeklinde kullanımı tercih etmişlerdi. Ebu İnan el-Merini'nin (1348-1358) Fas'ta bastırdığı bir sikkede emirü'l-mü'minin unvanı yer almaktaydı.[8] İslâm siyaset terminolojisindeki tüm çeşitliliğe rağmen özellikle merkezi hilafetin sarsılmadığı dönemlerde politik liderlik için rağbet gören

7 Mustafa Fayda, "Emirü'l-Mü'minin", *DİA*, TDV, c. 11, İstanbul, 1995, s. 156-157.
8 Mustafa Fayda, "Emirü'l-Müslimin", *DİA*, TDV, c. 11, İstanbul, 1995, s. 158.

unvan şüphesiz halife unvanı oldu. Arnold'a göre bu unvanın ilk defa Ebu Bekir tarafından kullanıldığı çeşitli kaynaklarda yazılıysa da bu konu kesin değildir.[9] Brockelman ise Ebu Bekir'in kendisinin halife yani Tanrı elçisinin vekili olarak adlandırıldığını ancak, kendisini izleyenlerin emirü'l-mü'minin tabirini tercih ettiğini iddia eder.[10]

İLK DÖRT HALİFE DÖNEMİ VE İSLÂM TOPLUMU

Her tarihsel süreci bir öncekinden ayıran kırılma noktaları bulunur. Görkemli Roma'nın çözülüşü dar bir bakışla değerlendirildiğinde Mezopotamya'dan Britanya adalarına kadar olan geniş bir mekânı ve buradaki halkları etkilemiş gibi görülse de, 1.000 yıl sürecek feodal dönemin ilk kıvılcımını ateşlemiştir. İnsanlık tarihinin gelişim sürecinde önemli kırılma noktalardan biri olan tek Tanrılı dinlerin sonuncusu İslâm'ın tarihinde de başlıca kırılma Peygamberin ölümüdür. 8 Haziran 632 İslâm tarihi içinde Medine'de oluşturulan İslâm devletinin geleceğinin belirlenmesi açısından belki de verilmesi gereken ilk sınavın tarihiydi. Karşı karşıya kalınan en önemli sorun devlet başkanının kim olacağıydı.

Hz. Muhammed peygamberlik görevinin yanı sıra Medine'de temeli atılan ilk İslâm devletinin de başkanıydı ve vefatıyla risalet görevi sona ermiş oluyordu. Ancak devleti idare edecek, İslâm toplumuna onun yerine önderlik edecek kişinin kimliği konusunda kesin bir tavır sergilemekten kaçınmış olması İslâm toplumunu çözülmesi gereken önemli bir sorunla karşı karşıya bırakıyordu. Halefin belirlenmesi konusunda ensar ve muhacirin arasında yaşanan ilk çekişmeler bu belirsizlikten doğacaktır.[11] Konunun taraflar açısından taşıdığı önem daha defin öncesinde halifenin belirlenmesi ile ilgili yaşanan tartışmalardan anlaşılmaktadır. Ebu'l Hasan el-Eş'ari (873-935) *Makalat*'ında bu gerçeği "Müslümanların peygamberlerinin vefatından sonra aralarında ortaya çıkan ilk ihtilafları imamet konusundaki anlaşmazlıklardır" şeklinde ortaya koyar.[12] Başlangıçtan itibaren kabile asabiyetine karşı müca-

9 Arnold, *a.g.e.*, s. 149.

10 Carl Brockelman, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, s. 45-46.

11 Kur'an devlet başkanları içinde yalnızca krallardan söz etmektedir. Bunlar kimi zaman Davud ve Süleyman gibi iyi, kimi zamansa Firavun ve Nemrud gibi kötü krallar olmaktadır. Eski Arabistan, özellikle Yemen bölgesi krallarıyla tanınmaktadır. Göçebe kabilelerde ise lider seçimle gelir ve yaşam boyunca idareyi elinde tutardı. İslâm halifeliği ise, ne bir krallık, ne bir cumhuriyet, ne intikal eden bir irsiyet ve ne de cumhuriyetlerde görülen belli bir süre için seçilme şeklinde olmamıştı. Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 167-168.

12 El-Eşari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, c. I, Beyrut, 1990, s. 39'dan aktaran Selim Özarslan, "Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", *Journal of Islamic Research*, c. 14, sayı 3-4, İstanbul, 2001, s. 423.

dele etmiş olan İslâm tekrar ananevi çekişmeler içinde boğulma ihtimaliyle karşı karşıya kalmıştı. İslâm öncesinde Araplar arasında kimliklerini belirlemede en önemli unsur kabile aidiyetiydi ve karizmatik bir liderin yönetimi altında birleşmiş olan bu kabilelerin tekrar eski çatışmaları canlandırmayacağına dair kimse güvence veremezdi. Mekke tarihini bir ölçüde Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasındaki iktidar mücadelesi şekillendirmişti. O halde şimdi yapılacak ilk şey halifenin bir an evvel bölünmelere yol açmaksızın seçilmesi, İslâm toplumunun ona itaatinin sağlanmasıydı.

Ensar için hilafet konusunda en doğru tutum İslâm'a en buhranlı dönemde kucak açmış olan kendi topluluklarından birinin bu makama getirilmesiydi. Muhacirin ise onların yardımlarını minnetle anmalarına karşılık hilafete kendilerinden birinin seçilmesini istiyordu. İslâm öncesi devirde şeyh ve seyyidlerin yönetimi altında çoğunlukla birbirleriyle mücadele halinde hayatlarını sürdüren birçok kabileyi İslâm üst kimliği altında konfederatif bir yapı içinde birleştirmek ve bir hedefe yönlendirmek kolay bir iş değildi. Muhacirinin iddiası bu zor görevi layıkıyla yerine getirecek kişinin kendi aralarından birinin olabileceğiydi. Bununla birlikte ilk girişim ensar arasından gelecektir. Beni Sakife gölgeliğinde toplanan bazı kimseler Sad b. Ubade'ye biat konusunda tartışmaya başlamışlardı. Olayın duyulması üzerine Ebu Bekir yanında Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah olduğu halde tartışmaların yaşandığı yere gitti. Ebu Bekir halifenin kendilerinden olması gereğine dikkati çekerken, Peygamberin "Kureyşliler bu işin valileridir, yani hâkimiyet onların elindedir, insanların hayırlıları hayırlılarına; kötüleri kötülerine tabi olurlar" şeklindeki sözüne atıfta bulunmaktaydı. Bir aralık Ebu Ebeyde'nin ve Ömer'in adı halifelik için geçmişse de sonunda Ömer'in girişimiyle burada bulunanlar Ebu Bekir'e biat ederek onun halifeliğini tanıdılar.[13] Bu olay İslâm devlet başkanlığı konusundaki ilk tecrübeyi oluşturmaktaydı. Ebu Bekir'in halife olarak yaptığı ilk konuşma daha sonraki dönemlerde devlet başkanına karşı yaklaşımda hukuk ekollerine referans oluşturacak bir nitelik taşımaktaydı. "Ey nas! Eğer iyi işler yaparsam bana yardım ediniz. Yapamazsam beni doğrultunuz. Doğruluk eminliktir. Eğrilik emniyetsizliktir. Zayıflar kuvvetlenecek, hakları çiğnenmeyecektir. Kavileriniz yola getirilecek, kimsenin hakkını yiyemeyeceklerdir. Ben, Allah'ın ve Resulünün emirlerine itaat ettikçe, bana siz

13 Bu konuda Zekeriyya b. Yahya ve İbn Humemeyd'den olmak üzere iki ayrı versiyon nakleden Taberi'nin anlatımlarında bazı farklar bulunmaktaysa da konunun özü aynı şekilde ele alınmaktadır. Ayrıntı için bkz. *Tarih al-umam va'l-müluk*, c. V, haz. Z. Kadiri Ugan-Ahmet Temir, MEB, Ankara, 1965, s. 897-901.



Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, mescitte Hz. Ebu Bekir'e halife olarak biat edenler. Bu durum siyasi önderlik konusundaki ilk krizin aşılması anlamına gelmekteydi. Kaynak: *Siyer-i Nebi*, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1223, s. 417a.

de itaat ediniz. Allah'ın yolundan ve peygamberin sünnetinden çıkarsam, beni itaate getiriniz."[14]

Ebu Bekir'in en buhranlı bir dönemde İslâm toplumunun başına geçmesi tarihi bir fırsattı. İslâm'ı ilk kabul edenlerden oluşu, tüm servetini bu ideal doğrultusunda harcamaktan çekinmemesi ve Peygambere olan yakınlığı onu İslâm toplumunun gözünde saygın bir konuma taşımaktaydı. Medine döneminde gerçekleşen tüm savaşlarda Peygamberin yanında yer alması, Hudeybiye Antlaşması, Umretu'l Kaza ve Veda haccında bulunuşu sahabe arasında ona özel bir yer kazandırmıştı.[15] İktidara geldiğinde karşı karşıya bulunulan sorunların üstesinden gelmedeki başarısında bu kimliğinin ve toplumu bu yolla bir arada tutabilmesinin büyük katkısı olmuştu. Karşılaştığı ve bastırmak zorunda olduğu ilk hareket Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişilerin oluşturduğu politik tehditti.[16] Bunun yanında itaat altına girmek istemeyen kabilelerin Medine'deki merkezi idareye karşı ayaklanmaya başlamaları durumu daha hassas kılmaktaydı. Böyle bir ortamda Ebu Bekir'in aldığı kararlardan ilki Usame'yi bir ordunun başında Ürdün'ün doğusundaki ülkelere göndermek oldu.[17] Halid b. Velid idaresindeki bir diğer ordu ise isyancı kabileler üzerine

14 Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 441.

15 Hz. Muhammed'in hastalığının ilerlediği bir dönemde imamet görevini ona vermesi ve Medine'deki mescidin avluya açılan tüm kapılarını kapattırdığı halde sadece Ebu Bekir'in kapısını açık tutturması Sünni gelenek tarafından onun hilafetine işaret eden ilahi gerekçeler olarak değerlendirilmiştir. Şia ise tam tersine onun hilafeti Ali'den gasp ettiğini ileri sürer.

16 Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar arasında en etkili olanlar Tuleyha, Secah ve Müseylime'dir. Bu hareketin başlangıcı ve gelişim süreci ile ilgili olarak bkz. Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Cem Yayınları, İstanbul, 1994, s. 20 vd.

17 Belki de böylece Peygamberin vekili olma iddiasına dayanarak, onun yarım bıraktığı bir işten yola çıkarak icraata başlaması politik destek sağlamada en ideal yöntem olarak tasarlanmıştı. Bilin-

gönderildi. Yetenekli bir komutan olan Halid Esedileri ve Fezarileri yenmenin yanında, Peygamber zamanında bir türlü gerçekleştirilemeyen bir girişim olarak kalan, Beni Hanife kabilesini Hadikat al-Mavt'ta yenerek itaat altına aldı. Bu girişimler ve kazanılan başarılar Bahreyn ve Umman'daki isyan hareketlerine karşı alınacak önlemlerde yol gösterici nitelikte olmuştu. Nitekim kısa süre sonrasında Yemen ve Hadramavt yeniden merkezi idarenin denetimine alındı. Bu dönemdeki siyasi ve diplomatik gelişmeler içinde İslâm devletinin istikbali açısından en belirleyici olanı ilk andan itibaren güçlü devlet gelenekleri ve politik modelleri ile İslâm'ın karşısındaki en güçlü rakipler olarak yükselen İran ve Doğu Roma üzerine düzenlenen askeri harekâtlardır.

İslâm siyasi coğrafyasının genişlemesinde İslâm'ın evrensel mesajını yayma şeklindeki propaganda yöntemleri psikolojik destek sağlamış, zengin memleketlerdeki ganimetler iç karışıklıkları önlemede bir araç olarak askerlere adeta özendirici bir unsur olarak sunulmuştur. Özellikle İran üzerine açılan seferlerde Bekir b.Vail kabilesinin önemli bir kolu olan Şeybanilerin reisi Müsenna b. Harise'nin de desteğine başvurulmuştur.

Ebu Bekir'in kısa süreli hilafeti sırasında Arap orduları özellikle iki savaşta büyük başarılara imza atmışlardır. Bunlardan biri İran'daki Hira'nın zaptı (Mayıs 633), diğeri ise Filistin'deki Ecnadeyn Savaşı idi (Temmuz 634).[18] Ebu Bekir'in hilafeti sırasında yaptığı en büyük hizmet karizmatik kişiliği etrafında biçimlendirdiği liderliği sayesinde kıpırdanma halindeki kabile asabiyetinin –en azından bir süre için– önüne geçmesi, otorite karşıtı ayaklanmaları bastırması ve İslâm devletinin sınırlarını genişletebilme yolunda çevresindeki iki büyük imparatorluk üzerine seferler düzenlemesi olmuştu. Bununla birlikte kurmaya çalıştığı düzen Filistin'deki başarıların kısa süre sonrasında vuku bulan ölümünün ardından (Ağustos 634) haleflerince gerçekleştirilmeye çalışılacaktı.[19]

---

diği gibi bu sefere çıkışın gerekçeleri arasında Peygamber zamanında Bizans ile yapılan Mute Savaşı'nda ölen askerlerin intikamına yoğun vurgu yapılmıştı. Taberi, *a.g.e.*, s. 905.

18 633 yılı sonbarında her biri 3.000 kişiden oluşan üç ayrı birlik Suriye'nin güney ve güneydoğu sınırlarına gönderilmişti. Yezid b. Ebu Süfyan ile Şürahbil b. Hasene Tebük Maan istikametinde, Amr b. As ise sahil istikametinde yola çıkarılmıştı. Vadilarabe, Filistin'deki Kaysariya ve Gazze şehirleri fethedildi. Halifeden alınan emirle Halid b. Velid Dımaş şehri yakınlarındaki Mercirahit karargâhında bulunan Bizans askeri birliğini mağlup etti. Bunun ardından gelen süreçte Busra şehri alındı ve Bizans'a karşı Suriye'de gerçekleştirilen Ecnadeyn Savaşı ile Filistin kapıları Müslümanlara açılmış oldu. J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002, s. 45-48.

19 İlk halife Ebu Bekir kurumlaşma açısından halefleri kadar verimli bir dönemin mimarı olarak gözükmemektedir. Bunda elbette karşı karşıya olduğu olağanüstü şartların yanı sıra iki yıl gibi devletleşme sürecinde kısa sayılabilecek bir süre işbaşında kalmasının da etkisi vardır. Bununla birlikte bu kısa süre içinde isyan hareketlerini bastırmada gösterdiği başarılar ve akaid öneminin dışında özellikle İslâm hukukunun temel kaynağı olan Kur'an'ın bir araya toplanması önemli girişimler olarak ortaya konulmuştur. F. Buhl, "Ebu Bekir", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 13 vd.

Ömer dönemi Arap devletinin kuruluş dönemini içeren bir sürece rastlamaktadır. Kurumların oluşması, belli protokoller içerisinde işlerlik kazanması, halifenin yetkilerinin layıkıyla belirlenmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Ebu Bekir döneminde ihtiyaç hissedilmeyen pek çok kurum Ömer ve ekibi tarafından oluşturulacaktır. Ebu Bekir'in mütevazı kişiliğine karşılık Ömer, Mekke'deki İslâm öncesi yaşamında da iddialı ve hırslı kişiliğiyle toplum içinde kabul görmüştü. Batılı yazarlar onu İslâm'ın Pavlus'u olarak değerlendirirler. Bunun gerçekçesi Tıpkı Pavlus gibi başta karşı olduğu bir davanın sonraki dönemde en hararetli müdafii olmasındadır. Oysa Ömer'in tarihsel ve dinsel kaynaklar içindeki yeri Pavlus'tan farklıydı.

Halife Ömer döneminde fetih faaliyetleri ilerlediği gibi, hilafetin merkezi otoritesine de güç kazandırılmıştır. Ordu komutanlarının sıkı denetim altında tutulmaları ve bu arada başarılarıyla halk arasında büyük itibar kazanmış olan Halid b. Velid gibi komutanların görevden uzaklaştırılmaları halifenin siyasi liyakatinin ve sultasının genişliğine işaret eden uygulamalardır.[20]

İhtiraslı sahabenin kumanda merkezlerinden uzak tutulması da halifenin önem verdiği bir politik tavırdı. Başarılıydı çünkü bunlarla iktidar çatışmasına girmekten kaçınmış, ancak kendilerine Irak ve Suriye gibi bölgelerdeki malikânelerin gelirlerini vererek onları tatmin etmişti. Ömer ilk olarak Ebu Ubeyde b. Cerrah'ı, Suriye orduları komutanlığına atamış ve yaptığı konuşmada halkı Irak savaşlarına destek vermeye çağırmıştı. Bu konuşmada verilen mesaj İslâm'ın politik söyleminin Arap yarımadasıyla sınırlı tutulmayacağını ortaya koyar nitelikteydi. "Hicaz size merkez olacak yer olmayıp ancak otlak arayacak bir yurttur. Hicaz halkı buraları ancak bu yolla elde tutulabilir. Tanrı'nın sözünü yerine getireceği zamanlardır. Hadi muhacirler! Tanrı'nın size vermek üzere vadettiği yerlere yürüyün."[21] Biat töreninin hemen ardından söylenen bu sözler izlenecek siyasetin sınırlarını gösteriyordu. Birkaç yıl evvel bir şehir devleti durumundaki siyasi örgütlenmenin gerek politik söylem gerekse sosyal ve idari anlamda geniş bir coğrafyayı denetim altına alması rastlantı değildi. İran gibi güçlü bir medeniyetin karşısında bu Arap sa-

---

20 İslâm topluluğu içinde yüksek bir itibara sahip olan Halid b. Velid'in Ömer'in iktidara gelişiyle birlikte gözden düşmesinin ve ikincil konuma itilmesinin nedenlerine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte halifenin bu başarılı komutanın bazı başına buyruk kararlarından rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Taberi'ye göre Halid ele geçirdiği ganimetlerin bir kısmını, şan ve şeref sahibi, güzel konuşan kimselere verdiğinden dolayı 638'de azledilmiştir. Seyf b. Ömer'in rivayetine göre Halid'in fazla ihsanda bulunarak halifenin tepkisine neden olduğu kimse Eş'as b. Kays el Kindi'dir. Mustafa Fayda, *Halid b. Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1990, s. 422-440.

21 Neşet Çağatay, *İslâm Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1972, s. 329.

vaşçılar sınır tanımaz bir hırsla ilerlemekteydi. Araplar ve İran arasında gerçekleşen ilk büyük savaş olan Kadisiye (636) ile İran ordusu dağıtılmış ve ele geçirilen Direfş-i Kaviyan sayesinde büyük bir ganimet elde edilmişti. İslâm orduları Basra kıyılarındaki Übülle (Apolopos) şehri yanında Sasanilere yüzyıllarca başkentlik yapmış olan Medayin'e (Ctesiphone) girmişti. Başkentlerini yitiren İranlıların kısa süre sonrasında Hürzad komutasındaki girişimleri bozgunla sonuçlanmış ve Celula'da (637) ağır bir yenilgiye uğramışlardı.

Arap tarihlerinin *feth el-fütuh* olarak nitelendirdikleri 642 Nihavend Savaşı ise İran'ın direnişini tamamen yok ettiği gibi İslâm ordularına Horasan'ın kapılarını açmıştı. Suriye, Kudüs ve eski çağlardan beri Roma'nın buğday ambarı durumundaki Mısır'ın ele geçirilmesiyle[22] devletin sınırları Anadolu içlerinden, Kuzey Afrika'ya ve Kafkasya'ya kadar geniş bir alana yayılmıştı.[23] Halife Ömer zamanında hilafet kurumunun tek işlevi elbette askeri harekâtı yönlendiren bir merkezi üs olması değildi. Ele geçirilen geniş topraklar, buraların halkları, elde edilen ganimetler, fey gelirlerinin paylaşımı ve vergilendirme gibi durumlar karşısında profesyonel işleyen kurumlara ihtiyaç duyulması divan denilen örgütlenmelerin oluşumunu zorunlu kılmıştı.[24]

---

22 Mısır sadece tahıl ambarı değildi. Aynı zamanda gümüş ve altın rezervi ve zengin madenleriyle de İslâm devleti için büyük bir kazanç olacaktır. Dokumacılık ve tekstil alanında başta bağlı bulunduğu Konstantinopolis olmak üzere Akdeniz ticareti içinde sahip olduğu önemi de vurgulamak gerekmektedir. Allen C. Johnson ve Louis C. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton University Press, 1949, s. 117 vd.

23 Örneğin Kudüs iki yıl gibi bir süre patrik Sophronius'un telkinleriyle direnmiş, ancak sonuç alınamayacağının anlaşılması üzerine kentin yönetimi bizzat Halife Ömer'e teslim edilmişti. Doğu Roma'nın içinde bulunduğu durum bazı bölgelerde ahalinin İslâm ordularına kurtuluş gözüyle bakmalarını sağlıyordu. Örneğin İmparator Heraklius Sasanilerden geri aldıktan sonra (628) kıpti monofizitleri imparatorluk kilisesiyle birleştirmiş, aradaki mezhep çatışmasını kaldırmak istemişti. Bu amaçla İskenderiye patriği olarak atadığı –ki kendisi daha önce Kafkasya'da Phasis piskoposuydu– Kyros'un izlediği sivil ve dini politika, koyduğu ağır vergiler halkı İslâm fetihleri öncesi zor bir duruma sokmuştu. J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002, s. 56-58.

24 Merkezi idarenin Medine'de kurduğu divan örgütü dışında Irak, Suriye ve Mısır bölgelerinde de divan defterleri düzenlettiği bilinmektedir. Medine'deki ve bu üç bölgede divan Arapça olarak düzenlenmiş ve sonrasında *Divanü'l-Cünd* ve *Divanü'l-Ceyş* olarak geliştirilmiştir. Divan kurumunun oluşumunda ele geçirilen bölgelerdeki yerleşik geleneklerin ve örgütlenme biçiminin de kullanıldığı görülmektedir. Cahşiyari *el-Vüzera* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade eder: "Kûfe ve Basra'da iki Divan vardı, ilki orduya, askerlere, ailelerine atiyye verilen ve insanların yazıldığı Hz. Ömer'in kurduğu Arapça divan, diğeri ise, vergilerin yazıldığı Farsça divandır. Aynı şekilde Şam'da bir Arapça Divan ile bir Rumca Divan vardı." Görüldüğü gibi fethedenler fethettikleriyle kalmıyor ele geçirilen bölgelerin kültürleriyle de etkileşimi sürdürüyorlardı. Ve ilk andan itibaren İslâm devleti renkli bir kültürel ve sosyal sentezin üzerine inşa ediliyordu. Cahşiyari'nin yorumu için bkz. Mustafa Fayda, "Hz Ömer'in Divan Teşkilatı", *BÜİT*, ed. H. Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988, s. 150-151.

Ömer'in hilafeti, güçlü niteliğine rağmen hiçbir zaman bir hükümdarlık idaresi değildi. İslâm devleti onun devrinde her anlamda şekil değiştirdiği gibi, devlet yaşamında hayati önem taşıyan siyasi kurumlar oluşmuştu. Della Vida'nın sözleriyle ifade edilecek olursa "O, gerçek bir şekilde, daha önce söylendiği gibi, İslâmiyet'in ikinci kurucusu, Peygamberin dini vahiy ile yükselttiği binaya sosyal ve siyasi çehresini veren kimse oldu."[25] Bununla birlikte ensar ve muhacirun arasındaki ilişkiler, toprak aristokrasisini oluşturan Arap kabilelerinin merkeze olan kuşkulu yaklaşımları ve mali problemler onun döneminde de çözülemeyen sorunlar olarak kalmışlardı. Ömer'in yönetimini dayandırdığı temel örgütlenmelerden biri ashabın ileri gelenlerinden oluşan bir çeşit danışma kurulu idi. Bu kuruldakiler tartışılan konularla ilgili serbest olarak düşüncelerini dile getirirler ve karar alırlardı. Örneğin halifenin tartışma yaratan uygulamalarından biri olan ve İslâm savaş hukuku uygulamalarıyla çatışan taşınmaz ganimetlerin askerler arasında paylaştırılmaması uygulaması yine bu kurulda tartışılmış ve karara bağlanmıştı. Dış gelişmelerin de tartışıldığı bu kurulun dışında günlük gelişmelerin ele alındığı bir başka kurul daha bulunmaktaydı.

İdarede kamunun eğiliminin dikkate alınması Ömer'in izlediği hilafet politikasının bir sonucuydu. Kûfe, Basra ve Şam gibi önemli bazı eyaletlerde vergi toplamakla görevli memurların halk tarafından seçilmesi, valilerin halkın isteğine göre atanması Ömer dönemi idaresinin karakterini ortaya koyan gelişmelerdi. Halifenin halkın itirazına yol açan durumlarda sorunun çözümünde belirleyici rol oynamaktan kaçınmaması dikkat çeken bir diğer noktadır. Örneğin Kûfe'ye vali olarak atanan Sa'd b. Ebi Vakkas bazı kararlarıyla halkın tepkisini toplayınca görevden alınmış ve yerine başka biri atanmıştır. Ömer dönemi vilayet yönetiminin de yapılandığı bir dönem olmuş, kurumlaşma ve idari bölümlendirme üzerinde önemle durulmuştur.[26] Ömer'in beklenmedik şekilde daha önce İran'la yapılan Nihavend Savaşı sırasında ele geçirilen ve Basra valisi Mugire b. Şube'nin kölesi olan Firuz tarafından öldürülmesi İslâm devletini bir kez daha devlet başkanı halifeyi belirleme sorunuyla kar-

25 G. Levi Della Vida, "Ömer", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 470-471.

26 Bu dönemde İslâm devleti idari olarak sekiz bölgeye ayrılmıştır. Mekke, Medine, Suriye, Mezopotamya, Basra, Kûfe, Mısır ve Filistin olarak gerçekleştirilen sınıflandırmaya henüz tümüyle ele geçirilmemiş olan İran dahil değildi. Daha sonraki dönemlerde yönetim bölgeleri kendi içlerinde de sınıflandırmaya gidecek ve bu sayı doğal olarak artış gösterecektir. Örneğin Filistin, İlya (Kudüs) ve Remle olmak üzere iki büyük parçada on bölgeye, Mısır; aşağı ve yukarı Mısır olmak üzere toplam 32 bölgeye ayrılacaktır. Çağatay, *a.g.e.*, s. 342-342, Philip K. Hitti, *Islam*, University of Minnesota Press, 1969, s. 76-77.

şı karşıya bırakacaktır (Kasım 644). Halife Ömer'in aldığı ağır yara sonucu akıbetinin belirmesi üzerine *Aşere-i Mübeşşere*'den[27] hayatta bulunan altı kişinin oluşturacağı bir kurul tarafından halifenin belirlenmesi konusundaki isteği geride kalanların işini bir ölçüde kolaylaştırmışsa da tamamen sorumluluktan kurtarmamıştır. Hilafet konusu bu kez Haşimi ve Emevi ailelerinin mücadelesine konu olmuştur. Kurul kendi arasında yaptığı görüşmeler sonucu Osman b. Affan'ı halife olarak göreve getirmiştir.

Osman'ın hilafete getirilişi saygınlığı, ticarette ulaştıkları mertebe ve servete bağlı olarak İslâm öncesine dayanan Emevi ailesinin Haşimiler karşısında kazandığı önemli bir aşamaydı. Osman kimlik olarak erken İslâm toplumu arasında saygınlığı ile ortaya çıkmış bir kimseydi. Bununla birlikte Ömer'in halk psikolojisi üzerinde yakaladığı imajdan uzaktı. Kendisi Peygamberin damadıydı. İki kez damatlığa layık bulunuşundan ötürü kendisine *zinnureyn* lakabı verilmişti. İdareyi ele aldığı dönemde bir yandan Ömer'in başlattığı işleri sürdürmek diğer yandan yeni atılımlar yapma zorunluluğu ile karşı karşıya kalacaktı. İdarede kurmak istediği düzenin izlerine göreve geldiği ilk günlerde valilere yönelik kaleme aldığı mektuplarda rastlamaktayız. Bu mektuplarda halife İslâm ve gayrı İslâm unsurlar arasında çatışmayı önleme ve adalete dayalı bir düzen kurma, haksız vergilerden kaçınma konusundaki istek ve beklentilerini dile getirmiştir. Buna göre "ümmetin ilk valileri toplayıcı değil, idareci olarak görev yapmışlardı. Zamanımızda ise hemen hemen tüm valiler, bir idarecilikten çok, toplayıcı duruma düşmüşlerdir. Böyle giderse haya, güven ve vefa ortadan kalkar. Şunu iyi bilin ki, adalet hem Müslümanların ihtiyaçlarını gözetmek, haklarını verip, vergilerini tahsil etmek, hem de Zimmilerin haklarına riayet edip, haklarını vermek ve cizyelerini tahsil etmektir"[28] demekteydi.

İlk olarak böyle bir emir verilmesi içinde bulunulan şartlar dikkate alındığında şaşırtıcı değildi. Çeşitli bölgelerden gelen haberler vergi vermemek için ayaklananlardan haberdar etmekteydi hilafet merkezini. Velid b. Ukbe'nin Kûfe valiliği sırasında Azerbaycan'da vergi ödemek istemeyen halk

27 Aşere-i Mübeşşere İslâm geleneğindeki aktarıma göre hayatta iken cennetle müjdelenmiş on kişiyi ifade etmektedir. Ömer'in suikasta uğradığı dönemde hayatta bulunan ve halifeyi belirlemekle görevli tutulanlar şunlardı: Daha önce Ömer'in hilafet teklifini kabul etmeyen Abdurrahman b. Avf, yukarıda da anıldığı gibi Kûfe valiliğinde iken halkın tepkisi nedeniyle görevden alınan Sa'd b. Ebu Vakkas, zengin bir tüccar olan ve aynı zamanda Hatice'nin yeğeni Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah, Ali b. Ebu Talip ve nihayet Osman b. Affan.

28 Sözkonusu belge için bkz. M. El-Hudari, *Tarihu'l-Umemi'l-İslâmiyye*, bu eser *Büyük İslam Tarihi* adlı edisyon çalışmanın Hulefa-i Raşidin ve Emeviler adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 195 vd.

isyan etmişti. Aynı şekilde Basra bölgesindeki ordunun denetiminde bulunan Fars'da, Horasan'da yaşanan ayaklanmalar düzeni sarsmış ve yeni önlemler alma gereğini ortaya çıkarmıştı. Hemen belirtmek gerekir ki Osman, Ömer'in karizmatik kimliğine sahip olmadığı gibi onun sırf bu özelliğine bağlı olarak gerçekleştirdiği işleri yerine getirmekten uzak bir profil çizmekteydi. Bununla birlikte İslâm devletinin onun döneminde de genişlemeyi sürdürdüğü ve değişik coğrafya ve kültürleri etkisi altına aldığı görülmekteydi.

Abdullah b. Sa'd idaresindeki bir ordu Kuzey Afrika'da başarılara imza atarken, Ermeniya'da ve Anadolu'da çeşitli bölgelerde ele geçirilen ganimetler maliye üzerinde olumlu etkiler yaratmıştır. Bu dönemde denizlerde de başarılı girişimlerde bulunulmuştur. Suriye ve Mısır gibi yerleri ele geçirmek suretiyle Doğu ve Orta Akdeniz'in doğu ve güney sahillerine tamamen sahip olan hilafet merkezi Ömer döneminde kuşkuyla[29] yaklaşılan denizciliğe eğilmiş ve Bizans'a karşı donanma hazırlama ihtiyacı hissetmiştir. Osman döneminde aynı aileden Ebu Süfyan'ın oğlu olan ve Şam valiliğinde bulunan Muaviye hazırladığı donanma ile Kıbrıs üzerine akınlar gerçekleştirmiştir. 650 yılında gerçekleştirilen ilk seferde ada yıllık vergiye bağlanmış, Bizans'ın müdahaleleri üzerine 653'te yapılan ikinci bir seferle ada İslâm egemenliği altına alınmış ve Suriye'den buraya halk nakledilmiştir.[30]

Kıbrıs'ın alınışının ardından 655'te Bizans ile Arap donanması arasında gerçekleşen *Zat el-Savari* deniz savaşıyla denizlerde de İslâm İmparatorluğu'nun gücü hissedilir olmuştur. Ömer dönemindekiyle ölçüşebilir düzeyde olmasa da egemenlik altına alınan yeni bölgelerdeki halkın sadakatini sağlamak, içeride düzeni sürdürmek pek kolay olmamıştır. Halifenin ailesine olan tutumu ve önemli görevlere aileden birilerinin atanması tepki çekmekte gecikmemiştir. Osman'ın hilafetine kanlı bir şekilde son veren ve iç savaşlar dönemini açan sürecin ilk habercisi halifenin izlediği bu politika olmuştur.[31]

---

29 Ömer döneminde denizlerde hâkimiyet mücadelesinden kaçınılmasının politik gerekçeleri tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklar 641'de Alkame b. Mücezziz el-Müdlice'nin Kızıldeniz üzerinden Habeşistan'a giderken fırtınaya yakalanarak askerleriyle boğulmasının halifenin bu tavrında etkili olduğunu bildirirler. Ancak 645'te Bizans donanmasının İskenderiye'yi ele geçirmesi üzerine Müslümanlar, Bizans'ın denizlerdeki üstünlüğünü kırmadıkça Suriye ve Mısır'da hâkimiyetlerini sürdüremeyeceklerini anlarlar. Suriye valisi Muaviye b. Ebu Süfyan donanma hazırlanması konusunda halife Osman'ın desteğini alarak ilk adımı atar. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, The University of Chicago Press, 1977, c. I, s. 203-206.

30 Osman Turan, "Orta Çağlarda Türkiye Kıbrıs Münasebetleri", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, c. 28, sayı 110, Ankara, 1964, s. 209-227.

31 G. Levi Della Vida, "Osman", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 428.

Durumun neden olduğu memnuniyetsizlik, başını Irak ve Mısır'ın çektiği bir muhalefet hareketinin doğmasına yol açacaktır. Bu harekette kabile asabiyesinin etkili olması muhtemeldir. Her şeyden önce hilafet makamını ellerinde tutan Emevi ailesi Haşimiler gibi İslâm'a başından beri hizmet etmiş bir aile olmayıp büyük çoğunluğu Mekke'nin ele geçirilmesi ile İslâm'a girmişlerdi. Hal böyle iken Haşimilere karşı iktidarda olmaları bazı çevrelerce muhalefet kıvılcımını körükleyecek bir durum olarak kabul edilmekteydi. Osman'ın karşı karşıya kaldığı tek sorun bu değildi. Çoğu kendi ailesinden olan valileri denetlemek, ganimetlerin paylaşımı ve merkezi hükümetin otoritesini sürdürme onun çözmek zorunda kalıp başaramadığı başlıca problemlerdi.

Merkezileşme konusu yalnızca idari ve politik anlamda değil, dini hukukun temel kaynakları hususunda da problemlere sebep olmuştu. Ebu Bekir döneminde yaşanan Ridde savaşlarından Yemame'de Kurraların birçoğunun ölmesi halifeyi endişelendirmiş ve Kur'an'ın toplanması için harekete sevk etmişti. Bununla birlikte Osman dönemine gelindiğinde tek bir Kur'an formundan söz edilememekteydi. Yeni ele geçirilen bölgelerde Ermenistan ve Azerbaycan'da, kısmen Suriye ve Irak'ta Kur'an üzerinde çeşitli ihtilaflar sözkonusuydu. Ancak bu problem kimilerince özellikle de bu işi tekelinde görerek halk üzerinde iktidar arayan Kurralarca daha değişik boyutlara çekilebilmekteydi. Çözüm arayışındaki halife, Zeyd b. Sabit başkanlığında oluşturduğu bir komisyon aracılığıyla Kur'an formunu bugün bilinen halde düzenlemişti.[32] Ancak sözkonusu gelişme halifeye karşı Kur'an'ın ilahi metnini tahrip ettiği şeklindeki ithamlarla bir muhalefetin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Muhalif çevreleri güçlendiren bir diğer durum ekonomik bunalımdı. Özellikle Irak bölgesindeki buhran isyancı unsurların seslerini yükseltmelerine neden olmuştu. Bunun yanında ilk dönemlerin İslâm anlayışından ayrıldığı ve hilafetin dünyevi bir iktidar haline getirildiği şeklindeki iddiaları ileri süren zühd taraftarlarının Kurranın öncülüğünde Kûfe'de ayaklanmaları hilafet merkezini zor durumda bırakacaktı. İsyancılar karşısında geri adım atmak zorunda kalan halife Osman, Sa'd'ı görevden alarak yerine kendisine muhalefet eden grup içinde yer alan eski Basra valisi Ebu Musa el-Eşari'yi vali atamak zorunda kalmıştı. Sözkonusu durum aynı zamanda halifenin içinde bulunduğu aczi ortaya çıkarmıştı. Bu tarihten itibaren Kûfe hükümet denetimi-

32 Kur'an metninin bu oluşumu büyük ihtimalle 650 ila 656 arasında bir tarihte gerçekleşmiştir. Daha önceki şekli ne olursa olsun surelerin sayısını, sırasını ve harekesiz metnin iskeletini bu heyetin belirlediğinde şüphe bulunmamaktadır. Osman'ın hilafeti sırasında gerçekleştirilen bu önemli girişimle ilgili olarak Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 57-59, ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 40-51.

nin dışında kalacaktır. Benzer taleplerle muhalefete başlayan Mısır ve Basra gibi yerlerin halkları hilafet merkezi üzerine harekete geçen isyancı bir hareketi desteklemişlerdir.

Nisan 656 ortalarında yaşanan sıcak gelişmeler isyancı bölgelerden Medine'ye gelen kitlelerin halifenin görevden çekilmesi ya da akrabaları olan valileri azletmesine dair baskı yapılmasına yol açmıştır.[33] Valileri azledeceğine dair halifeden söz alan topluluk kısa süreli olarak sakinleşmişse de tam anlamıyla itaatleri sağlanamamıştı. Osman'ın karşısındakiler yalnızca adam kayırma ve iltimas gibi gerekçelerle Mısır'dan ve Kûfe'den yollara düşerek hilafet merkezine gelmiş olanlar değildi. Politik gelişmelerin dışında kalmayan Peygamberin eşi Aişe ve yanındakiler de halifeyi şiddetle eleştirenler arasındaydılar. Onlar Osman'ın idaresinde iyice belirgin bir hale gelen dünyevileşmeye ve devletin dini karakterinden uzaklaşmasına karşı çıkmaktaydılar.[34] Gerçi Osman'ı iktidara taşıyanlar arasında kendileri de yer almışlardı. Osman'ın mutedil kişiliği onların kararında etkili olmuştu. Ancak halifenin zaafıyla ailesinin etkisine girmesi onları hayal kırıklığına uğratmıştı.

Haziran 656'nın ortalarında aralarında Aişe'nin erkek kardeşi Muhammed'in de bulunduğu muhaliflerin evine yaptıkları baskın sonunda halife Osman öldürüldü. Kendisine son darbeyi vuranın kim olduğu belli değilse bile bu gelişmeyle sonraki dönemde İslâm dünyasında karışıklıkların ve içinden çıkılmaz mücadelelerin kapısının aralandığı kesindir. Bu gerçekten hareketle olsa gerek İslâm tarihleri Osman'ın öldürülüşünü fitnenin ilk işareti saymak suretiyle *el-fitnetü'l-kübrâ* olarak anacaklardır. Tanrı elçisinin ölümünün ardından 24 yıl sonra İslâm toplumu bir kez daha devlet başkanının tayiniyle karşı karşıya kalmış, dini ve politik bölünmelerin sancılarını hisseder olmuştu. Wellhausen'in tabiriyle Osman'ın ölümüyle İslâm toplumu siyasi ve

---

33 Della Vida, *a.g.e.*, s. 430 vd.

34 Sözkonusu durumda kırgınlık hissedenler Kûfe ve çevresindekilerle sınırlı değildi. Halifeye ve atadığı valilere karşı öfke yerini gittikçe daha ağır bir nefrete bırakmaktaydı. Dimaşk'ta Ebu Zerr el-Gifari ve Basra'da Amir b. Abdkays gibi zühd ve takva ehli gittikçe dünyevi bir hal alan politik yaşamın aksine yaşam biçimleriyle halk arasında iktidara karşı sessiz direnişin simgeleri haline geliyorlardı. Bunların muhalif olarak profili iktidarla ganimet kavgasındaki seçkinlerin çizdiği profilden farklıydı. Örneğin Ebu Zerr örneğinde olduğu gibi sufi çizginin ilk temsilcileri için para ve mal kaçınılması gereken iki unsurdu. Gelenek kendisinin bununla ilgili olarak şunları söylediğini kaydeder. "Ölmek için doğarlar; harap olmak için yaparlar; faniyi arzularlar; bakiyi terk ederler. Bana göre şu kötü görülen iki şey güzeldir: Ölüm ve fakirlik!" benzer bir şekilde kendisine sadaka vermek isteyen bir kimsenin isteğini şu sözlerle geri çevirmişti. "Sağlı bir keçimiz, yük taşıyan bir merkebimiz, bize hürmet eden bir muharreremiz (hanımımız), giyecek bir abamız var. Bunlardan fazlasından da hesaba çekilmekten korkarım." Serrac'ın *al-Luma*'sı, s. 186'dan aktaran Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Elif Matbaacılık, Ankara, 1972, s. 34.

dini fırkalara ayrılmış ve iç savaşların *Janus* kapısı bir daha kapanmamak üzere açılmıştı.[35]

Peygamberin ailesinden Ali'yi hilafet makamına getiren gelişmelerin kendisinin ölümüne neden olacak gelişmelerin zeminini oluşturması rastlantı değildir. 656 Haziranı Emevilerle Ali taraftarları arasında asırlarca süren nefretin ilk tohumlarının atıldığı bir tarih kesiti olmuştur. Yaşamı Sünni ve Şii kaynaklarda efsaneler ve kerametler arasında neredeyse bir sis bulutunun ardına gizlenen Ali, Ebu Talib'in oğlu ve dolayısıyla peygamberin yeğeni olması açısından ilk sahabeler arasında itibarı yüksek bir isimdi. Sırası tartışmalı dahi olsa İslâm'ı ilk kabul edenlerden olduğu tartışmasız bir gerçekti. Medine'ye göç vakti geldiğinde Peygamberin yokluğunu gizlemekle görevlendirilmişti. Tebük seferi dışında[36] tüm gazvelerde bulunmuş, Hayber'in fethi sırasında da sancaktarlık görevini üstlenmişti. Geleneğin aktarımıyla o, yiğitliğiyle İslâm'ın tebliğ döneminde büyük katkılarda bulunmuştu. Bununla birlikte ilk üç halife döneminde idari görevlerden kaçınmıştı. Ebu Bekir halife seçildiğinde eşi ile halife arasındaki bir anlaşmazlıktan ötürü Fatıma'nın ölümüne kadar geçen altı ay biat etmemişti. Ancak diğerlerinde seçici kurullarda yer almış ve faydalı olacağına inandığı durumlarda görüş bildirmekten kaçınmamıştı.[37] Selefi Osman zamanında eyaletlerden yükselen tepkiler karşısında halifeye ihtarda bulunma işini üstlenmiş, bununla birlikte isyancıların halifenin evini kuşattığı dönemde *(yavm al-dar)* onu korumuştu. Halife Osman'ın öldürülmesi üzerine Ümeyye soyundan olanlar Medine'den hızla uzaklaşmak dışında bir şey yapamamışlardı. Şehir isyancıların hâkimiyetine girmişken ashaptan Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebu Vakkas, Mugire b. Şube, Muhammed b. Mesleme ve Usame b. Zeyd'in de bulunduğu bir grup yeni halifeyi belirleme arayışlarına başlamıştı. Ali kendisine yapılan teklifi önce Talha ve Zübeyr'e yöneltmiş ardından gelen yoğun baskılar üzerine biatı kabul etmişti.[38]

35 Eski Roma'da geleneğe göre bir savaş durumunda Roma'daki Janus tapınağının kapıları açılır ve ancak savaşın sona ermesi üzerine kapatılırdı. Bu yorum için bkz. Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960, s. 102.

36 Bu sefer sırasında peygambere vekâleten Medine'de kalmıştır.

37 Ali'nin halife Osman'ın eleştirdiği uygulamaları arasında Suriye valisi Muaviye'nin izlediği politikaya açıkça muhalefet eden Ebu Zerr'i Rebeze'ye sürmesi, sarhoş olarak namaz kıldıran Kûfe valisi Velid b. Ukbe'yi baskılar sonucunda cezalandırması ve Hürmüzan örneğinde olduğu gibi kimi cezaların farklı uygulanması sayılabilir. Abdülbaki Gölpınarlı, *Müminlerin Emiri Hz. Ali*, Der Yayınları, İstanbul, 1993, s. 34 vd.

38 Ali'nin hilafete geçiş tarihi hakkında kaynaklar farklı ifadeler kullanmaktadır. Örneğin Taberi ve Vehb b. Ceri'der biatın Osman'ın öldürülüşünün hemen ardından aynı gün gerçekleştiğini söylerken, Seyf ve İbnü'l-Esir'de bu olayın üzerinden beş gün geçtikten sonra biatın gerçekleştiği yazılır. Aynı şekilde olayların gelişimi hakkında da bu kaynaklarda çelişkili ifadelere rastlanılır.



Hz. Ali, Seyf b. Mugîre kalesi halkını esir alarak Hâlid b. Velîd'in ve esirlerin kale beyi olan Seyf b. Mugîre'nin yanına getirişi. Kaynak: *Siyer-i Nebi*, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1223, s. 19b

Bununla birlikte Ali'nin halife oluşu suların durulmasını sağlamadı. Her şeyden evvel biat işlemini Medine'deki bir grubun dışında tüm eyaletler yapmış değildi. Örneğin başında Muaviye'nin bulunduğu Suriye Osman'ın kanının ortada kaldığını, Ali'nin de isyancılarla suç ortağı olduğunu iddia ederek biattan kaçınmıştı. Gönüllü ya da zorla dahi olsa daha önce kendisine biat etmiş olan Talha ve Zübeyr gibi isimlerin Aişe'nin tarafına geçerek muhaliflere katılmaları yeni halifeyi ilk andan itibaren aşılması güç sorunlarla karşı karşıya getirmişti. Bir yandan suçluların bulunup cezalandırılması, diğer taraftan tüm eyaletlerde bağlılığın sağlanması üstesinden gelmesi gereken ilk sorunlardı. Ancak birlikte her iki sorunun da kolay aşılamayacağının anlaşılması için çok beklemek gerekmeyecekti. Binlerle ifade edilen bir topluluk Osman'ın katili olarak kendilerini ortaya sürmekteydi. Böyle bir durumda halifenin işi kolay değildi. Diğer yandan Muaviye, durumu ve Ali'nin içinde bulunduğu aczi kendi politik mücadelesinde propaganda malzemesi olarak kullanıyordu. Aişe'nin başını çektiği muhalif grup ise kendisini halife olarak tanımamakta kararlıydı. İslâm tarihinde yollar ilk olarak bu denli açık şekilde ayrılmakta ve daha önce aynı mücadelenin içinde yer alanlar şimdi düşman saflarda çarpışmaktaydı. Halife bu karmaşık ortamda 656'da bir daha dönemeyeceğini bilmeksizin Medine'den ayrılarak Basra üzerine yürüdü. Bu sırada Basra Aişe ve taraftarlarının etkisi altına girmişti. Bölge valisi Osman el-Ensari ağır hakaretlere muhatap olmuş ve sindirilmişti. Ali'ye sadık kalan Hukeym b. Cebele ve yandaşlarının valiyi kurtarma girişimleri de sonuç ver-

meyecekti. Hureybe olarak bilinen bölgede Aişe'nin taraftarlarının yer aldığı ordu ile hilafet ordusu karşılaştığında tarihler 9 Aralık 656'yı gösteriyordu. Yapılan görüşmelerde taraflar arasında uzlaşma sağlanamadığı gibi suçlamaların dozunun giderek yükseltilmesi çatışmayı adeta kaçınılmaz kılmaktaydı.

İslâm kaynaklarının Cemel Vak'ası olarak kaydettikleri savaşın sonunda kazanan taraf halifenin ordusuydu.[39] Talha ve Zübeyr'in hayatlarıyla ödedikleri bu girişim sonrasında Aişe halife tarafından saygıyla muamele görecek ve 40 kadından oluşan bir kafile eşliğinde Medine'ye gönderilecekti. Savaş sonrasında elde edilen ganimet askerler arasında dağıtıldıktan sonra halife Kûfe'ye girecek ve oradan Medain *(Ctesiphon)* üzerine yürüyecekti. Biat etmemekte direnen Muaviye'nin ordusuyla hilafet ordusu arasında Sıffın ovasında girişilen mücadele 110 gün boyunca devam edecekti.[40] Tarafları oldukça yıldıran bu uzun mücadelenin sonrasında *leyletü'l-herir* adıyla kaydedilen 9-10 Safer 37 gecesinin sabaha döndüğü bir zamanda Malik el-Ester desteğiyle or-



Hz. Ali, İskaf'ın kumandasındaki Hıristiyan ordusuyla yaptığı savaşta düşman ordusundan Bulis'i belinden kavrayarak esir alıyor. Kaynak: *Siyer-i Nebi*, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1223, s. 391a

39 İdeolojik yaklaşımlardan İslâm kaynakları da nasibini almıştır. Tarihçiler politik olarak yanlarında oldukları kişiye göre olayların gelişim sürecini aktarabilmektedirler. Örneğin Taberi'nin daha ziyade Meda'ini ve Vehb b. Cerir'den yaptığı aktarımlar ile Seyf'in tasvirleri arasında çatışır nitelikli söylemlere rastlanması bu açıdan değerlendirilmelidir. İslâm'daki ilk ayrılıkların işareti olan Cemel vak'asının kaynakların eleştirel bir açıdan değerlendirilerek anlatımı için bkz. Wellhausen, *a.g.e.*, s. 121-129.

40 Clement Huart, "Ali b. Abu Talib", *İA.*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 307.

dusuna son darbenin vurulmak üzere olduğu sırada ümidini iyice yitirdiği anlaşılan Muaviye, Mısır fatihi Amr b. As'ın tavsiyesine uyarak iki taraf arasındaki sorunun çözümünde Kur'an'ın hakemliğine başvurulmasını önerdi. Bununla da yetinmeyen Muaviye büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlatarak taşıttırdı. Aynı yöntem ordusundaki askerler tarafından da uygulandı. Bu durum Ali'nin tarafındaki kurra üzerinde beklenilen etkiyi çok geçmeden gösterdi ve halifenin bunun bir hile olduğu yolundaki uyarılarına karşı geri adım atılmak zorunda kalındı. Halife istemeyerek de olsa Muaviye'nin tayin ettiği Amr'a karşı Ebu Musa el-Eş'ari'yi hakem tayin etti. Hakemler aralarında vardıkları ilk anlaşma gereğince Tanrı'nın kitabına ve Peygamberin sünnetine göre hareket edeceklerine dair uzlaştılar. Ancak üç ay süren ve kimi kaynaklara göre 70.000 Müslümanın öldüğü Sıffın Savaşı sonrasında Ali'nin yanında savaşmış kimselerden bazıları özellikle Temimliler halifenin bu girişimine destek olmak bir yana şiddetle karşı çıkmaktaydılar.[41] Daha sonra Hariciler[42] olarak fırkalaşacak olan bu grup "La hükme illa lillah"[43] diyerek Ali'ye kararından geri dönmesi ve Hucurat suresinde yer aldığı üzere otoritesini tanımayarak isyan bayrağı açanlarla itaatlerine kadar savaşması yolunda baskı yaptı; ancak başarılı olamayınca 4.000 kişilik bir grup Nehrevan'a çekilerek desteğini geri aldı.

Gelişmeler sonrasında Ali taraftarları arasındaki birlik dağılırken Dumetülcendel'de (Şubat 658) bir araya gelen hakemler Osman'ın haksız yere öldürüldüğü ve gayrimeşru hiçbir eylemin içinde yer almadığı konusunda uzlaştılar. Ali ise gelişmelerden duyduğu memnuniyetsizliği Muaviye'ye açacağı savaşın hazırlıklarıyla ortaya koyuyordu. Ancak önceden çözmek zorunda olduğu bir sorun daha bulunmaktaydı ki o da isyancıların yani Haricilerin konumunun açıklığa kavuşmasıydı. Hariciler Abdullah b. Vahb al-Rasıbi komutasında halifeye başkaldırmış ve Nehrevan'ı ele geçirmişlerdi. Her türlü

41 Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *DİA*, c. 2, TDV, İstanbul, 1998, s. 373.

42 Harici tabiri hariç olmak, dışarıda kalmak anlamına gelen, aynı zamanda saldırmak, baş kaldırmak anlamlarını da içeren Harece kökünden türetilmiştir. Çoğulu Havaric olarak kullanılan sözcük tekil kullanıldığında Harici şekline dönüşür.

43 *Hüküm Yalnız Allah*'ındır anlamına gelen bu söz Haricilerin politik mücadelelerinde onların temel hareket noktasını oluşturacak ve parolaları haline dönüşecektir. Bunlar Kur'an'daki Hucurat suresinde yer alan "Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa saldıran tarafla vuruşun ki Allah'ın buyruğuna dönsün..." (Hucurat, 49/9) şeklindeki hükümden hareketle Ali'ye Muaviye ile çarpışması gereği üzerinde baskı yapmışlardır. Halife ise yine Kur'an'dan hareket ederek antlaşmayı bozamayacağını bildirmiştir. "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'ın ahdini tam yerine getirin (verdiğiniz sözü tutun); pekiştirdikten sonra yeminleri bozmayın" (Nahl, 16/91).

çağrıya olumsuz cevap verilmesi üzerine Ali Şam'a yapacağı sefer öncesinde bu sorunu halletmeye karar verdi. Tarihe *vak'at al-nahr* olarak geçecek olan savaş sonrasında (17 Temmuz 658) Haricilerden büyük bir bölümü hayatlarını kaybetmişti. Ancak tüm bu çarpışmalar ve zorlu mücadeleler halifenin ordusunda bıkkınlığı had safhaya ulaştırmıştı.[44] İlk toplantının ardından ikinci defa olmak üzere Ocak 659'da Ezruh'ta bir araya gelen hakemlerin görüşmelerinde her iki tarafın da azledilmesi ve toplanacak bir şura tarafından yeni bir halifenin seçilmesi kararlaştırılmıştı.

Ebu Musa'nın deneyimsizliğinin verdiği öngörüsüzlükle olsa gerek bu yolda yaptığı açıklamanın ardından söz alan Amr b. As'ın Muaviye'yi halife tayin ettiğini belirtmesi işi içinden çıkılmaz bir hale sokmuştu.[45] Ortaya çıkan tabloda halkın bir bölümü Ali'yi bir diğer bölümü ise Muaviye'yi halife olarak tanıyor ve itaat ediyorlardı. İki başlı iktidar görüntüsü İslâm dünyasında huzursuzluğu artırdığı gibi belirsizliği sürekli kılıyordu. Ali'nin ordu toplamak için giriştiği ısrarlı çaba ise savaşlardan bıkmış olan sebatsız Iraklı askerlerden beklenildiği ölçüde destek bulmuyordu.[46] Tüm zorlukların ardından hazırlanabilen 40.000 kişilik ordu sefere çıkmaya fırsat bulamadan ilk dört halifenin sonuncusu olan Ali'nin "intikam ateşiyle yanıp tutuşan" Harici Abdurrahman b. Mülcem tarafından hançerlenmesi İslâm devletinin geleceğini baştan başa etkileyecek sonuçlar doğuracaktı. Aldığı ağır yaranın etkisiyle suikastın iki gün sonrasında ölen Ali ardında yüzyıllar sürecek bir mücadelenin ilk kıvılcımlarını bırakmaktaydı.[47] Bir yandan Muaviye diğer yandan Ali'nin izindekiler kaçınılmaz biçimde hilafet makamını ele geçirme ve meşruiyet sahibi olabilme mücadelesine girişeceklerdi.

Kûfe, yaşanan bu elim olaya rağmen Ali taraftarlarının egemenliğinde bulunmaktaydı. Bu ortamda Hasan, babası Ali'nin 661 Ocak'ında Haricilerce öldürülmesinin ardından 37 yaşında Kûfe'deki biat ile hilafet makamına

---

44 Huart, *a.g.e.*, s. 308.

45 Amr'ın görüşmeler sırasında izlediği politika haklı olarak onun zamanının en kurnaz politikacısı olarak anılmasına zemin hazırlamıştır. Hakem olayının ortaya çıkışından bu şekilde sonuçlandırılmasına kadar olan süreçte zekâsını ve deneyimini ortaya koyarak Muaviye'nin kârlı çıkmasını sağlamıştır. Böylece Mısır'ın fethi ve tekrar bir İslâm eyaleti olarak düzenlenmesinde ortaya koyduğu askeri ve idarecilikteki başarısını politik sahada da ispat etmiştir. Onun politik geçmişi ve idareci yönüyle ilgili olarak bkz. Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 168-187 ayrıca hayatı hakkında genel bir bilgi için bkz. A. J. Wensinck, "Amr b. al-As", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 412-413.

46 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 35.

47 Tam olarak tespit edilememekle birlikte Ali 26 ya da 28 Ocak 661'de vefat etmiş ve bugün Şiilerce kutsal addedilen Necef'te defnedilmiştir. Fığlalı, *a.g.e.*, s. 374.

getirildi. Konuyla ilgili Şia açıdan en güvenilir kaynak Ebu Hanife ed-Dineveri'nin *el-Ahbaru't-Tıval* adlı eseridir. Şiilerce kaybolduğuna inanılan son imamdan sadece 20 yıl sonra vefat etmiş olan müellifin eserinden Hasan dönemi gelişmelerini izlemek mümkündür. Buna göre Ali'nin öldürülüşünü haber alan Muaviye, Abdullah b. Amir komutasındaki bir orduyu Hasan'ın üzerine gönderdi. Medain yakınlarında iki ordu karşı karşıya geldi; ancak Halife Hasan ordu içinde yükselen muhalif seslere kulak vererek savaşmaktan kaçındı. Hasan adamlarının savaş karşıtı tavırlarını dikkate alarak Abdullah b. Amir'e, hilafeti teslim için ileri sürdüğü şartları bildiren bir şartname gönderdi.[48] Şartnamede belirtildiğine göre: 1) Muaviye intikam için Iraklılardan hiç kimseyi tutuklamayacaktır; 2) Arap olsun olmasın herkes emniyet altında olacaktır; 3) Suçları ne olursa olsun Muaviye onları görmezlikten gelecektir; 4) Ehvaz'ın haracını yıllık olarak Hasan'a verecektir; 5) Kardeşi Hüseyin'e yıllık iki milyon dirhem verecektir; 6) Haşimoğullarına da Abdşemoğullarına gösterdiği yakınlığı gösterecek ve onlara verdiği bağışları verecektir. Şartnamenin Muaviye tarafından kabulünün ardından Hasan ailesiyle birlikte Medine'ye dönmüş ve altı ay üç gün süren hilafetinin ardından Nisan 669'daki ölümüne kadar bir daha siyasete dahil olmamıştır.[49]

Hasan'ın hilafeti devretmesi olayının gelişimini Sünni yazar es-Suyuti, "hilafetin Muaviye'nin ölümü halinde Hasan'a iade edileceği" yolundaki rivayetini de eklemek kaydıyla aynen nakleder. Bu madde *el-İmame ve's-Siyase* adlı Şii kaynağında da belirtilmiştir. Ayrıca İbn Haceri'l-Heytemi, bu maddeyi, "Muaviye kendisinden sonra yerine kimseyi tayin etmeyecek; aksine bu iş, ondan sonra Müslümanların şurası ile tespit olunacaktı" şeklinde nakleder. İbnu'l Esir ise Ali ve soyuna sövmemeyi ekler.[50] Hasan'ın yetkilerini Muaviye'ye devrettiği dönemde kardeşi Hüseyin onun bu kararına karşı durmadığı gibi 676 yılına kadar siyasetin dışında kalmayı tercih etti.[51] Ancak 676'da Kûfe valisi Mugire b. Şube'nin yönlendirmesiyle Muaviye'nin kendisine veliaht olarak oğlu Yezid'i seçmesi ve ona biat edilmesini istemesi doğal bir tepkiyi de beraberinde getirerek olayların gidişini değiştirdi. O zamana dek Muaviye ile çatışmamayı ilke edinen Hüseyin ve taraftarları fasık[52] ola-

48 Henry Lammens, "Hasan b. Ebu Talip", *İA*, c. 5/I, MEB., İstanbul, 1950, s. 309.

49 Hilafetin Muaviye'ye devri konusunda ayrıntı için bkz. Mahfuz Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", *Journal of Islamic Research*, c. 14, sayı 3-4, İstanbul, 2001, s. 456-467.

50 Ethem Ruhi Fığlalı, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 354-357.

51 Söylemez, *a.g.e.*, s. 468.

52 Din terminolojisinde özel bir anlamı olan bu sözcük Arapça *fısk* kökünden gelmekte olup Tanrı'nın emirlerini tanımayan, sapkın ve günahkârları ifade etmede kullanılır.

rak nitelendirdikleri Yezid'in veliahtlığını tanımadılar.

Siyasi bir manevra olarak alındığı açık olan bu karar karşısında başta Şam olmak üzere Mugire'nin etkisiyle Kûfe ve Ziyad b. Ebihi'nin etkisiyle Basra Yezid'e biat etmiş ancak Medine buna yanaşmamıştı. Kentin valisi Mervan b. el-Hakem konuyu açtığında bölgenin ileri gelenlerinden Abdurrahman b. Ebu Bekir, Muaviye'nin Heraklius sistemini getirmek istediğini ileri sürerek teklifi geri çevirmişti. Ancak yapılan hileli girişimler ve baskılar sonucu istenen biat alınmıştı. Mayıs 680'de babasının yerine hilafete getirilen Yezid ilk olarak kendisine karşı muhalefet hareketinin merkezi olan Hüseyin ve yakınlarından biat alması için o dönemdeki Medine valisi el-Velid b. Utbe'yi görevlendirecektir. Ancak bu girişim başarısızlığa uğrayacak, Velid görüşme sırasında Hüseyin'den "Benim gibi bir adam gizlice biat etmez; zaten halk önünde olmaksızın gizlice alacağın biate sen de razı olmazsın" yanıtını alacaktır.[53] Hüseyin kendine karşı olan tutumun ciddi bölünmeleri getirecek çatışmalara yol açmasından endişe ederek 4 Mayıs 680'de ailesiyle birlikte Mekke'ye gidecektir.[54] Aynı günlerde kendisine biat edecek olan Kûfe'lilerin durumu siyasi havayı daha da gerecektir. Gelişmele-



Kerbela, İslâm toplumu içinde politik ayrışmanın ve yüzyıllarca sürecek çekişmelerin önemli bir kırılmasına işaret eden, Şii geleneğin oluşumundaki önemli tarihsel olay olarak kabul edilir.

53 Fığlalı, *a.g.e.*, s. 362-363.

54 Kûfe halkı Hüseyin'in Yezid'e biat etmekten çekindiğini ve Mekke'ye geldiğini haber alınca, ona davet mektupları ve Ebu Abdullah al-Cadali'nin riyasetinde elçiler gönderdiler. Kentin Sabas b. Rib'i, Süleyman b. Surad gibi ileri gelenleri de ona mektuplar göndermişler ve kendisine biat edeceklerini bildirmişlerdi. Hüseyin, durumu yerinde görmek üzere, amcazadesi Müslim b. Akil'i, elçilerle birlikte, Kûfe'ye gönderdi. Burada İbn Avsaca adlı birinin evinde konaklayan Müslim Hüseyin namına biat almaya başladı. Ahmed Ateş, "Hüseyin", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 636.

ri yakından izleyen Yezid şahsi ihtilafı bulunmasına rağmen Ubeydullah b. Ziyad'ı Kûfe'ye vali olarak atayacak ve halka biatlerinden vazgeçmeleri yolunda baskı yaptıracaktır.[55]

Siyasal dengelerin sürekli değiştiği bu ortamda Hüseyin Kûfe'ye gitmeye karar verdiğinde buradaki halk çoktan biatten caymıştır. Nitekim kendisinin gelişmelerden haber alması ancak es-Sıfâh'a vardığında mümkün olacaktır.[56] Zamanın hızla aleyhine işlediğinin farkında olan Hüseyin Kerbela'nın da içinde bulunduğu Nineva'ya geldiğinde ise yanında aile fertleri ve yakın çevresinden oluşan yetmiş kişilik bir topluluk kalacaktır. Ubeydullah, bu sırada, isyan etmiş olan Deylemlileri tenkil etmek üzere, 4.000 kişilik bir ordu hazırlamış ve Ömer b. Sa'd'ı, Ray valisi tayin ederek, bu ordunun başına geçirmişti. Al-Hurr b. Yezid'den haber alır almaz, hemen Ömer b. Sa'd'a, ordusu ile Hüseyin'in üzerine yürümesini ve ilk önce bu işi halletmesini emretti. Başta çekimser kalan Ömer b. Sa'd Irak'taki arazisinin ve mallarının müsadere edileceği tehdidi karşısında harekete geçti. Geri dönmesi için istediği izne olumlu yanıt alamayan Hüseyin için savaşmaktan başka çare kalmamıştı.[57]

İnsan gücü olarak aralarında ciddi bir dengesizlik bulunan iki taraf arasında modern takvime göre 10 Ekim 680'de vuku bulan çatışma İslâm tarihinin en dramatik olaylarından biriyle sonuçlandı. İslâm kaynaklarının kendisinden *Reyhanü'n-Nebi* olarak söz ettiği Hüseyin, mücadelenin sonunda şehit edilecek ve yeni mücadelelerin yaşanacağı bir dönemin kapısı açılacaktır. Tüm İslâm toplumunun saygınlığını kazanmış olan bir ailenin başına gelenler aslında Emevi iktidarının meşruiyetini en azından kamuoyunun vicdanında tartışılır hale getirdiği gibi, kendilerine karşı muhalefetin de hareket noktasını oluşturacaktır.[58] Bu olaydan sonra 70 seneye yakın iktidarda kalan Emevi hanedanı halife Ömer b. Abdülaziz gibi müstesnalar hariç, Kerbela hadisesinin sorumluluğunu üzerlerinde taşıyacaklardır.[59]

---

55 Ateş, *a.g.e.*, s. 636.

56 Hüseyin burada meşhur şair Farazdak ve Beni Asad kabilesinden iki bedevi ile karşılaşacak, durumdan haberdar olacaktır. Özellikle Farazdak'ın sözleri akıbetini haber verir niteliktedir. "Halkın kalbi seninle, fakat kılıçları Beni Ümeyye iledir; kaza ise, gökten inecektir." Ateş, *a.g.e.*, s. 637.

57 Fığlalı, *a.g.e.*, s. 367-370.

58 Ortadoğu İslâm edebiyatı bu olayı konu edinen geniş bir literatür oluşturmuştur. Özellikle Şii literatüre hâkim olan Kerbela teması şöhretli şöhretsiz pek çok şaire ilham kaynağı olmuştur. Bunlardan en meşhurunu kaleme alan Fuzuli eserinde şöyle seslenir: "Eser-i zulm ü sitemdir gazab, ü kahra sebeb/ Zulm ehline düşer saika-i kahr u gazab." Fuzuli, *Hadikatü's Suada* (*Saadete Erenlerin Bahçesi*), Anadolu Matbaası, İstanbul, 2000, s. 378.

59 Hüseyin'in öldürülüşü İslâm kamuoyunu yaraladığı gibi özellikle Şii gruplarca 10 Muharrem tarihinin matem günü olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu günlerde okunmak üzere, pek çok eserler yazılmıştır. *Maktal-i Hüseyin* tabiriyle ifade edebileceğimiz dini-edebi manzum ve mensur

İLK DÖNEM HİLAFET KURUMUNUN YAPISAL NİTELİĞİ

İlk halifeler dönemi İslâm'ın ideoloji ve coğrafya olarak yayılmasının yanında kurumlar tarihi açısından da önemli bir yere sahiptir. Merkezi hükümet açısından bakıldığında oluşturulan ilk kurum hiç tartışmasız hilafettir. Halife, Peygamberin Medine'de kurmuş olduğu İslâm devletinin[60] geleceğinden ve dini-politik gelişmelerden sorumlu devlet başkanı olmak suretiyle bir çeşit vekildir. İlk halife bu nedenle olsa gerek emirü'l-mü'minin tabirini halifeye tercih etmiştir. Aynı şekilde Tanrı elçisinin halifesi unvanı da kullanılmıştır. Ancak sonraki dönemde yaşanabilecek teknik zorluklar gözönüne alınarak halife-i müminin ya da emirü'l-mü'minin tabirleri kullanılır olmuştur. Devlet başkanı olarak ilk halifelerin belirlenmesi işlemi de modern seçim yöntemlerinden oldukça farklıydı. Aralarında Medine'nin ileri gelenlerinin ya da Osman'ın seçilmesinde olduğu gibi, bizzat belirlenen kimselerin bulunduğu kurullar halifeyi seçip biatı gerçekleştiriyor, geri kalan Müslümanlar da bunu kabul ve tasdik ediyorlardı. Bu dönemde halifeler sade bir yaşam sürmekte, sonraki dönemlerin zengin protokolü ve görkemli saray yaşamından uzak bir profil çizmekteydiler. Kendileri hüküm verirken hukuk düzeninin temel kaynaklarına uymakla sorumlu tutulmuş ve halkın itaatinde bu anlayış esas ölçü olarak belirlenmiştir.

İlk halifelerin dini yaşamı düzenlemek dışında dini bir otoriteleri bulunmamaktaydı. Hilafetin dini bir sultadan çok din temelli bir otorite görüntüsü verdiği Raşit halifeler zamanında halifenin başlıca görev ve sorumlulukları dini korumak, toplum içinde kavga ve husumeti ortadan kaldırmak, toplumsal düzeni sağlamak, cezaları uygulamak, din düşmanlarına karşı savaş yapmak, halktan ve ele geçirilen bölge halklarından kanuni vergileri toplamak, hazineden ihtiyaç içindekilere gerekli yardımlarda bulunmak, memurların tayini ve denetimini yapmak olarak belirlenmiştir.[61] Bununla birlikte belirtildiği gibi halifelerin tartışmasız bir iktidar ve otorite sahibi olduklarını iddia etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Halife her açıdan Peygamberden

---

eserler, tarihi olayı izah bakımından değil, daha çok bu olayın yankılarını göstermesi ve edebiyat tarihi açısından önemlidir. Ateş, *a.g.e.*, s. 640, ayrıca bu günlerde yapılan anma toplantıları için bkz. M. Plessner, "Muharrem", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 50.

60 Modern siyaset bilimi açısından bakıldığında Medine'de oluşturulmaya çalışılan siyasal örgütlenmenin devlet olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak kurumlaşma ve İslâm öğretisinin yayılması açısından bu deneyimin özel bir önem taşıdığı da yadsınamaz. Hz. Muhammed'in Medine'deki siyasal faaliyetleri için bkz. Muhammed Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 10 vd.

61 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, c. I, The University of Chicago Press, 1977, s. 229-230.

daha az bağımsızdır. Öncelikle önce yetkileri ve bunun kullanımı Kur'an ve Sünnet ile sınırlı tutulmuştur. Halifenin yanında kararlarında danışabileceği danışma kurulu şeklinde şura bulunmaktaydı. Ömer döneminde bu kurula Kureyş'in önde gelenleri yanında ensar ve muhacir grup temsilcileri de üyeydi; Osman b. Affan, Abbas b. Muttalib, Abdurrahman b. Avf ve Ali b. Ebu Talib gibi. Yargı yetkisi başlarda halifelerin tasarrufunda iken hâkimiyet alanının coğrafi anlamda genişlemesine bağlı olarak hukuk bilgisine güvenilen kimseler halife adına bu yetkiyi temsile başladılar. Ömer ile birlikte şehirlere kadılar atanmaya başlandı ve yol gösterici ilkeler edinildi. Kadılar gerekli durumlarda içtihat gücüne sahip kimselere danışarak hüküm verebilmekteydiler.[62] Yasama özerk ve tamamen iktidardan bağımsız hukukçuların elindeyken, yürütme ilkesel olarak nihai karar yetkisini elinde bulunduran halifenindi. Bunun yanında halifenin uygulamaları yasamaya ve yargıya uygun olmak zorundaydı.[63]

İlk dönem halifeler İslâm öncesi dönemde kabile reislerinde olduğu gibi orduyu idare görevini de üstlenmiş durumdaydılar. Ancak bu yetkiyi eyaletlerde konuşlanan ordu birlikleri üzerinde halifenin atadığı ve çoğunlukla *emirü'l-ceyş* ya da *emirü'l-cünd* olarak adlandırılan ordu komutanları yerine getiriyordu. Fetihleri gerçekleştirenlerin büyük bölümünün valiliklere atanması ve buralarda vali-kumandan olarak halifenin otoritesini temsil etmeleri sıradan bir uygulama halini almıştı. Halifenin otoritesini temsilin yanında valiler namazlarda imamlık yapmak, orduyu düzenlemek, fetihlerde ele geçirilen bölgelerde halkla antlaşmalar yapmak ve vergi tahsil etmek gibi yükümlülüklere sahiptiler. Bu dönemde emir adıyla anılan valilerin statüleri, hak ve yetkileri üzerinde titizlikle durulmuştur. Sonraki yüzyıllarda halifelerin otoritelerinin zayıflamasıyla bulundukları bölgelerde bağımsız iktidar odakları olarak beliren valilerin durumu hatırlandığında haklı olarak gözüken bu yaklaşım gereği hilafet merkezinden atanan valiler yetkilerini aşmamaları için sürekli denetim altında tutulurlardı. Halife Ömer göreve atayacağı valilerle ilgili olarak çevresindekilerle istişarede bulunur ve adayları ehil kimseler arasından seçmeye özen gösterirdi. Kendisi tarafından valilere yaptığı kaydedilen şu konuşma merkezi hükümetin otoritesi hakkında fikir vermektedir: "Sizi saltanat sürmek, halka tahakküm etmek için tayin etmedim. Siz hidayet rehberi olacaksınız; herkes size uyacaktır. Müslümanların haklarını koruyunuz; onları kötülemeyiniz ki zillete duçar olmasınlar; onları haksız yere övmeyiniz ki

62 El-Hudari, *a.g.e.*, s. 271 vd.

63 Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 171-172.

şımarmasınlar. Kapılarınızı yüzlerine kapamayınız ki kuvvetliler zayıfları ezmesinler. Kendinizi Müslümanlardan üstün görmeyiniz ki haksızlığa uğramasınlar."[64]

Hulefa-i Raşidin döneminin hilafet kurumunun gelişim süreci açısından taşıdığı önem merkezi idareye itaat sorununda karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bağımsız kabilelerin oluşturduğu konfederatif bir yapıdan merkezi bir devlet yapısına dönüşüm kolay olmamıştır. İlk andan itibaren görülen isyanlara yön veren muhalefetin psikolojik durumu buna işaret etmektedir. Bunlar peygamberin karizması altında geçici de olsa bir arada barınabilmişlerdi, ancak onun ardından gelen dönem ve kurulmaya çalışılan düzenle kolayca uzlaşmayacakları görülüyordu. Hilafet kurumu ortaya çıkışıyla birlikte meşruiyet sorunu ile karşılaşacaktı. İlk üç halife döneminde kısmen sağlanmaya çalışılan merkezi otoriteye itaat sorunu Ali'nin halifeliği sırasında başka boyutlar kazanmış ve Emevileri iktidara, kısacası İslâm toplumunun liderliğine taşıyan gelişmeleri doğurmuştu.[65]

---

64 Aynı halife döneminde valilerin denetim işine büyük önem verilmiş, gerekli durumlarda haklarında soruşturmalar açılmıştır. Ömer soruşturma gibi durumlarda daha çok Muhammed b. Mesleme'yi görevli kılar, yargı sonunda gerekli görülenler cezalandırılırdı. Özellikle valilerin haksız kazanç konusunda duyarlı olmaları beklenir, görev yerine atanmadan evvel mal ve servetleri kayıt edilirdi. Yapılan denetimlerde aksi ispat edilmesi halinde mallarına el konurdu. Yine her hac mevsiminde valiler görev bölgelerinden hilafet merkezine çağrılır ve vilayetlerin durumu hakkında bilgi alınırdı.

65 İbn Haldun'a göre Ali ile Muaviye arasında yaşananlar asabiyenin bir sonucudur. İbn Haldun hilafeti saltanata dönüştüren Muaviye'yi nakli delillerle savunan ulemanın aksine sosyolojiyle savunur. O durumu "Asabiyetin icabı olarak Ali ile Muaviye arasında fitneler baş gösterdikten sonra bile, her iki taraf dini anlayışına göre hareket ederek hak yolundan ve içtihatlarından ayrılmadılar. Savaşları dünyevi maksatlar için olmadığı gibi batılı üstün kılmak, kin ve öç duygusuyla da değildi... Her iki taraf maksat ve niyetleri ile hak üzere idiler" şeklinde özetlemeyi tercih eder. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, çev. Z. Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 518-519.

2

Emevi Hilafeti ve Gelenekten İlk Kopuş

SALTANATA GİDEN SÜRECİN İNŞASINDA EMEVİ İDARESİ

İslâm tarihi içinde hilafetin gelişimi açısından Emevilerin iktidarı ele alması yeni deneyimlerin ve çatışmaların habercisi olmuştur. İbn Mülcem'in Ali'ye karşı düzenlediği suikastın ardından kendisine Kudüs'te resmen biat edilen Muaviye İslâm toplumunun başına geçmiş oluyordu. Bu ilginç bir kaderdi şüphesiz. Muaviye İslâm'ın karşısındaki en sert muhalif odaklardan Ebu Süfyan ile Hind'in oğluydu ve Mekke'nin fethi sırasında İslâm'ı kabul etmişti. Peygamberin yazıcılarından biri olarak başladığı yeni hayatı ona Osman'ın halifeliği sırasında ikbal kapılarını açmış ve Suriye'de kurmayı başardığı istikrarlı düzenin ardından Ali ile giriştiği mücadelenin sonunda İslâm toplumunun kaderini belirleyecek makamın sahibi olmuştu.[1] Böylelikle Emeviler Osman'ın kanının davası olarak yürüttükleri politik mücadelelerini iktidar savaşı haline dönüştürürken sorunlarla dolu bir davanın tarafı haline gel-

1 Muaviye İslâm politik tarihi içinde ilginç portrelerden birini teşkil etmektedir. Kendisine taraftar olanlar kadar karşıt olanlar da olumlu kabul edilmiş kimi özelliklere sahip olduğunu ileri sürerler. Karakter özelliklerinden *hilm* üzerinde en çok durulanıdır. *Hilm* Arapçada hasımlarına karşı yumuşak bir siyaset izlemek anlamına gelir. Kaynaklar Muaviye'nin rakipleri olan Haşimi ve Şiilere karşı bu politikayı uyguladığı yolunda ittifak ederler. Şii kaynaklarda çoğunlukla Ali'yi sebb etmekle suçlanmışsa da Mervanilerden önce bunun izlerine rastlamak zordur. Onun bir diğer özelliği siyasi kurnazlık olarak tanımlanan *dahiya*'dır. Ona karşı son derece ağır bir dil kullanan tarihçi Mesûdi bile onun yetenekli bir siyasetçi olduğunu teslim eder. Çeşitli cephelerden Muaviye'yi ele alan bir çalışma olarak bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye B. Ebu Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, ayrıca bkz. Henry Lammens, "Muaviya", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 440-441.

mişlerdi. Muaviye'nin çözmek zorunda olduğu tek sorun sivil savaşın yarattığı sarsıntılar ve bedevilerin memnuniyetsizliği değildi. Amr'ın politik bir hilesi olarak ortaya atılan hakem olayı Ali'nin iktidarının kırılmasında etkili olmuş, ancak bu sefer İslâm siyaset teorisini uzun süre meşgul edecek bir sorunu doğurmuştu. Ezruh anlaşması İslâm'daki birlik siyasetine gölge düşürmüştü. Buradaki uygulama halifenin otoritesinin şuranın rolünden yüksek olup olmadığı meselesini gündeme getirmişti. Cevabın evet olması durumunda teokratik bir monarşiye, hayır olması durumunda ise iktidarın aleyhinde her türlü baskı ve müdahaleye kapı açılıyordu.[2]

Emevi hilafeti ile birlikte devletin merkezi Medine'den Şam'a nakloluyor ve değişim şeklî olmanın dışında devletin örgütlenişini de etkileyen derin izler bırakıyordu. Suriye bölgesi Roma devlet ananesinin en canlı olarak muhafaza edildiği bir bölgeydi. Ticari ve politik öneminin yanında taşıdığı ruh olarak da Irak'tan ayrılmakta idi. Kûfe ve Basra'nın çöl ve İslâm dışında sahip olduğu bir ananenin olmamasına rağmen, Suriye zengin bir tarihsel ve kültürün mirasçısıydı. Wellhausen sözkonusu gerçeği şu şekilde vurgulamaktadır: "Muhtelif kabilelerden müteşekkil Arap orduları harp sebebiyle oraya atılmış ve askeri koloniler halinde iskân edilmişlerdir. Bunlar en iptidai vaziyetten kendilerini birdenbire kültür dairesine girmiş ve büyük bir devletin merkezi hissetmişlerdir. Bunların derhal bedaveti terk ile uslu, akıllı vatandaşlar haline inkılap etmemiş olmalarına şaşmamalıdır. Suriye'de de İslâm istilası sebebiyle birçok bedevi kabileleri, bilhassa eyaletin şimaline Kayslılar muhaceret etmişlerdi. Fakat merkezde ağırlık noktasını, asırlardan beri orada yerleşmiş olan, yani ancak İslâm ile birlikte buraya gelmemiş bulunan Kelb ve bazı Ezd Serat grubuna mensup addolunan kabileler yanında diğer Kudnalılar teşkil etmekte idiler. Grek-Arami kültürünün, Hıristiyan kilisesinin ve tabi oldukları Bizans devletinin tesirleri bunların üzerinde hiçbir iz bırakmadan geçip gitmiş değildi. Muntazam bir devlet müessesesi, askeri ve siyasi disiplin onlar için yeni mefhumlar değildi. Bunlar uzun zamandan beri itaat ettikleri eski bir hanedana sahiptiler. Eski alışkın oldukları itaati şimdi, hanedanlarını hukuken istihlaf etmiş olması sıfatıyla Muaviye'ye çevirdiler. Saltanat hakkını onlara sopa ile öğretmek icap etmedi. Mevcut dünyevi hükümdarlığın meşruiyetini tanıdılar ve bunu Kur'an ve teokrasi bakımından bir meşruiyet imtihanına tabi tutmağa yeltenmediler."[3]

2 Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981, s. 103.

3 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 62-63.

Yazarın burada tespit ettiği olgulardan biri *dünyevi hükümdarlık* kavramıdır. Şam'daki Emevi iktidarı gerçekten de idarede dinsel olmaktan çok dünyevi bir strateji belirlemiş ve bunu izlemiştir. Göğüslemek durumunda kaldığı başkaldırıların bir bölümünün buradan hareket etmesi önemlidir. Gerçi Osman'a olan muhalefetin de dayanak noktası dünyevileşme ve dini otoritenin sarsılmasıydı, ancak Emevi dönemi ile kıyaslandığında en azından hilafet protokolünün bunun çok gerisinde kaldığı görülecekti. Muaviye hiçbir zaman Medine'deki halifelerin sadeliği ve alçakgönüllülüğüne öykünmeyecekti. Yetenekli bir diplomat ve politikacıydı, ancak hiçbir zaman halktan biri değildi. İlk andan itibaren idarede halkla arasına set koymada bu özelliği nedeniyle zorlanmayacaktı. Bizans'ın saray teşkilatı ve imparatorluk protokolü onun bu tercihine binaen İslâmi bir cila altında tekrar hayat bulacaktı.[4]

Emevilerin yönetimdeki en önemli uygulaması merkezileşmeyi hızlandırması olmuştur. Bu amaçla tek merkezden yönetim anlayışına önem verilmiş ve halifenin konumu iktidarın tam merkezine yerleştirilmiştir.[5] Muaviye bunu yaparken doğru bir strateji belirlemiş ve merkeze itaate yanaşmayan Kûfe ve Basra gibi bölgelere kendisine bağlı idareciler atayarak otoritesi altına almıştı.[6] Bir anlamda kendi iktidarının sürekliliğine hizmet edecek ve bu liyakatin karşısında saygın bir yer kazanacak müttefiklerle işbirliği yapma yoluna gitmiştir.

İslâm toplumunundaki siyasal çatışmayı kendi lehine sonuçlar verecek şekilde yönlendiren ve böylece iktidarı ele geçiren Emeviler için bu müttefik önem arz etmekteydi. Bunun en önemli nedeni hilafeti ele geçirmelerine rağmen bunu tüm İslâm toplumunu bir arada tutacak bir uzlaşma üzerine inşa edememeleriydi. Böyle bir durumda gerek Ali taraftarlarına, gerekse Haricilere karşı hâkimiyet sahasında etkinliğini sağlamlaştırma Emevilerin izlediği öncelikli politika olmuştu. İslâm öncesinde Kureyş ile ciddi ticari ilişkiler kuran Taifli Sakif kabilesi geleneksel dostluk bağının da yönlendirmesiyle ilk dönem Emevi halifeleri için güvenilir bir müttefik profili çizmekteydi.[7] Özellikle siyasal konumunu bulmakta zorlanan ve çatışmalar içinde kıvranan Irak

4 Andrew Marshaw, *Rituals of Islamic Monarch: Accesion and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburg University Press, 2009, s. 86-95; Steven Runciman, *Byzantine Style and Civilization*, Penguin Books, Middlesex, 1975, s. 77-78.

5 Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 32-34.

6 Laoust, *a.g.e.*, s. 36.

7 Mekkeli ve Taifli kabileler arasındaki ilişkilerin kökeni için bkz. Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, s. 34.

bölgesi, yine tamamen siyasetin içine batmış olan Basra ve Kûfe; Emevi otoritesini tanımak konusunda olumlu bir izlenim vermemekteydiler. Asabiyet noktasından bakıldığında çok farklı kabilelerin bir arada bulunduğu Irak Emevi karşıtlığını açıkça ortaya koymaktaydı. İşte böyle bir ortamda Muaviye'nin bu sorun odağı bölgeye Sakifli idareciler ataması kökü geçmişe dayalı bir ortaklığı siyasal platforma taşıma yönünde uyarıcı oldu. Emevi idaresindeki Irak'ın daima Sakifli idarecilerin yetkisine teslim edilmiş olması karşılıklı ilişkilerde uyumlu bir birlikteliğe işaret ediyordu. Muğire b. Şube, Ziyad b. Ebihi ve oğlu Ubeydullah, Haccac b. Yusuf, Yusuf b. Ömer gibi kimseler Iraklıları çoğu kez zor kullanarak Emevi iktidarına boyun eğdirmişlerdir.[8] Muaviye'nin Muğire'yi Kûfe'ye vali tayin etmesi rastlantı değildi. Ebu Süfyan'ın damadı, Muaviye'nin eniştesi olan bu kişinin şüphesiz Emevi iktidarının devamı için yaptığı en önemli girişimlerden birisi Muaviye'nin oğlu Yezid'in veliaht tayin edilmesine önayak olmasıydı. Halifelik kurumunun devralınan mirası içinde bir benzerine daha rastlanmayan ve İslâm tarihinde ilk olan veliahtlık meselesinin topluma benimsetilmesi konusunda da ciddi desteği olmuştu.[9] Ancak veliaht uygulamasının benimsetilmesi kolay değildi. Hükümet biçimi olarak saltanatın yolunu açan bu karar karşısında Suriye ve Mısır'dan itiraz yükselmezken, Hicaz ve Irak'tan olumsuz görüşler ortaya konulmuş, hatta bu yüzden Medine valisi Mervan azledilmişti. Emevi-Sakif işbirliği karşılıklı çıkarların gözetildiği sürece uyum içinde seyretmişti. Taraflardan birinin zaafa uğraması diğerinin de sonunu hazırlayacağından, Emevi yönetimine karşı beliren her muhalif hareket karşısında Sakif direnişini bulmuştu.[10] Kısaca değinildiği gibi Muaviye'nin hilafet kurumunun çehresini değiştiren uygulamasıyla şura ve biate dayalı hilafet yerini Roma geleneğine uygun olarak tasarlanan verasete bırakıyordu.[11]

---

8 İrfan Aycan, "Emevi İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 121.

9 Henry Lammens, "Mugira b. Şube", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 450.

10 Sahip olduğu askeri ve maddi olanaklar dolayısıyla Emevileri ürküten yine Sakifli Ziyad b. Ebihi'nin Muaviye'ye biat etmesi için verilen mücadele merkezi güçlendirme ve muhalif odakları saf dışı bırakma politikasının bir sonucuydu. Ancak Emevi hanedanının devamlılığı için atılan adımlar bununla sınırlı kalmamaktaydı. Yezid b. Muaviye'nin ardından idareyi ele alan Muaviye b. Yezid'in yetersizliğini bahane ederek devlet başkanlığından feragat etmesi sonucu ortaya çıkan ve hanedanın geleceğini tehlikeye sokan durum karşısında Sakif'in ileri gelenleri Ümeyye oğullarını Cabiye'de toplayarak hanedandan en yaşlı üye Mervan b. el-Hakem'in devlet başkanı olmasını sağlamışlardır. Aycan, *a.g.e.*, s. 131 vd.

11 Mehmet Ali Kapar, *Halifeliğin Emevilere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 47-63.

EMEVİ DÖNEMİNDE İSLÂM İMPARATORLUĞU'NUN SİYASAL VE SOSYAL YAPISI

Muaviye idaresindeki yirmi yıl belli bir barış dönemi olarak yaşanmıştır. Kûfe'de ve Basra'da kendisine yakın yöneticiler aracılığıyla kurduğu düzen ve Mısır'da kat edilen yol onun idaresi sırasında başarılan işler arasındaydı. Muaviye döneminde birisi İndus vadisine ve Lahor'a, diğeri Amu Derya olarak anılan Oxus nehrinin başladığı bölgeye olmak üzere Asya içlerine seferler düzenlendi ve ilk kez olmak üzere burada yaşamakta olan Türk topluluklarla ilişkiyi geçildi.[12] Mağrib'de halifenin nüfuzunun kurulması yolundaki mücadelede ise Ukbe b. Nafi ismi ön plana çıktı. Kayravan'a askeri birliklerini yerleştiren Ukbe (670), Ifrikıye'yi fethederek İslâmlaşmasını sağladı. Ancak burada yaşayan Berberilerin Emevi halifesinin iktidarını tanımaları kolay değildi. Bu asi topluluk Romalılardan beri bölgeyi ele geçiren tüm güçlere karşı direniş göstermişlerdi. Nitekim kısa bir süre sonra Ukbe yerli asiler tarafından (683) katledildi. Fakat Doğu'daki gelişmelerle uğraşan halifeler zamanında Ifrikıye'ye gerekli ilgi gösterilemeyecekti.

Muaviye'nin bir tutkusu da denizlerdi. Daha Osman'ın hilafeti sırasında bir filo kurmayı başaran Muaviye Kıbrıs, Rodos ve Girit gibi Akdeniz'in ticari ve stratejik üslerine akınlar düzenledi. İslâm kaynaklarının *Gazvetu's-Savari* olarak andıkları deniz savaşında Lycia yakınlarında Bizanslıları bozguna uğratmış olmanın verdiği mağrur havayla halifeliği sırasında denizciliğin gelişmesine özen gösterdi. Cyzicus yarımadasında kurduğu bir üs sayesinde Akdeniz'de aleyhine olabilecek her türlü gelişmeye karşı önlem aldı.[13] Muaviye'nin donanma ile giriştiği bir diğer önemli adım İstanbul'u denizden kuşatmak olacaktı. Araplar ile Bizanslılar arasındaki gerginlik Suriye gibi önemli bir kentin Araplar tarafından fethedilmesiyle su yüzüne çıkmış, Bizans'ın Anadolu platosundaki diğer kentlerine yapılan akınlarla pekişmişti. 670 yılında Süfyan b. Afv el-Ezdi komutasında İstanbul'a yapılan kuşatma Arap Bizans ilişkilerini daha farklı bir boyuta taşımıştı. Hilafetin ilk kırk yılında İslâm donanmasının Doğu Roma'nın kapılarına dayanması küçümsenecek bir başarı değildi şüphesiz. Bununla birlik-

12 Araplar ve Türkler arasındaki bu ilk temasların taraflar üzerinde olumlu izlenimler bıraktığını söylemek mümkün değildir. Özellikle ticari kentler üzerine yapılan akınlarda uygulanan baskılar ve sebep olunan hasarlar Türk toplulukların Araplara olumsuz bakmalarına ve İslâm'a karşı direnişe geçmelerine neden olmuştur. Hamilton A.R. Gibb, *The Arab Conquest in Central Asia*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1923, s. 29-59.

13 Laura Veccia Vaglıera, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *History of Islam: The Central Islamic Lands (CHI)*, Cambridge University Press, 1970, s. 79-80.

te Bizans direnmiş ve Arap donanması Kapıdağ'ı ele geçirmekle yetinmek zorunda kalarak geri çekilmişti.[14]

Muaviye devrinde devletin sınırları Kuzey Afrika ve Horasan'da gerçekleştirilen fetihler sayesinde bir hayli genişlemiştir. Kendisinden sonra velayet ile yerine geçen oğlu Yezid devri Emevi hanedanının yeni iç karışıklıklara yol aldığı, tarihin ve İslâm kamuoyunun önünde Kerbela faciası, Kâbe'nin kuşatılması ve tahrip edilmesi gibi nedenlerle mahkûm edildiği bir dönem olmuştur.[15] Kısa süren hilafeti sırasında Kuzey Afrika dışında fetihler durmuştur. Bu dönemde Ukbe tarafından Tanca'dan başlamak üzere Atlas Okyanusu'na kadar olan bölge fethedilmiştir. Ancak Tunba'da Bizans güçlerine karşı başarılı olamayarak öldürülmesi bu fetih dalgasını kesmiştir.[16] 683'te Yezid'in bir yıl sonra da oğlu II. Muaviye'nin ölümleri Emevilerin Süfyaniler kolunun siyaset sahnesinden çekilmesine ve Mervanilerin gücü ele geçirmelerine olanak sağlamıştır. Mervan, halife Osman zamanında onun kâtibi olup, II. Muaviye'nin ölümü sırasında ailenin en prestijli ismiydi. Bununla birlikte hilafete geçişi ve otoritesini yeni fethedilmiş bölgelerdeki Arap kabileleri üzerinde kabul ettirmesi kolay olmamıştı. Suriye'nin içinde bulunduğu özel şartlar onun iktidarına gölge düşürmekteydi. Benu Kays ve Benu Kelb[17] unvanlarıy-

14 İstanbul'un Araplar tarafından ilk kez kuşatılmasıyla ilgili bilgiler güvenilir olmaktan uzaktır. Bazı kaynaklarda 663 olarak verilen ilk tarihe bu açıdan ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bugünkü bilgilerimize göre Konstantinopolis Araplar tarafından ilk olarak 668'de kuşatılmıştır. Halife Muaviye İmparator II. Konstans'a isyan eden Ermenistan Valisi Saborios'a yardım etmesi için Fadalet b. Ubeyd el-Ensari komutasındaki orduyu Anadolu'ya göndermiştir. Ancak Saborios'un ölümü nedeniyle kuşatma planlandığı gibi gitmemiş, 669 bahar aylarında kaldırılmıştır. Bu konuda bkz. M. Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, c. 2, İstanbul, 1956, s. 185-212, Walter Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

15 10 Muharrem 61'de Hüseyin ve taraftarlarının katledilmeleri üzerine birden karşısında bulduğu İslâm kamuoyunu yanına çekmekte başarılı olamayan Yezid, Medine ileri gelenlerinin kendi hilafetini tanımamaları üzerine ikna girişimlerinde bulunmuştu. Biata yanaşmadıkları gibi Abdullah b. Hanzala önderliğinde ayaklanan Medineliler, Yezid'in elçi olarak gönderdiği Numan b. Bişr'i geri çevirmişlerdi. Bunun üzerine Müslim b. Ukbe komutasında gönderilen bir orduyla kent kuşatılmış, Harre savaşı sonrasında ağır tahribata uğramıştı. Ardından Mekke'de halife olarak ortaya çıkmaya hazırlandığı konusunda endişeler taşıdığı Abdullah b. Zübeyr'a karşı gönderdiği Suriye ordusu Mekke'yi kuşatmış ve kuşatma sırasında Kâbe mancınıklarla taşlanmak ve ateşe tutulmak suretiyle tahrip edilmişti. Tüm bu olaylar Yezid'in halife sıfatıyla başında bulunduğu İslâm toplumunun nefretini kazanmasına neden olmuştu. Olayların gelişimi ile ilgili bkz. Bahriye Üçok, *Emeviler ve Abbasiler Devri İslâm Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 44 vd.

16 Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 361-382; Hakkı Dursun Yıldız, "Yezid b. Muaviye", *İA*, c. 13, MEB, İstanbul, 1986, s. 413, ayrıca bkz. M. J. Kister, "Harre Vakası Bazı Sosyo-Ekonomik Tespitler", *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 220-238.

17 Bu mücadelenin kökeni aslında Arap yarımadasındaki Güney ve Kuzey kabileleri arasındaki çatışmaya dayanıyordu. Suriye'deki mücadelede Kaysiler ve Kelbiler olmak üzere tekrar gün ışığına çıkmışlardı.

la tanınan iki kabile kökeni ekonomik ve sosyal sebepler olan çekişmeler nedeniyle iki düşman kabile olarak mücadele etmekteydiler.

Muaviye'nin ölümüyle Kelbiler Mervan b. Hakem'i desteklerken, Kaysiler İbn Zübeyr'i tutacaklardı. Böylelikle İslâm'ın yatıştırmaya çalıştığı asabiyeye dayalı kabile savaşları tekrar uyanmaktaydı. Her ne kadar taraflar arasında Şam yakınlarında *Merc-ı Rahit* bölgesinde gerçekleşen çatışmada (Temmuz 684) Kelbiler üstünlük sağlamışlarsa da bu durum İbn Zübeyr'in başkaldırısını önleyememiş ve Kaysilerin kinini dindirememişti. Mervan'ın hilafeti devlet idaresini tam anlamıyla ele alamadan 685'te ölümüyle son bulunca onun yerine bu görev oğlu Abdülmelik'e kalacaktı. Ancak bu iş hiç de kolay değildi. Aynı dönemde İbn Zübeyr hâlâ Arap yarımadasının ve Irak'ın bir bölümünce halife olarak tanınmaktaydı ve bu durum Abdülmelik'in tek ve meşru halife olma iddiasına gölge düşürüyordu. İş bununla da bitmemekteydi. Kûfe'de mevalileri arkasına alan bir maceracı, Ali'nin davasını güttüğü iddiasına sığınarak İran, Mezopotamya ve Azerbaycan üzerinde tehdit oluşturmaktaydı. Gelişmeler hilafet iddiasındaki İbn Zübeyr'in hâkimiyetindeki Kûfe'de tamamen onun aleyhine yaşanmaktaydı. Kûfe'de duruma kısa sürede hâkim olan Muhtar "Allah'ın kelamı, peygamberin sünneti ve Kutsal Aile'nin kanının intikamı ve dinsizlerle mücadele, zayıfları himaye üzerine" biatı kabul etmiş ve Emevilerin kendilerini dışlayan politikasından zaten rahatsızlık duymakta olan mühtedilerin desteğini sağlamıştı. Hareketin merkezinin Kûfe olması şaşırtıcı değildi. Mevaliler Kûfe halkının yarısından fazlasını oluşturmaktaydı ve zanaat-ticaret gibi işler tamamen onların elindeydi.[18] Abdülmelik'in kendisine karşı girdiği mücadelede direnen Muhtar Basra Valisi Mus'ab'ın gazabından kurtulamayacak ve ağır bir mağlubiyetin ardından öldürülecekti.[19] Onun sahneden çekilişiyle hilafet üzerinde mücadele eden Emevi ve Zübeyriler bir kez daha karşı karşıya kalacaklardı.

Zübeyr bir yandan Haricilerle uğraşmak zorunda iken Abdülmelik isyanlara ve Bizans'ın müdahalelerine karşı önlemler almaktaydı. Abdülmelik Bizans ile imzaladığı ateşkesin ardından İbn Zübeyr'in üzerine hareket edecek ve 692'de onu yenecekti. Bu başarıda komutanı Haccac'ın rolü de büyüktü ve o Arabistan'daki Haricileri etkisiz kılmak yoluyla bir kez daha hilafetin kaderini belirlemişti. Irak valisi olarak ödüllendirilmesinin gerçek sebebi buydu. Ancak kumandanlığındaki başarısını idareci olarak sürdürdü-

18 Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 128-129.

19 Wellhausen, *a.g.e.*, s. 142, ayrıca bkz. Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı..*, s. 45-46.

ğünü söylemek güç görünmektedir. 714'teki ölümüne kadar sürdürdüğü görevi sırasında son derece despot bir sistem kurmuştur. Öyle ki Abdülmelik onun ölümüyle boşalan göreve uzun süre kimseyi atayamamış ve halk vicdanında açılan yaraları sarmak için ciddi gayretler sarf etmişti.[20] Ancak onu en zorlayan durum iç karışıklıklardan istifade ile mahalli idarelerin güç kazandığı topraklarda merkezi idareyi tekrar tesis etmek ve hilafete bağlılığı sağlamaktı. Kuzey Afrika'da Tunus ve Kartaca, Bizans ve yerli yöneticilerin önderliğinde merkezden kopmuştu. Yapılan akınlarla bu bölgelerin tekrar bağlılığı sağlanmış, Bizans topraklarına Anadolu'ya yapılan akınlarla Erzurum ele geçirilmiş ve Ermeniye'deki ayaklanmalar bastırılmıştı. Bu dönem Emevilerin en parlak dönemi olmuş, Batı'da İspanya'nın büyük bölümü, Hindistan'da Sind ve Mukran Arap İmparatorluğu'nun idaresine katılmıştı. Orta Asya içlerinde sürdürülen fetih politikası sonucunda ise Buhara ve Semerkand ele geçirilmişti.

Abdülmelik'in başlattığı politik ve kültürel kurumlaşmadaki atak 705'te yerine geçen Velid tarafından da sürdürüldü.[21] Kuteybe b. Müslim'in Orta Asya'da, Mesleme b. Abdülmelik ve Abbas b. Melik'in Anadolu içlerine yaptıkları akınlar bol ganimet ve toprak olarak geri dönmüş, Kuzey Afrika ve Endülüs'teki kazanımlar da eklendiğinde halife Ömer döneminden sonraki fetihlerle devlet en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Halefi Süleyman döneminde Kaysiler ve Kelbiler arasındaki çatışma tekrar gündemi meşgul etmeye başlamıştır. İki yıl gibi kısa süren hilafeti sırasında Süleyman'ın yaptığı en dikkat çekici iş İstanbul'un fethi konusunda bir girişimde daha bulunulması olmuştur. Arapların Doğu cephesi komutanı Leon'un son derece kurnazca stratejisine aldanmaları sonucunda hezimetle sona eren kuşatma aynı zamanda Emevi hanedanının da sonunu haber veren gelişmelerin ilk işareti olacaktır.[22]

Kuşatmanın kaldırıldığı sırada ölen Süleyman'ın yerine geçen Ömer b. Abdülaziz seleflerinin aksine ilk halifelerin izlediği yolu izleyecek, bu nedenden ötürü Emevileri en sert şekilde eleştiren yazarlarca dahi ayrı bir itibara sahip olacaktır. Ömer b. Abdülaziz dönemi Emevi hilafeti içinde bir restoras-

---

20 Vaglieri, *a.g.e.*, s. 84-85.

21 Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londra, 1986, s. 90-91.

22 Kuşatmanın ilk döneminde her şey Araplar lehine gelişirken İmparator Anastasius'un tahttan indirilmesi ve ardından yaşanan kargaşa döneminde yetenekli fakat haris karakterli komutan Leon fırsatları değerlendirerek idarede söz sahibi olmuş, nihayet imparatorluk tacının sahibi olmayı başarmıştır. Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Buchclub ex Libris Zürich, 1980, s. 124.

yon sürecidir. İslâm'ın getirdiği inananların eşitliği ilkesiyle gittikçe çelişir duruma gelen mevali politikasının olumsuz sonuçlar doğuracağını kavrayan halife ilk olarak toplumsal barışı sağlamaya ve tabandan gelen çatışmaları bertarafa yönelik önlemler alma yoluna gitti.[23] Haccac ile birlikte başlayan bir uygulamanın sonucunda mevalilerden alınan haksız vergileri kaldırarak Arap ve gayrı Arap unsurlar arasında eşitliği sağlamaya çalışmıştı. Muhalif unsurlara karşı da barışçı ve kucaklayıcı bir politika izlemiştir. İlk devirlerden itibaren bir hukuki sorun olarak Emevilere karşı kullanılan Fedek arazisi Ali evladına bağışlanmış, Harici isyanları izlenen usta diplomasi sayesinde tamamen önlenememişse de belli bir süre için ertelenmişti. II. Ömer'in istişareye dayalı hilafet anlayışını yerleştirmeye yönelik çabaları, iki buçuk yıl süren halifeliğinin ardından ölümüyle sonuca ulaşamamıştır. Bununla birlikte gerek halifeliğinden önceki yaşamı gerekse hilafeti sırasındaki mütevazı ve mütedeyyin tavrı nedeniyle özellikle Sünni yazarlar tarafından beşinci raşid halife olarak anılmıştır. Emevilere yapılan eleştirel yaklaşımlarda hangi cepheden gelirse gelsin daima ayrı ve saygın bir konuma sahip olmuştur.[24]

Ömer'in toplumsal uzlaşma yolundaki tüm çabalarına rağmen halefi II. Yezid'in saltanatı Emevilerin her açıdan bünyesini sarsan gelişmeleri beraberinde getirdi. Irak bölgesinde Yemen asıllı Ezd ve Rebia kabileleriyle Kuzey Araplarından Temim ve Kays kabilelerini savaşa sevk eden Yezid b. Mühelleb isyanı iktidarının ilk günlerinden itibaren Yezid'i meşgul eden sorunların habercisi olmuştur.[25] İsyanın ardından Emevilere önemli hizmetlerde bulunmuş Mühelleb b. Ebu Sufre ailesinin kılıçtan geçirilmesi, Irak'a vali olarak tayin olunan Ömer b. Hubeyre'nin Yemenlilere kötü muamelede bulunması Ömer döneminde küllenmeye yüz tutan kabile savaşlarını alevlendirmiştir. Ancak ardından hilafeti devralan Hişam'ın yirmi yıl süren iktidarı Arap devletinin üçüncü ve son ikbal devri olarak tarihe geçmiştir. Buna rağmen Hişam'ın kurmaya çalıştığı sistem sürekli kılınamamış ve dönemin sonuna doğru devletin temelleri sarsılmaya başlamıştır. Halid b. Abdullah el-Kasri'nin on beş yıl başarıyla idare ettiği Irak, başarılı valinin görevden alınışının ardın-

23 Kennedy, *a.g.e.*, s.104.

24 Ömer b. Abdülaziz devletin içinde bulunduğu özel şartlar nedeniyle dış politikadan ziyade iç politikaya ağırlık vermiş, bu nedenle göreve ilk geldiği dönemde İstanbul kuşatmasını kaldırmış ve Anadolu içlerinde önemli bir mevzi olan Tuvana'yı boşaltmıştır. Bununla birlikte İslâm'ın yabancı halklar arasında yayılması için özel bir strateji izlemiştir. Buna göre Müslüman olmaları halinde kendilerinden haraç alınmayacağını belirterek Kuzey Afrika'daki Berberiler ve Maveraünnehir bölgesindeki kavimler arasında İslâm'ın hızla yayılmasını sağlamıştır. İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emeviler*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 24.

25 Bu konuda bkz. Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı...*, s. 58.

dan (738) Zeyd b. Ali'nin isyanına sahne olmuştur. Kısa sürede bastırılan hareketin politik ve toplumsal sonuçlarını bertaraf etmek o denli kolay olmamıştır. Bu isyan sonrasında 718 yılından beri Emeviler aleyhine iktidar iddiasıyla faaliyetler yürütmekte olan Abbasiler güç kazanmaya başlayacaktır.

Hişam dönemi yalnız iç değil dış gelişmeleri itibariyle de dikkat çekici bir süreçtir. Bizans'la olan çatışmalarda artış yaşanmış, Abdurrahman el-Gafıki kumandasında Pireneler'i geçen Emevi orduları Fransa'da *Tours* ve *Poitiers* arasında *Belatüşşüheda* olarak anılan bölgede Charles Martel komutasındaki Frank ordusu karşısında tarihin akışını değiştiren bir mağlubiyet yaşamışlardır.[26] Hişam'ın hilafeti artıları ve eksileriyle Emevi devletinin son döneminde kısa soluklu bir toparlanma dönemi olmasına rağmen Harici propagandasını önleyecek önlemler almadığı için ölümünün ardından kısa bir süre sonra devlet ciddi bir buhranın içine düşmüştür.[27] Devlet işlerindeki kayıtsız tavırları nedeniyle halefi II. Velid güçlü bir muhalefetle karşılaşmış ve yerini aileden III. Yezid'e bırakmak zorunda kalmıştır. Yeni halife Ömer b. Abdülaziz'in yolundan gideceğini açıklamakla birlikte tercihini kabileler arasında orta yol bulmaktan yana değil, iktidara gelişinde destek gördüğü Yemenlilerden yana yapmış, bu durumda Horasan ve Azerbaycan gibi etkili bölgelerin itaatını alamadan altı aylık bir hükümdarlık sonrasında vefat etmiştir. Hişam'ın devleti ayağa kaldırma yolunda attığı adımlar kendisinden sonra gelen II. Velid ve III. Yezid döneminde sekteye uğradığı gibi ciddi anlamda zaaflar başlamıştır. İbrahim'in hilafetinde de iç huzursuzluk ve kargaşalık eksilmeksizin devam edecektir. Ancak İbrahim gerekli önlemleri almak bir yana ilk günlerden itibaren Velid'in çocuklarının hilafet hakkını öne sürerek itaat etmeyen Azerbaycan valisi Mervan'ın ayaklanmasıyla uğraşmak zorunda kalacaktır. Sonunda Arap yarımadasının kuzey kavimlerinin desteğini sağlayan Mervan, iktidar yarışında İbrahim'i alt edecek ve hilafetin yeni sahibi olacaktır. Mervan politik gücünü dayandırdığı kabilelerin yoğun olarak yerleştiği Harran bölgesine hilafet merkezini aktarırken, Emevi ailesi içindeki iktidar

26 İspanya valiliğine getirildikten sonra Berberi isyanını bastıran el-Gafıki ardından Fransa'ya karşı harekete geçti. Bordo'yu ele geçiren Emevi ordusu Kuzey bölgesindeki Puvatiye'ye yönelince Eudes, Kral Charles Martel'den yardım istedi. 732'de karşı karşıya gelen iki ordunun çarpışmasından kesin sonuç alınamayınca ordu geri çekildi. Bununla birlikte Fransa'daki ilerlemenin sürmesini isteyen halife çekilme kararı alan komutanları azletti. 735'te İspanya valiliği görevi verilen Ukbe b. Haccac da Kuzey Afrika'daki karışıklıklar nedeniyle fetihler konusunda gerekli önlemleri almada yetersiz kaldı. 732'de ulaşabildikleri sınır İslâm ordularının Avrupa içlerindeki eriştikleri en uç noktaydı. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Hutchinson of London, 1970, s. 74-77.

27 Hişam dönemi gelişmeleriyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 45-80.

kavgalarından uzak kalmayı amaçlamıştı. Bununla birlikte hanedan içi kavgaların yanında Suriye ve Kûfe'deki Şii isyanları halifenin gelişmekte olan daha büyük bir tehdidi, Abbasi ihtilali hareketini teşhis etmede yetersiz kalmasına neden olmuştu. Gittikçe güçlenen ve Emevi aleyhine gelişen Abbasi ihtilali sonunda iktidarı devralacaktı.

Emevi dönemi sosyal yapıya bakıldığında sıkı bir Araplaştırma siyaseti izlenmesi dikkat çeker. Wellhausen'in bu devri incelediği çalışmasına *Arap Devleti ve Sukutu* adını vermesi son derece anlamlıdır. Bilindiği üzere Emevi döneminin önemli özelliklerinden birisi yapılan fetihlerle ele geçirilen bölgelerde Arapçılık politikası yapması ve Arap dışındaki Müslüman unsurları ikincil bir statüde tutarak *Mevali* saymasıydı. Zamanla bu olumsuz tutum ciddi bir muhalefete dönüşecek ve Abbasoğullarını iktidara taşıyacak gelişmeleri beraberinde getirecektir. Basra'da başlayan ve şuubiye[28] olarak adlandırılan muhalif oluşumlar kısa süre içinde farklı bölgelerde edebi literatürden siyasi söyleme kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde toplumsal bir destek bulacaktır.[29] Şuubiye hareketini Basra menşeli olmasına rağmen burayla sınırlı saymak yanıltıcıdır. Bu siyasal muhalefet hareketi Şam'dan Endülüs'e değin etkisini hissettirmiştir.[30] Bununla birlikte coğrafi değişiklik muhalefet

---

28 Kur'an'ın XLIX. suresinin 14. ayetinde geçen *şuub* kelimesi Arapçada, Arap kabileleri için kullanılan *kaba'il*'den ayırmak için Arap olmayan *(al'acam)* kabileler anlamında kullanılmıştır. Arap mağrurluğuna karşı oluşan bu karşı hareket farklı biçimlerde ortaya çıkabilmekteydi. Doğuda İranlılar ve Haricilerce belirli bir hanedan ve siyaset fırkasıydı ki bu İranlılarca itizal ve zındıklığı da içerebilmekteydi. Nabatiler açısından şuubiye ekilmiş toprakla ona bağlı köylülüğün çöle karşı duyduğu eski zıddiyet anlamını taşıyordu. Bu suretle o, boyunduruk altına alınmış muhtelif kavimlerin, özelliklerini muhafaza hiç olmazsa, Araplık ile İslâm'ı birbirinden ayırmak üzere yaptıkları bir girişimdi. Hatta İran'da şuubiye edebi bir dil olarak Farsçanın canlandırılması ve Arapçanın din dili olarak kullanılması anlamına geliyordu. Buna karşılık şuubiye İslâm'ın batıdaki üssü Endülüs'te bütün Arap medeniyetini kabul etmiş, Arapçaya vakıf hatta bu dilde ciddi eserler ortaya koyabilecek düzeyi tutturan, Sünni Müslümanlığı kimliğinin ayrılmaz bir parçası yapmış, ancak Arap ırkının üstünlüğü iddiasını reddetmiştir. D. M. Macdonald, "Şu'ubiya", *İA*, c. 11, MEB, İstanbul, 1970, s. 586.

29 Mustafa Kılıçlı, *Arab Edebiyatında Şuubiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 15 vd., ayrıca Ilse Lichtenstadter, *Introduction to Classical Arabic Literature*, Schocken Books, New York, 1976, s. 105, R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1985, s. 279-280.

30 İslâm fetihleri sonrasındaki İspanya'nın sosyal yapısında bu durumu tespit edebilmekteyiz. Fetih sonrası İspanya'daki Berberi ve Arap asıllı Müslümanlara bir de yerli halktan katılanlar eklenmişti. Bu etnik gruplar iki ana bütünden meydana gelmekteydi. İslâmlaşan Hıristiyan kökenli İspanyolların oluşturduğu Müvelledün ve Fatih Arapların nezdinde uluc (bir nevi Memlûk) olarak çalıştırılan çeşitli kuzeyli halklardan alınan kölelerin oluşturduğu Sakalibe. Müvelledler arasında Arap unsurla kaynaşma diğerlerine oranla daha yüksekti. Bunlar arasında kimi zaman kendisine düzmece bir şecere oluşturarak Arap geleneğine bağlanma çabalarına girişen ve böylelikle vela ilişkisinden kurtulmaya çalışanlara rastlanılmaktaydı. Müvelled aileler arasında hükümet kademesinde etkin mevkilere yükselenler görüldüğü gibi Arap edebiyatı sahasında ve özellikle İslâmi ilimlerde şöh-

anlayışını ve tabanın niteliğini etkilemiştir. Her şeyden önce vurgulanması gereken husus Hamilton A. R. Gibb'in de belirttiği gibi bu hareketin kapsamının ne sadece edebi ekoller arasındaki entelektüel bir anlaşmazlık, ya da politik bir milliyetçilik sorunuyla sınırlı olmadığıdır.[31]

Emevilerin sonunu hazırlayan şuubiyenin ortaya çıkışı ve ivme kazanması bu hanedanın idaredeki tutumlarının bir sonucuydu. Arap fetih hareketinin gücünü hafifletmesiyle birlikte çok geniş, fakat hâlâ şekilsiz olan imparatorluğun organizasyonu sorunu fatihleri düşündürmeye ve model arayışlarına itti. Emevi Halifesi Hişam'ın antik imparatorluklarda görülen yönetim modellerine ilgi göstermesi bu arayışların bir sonucuydu. Bürokrat sınıf bu konuda faydalı olabilecek kitapları çeviri yoluyla onun kullanımına sunuyordu. Onun önde gelen bürokratı Mevla Salim, Aristoteles'in İskender'e yazdığı zannedilen mektupları tercüme etmişti, aynı şekilde eldeki bilgiler el-Mesudi'nin, İran krallarının hikâyelerinin ve diğer İran kitaplarının Hişam adına hazırlanmış tercümelerini gördüğünü ortaya koymaktaydı. Nitekim bu çalışmaların etkileri Salim'in halefi, Abdülhamid el-Kâtip tarafından iletilmiş olan orijinal mektuplarda görülebilir. Buradan da anlaşıldığı üzere İran-Sasani geleneğinin etkisi Abbasi öncesinde kendini göstermişti. Dolayısıyla kariyerlerine Emevi döneminde başlamış olan ilk Abbasi bürokratlarının –ki bunların çoğunluğu Ebu Eyüp el-Muriyani ve İbn el-Mukaffa örneğinde olduğu gibi Irak'taki valiliklerde görevliydiler– bu gelenekle içli dışlı olmalarına şaşırmamak gerekir. Hükümet merkezinin Irak'a taşınmasıyla saray kadar bürokrat kesim de kendisini filolojik ekollerin ve bunlar arasındaki hararetli tartışmaların dışında tutarak, idarenin faydasına yönelik işlerle uğraşıyorlardı. Özellikle bürokratlar "sadece kendi sınıflarının ilgi alanlarıyla ve efendileriyle olan ilişkileriyle ilgileniyorlar, Abdülhamid'in mektuplarını, İbn el-Mukaffa'nın protokol bilgilerini samimiyetle öğreniyorlar ve daha fazlasına ihtiyaç duyduklarında İran'ın bu konudaki zengin literatürüne bakıyorlardı. Böylelikle düşünce biçimleri üstü kapalı bir şekilde Sasani sarayının antik kültürüne doğru oriente oluyordu."[32]

---

ret sahibi olanlar da bulunmaktaydı. Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Kurtubalı tefsir ve hadis uzmanı Baki b. Mahled (ö. 889), kendine özgü bir kelami ekol oluşturan teolog İbn Hazm (ö. 1063), ailesi Emevilerle vela ilişkisi içinde olmasına rağmen kendisini Kelb-Vebre soyundan gelme bir Arap olarak takdim eden lugat imamı Ebu Mervan Abdülmelik b. Serrac (ö.1096) bu konuda ilk akla gelen isimlerdir. Aynı şekilde Saklab'dan Arap dilinin büyük uzmanı Cevder ve diğerleri unutulmamalıdır. Ignaz Goldziher, "İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, çev. Ömer Özsoy, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 404-405.

31 Hamilton A. R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford University Press, 1974, s. 55 ve 78.

32 Hamilton A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shuubiya", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 62-63.

Aslında bu gelişmeler Arap gelenekleriyle klasik Perso-Arami kültürün çatışmasını doğuracaktır. O ana değin Arap filoloji ekollerine karşı kayıtsızlığı yeğleyen bürokrat kesim güçlenirken Arap kültürüne savaş açacaktır. Gibb'in işaret ettiği gibi bu gelişmeleri sadece kaba bir İran milliyetçiliğinin sonucu olarak algılamamak gerekir. 8. yüzyılın ikinci yarısında İrani geleneğin muhalefeti Horasan ve İran'ın kuzeyinde, ancak bu kez içinde sadece Arap değil İslâm karşıtı propagandayı içerecek şekilde yükseldi. Bürokrat sınıf ise bu harekete daha soğuk yaklaştı. "Onların amacı İslâm İmparatorluğu'nu yok etmek değildi, fakat İslâm kültürünün ruhunu, politik ve sosyal kurumsallaşmalarını Sasani kurumsallaşmaları ve değerleri modelinde yeniden biçimlendirmekti. Sonuçta bürokratların Arap karşıtı polemikleri 9. yüzyılın ilk yarısında zirveye taşınacak ve Şuubi terimi ile isimlendirilecekti."[33]

İspanya örneğine baktığımızda Arap üstünlüğü tezine karşı edebi alandaki ilk itiraz Saklablarla Arapların eşit haklara sahip olduğunu ve kendilerinin de en az Araplar kadar İslâm kültürüne katkıda bulunduklarını savunan Habib es-Saklabi'den gelmiştir. Aynı şekilde Maliki hukuk ekolüne mensup Muhammed b. Selman kaleme aldığı eserinde İspanyol Müslümanların itibarını savunmuştur.[34] İspanya'da Hakem ve Mansur sonrasında Arap devletinin yıkılmasının ardından Arapların üstünlüğü düşüncesinin karşıtları seslerini daha yükseltebileceklerdir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı şüphesiz müvelled kökenli Ebu Amir İbn Garsiyye'nin Ebu Abdillah b. El-Haddad'a gönderdiği bir mektuptur. Muluku't tava'if devrinde İspanya'da Saklabların etkin olduğu bir bölgede yaşayan İbn Garsiyye Arap kökenlilere olan hücumlarında ve kullandığı üslupta yenilikler getirmiş değildir. Hatta ifadeleri yer yer Doğu-İslâm dünyasında Şuubi etkinin altındadır. Bununla birlikte eserinde –ki daha önce belirtildiği gibi bu bir mektuptur– antitezler, kelime oyunları, kinayeler, edebi ve tarihi bilgiler büyük bir ustalıkla kullanılmıştır.[35] O, "çöl Arab'ının çobanlığının" karşısına Arap olmayan halkların şanlı cengâver mazisini koyar. Onlar davarları, sığırları önlerine katıp sürerler-

33 Gibb'e göre "Orijinal şuubiye, dini tabanda, hiç bir ırkın üstünlük mirası olmadığı doktrinini ortaya koyan ve özelde Kureyş'in hilafette kalıtsal hakka sahip olduğu fikrine karşı çıkan Haricilerdir. Harici şuubiler Arapların üstü kapalı herhangi bir üstünlüğüne saldırırken, aynı şekilde İran üstünlüğünü de reddediyorlardı; fakat üçüncü asrın şuubileri İranlıların Araplardan üstün olduklarını iddia ediyor ve iddialarını sosyal ve kültürel olan ama dini olmayan delillerle savunuyordu." Gibb, *a.g.e.*, s. 68.

34 Goldziher, *a.g.e.*, s. 406-407.

35 Onun çalışmasını doğudaki benzerlerinden ayıran en temel özelliği övülen gayri Arap çevreyi Rumların ve Benu'l-Asfar'ın oluşturmasıdır. Oysa doğu metinlerinde bu durumda kastedilen çevre çoğunlukla Acem olarak küçümsenen İranlılardır.

ken, berikiler savaş atlarını koşturup aslan yüreklilikle çarpışıyor, yiğitçe ölüyorlardı; bu kahramanca savaşlarla dünyayı fethetmişlerdi.

İbn Garsiyye'nin üzerinde durduğu noktalardan biri de bilim sahasında gayrı Arap kökenlilerin Araplarla kıyaslandıklarında ortaya koydukları üstünlüktür ve bu üstünlük onun satırlarında veciz biçimde dile getirilir: "Onlar kendilerini iri kıyım develerin tasvirine değil, dini ve dünyevi ilimlere vakfettiler. Onların ilimleri İsaf ve Na'ile gibi rezaletlere dair malumattan farklı bir şeydi."[36] Bu denli ağır ifadelerle ortaya konan Arap karşıtlığına rağmen satırlarında Peygamber konusunda ince bir ayrıntı hissedilir. Araplar için bir kırba şaraba Kâbe'yi satan Ebu Gubsan'la mı, yoksa kendi felaketleri için Habeşlilerin fillerine Mekke'nin yolunu gösteren Ebu Rigal ile mi övünsünler diyen yazar, iş Peygambere geldiğinde ince bir manevrayla Tanrı elçisinin Arapları da tıpkı gayrı Araplarda olduğu gibi gaflet ve dalaletten kurtardığına değinir ve ekler: "Onun Arap olması Araplar için bir şeref değildir; zira altın tozu kumlar arasında bulunur. Misk ceylanın bir salgısıdır ve bu hoş kokulu sıvı onun postunun en değerli kısmında bulunmaz."[37]

Emevilerin sonunu hazırlayan gelişmelerden biri olmakla beraber Şuubiyenin bazı tezleri Abbasi döneminde de tehlike olarak addedilecektir. İşte tam bu noktada İslâm'a karşı yükselen entelektüel meydan okuma karşısında müttefik *darü'l-harp* saflarından gelecektir. Yunan düşünsel mirası ve Hıristiyan tartışmacıların putperestlerle olan fikri mücadelesinde kullandıkları argümanlar İslâm düşünce dünyasında destek bulacaktır. Halife Memun tarafından kurulan *Beytü'l-Hikme*'yi bu aşamada anmak gerekir. Yine Mutezile düşüncesi ve temsilcileri de aynı noktada İslâm düşüncesine katkılarda bulunacaktır. Örneğin Cahız olarak bilinen Amr bin Bahr, *El-beyan vel-tebyin* adlı çalışmasında Arap kültürünün üstün yönlerine dikkatleri çekerken, esnek ve nükteli bir dille kaleme aldığı mektuplarında bürokrat kesimin dar kafalılığını hicvederek, İran geleneği içinde pratik değeri olanları İslâmi bilimlerle entegre etmekteydi. Aynı şekilde İbn Kuteybe Arap ve İslâmi bilimler üzerine orijinal kaynaklardan yaptığı ciltler dolusu alıntılar sayesinde idarecilerin yeni Helenistik öğretiyle iç içe olan Arap kültür ve sanatıyla karşı karşıya gelmesine önayak olmuştu.[38]

---

36 Goldziher, *a.g.e.*, s. 415.
37 Goldziher, *a.g.e.*, s. 416.
38 Gibb, *a.g.e.*, s. 69.

EMEVİLERİN HİLAFET KURUMUNUN YAPISAL DEĞİŞİMİNE ETKİLERİ

İlk halifelerin aksine Emevi halifeleri bir kabile reisinden ve bunun içinde yaşadığı sosyal çevrenin mütevazılığından oldukça uzak bir profil çizmişlerdi. Gerçi yine emirü'l-mü'minin olmak sıfatıyla orduların komuta görevini, imam sıfatıyla dini korumak ve İslâm toplumunu idare etmek görevini üstleniyorlardı; ancak hilafet karmaşık dünyevi bir içeriğe sahip olmaktaydı. Devletin kuruluşundan itibaren Emevilerin halife tabiri yerine emirü'l-mü'minin terimini kullandıkları anlaşılmaktadır.[39] Ali'nin ölümünün ardından halife olarak biat edilen Muaviye bu unvanla çağrılmaya başlanmıştı. Sözkonusu unvan yalnızca Müslümanlarca değil gayr-i Müslim kimselerce de kullanılmaktaydı. Öyle ki halifenin huzuruna çıkıldığında bu şekilde selam verilmesi hâkimiyet sembollerinden biri haline gelmişti. İmam, imamü'l-Müslimin, halifetu rabbi'l-âlemin unvanları da Emeviler tarafından itibar görmüş ve kullanılmıştı.[40] Bununla birlikte Muaviye seleflerinin ötesinde bir cüret göstererek *halifetü resulillah* unvanını tecih etmişti.[41] Hulefa-i Raşidin döneminde hilafetin meşruiyetini belirleyen temel şey seçim ve seçimin ardından halkla halife arasında bir sözleşme görevi gören biat idi.[42] Aynı kabileden olmakla bir-

39 Patricia Crone-Martin Hinds, *God's Caliph: Religios Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, 2003, s. 24.

40 Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emeviler'in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, s. 116-117.

41 W. Montgomery Watt, "God's Caliph: Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, Ed. C.E. Bosworth, Edinburg University Press, 1971, s. 569 vd.

42 Arapça'satış akdini ifade eden bey'at kelimesinden gelen biat, sosyo-politik bir akit olarak ise devlet başkanını seçme, belirleme ve İslâm hukuku çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamını taşır. Biat siyaset terminolojisinde, devlet başkanını belirleme akdinin taraflarından birinin (halk) yönetilme hakkını öbürüne devretmek, diğerinin de (devlet başkanı) hukuka riayet etmek suretiyle bunun karşılığını ödemek üzere anlaşmalarını ifade etmektedir. Biatin gerçekleşmesi açısından belli unsurların yerine gelmesi gerekir. Akdin gerçekleşmesi için bir yanda halife, diğer yanda biat eden kimseler olmak üzere iki tarafın mevcut olması gerekir. Hukuk bilginleri taraflardan birini oluşturan halifenin sahip olması gereken nitelikler üzerinde ayrıntılarıyla durmuşlardır. Genel olarak üzerinde ittifak edilen özellikler Müslüman ve adil olması, beden ve ruh sağlığının yerinde olması, ilim sahibi olması ve erkek olmasıdır. Biatin diğer tarafında ise aranan özellikler Müslüman ve hür olmak, temyiz gücüne sahip olmaktır. Biat akdindeki ikinci unsur ise tarafların irade beyanında bulunmalarıdır. Bu beyanın sözlü olması şart olmayıp, uygulamada daha çok el sıkma şeklinde ortaya konmuştur. Beyan bizzat halifeye yapılabileceği gibi asil adına vekil, bir topluluk adına mümessil tarafından da icra edilebilir. Biat işleminde seçim ve bağlılık iradesinin ortaya konması önemli addedildiğinden icrası sırasında şekil şartları önemli görülmemiştir. Kimi tören ve şekil şartlarının geliştirilmesi sonraki dönemlerin bir uygulaması olup, akdin yazı ve yeminle tevsiki ilk defa Haccac'ın Halife Abdülmelik b. Mervan adına aldığı biatten sonra uygulanmıştır. Abbasiler döneminde veliahtlar için alınan biatler ahidname ile tevsik edilir, gerekli durumlarda kasa ya da Kâbe gibi güvenli yerlerde saklanırdı. Örneğin Halife Harunürreşid'in oğulları Emin ve Me'mun

likte ilk halifeler farklı kollara üye olup veraset ilişkisi içine girmemişlerdi. Oysa Muaviye ile bu durum değişmiş, hilafette veraset ve vasiyet yöntemi ortaya çıkmıştı.[43] Her ne kadar bu noktada Ömer'in kendisinden sonra halife olmasını vasiyet eden Ebu Bekir örneği öne sürülebilirse de bu iki karizmatik

adına aldığı biatler Kâbe'de korunmuştu. Biatin unsurları kadar çeşitleri de hukukçular tarafından tartışılmıştır. Biat fonksiyonuna göre ikiye ayrılmaktadır. *Beya'tü'-in'ikad*, ehlü'l-hal ve'l-akdin gerekli koşulları sağlayan birini devlet başkanı olarak belirledikleri seçim biatini ifade ederken, *bey'atü't-taa* seçimle işbaşına gelen devlet başkanına bağlılık sunmak adına yapılan biati temsil eder. Sosyo-politik bir mukavele olarak gerçekleşen biatin tarafları sorumlu kılan birtakım sonuçları da vardır. Birincisi tarafların bu sözleşmeye uyduğu sürece bunu feshedememeleridir. Yani biat edenler edilene hukuka bağlı kaldığı ve adaletle hükmettiği müddetçe itaatle yükümlüdür. Ancak hukuk dışı uygulamalar biatin geçerliliğini sakatlar ve bağlayıcı niteliğine gölge düşürür. Böyle durumlarda yapılacak şey hukuk dışına çıkmış ve fâsık olmuş halifeyi değiştirmektir. Aynı anda iki halifenin varlığı ilk dönem hukukçularınca uygun görülmemekle beraber özellikle mutezile mensupları değişen şartlara bağlı olarak ve Ali ile Muaviye'nin aynı anda halife olduklarını öne sürerek iki halifeye biati geçerli saymışlardır. Siyasal gelişmeler hukuk alanında yeni esasları gündeme getirmiştir. Örneğin Endülüs'te kurulan Emevi idaresine meşruluk kazandırmak amacıyla arada deniz olmak şartıyla aynı anda iki halifenin varlığını tanımak gibi. Bu kural tabiatıyla Mısır'daki Fatımi idaresinin hilafet iddialarının meşruiyetini tartışılır kılıyordu. İslâm hukuk doktrininin zorunluluklar karşısında takındığı tavrı ve izlediği yöntemi görebilmek açısından özellikle hilafet konusunda yapılan tartışmalara bakmak dahi yeterlidir. Her zorunluluk yeni bir içtihadı doğurmuş bu da İslâm siyasal düşüncesine katkıda bulunmuştur. Mesela Zeydi gelenek başlangıçta iki imama biati gayrimeşru tanımlarken, zaman içinde Yemen ve Maveraünnehir olmak üzere iki merkezde iki ayrı Zeydi imamın çıkmasına bağlı olarak iki halifenin meşruluğunu kabul etmişlerdir. Cengiz Kallek, "Biat", *DİA*, c. 6, TDV, İstanbul 1992, s. 120-124, ayrıca bkz. Clement Huart, "Bey'a", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 584, bu konuda geniş bir değerlendirme için İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, MEB Yayınları, Ankara, 1988, s. 17 vd.

43 Sonraki dönemde Emevilere karşı yöneltilen eleştirilerin başında onların bu politikası ve icma temeline dayalı hilafeti terk etmeleri yer alacaktır. Yalnızca Şii muhalefet arasında değil Hariciler arasında da bu anlayışı şiddetle yerenlere rastlanacaktır. Örneğin Hariciliğin kollarından İbadelere göre halife âlim, zahit, adaletle hükmeden ve şeriatın temel asli kaynaklarına uygun davranan biri olmalıdır. Bu ekol mensupları imamın vasiyet ya da tayiniyle değil, icma ile göreve getirilebileceğini, bunun göstergesinin de biat olduğunu savunurlar. İbn Sellam bu konuda "...İmamı Müslümanlar seçerler, Allah'ın dinini ikame etmesi durumunda ona biat eder, kendisine Allah'tan esenlik dilerler. Müslümanların böyle bir imama itaatı vaciptir." Adalet, İbadilerin imamet konusunda öncelikli olarak ele aldıkları bir konudur. İyilik ve kötülük kavramlarına göre belirledikleri adalet kavramına uygun hareket etmeyen, insanları doğru yola çağırmayan kişilerin imamlığının sahih olmadığını belirten İbn Sellam, bu özelliklerinden dolayı Emevilerin hilafetini geçerli saymaz. İbn Sellam, Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetini tamamen, Osman'ın hilafetinin ilk altı yılını, Ali'nin hilafetinin ise tahkime kadar olan kısmını geçerli sayar, Emeviler konusunda ise ağır ithamlarda bulunur. Ona göre bu hanedan İslâm'dan uzaklaşarak bid'at batağına dalmış, kendileriyle hak yolunda mücadele eden Haricilere eza çektirmiştir. Buna karşılık Hariciler de *kitman* dönemine geçerek inançlarını gizli yaşamak zorunda kalmışlardır. İbn Sellam'ı Emevilere karşı ağır ithamlara yönlendiren temel dürtünün ideolojik olduğunu açığa koyan kimi pasajların bulunuşu eserin dikkat çekici yönlerindendir. İran'da Emevilerin zaafa düşmelerinden istifade ederek Haricilerce kurulan geçici yönetimi tanıyan Abdullah b. Ömer'in fazilet bakımından Hz. Ömer'e denk görülmesini bu açıdan değerlendirmek gerekir. İrfan Aycan-Mahfuz Söylemez, "Emevilere Harici Bir Yaklaşım: İbn Sellam el-İbadi Örneği", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 61-62.

ismin aynı aileden olmayışı Emevilere vesayet konusunda örnek oluşturabilecekleri varsayımını geçersiz kılmaktaydı. Aynı şekilde Ali'nin ardından oğlu Hasan'ın hilafete gelişi de onun vasiyeti ve isteğiyle değil İslâm toplumunun tayini ile olmuştu. Halifeliği kabile asabiyetine dayalı bir mücadele sonucunda ele geçiren Muaviye'nin daha yaşarken kendisinden sonraki halife olarak oğlu Yezid'i belirleyip halktan biat alması İslâm tarihi içinde ilk kez gerçekleşen bir uygulama olarak hilafet kurumundaki yapısal değişimin ilk işareti olmuştu.[44] Emevilerin uyguladığı veraset sistemine göre, seçici organ olarak hayattaki halife, tek taraflı olarak verdiği kararı, önce başkent halkına, sonra "emsar" denilen diğer bölgelerden valilerce seçilip başkente gönderilen temsilci heyetlerine (vufud) açıklayarak, biat etmelerini ister ve başka seçenekleri olmayan üyeler veliahd denilen müstakbel halifeye biat ederlerdi. Bunun yanı sıra Emevi hilafetinde veraset[45] ile makama gelenlerin yanında kaba kuvvete dayalı iktidar değişikliği girişimleri de olmuştur. Bu arada Yezid'in oğlu Muaviye, kendi oğlunu ya da hanedan içinden birini halife tayin etmeyerek işi şuraya bırakmışsa da bu tutum sonrakiler arasında kabul görmemiş ve sonuçta Süfyanilerden Mervanilere geçmiştir. Mervan b. Hakem, Yezid b. Velid ve Mervan b. Muhammed hilafete vasiyetle değil, kuvvet zoruyla gelmişlerdi. Abdülmelik b. Mervan ile birlikte bu kez yazıyla veliaht belirleme yöntemine geçilmişti. Seçim ve şura ilkesi zedelenmekle birlikte geleneksel bir yöntem olarak biat daima meşruiyet gösteren bir simge olarak korunmuştu.[46]

Emevi hilafetindeki yapısal değişiklik Muaviye ile başladı ardıllarıyla ivme kazandı. Vida'nın ifadeleriyle belirtilecek olursa "Muaviye'nin halifeliği İslâm'ın devlet teşkilatı tarihinde, yepyeni bir devre açıyordu. Artık halife, sünnetin vücut bulduğu anlarda buna bizzat şahit olup da sünneti tatbik eden

---

44 Bazı yazarlar Muaviye'nin yerine oğlunu veliaht olarak seçmesinin sebepleri arasında kendinden sonra çıkabilecek fitneleri önlemek, asabiyet duygusunun yaratacağı tehditleri ortadan kaldırmak ve nihayet evlat sevgisini göstermektedirler. Kılıç, *a.g.e.*, s. 163-170, Akyüz, *a.g.e.*, s. 185 vd.

45 Emevi dönemi İslâm Kamu hukukunun gelişimi üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmada Akyüz, İslâm uygulamasına sokulan bu veraset sisteminin aslında siyaset bilimi terminolojisinde istihlaf ya da kooptasyon olarak adlandırıldığını oysa İslâm'da yanlış bir şekilde veraset olarak kullanımının yaygınlaştığına dikkat çeker. Buna göre veraset yöntemi, genellikle seçimle birlikte kullanılır; örneğin en yüksek idareci, soylular tarafından ya da daha sınırlı bir biçimde hanedan içinden seçilmektedir. Oysa halefini belirleme işlemi selefin halefi ataması demektir ki; "bireysel kooptasyon" denilen türün dışında "ortak kooptasyon" olarak anılan türü de bulunmaktadır. Akyüz, *a.g.e.*, s. 152, ayrıca bkz. Patricia Crone-Martin Hinds, *God's Caliph: Religios Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, 2003, s. 43-57.

46 Bu devirde gerçek anlam ve ruhunun ötesinde simgesel olarak uygulanan biat "işittik, itaat ettik ve Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünneti ile amel ettik" şeklindeki sözlerle gerçekleştiriliyordu. İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emeviler*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 99-100.

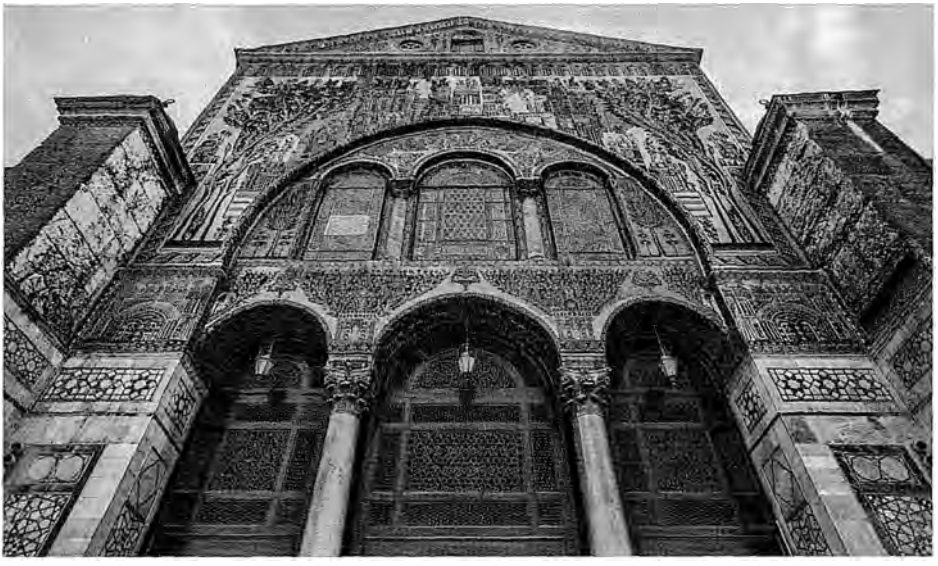
veya devam ettiren kimse olmaktan çıkıyor, Arap âleminin belli başlı siması, askeri kuvveti, aile münasebet ve tesirleri, kendi şahsi itibarı sayesinde, kabile reisleri arasında en başta geleni oluyordu. Artık halife, resmi unvanı bakımından olmasa bile, fiilen bir melik daha doğrusu Yunanlıların Tyran dediği neviden bir hükümdardı."[47] Emevilerin Şii muhalefetin tepkisini çektikleri nokta da buydu aslında; dini reislikten dünyevi hükümdarlığa yöneliş. Tarihçi Yakubi, eserinde Muaviye'nin kendisini Melik olarak selamlayan Sa'd b. Ebu Vakkas'ı müminlerin emiri olarak selamlaması konusunda uyardığını belirterek, bir başka yerde "ben meliklerin ilkiyim" dediğini kaydeder.[48] Bu da bize Muaviye'nin aslında böyle anılmaktan rahatsızlık duymadığını gösteren bir delildir. Dünyevi nitelikli hükümdarlığa dönüşüm zorunlu olarak gündeme gelmişti. İlk halifeler zamanındaki politik örgütlenme aslında fetihler yoluyla genişlemeye ve bunun meyvelerini toplamaya yönelik bir organizasyondu. Ancak fetihler sayesinde devlet sınırları kontrolü daha profesyonel bürokrasi gerektirecek şekilde genişleyince devlet örgütlenmesi ve bürokrasisi de buna göre şekillenmeye başladı.[49]

Suriye'deki Bizans devlet geleneğinin izleri bu noktada Muaviye'nin kurduğu Arap İmparatorluğu için bulunmaz bir model işlevi gördü. Muaviye halk içinden biri gibi durmaya çalışsa da daha bilinçli bir politikayla hükümdarla halk arasındaki protokolü ortaya koymaktan kaçınmıyordu. İlk halifeler hükümet merkezi olarak sade mekânları tercih ederken o, halk üzerinde

47 G. Levi Della Vida, "Emeviler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 248.

48 Mevlüt Koyuncu, *Emeviler Döneminde Saray Hayatı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 86-87.

49 Gibb bu gelişim sürecini şöyle anlatır: "İslâm toplumu içinde gelişme çok erken –üçüncü halife devri– başladı. Fakat daha çok politik eğilimlerin ve eski kabile gruplaşmalarının yeniden öne çıkması ve bunların şiddetli reaksiyonu sonucu daha da ileri gitti. Bu politik eğilimler ve kabile çatışmaları İslâm'ın hükümet kurumunu tehdit etti. Bu elbette ki İslâm'ın kaderinin belirlenmesi noktasında kritik bir ana işaret etmekteydi. Birinci iç savaşta gündemde olan mesele, hilafetteki yeni sosyal faktör ve onun politik şekillenmesi devam etmekte başarılı olacaklar mı, yoksa sökülüp atılacaklar mı sorusundan başka bir şey değildi. İç savaşın iç dürtüsünün kabile otonomisinin yeniden öne çıkması olup olmadığı yolunda minik bir şüphe olabilir, fakat bu olay, Ali'nin bireysel pozisyonu ve amaçları ile komplike oldu. Daha sonraki kaynakların çarpıtmaları yoluyla fark edildiği kadarıyla Ali sadece saf bir karşı durma içinde değildi, aynı zamanda, İslâmi ideolojinin sosyal ve ahlâki değerlerini şekillendirebilecek olumlu bir hükümet yapısı görüşü de vardı. İç savaş bir organize politik güç olarak İslâmi hareketin devam edip etmeyeceğini belirledi; fakat İslâm'ın politik organizasyonunun geleceği iç savaş sonrası yapılanlarla belirlendi. Muaviye Arap İmparatorluğu'nu üzeri örtülü bir Arap yapılanması üzerine yeniden inşa etmeyi tercih edebilir ve sistemi içinde İslâmi prensiplere hiç yer vermeyebilirdi. Fakat o öyle yapmadı. O, çevre tarafından ana ağırlığı Arap sosyal geleneklerine vermeye zorlanırken, bunları İslâm ideolojisinin ahlâki etkileriyle desteklemek için elinden geleni yaptı." Hamilton A.R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 39-40.



Şam, Araplar tarafından alınınca, Romalılardan kalan bazilika, Ebu Ubeyde bin Cerrah'ın girişimleriyle 635'te yapılan bazı eklemelerle camiye çevrildi. Zengin duvar ve mozaik süslemeleri olan bu yapı İslam Camii mimarisine benzersiz bir model oluşturdu.

iktidarını vurgulayacak simgesel düzenlemeler yapıyordu. Şam'da zümrüt yeşili bahçeler arasında tüm görkemiyle yükselen *Kasru'l Hadra*'nın inşa edilmesinin sebebi buydu. Hemen yanı başındaki Hermon dağına uzanan ovaya nazır olarak tasarlanan bu sarayda oluşturduğu saray protokolü en az hilafet sembolleri kadar onun hilafet iddiasına meşruiyet kazandırmaktaydı. Hükümdarla halk arasındaki sınırı zihinlere kazıyan taht uygulaması yine onunla halifenin yaşamına giriyordu. Devlet adamlarıyla yaptığı bir görüşmede tahtın gerekçesini şöyle anlatmaktaydı: "medeniyetimiz, heyetimiz kemal derecesine erdi. Kuvvet ve şevketimiz istiklal nisabına yetti. Düşmanlara rağmen ve hilafet makamına tazimen taht ittihazıyla imtiyaz-ı a'van ve Ensar-ı dinin i'zazı için lazımdır."[50]

Emevi hilafeti döneminde İslâm'ın yönetim kurumunu şekillendiren etkiler, ilk başlarda Helenistik ve sonlara doğru Sasani yönetim gelenekleriydi.[51]

50 Koyuncu, *a.g.e.*, s. 76-86.

51 Emevi dönemi tarihçiler ve siyaset bilimciler açısından daha çok Doğu Roma ananesinin İslâmi bir renge büründürüldüğü devir olarak ele alınır. Aynı zamanda İran devlet geleneğinin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte İran devlet geleneğinin adaptasyonu kolay olmamıştır. "Hişam, Sasani yönetim sistemine ilgi duymaya başlamışsa da merkezi monarşisi, güçlü aristokrasisi ve organize dini hiyerarşisiyle aslında Sasani modeli İslâm için uygun bir model değildi. Bu nedenle Emeviler sadece dini görüşü zedeleyen monarşik gelişmeyi daha da güçlü olarak vurgula-

Bu geleneklerin her ikisinde de politik kurumlaşma bin yıllık "Evrensel İmparatorluk" görüşü ve Panbasileus (genel yönetici) ile baskın hale getirilmişti. Gibb'in işaret ettiği gibi dini farklılığıyla olan ideolojik karşıtlığı saymazsak, Emevi Halifelerinin yönetiminin pek çok açıdan Doğu Roma İmparatorluğu'nun vârisi olduğu söylenebilir.[52] Bu durum bazen Bizans sarayında Arapların Roma'nın bazı eyaletlerini ele geçiren barbarlar olarak algılanmasına yol açmaktaydı hatta Abdülmelik'in altın para basma imtiyazına sahip olması bu bakış açısındaki İmparator II. İustinianos'in tepkisine yol açacaktır.

718 felaketinden sonra Bizans'ın Emevi üzerindeki etkisi yerini doğuya yönelmiş bir siyasete bırakacaktı. Hişam'ın yönetiminde bu olgu daha da belirli hale geldi. II. Ömer'in İslâmileştirme politikasının etkisi de unutulmaması gereken bir hususdur. Bu gelişmelerde kuvvetler dengesinin gittikçe Suriye aleyhine bozulmasının rol oynadığı bilinmektedir. İdeolojik anlamda Müslüman kültür ve düşüncesinin merkezinin Irak'a yerleşmesi ve bu bölgenin Bizans'ın aksine İran kültür ve ideolojisinin etkisi altında bulunuşu Emevilerin oryantal geleneğe yönelişini hızlandırdı. İdari mekanizmada Hişam'la birlikte başlayan Sasani etkisi son Emevi halifesi II. Mervan'la sürdürüldü ve Abbasilerin Bağdat'ta iktidarı ele geçirmesiyle şekillendi.[53] Kendilerini Emeviler tarafından engellenmiş kabul eden İslâm toplumu içindeki bu kuvvetlere ve diğer etkilere karşı Abbasi devrimi ne kadar tatmin sağlamış olursa olsun, bu durumda Abbasi hilafetinin Sasani tipi *evrensel imparatorluk* görüşünden ve onun sonucu olan modellerden daha da kuvvetli etkilendiğinden şüphe etmeye hiç mahal yoktur. *Burada önemli noktalardan birisi de Sünni fukahanın modo suo, İslâm ile evrensel imparatorluk görüşünü entegre etmeye adeta zorlanmalarıdır.* Bu hareket karşısında yükselen tek ses olaraksa Gibb, Hanefi İmam Ebu Yusuf'u göstermektedir. Halife Harunürreşid'e ithaf ettiği çalışması *Kitab el Harac*'ında gerçek İslâmi bir hükümetin prensiplerini Raşid halifelerin ve Ömer bin Abdülaziz'in sünneti üzerinde çok açık olmadan ve Sasani geleneğinin yürürlükte olan uygulamasına kesinkes karşı olarak inşa edecektir.[54]

---

dılar. Emevilere karşı olan muhalefetin etkinliğinin, hatta Hişam zamanında bile, abartılmaması zorunluluğu olsa da, bunun oldukça geniş sahaya yayıldığı açıktır ve bu genişleme gerçeği hatta askeri gücün kısıtlamalarıyla olandan da fazla olarak, sosyal gelişimin yeni iç güçler tarafından Arap İmparatorluğu'ndan talep edilen yapısal düzenlemelerin başarılmasını Emeviler için zor hale getirdi." Gibb, *a.g.e.*, s. 36.

52 Muaviye'nin müşavirleri arasında Sercun b. Mansur adlı bir Hıristiyan bulunmaktaydı.

53 Hamilton A.R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 58-60.

54 Hamilton A.R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 44-45.

SİYASAL SÖYLEM VE EMEVİ HANEDANI

Emevilerin elinde ilk dönem uygulamalardan bir hayli uzaklaşarak kisra ya da kayserlik şekline bürünen hilafet kurumu ve Emevi halifelerinin meşruiyetleri daima tartışılan bir konu olmuştur. İster Harici, Zübeyri ve Şii muhalefette olduğu gibi dini ve ideolojik gerekçelerle, isterse yerel ve kabilevi gerekçelerle meydana gelen tüm karşı hareketler Emevi hilafetini sorgulayan söylemlerle hareket etmişlerdir. Bununla birlikte Emevi hilafetini İslâm dünyasının içinde bulunduğu özel durumlar nazarından bakarak değerlendiren ikinci bir grup literatürün bulunduğu görülmektedir.[55]

Emevi hilafeti hakkında ileri sürülen tezler arasında özellikle Abbasi döneminde yazılanlarda ciddi bir muhalefet görülür. Abbasi halifesi Mehdi'den başlayarak Mühtedi'ye kadar on bir halifenin dönemine şahitlik etmiş olan Cahız bağlı bulunduğu Mutezile okulunun tavrına uygun olarak Emevi karşıtı düşünceleriyle tanınır. Mutezile düşüncesi aslında kökeni Emevi dönemine dayanan ve Şam'da ortaya çıkan Kaderiyye oluşumunun bir varyantıdır. Siyasi ve dini konularla ilgilenen Kaderiyye düşüncesine göre Emevilerin iddialarının aksine insanoğlu yaptığı her eylemden dolayı bizzat sorumludur. Bu anlamda Emevilerin her türlü haksız ve adaletsiz uygulamaları Tanrı'nın takdiri olmayıp, idarecilerin basiretsizliklerinin bir sonucudur. Mutezile mensupları da tıpkı Hariciler gibi Emevilere muhaliftiler, ancak bunu ortaya koyarken kaba kuvvete başvurmamalarıyla onlardan ayrılmaktaydılar. Kaderiyye'nin kimi zaman iktidarla uzlaşma yönündeki tavırları Emevilerin uygulamaları nedeniyle başarısızlığa uğramışsa da Yezid b. Velid'i iktidara taşımaları onların etkinliği yönünden önemli bir göstergeydi. Ne var ki kısa süre içinde yollar ayrılacaktı. Abbasi döneminde Mutezile daha rahat biçimde düşüncesini yayabilecekti. Ancak 9. asırda görülmeye başlanan ve başlıca özellikleri Emevi sempatizanlığı olan *Ehl-i Nabite* Mutezile taraftarlarıyla hilafet konusunda düşünsel zıtlıklar oluşturacaktır. Aynı dönemde düşünceleriyle neredeyse Abbasilerin siyasi ufkunu belirleyen Cahız bu topluluk karşısında duyduğu rahatsızlığı kaleme aldığı bir risale ile ortaya koymuştur.

Cahız, sözkonusu risalesini Mutezili eğilimli Kadı Ahmed b. Ebu Duad'ın oğlu Ebu'l-Velid Muhammed'e takdim için yazmıştır. Cahız burada Nabite'nin propagandasını yaptığı Emevilere karşı oldukça sert ve yıpratıcı bir üslup sergiler. Emevilerin her türlü aşırılıklarını, sefahat yaşamını İslâm dışı olarak nitelerken, Abbasi hanedanı için yazdığı ve eğlence yaşamını irde-

55 Kennedy, *The Prophet and the*., s. 116 vd., R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1985, s. 222-224.

lediği çalışması *et-Tac fi Ahlâku'l-Muluk*'ta tam tersi tavır koyması çelişkili olmakla beraber Emevilere siyasal yönden getirdiği eleştirilerde sürekliliği dikkat çekicidir.[56] Ona göre İslâm cahiliyye döneminin tüm olumsuzluklarını ortadan kaldırarak yeni bir sosyal düzen ve din anlayışı getirmiştir. Ancak Osman'ın halifeliğinin ilk altı yılından sonra fitne ve çatışma yine İslâm toplumunu esir almıştır. Cemel, Sıffın, Nehrevan ve Ali'nin öldürülmesi gibi bir dizi gelişmenin ardından, Hasan'ın Irak'taki durumu dikkate alarak iktidarı bırakmak zorunda kaldığı Muaviye'nin zorbalık ve siyasal çatışmayı gündeme taşıdığını belirtirken daha da sertleşir ve Nabite'ye gözdağı verir şekilde, Emeviler'i öven hatta onları tekfirden kaçınanların onların küfrüne ortak olacaklarını bildirir. Abbasi taraftarlığı ve Mutezili bakışı satırlarına tümüyle sinen Cahız'a göre; Emevilerin küfre girmesine sebep olan unsurlardan en önemlileri onların Kur'an ve Sünnet gibi dinin temel kaynaklarından uzaklaşmaları, hilafetten ayrılarak Kayserlik ve Kisralık sistemine benzer bir idari yapılanmayı başlatmaları, Ehl-i Beyt'e eziyet etmeleri, devlet malını kullanmada usulsüzlüğe sapıp, asabiyye anlayışına dayanan bir siyaset izlemeleridir.[57]

Haricilerden İbn Sellam da farklı bir taraftan bakmakla beraber, Emevilerin hilafet hakkı konusunda Cahız'la aynı noktada buluşur. Hariciler arasında "eğer Müslümanların işlerini görüp adaletle hükmedebiliyorlarsa, bir imama ihtiyaç yoktur diyen" Necadat dışında tüm kolların imamın gerekliliği üzerinde ittifak ettikleri bilinmektedir. Hatta bu fırkaya göre ehliyetli olması durumunda siyah bir Habeşli köle de bu görevi üstlenebilmektedir. Bu düşünceler şüphesiz mevali politikasının ağır baskılarına tabi olan gayri Arap unsurlar arasında etkili olmuştur. Kuzey Afrika'da kurulan Harici Rüstemiler döneminde yazmış olan İbn Sellam, *Kitabun fihi Bed'u'l-İslâm ve Şeraiu'd-Din* adlı eserinde ilk halifelerden başlamak üzere hilafete değindikten sonra Emeviler hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Ona göre Emeviler hilafeti mülke çevirdikleri, İslâm halkları arasında ayrım yaptıkları, Haricilere zulmettikleri ve Kâbe'de savaş yaptıkları için İslâm toplumunun halifesi unvanını haksız olarak gasp etmişlerdir.[58]

---

56 İrfan Aycan, "Cahız ve Emevi Tarihinde Mutezili Bir Yaklaşım", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 295.

57 Aycan, *a.g.e.*, 1996, s. 296-297.

58 Haricilerin hilafet hakkındaki görüşleri İbn Sellam tarafından aynen benimsenmektedir. Hariciler ve özellikle Sellam'ın da bağlı bulunduğu İbadiler Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetini tamamen, Osman'ın hilafetinin ilk altı yılını, Ali'nin ise tahkime kadar olan hilafet süresini adil ve meşru sayarlar. Aynı yaklaşımın bir sonucu olarak bütün Emevi halifelerinin facir olduklarını belirterek sadece Ömer b. Abdülaziz hakkında susarlar. Aycan-Söylemez, *a.g.e.*, s. 76-77.

Memlûk dönemi Kahire'sinde yaşayan Makrızi ise konuya Emevi-Haşimi çekişmesi penceresinden bakar. İbn Haldun'un öğrencisi olan Makrızi *en-Niza ve't-Tehasüm fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim* isimli risalede açıkça Emevileri mahkûm ederek, Haşimi yanlısı bir tavır ortaya koyar. Risalenin başında kullandığı şu satırlar bile onun Emeviler ve hilafet hakkındaki yaklaşımını sergiler niteliktedir: "Ben çoğu defa Ümeyye oğullarının, Haşim oğullarının aksine, Resulullah'a nesep olarak uzak olmalarına rağmen, hilafete el uzatmalarına şaşıyor ve kendilerini nasıl bu işe inandırdıklarını düşünüyorum. Resulullah'ın kovduğu ve lanetlediği Ümeyye oğulları ve Mervan b. Hakem oğulları nerede... hilafet işi nerede..."[59] Eserini tamamen Emevileri eleştirmeye ve hilafet makamına asla layık olmadıklarını ispata hasreden yazara göre "eğer hilafet, sadece verasetle intikal etse veya akrabalıkla kazanılsa ya da kavmiyetçiliği gerektirse yine Ümeyye oğullarının Müslümanlar arasında bir dayanakları olamazdı. Aynı şekilde hilafete sadece İslâm'daki kıdem ile nail olunabilse idi, İslâm'da ne kıdemi ve ne de anılmaya değer bir anısı bulunmayan Ümeyye oğulları buna layık olamazdı."[60]

İdeolojik olarak Emevi karşıtı yaklaşımın yanı sıra Emevi yanlısı ya da en azından konuya daha soğukkanlı yaklaşan yazarlar da bulunmaktadır. İbn Teymiyye bu isimlerden biridir. İbn Teymiyye'nin Emevilere bakışını belirleyen sebeplerin başında dönemin Şiileri ile girdiği mücadele ve polemik gelmektedir. Gazan Han'ın yerine İlhanlı tahtına oturan Olcayto, 1309'da Şii yazar İbn Mutahhar el-Hilli'nin girişimiyle İmamiyye mezhebini benimsemişti. El-Hilli'nin Olcayto'nun isteği üzerine kaleme aldığı *Minhacü'l-Kerame* adlı eserde İmamiyye'nin Sünnilikten üstün olduğunu savunması ve karşı tarafı tekfir etmesi üzerine Teymiyye iki ayrı risale kaleme alarak yanıt vermiştir. Dönemin tartışmalarını yansıtan risalelerde Şiilerin, özellikle de Hilli'nin Muaviye ve Yezid'i esas alarak ehl-i Sünnet'e saldırması karşısında sözü edilen kişilerin döneminde meydana gelen kimi hadiseleri yorumlamış, bazen de onlara sahip çıkmıştır.[61]

Benzer biçimde İbn Haldun Emeviler hakkında yaptığı yorumlarda İslâm dünyasının içinde bulunduğu politik durumdan hareket etmektedir. Hi-

59 İrfan Aycan, "Makrızi ve Emeviler", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 149.

60 Aycan, "Makrızi ve Emeviler", s. 152.

61 İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı söz edilen iki çalışma *Sualün Muaviye b. Ebu Süfyan* ve *Sualün Yezid b. Muaviye* adını taşımaktadır. Bu iki metnin çevirisi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, "İbn Teymiyye ve Emeviler", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 105-142.

lafetin mülke dönüşümünü detaylı bir şekilde ve usta bir yaklaşımla inceleyen İbn Haldun, İslâm geleneğiyle uyuşmayan kimi uygulamaları ilk olarak gündeme getirmek konusunda Emevileri eleştirse de, çatışmaların önlenebilmesi için onlara biat edilmiş olmasını doğru bir karar olarak değerlendirir.[62] Politik gelişmelerin seyri açısından bakıldığında Abbasileri iktidara taşıyan şartlar Emevi idaresinin meşruiyetini sorgulayan siyasal ve dini söylemin bir sonucu olarak belirecektir. Bu açıdan her dönem İslâm halifeleri kendi meşruiyetlerini sağlam temellere dayandırabilmek için rakipleri olan diğer bir hanedanın ortaya koyduğu tezleri sorgulanabilir kılmanın yollarını arayacaktır.

62 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

3

Hilafetin Yeni Sahipleri: Abbasiler

Emevilerin sonunu hazırlayan şartların birbiriyle bağlantısı rastlantı olmaktan öte, sosyal ve ekonomik sarsıntıların yarattığı bir muhalefet hareketine bağlı olarak açıklanabilmektedir. Ayrıntılarıyla üzerinde durulduğu üzere Emevi hilafeti döneminde idare devlete bağlı tüm unsurları bir arada tutacak politikalar geliştirmek bir yana tam tersine taassuba varan ölçüde Arapçılık siyaseti izlemiş ve diğer unsurları elimine etme yoluna sapmıştır. Abbasileri iktidara taşıyacak başkaldırıların hareket noktası Emevi idaresinin birleştirici olmaktan çok ayrıma ve zora dayalı politikalarıdır. Abbasi hareketi aynı zamanda kökü İslâm öncesine uzanan Haşimi-Emevi çekişmesinin politik planda yeniden dirilmesiydi.

Abbasiler Emeviler karşısında iktidar mücadelesi verirken bu idareden memnun olmayan tüm politik akımlarla ve dini çevrelerle işbirliği yapmaktan kaçınmayacaklardı. Bu dönemde baştan beri Emeviler ile mücadele halinde bulunan Şiiler Ali'nin oğlu ve aynı zamanda Keysaniyye fırkası liderlerinden Muhammed b. Hanefiyye'den olma torunu Ebu Haşim'in etrafında birleşerek yeni bir arayışa girmişlerdi. Politik mücadelesini Humeyme'de sürdüren Haşim bir rivayete göre 716'da ölümü yaklaştığı anda imameti Abbas oğullarından Muhammed b. Ali'ye vasiyet etmişti.[1] Elimizde kesin bir veri olma-

1 Bu devir meselesi hakkında aralarında Taberi, Yakubi, Mesudi ve Belazuri gibi yazarların bulunduğu tarihçiler arasında ciddi ihtilaflar bulunmaktadır. Tüm kaynaklar üzerinde yaptığı eleştirel çalışma sonrasında Wellhausen bu rivayetlerin uydurma olup Haşim'in ölümünün ardından taraftarlarının Muhammed b. Ali'nin tarafına geçmiş olmalarının kuvvetle muhtemel olduğu sonucu-

makla birlikte gizli bir şekilde yürütülen Abbasi ihtilal hareketinin ilk teşkilatlanmasını 718'de başlattığı kabul edilebilir. Humeyme'yi hareketin merkezi olarak belirleyen Muhammed b. Ali, İran'ın doğusundaki Horasan'ı ikinci bir merkez, Ömer devrinden beri askeri bir karargâh halinde olan Kûfe'yi ise Humeyme ile Horasan arasında bağlantıyı kuran üçüncü bir üs olarak seçmişti. Emevi karşıtı örgütün ilk üyeleri olarak tayin edilen Meysere, Muhammed b. Huneys, Ebu İkrime es-Sarrac ve Hayyan el-Attar propaganda çalışmaları için 718-19 yılında Irak ve Horasan'a gönderilmişti.[2]

Horasan'ın Abbasi propagandası içinde özel bir yeri olduğu bilinmektedir. Bu bölge her şeyden önce hilafet merkezinden uzaklığı, Emevi muhalifi mevali nüfuzun yoğun oluşu ve politik kimlik olarak daha tarafsız görünmesi gibi nedenlerden dolayı Abbasi hareketi için çekim merkezi haline gelmekteydi.[3] Propaganda çalışmalarında kullanılan slogan "er-Rıza min Al-i Muhammed" olarak yani "Muhammed ailesinden kimden rıza olunursa" şeklinde belirlenmişti. Gerçekten de faaliyetlerin önemli bir ayağını yürüten "dai" ve "nakibler" kendilerini Tanrı'nın yolunda ve onun rızasını yerine getirmek isteyen kimseler olarak tanıtıyor ve ehl-i beytten biri adına biat alıyorlardı. Aslında Muhammed ailesi tabiri burada kilit bir rolü üstlenmekteydi. Böylelikle Haşimi taraftarı olanlara göz kırpıldığı gibi, Peygamberin yeğeni ve damadı olan Ali taraftarlarının da rızası ve katılımı sağlanmış oluyordu. Horasan'da tüccar kılığında çalışmalarını sürdüren hepsi iyi yetişmiş davetçilerin en çok üzerinde durdukları konular Araplarla Arap olmayanların eşitliği, Beni Haşim'in fazileti ve hilafet konusundaki haklarıydı. Propaganda işini üstlenenler aynı zamanda Emevilerin hatalarını anlatıyorlar ve onları dini duyarlılıktan yoksun dünya hükümdarları olarak değerlendiriyorlardı.[4]

---

na varır ki kanımızca bu görüş daha gerçekçidir. Wellhausen, *a.g.e.*, s. 239.

2 Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 34-35.

3 Horasan dışındaki tüm bölgelerin belli bir politik akımın etkisinde olduğunu düşünen Muhammed b. Ali'ye göre Kûfe ve çevresi Ali, Basra ise Osman taraftarlarının etkisinde olup bunlar hareket için tehdit oluşturmamaktadır. Bununla birlikte Cezire'deki Hariciler ve Suriye'deki Emevi taraftarları karşısında son derece temkinli olmak gerekmektedir. Horasan konusunda ise şunları söylemektedir. "Orada kalabalık bir toplum ve sağlam bir kuvvet var. Orada sağlam göğüsler, basit arzuların parçalamadığı, atıyyelerin bölemediği temiz kalpler var. Onlar güçlü vücutlara, omuzlara ve pazulara sahip gür sesli bir ordudur. Ben doğuyu, dünyanın ve halkın ışığının doğduğu yeri uğurlu sayıyorum." Cahız, *Manakıb Cun el-Hilafa ve Faza'il el-Etrak*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 47.

4 Propaganda çalışmalarının kimi zaman engellerle karşılaştığı da bilinmektedir. Horasan halkının kucaklayıcılığına karşılık Esed b. Abdullah örneğinde olduğu gibi Emevi memuru valilerin çeşitli şekillerde takibatlar yaptıkları ve yakaladıkları daileri ağır şekilde cezalandırdıkları anlaşılmaktadır. İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbasilere Kadar*, TDV Yayın-

Dailer arasında ilk öne çıkan isim kimliği tartışmalı olan Hidaş'dı. Şiiler üzerinde de etkili olduğu anlaşılan bu kimse, kazandığı başarılarla Horasan'da sürdürülen hareketi "bağımsız bir mecraya sürükleyeceği ve asıl çizgisinden çıkaracağı" şeklindeki şüpheler dolayısıyla zamanla gözden düştü. Nitekim kısa bir süre sonra Muhammed b. Ali tarafından da terk edilmiş ve yalnız bırakılmıştır. Bir müddet sonrasında yakalanarak öldürülmesi olayların gelişimindeki etkisini önlemiştir. Aynı şekilde Muhammed'in de 743 yılı yazının son günlerine rastlayan ölümüyle yerini oğlu İbrahim'e bırakması Abbasi propagandasına ivme kazandırmıştır.[5]

Horasan konusunda duyarlı davranan İbrahim bu bölgede kontrolü sürdürebilmek için bundan sonraki çalışmalara damgasını vuracak bir ismi, Ebu Müslim'i ailenin vekili olarak bölgeye gönderdi. Ebu Müslim kaynakların kimliği hakkında oldukça çelişkili bilgiler sunduğu tarihi kişiliklerden biri olmakla birlikte şüphesiz Abbasi ihtilalinin İbrahim döneminde en etkin isimdi.[6] Gerçekten de Abbasi daveti saflarına katılması devrim hareketi için yeni bir sayfa açıyordu. 747 Haziranında Şiiler arasında en etkin dai olan Süleyman b. Kesir'in ikamet ettiği Sefizenc'e giden Ebu Müslim siyah bayrakları açmak suretiyle ilk defa olarak açık bir şekilde isyan hareketini başlatmış oldu. *Gölge ve Bulut* adı verilen bayrakların adı şöyle yorumlandı: "Bulut, yeryüzünü kaplar ve yeryüzü hiçbir zaman gölgesiz kalmaz. Aynen onun gibi kıyamete kadar yeryüzünde bir Abbasi halifesi eksik olmayacaktır."[7] Bu olaydan kısa bir süre sonra artık Abbasi zaferinin sembolü haline gelecek olan bu bayraklar Horasan ve İran'da dalgalanmaktaydı. Özellikle Merv'in ele geçirilmesi Emevi idaresini şaşkına çevirdiği gibi hazırlıksız yakalandıkları bir eylem oldu.

Haziran 748'de Ebu Müslim Nişabur'a girdiğinde Emevi komutanı Nasr b. Seyyar'ın burayı terk etmekten başka yapabileceği hiçbir şey kalmamıştı. Aynı sırada hareketin lideri İbrahim'in bir hac ziyareti sırasında halife Mervan'ın adamlarınca yakalanması ve Harran'da hapsedilmesi hareketin liderliği konusunu gündeme getirdi. İbrahim'in ölümünden kısa bir süre önce kardeşi Ebu'l-Abbas'ı halef ataması durumu kurtarmaya yetti. Kûfe'de ise va-

---

ları, Ankara, 1997, s. 373-374.

5 Bozkurt, *a.g.e.*, s. 38-52.

6 Onun Arap olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Kürt, Merv, İsfahan kökenli olduğu, hür ya da Mevla olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin toplu olarak değerlendirilmesi için bkz. Jacop Lassner, "Abu Muslım al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq or was It Isfahan" *JAOS*, 104, 1984, s. 165-175.

7 Bozkurt, *a.g.e.*, s. 64-65.

ziyet daha karışık görünmekteydi. Öyle ki ailesiyle 749 Eylülü'nde şehre gelen Ebu'l-Abbas bölgede idareyi üstlenen ve Şii yanlısı olan Ebu Seleme'nin örtülü bir direnişiyle karşılaşmıştı. Aynı zamanda Peygamber ailesinin veziri olarak ün yapmış olan Ebu Seleme bir rivayete göre Ali ailesinden birinin hilafete sahip olmasını istediğinden biat işini geciktirmişti.

Doğruluk derecesi tartışmalı bile olsa bu gecikmenin halk üzerinde olumlu etki bırakmadığı anlaşılmaktadır. Durumu şüpheyle karşılayan Kûfe halkı Kasım 749'da Ebu'l Abbas'a biat ederek Abbasi hilafetinin ilk adımını atmıştı. Aslında yaşanan bu gelişme o zamana kadar Emevi karşıtlığı noktasında birleşerek aynı safta mücadele eden grupların sonuca yaklaştıkça kendi aralarındaki iktidar mücadelesinin su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildi.[8] Nitekim biatın ardından Ebu'l-Abbas'ın Şii nüfuzun yoğun olduğu Kûfe'den Hammam-A'yen'e geçmesi, iki güçlü Şii lider Ebu Seleme ve Süleyman b. Kesir'i saf dışı bırakma işini hareketin askeri kanadını mükemmel surette yürüten Ebu Müslim'e devretmesi bu çatışmayı daha belirgin hale getirdi.[9] Bununla birlikte biatın alınmış olması Abbasi taraftarlarının kesin zaferi anlamına gelmemekteydi. Kesin olarak bu anın gelişi halife II. Mervan'ın ordusu ile Abdullah b. Ali komutasındaki Abbasilerin Büyük Zap kıyılarındaki çatışmalarının ardından kazanılan zaferle gerçekleşecekti. Zap kenarında aldığı yenilginin ardından Cezire'ye kaçan Mervan, oradan Şam, daha sonra da Filistin'e gitti. Nihayet sığındığı Mısır'ın *Busır* mevkiinde giriştiği mücadeleden de yenik çıkarak Ağustos 750'de öldürüldü. Bu tarih aynı zamanda İslâm coğrafyasında tek bir halifenin ve Abbasi hilafetinin egemenliğini tasdik eden bir tarihti.[10]

---

8 Şiilerin bütünü olmasa bile en azından bir kısım fırkalar Ebu'l-Abbas'ın hilafetini geçersiz saymaktaydı. Bu durumu tehlikeli bulan Abbas Kûfe'deki biatten sonra minbere çıkarak hilafet üzerindeki haklarını anlatıp, bu konuda insanları şüpheye düşürmeye çalışan gulat-ı Şia'nın Sebeiyye fırkasını şu iddialı sözlerle yanıtlayacaktır. "Sapık Sebeiyye bizden başkasının idare ve hilafete daha layık olduğunu iddia etti. Fakat sonunda yüzleri kara çıkmıştır. Niye ey insanlar! Oysa Allah insanlara sapıklıklarından sonra bizimle hidayet vermiş, cahiller iken bizimle onlara hakkı göstermiş, helak olmuşlarken onları bizimle kurtarmıştır, yine Allah bizimle hakkı ortaya çıkarmış, batılı da bizimle geçersiz kılmış, insanlardan bozguncu olanları bizimle ıslah etmiş, alçağı bizimle yükseltmiş, noksanı bizimle tamamlamış ve insanlar düşmanlıktan sonra sevgi ve dostluk ehli olsun diye ayrılıkları bizim vasıtamızla getirmiştir. Ey Kûfeliler! Siz muhabbet ve sevgimizin kaynağısınız ve siz bu muhabbeti terk etmeyen, zulüm ehlinin size yönelttiği zulmün de sizi bu muhabbetten vazgeçiremediği kimselersiniz, işte bizim zamanımıza yetiştiniz ve Allah size bizim devletimizi verdi..." Kenan Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Yayınları, Erzurum, 1998, s. 144.

9 G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Routledge, Londra, 2000, s. 116-117.

10 Hawting, *a.g.e.*, s. 118; Lewis, *The Arabs in History*, s. 87.

ERKEN DÖNEM ABBASİLER VE SİYASAL ORTAM

Abbasiler hilafeti aldıktan sonra ilk olarak yaptıkları şey politik rakiplerini safdışı bırakmak olacaktır. Her devrimsel süreçte olduğu gibi bir kez daha devrimi gerçekleştiren kadro kendi içinde çatışmalara ve kopmalara düşmekten kurtulamayacaktır. İlk olarak Emevi hanedanından geride kalanlar ağır bir şekilde cezalandırılacak ve siyaset kapıları kendilerine kesin olarak kapatılacaktır.[11] Ardından Abbasi ihtilal hareketi içinde Haşimilerden desteğini esirgemeyen Ali taraftarları iktidar hakkından ve iddiasından uzak tutulacaktır. Abbasi yanlısı ideologlar için kamuoyunu ikna etmek hiç de zor olmayacaktır. "Öyle ya peygamberin amcası ile amcaoğlu arasında iktidar iddiası sözkonusu olduğunda bu iş için amcanın soyundan gelenlerin daha uygun olmasından şüphe etmeye gerek olabilir miydi!" Bu yaklaşıma göre sahabe dururken kızların çocukları miras sahibi olamazdı. Abbasi yanlısı bir şairin dilinde bu anlayış şöyle dile getirilmekteydi: "Hakları olmadığı halde, kızların çocukları/ Neden istiyorlar dedelerinin mirasını." Aslında Ebu'l-Abbas da iktidar olma konusunda sergilediği hırslı tavırda haleflerinden geri kalmamıştı.[12]

Abbas'ın hilafeti Fırat'ın doğusunda kurdurduğu Haşimiyye ve sonra devlet merkezi haline getirdiği Enbar'da geçmişti. O, Abbasi ihtilal hareketini başarıyla sonuçlandırmıştı, ancak hanedanı sağlam temeller üzerine kurma ve İslâm halklarının kaderini tam anlamıyla Abbasilerin eline alma işini kardeşi ve halefi Ebu Cafer el-Mansur gerçekleştirecekti. Mansur'a Abbasilerin gerçek kurucusu olma şerefini veren özellikleri yalnızca askeri ve siyasi liderlik vasıflarında yatmıyordu. Yeni halife her adımıyla hilafetin ve devletin kaderini baştan aşağı belirleyecek işlere imza atmaktaydı. Yaptığı seçimler bilinçli ya da bilinçsiz devlet örgütü üzerinde ciddi etkiler bırakıyordu. Örneğin kimisi için basit bir mekânsal tercih olarak değerlendirilebilecek olan yeni devlet merkezinin seçimi dahi Abbasi hilafetinin siyasal tavrını belirleyecek sonuçlar doğuruyordu. Halifenin devletin merkezini Sasani İmparatorlu-

---

11 Abbasiler hilafet iddiasında bulunabilecek potansiyel bir tehdit olarak algıladıkları seleflerine karşı izledikleri siyasette son derece sert olmuşlardır. Ömer b. Abdülaziz'in ailesinden olanlar dışında Emevi hanedanının diğer mensupları eman dışında tutulmuş ve öldürülmüşlerdir. Hişam b. Abdülmelik'in torunlarından Abdurrahman b. Muaviye Endülüs'e kaçmış ve doğuda yıkılan Emevi iktidarını burada canlandırmıştır. Kurtulanlar arasında bulunan Eban b. Said'in neslinden gelenler sonradan hadis sahasında şöhret edinecekleri konularla meşgul olmuşlardır. Ancak Abbasilerin elinden kurtulmayı başaran diğer bazı Emeviler isyan hareketleri içinde yer almışlardır. J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002, s. 95-97.

12 Kendisi mücadele sırasında izlediği siyaset gereği Arapçada kan döken anlamına gelen *es-Saffah* lakabıyla anılmıştır. K.V. Zettersteen, "Ebu'l-Abbas Al-Saffah", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 66,

ğu'nun başkenti Medain yakınlarında bir yere, Bağdat olarak anılacak kente taşıması devletin bürokrasisini ve siyasal gelişimini baştan başa etkileyen bir karardı.[13] Böylelikle devlet bürokrasisinin merkezi Akdeniz etkisindeki Suriye'den zengin tarım alanlarının ve ticaret yollarının bulunduğu, daha da önemlisi İran devlet geleneğinin zengin mirasını bünyesinde barındıran Irak'a taşınmış oluyordu.[14]

Mansur devlet merkezi ve hilafeti güçlendirme konularına özel bir önem vermiş, kendi iktidarını gölgeleyecek tüm girişimlerin önünü kesmiştir. Bu amaçla ihtilal sırasında yaptığı hizmetlerle adı özellikle Horasan bölgesinde halife kadar saygın ve itibarlı olan Ebu Müslim'i, gücünü kırmak için idam ettirmiştir. Ancak durumdan hoşnut olmayan Horasan ve çevresinde yaşanan karışıklıklar bu kez halifenin önüne çözülmesi gerekli sorunlar yumağı olarak dikilmiştir. Halifeyi sıkıntıya sokan bir diğer gelişme de Şii eğilimli isyan hareketleridir. Özellikle Nefzü'z-Zekiyye[15] olarak anılmakta olan ve baştan beri Abbas oğullarına biatten kaçınan Hasan'ın büyük torunu Muhammed'in başlattığı hareket sert bir şekilde bastırılmıştır. Ancak bu gelişmenin ardından yaşanan kısa bir sükûnet dönemi bile onun Ehl-i Beyt'in açık düşmanları arasında görülmesine engel olamamıştır. İktidarını sağlamlaştırmak amacıyla Ali oğullarını yönetim mekanizmasından birer birer uzaklaştırma yolunu seçmesi bu imajı güçlendirmiştir. Bu amaçla kâtiplerinden en yeteneklisi ve aynı zamanda hür bir düşünür olan İbn Mukaffa'yı idam ettirmekten çekinmemiştir.[16] İzlediği siyasetin kurbanları *Kelile ve Dimne*'nin Arapçaya yaptığı mü-

13 Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Religion and Society*, c. 1, Oxford University Press, 1987, s. 70-78.

14 Cavit Baysun'a göre halife Mansur Bağdat'ta büyük bir payitaht kurmayı düşünmemiş, daha ziyade Horasanlı askerleri için Kûfe'den uzakta bir ordugâh kurmaya özen göstermişti. Bu nedenle olsa gerek kentin etrafındaki araziyi, akrabalarına, mevlalarına ve ordu komutanlarına tımar olarak dağıtmıştı. Temeli 762'de atılan kent Irak ve çevresinden gelen işçi taburlarının yardımıyla, bir merkez etrafında daire şeklinde genişleyen bir plana göre Dicle'nin batı sahili üzerinde dört senede inşa edilmişti. İlk hilafet sarayını *al-Kubbat al-Hadra*, şehrin tam merkezinde inşa ettiren halife şehrin çok kısa sürede genişlemesi üzerine daha güvenlikli olarak görülen Dicle'nin doğu kıyısında ikinci bir sarayı, *al Huld*'u inşa ettirmek durumunda kalacaktı. Cavit Baysun, "Bağdat", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 197.

15 Saf Ruh anlamına gelmektedir.

16 Son derece genç bir yaşta öldürülmesine karşılık yapıtları Arap edebiyatının şaheserleri arasında kabul olunan Mukaffa'nın idamı ile ilgili rivayetler birbiriyle uyuşmamaktadır. Ahmed Ateş'e göre kendisi halifenin açık bir emri veya kendisinin herhangi bir cürmü, zındıklığı, irtidadı nedeniyle ya da başka bir sebepten dolayı öldürülmüş olmayıp büyük ihtimal eski bir kine kurban gitmiştir, ancak bununla birlikte halifenin kini ve çekemeyenlerin faaliyetleri düşmanlarına cesaret vermiştir. Kısa fakat ciddi bir çalışma temposunda geçen hayatı boyunca Pehlevi edebiyatının en önemli eserlerini Arapçaya aktaran ve İslâm kültürüne katkıda bulunan bu önemli düşünür için bkz. Ahmed Ateş, "İbnü'l-Mukaffa", *İA*, c. 5, MEB, İstanbul, 1950, s. 865.

kemmel tercümesi ile şöhret kazanan İbn Mukaffa ile sınırlı kalmayacaktı. Halifenin ailesinden bile gelse iktidar ortağı olabilecek ve öne çıkabilecek kimseler idareden uzaklaştırılmış, yerlerine İran kökenli kimseler getirilmişti. Kâtip Ebu Eyyub ve mabeynci Rebi b. Yunus bunlar arasındaydı.[17]

İzlenen siyaset devletin İrani niteliği üzerinde etkili olmuştu.[18] Özellikle vezirlik makamına getirilen Bermeki[19] ailesi halifenin iktidarı yanında ciddi bir güç olarak ortaya çıkmıştı. Halid b. Bermeki bu ünlü aileden göreve getirilmiş ilk isimdi. Halid, Bağdat'ın kuruluşu sırasında halifenin yardımcıları arasında yer almış ve kendisinin güvenini kazanmış bir kimseydi. Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren Halid *Davan'ül-Harac* başkanlığında bulunmuştu. Taberistan'da görev yaptığı yedi yıl boyunca bölgede Abbasi otoritesini güçlendirmiş ve Demavend yakınlarındaki Üstünavend kalesini ele geçirdikten sonra halifenin adına nazire olarak el-Mansure şehrini kurmuştu. Bu dönemlerde açıkça vezir olarak anılmamakla beraber sonraki dönemlerde halifelerin özel danışmanları şeklinde hareket etmişlerdi.[20] Öyle anlaşılmakta ki

---

17 D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate", *CHI*, Cambridge University Press, 1970, s. 110.

18 Erken dönemlerden itibaren Kûfe ve Basra'da olmak üzere Abbasilerin iki merkezde bürokratik örgütlenmeye gittiği görülmektedir. Kûfe Arap geleneğini sürdürürken, Basra İran geleneğinin etkisindeydi. Aslında Pehlevi etkisi Emevilerin son döneminde hemen her yerde kendini hissettirmeye başlamıştı. Abbasilerin iktidara gelmesinin ardından bürokraside İranlı memurların etkisinin sürmesi ve bunların İran devlet geleneğini İslâmi bir görünüm altında devam ettirmeleri bu etkileşimi hızlandırmıştır. Sözkonusu etkileşimin sadece bürokrasiyle sınırlı kalmayışı, devletin örgütleniş biçimini ve politik yazımı da kapsaması dikkat çekici bir başka noktaydı. Daha Halife Me'mun zamanında İran saray gelenekleri ve protokolü el-Fadl b. Sahl aracılığıyla Abbasi sarayına girmişti. Sasanilerde gördüğümüz mali ve siyasi işlerle ilgili çeşitli divanların Abbasilerde görülmeye başlaması ise halife el-Mütevekkil saltanatında gerçekleşmiştir. Tüm bu gelişmeler Arap dilini de yeni kurumları karşılayacak Arapça yeni terimler üretmeye yönlendirmekte gecikmedi. Hükümet ve idareye dair eserlerde referansların çoğunlukla İran'dan alınmış olması günümüz tarihçilerini olduğu kadar siyaset bilimcilerini de ilgilendirecek hususlardandır. İbn Kuteybe'nin (ö. 889) ilk telif eseri olan *Uyun el-Ahbar*'ında ve İbn Abd Rabbih'ın (ö. 940) ansiklopedik çalışması *al-Igd el-Farid*'de İran geleneği idealize edilirken, Abdülhamid ve el-Mukaffa tarafından yapılan Pehlevice çevirilerde hükümdar ve devlet idaresi, sosyal sınıfların birbirleriyle ve idareyle olan ilişkileri İslâm uygulamasına model olarak sunulmuştur. Yeni bir dinsel kültürün etkisine giren, ancak yerel geleneğinden kopmayan Farsi unsur kültürel ve sosyal kurumların da İslâmi görüntü içinde naklini sağlamışlardır. Siyasal anlamda ise hükümdarlık kurumu son derece güçlü köklere dayanan Sasani mirastan geniş ölçüde yararlanmıştır. İbn Zafer ve İbn Abi Randaga gibi isimlerce hazırlanan ve klasik nasihat-name türünün örnekleri olan çalışmalarda halifenin konumu adeta geçmiş dönemin hükümdarlık kurumuyla özdeşleştirilerek sunulmuştur. Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia*, Phoenix Press, Londra, 2000, s. 152-154.

19 Bermeki sözcüğü Belh yakınındaki Nevbahar Budist tapınağındaki başrahiplere verilen bir unvandı. Bu tapınağın arazisi de aynı şekilde anılmaktaydı.

20 Abbasi hilafetinin en azından bir dönemi için adları idareyle özdeşleşmiş olan Bemekiler hakkında bkz. W. Barthold, "Bermekiler", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1942, s. 560-563, ayrıca D. Sourdel, "Al-Baramika", *EI2*, c. 1, E.J. Brill, Leiden, 1991, s. 1064-1067.

Mansur yönetimi altında Abbasiler döneminde rejim, sağlam temeller üzerine oturmuş ve devletin birliği önemli addedilen tüm merkezlerde teminat altına alınmıştı. Yalnızca İspanya'da merkezi idarenin dışında bir siyasi yapılanma bulunmaktaydı. Ancak onun da Bağdat hükümetinin üzerinde hiçbir yaptırım güçü ve kontrol yetkisi yoktu.

Mansur, 775 yılında hac ziyareti yolunda öldüğünde ardında enerjik ve çalışkan; fakat acımasız ve kendi otoritesine düşkün şeklinde algılanan bir şöhret bırakmıştı.[21] Mansur ölümünden önce kimi çevreleri kızdıracak bir karar olmakla birlikte oğlu Muhammed el-Mehdi adına biat almıştı.[22] Döneminde devletin karşısına dikilen Şii sorunu ve Manizm etkisinde örgütlenen Zanadaka'ya karşı takındığı tavır, ardından gelen dönemde de sıkıntı yaratan sorunlar olarak var olacaktı. Bununla birlikte Abbasi hilafetinin en parlak dönemi üçüncü halife el-Mehdi ile dokuzuncu halife el-Vasık yönetimleri altında yaşandı. Bu döneme rastlayan Harunürreşid ve oğlu el-Memun'un yönetimleri özellikle Abbasi hanedanının halk arasında büyük itibar sahibi olmasını sağladı. 1068'de ölen antoloji yazarı es-Sa'alibi'ye göre: Abbasi hilafetinin açılışını yapan el-Mansur, ortalayan el-Memun ve nihayet kapanışı gerçekleştiren el-Mu'tazıd idi.[23]

Harunürreşid yalnızca politik yazına değil edebi metinlere de nüfuz etmiş, etkisini ortaya koymuş bir halife olmakla birlikte dönemin en güçlü hükümdarı değildi. Henüz yirmili yaşlarında devraldığı miras son derece ağır sorumluluklar gerektiriyordu. Emevilerden beri Arap kabilelerinin çatışmalarına sahne olan Suriye bu kez Kaysiler ve Yemenliler arasındaki şiddetli mücadeleyle çalkalanmaktaydı. Ülkenin doğu eyaletleri de Şii isyanlarına sahne olmaktaydı.[24] Halife Hadi zamanında püskürtülen ve Deylem'e sığınan Yahya b. Abdullah'ın isyan hareketi Bermekilerden Fazl'ın ustaca manevrasıyla bertaraf edilmişti, buna karşılık İdris b. Abdullah önce Mısır'a oradan da Kuzey Afrika'ya *el-Mağrib'ul-Aksa*'ya giderek İdrisiler hanedanının temelini atmıştı. Berberilerin desteğini sağlayan İdrisiler hilafet merkezinden uzak olmakla beraber halifeyi tedirgin etmekteydi. Bunlar karşısında yaşanabilecek bir askeri başarısızlığın düşmanlarına Mısır ve Şam üzerine yürüme cesareti

21 Sourdel, *a.g.e.*, s. 112.

22 Mansur bunu yapabilmek adına Seffah tarafından kendisinden sonra halife olabilmesi için ikinci veliaht seçilmiş olan İsa b. Musa'nın feragat etmesini sağlamıştır. Mabeynci Rebi'nin yardımıyla bunda başarılı olmuştur. Ancak böyle hareket etmekle halefi oldukları Emevilerin en çok eleştirdikleri politikasını canlandırmıştır. Bu durumun bazı çevrelerce hoş karşılanmamış olması doğaldır.

23 *Leta'if'ul-Ma'arif*'ten aktaran Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 458.

24 Kennedy, *a.g.e.*, 141.

vereceğinden çekinen halife istemeyerek de olsa Tunus'un idaresini İbrahim b. Ağleb'e vermiş ve ona İdrisilere karşı set oluşturma işlevi yüklemiştir. Yaşanan gelişmeler bunların zamanla bağımsızlıklarını kazanarak Ağlebiler Devleti'ni kurmalarına yol açacaktır.

Haricilerin isyan hareketleri de Harunürreşid'i güç durumda bırakıyordu. El-Velid b. Tarif eş-Şari, Nusaybin'i merkez yapmış ve isyan başlatmıştı. Bunun bastırılmasından çok zaman geçmemişti ki benzer bir isyan Kirman'da patlak verdi. Şüphesiz doğu eyaletlerinde çıkan en önemli isyan Horasan'da Rafi b. el-Leys'in liderliğinde olandı. Emevilerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın torunu Rafi, kısa sürede Belh'ten Merv'e kadar Maveraünnehir'i kontrolü altına aldı. Son derece tehlikeli bir hal alan bu isyan Harun'un hilafeti sırasında bastırılamadı. Abbasi hanedanının efsanevi temsilcisi iktidarı döneminde isyan hareketleri dışında devletin dış dünyayla olan ilişkilerine de özel bir önem verdi. Harun'un komşu İspanya'da kudretli bir devlet kurmayı başaran Emevilere karşı yakınlaştığı Charlemagne Bizans'a karşı olası bir ittifak arayışları dolayısıyla işbirliğine aynı şekilde olumlu yaklaşıyordu. İki hükümdar arasındaki diplomatik yazışmalar ve hediyeleşmeler dönemin İslâm ve Hıristiyan diyaloğunda etkili deneyimler oldu.[25]



Harünürreşid döneminde (786-809) imparatorluk askeri gücünün yanında politik ve kültürel olarak da parlak bir "altın çağ" yaşadı. Arap edebiyatının baş yapıtları arasında yer alan *Binbir Gece Masalları*'nın bir basımında yeralan Harunürreşid'in bir tasviri.

25 Onun iktidarı döneminde Çin ve Avrupa'dan da çeşitli taleplerle elçilerin hilafet merkezine geldikleri ve ağırlandıkları bilinmektedir. Bir rivayete göre Harun Kudüs'te bulunan Hıristiyan hacılara iyi davranılması konusunda istekte bulunan Charlemagne'a çeşitli hediyeler göndermişti. Bu dö-

Harunürreşid, halifeliği döneminde gücünü pekiştirme siyaseti izlemiştir. Askeri anlamda bunu Şii ya da Harici kökenli isyan hareketlerine karşı gösterdiği direnişle ortaya koyarken, politik sahnede Bermekiler ile olan ilişkilerinde göstermiştir.[26] Bu dönemde Bermeki ailesinin en renkli siması Yahya b. Halid idi. Abbasi sarayında ve babasının gözetiminde her anlamda iyi yetişen Yahya, 775'te Azerbaycan valiliği ile görevlendirilmiş, ardından Harunürreşid'e hoca olarak atanmıştı. Hadi'nin halifeliği sırasında ikinci veliaht durumundaki Harun'a yakınlığı nedeniyle itibar edilmeyen Yahya, halifenin Harun'u veliahtlıktan azlederek oğlu Cafer'i getirme siyasetine karşı çıkmış ve böylelikle Harun'un halifeliğinde etkili bir rol üstlenmişti. Bunun karşılığını vezirliğe getirilmesi ile alan Yahya görevinin ilk yıllarında halifenin annesi Hayzuran'ın gölgesinde kalmışsa da onun ölümüyle gücünü artırdı.[27] Yetkileri genişletildi ve Divanü'l-Hatem dışında tüm divanlar onun denetimi altına verildi. Yalnızca kendisi değil oğulları da bu dönemde idari mekanizmada önemli noktalara getirildi. Büyük oğlu –ki aynı zamanda halifenin sütkardeşiydi– Fazl vali olarak bulunduğu Horasan'da huzursuzlukları gidererek, bölgenin imarına yönelik ciddi adımlar attı ve ziraatın gelişimini sağlayacak önlemler aldı. Aynı şekilde diğer oğlu Cibal Azerbaycan ve Taberistan valisi olarak Yahya b. Abdullah isyanının bastırılmasında ciddi katkılar sağladı.[28] Oldukça iyi bir eğitim alan, sanata ve edebiyata düşkün olan Cafer ise halifenin veliahdının hocası olmanın yanında darbhane sorumlusu olarak sikkelerde halifenin adı yanında anılacak kadar itibar sahibiydi.

Servetleri ve Dicle'nin doğusundaki sarayları dönemin edebiyatçılarını meşgul edecek görkemdeydi. Tüm anlatılanlarla birlikte hanedan içinde hanedan görüntüsü veren Bermekiler yalnızca siyaset sahasında değil, kültürel anlamda da döneme damgasını vuran hizmetlerde bulunmuşlardı. İran ve eski Yunan[29] edebiyatından yaptırdıkları çeviriler ile Beytü'l-hikme'nin habercisi oldukları aşikârdı. Bununla birlikte halifenin üzerinde gittikçe artan nü-

---

nemle ilgili ayrıntı için bkz. Ahmed Çelebi, "et-Tarihu'l-İslâmi ve Hadaratü'l-İslâmiyye", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 135-143.

26 Kennedy, *a.g.e.*, s. 142-143.

27 Barthold, *a.g.e.*, s. 562.

28 Andrew Marshaw, *Rituals of Islamic Monarch: Accesion and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburg University Press, 2009, s. 217-224.

29 Örneğin Ptolemaios'un *Almagest*'i bu dönemde Arapçaya tercüme edilmişti. Cündi Şapur Akademisi'ndeki Süryaniler ve Hintliler, daha sonra Harranlılar ve Nabatiler bu tercüme çalışmalarına katıldılar. Bu devirde aralarında hendese, tıp, matematik, edebiyat ve siyaset metinlerinin de yer aldığı pek çok ünlü yapıt Arapçaya kazandırıldı. Bermeki dönemi tercüme çalışmaları için Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge University Press, 2003, s. 22-26.

fuzları, düşmanlarını kıskandıracak düzeye ulaşan servetleri ve İran yanlısı tavırları tepki çekmekte gecikmedi. Dönemin dilcilerinden Asma'i'nin şu hicvi Fars geleneklerinin Araplar arasında yayılmasından duyulan rahatsızlığın dışa vurumu niteliğindedir: "Bir mecliste şirk konuşulunca; Beni Bermek'in yüzleri parlar. Onlar nezdinde bir ayet okununca; Mezdek'ten hadisler nakledeler..."[30] Sonunda Harun iktidarını koruyabilmenin tek yolunun Bermekileri saf dışı bırakmak olduğuna ikna olmalı ki 802'de veziri ile gittiği hac ziyaretinin dönüş yolunda, Enbar'da Bermekileri bertaraf etti. Cafer 803 yılı Ocak'ının son günlerinde halifenin emri ile idam edilirken, ailenin diğer üyeleri Rakka'ya sürüldü. Görev yaptığı on yedi yıl boyunca Abbasi iktidarına şaşaalı bir dönem yaşatan Yahya ve ailesi böylelikle siyaset sahnesinden belki de hiç ummadıkları bir anda ve biçimde çekilmek zorunda bırakıldılar. Mühründe *el-azametü ve'l-kudretülillah* yazılı olan Harun açıkça ifade etmekten çekinmediği gibi *gökyüzünde iki güneş* istemiyordu.[31]

Harun dönemi Abbasi hilafeti içinde idarenin kurumsal olarak olgunlaştığı bir tarihsel kesit olarak değerlendirilebilir. İş bölümü ve uzmanlaşma imparatorluğun idari kurumlarında belirgin olarak görülmektedir. Divanü'z-zimam, Divanü'r-resail, Divanü'l-harac, Divanü't-tıraz, Divanü'l-cünd, Divanü'l-berid, Divan-ı Mezalim ve Divanü'ş-Şurta bu dönemde hilafet merkezindeki devlet dairelerinin en önemlileri arasındaydı.[32] Bunun yanında zimmilerin çıkarlarını korumakla görevli bir daire daha vardı ki başkanına cenbez denilmekteydi. Halife Harun, kadılkudatlık makamını tesis etmişti. Hilafetinin ilk günlerinde Ebu Hanife'nin en yetenekli öğrencilerinden olan bilgin hukukçu Ebu Yusuf'u bu makama getirmişti; daha sonra Ebu'l-Bahteri ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybani bu görevi yürütmüşlerdi. Bağdat onun iktidarı döneminde bir milyonu aşan nüfuzu ile doğu dünyasının göz kamaştırıcı kültür ve bilim merkezi haline gelmişti.[33] İbnü'l-Nedim, Ebu Sehl Fazl b. Nevbaht'ın hayatını anlatırken onun Harun döneminde Hizanetü'l-hikme'de görevli olduğunu ve Allan el-Verrak eş-Şuubi'nin de Beytü'l-hikme'de devrin ileri gelen ümerası adına kitap istinsah ettiğini; İbn Ebu Usaybia ise İbn Miske-

30 İran yanlılarına karşı yükselen Arap kökenli muhalefet bununla sınırlı kalmamaktaydı. Sonraki dönemde Mutenebbi (915-965) de İran etkisindeki Arap halifelerini şöyle yeriyordu: "İnsanlar ancak kendi melikleriyle vardı; melikleri Acem olan Araplar iflah olmaz." Hasan Çiftçi, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 18.

31 Barthold, *a.g.e.*, s. 563.

32 Abbasi dönemi divan örgütünün gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için Mehmet Aykaç, *Abbasi Devleti'nin İlk Dönemi İdare Teşkilatında Divanlar 750-842*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 40 vd.

33 Ignaz Goldziher, *Klasik Arab Literatürü*, İmaj Yayınları, Ankara, 1993, s. 65-68.

veyh'in halife tarafından Ankara, Ammuriye ve Anadolu'nun diğer yerlerinde ele geçirilen kitapları tercüme etmekle görevlendirildiğini kaydeder. Tercüme yapanlardan biri de halife adına Öklid'in *Elementler*'ini *Usulü'l-hendese* adıyla çeviren Haccac b. Yusuf b. Matar idi.[34]

809 yılında Horasan'daki karışıklıkları bastırmak amacıyla çıktığı sefer sırasında ölen halife Harun'un ardından Abbasi hilafeti kardeşler arasındaki iktidar mücadelesinin yarattığı sarsıntılarla karşı karşıya kaldı. Taraflar halifenin Haşimi ailesinden gelen Zübeyde'den olma Muhammed (Emin) ve İran asıllı cariyesinden olma Abdullah (Memun) gibi gözükse de iktidar mücadelesinde Arap ve İran unsurlarının savaşımı sözkonusuydu. Sonunda kazanan tarafın Memun olması halifenin iktidarının en azından Merv'deki döneminde İran ananesinin baskın gelmesine yol açtı. Memun ılımlı Şii kitlelerin desteğini kazanmak amacıyla Abbasi ihtilalinden beri Abbasi halifelerinin kullandığı *İmam el-Huda* unvanını aldı. Siyasetini danışmanı Fadl b. Sehl'in sorumluluğunda olan dini davetle birleştirdi. Halifenin Merv'de bulunduğu dönemde Ebu's-Seraya liderliğinde patlak veren Şii karakterli isyan hareketi bastırılmakla beraber, hilafet kurumu üzerinde derin etkiler bıraktı. Bunun etkisiyle olsa gerek Memun kendisine veliaht olarak Ali soyundan gelen Ali Rıza'yı seçecekti.[35] Ancak bu karar Abbasi hilafetine sadakatle bağlı bulunan Iraklılar arasında kabul görmek bir yana ciddi bir muhalefete yol açmış ve nihayet Harun'un kardeşi İbrahim b. Mehdi halife olarak seçilmişti. Aynı dönemde Emin'in bertaraf edilmesiyle bir süre için sessizliğe bürünmüş olan Mısır'da tekrar karışıklıklar baş göstermiş, Halife Harun zamanında Abdullah b. Malik tarafından sindirilmiş olan Hürremiye Azerbaycan'da tekrar harekete geçmişti. Horasan'da Ebu Müslim'in katlinden sonra ortaya çıkan ve ünlenen bu mezhep taraftarlarının bir kısmı Ebu Müslim'in ölmediğini ileri sürerek onun "dünyada adaleti kurmak için" tekrar geleceğini iddia ediyorlardı. Diğer bir kısmı ise onun kızı Fatma'nın imametini geçerli saymakta idiler.[36] Kendi aralarında Müslimiye ve Fatımiye olarak ikiye ayrılmış olan ta-

---

34 Nahide Bozkurt, "Harunürreşid", *DİA*, c. 16, TDV, İstanbul, 1997, s. 261, Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge University Press, 2003, s. 37.

35 Aslında halifenin almış olduğu bu karar hilafet makamının Ali ya da Abbas soyundan gelip gelmediğine bağlı olmadan kişisel yetenek ve liyakate göre belirlendiği bir sistemin ilk adımları olarak düşünülmüştü. Bu şekilde bir yorum gerçekte Mütezili ekolün söyleminde destek bulmaktaydı. Örneğin Cahız ve ardıllarının eserlerinde imametin soya değil, liyakate bağlı olduğu savunulmaktaydı. Daha sonra Zeydiyye eğilimli yazarlarca da benimsenen bu görüş Memun idaresinde yaşama geçirilmeye çalışılmıştır. Sourdel, *a.g.e.*, s. 122.

36 Hürremiye hareketinin oluşum süreci ve kökeniyle ilgili çelişen düşünceler bulunmaktadır. Bir görüşe göre hareketin kökeni Ebu Müslim'in halife el-Mansur tarafından öldürülmesi üzerine İran-

raftarlar bu defa Babek el-Hürremi liderliğinde Azerbaycan ile Arran arasında Bazz mevkiinde üslenerek isyan hareketi başlatmıştı.

Bağdat'ta yaşanan bu gelişmeler karşısında halife hilafet merkezine dönerek duruma el koydu. Ağustos 819'da Bağdat'a girdiğinde ilk işi Abbasilerin nefret ettikleri yeşil libası terk ederek siyah renge eski itibarını kazandırmak olacaktı. Simgesel gibi duran bu değişiklik aslında halifenin destek sağlayabilmek için giriştiği yeni politik manevranın ilk işaretiydi. Gerçekten de halife Şii yanlısı olarak algılanan siyasetinden ayrılacak ve İran yanlılarını kendisinden uzak tutmaya çalışacaktı. Arap ve İranlılara karşı sarsılan güvenini yeni müttefik arayışlarıyla açığa vuracaktı. Memun Arap ve İran nüfuzuna karşı durabilecek güç olarak bu dönemde Türklerin yardımına başvuracaktı. Kimi kaynaklarda Abbasi ihtilali sırasında etkili olan mevali arasında varlıklarına işaret edilen Türk unsur,[37] bundan sonraki dönemde hilafet merkezinde etkili bir güç olarak varlığını hissettirecekti.



Abbasiler döneminde Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme, Yunanca, Latince, Farsça ve Hintçe bir çok önemli kaynak, İslam uygarlığına kazandırıldı. Memun'un Kitab-ı Nihayat el-sui'de yeralan bir tasviri.

lıların muhalefetiyle oluşmuş politik ve dini karakterli bir hareket olup İran'ın eski dinleri Mazdek ve Mani ile ilgisi yoktur. Karşıt bir diğer görüş ise Hürremiye Arap hâkimiyeti karşısında kökü Mazdek dininin ilkelerine dayanan bir İran başkaldırısıdır. Bize kalırsa Hürremiye her ikisinden de ilhamla politik kökenini Arap karşıtlığından, dinsel desteğini ise İran ananesinden ve özellikle Mazdek inanışından alan bir hareketti. Mutahhar b. Tahir'in verdiği bilgiler ışığında bu mezhebin temel ilkeleri arasında şunlar önde gelmektedir: Kendi aralarında çeşitli fırkalara ayrılmakla birlikte hemen hepsi dönüş yani *tenasuha* inanmaktadırlar. Onlar kitapları ve akideleri ne olursa olsun, tüm peygamberlerin tek bir ruhtan ilham aldıklarını bu itibarla vahyin hiçbir zaman kesilemeyeceğini kabul ediyorlardı. Açıkça bir saldırı ve isyan hareketi sözkonusu olmadıkça şiddeti reddediyorlardı. Hukuki konularda danışabilecekleri imamları ve Farsça adıyla *firiştah* olarak anılan dini rehberleri bulunmaktaydı. Komünal bir paylaşımı ve yaşamı savunmaktaydılar. Örneğin Babek büyük arazilerin paylaşımını vaat ediyor ve sözünde duruyordu. Bu konuda ayrıntı için bkz. D.S. Margoliouth, "Hurremiye", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 596-597, ayrıca Neşet Çağatay-İ. Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1965, s. 80-82.

37 Örneğin bu konuda zengin bir kaynak olan Cahız, eseri *Manakıb Cun el-Hilafa*'da Horasanlılarla Türklerin kardeş olduklarını belirtir. Abbasi ihtilaline yalnızca Horasan'daki mevali gruplar değil Maveraünnehir ve geri kalan doğu illerinden de katılanlar arasında Türklerin var olduğu anlaşılmaktadır. Cahız, *a.g.e.*, s. 43.

Ebu Mansur, Müslim'i ortadan kaldırdıktan sonra onun destekçilerinden Ebu Nasr Malik'i etkisiz bırakma işini Zuheyr b. et-Türki'ye havale etti. Halifenin Bağdat'ın kuruluşunun ardından ikta verdiği komutanları arasında Mübarek et-Türki de bulunmaktaydı. Bu itibarla tarihçi el-Suli'ye göre Türkleri devlet hizmetinde kullanan ilk halife Mansur idi. Ancak hilafet merkezinde askeri ve politik bir denge unsuru olarak belirmeleri halife Memun zamanında ve yukarıda söz edilen gerekçelerle olmuştur. Halife kimi zaman kendisine karşılık halife ilan edilen İbrahim b. Mehdi olayında, kimi zaman da Haricilerden Mehdi b. Ulvan isyanının bastırılmasında, Mısır ve Bizans üzerine yaptığı akınlarda Türklerden oluşturduğu birliklerin desteğine ihtiyaç duymuştur.[38] Memun'un iktidarının son yıllarında ordusunda on bine yakın Türk askerinin olduğu ileri sürülmektedir.

Halife Memun dönemi Abbasi hilafeti çeşitli sarsıntı ve isyan hareketlerine rağmen kültürel anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Halifenin Bağdat'ta kurduğu *Beyt ül-Hikme* kütüphanesi ve rasathanesi devrin önemli bir bilim merkezi haline gelmiş, Bağdat ve Şam'da bu kurumun üyesi bilginlerin incelemeleri sonucunda Ptolemaios'un heyet cetvelleri yeniden düzenlenerek kullanıma sunulmuştur. Aralarında Abdulmalik b. Hişam, Vakidi, İbn Sa'd gibi tarihçilerin bulunduğu kimseler Arap ve İslâm tarih yazımına önemli katkılarda bulunmuşlardır.[39] Bunun dışında politik ve dini yaşam olarak devrin en dikkate değer gelişmelerinden biri de halifenin Haziran 827'de tamamen Mutezile düşüncelerinden olan Kur'an'ın mahlûk, *Halk'ul-Kur'an* olduğu şeklindeki kurama tüm tebaasını uymayı zorunlu kılmasıdır.[40] Onun bu siyasetinde tercüme edilen Yunan eserlerinin özellikle de Aristoteles mantığının etkili olduğu bilinmektedir. Kendisinin 833 yılı Mayısı'nda bütün kadı ve hadis bilginlerinin bu fikre uyma bakımından sınava ta-

---

38 Memun devrinde Türklerin Abbasi hilafet ordusu saflarına alınmalarıyla ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. İbn Hurdadbih'e göre Horasan valisi Abdullah b. Tahir, bölgenin haracını gönderirken değerleri altı yüz bin dirhem tutan Oğuz kökenli esirler hediye edilmişti. Bu Oğuzlar arasında Memun komutanlarından ve sonraki dönemde Mısır'da Tolunoğulları devletinin kurucusu Ahmed'in babası Tolun da vardı. İbn Kuteybe ise konuyla ilgili olarak Abdullah b. Tahir'in Babek ile olan mücadelede Azerbaycan ve Ermeniye valiliğine getirilmesi üzerine Mısır ve Suriye valiliğine atanan Mutasım'a, halifenin Türkleri toplamasını emrettiği ve onun da bu emri yerine getirdiğini kaydetmektedir. Hakkı Dursun Yıldız, "İslâm Devleti Hizmetinde Türkler", *BÜİT*, c. 3, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 348-349.

39 Fikret Işıltan, "Me'mun", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 699.

40 Bu dönemde Mutezile taraftarlarının önemle üzerinde durduğu konular arasında teşbihin nefyi, büyük günah işleyenlerin cennete girip giremeyeceği, Ali'nin efdaliyeti, imamet meselesi ve halku'l-Kur'an başta gelmektedir. Halife Memun ve Mutezile ilişkisi için bkz. Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı: Memun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 98-100.

bii tutulmalarını emreden fermanına,[41] haleflerinin 851 yılına kadar bu düşünceye sadık kalmalarına rağmen bu akım tutunamamış, Arap ve İran unsurları arasındaki uçurumu derinleştirmiştir.[42]

Ağustos 833'te Bizans İmparatorluğu'na karşı çıktığı dördüncü sefer sırasında el-Beredun[43] yakınlarında ölen Memun'un ardından ordu içindeki iki grup iktidar mücadelesine girişti. Ordunun Türklerden oluşan kısmı Mutasım'ı halife olarak tanırken, Arap unsurun ağırlıklı olduğu kısmı Abbas'a biat etti. Türk komutanlarının desteğini kazanan Mutasım, Abbas'ın da desteğini alarak hilafet makamına geldi. Ancak nüfuzunun büyük bölümü Şii ve Hanbeli mensuplarından oluşan Bağdat'ta Mutezile yanlısı ve Türk destekli halifenin tutunabilmesi kolay değildi. Bu nedenden ötürü halife 835'te hilafet merkezini Bağdat'tan başka bir yere taşımaya karar verdi. Oğlu Harun el-Vasık'ı Bağdat'ta vali olarak bırakan halife önce el-Katul kanalı çevresine yerleşti, ancak bir süre sonra Samerra'ya yerleşti (836). Abbasi tarihinde Samerra dönemi olarak anılan ve 892 yılına değin süren bu devir halifelerin yetkilerinin giderek Türk kökenli komutanlar lehine daraldığı bir dönem oldu.[44] Memun zamanında Azerbaycan çevresinde güçlenen ve halen bastırılamayan Babek isyanının Türk komutan Afşin tarafından bastırılması bu sürece ivme kazandırdı.[45] İktidar etkileri gittikçe artmaya başlayan Türkler halife Mütevek-

41 Bu fermanla birlikte İslâm kaynaklarında *mihne* ya da ateşten gömlek olarak anılan bir soruşturma süreci başlatılmıştır. Dönemin önde gelen mezhep imamları da bu soruşturmalardan payını almıştır. Örneğin Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel bu düşünceye karşı çıktığı için Memun'un ölümüne kadar Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Bozkurt, *a.g.e.*, s. 115.

42 İlk anda kelam tartışması gibi görünen bu konu aslında Bağdat'ın politik eğilimini de ortaya koyar niteliktedir. Mutezile Tanrı hakkında Sıfat-ı Meani'yi kabul etmediği gibi, kelam sıfatını tartışmalı bulmaktaydı. Buna göre kelam sıfatını kabul etmek kadimlerin çokluğu inancına götürürdü ki bu da İslâm'ın temel ilkesi tevhide aykırı düşmekteydi. Bu düşüncenin tabii bir sonucu olarak ses ve harflerden meydana gelen Kur'an'ın mahlûkluğu meselesi ehl-i sünnet hadis bilginleri tarafından reddedilmiştir. Bununla birlikte halifenin kendi uzmanlık alanı dışındaki bir konuda böyle bir karar almaya yönlendiren nedenleri Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuptan çıkarmak mümkündür. Buna göre: "Allah'ın, dinini ayakta tutmak için kendilerinden razı olduğu, yarattıklarını gözetlemek, emirlerini uygulamak ve adaletle hükmetmekle sorumlu olan yeryüzündeki halifeleri ve kullarını emanet ettiği kimseler üzerindeki haklarından biri de Allah için çalışmalarıdır. Bu sebeple onlar kendilerine lütuf ve ihsanda bulunan Allah'ın ihsanını kazanmak için halka nasihat ederler... Kapalı ve karışık işleri insanların şüphelerini ortadan kaldıracak ve hepsini aydınlığa ulaştıracak şekilde açıklığı kavuştururlar." diyen halife bu durumu kendisinin hilafet yetkileri arasında değerlendirmekteydi. Ancak onun desteği mutezilenin kesin zaferi anlamına gelmemekteydi. Ahmed Çelebi, *a.g.e.*, s. 189-190, Işıltan, *a.g.e.*, s. 670 ayrıca mutezile hareketinin İslâm düşüncesi içindeki yeri hakkında bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul, 1993, s. 136-141.

43 Bugünkü Pozantı suyu kenarında.

44 K.V. Zettersteen, "Mutasım", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 749.

45 Halife Mutasım 830 yılında Mısır isyanlarını sona erdirmede gösterdiği başarılardan dolayı Af-

kil'den itibaren istediklerini halife yaparken dilediklerini de hilafetten uzaklaştırıyorlardı.

Mütevekkil dönemi (847-861) Memun'un başlattığı, Mutasım ile Vasık'ın devam ettirdiği dini, politik ve düşünsel devlet politikasından kopuşa işaret etmekteydi. Vasık'ın veliaht belirlememesi üzerine onun yerine hilafet makamına geçen Mütevekkil ilk olarak devlet üzerindeki mutezile düşüncesinin etkilerini yok etmeye çalıştı. Bunun ardından gücü elinde tutan Türklere karşı siyasetini ortaya koydu. Mutasım'ın Afşin'e yaptığına benzer şekilde hilafet orduları başkomutanı Inak'ı ortadan kaldırdı. Bununla birlikte hilafet kurumu eski gücüne sahip olamadı. Inak'ın ortadan kaldırılması Türklerin hilafet makamı üzerindeki etkinliğinin sona ermesi anlamına gelmemekteydi. Örneğin Halife Müstain döneminde halife Türk komutanların istekleri dışında hiçbir iradi karar alamıyordu. Tarihçi Mesudi'nin kaydettiği iki beyit bu noktaya açıklık getirmekteydi: "Halife, Vasif ve Boga arasında bir kafeste idi. Onlar ne diyorlarsa o da papağan gibi aynı şeyi tekrar ediyordu."[46] Sonuçta 892'de hükümet merkezinin tekrar Bağdat'a taşınması bile hilafet kurumunun siyasal nüfuzu açısından değişikliğe yol açmıştı.[47]

ABBASİ İDARESİNDE MERKEZİ HİLAFET ANLAYIŞININ DEĞİŞİMİ

Abbasi hanedanı Emevi sonrasında sahip oldukları İslâm dünyasının liderliğini 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürdürmekle beraber, merkezi hilafet anlayışını devam ettirmede aynı etkinliği ortaya koyamadı. Abbasi dönemi sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda parlak atılımların yaşandığı; güzel sanatlarda ve bilim alanında yüksek uygarlığa erişilen bir tarihsel kesittir. Kindi, Farabi, İbn Sina yalnızca düşünsel mirasa değil, tıp, fizik ve astronomi gibi alanlara da katkı sağlayan eserler verdiler. Edebiyat alanında Emevilerin aksine yalnızca çöl uygarlığının değil, kent uygarlığının ve yaşam kalıplarının da etkisi hissedilmeye başlandı. İbn Kuteybe ve Dineveri ile başlayan tarih ya-

şin'i Babek hareketinin bastırılmasıyla görevlendirdi. Barzand'a üs kuran Afşin askeri hazırlıkların yanı sıra Babek taraftarlarını çeşitli tavizlerle tarafına çekmeyi başardı. 837 yılında Babek'in askeri teşkilatını çökerterek kendisini ele geçiren Afşin hilafet nezdinde büyük itibar kazanmış oluyordu. Ancak bu itibar ona beklediği şekilde bir hayat sunmayacaktı. Mutasım tarafından ölüm cezasına çarptırılması bir anlamda onun potansiyel gücünü bertaraf etmeye yönelik bir siyasetin sonucuydu. Faruk Sümer, "Abbasiler Tarihinde Orta Asyalı Bir Prens: Afşin", *Belleten,* c. CLI, sayı 200, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 654-657, Osman Turan, "Babek", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 172-173.

46 Ahmed Çelebi, *a.g.e.*, s. 248.

47 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, c. 1, TDV, İstanbul, 1988, s. 35.

zımı geleneği Taberi ve Mesudi gibi isimlerle zirveye ulaştı. Bağdat'ın entelektüel tartışma ortamından beslenen tasavvuf ve mezhep erbabı bu dönemde zengin bir literatür oluşturmuşlardı. Hanefi ve Hanbeli gibi büyük yorumcular bu ortamda yetiştiler.[48] Ekonomik anlamda ise büyük ticaret yollarının elde tutulması sayesinde Hint Okyanusu ile Akdeniz arasındaki bölgede hüküm süren Abbasi İmparatorluğu yüksek bir ekonomik refaha ulaştı. Bağdat'ın kurulmasının ardından Irak bir çekim alanı haline dönüşürken, Basra zengin bir ticari üs haline geldi. Halkın geçimi daha çok tarım ve hayvancılığa dayalıyken, Basra Körfezi'ni merkez edinen tüccar sınıf Girit'in 827, Sicilya'nın 9. yüzyıl içinde ele geçirilmesiyle Akdeniz ticaretinde hâkim unsurdu. Akdeniz ticareti üzerindeki Arap denetimi İspanya ve Mağrip kıyılarından Mısır, Suriye kıyılarına dek ulaştı. Bu dönemde hilafet iktidarını sembolize eden Arap parası etkisini Baltık kıyılarında da gösterdi. Gücünü haçlı seferleri sonrasına değin hissettirecek olan bu para sayesinde Müslüman tüccarlar Hint ve Çin pazarlarına kadar nüfuz edeceklerdir.[49]

Sağlanan ekonomik ve sosyal refah düzeyi merkezi hilafetin güç kazanması gibi olumlu politik sonuçlar doğuracaktır. Bununla birlikte daha önce de vurgulandığı üzere sözkonusu durumun sürekliliğini sağlamak mümkün olmayacaktır. Ekonomik ve sosyal alanda yaşanan sarsıntılar hilafet anlayışında da değişimlere neden olacaktır. Geleneksel anlayışa göre Abbasilerde en azından kuramsal olarak halife her çeşit güç ve iktidarın kaynağı sayıldığından devletin en üst noktasında yer almaktaydı.[50] İktidara ilk geldikleri dönemlerde Emevilerin temsil ettiği mülk-devlet anlayışına karşı gerçek hilafet idealini temsil eden kimseler olarak selamlanmışlarsa da, Abbasi halifeleri de zamanla Emevi tecrübesinden yararlanarak kimi uyarlamalara girişmişlerdi. Halife yargı alanında yetkilerini Kadı, askeri fonksiyonunu Emir, nihayet mülki-idari alanda emretme otoritesini Vezire devredebilirdi. Bununla birlikte halifenin kendisi hükümetle ilgili işlerde daima son sözü söyleyen kimse durumundaydı. Emevilerin aksine en azından toplum önünde halifenin ima-

48 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, s. 38-59.

49 İslâm fetihlerinin Akdeniz ve Levant ekonomisine etkileri hakkında farklı tezler ortaya atılmıştır. Kimine göre bu fetihler Akdeniz'in doğusu ile batısını birbirinden koparark feodal sistemin doğuşunu hazırlamışken, bir diğer görüşe göre bu fetihler sayesinde kopma olmamış, tam tersine durgun ticari ilişkiler gelişmiş ve canlanma yaşanmıştır. Bu konuda farklı savlar ileri sürmelerine rağmen önemli iki çalışma olarak bkz. Maurice Lombart, *İslâm'ın Altın Çağı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 154-203, Henri Pirenne, *Mohammed and Charlmagne*, W.W.Norten&Company, New York, 1939, s. 75-106.

50 J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002, s. 107-113.

mete dair yetkilerine de önem atfeden Abbasi halifeleri bu yetkiye gerçek güç ve yetkilerine ters orantılı biçimde daha da sarılacaklardı.[51] Aslında Emevilere karşı siyasi mücadelenin verildiği ilk dönemlerden itibaren Abbasiler ve onları savunan siyasal söylem ideolojik bir propagandaya hizmet edecek biçimde hilafetin dini bir kurum olduğu iddiasını dile getirmeye başlamışlardı. Zaman içinde gelişen siyasi literatür tarihsel bir olgu olan İslâm ve siyaset arasındaki ilişkiyi dogmatik bir mesele haline dönüştürmekte zorlanmayacaktı. Merkezi hilafet anlayışının dağıldığı ve krizin önlenemez boyutlara geldiği dönemde bu vurgu daha da öne çıkarılacaktı.[52]

Merkezi geleneğin dağılışı belli aşamalarla gerçekleşecektir. Aslında kriz Harun'un ardından baş göstermişti. Memun'un yoğun biçimde imparatorluğun birliğini sağlamaya yönelik politikalar peşinde oluşunun nedeni tehlikeyi önceden hissetmesindendi. Saltanatı Harun'un imparatorluğu oğulları arasında taksim etmesinin sebep olduğu bir iç savaş ortamında başladığından ilk işi bu taksimin mevcut etkilerini bertaraf etmek olmuştu. Bununla birlikte saltanatının ilk altı yılında Irak üzerindeki kontrol politikası istediği şekilde yürümedi. Kûfe ve Basra'da Ebu Süreyya adlı maceraperestin başlattığı Şii isyanı Mekke'den destek bulmakta gecikmedi.[53]

Merkezi hükümeti sarsan isyan hareketlerinin bastırılmasının ardından dahi valiler görevli bulundukları yerlerde mahalli hanedanlar gibi davranmaktan vazgeçmediler. Bu durum kaçınılmaz olarak çatışmayı beraberinde getiriyordu. Bağdat ve Bereketli Hilal bir Horasanlı ya da Tahiri hâkimiyetine razı olamayacağı gibi, Horasan da Bağdat merkezli herhangi bir güce tabi olma niyetinde değildi.[54] Mahalli güçlerin merkezi hilafetin etkinliğini sınırlamaya yönelik girişimlerine rağmen Abbasi hilafetinin varlığını sürdürebilmesi kendilerinin İslâm kamuoyunda birliği sağlayıcı yegâne güç olarak değerlendirilmelerinden kaynaklanmaktaydı. Mutasım dönemine gelindiğin-

51 Sekizinci Abbasi halifesi el-Mutasım Billah ile başlayan ve hanedanın sonuna dek devam eden bir şekilde halifeler, Allah adını asıl isimlerine takılan bir şeref unvanıyla taşımaya başlayacaklar. İktidarlarının sembolikleştiği dönemlerde ise kamuoyu tarafından Halifetullah ve daha sonraları Zill'ullah Ale'l-Arz şeklinde ruhaniyet ifade eden unvanlarla anılacaklardır. Gerçekte bu unvanların ilk kullanımı son güçlü Abbasi halifesi olan Mütevekkil ile başlamış ve Osmanlılara kadar sürmüştür. Hitti, *a.g.e.*, s. 487-488.

52 Nagihan Doğan, "Erken Abbasi Pratiğinde Dinî Otoritenin Kullanımı ve Sınırları", *Toplumsal Tarih*, Eylül 2013, sayı 237, s. 30-38.

53 Bu isyanların merkezi hükümeti ne denli uğraştırdığı ile ilgili olarak bkz. Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Religion and Society*, Oxford University Press, 1987, s. 55-65.

54 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, c. I, The University of Chicago Press, 1977, s. 475-478.

de hilafetin dayandığı başlıca güç Türk desteğiydi. Mutasım, imparatorluğun merkezi otoritenin denetiminde tutulabilmesi için halifenin kendisine ait bir askeri güce sahip olması gereğine inanıyordu. Ne var ki bu defa sözkonusu uygulama cemaate karşı sorumsuzluk duygusunu beraberinde getirecekti. Köken itibarıyla Irak ve diğer hilafet topraklarındaki halkla herhangi bir bağlılık bulunmayan bu askerlerin Bağdat halkı arasında uyguladıkları bilinçsizce şiddet halife ile tebaa arasındaki bağı koparacaktı.

Hilafetin etki alanını daraltan gelişmeler yalnızca politik ve askeri alanla da sınırlı değildi. Memun döneminden itibaren Bağdat üzerine inşa edilmiş olduğu ekonomik temeli kaybetmeye başladı. Mezopotamya'nın zengin tarım bölgelerinden Sevad'da yaşanan jeolojik değişimler ürünün azalmasına neden olduğu gibi merkezi gelirlerin ana kaynağı olmaktan da çıktı. İmparatorluğun otoritesinin devamını sağlayacak yeni ekonomik temellere ihtiyaç hissettiği bu dönemde Hodgson'un deyişiyle "dini meşruiyet problemi artan bir şekilde mali yaşama kabiliyeti problemi tarafından şiddetlendirildi; ve siyasi güven krizi, merkezi kontrolü keserek ve ahlâksızlaştırarak, sonuç olarak ekonomik bunalımı artırdı."[55] Mütevekkil'in önlemleri imparatorluğu eski görkemine döndüremedi. Bununla birlikte kendisi Abbasilerin belki de son gerçek halifesiydi. Bu dönemde Türk kıtaları kendilerinin halifeye dayandığı gibi halifenin de kendilerine dayandığını keşfedeceklerdir.[56] Halifeler yeni dönemde gittikçe ya daha az yetenekli, ya da vasıfsız olmaya başlayacaklardır.[57] İran'ın doğusunda Saffariler, Hazar Denizi'nin altındaki topraklarda Zeydi Şii devleti, Mısır'da İbn Tolunoğulları pratikte bağımsız valiler haline gelecektir. Halife Mutemid'in kardeşi ve aynı zamanda yardımcısı Muvaffak'ın Suriye ve Horasan arasındaki bölgede hilafet otoritesini tekrar kurması bile imparatorluğun eski gücünü sağlayamayacaktır. Semerkand bölgesinde hüküm süren Samanoğulları valileri dahi görünürde halifenin politika-

55 Hodgson, *a.g.e.*, s. 473.

56 Taberi de bu konuda aynı yorumu yapanlardandır. Mütevekkil'in imajı hakkında bkz. Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Politics and War*, Oxford, 1987, s. 30-34.

57 Örneğin el-Muktedir tahta oturduğunda en büyük zevki okuldan kaçmak olan 13 yaşında bir çocuktu. Buluğa ermediğinden seçimi hilafet ananesine uygun değildi. Buna karşı çıkan ve biat etmek istemeyen bir kadı idam edilmişti. 25 yıl kaldığı hilafet makamından ihtilal ile indirilmiş ve yerine kardeşi el-Kahir gelmişti. Halk arasında kan dökmeye hazır, cimri ve içkiye eğilimli tanınmasına rağmen büyük güç sahibi olan komutan Münis'ten kurtulmayı başarmış ve devlet idaresini eline almıştı. Tahttan feragat etmek istemediğinden isyancılar tarafından Bizans'tan öykünülerek gözlerine mil çekilmişti. Halefleri de yöneticilik konusunda ondan daha yetenekli değillerdi. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 21-26.

sıyla çatışmamaya çalışırken yarı bağımsız yapılarından ödün vermeyeceklerdir. İdaredeki başıboşluk toplumsal dengeleri sarsarak isyan hareketlerini körüklemekte gecikmemiştir.

Her ne kadar Abbasi döneminde başlangıçtan itibaren isyan hareketlerinin[58] önü bir türlü alınamamışsa da ekonomik ve sosyal buhranların körüklediği son dönem isyan hareketleri imparatorluğun toplumsal yapısında öncekilerle kıyaslanmayacak ölçüde köklü değişimlere yol açtı. Bunlardan ilki ve en önemlisi Basra bölgesinde son derece güç şartlarda tuzla ve çiftliklerde çalışan, Zenc olarak tanımlanan siyahi kölelerin neden olduğu isyandı. Ticaretle zenginleşen aşağı Irak'ta girişimciler sulanan ve iyi ürün veren topraklar satın alarak Afrika'dan çalıştırmak için siyahi köleler getirmişlerdi. Çok az para karşılığı ve oldukça ağır şartlarda çalışan bu işçiler aracılar ve tüccarlar tarafından sömürülen bir proleter yapı oluşturuyordu. Bu olumsuz koşullar altında isyan hareketine yönlendirilmeleri güç değildi. Ali soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed[59] liderliğinde 869'da ayaklanan köleler hükümeti oldukça uğraştırdılar. Hükümet isyan hareketini bastırmada 14 yıl gibi bir süre etkisiz kaldığı gibi, isyan hareketine yeni grupların katılımını da engelleyemedi. İsyancılar askeri alanda sağladıkları başarılarla Basra ve Vasıt'ı ele geçirerek Güney Irak ve Güneybatı İran'da hâkimiyet kurdular. Hilafet merkezi Bağdat'ın ciddi bir tehdit ile karşı karşıya kaldığı isyan sırasında büyük mali kayıplara uğrayan halife Mutemid 881'de büyük bir ordu ile isyancıların üzerine yürüdü ve Mania şehrini ele geçirdi. Arkasından gelen Muhtara kuşatmasıyla iki yıl süresince isyancılar kuşatılarak teslim olmak zorunda bırakıldılar. 883'te uzunca uğraşlardan sonra bastırılan isyan hilafet merkezinin zayıflığını gözler önüne seren ilk işaretti.[60]

Halifelerin sarsılan otoriteleri kendi yetkilerinden emirler lehine feragat etmeleri sonucunu doğurdu. Hutbelerde halifenin isminin yanında emirlerinki de okunmaya başlandı. Emirü'l-mü'minin o güne değin ikamet ettiği ve valisiz, yani doğrudan idare ettiği Irak'ta bile adının yanında bir başkası-

58 Özellikle Mansur dönemi isyan hareketlerinin köken olarak yerel valiler, Hariciler, Şii ve İranlılar şeklinde dörtlü bir sınıflandırma altında incelendiği bir çalışma için bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

59 İddiasının aksine Ali soyundan olmayıp Abd al-Kays kabilesinden olduğu belirtilen Ali Harici Zeydi içerikli bir ideolojiye mensuptur. Taraftarları arasında *sahib al-zanc* olarak ün salan Ali, Ebu Bekir sonrasındaki halifelerin meşruluğunu sorguluyordu. Üçok, *a.g.e.*, s. 108.

60 Bu isyan, Eunus'ların İÖ. 140'ta ve Spartacus'un İÖ. 73-71'de Roma'ya karşı, Toussaint Louverture'ün 1794-1801'de Haiti'deki ayaklanmaları ve Natallı Hint rençberlerinin Avrupalı sömürgecilere karşı Gandi tarafından idare edilen başkaldırıları gibi, toplumsal bir anlam ifade etmesinden ötürü önem taşımaktadır.

nın adının anılması, hâkimiyetine gölge düşmesi şeklinde yorumlanmaktaydı. Saray başmabeyncisi Muhammed b. Yakut daha 934 tarihinde iktidarı eline alarak vezirleri her konuda kendisine bilgi vermeye ve onun imzasını almadan hiçbir şey yapmamaya zorlamıştı. İşin daha ileri boyutlara vararak Bağdat'ta imamların Muhammed b. Yakut adına dua etmeye başlamaları üzerine halife hepsini azletmişti.[61] Ama aynı halife bu olayın üzerinden henüz bir yıl geçmişti ki hutbelerde İbn Raik için dua edilmesine göz yummak zorunda kaldı. Hemdaniler, Beridiler halifenin iktidarını gölgeleyen ailelerdi.[62]

İktidar mücadelesi Samerra döneminde komutanlar ile halifeler arasında yaşanırken, el-Muktedir sonrasında halife haricindeki devlet erkânına da yansıdı. Merkezi otoriteyi sarsan, idarenin içte ve dışta gücünü zedeleyen gelişmeler devletin Bağdat'taki meşruiyetini dahi sorgulanır hale getirdi. Mutazıd dönemi kısa süreli bir düzen kursa da merkezi hilafetin otoritesini sağlamada kesin başarı sağlayamadı. Nitekim gelişmelerden rahatsızlık duyan halife el-Radi 936 yılında Basra ve Vasıt valisi Muhammed b. Ra'ik el-Hazari'yi Bağdat'a davet ederek oldukça geniş yetkilerle emirü'l-ümeralık makamına getirmek zorunda kaldı.[63] Bu makamı tesis ederken asıl niyetinin otorite zayıflığını bertaraf etmek olduğu anlaşılan halifenin kararı devlet geleneği içinde bir ilkti. Protokolde halifeden hemen sonra gelen ve hutbelerde adı geçen emirü'l-ümeranın Bağdat'ta para bastırma yetkisi de bulunmaktaydı; öyle ki İbn Ra'ik'ten sonra bu makama getirilen Beckem el-Türki kendi adına para bastırmıştı.[64]

Bağdat'taki halifelerin iktidarının zayıflamasına bağlı olarak gelişen kurumun varlık nedenini ortaya koyması açısından tarihçi el-Suli'nin bizzat Halife el-Radi'den aktardığı şu sözler oldukça çarpıcıdır: "İnanıyorum ki, halk, halife bir Türk gulamın bütün devlet işlerini yönetmesine, devlet hazinesini istediği gibi kullanmasına nasıl oluyor da ses çıkarmıyor sorusunu sormaktadır. Onlar bilmezler ki, halifelik otoritesi benim hilafetimden önce yok olmuştu ve ben bu makama isteyerek gelmedim. El-Saciye ve el-Hucariye ile mücadele ettim. Onlar her gün başıma bela oluyorlardı. Günde birkaç defa gelerek benden çok miktarda para istiyorlardı. Hayatımdan korktuğum için onlara karşı harekete geçmekten çekiniyordum. Nihayet Allah beni onların

61 Maz, *a.g.e.*, s. 29.

62 Maz, *a.g.e.*, s. 30.

63 Muhammed b. Raik Türk komutanlardan Raik el-Hazari'nin oğlu olup, halife Muktedir zamanında Sahibu'ş-Şurta ve haciplik dışında Bağdat ve Basra valilikleri görevlerinde de bulunmuştur.

64 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasilerde Emirü'l-Ümeralığın Ortaya Çıkışı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 10-11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980, s. 103-104.

şerrinden kurtardı. Sonra İbn Ra'ik iktidara geldi; ancak o da mali konularda öncekiler kadar küstah davranıyordu. Düşman ordularının ülkemize saldırdığı haberi gelince onlarla savaş için benden para alıyor, fakat cepheye gitmiyordu. Bir karar verdiğim zaman kimse ona uymuyordu. Benden bir şey istendiğinde reddedemiyordum. Beckem geldiği zaman ötekiler gibi beni sık sık rahatsız etmiyordu. Aksine onunla daha kuvvetli oldum. Düşman bir eyaleti istilaya teşebbüs ettiği zaman süratle cepheye gidiyor ve bunun için benden para istemiyordu. Benim işlerimi öncekilerden daha iyi yapıyordu. Daha önceki halifeler gibi davranarak iktidarı ben de ona verdim."[65] Halife Radi'nin ilk kez hayata geçirdiği emir'ül-ümeralık neredeyse halifenin yetkilerinin bir kısmını da içeren geniş ayrıcalıklara sahipti. Makam sahibi ordunun başkomutanlığı, Divanü'l-Harac, Divanü'z-Ziya ve Divanü'l Maavin reisliği, Berid örgütünün idaresi, valiler ve yüksek rütbeli memurların, hatta vezirin tayininde bile resmen geniş yetkiler elde etmişti. Başka bir ifade ile devletin idari, askeri ve mali işlerinden tam yetkiyle emirü'l-ümera sorumluydu.[66] Protokolde halifeden sonra geldiği gibi hutbelerde onun isminden sonra anılıyordu. En önemli hilafet sembollerinden olan para bastırma konusunda bile halifenin tekelini ortadan kaldıran yetkilerle donatılmıştı. Tarihçi Mesudi halife Radi zamanında Beckem et-Türki'nin üzerinde "biliniz ki, iktidar emirü'l-muazzam Beckem'e aittir, o insanların efendisidir" ibaresinin yer aldığı paralar bastırdığını bildirmektedir. 10. yüzyıldan evvel de Abbasi halifelerinin yanında Ebu Müslim, Bermeki, Afşin, İbn Furat gibi itibarlı ve yetkili kimseler bulunmuştu; ama hiçbiri emirü'l-ümeranın sahip olduğu yetkilere sahip değildi. Bunların adı hutbelerde anılmadığı gibi para bastırmaları da sözkonusu değildi.[67]

İSLÂM DÜNYASINDA YENİ SİYASAL OLUŞUMLAR VE ABBASİ HİLAFETİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ

10. yüzyılda İslâm dünyasının liderliğinin Abbasilerde olduğuna dair İslâm kamuoyunda şüphe uyandıran ciddi gelişmeler yaşandı.[68] Bağdat'taki halifelerin Büveyhi denetimine girmeleri hilafetin saygınlığına gölge düşüren en önemli gelişmeydi.[69] Adını Sasani hükümdarı *Behram-ı Gur* soyundan geldiği rivayet edilen *Büveyh b. Fenna Hüsrev*'den alan Büveyhi hanedanı 10. yüz-

65 Yıldız, *a.g.e.*, s. 98.

66 Yetkilerinin genişliği ve alanıyla ilgili olarak bkz. Emile Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, c. 1, Paris, 1954, s. 532.

67 Ahmed Çelebi, *a.g.e.*, s. 322-323.

68 J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002, s. 119.

69 Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1962, s. 281-282.

yılın başında Ali soyundan Hasan el-Utruş'un çabalarıyla Şii İslâm akidesini benimsedi. Başta Samanilerin hizmetine giren Büveyhilerden Ali, Fars bölgesinde hâkimiyet kurdu. Ziyarilerin Hazar Denizi kıyılarındaki topraklarının büyük bir bölümü Büveyhilerin eline geçti. Ali'nin kardeşi Ahmed Kirman Huzistan'ı ele geçirerek İran'ın batı ve güneyindeki önemli bölgelerin idaresini üstlendi. Huzistan'a hâkim olan Büveyhiler Irak'la daha yakından ilgilendiler. Sonunda Ahmed Aralık 945'te siyasi istikrarsızlığın had safhada olduğu Bağdat'a girdi ve halife Müstekfi-Billah'tan emirü'l-ümera unvanını aldı.[70]

Bu olayın ardından kısa bir süre geçmişti ki Ahmed, halifenin gözlerine mil çektirerek yerine Muti-Lillah'ı halife ilan etti. Bununla birlikte Büveyhiler hilafet merkezi Bağdat'ta Abbasi hanedanının devamında bir sakınca görmediler.[71] Otoritesi zayıflamış olmakla beraber halifeliği kontrolleri altında tutarak Sünniler ve diğer Müslüman devletler arasında itibar görmeyi umdular. Hilafet üzerindeki Büveyhi gölgesi bir yana, çoktandır doğu ve batıda Abbasi hilafeti aleyhine genişlemeye başlayan yerel İslâm hanedanları Sünnilik ile Şiilik arasında seyreden geniş bir ideolojik yelpazede iktidar mücadelesine başlamışlardı. Baştan beri Sünnilikle çatışır bir portre çizen Şiilik ele geçirdiği mevzilerle *Abbasi Altın çağı* şeklindeki mitosun sonunu hazırladı. Gerek Karmatiler ve gerekse Fatımiler ayrı bir hilafet kurma düşüncesini hayata geçirdiler.[72]

Karmatiler

İsmaili-Şii hareketin yorumlarından biri olan Karmatilik, Abbasi hükümetini hayli uğraştıran Zenc isyanının doğduğu aşağı Mezopotamya'da yerli halk ve özellikle Nabatiler olarak anılan köylü zümreler üzerinde etkili olmuş politik ve dini bir başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Taraftarlarının kendisine verdiği isimle Hamdan hareketin ilk lideriydi. Bu dönemde en büyük destekçisinin kayın biraderi ve aynı zamanda *Balagat Sab'a* isimli eserin yazarı Abdan olduğu anlaşılan Hamdan 890 yılında Kûfe'nin kuzeyinde *daru'l-hicre*

---

70 Halife Ahmed'e Muizzüddevle lakabının yanı sıra Ali'ye İmadüddevle ve Hasan'a da Rüknüdevle lakaplarını verdi. Bazı kaynaklarda Ahmed'in sultan unvanını da aldığı belirtilmekle beraber sikkeler üzerinde emir ya da melik olarak anıldıkları görülmektedir. K.V. Zettersteen, "Büveyhiler", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 845, Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964, s. 201-205.

71 Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, c. 2, TDV, İstanbul, 1992, s. 497; Kabir, *a.g.e.*, s. 68 vd., ayrıca bkz. Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Fairleigh Dickson University Press, 2007, s. 29-34.

72 Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religiond and Society in the Near East*, Cambridge Universiy Press, 2001, s. 138-139.

adlı bir karargâh inşa ederek propaganda çalışmalarına başladı.[73] Propaganda kısa sürede etkili oldu ve isyan hareketleri baş gösterdi. Yemen'de 879'dan itibaren Mansur al-Yaman, Horasan'da 873'te Halaf Karmati propagandasının öncüleri olarak tanınıyorlardı. Siyasal bakımdan hilafetin Ali ailesine ait olması gerektiğine dair geleneksel iddiayı devam ettiren Karmati propagandası dini bakımdan Kur'an'a dayanan simgesel bir akdin tüm dinlere, ırklara ve sınıflara uygun bir halde uyarlanması düşüncesini savunuyordu.[74]

Düşüncelerini kısa bir süre içinde Irak'ın büyük bir kısmına yayan, Filistin ve Suriye'de çeşitli şehirleri ele geçiren hareket temelde hilafet hükümetinin uzunca zamandır hayal kırıklığına uğrattığı Bedevilere dayanmaktaydı. Liderliğin kentli kesimde olduğu ve kasabalardaki alt sınıfların da desteklediği anlaşılıyordu. Abbasi tepkisini çöllerdeki İsmaili kamplara katılarak ortaya koyan gençler eski hayat tarzına karşı çıkarken, imtiyazlı sınıfların bertaraf edilmesi ve mutlak adaletin hâkim olması gerektiği düşüncesinden hareket ediyorlardı.[75]

Karmati propagandası nihayet Ebu Said el-Hasan el-Cennabi liderliğinde başşehri el-Ahsa olan, Basra Körfezi'nin batı kıyılarında bağımsız bir devlet kurmayı başardı. Bu devlet kısa sürede güç ve kudretini gösteren müstahkem bir kale inşa ederek, Bağdat'taki halifenin korkulu rüyası haline geldi. Ebu Said'in halefi Ebu Tahir Süleyman Güney Irak bölgesini yakıp yıkmış ve Hac yollarını kesmişti. Onun hırsının sınırının olmadığı konusundaki inanç İslâm kamuoyunun bilincinde 930 yılında ele geçirdiği Mekke'den *Hacerü'l-Esved*'i kaçırmasıyla sembolleşecekti.[76] Karmati hükümeti oligarşik bir idare kurmuştu. Karmati akidesinin genel eğilimi Ali ailesinin hilafetinin meşruiyetini bir amaç olmaktan çok bir araç olarak kabul etmek olmuştu. Massignon'un deyişiyle, imamet yani en yüksek iktidar, bir sülalede kalıtımsal olarak intikal etmezdi. Bu tinsel bir özellik, ilahi bir aktarım, kesin bir vekâlet, *surat al-amr* olup, salikler arasında yeni imama aklın ani bir ilhamı ile verilmişti ki bu durum onu selefinin *kaimi* ya da manevi oğlu haline getirirdi. Bahreyn'deki hâkimiyetleri 11. yüzyıla kadar süren Karmatileri bertaraf edebilmek Abbasi iktidarının hiç şüphe yok ki en son başarısı olacaktı.

---

73 Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı...*, s. 157.

74 Bunun dışında hareketin toplumsal ıslahat ve adalet düsturu üzerine inşa edildiği, en azından bu kavramların propaganda sırasında başlıca hareket noktası olduğunu belirtmek gerekir. Karmati hareketinin düşünsel yönünü *İhvanü's-Safa* risalelerinden çıkarmak mümkündür. L. Massignon, "Karmatiler", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 355-359, ayrıca Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.*, s. 83-84.

75 Hodgson, *a.g.e.*, s. 440, Ali Avcu, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sayı 3, 2010, s. 199-245.

76 İslâm inancı içinde sembolik bir değer taşıyan bu taş ancak 951 yılında Fatımi halifesi el-Mansur'un emriyle yerine konulacaktır. Hitti, *a.g.e.*, s. 687, ayrıca bkz. Massignon, *a.g.e.*, s. 355.

Fatımiler ve Samanoğulları

Merkezi hilafet anlayışının birlik iddiasını sekteye uğratan Şii kökenli hareketler Karmatilikle sınırlı değildi. İdarenin etkinliğinin zayıfladığı merkezden kopuk bölgelerde kökeni çoğu kez şüpheli kimselerin Ali evladından olma iddiasıyla ortaya çıkıp politik bir mücadele içine girmeleri şaşırtıcı bir gelişme olmaktan çıkmıştı. Bunun sonucu olarak İsmaili hareket her geçen gün Abbasiler karşısında hamle gücünü artırdı. Bunlar arasında Bağdat'a karşı en güçlü alternatifi oluşturanı Fatımilerdi.[77] Al-Şii lakabıyla tanınan Ebu Abdullah'ın ilk olarak Magrip'in Kitama Berberi kabilesi nezdinde başladığı propaganda çalışmaları sonuç verdi ve birkaç yıl içinde bölgedeki Ağlabi hâkimiyetini sarsacak güce erişti. Nihayet 909 Mart ayında Rakka'yı ele geçirerek Ağlabi idaresine son darbeyi vuran al-Şii, İsmaililerin lideri olup Ziyadatullah'ın emri ile Sicilmasa'da hapsedilen Ubeydullah'ı buraya çağırdı. Ubeydullah el-Mehdi kente gelişinin ardından *emirü'l-mü'minin* unvanını alarak unvanına nispetle Rakka yakınındaki el-Mehdiye'yi bu Şii devletin merkezi haline getirdi.[78]

Fatımi hanedanının enerjisi aslında ilk iki nesil için iç karışıklıklarla mücadele halinde tüketildi. İktidarının ilk döneminde Ubeydullah'ın, desteği sayesinde iktidara geldiği el-Şii'yi katlettirmesi yanlış bir politikanın sonucuydu. El-Şii'nin kendisinden esirgendiğini düşündüğü itibarı zorla elde etmeye yönelik girişimleri böyle bir sonuca neden olmuştu. Ancak olaylar beklenilenin aksine bununla son bulmadı. Bunu bahane ederek ayaklanan Zenata ve Kitamaların yol açtıkları karışıklıklara bir de 944'te Ebu Yezid'in başlattığı isyan eklenince Kuzey Afrika'da Fatımi hükümetinin varlığı tehlikeye girdi. Devletin bitip tükenmez iç sarsıntıların ardından sükûnete erişmesi al-Mansur zamanında oldu.

Doğrudan Abbasi hilafetini hedef alan Fatımiler baştan beri el-Maşrık'ın ya da doğunun, Magrip'e üstünlüğüne inandıklarından Mısır'ı ele geçi-

---

77 Mercedes Garcia Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Brill, Leiden, 2006, s. 62-64.

78 Ubeydullah Magrip'e geldiğinde karşılaştığı manzara aslında pek iç açıcı değildi. Başlarda Harunürreşid'in valileri olarak bölgede bulunan Ağlabiler Bağdat örneğinde bir hükümet tesis ederek Maliki mezhebinin katı kalıplar içindeki yorumunu kabul ettirmişlerdi. Daha batıda 787'den itibaren Harici-ibadi olan İbn Rüstem'in kurduğu Tahert krallığı bulunmaktaydı. Bir başka harici hanedan Fas'ın güneyinde Sicilmasa'da hüküm sürmekteydi. Nihayet Ali soyundan İdris b. Abdullah 788'de Medine't-ül-Fas şehrini kurarak, Tlemsen'e kadar olan bölgeyi ele geçirdi. Oğlu II. İdris Fas şehrinin gerçek kurucusu olmakla beraber ölümünün ardından krallığı birçok küçük devletçiğe bölündü. Fatımiler gücü ellerine geçirdikten sonra Maliki halk arasında İsmaili mezhebini yaymak için mücadele vermişlerdi. Daha önce Maliki iken İsmaili mezhebe geçen Kadı Numan'ın hukuk doktrinine dair kuramsal çalışmaları bu sürece hizmet edecekti. Mantran, *a.g.e.*, s. 145.

rebilmek başlıca hedefleri arasında yer alıyordu.[79] Ubeydullah zamanında oğlu Ebu Kasım iki kez Nil vadisini işgal etmiş fakat her defasında ilk başarıları önemli yenilgiler takip etmişti. Bununla birlikte el-Muiz zamanında ordu komutanı olan Cevher sayesinde Magrip kesin surette itaat altına alınmış ve genişleme siyaseti için gerekli ortam sağlanmıştı. İçeride ciddi bir sarsıntı yaşayan Mısır bu kudretli Fatımi halifesine karşı uzun süre direnememiş ve böylece ilk andan itibaren önem verilen bir düş gerçek olmuştu.[80] 969'da Bağdat'a karşı Fatımi hilafetinin kalesi olan Kahire şehrini kurduran Cevher, bir yıl sonra asırlar sürecek bir geleneğin ilk adımını, Ezher camiinin[81] temelini attı. Mısır tarihinde iki yüz yıl sürecek Şii dönem bu şekilde başladı, halife Muiz 973'te bu yeni başkente yerleşti.[82]

Mısır'ın ele geçirilmesi Fatımi tarihi için dönüm noktalarından biriydi. Her şeyden önce Magrip'in kaynaklarıyla karşılaştırıldığında Mısır'ın sahip olduğu ekonomik kaynaklar kıyaslanamayacak derecede üstündü. Mısır ekonomik üstünlüğü ve coğrafi yapısıyla Fatımiler için bulunmaz bir merkezdi. Üstelik Mısır, ilk baştan beri ulaşılması hedeflenen doğu şehirlerine daha yakındı. Bu nedenle Muiz'in hedefine ulaşması; Medine, Şam ve Büveyhi istilasındaki Bağdat gibi İslâm merkezlerinin yolunu açacak, Fatımi hilafeti Abbasi hilafeti karşısında önemli bir mevzi edinecekti.[83] Nitekim Cevher'in Mısırlılarla yaptığı antlaşmada yer verdiği ifadeler Fatımilerin hilafetin Şii yorumunu yayma konusundaki çabalarını açıkça ortaya koymaktaydı: "Halifemizin buralara ordu göndermesi sizi korumak ve cihat etmekten başka bir şey için değildir. Çünkü bu sıralarda doğuda olduğu gibi kirli eller üzerinize uzanmış, memleketinizi ele geçirmeyi, halkı esir alıp mallarınızı yağmalamayı ummuş-

79 Kennedy, *a.g.e.*, s. 282-288.

80 E. Graefe, "Fatımiler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 523; Mercedes Garcia Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Brill, Leiden, 2006, s. 66.

81 361 yılında ibadete açılan camiye diğer adı olan Zehra'dan dolayı Ezher adı verilmiştir. İlk dönemde Fatımilerin Kahire'deki hâkimiyet sembolü gibi değerlendirilen cami ibadetin yanında eğitim amacıyla da kullanılmıştır. Ancak bu yönü nedeniyle olsa gerek Eyyübiler zamanında Şiiliğin propaganda üssü gibi değerlendirilen kurum ilk dönemde ihmal edilerek Selahattin tarafından hutbe hakkı elinden alınacak, ancak yarım asır sonra devlet erkânı katında eski itibarına kavuşacaktır. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Damla Yayınları, İstanbul, 1983, s. 173, ayrıca K. Vollers, "Ezher", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 433 vd.

82 Stratejik olarak son derece uygun bir politika olan Mısır'ın devlet merkezi haline getirilmesi ve Kahire'nin inşası Fatımiler için Tunus'un kaybına sebep oldu. Berberi kökenli Sinhace kabilesi reisi Buluggin b. Ziri 973'te bağımsızlığını ilan ederek Berberi devletini kurdu. Yirmi yılı aşkın süre sonra Hammudiler de aynı yolu izlemişler ve bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. 1052 yılına gelindiğinde ise Kuzey Afrika bütünüyle Fatımi idaresi dışında yer almaktaydı. Lewis, *Religion and Society...*, s. 258-260.

83 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 625-627.

lardı. İşte bu yüzden emirü'l-mü'minin, vakit geçirmeden bu orduyu sefere çıkardı. Maksadı, sizi ve doğu memleketlerinde zor durumda kalan... bütün Müslümanları kurtarmaktır."[84]

19. yüzyılda Mehmed Ali Paşa'nın yaptığı gibi Mısır'da güvenli bir idare kurabilmenin yegâne yolunun Suriye'yi ele geçirmek olduğunu sezen Cevher, kendilerine karşı Büveyhilerle işbirliği yapmaktan kaçınmayan Karmati idaresindeki Suriye'yi aldı.[85] Hilafet kurumu için neredeyse sahip olunmasının büyük bir itibar haline geldiği Mekke ve Medine ise Suriye'den daha kolay şekilde Fatımi egemenliğine boyun eğmişti. Bu kentlere sahip olmanın İslâm dünyasının manevi liderliğine sahip olmakla eş anlamlı görüldüğü bir dönemde el-Muizz, Hasan b. Ali evladı ile Cafer b. Ebu Talip arasındaki anlaşmazlığı, Hicaz işlerine müdahale için fırsat bildi. 969 yılında artık Mekke emiri Hasan b. Cafer minberden okuduğu hutbede halife olarak el-Muizz'in ismini anmaktaydı. Bu durum 975'te Muizz ölünceye dek devam edecekti.[86]

Fatımiler aynı dönemde Hıristiyanlığın doğudaki son kalesi olan Doğu Roma'nın karşısına Bağdat'ın azalan etkinliğine orantılı olarak İslâm dünyasının lideri rolüyle çıktı. Fatımi idaresindeki Suriye Bizans ile olan çatışmanın başlıca nedeniydi.[87] Gerek halife el-Aziz, gerekse halife el-Hâkim zamanında yapılan antlaşmalarla iki devlet arasındaki ilişkiler geliştirilmeye çalışıldı, halife el-Zahir'in İmparator VIII. Konstantinos ile yaptığı antlaşmayla Bizans topraklarındaki camilerde Fatımi halifesi adına hutbe okunması gündeme gelmişti. Bununla birlikte Bizanslıların antlaşmaları bozarak Suriye bölgesine saldırmaları çatışmaları sürekli kıldı. 1060 yılında tüm uğraşlara karşın Suriye'nin elden çıkması dengeleri değiştirecekti. Bu tarihten itibaren Bağdat'ın Basasiri tarafından itaat altına alınması, Hicaz ve Yemen'de Mekke'den Haz-

84 Eman-namenin tam metni için bkz. H. İbrahim Hasan, *Tarihu'l-Devleti'l-Fatımiyye*, *BÜİT*., c. 5, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 160.

85 Fatımi halifesi el-Muizz Karmatiler üzerindeki etkisinin azaldığının farkındaydı. Kendisine karşı Ebu Said el-Cennabi ailesinin itibarının ve iktidarının arttığını görmesi Suriye üzerindeki planlarını biçimlendirdi. Aynı zamanda Bizans'ın Suriye üzerindeki siyaseti de bu kararda etkili oldu. Paul Magdalino, "The Medieval Empire (780-1204)", *Byzantium*, ed. Cyril Mango, Oxford University Press, 2002, s. 184-185.

86 El-Aziz zamanında Fatımiler adına hutbe okunmaz oldu. Ardından İdris b. Ziri es-Sinhaci, Haremeyn'i istila ederek Hac emiri oldu ve hutbeyi Fatımi halifeleri adına okutmaya başladı. Mekke emirliğini ellerinde bulunduran Hüseyin ailesi ise Fatımilerin, Mekke hâkimiyetlerini kabul etmiş ve Abbasi halifesi el-Kadir Billah'ın, Fatımilerin ismini hutbelerden çıkarmak için takdim ettiği bol miktarda hediye ve paraya rağmen, Fatımilere boyun eğmişlerdi. 1070 yılına dek yani el-Muntazır devrinin buhranlarının Hicaz'da olumsuz sonuçları görülünceye kadar bu durum aralıklarla da olsa devam etti. Hasan, *a.g.e.*, s. 213-214.

87 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 621; Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Buchclub ex Libris Zürich, 1980, s. 289.

ramavt'a kadar kendi hilafetini kabul ettiren al-Sulayhi'nin Fatımilere tabiiliği çok bir anlam ifade etmeyecekti. Selçukluların ilerleyişleri 1071'de Kudüs'ü, 1076'da Şam'ı almaları Fatımi hâkimiyetinin yeniden kurulması yolundaki girişimleri sonuçsuz bırakacaktı.[88]

Fatımi idaresi esas teşkilatını Mısır'da oluşturmakla beraber temel ideolojisi olan Şii akide Mısır'da tutunamamıştı. Buna karşılık kültürel anlamda Şiiliğin etkisi el-Mütenebbi, İbn Havkal, Endülüslü İbn Hani ve Ebu'l Ala el-Maarri gibi şair ve yazarlar aracılığıyla aktarıldı. Fatımi dönemi Mısır ekonomisi Yakub b. İbn Killis örneğindeki gibi başarılı politikalar sonucunda büyük hamleler yaparak, Basra-Bağdat ticari transit yolu Hint Okyanusu ve Akdeniz arasında yerini buraya bıraktı. Piza, Amalfi, Venedik gibi İtalya ticaret şehirleri Doğu Akdeniz'de İskenderiye'yi kendilerinin en başta gelen mübadele limanı yaptılar.[89]

Eski Ağlabi toprakları Fatımilerin egemenlik alanına girerken, eski Tahiri toprakları da halifeye saygıda en azından görünürde dahi olsa kusur etmeyen yeni bir hanedana, Samanilere bağımlı olmaktaydı. Kökenini Rey'in meşhur ailelerinden Bahram Çubin'e dek uzanan bir şecereye bağlayan Samaniler, Horasan valisi Asad'a dayalı olarak yükselen kariyerlerinde nihayet Buhara ve Semerkand valiliği gibi önemli görevlere erişmişlerdi (875). Toprağa bağlı kitlelerin desteğini kaybetmiş olan Saffarileri Sistan'a köklerinin ait olduğu bölgeye sürmek onlar için zor olmadı (903).[90]

İran'ın aristokratik ve askeri geleneği, toprak sahibi dikhanların desteği ile zenginleşen Samani idaresi, II. Nasır devrinde (913-942) yalnızca Amuderya havzası ve Horasan'a değil, Batı İran'ın çoğu kesiminde de refah ve barışı sağladı.[91] Bunlar hilafet bürokrasisinin yapısına yerel uygulamalara göre bazı değişiklikler getirmelerine rağmen geleneği zorlamadan ve bozmadan sürdürdüler. Göçebe Türklerle olan mücadele İrancılık ile İslâm'ın müdafaası şeklinde aynileştirilirken devlet en ileri düzeyine Nasr b. Ahmed zamanında erişti.[92] Ancak onun ölümünün ardından kuzeyden yükselen Türk tehdidini göğüsleyebilecek nitelikte liderlerin gelmeyişi devletin çöküşünü hazırla-

88 Graefe, *a.g.e.*, s. 525.

89 Mantran, *a.g.e.*, s. 147.

90 Andre Miquel, *İslâm Medeniyeti*, Birleşik Yayınları, 1991, s. 233; V. F. Bürchner, "Samaniler", *İA*, c. 10, MEB, İstanbul, 1966, s. 140.

91 Hodgson, *a.g.e.*, s. 492-493; Miquel, *a.g.e.*, s. 234; Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religiond and Society in the Near East*, Cambridge Universiy Press, 2001, s. 115.

92 Büchner, *a.g.e.*, s. 142, ayrıca bkz. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 462.

yan gelişmelere kapı araladı. Bununla birlikte İran kültürü açısından bakıldığında İran edebiyatının zengin tarihindeki önemli hamlelerden birini bu devirde gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Örneğin yine bu dönemde Samani emiri İsmail b. Ahmed'in veziri Balami tarafından ne İranlılar, ne de Araplar arasında bir benzerinin bulunmadığı iddia edilen İran edebiyatının ilk büyük şairi Rudaki, Nasr b. Ahmed'in sarayında ve çevresinde şöhretinin zirvesine çıkmış, büyük bir servetin sahibi olmuştu.[93]

Endülüs'te Emeviler

Yunanlıların *İberia*, Romalıların *Hispanya* biçiminde andıkları *Pyrenee* yarımadası Arap istilasının ardından Endülüs olarak adlandırılmıştı. İberya yarımadasının hilafet orduları tarafından fethi hızlı bir şekilde gerçekleşti. Musa b. Nusayr'ın Kuzey Afrika valiliği sırasında İberya Arapların fetih stratejisi içinde öncelikli yer edindi.[94] Ancak Şam hükümetinin burada egemenliğini kurması kolay olmadı.[95] Abbasilerin hilafeti ele geçirmesi sırasında yeni idarenin gazabından kurtulmayı başaran Hişam'ın torunu Abdurrahman 756 yılında Endülüs Emevi idaresinin temelini attı. Bununla birlikte Abdurrahman hilafet iddiasında bulunmadığı gibi, melik ya da emir unvanlarıyla yetinmiş, hutbeleri Bağdat'taki Abbasi halifesinin adına okutmuştu. Ardından gelen Hişam ve Hakem dönemlerinde de Emevi idaresi İspanya'da Maliki mezhebinin yayılmasına ve sosyal tabakalar arasında uyum sağlanmasına hizmet etmişti. II. Abdurrahman devri (822-852) içteki birtakım isyan hareketleri ve Arap tarihlerinin *el-Ardomani* olarak andıkları Normanlıların istilası dışında

---

93 Yalnız edebiyatta değil, felsefe ve musikide de büyük bir yetenek olduğu kaynaklarda bildirilen Rudaki bazı şiirlerinde yeryüzünün hareket halinde olan bir küre olduğunu hayal ediyordu. Hayatı hakkında bkz. E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951, s.13-15, ayrıca bkz. al-Raduyani, *Tercüman al-Balaga*, haz. Ahmed Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, s. 90 vd.

94 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Musa b. Nusayr*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 35 vd.

95 Bölgedeki Berberilerin Araplarla çatışmaları ve çoğu kez Araplar arasındaki asabiyeye dayalı çekişmeler Şam Emevi hükümetini zora soktu. Kaosun tek sebebi bununla sınırlı değildi. Beledliler-Suriyeliler çekişmesi de hilafet merkezini uğraştırdı. Endülüs Müslümanlarının kendi aralarındaki çekişmeleri Kuzey bölgelerinde ciddi otorite boşluğu yarattığı gibi bölgenin İslâm hâkimiyetinden çıkmasına ve biri Asturias-Leon diğeri ise Navarra olarak anılan iki Hıristiyan krallığın kurulmasına neden oldu. Bununla birlikte isyan hareketlerinin bastırılması amacıyla gönderilen Suriye askerleri bölgede toprak sahibi olarak Akdeniz kıyılarında yerleştikleri şehirlerin Araplaşmasına katkıda bulundular. Bu dönemde İslâm'ı seçen Hıristiyanlar *mustarib* ya da *muahidun* olarak anılmaya başladılar. Kısacası Emevi dönemindeki valiler idaresi olarak anılan devir birliğin bir türlü sağlanamadığı ve sonuçta *Reconquista*'nın ilk adımlarının atıldığı bir süreç olarak tarihe geçti. Halid es-Sufi, *Tarihü'l Arab fi'l-Endülüs*, *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 63-116.

devletin gerçek anlamda Abbasi örneğinde bir bürokratik örgütlenme içine girdiği dönemdir. Tarihçilerin devlet gelirlerinin yıllık bir milyon dinarı bulduğunu belirttiği bu dönem *Eyyamu'l-Arus* yani düğün günleri olarak anılır.

Merkezileşmeye bağlı olarak hükümdarın otoritesi bu dönemde pekiştirilmiştir. Abbasi saraylarının görkemini aratmayan Abdurrahman'ın sarayı dönemin önde gelen bilim adamları ve sanatkârları ile dolmuştur. Yahya b. Hakem el-Gazal ve Abbas b. Firnas gibi bilginler, Abbas b. Nasih ve Abdullah b. eş-Şemir gibi şairler bu dönemde emirin maiyetindekiler arasındadır.[96] Ancak Endülüs halkının sonunun gelmeyeceğini düşündükleri düğün günleri Abdurrahman'ın ölümüyle son bulmuş ve *el-Fitnetü'l-Kübra* denilen kargaşa dönemi başlamıştır. Bu sırada siyasi bütünlük sarsılarak Tuleytula, Batelyevs ve Güney Endülüs'ün büyük kısmı merkezi idarenin dışına çıkmış, mali sistem ve etnik gruplar arasındaki uyum bozulmuştur.

Bir bunalım döneminde henüz yirmi üç yaşında tahta çıkan III. Abdurrahman, siyasi istikrarın sağlandığı ve kurumların ihya edilmeye çalışıldığı bir zirvenin yaratıcısı oldu. Kuzeyde Hıristiyan krallıkları ile giriştiği mücadeleden güçlü çıkan Abdurrahman esas iktidar mücadelesini Şii Fatımilere karşı verdi. Bu amaçla Fas'taki Fatımi karşıtı Berberi Zenataları destekledi. Ancak onun bu konudaki en dikkate değer girişimi Sünni İslâm'ın temsilcisi olmak iddiasıyla 929 yılında halife ve emirü'l-mü'minin unvanını almak oldu.[97] Böylelikle Abbasilere ve Ifrikıye'nin rafızi hükümdarlarına karşı Sünni İslâm'ın gerçek koruyucusu ve lideri olma iddiasını en üst seviyeye çıkarmıştı.

III. Abdurrahman Endülüs vilayetlerindeki valilere gönderdiği resmi yazılarda yeni emirü'l-mü'minin düşüncesini açığa vurarak, kendisinden yardım ya da herhangi bir talepte bulunanların emirü'l-mü'minin ve Nasıruddin unvanlarını birlikte kullanmalarını istemişti. Bu seleflerinden ayrıldığı en önemli özelliğiydi. Örneğin 829'da İşbiliyye'deki Büyük Camii'nin ve 835'te Maride Kalesi'nin inşa edilişine dair metinlerde atalarından II. Abdurrahman yalnızca emir olarak anılırken, 929'dan sonra Müslüman İspanya'nın üstünlüğü vurgulanarak, emirden imam ya da müminlerin emiri olarak söz edilmeye başlandı. O böylelikle Bağdat ve Kayrevan hükümdarlarının izinden giden ilk Endülüs hükümdarı oldu. Kendisinden *Nasır Lidinillah* ya da kısaca *en-Nasır* diye söz edilen Endülüs halifesi bu şekilde haleflerinin de saygı duyaca-

96 es-Sufi, *a.g.e.*, s. 198 vd.

97 E. Levi-Provençal, "Endülüs Emevi Hilafeti", *İA.*, MEB., İstanbul 1945, c. 4, s. 253; W. Montgomery Watt-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 45-50.

ğı bir geleneğin ilk adımını attı. Onun girişimlerinin en önemli sonuçları, İspanya hükümdar çevresine kazandırdığı haklarda görüldü.

Abdurrahman hilafeti maddi ve manevi yönden güçlendirip itibarını yükseltmiş, kendilerinden öncekilerin hak ve yetkilerinin yanında hilafete yeni imtiyazlar kazandırmıştır. İktidarının sınırlarını hükümdar lehine genişleten bu uygulamayla halkla melik arasındaki ilişkiler yüksek bir protokole bağlanmıştır. Bağdat ve Fatımi halifelerinin ihtişamlarını aratmayacak bir yaşam tarzını benimseyen Abdurrahman *Medinetü'z-Zehra*'yı inşa ettirerek Kurtuba sarayı dışında halifenin hizmetini gören geniş bir hizmetkârlar sınıfını barındıran yeni bir mekân oluşturmuştur. Halifenin Kurtuba *Alcazar*'ında ya da *Medinetü'z-Zehra*'da hayata geçirdiği protokole dair elimizde 10. yüzyılda Bizans İmparatoru VII. Konstantinos'in yazdığı *de Ceremoniis'e* benzer bir belge bulunmamakla beraber, oldukça zengin içerikli olduğu tahmin edilmektedir.[98]

Endülüs Emevi hükümdarları için Fatımi tehdidi göz ardı edilebilecek bir olgu değildi. Onların emirlikten hilafete geçiş sürecinde son derece etkili olan Fatımi hilafeti aynı zamanda Şii ideolojinin de propaganda merkeziydi. Kimi kez dailer isyancı müvelled liderlerinden Hafsun örneğinde olduğu gibi içteki kimselerle işbirliği yaparak sorun çıkarmaktan geri kalmıyorlardı. Bu açıdan Abdurrahman'ın hilafet iddiası sembolik bir unvan kullanımının ötesinde bir anlam taşıyordu. Onların bu siyasetinde Bağdat halifelerinin içinde bulundukları aczin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Abdurrahman'ın hilafetini ilan etmesinin ardından Fatımi halifesi el-Muizz Sünni hilafetle ilgili olarak şunları söylemekteydi: "O, daha önce atalarının da yaptığı gibi, hiç hakkı olmadığı halde kendisinin, müminlerin emiri ve ümmetin halifesi olduğunu iddia ediyor. Biz diyoruz ki: Bu işin gerçek ehli, o ve onun gibiler değil, biziz. Allah'ın bizim dışımızda kendisini haksız yere halife ilan edene savaş açmamızı emrettiği görüşündeyiz. Onun eski ve yeni atalarıyla gerek Cahiliye gerekse İslâm döneminde aramızda var olan düşmanlık ve kin bu işin cabası."[99]

Sünni hilafetin koruyuculuğu iddiasıyla ortaya çıkan Abdurrahman için bu noktada yapılacak en önemli iş Fatımi tehdidini bertaraf etmenin yollarını aramaktı. Aldığı önlemlerden ilki Kuzey Afrika'da Fatımi güçleriyle girişilecek mücadele için güçlü bir donanma hazırlığı yapmaktı. Donanma Endülüs'ün güney kıyılarına yerleştirilerek, adeta bir savunma zırhı oluşturula-

---

98 Endülüs hükümdarlarının emirlikten hilafete geçiş süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. E. Levi-Provencal, *Historie de L'Espagne Musulmane*, *BÜİT*, c. 4, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 359-368.

99 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I: Siyasi Tarih*, TDV Yayınları, Ankara, 1994, s. 109.

cak böylelikle Endülüslü isyancılarla Fatımiler arasındaki yardım trafiği durdurulacaktı. İkinci bir adım olaraksa Magrib-i Aksa'nın Fatımi nüfuzundan temizlenmesi için Kuzey Afrika'da Septe ve Tanca ele geçirilmişti. Böylece Endülüs ile Kuzey Afrika arasındaki yegâne ulaşım yolu olan Cebel-i Tarık boğazı tamamen kontrol altına alınmış oldu. Abdurrahman Fatımilerle olan mücadelede Fatımi karşıtı isyan hareketlerini desteklemekten kaçınmadı. Fatımi halifesi Muhammed el-Kaim zamanında Tunus ve Cezayir'de görülen Ebu Yezid liderliğindeki Harici ayaklanmasına mali ve askeri destek sağlaması bu kabildendi. Son olarak ideolojik anlamda Şii tehdidini bertaraf edebilmek için Sünni ulemanın sosyo-ekonomik bakımdan gelişmesini sağladı. Bu desteği sadece Endülüs ve Kuzey Afrika'dakilerle sınırlı kalmayıp, Mısır'daki Maliki ulemasına kadar uzanmıştı.[100]

İlk halife Abdurrahman zamanında altın çağını yaşayan Kurtuba, Avrupa ve Akdeniz dünyasının politik ve diplomatik merkezlerinden biri haline geldi. Ölümünün ardından yerine geçen oğlu II. Hakem döneminde de huzur ve istikrar devam etti, Endülüs bilim ve kültür alanında İslâm dünyasının göz kamaştıran merkezi oldu.[101] Sonraki dönemde Avrupa kültürünü de etkileyen bu zengin uygarlık[102] politik anlamda gelen ciddi sarsıntıları engellemekte başarılı olamayacaktı. Endülüs halifelerinin üçüncüsü olan II. Hişam selef-

100 W. Montgomery Watt-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 45-50.

101 İspanya'ya uygarlığın Müslüman fatihler aracılığıyla geldiğini savunan ve bunu bir medeniyet hamlesi olarak değerlendiren tarihçi Blasco Ibanes iddiasını şu satırlarla savunur: "...Bu sayede İspanya'da 8-15. yüzyıllar arasında bütün Ortaçağ boyunca Avrupa'nın bilinen en zengin ve en parlak medeniyeti doğup gelişti. Bu dönemde kuzeydeki halklar din savaşları yüzünden parçalanmakta ve kana susamış barbar sürüler halinde hareket etmekte iken, Endülüs toplumu otuz milyonu aşmakta; o dönem için çok büyük olan bu nüfus yapısı içinde her ırk ve din ahenk içinde hareket etmekte ve toplum çok canlı bir nabız atışı sergilemekteydi. Bu verimli atmosfer içinde bütün fikirler, bütün gelenekler ve yeryüzünde o ana kadar ortaya konmuş olan bütün buluşlar, sanatlar, bilimler, endüstriler, yenilikler ve klasik dönemin disiplinleri bir arada bulunuyordu. Bu farklılıkların birbiriyle karşılaşmasından, yeni buluşlar ve yaratıcı enerjiler doğmaktaydı." Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 160, ayrıca bkz. S. M. İmamuddin, Muslim Spanish, Leiden, 1981, s. 137-170.

102 Endülüs uygarlığına dair Batı'daki ilginin kökeni haçlı çağına kadar uzanmaktadır. Bu dönemde Endülüs kökenli Arapça kaynaklar İspanya ve Sicilya gibi iki güçlü merkezde Batı dillerine tercüme edilmeye başlanmıştır. Endülüs 11. yüzyılda siyasi anlamda sarsıntılar yaşayarak, Reconquista tehdidiyle karşı karşıya kalsa da Arapça eserlerin Latinceye tercümesi işlemi hız kaybetmeden devam etmiştir. Tuleytula tercüme faaliyetlerinde öncelikli bir yer edinmiştir. Bu şehrin Başpiskoposu Raimundo (ö. 1163) zamanında Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'yi andıran bir okul kurularak Avrupa'dan gelen bilim adamlarının istifadesine sunulmuştur. Tıp alanından, tarım ve mimariye, musikiden dil bilim ve coğrafyaya, tarihten teolojiye kadar oldukça geniş bir literatür tercüme edilerek Batı dillerine aktarılmıştır. Tercüme çalışmaları 13. yüzyılda Tuleytula dışında İşbiliye, Mürsiye, Tarragona, Leon, Segovia gibi İspanyol şehirlerinde yayılmıştır. Özdemir, *a.g.e.*, s. 168-175

lerinin idaredeki yeteneklerinin çok gerisinde olduğundan askeri ve siyasi idare haciplik görevine getirilen Mansur b. Ebu Amir'in eline geçecekti. İhtirası sınır tanımayan bu yetenekli adam resmi işlemleri halife adına yapmasına rağmen hilafet makamının tüm yetkilerini kendi sarayına taşıyacak ve Hişam'ı sembolik bir konuma düşürecekti.[103] Onun izlediği siyaset aslında Emevi hanedanını aşamalı olarak tasfiyeye yönelik bir darbenin ilk adımıydı. Kendisinin tıpkı halifelerin yaptığı gibi *el-Mansur* unvanını kullanması, adına para bastırması, saray memurlarına el öptürmesi, cuma hutbelerinde adını zikrettirmesi onu gerçekte halifeden farksız kılmaktaydı. Leon ve Navarra krallıklarının Endülüs'ün üstünlüğünü kabul ederek haraç ödemeye yanaşmaları kendisinin kamuoyu nazarındaki gücünü pekiştiriyordu.

Mansur gücünü haciplik görevine oğlu Abdülmelik'i veliaht tayin ettirmekle de ortaya koymuştu. Abdülmelik hırs konusunda babasından geri kalmadığı gibi Amiri yükselişini devam ettirdi, ta ki 1008 yılında bir sefer dönüşünde ölüm kendisini 34 yaşında yakalayıncaya dek. Ölümünün ardındaki sır tarihçilerin farklı yorumları arkasında gizli kalsa da üvey kardeşi Abdurrahman Sanchuelo[104] tarafından zehirlenmiş olabileceği varsayımı zihinleri daima meşgul etti. Abdurrahman, hacipliğinin henüz onuncu gününde halifeyi ikna ederek *Nasıru'd-Devle* ve *el-Memun* şeklindeki iki unvanla birden onurlandırılmasını sağladı. Bundan kısa bir süre geçmişti ki daha cüretkâr biçimde halifeye kendisini hilafet makamına veliaht olarak atayan bir ferman imzalattı. Ancak bu durum yalnız hanedan arasında değil kendi ailesi arasında da şiddetle eleştirildi. Büyüyen muhalefet hareketi sonrasında Hişam'ın oğlu Muhammed hilafet makamına getirildiği gibi Amiri ailesinin ikamet ettiği *Medinetü'z-Zehra* işgal edilerek Amiri zorbalığına son verildi.[105] Ancak bu gelişme Amiri hâkimiyetinin sonu olmanın yanında Endülüs hilafeti için de sonun başlangıcı anlamına gelmekteydi.

Endülüs hilafeti Abbasi hilafeti gibi Sünni İslâm anlayışına dayalıydı. Bununla birlikte politik iddiaları benzer olan iki organizasyon arasında kültürel ve sosyal farkların bulunduğu dikkatlerden kaçmıyordu. Her şeyden önce doğunun toleranssızlığına burada rastlanmadığı gibi, cemaatler arası ilişkilerde de farklı bir üslup sözkonusuydu.[106] 4. hicri asrın meşhur Doğulu Müs-

103 Levi-Provencal, *a.g.e.*, s. 254

104 22 Ekim 1008'de hacip olan Abdurrahman Mansur'un Navarra isimli eşinden olup, Navarra kralı olan dedesi Sancho Garcia'ya olan benzerliğinden dolayı bu unvanla anılmıştır.

105 Özdemir, *a.g.e.*, s. 116-125.

106 Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman Librairie du Liban, Beyrut, 1979, s. 65-70, ayrıca tolerans konusunda s. 258-267.



Endülüs Uygarlığı, Akdeniz'in doğusu ve batısı arasında kültürel bir köprü vazifesi üstlenirken, bilim, edebiyat ve sanat alanında da parlak bir miras bıraktı. Yahyâ ibn Mahmûd al-Vâsiti'nin *Maqâmât of al-Harîrî*'de yer alan bir tasviri.

lüman seyyahı bile, İspanya Araplarının karakterini sevmeyen biri olarak, ahlâki konularda onlara, doğu Müslümanlarından daha üstün bir mevki vermekteydi. Kuzey Afrika'da Fatımi Hanedanlığının kurulması sonrasında halife tarafından İspanya'ya siyasi yapı, askeri güç, fethedilmiş bir ülke halkının karakteri üzerinde çalışma yapmak ve bilgi aktarmak maksadıyla gönderilen İbn Havqal, yolculuğu hakkında Arap edebiyatının çok dikkate değer eserlerinden kabul edilen büyük bir kitap yazdı. Kendisi İspanya Araplarının şahsi niteliklerinin yüksek olmadığını düşünüyor ve onları eleştiriyordu: "Bu yarımadada gezeni hayrete düşüren şey, tahtında oturan yöneticidir. Çünkü bu ülkenin sakinleri, tamamen haysiyetsiz ve idraksiz, korkak, kötü süvari, askerlere karşı kendilerini savunmadan aciz kimselerdir. Diğer taraftan bizim efendilerimiz bu ülkenin ve getirdiği vergilerin ne kadar kıymetli, güzelliklerinin ve zariflikerinin ne kadar bol olduğunun gayet iyi farkındadırlar" tarzındaki eleştirilerin yanında İspanya'yı da içeren batı İslâm'ı ve onun kültürel gelişiminin doğudakinden daha müsamahakâr olduğu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koyuyordu: "Onların ülkesinde gezen herhangi biri, doğuda olduğu kadar çok günahkârlığa, çirkin davranışlara ve dinsizliğe rastlayamaz."[107]

Gerçekte iki hilafet arasındaki rekabet bu seyyahın ortaya koyduğu izlenimlerden daha ileri boyutlardaydı. Kurtuba Emevi saltanatı Emevi ailesini tamamen bertaraf ettikten sonra ancak meşruiyetini kazanabilen Bağdat hilafetine karşı sert bir protesto idi. Bu yüzden Bağdat'ın Abbasi halifeleri İspan-

107 Doğu ve batı İslâm'ı arasındaki ilişkiler, bunların gelişim süreçleri meşhur oryantalist Goldziher tarafından detaylı bir şekilde incelenerek Macar Bilimler Akademisi'nde 13 Kasım 1876 tarihinde okunmuştur. Önemli bir çalışma olan bu eser çeşitli dillere bu arada Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. Ignaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm: Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak, İspanya Araplarının İslâm'ın Tekâmülündeki Yeri", *İslâmi Araştırmalar*, sayı 1, Ankara, 1986, s. 87.

ya Emevilerini tahtlarına göz diken kişiler olarak kabul ediyorlardı. İlk olarak I. Abdurrahman döneminde Batı Emevi sultanlığına karşı bir Abbasi öncesi fitneyi teşvik etti. İleri dönemlerde Harunürreşid, Paderborn'a, Kurtuba'daki halifenin komşusu olan Fransız kralı Şarlman'a muhtemelen Fransızlar için de bir tehdit unsuru olan Emevi iktidarına son vermeye teşvik gayesiyle heyetler ve hediyeler gönderdi. Bunun sonucunda 778'deki *Roscesvalles* savaşı patlak verdi. İki hanedan arasındaki rekabet o denli ileriydi ki, birince düşman kabul edilen diğerinin tartışmasız şekilde hamisi olabiliyordu. Tıpkı Bağdat hilafetinin düşmanı olan Medineli bilgin Malik b. Enes'in Kurtuba Emevi hilafetine meşruiyet atfedici yorumları gibi. Bağdat sarayının kırbaçlattığı âlimin Kurtuba'daki halife Hişam'a yakınlık duyması şaşırtıcı değildi. Nitekim İspanya'daki öğrencilerinden, Hişam'ın dindarlığı ve faziletleri hakkında takdirkâr övgüler duyduğu zaman halifeye karşı hayranlığı en üst noktaya ulaşmıştı.[108] Hişam, Malik tarafından Hz. Muhammed'in halifesi olarak isimlendirilmeye layık tek ve ideal bir Müslüman yönetici olarak kabul ediliyordu. Ancak Endülüs hilafetinin gücü bazı Sünni ulemanın desteğine rağmen de olsa 11. yüzyılın ilk yarısından itibaren sarsılmaya başlamıştı.[109]

İSLÂM DÜNYASINDA BİR DÖNEMİN SONU: ABBASİLERİN ÇÖKÜŞÜ

Emevi idaresine 750'de son veren Abbasilerin merkezi hilafet ve İslâm dünyasının liderliği iddiaları iktidara gelişlerinin yüzyıl sonrasında çıkmaza girdi. 9. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Abbasi nüfuzu Mısır'dan batıya geçemiyordu. Hatta 868-905 yılları arasında Türk Tolunoğulları ile 935-969 arasında İhdişiler Mısır ve Suriye'ye hâkim olarak batıdaki sınırı daha daraltmışlardı. Doğu eyaletlerindeki durum da farklı değildi. 819 yılından itibaren Horasan ve Maveraünnehir'de Samaniler, 821 yılında Horasan'da Tahiriler ismen halifeye bağlı olmakla birlikte iç ve dış politikada bağımsız davranmaktaydılar.[110] Bunlar halifeyle olan bağlarını yalnızca hutbede adlarını zikretmek ve paraların üstünde kendi isimlerinin yanında yer vermekle sınırlı tutmuşlardı. 867 yılında Sistan bölgesinde ortaya çıkan Saffariler Bağdat'taki halifeyle uzun çekişmelere girişti. Suriye ve el-Cezire'de Hamdaniler 905 yılından itibaren bağımsızlıklarını kazandılar.

---

108 Ignaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm: Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak, İspanya Araplarının İslâm'ın Tekâmülündeki Yeri", *İslâmi Araştırmalar*, sayı 2, Ankara, 1986, s. 54.

109 W. Montgomery Watt-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 87-90.

110 Hasan Kurt, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.

9. yüzyılın ortalarına gelindiğinde halifenin maddi nüfuzu Bağdat ve çevresiyle sınırlı bir durumdaydı.[111] Böyle bir ortamda Büveyhioğulları Bağdat'ı ele geçirmelerine ve halifenin tüm otoritesini ele almalarına rağmen kamuoyunda hâkim olan siyasi otoritenin kaynağı olarak halifeyi görme anlayışının da etkisiyle Abbasi iktidarını devirememişlerdi. Bununla birlikte yaşanan gelişmeler İslâm siyaset teorisinin de varolan duruma göre şekillenmesine neden oldu. Hukukçular emirliği özel ve genel olmak üzere *(imaret-i hassa ve imaret-i amme)* ikiye ayırırken, genel emirliği de *imaret-i istila* ve *imaret-i istikfa* olarak değerlendirmekteydiler. Emirlik konusunda yaptığı incelemede ünlü hukukçu Maverdi sınırlı yetkisi olan emirlerle tüm yetkileri haiz emirleri ayırdıktan sonra güç kullanarak elde edilen emirlik üzerinde durarak, her türlü bölünmeyi önlemek için halifenin onayını alan emirin hukuku uygulaması şartıyla meşru olduğunu kabul etmekteydi.[112]

İslâm teorik olarak birliği teşvik edici kuramsal düzenlemeleri içerecek alt yapıya sahip olmakla beraber, pratikte bunun gündelik toplumsal ve politik gelişmelere uygulanması kolay değildi. Üç ayrı hilafeti her şeye rağmen tek noktada bir araya getiren iki unsur hâlâ mevcuttu: Din ve dil birliği. Buna karşılık 10. yüzyıldan sonra hele 11. yüzyıla gelindiğinde İslâm yalnızca bir Arap realitesi olmaktan çıkarak İranlı, Türk ve Berberi yönetimlerini gösteren bir realite haline gelmişti.[113] Bu çeşitlilik onun siyasa söylemine çok gecikmeden yansıdı.

Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika'da Gelişmeler

10. yüzyılın sonunda ilk dönem dirayetli Fatımi hükümdarlarının çizdiği rota halefleri tarafından sürdürülemedi. 996'da tahta çıkan halife el-Hâkim –ki Arap kaynakları dengesizliğine dair örneklerle doludur– Fatımi çöküşünün ilk habercisi oldu. Halife iktidarının ilk yıllarında idareyi önce İbn Ammar'ın sonra da Bercuvan'ın ellerine teslim etti. Bunun yanı sıra Şii ideolojiyi aşırı derece baskı aracı haline getirmekten çekinmeyişi zimmiler ve Şii inancına mensup olmayan İslâm unsurlar arasında tepki yarattı. Rahatsızlığın tek sebebi izlenen dini politikalar değildi. Adilane olmayan bir vergi sistemi de Fatımi idaresine karşı tepkilerin yükselmesine sebep oldu. Onun sınır tanımaz hırsının vardığı son nokta 1017 yılında veziri Muhammed el-Darazi'nin yönlendirmesiyle olsa gerek kendisini beklenen imam ilan etmesiydi. Halkı Dara-

---

111 Yıldız, *a.g.e.*, s. 35; Hanne, *a.g.e.*, s. 142-181.

112 Abdülaziz ed-Duri, "Emir", *DİA*, TDV, c. 11, s. 122.

113 10. yüzyılda İslâm dünyasında birliğin ve çeşitliliğin temelleri hakkında bir tartışma için bkz. Mantran, *a.g.e.*, s. 153-154.

zi'ye karşı isyana teşvik eden bu gelişme sonrasında Suriye ve Lübnan'da yerleşen Dürziler[114] el-Hâkim'in bu iddiasına destek verdi. Ancak 1021 yılında ölen halifenin ardından ordunun da aralarında bulunduğu toplumsal katmanlar arasındaki çatışma rahatsızlık veren boyutlara ulaştı.[115]

Hâkim'in halefleri olumsuz gidişatı durduracak önlemler almak bir yana vezirlerin yanında ikinci plana düşmüşlerdi. El-Zafir döneminde Suriye'deki iktidar sarsılarak kabileler arasında nüfuz mücadeleleri had safhaya ulaştı. Tay Kabilesi Filistin'de, Kelbler Kuzey Suriye'de hâkim oldular. Bununla birlikte el-Mustansır zamanında devletin hâkimiyeti Şam ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılırken bu durum sürdürülemedi. Nitekim 1053'te Kuzey Afrika halkının Şii akidesini terk etmesi, 1081 yılında Suleyhi'nin ölümüyle Fatımi karşıtı hareketler ivme kazandı.[116] Özellikle hizip çekişmeleri Mısır'ı kargaşa ve despotluk kısır döngüsüne sokarken, veba ve kıtlık durumu ağırlaştırdı. Halifenin 1074'te Kahire'ye davet ettiği komutan Bedru'l-Cemali Mısır'ı Akka'ya kadar bütün karışıklıklardan kurtararak idari ve bürokratik yetkileri elinde topladı. Başkomutan unvanının yanında ekber-i dai ve vezir unvanlarını da uhdesinde toplayan Cemali kısmi bir restorasyon sağlamakla beraber çözülüşü bütünüyle engelleyemedi.[117] Özellikle kendisinden sonra idarede söz sahibi olan Efdal'in Mustali'nin hilafetine destek vermesi İsmailiye hareketinin Mustaliye ve Nizariye olarak ikiye ayrılmasına neden olacaktı. Fatımilerin koruması altındaki Hasan Sabbah bu kararı tanımadığı gibi Sabbahiye adıyla yeni bir hareketin öncüsü oldu.

Mustali'nin hilafeti her anlamda talihsiz bir dönemdi. Haçlı orduları İznik ve Antakya'nın ardından Suriye sahil şehirlerine saldırdılar. Kudus'ün ele geçirilmesinin ardından gösterdiği direniş ve karşı çıkış başarısızlıkla sonuçlandığı gibi, haçlı ordusu bilad-ı Şam sahillerini ve Filistin'i ele geçirdi.[118]

---

114 Hâkim'in propaganda amacıyla Suriye'ye gönderdiği Darazi'nin katli üzerine beklediği fırsatı yakalayan vezir Hamza b. Ali, Tanrı'nın 7 imama hülul ederek, nasuti kisveye büründüğünü, son defa olarak Hâkim suretinde göründüğüne ve kendisinin de onun peygamberi olduğuna dayanan inançlarını yaymaya başlamıştır. Son derece karışık ayrıntılar içeren bu esaslar 4 başlık altında toplanır: Hâkim'i Tanrı bilmek, kaim al-zaman; yani Hamza'nın yaratılmışların en şereflisi olduğunu kabul ederek, kıyamet gününde sevap ve ikabın onun elinden olacağına inanmak, hududu tanımak ve son olarak vasayaya riayet etmek. Dürzilerin akideleri ve tarihsel gelişimleri ile ilgili olarak Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

115 Dürziler, 1021 yılında el-Hâkim'in gizlendiğine inanmaktadırlar. Buna göre kayıp halife bu dünyada hâkim olan kötülükler sona erdiğinde geri dönecektir. Dolayısıyla o, sözkonusu fırka gözünde, el-İmamü'l-Muntazar (beklenen imam)'dır. Hasan, *a.g.e.*, s. 177-179.

116 Hasan, *a.g.e.*, s. 231.

117 Kennedy, *a.g.e.*, s. 347.

118 Hasan, *a.g.e.*, s. 186.

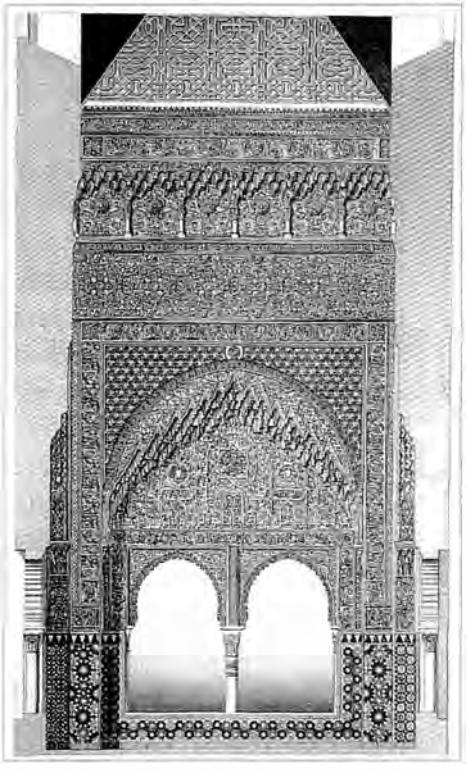
Fatımilerin ideolojik temellerinin sarsılmaya başlaması, İsmailiye içindeki bölünmeler Yemenlilerin Mustali'nin ardıllarının hilafetini tanımamalarına kadar vardı. 1060'ların sonunda bir zamanların Abbasi Bağdat'ının kâbusu durumundaki Fatımi hilafeti Mısır'la sınırlı yerel hanedan görüntüsüne bürünmüştü. Öyle ki son vezir Selahaddin'in emriyle hutbelerde Abbasi halifesi Müstezi'nin adı zikredildiğinde ne hasta yatağındaki son Fatımi halifesi Adid'in ne de Mısır halkının buna karşı koyacak gücü ve isteği yoktu.

Prestijinin doruğundaki Selahaddin Fatımi kalıntılarının üzerinde Eyyubi hanedanının temellerini attığında tarihler 1071'i göstermekteydi.[119] Fatımi gerileyişinin yanında Kuzey Afrika tarihinde iki olayın belirleyici rol oynadığı görülür. Bunlardan birincisi Ifrikiye ve Orta-Magrip'in Berberi kökenli Zirilerin hâkimiyetine girmesidir. Zaman Zirilerin aleyhine işleyip 1015'te batı toprakları Hodna merkez olmak üzere Hammadi hanedanına geçmekle birlikte, Ziri hâkimiyeti Konstantin ve Mila'dan Tripoli'ye uzanan alanda varlığını Hammadilerle çatışma pahasına korudu. Bölge tarihi üzerinde etkili olan daha önemli bir olay ise 1041'e doğru Zirilerin Fatımilerden resmen ayrılarak Abbasi hâkimiyetini tanımalarıdır. Bu durumda Maliki propagandasının etkisi tartışılmakla beraber, Kahire ile ilişkilerin kesilmesinin hem Ifrikiyelilerin, hem de emir Muiz'in tercihleri doğrultusunda olduğu kesindir. Fatımilerin bu durum karşısındaki tepkisi bir hayli sertti. Fatımi vezir el-Yazuri Karmat isyanından beri Yukarı Mısır'da yerleşmiş bulunan göçebe kabilelerini Mağrip'e sürdü. Arap kabilelerinin göçü muazzam bir etki yarattı. Tek zayıf yönü coğrafi konumu olan Ifrikiye'nin kaderi bu göç dalgası ile değişti. Gabes yakınlarında Ziri ordusunun mağlup edilmesi kent ve kır yerleşiminin profilini değiştirdiği gibi, ekonomik hayat üzerinde de yapısal değişikliklere yol açtı.[120] Ayrıca diğer kabileler de göçebeleri izleyerek batıya doğru akışı sürdürdü ve Hammadi topraklarına ilerledi. Aslında Arap göçü Ifrikiye dışındaki bölgelerde aynı yıkıcı sonuçlara yol açmadı. Aksine yerleşiklerle göçebeler arasında iki tarafın da yararına olabilecek bir denge sağlanmasının ötesinde Mağripliler için ticari faaliyetlerin önemini gözler önüne serdi. Bu anlayış sayesindedir ki Hammadiler 1067'de Bicaye'ye taşındılar ve Normandlarla Kuzey Afrikalılar açısından adeta bir ayrıcalık olan korsanlık için kavgaya tutuştular.[121]

---

119 Graefe, *a.g.e.*, s. 526.
120 Mantran, *a.g.e.*, s. 161.
121 Mantran, *a.g.e.*, s. 162.

Batı ile Doğu Arasında Bir Köprü: Endülüs



Sevilla'daki Alkazar Sarayı Mücedden mimari üslubun en çarpıcı örneklerindendir. Yapımına Toledolu Calubi tarafından 1181'de başlanan saray, Hıristiyan yönetimi altında 1364'te tamamlanmıştır. Magrip üslubu ile gotik üslubun özelliklerini taşımaktadır.

Fatımi hilafeti hayatta kalma mücadelesi verirken İspanya'da da hilafet itibar arayışlarındaydı. Hilafet üzerindeki Amiri tehdidini kaldırmayı başaran el-Mehdi iktidarı ele geçirdikten sonra toplumsal uzlaşmayı sağlamada başarılı olamadı. Muhaliflerle olan mücadelesi sonunda Berberileri de içerecek şekilde ciddi bir sindirme siyasetini benimsedi. Kendisini devirerek yerine geçen el-Mustain de ittifak ettiği güçlerin beklentilerini yerine getirmede etkisiz kalınca ikta sahipleri kendilerinin hilafete Emevilerden daha layık olduğunu düşünmeye başladılar. Nihayet 1016 yılında Sebte hâkimi Ali b. Hammud *en-Nasır li Dinillah* unvanıyla Kurtuba Ulu Camii'nde yapılan bir merasimle kendisini halife ilan etti. Bu gelişmeyle birlikte Endülüs'te Emevi hilafeti Sünni bir hanedandan Şii kökenli Hammudilerin eline geçiyordu. Ali ve kardeşi Kasım'ın hilafeti Şii bir idare ile uyuşamayan Sünni ahalinin huzursuzluğu ve Emevi sülalesinden Abdurrahman el-Murtaza'nın isyan hareketinin önlenmesi mücadelesiyle geçti. Sonunda 1023 Şubatı'nda ayaklanan halk Hammudileri iktidardan uzaklaştırıp, 23 yaşındaki IV. Abdurrahman'ı hilafet makamına getirdi. İbn Hazm[122] ve İbn Şüheyd gibi bilginlerden oluşan bir idare kurmaya çalışan bu yetenekli halife yazık ki günlük siyaset peşindeki aristokrasi ile çatıştığından 47 gün sonra hal edildi.[123]

122 994-1064 arasında yaşayan İbn Hazın, Zahiriye mezhebi mensubudur. O yaşadığı dönemdeki Endülüs toplumunun içinde bulunduğu durumu dikkatle inceleyerek, kendi yaklaşımınca bunalımdan çıkış yollarını göstermeye çalışmıştır. Özellikle *Tavku'l-Hamame* ve *Müdavatü'n-Nüfuz* adlı eserleri Endülüs'ün toplumsal yapısının, Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin, dil ve kültüre dair konuların incelendiği çalışmalar olmuştur. M. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, s. 95-100.

123 R. Dozy, *Spanish Islam*, c. 4, BÜİT, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 450-457.

III. Hişam dönemi Endülüs idaresi için çöküşün tarihsel teyidi anlamına geliyordu. İdarenin tamamen vezir Hakem b. Said el-Kazzaz'ın sorumluluğunda bulunduğu Hişam dönemi 1031'de halktan gelen bir isyan hareketiyle son bulurken, Kurtuba eşrafı aralarında yaptıkları bir toplantıyla hilafetin bu haliyle bağlayıcılığını kaybettiği konusunda ittifaka vararak, makamın ilgası yolunda karar aldılar.[124] Alınan karar gereği Emevi hanedanı mensupları sürüldü, Kurtuba idaresi İbn Hazm İbn Cehver başkanlığındaki bir şuraya bırakıldı.[125] Ardından gelen *Mülûk el-Tavaif* döneminde Endülüs'ün önemli merkezlerinde Berberiler, Emeviler ve Slavların oluşturduğu mahalli idareler ortaya çıktı.[126] Tavaif-i Mülûk Endülüs tarihinde irili ufaklı ve çoğu kez birbirleriyle çatışan yönetimlerin yarattığı kargaşa dönemi olarak yerini alırken, İbn Hazm ve Ebu'l-Velid el-Baci gibi saygın bilginlerin birlik çağrıları da sonuçsuz kaldı.[127] Endülüs'teki İslâm döneminin sonunun geldiğini haber veren gelişmeler yine bu dönemde yaşandı. Kastilya kralı VI. Alfonso'nun Mayıs 1085'te Tuleytula'yı ele geçirmesi Müslümanlar arasında ciddi hayal kırıklığı yaratmıştı. Tuleytula konumu itibariyle İspanya'nın tam ortasında hem kuzey hem de güneye hâkim tratejik bir öneme sahipti. Kimi kaynaklarda 80 olarak nakledilen birçok kale ve yerleşim biriminin kaybedilmesi Hıristiyan dünyaya bu halleriyle Endülüs Müslümanlarının kendileri için ciddi bir tehlike ve tehdit kaynağı olmaktan çıktıklarını haber

---

124 Dozy, *a.g.e.*, s. 463-464.

125 Özdemir, *a.g.e.*, s. 138.

126 Dozy, *a.g.e.*, s. 71-72.

127 Bu devirde Endülüs uleması arasında tartışılan başlıca konu İslâm toplumunun birliği ve geleceği olmuştur. Buradan hareketle İbn Hazın da imamet ve hilafet konusunu İslâm toplumun geleceği açısından taşıdığı öneme yönelik olarak değerlendirmiştir. O, aynı dönemde tartışılan toplumun birden çok halifeye biat etmesi konusuna muhaliftir. Halifenin olması gerektiği konusunda asla şüphe duymamakla beraber, birden fazla halifenin kargaşaya yol açacağına inanmaktadır. Eserinde "İşi âlim, fazıl, güzel siyaset bilen, infaza kaadir kuvvetli bir kişiye vermektir, onu başa geçirmektir. Ancak bu suretle zulüm önlenir, o da haksızlık yaparsa, bir kişinin yapması, iki ya da daha çok kişinin yapmasından daha azdır, katlanılır" mantığını savunur. Ancak içinde yaşadığı dönemin parçalı İslâm yapısında ve bilhassa ciddi bir buhran içindeki Endülüs toplumunda bunu layıkıyla yapabilmek mümkün değildir. Birden fazla kimsenin iktidar mücadelesi verdiği durumlar için getirdiği çözüm zamanlamayla ilgilidir. Bu halde ilk olarak biat davetinde bulunanın imameti geçerli olup, diğeri isyancı kabul edilerek boynu vurulur. İkinci adayın ilk adaydan daha faziletli olması da sonucu değiştirmez. Hareket noktası çatışmaları önlemektir. Ancak iki kişiden hangisinin daha önce biat davetine başladığı tespit edilemiyorsa hangisi daha faziletli ve iyi siyaset bilen tarafsa onun imameti geçerli sayılarak diğeri azlolunur. Eğer fazilette ve siyaset bilgisinde eşitlik sözkonusu ise imametten gaye iyi siyaset ve toplum işlerini güzel idare etmek olduğundan kura yoluna başvurulur. Görüldüğü gibi *el-Fasl* adlı eserinde yazar hilafet iddiasında bulunan iki kişi için fazilet ve siyaseti ölçü olarak tutuyor. Bu konudaki görüşleri için bkz. Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 198 ve 204.

veriyordu.[128] Ardarda gelen Murabıt ve Muvahhidler dönemleri Endülüs'teki çöküşü önlemek bir yana reconquista siyasetinin aşama-aşama gerçekleştiği bir süreç oldu.

Doğuda Abbasiler

Abbasi hilafetinin sonunu hazırlayan değişimlerin başlangıcını doğu İslâm dünyasındaki gelişmeler hazırlamıştır. Emeviler döneminde izlenen Arapçılık siyasetine bağlı olarak ikincil statüye layık görülen Türk halkların İslâmlaşma sürecinin Abbasilerle birlikte hız kazanması rastlantı değildir. Örneğin 10. yüzyılın başında İslâm coğrafyacı İbn Rusteh, Hazarların başta İdil olmak üzere neredeyse sahip oldukları tüm şehirlerde İslâm kültürünün izlerine rastladığına dair bilgiler aktarır. Bu yoldaki ifadelere aynı yüzyılın ikinci yarısında yazmış olan İstahri, İbn Haykal ve Mukaddesi gibi gezginlerin eserlerinde de rastlanması İslâm coğrafyası içinde Türk unsurun gelişimi hakkında önemli ipuçları ortaya koyar.[129] Aynı dönemde İslâm sınırı, özellikle Samanilerin katkısıyla Balasagun'a dayanmaktadır. Daha 9. yüzyılda Samanilerden Nuh b. Esed, İsficab bölgesini ele geçirdiği gibi, hanedanın en önemli hükümdarı İsmail b. Ahmed'in 893'te Talas seferi ve İsficab beylerinin girişimleri Balasagun'un batısındaki yerleşim bölgelerindeki Türklerin İslâm dairesine girişine zemin hazırlamıştır. Bu kavimler arasında İslâm'a ilk girenler Balasagun ve Talas'ın doğusundaki Türkmenlerdir.[130]

Samani ve Saffari hükümetleri zamanında askeri ve bürokrasi alanında önemli yerlere gelen Türkler zamanla bunlar aleyhine güçlenerek, Arap ve İran unsurlar dışında üçüncü bir öğe olarak İslâm sosyo-kültürel dairesine dahil oldular. Samani devletinin Horasan orduları kumandanı olan Alp Tegin, 961'de vezir Ebu Ali el-Bel'ami ile birleşerek kendi adayını Samani tahtına oturtma girişimleri sonuç vermeyince Doğu Afganistan'da yerel bir hanedan olarak hüküm süren Levikleri yerlerinden ederek Gazne'yi ele geçirdi. Böylelikle ilk adımları atılan Gazneliler asıl gelişimini Sebük Tekin zamanında gösterdi. Onun döneminde Türk hâkimiyeti Gazne'den Doğu Afganistan'daki Zabulistan bölgesine kadar yayıldı. Sebük Tekin siyasi ve askeri gücünü Samaniler üzerinde de hissettirmekten geri kalmadı. Türk kumandanı Ebu Ali Simcuri ve Faik el-Hassa ittifakına karşı Samani Emiri II. Nuh'a des-

128 Özdemir, *a.g.e.*, s. 157-158; Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman Librairie du Liban, Beyrut, 1979, s. 80-88.

129 Hakkı Dursun Yıldız, "Türklerin Müslüman Olmaları", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 32-33.

130 Yıldız, *a.g.e.*, s. 40.

tek verdi. Buna bağlı olarak Samani emiri tarafından kendisi ve oğlu Mahmud çeşitli unvanlarla ödüllendirildi. Ancak 998'de İsmail ile girdiği mücadeleden galip çıkarak Gazne tahtına oturan Mahmud'un[131] Samanilerce tanınmayan Abbasi halifesi Kadir-Billah adına hutbe okutması Samanilerle ilişkileri gerginleştirdi. Halifenin kendisine *Yemînü'd-devle* ve *eminü'l-mille* lakabını verdiği Mahmud, Samani idaresine Karahanlılar tarafından son verilmesinin üzerine Horasan'da iktidarını sağlamlaştırarak, Samanilerin sınır bölgeleri olan Sistan, Cüzcan, Çaganiyan, Huttel ve Harizm'i kendi kontrolü altına aldı.[132]

Mahmud'un Abbasi halifeleri nezdinde itibarını artıran asıl faaliyetleri Hindistan üzerine düzenlediği ve adını efsanevi kılan on yedi sefer olmuştu. Fakat bu durum Bağdat'taki halifeyle ilişkilerin bozulmasını önlemeyecektir. Mahmud'un halife ile arası Karahanlılara ait Semerkand şehrinin fermanının kendisine verilmesini istemesi üzerine açılmıştı. Halife cevabında: "Bunu yapamam ve eğer bu işi benim fermanım olmadan yapmaya kalkarsan bütün dünyayı sana karşı ayaklandırırım..." demişti. Beklemediği bu cevap karşısında Mahmud halifenin elçisine bin fil ile Bağdat'ı yok etmek istediğini belirtecekti. Halife ile Gazne tahtı arasındaki ilişkiyi bozan bir diğer gelişme ise Mekke'den Hac ziyareti sonrasında dönüş yolunda Ebu Ali Hasan'ın[133] *Emir-i Haclığını* yaptığı kafilenin güvenlik nedeniyle Suriye yolunu tercih etmesi ve Fatımi halifesi tarafından son derece dostane biçimde karşılanması olmuştu. Abbasi halifesince Gazne ve Fatımi yakınlaşması olarak kabul edilen gelişmenin ardından Mahmud, Hasenek'in Karmati olmadığını ispat etmek ve kafileye verilen tüm hediyeleri Bağdat'a göndermek zorunda kalmıştı. Ancak iki hükümet arasında yaşanan gerilim Mahmud'un ölümüne değin hilafet merkezine karşı soğuk davranmasına neden olmuştu.[134] Mahmud'un ölümünün ardından Gazneliler taht mücadelelerinin ve gün geçtikçe etkisini artıran Selçukluların baskısı arasında güç yitirecek ve etkinliğini bu yeni siya-

131 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002, s. 114-117, ayrıca bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Mahmud Gaznevi", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 174.

132 Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA*, c. 13, TDV, İstanbul, 1996, s. 481.

133 İslâm kaynaklarında daha çok Hasenek olarak anılmaktadır.

134 Halife Mahmud'a baskı yaparak Karmati olduğundan Fatımilere karşı yakın durduğunu iddia ettiği Hasenek'in idamını istemişti. Mahmud bu iddia karşısında sert tepki göstermiş ve sözkonusu talebi geri çevirmişti. Ancak halifenin öfkesini dindirmek için Fatımi halifesinin Hasenek'e verdiği tüm hediyeleri ve beratları halifeye göndererek, Bağdat'ta halk önünde yakılmasına göz yummuştu. Buna karşın halifeye olan nefretini Hasenek'i vezir yaparak ortaya koymuştu. Erdoğan Merçil, *Gazneliler*, c. 6, BÜİT, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 254-255, Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 464-465.

sal güç lehine kaybedecekti.[135] Doğu İslâm dünyasında Gaznelilerin etkisi sahneden çekilişlerinden sonra da sürdü. Bunda İslâm'ı Hindistan içlerine götürmeleri ve Sünni akidenin savunuculuğunu üstlenmelerinin etkisi vardı. Ayrıca kültürel anlamda Farsçanın gelişimine olan katkıları inkâr edilemez boyutlardaydı. Gazne sarayı güzel sanatlar ve edebiyatın canlı bir kalesi durumunda idi. Gazne sarayının hamiliğini üstlendiği şairler arasında Türk asıllı Ferruhi-i Sistani ve Minuçihri-i Damgani, Escedi, Gazairi ve *Şehname* yazarı meşhur Firdevsi, Ebu'l-Ferec-i Runi, Senai, Osman Muhtari, Seyyid Hasan sayılabilir.[136] Firdevsi'nin eserinde Mahmud'a yönelttiği iddia edilen eleştiriler bir yana[137] Gazneli dönemi doğu İslâm dünyasının başarısını sadece askeri alanda ele almak yanıltıcı olabilir. Dış dünyaya olan ilgi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren olduğu gibi bu dönemde de yoğun olarak gelişimini sürdürdü. Mukaddesi (d. 985) ile zirveye ulaşan coğrafi edebiyat ürünleri seyahat-nameler olarak İslâm dünyasının her yerine dağıldılar. Harezmli ve çok yönlü bir bilgin olan Ebu Reyhan Muhammed el-Biruni'nin sayesinde İslâm düşünce dünyası iletişimini geliştirdi. Tabii bilimler, matematik, astronomi ve tarih konusunda kaleme aldığı eserlerin dışında şöhretini yayan çalışmaların başında Mahmud'un Hindistan seferlerini konu edineni gelmekteydi.[138]

Gaznelilerin kültürel anlamda evrensel mirasa katkıları bir yana doğu İslâm dünyası Oğuz Türklerinin ayak seslerini işitir olmuştu. Daha 1040 yılında Dandanakan'da Mesud'un ordusunu yenen Oğuzların önünde İran yaylası bütünüyle açılmıştı. Selçukluları İslâm'ın siyasal anlamda liderliğine taşıyan bu tarih aynı zamanda bir dönüm noktasıydı.[139] Böylelikle Sünni İs-

---

135 Daha 1038 yılında Gazneli ordusu Çağrı Bey karşısında iki kez yenilecek ve Horasan'daki hâkimiyetini kaybedecektir. Nihayet Tuğrul Bey ile Dandanakan'da yapılan savaşın ardından Hindistan'a çekilmek zorunda bırakılacaktır. 1059'da Gazneli tahtına geçen İbrahim dedesinin zamanındaki gücü sağlamaya yönelik olarak Selçuklularla anlaşma yolunu seçip, iki devlet arasında elli yıllık bir barış döneminin mimarı olmuşsa da halefi III. Mesud ve ardından gelen hükümdarlar Selçuklu baskısına karşı koyamadılar. Gün geçtikçe zayıflayan Gazne idaresi 1160'ta Hüsrev Melik zamanında Gurlular tarafından tarih sahnesinden silindi. Merçil, *a.g.e.*, 1989, s. 287-293.

136 Merçil, *a.g.e.*, 1996, s. 483.

137 Geleneksel aktarıma göre Mahmud'un Firdevsi'ye olumsuz yaklaşmasının nedenleri Firdevsi'nin Şii, Mahmud'un koyu bir Sünni olması, Sultanın Türk olmasına rağmen *Şehname*'de Türklerin kötülenmesi ve İran şahlarının yüceltilmesi, nihayet sahte bir hicviyede yer alan bir beyit olarak sıralanmıştır. Ahmed Ateş, "Şah-Name'nin Yazılış Tarihi ve Firdevsi'nin Sultan Mahmud'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında", *Belleten*, c. 18, sayı 70, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 165-168.

138 Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *CHI*, Cambridge University Press, 1970, s. 147-148.

139 B.N. Zahoder, "Dandanakan", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, sayı 18, s. 581 vd.

lâm onların şahsında askeri ve politik yönlerden etkisini hissettiren Şii genişlemesine karşı sadık bir muhafız buluyordu. Bağdat'taki halife her ne kadar siyasal gücünü çoktan yitirmiş biçimde ve Büveyhi kılıcı gölgesinde sembolik bir kurum olarak varlığını sürdürse de Selçuklu yöneticileri Sünni İslâm'ın birliği yönünden bu sembolik dini lidere gerekli saygıyı gösterdiler. Tuğrul Bey'in Nişabur'da tahta oturmasının ardından sultanu'l-muazzam unvanıyla adına hutbe okutması, Çağrı Bey'in çevre bölgelerde akınlara girişmesi Bağdat'ın dikkatini çekmiş ve nihayet halife el-Kaim Bi-Emrullah Tuğrul Bey'e bir elçi göndererek akınlardan vazgeçmelerini, buna karşılık ele geçirdikleri yerleri imar etmelerini istemişti. Halife tarafından tanındıklarını gösteren bu olay Selçuklu hükümetini fazlasıyla memnun etmişti (1038).

Dandanakan'ın ardından yapılan ilk toplantıda halifeyle ilişki kurulması yolunda görüş birliğine varılması karşılıklı ilişkilerin kurulması dileğinin bir sonucuydu. Buna göre Çağrı ve Tuğrul Beyler emirü'l-mü'minin el-Kaim Bi-Emrullah'a bir mektup yazarak Ebu İshak el-Fukkai aracılığıyla ilettiler.[140] Ayrıca okuttukları hutbelerde halifenin adını andılar. Büveyhi baskısının halifenin üzerinde gün geçtikçe etkisini artırması karşısında tepkisiz kalmayarak Büveyhi hükümdarı Celalu'd-Devle'ye halka ve halifeye saygılı olması konusunda uyarıda bulundular. Bunun yanında Tuğrul Bey'in halifeye gönderdiği ilk elçiye karşı gerekli saygının gösterilmediği şeklindeki düşüncesine bağlı olarak ikinci bir elçi ve mektup göndererek hizmetlerinden ötürü gerekli taltifi talep ettiler. Rey'e yerleşen Sultan, halifeye gönderdiği mektupta isteğini şu şekilde dile getirmişti: "Ben Arap saltanatının başında bulunan şahsın bendesiyim. Hâkim olduğum bütün beldelerde halifenin adını ilan ettim. Ahaliyi, seleflerim olan Mahmud ve Mesud'un valilerinin zulmünden kurtardım. Ben de herhangi suretle seleflerimin ma'dunu değilim. Onlar da halifenin birtakım ülkeleri idare eden köleleri idiler. Ben ise hür insanların evladıyım ve Hunların kral hanedanına mensubum. Bundan başka seleflerim derecesinde saygı görmekle beraber bana yapılacak hizmetlerin ve beni ayırdeden meziyetlerin onlardan üstün olacağını sanıyorum."[141]

---

140 Gönderilen mektupta kendilerinin gaza ve cihatla uğraştıkları belirtilerek memleket işlerinden bütünüyle kopmuş olan Mesud'a ağır bir mağlubiyet tattırdıkları anlatılıyordu. Mektup şu şekilde devam ediyordu. "Tanrı'nın bu vergisine şükür, bu yardımına hamdolmak üzere, adalet ve insaf ile hareket ettik, zulüm ve adaletsizlik yolundan ayrıldık. Şimdi istiyoruz ki, bu iş din yoluyla emirü'l-mü'minin buyruğu ile olsun. Mesel: Hükümdarlığını dinine hadim kılana her sultan inkıyat eder, dinini hükümdarlığına hadim kılanın hükümdarlığına her insan göz diker." Muhammed b. Ali er-Ravendi, *Rahat-Üs-Sudur ve Ayet-Üs-Sürur*, c. 1, çev. Ahmed Ateş, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1957, s. 101-102.

141 Konuyla ilgili ayrıntılı bir anlatım için bkz. Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 299.

Beklentilerinin altında ilgi gösterildiğini düşündüğü bir anda halife tarafından kendisine devrin önde gelen bilginlerinden Maverdi'nin gönderilmesi Tuğrul Bey'in hayal kırıklığını ortadan kaldıracaktır. Tuğrul Bey'in yanında bir yıl gibi; elçilik görevi için uzun sayılabilecek bir müddet kalan Maverdi, hilafet merkeziyle siyasal iktidarı elinde tutan Selçuklular arasındaki ilişkinin karşılıklı güvene dayalı bir platforma taşınmasında etkili olacaktır. Bu dönemde Bağdat'ta önemli gelişmeler yaşanmış ve Büveyhi hükümdarı Celalu'd-Devle ölmüş, yerine Melik Ebu Kalicar geçmişti. Kalicar seleflerine göre halifenin yetkilerine müdahalede daha hırslı bir portre oluşturuyordu. Aynı şekilde Sünni Selçukluların hâkimiyet alanlarını sürekli geliştirmeleri Şii Büveyhilerin huzursuzluğunu artırmaktaydı. Halifenin bazı durumlarda Tuğrul'dan yardım talep etmesi bu huzursuzluğu histerik bir endişeye dönüştürdü. Hüsrev Firuz'un komutanı olan Arslan Besasiri'nin halifenin çevresini tenkile başlaması, ardından Hüsrev Firuz'un Şiraz'ı ele geçirerek Tuğrul Bey adına okunmakta olan hutbeyi kendi adına okutması Tuğrul Bey'in müdahalesini zorunlu hale getirdi. Besasiri'nin hilafet kurumu üzerindeki gölgesini kaldırmak amacıyla daha önce kendisine yapılan çağrıları da göz önüne alan Tuğrul Bey 1055'te Bağdat'a gitmeye karar verdi.[142] Halifeye gönderdiği mektupta "Peygambere hizmetle şeref kazanmak için gelmek istiyorum ve Mekke'ye gidip orada dua ve ibadette bulunmak emelindeyim. Hacıların geçtikleri bütün yolların emin olmasını diliyorum. Yollarda eşkıyalık eden Maaddileri ortadan kaldıracağım. Sonra Suriyeli asilerle ve yanlış yol tutan Mısırlılarla Allah'ın izniyle harp edeceğim"[143] şeklinde ifadeler kullanmıştı.

Tuğrul'un Aralık 1055'te hilafet merkezi Bağdat'a girişi törensel görkemin dışında hilafet kurumunun tarihsel gelişim süreci için de önemli bir kırılma noktasını oluşturuyordu.[144] 15 Aralık'ta Bağdat'taki tüm camilerde hutbeler Tuğrul Bey adına okunduğu gibi, Abbasi hilafeti üzerindeki Büveyhi gölgesi de kalktı. Tuğrul daru'l-imare olarak adlandırılan hükümet sarayına yerleştikten sonra komutanlarından emir Aytekin'i şehrin asayişinden sorumlu Bağdat şahneliğine atadı. Halifeye yıllık elli bin altın ile beş yüz kür buğday maaş tahsis etti. Büveyhi arazisine el koyarak Basra ve Ahvaz eyaletlerinin iktasını emir Hezaresb'e verdi. Böylece halife el-Kaim Bi-Emrullah'a dini otoritesinin ötesinde herhangi bir hâkimiyet imkânı bırakmadı. Selçukluların

142 Ravendi, *a.g.e.*, s. 106.

143 Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 306.

144 Bu sırada Besasiri şehirden ayrılmak zorunda kalmış, Hüsrev Firuz ise halifenin isteğine uyarak henüz şehir dışında Tuğrul Bey'e itaatini arz etmişti. Hanne, *a.g.e.*, s. 89-91.

bu hareketleri Şii Fatımi idaresini endişelendirdiğinden Besasiri'yi desteklemelerine neden olmuşsa da Tuğrul Bey'in aldığı önlemler karşısında tüm girişimler sonuçsuz kaldı. Şii karşıtı politikası halifenin desteğini almış olmalı ki Tuğrul'u kendi tahtının yanına oturtarak ona; *Sultanü'l-Magrip ve'l-Maşrık*, *Rukneddin*, *Kasım-emirü'l-mü'minin* gibi son derece gösterişli unvanlar verdi.[145] Bir süre sonra askerlerinin şehirdeki bazı davranışlarından ötürü arası halifeyle açılma noktasına gelen Tuğrul bir dizi önlemler aldığı gibi, Çağrı Bey'in kızını halife ile evlendirmek yoluyla hilafet makamıyla akrabalık kurdu ve hilafet sarayının yanında inşa ettirdiği saraya yerleşti.[146]

Dini ve siyasi otoritenin ayrı ellerde toplandığı yeni düzen içinde halifenin siyasi bir karara müdahale hakkının bulunmayışı kurumu başlangıçtaki dinsel ve politik otorite özelliğinden tamamen uzaklaştırıyordu. Tuğrul Bey'in Hemedan'da bulunuşunu fırsat bilen Besasiri'nin 27 Aralık 1058'de Bağdat'ı işgal etmesi siyasal iktidara yönelik bir saldırı olarak değerlendirileceğinden sert tepki gösterildi. Besasiri Bağdat'ı ele geçirdiğinde el-Mansur Camii'nde Fatımi halifesi el-Muntasır Billah el-Alevi adına hutbe okuttu ve ezanın *hayya ala hayri'l-amel* şeklinde okunmasını emretti. Bu durumda ikinci kez Bağdat'a yönelen Tuğrul Bey ve askerleri tekrar eski durumu tesis etmişlerdi. Tuğrul'un hilafet makamı üzerindeki politik denetimini genişleten bir diğer gelişme de 1063'te halifenin kızıyla[147] bir hafta süren bir düğün töreninden sonra evlenmesiydi.[148]Ancak bu olaydan kısa bir süre sonra ölümü halifenin Türk sultanların baskısından kurtulduğu vehmine kapılmasına ne-

---

145 Bu tarihten itibaren Tuğrul'un Medinetü's-selam'da bastırdığı bazı dinarlarda *melik el-maşrık ve'l-magrip* unvanına yer verilmiştir. İbrahim Artuk, "Abbasiler Devrine Aid Madalyalar", *Tarih Dergisi*, c. 7, sayı 11-12, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1956, s. 156, Coşkun Alptekin, *Büyük Selçuklular*, BÜİT, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 110-111, ayrıca bkz. el-Bundari, *Zubdat Al-Nusra va Nuhbat Al-Usra*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1943, s. 16.

146 Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 308; Hanne, *a.g.e.*, s. 96-97.

147 Tüm kaynakların Tuğrul Bey'le nikâhlanan kişinin halifenin kızı olduğunda ittifak etmesine rağmen Ravendi bu kimsenin halifenin kız kardeşi Seyyidet-en-Nisa olduğunu kaydeder. Bkz. Ravendi, *a.g.e.*, s. 109.

148 Tuğrul Bey halifenin kızıyla evlenmekle İslâm dünyası üzerinde kazandığı itibarın daha da yükseleceğini düşünmüş olmalı ki 1061'de Rey kadısı Ebu Sad'ı halifeye göndererek kızını istetti. Halife önce buna yanaşmadığından bu durumda sultanın üç yüz bin dinar parayla Vasıt ve çevresini vermesi gerektiğini bildirmek üzere Ebu Muhammed et-Temimi'yi Rey'e gönderdi. Taraflar arasında bu nikâh işinin çatışmayla sonuçlanacağını anlayan halife nihayet geri adım atarak, Amidü'l-Mülk adına vekâletname verdi. Ağustos 1062'de Tebriz'de kıyılan nikâhın ardından Şubat 1063'te Bağdat'ta düğün yapıldı. Böylelikle halife ile daha önce kurulan ailevi bağlar daha ileri bir noktaya taşındı. Alptekin, *a.g.e.*, s. 114-116, ayrıca George. Makdisi, "The Marriage of Tughril Beg", *Middle East Studies*, c. I, 1970, s. 259-275.

den oldu. Tuğrul'un yerine tahta geçen Alparslan'ı hutbelerde anmayan halife kendi otoritesini yeniden kurma yoluna gitti.[149] Bu amaçla Selçuklu idaresinin tasfiyesini sağlamak için Arap ve Kürt ümerasının desteğini aldı. Bunlardan Müslim b. Kureyş'in halifenin siyasal hedefini kendisine araç yaparak nüfuzunu artırmaya yönelmesi, nihayet Bağdat'a gelerek Selçuklu hükümet merkezini; *darü'l-memleketi* işgal etmek istemesi diğer Arap emirlerini rahatsız etti ve çatışma başladı. Bu gerilimli ortamda Alparslan'ın hutbelerde kendi adının anılması talebiyle Bağdat'a elçi göndermesi karşısında halife geri adım atarak heyetin ileri sürdüğü tüm şartları kabul etti. Böylece Bağdat ve çevresindeki camilerde ölümü üzerine Tuğrul Bey adına okutulan hutbenin kesilmesinden yaklaşık on ay sonra Alparslan adına hutbeler okunmaya başlandı. Yapılan toplantıda halife dünyevi yetkilerini Selçuklu sultanına devrettiği gibi, bu hususu sultana yazdığı bir menşurla teyit etti.[150]



Oğuz Kağan'ın Bağdat'a Girişi,
***Câmi üt Tevârih* (TSMK. H. 1653, y. 382)**

149 Hilafet divanından hatiplere gönderilen bir emirle Tuğrul Bey'in adı hutbelerden çıkarılmış ancak yerine hiçbir sultanın adı konulmamıştı. M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 168.

150 M. Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 98-101, ayrıca bkz. Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 316.

Alparslan idaresindeki Selçuklular bu dönemde İran ve Bereketli Hilal'in doğusunda durmayıp Suriye'ye doğru hızla ilerlediler; 1071'de Kudüs'ü, 1076'da Şam'ı aldılar ve böylece Haçlı Seferleri ile karşı karşıya geldiler. Fakat iş bununla bitmedi; birkaç akından sonra 1071'de Van gölünün kuzeybatısında yer alan Malazgirt'te Bizans ordusunu yendiler ve böylece Anadolu'nun içlerine kadar sızmayı başardılar. Bu sayede Fatımi hâkimiyetindeki Şam ve Halep'te Abbasi hutbesi okunduğu gibi Anadolu ya da *Güneşin Ülkesi* denilen geniş topraklar İslâm'ın önüne açıldı.[151] Kazandığı tüm itibara rağmen sultanın halife ile gerek siyasi, gerek mali ve idari konularda uyum sağlayabilmesi kolay olmadı. Bununla birlikte özellikle mali konularda her seferinde Selçukluların istekleri üstün geldi.[152] Halifenin sultana karşı tutumundaki kuşku ve çekingenlik ilişkilerin yönünü belirliyordu. Örneğin meşhur Ebu İshak Şirazi'nin kendisi için yaptırılan Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ders vermekten çekinmesi üzerine Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk çok kızmıştı. Sonunda sorun halifeye aksetmişti. Halifenin Şirazi'ye mektup yazarak, "Arap olmayanlarla halimizi biliyorsun, bu meseleden de benim sorumlu tutulmamdan korkarım" demesi üzerine, bu bilgin Nizamiye Medresesi'nde ders vermeyi kabul etmişti.[153]

Halife üzerindeki Selçuklu hâkimiyeti Alparslan'ın ölümü ve yerine Kasım 1072'de oğlu Melikşah'ın geçmesiyle de devam etti. Halife âdet olduğu üzere Melikşah'ın saltanatını tasdik eden ahidname ve sancağı Bağdat şahnesi Sadü'd-devle Gevher Ayin ile gönderdi.[154] Melikşah idaresi altında Selçuklu devleti doğu hilafetinde hâkim güç oldu. Bu İslâm tarihinde yeni bir devir demekti. İlk defa Türk hanedanı, Güneybatı Asya'nın tamamını hâkimiyeti altına aldı ve bu şekilde hilafet üzerinde siyasi üstünlüğü ele geçirdi. Selçukluların Sünni olmaları Abbasiler için iyi bir fırsattı. Bundan dolayı *–iktidarda aslan payını almalarına rağmen–* halifelerle işbirliğine hız vermekten kaçınmadılar. Melikşah dönemi Selçuklu idaresi Firdevsi ile zirveye çıkan İran kültürünün etkisinden kendini kurtaramamıştı. Döneme damgasını vuran Nizamü'l-Mülk, devleti kültürel, askeri ve teşkilat bakımından İrani etkide en güçlü konumuna eriştirdi. Melikşah dönemi doğu hilafetinin ve dolayısıyla Selçuklula-

---

151 Spuler, *a.g.e.*, s. 149-150.

152 Halifelik ile Selçuklu devleti arasındaki ilişkiler normale döndükten sonra bile halifenin sultana karşı kuşkulu yaklaştığı görülmüştür. Halife sultanın hareketlerini günü gününe takip etmekten geri kalmamıştır. Örneğin sultanın 40 gün kadar ikamet ettiği Hemedan'dan İsfahan'a gelmesi bile (27 Kasım 1065) Bağdat'a bildirilmişti. Köymen, *a.g.e.*, s. 104.

153 Köymen, *a.g.e.*, s. 106.

154 Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 325-326.

rın çözmek zorunda oldukları önemli sorunlardan biri şüphesiz dogmatik nedenlerle tehdit algılaması olarak Fatımilerle[155] aynı çizgide olan İsmaililerden Hasan Sabbah'ın faaliyetleriydi.[156]

Sabbah ve adamları Tahran'ın kuzeybatısında sarp dağlarla çevrili bir yere, Alamut kalesini üs edinerek başta dini muhalifleri olmak üzere halk arasında terör estirmeye başlamışlardı.[157] Özellikle sınır bölgesinde bulunan Deylem ve Azerbaycan eyaletleri uzun zamandır rafızi merkezleri olduğundan İsmaililerin Selçuklulara karşı açtıkları savaşta lojistik anlamda zengin katkı sağlayan birer saha vazifesi görmekteydiler. Selçuk hâkimiyetindeki bölgelere dağılan dailer[158] birçok kaleler ele geçirdikleri gibi harekete yeni taraftarlar kazandırdılar. 11. yüzyılın sonuna gelindiğinde Sabbah'ın emrinde İran ve Irak'ın her tarafında birçok kaleler, sadık fedailerden oluşan bir küçük ordu ve düşmanlarının bütün ordugâhlarında ve şehirlerinde meçhul sayıda gizli destekçileri bulunuyordu. İşledikleri cinayetlerin silsilesi Selçuk sarayına kadar



Hülagü, 1255'te Alamut Kalesini kuşattı. Kalenin altına patlayıcılar döşeterek, yalçın kayalar üzerindeki kaleyi ele geçirdi. Tasvir *Cengiznome*'den (1596, Hindistan) alınmıştır.

155 Bu ikili arasındaki ilişkilerin boyutu hakkında bkz. M. Şerefettin, "Fatımiler ve Hasan Sabbah", *DİFM*, sayı 4, İstanbul, 1926, s. 1-44.

156 Spuler, *a.g.e.*, s. 151.

157 Hasan Sabbah "akıl ve düşünce çokluğa götürür. Gerçek ise birliktedir. Birliği sağlamının tek yolu da imam-ı masuma bağlanmaktır" diyordu. Onun yaptığı propagandalar İslâm tarihinde *ad-Da'vet al-Cedide* olarak meşhurdur. Bernard Lewis, *The Assassins a Radical Sect in Islam*, Basic Books, 2002.

158 Dai sözcüğü aslında davet eden, hak dinine çağıran anlamına gelmektedir. Tabir olarak daha çok İsmailiye ve Karmatiye literatüründe rastlanmakta olup, İsmailiye mezhebinin mertebe silsilesinde 5. derecesinde bulunur. Fatımi halifelerinden al-Muntasır Billah'ın Horasan dailiğine tayin ettiği şair Nasir Hüsrev'in *Vach-i din* isimli eserinde görüldüğü gibi, isna aşeriye'nin 12 imamına karşılık, Batınilerin de dailerden başka akidelerini yaymakla görevli 12 hüccetleri vardır. Onlardan sonra, asıl halk ile ilişkileri yürüten, onları batıniliğe davet eden dailer bulunmaktadır. Bunlar da iki kısımdır: mükelleb dai ve me'zun dai, bu sonuncular davet ettiklerine sırları açmakta yetkili olanlardır. Ayrıntı için bkz. Ahmed Ateş, "Batıniyye", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 341, ayrıca bkz. B. Carra De Vaux, "Da'i", *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1945, s. 461-462. Farhad Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, 2007, s. 223-230.

uzanmıştı. Yetenekli vezir ve devlet adamı Nizamü'l-Mülk bir dainin hançeriyle öldürülmüştü. Selçuklular önce Fatımi sonra Sabbah taraftarlarının etkisini yok edebilmek için askeri tedbirlerin yanında kültürel anlamda da Sünni propagandanın yayıcısı durumundaki medreseleri harekete geçirdiler. Tüm önlemlerine rağmen Selçuklular doğu hilafetinin amansız düşmanı İsmailileri yok etmeyi başaramadılar. Moğolların ve onların can düşmanı Memlûk sultanı Baybars'ın saldırılarına kadar Haşişiler olarak ünlenen bu örgüt terör hareketlerini sürdürdü.[159]

Melikşah döneminde Abbasi hilafeti ile Fatımi hilafeti arasındaki mücadele İslâm'ın doğduğu topraklarda, Hicaz'daki sembolik hâkimiyet unsurlarına kadar uzanan geniş bir alana yayılmıştı. Hicaz coğrafi ya da askeri konumundan ziyade dinsel sembollerin ve burada okunan hutbenin sağladığı itibar açısından özel bir öneme sahipti. Mekke'de hutbeler 1068'den beri Abbasi halifeleri adına okunmaktaydı.[160] Melikşah sultan olduktan sonra Mekke şerifinin sadakatini kuvvetlendirmek amacıyla Hac emiri Salar-ı Horasan'ı, başında Abbasi rengi olan siyah bir imame ve önünde davul olduğu halde Mekke'ye göndermişti. Bu kimse aynı zamanda yanında Kâbe örtüsü ve Kâbe'nin onarımı için kullanılmak üzere 30 bin altın götürmüştü. Kaim'in 1073'te ölümü üzerine Muntasır duruma müdahale ederek, hediyelerle memnun etmeye çalıştığı Ebu Haşim'den hutbenin Fatımilere çevrilmesini istemiş ve çeşitli baskılar karşısında da bu amacına ulaşmıştı. 1076'da Melikşah'ın gönderdiği elçi, Hanefi fakihi Nur-ül-Hüda lakabıyla tanınan el-Hüseyn bi Nizam yardımıyla şerif ile anlaşarak hem Mekke'de hem Medine'de hutbeleri Muktedi ve Melikşah adına okutmayı başardı.[161] Yaşanan bu gelişmelere rağmen Suriye işlerinin alevlendiği, Atsız'ın Kahire'ye kadar indiği yıllarda Hicaz hutbesi Fatımi taraftarları için hayati meselelerden biri haline gelmişti. Nitekim 1077'de Medine'de zorbalık eden Muhitü'l-Alevi adında biri hutbeyi Mustansır adına okutmuş ve tardedilen Medine emiri Hüseyn b. Mühenna, Melikşah'a iltica zorunda kalmıştı. 1078'de vezir Fahrü'd-Devle b. Cu-

159 Bernard Lewis, "İsmaililer", *İA*, c. *5*/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 1123 ayrıca Daftary, The *Ismailis*, s. 310-330.

160 Aynı yıl içinde Mekke şerifi Muhammed b. Ebu Haşim oğluyla birlikte elçisini Bağdat'a göndererek hutbeyi Kaim bi-emrillah ve Sultan Alparslan adlarına okutmaya başladığını, ezandan Fatımi akidesini temsil eden ibareleri kaldırdığını bildirmişti.

161 İbnü'l-Cevzi'nin rivayetine göre Mekke emiriyle Sultan Melikşah'ın kız kardeşinin evlenmesi sözkonusu olmuş, her sene imparatorluktan Hicaz'a gönderilmekte olan 20 bin dinarlık ödeneğin yarısı bu yıl için mehr bedeli olarak düşünülmüştü. İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 126.

heyr tarafından, üstünde hutbe okunmak üzere, Mekke'ye gönderilen müzehhep minber orada kırılıp yakılmıştı. Bununla birlikte Tutuş'un Suriye'deki başarıları, Melikşah'ın Halep ve Antakya'yı ziyareti gibi siyasi gelişmeler Mekke ve Medine'de Fatımi hutbesinin en azından Melikşah dönemi sonuna dek kesintisiz olarak devamını sağlamıştı.[162]

Selçuklu sultanı Melikşah'ın halifenin manevi otoritesine saygı gereği aldığı tüm önlemlere karşı yıldızının onunla barıştığı asla söylenemezdi. Kendisi de seleflerinin yolunu takip ederek kızını halifeye nikâhlamış ve ailevi ilişkiler kurmuştu. Kasım 1087'de sultandan halifeye gelen bir mektupta, oğlu emir Ahmed'i veliaht yaptığı ve hutbelerde sultanın adından sonra veliahtın adının okunması isteniyordu. Sultanın isteği yerine getirilmiş ve sultanın halife üzerindeki otoritesi pekiştirilmişti. Ancak bir süre sonra sözkonusu evlilik ilişkisinin bozulması, sultanın kızını geri alması halife ile sultan arasındaki gerilimi artırmıştı.[163] 1092 yılı kışını Bağdat'ta geçiren Melikşah, baharla birlikte yanında veziri Nizamü'l-Mülk olduğu halde İsfahan'a döndü. Burada Bazar-ı Leşker denilen yere bir Daru'l-Hilafe yaptırarak ilerisi için düşündüğü planını yaşama geçirdi. Amacı halifeden olma torunu Cafer'i yetiştirerek hilafet makamına oturtmak ve böylece siyasi iktidar yanında dini iktidarın da temsilcisi olmaktı.[164] Oysa halife oğlu el-Mustazhir Billah'ı veliaht olarak atamıştı. Melikşah'ın isteği ise yaşı küçük olmasına rağmen torunu Cafer'in veliaht olarak seçilmesiydi.[165] Buna yanaşmayan halifeye Bağdat'ı terk etmesi için on gün süre tanıyan sultanın niyetindeki ciddiyet her haliyle ortadaydı. Ancak beklenmedik şekilde gerçekleşen ölümü belki de hilafet kurumunun bütünüyle Selçuklu tasarrufu altına alınmasına engel olmuş ve kurumun tarihi gelişimini etkilemişti.[166]Aslında Melikşah'ın bu girişimi son derece cüretkâr ve bir o kadar da düşündürücüydü. Öyle ki seleflerinin de çoğu kez halifelerle yetki çatışması yaşadığı görülmekle beraber hiçbiri hilafeti uhdesine alma gibi bir düşüncenin peşine düşmemişti. Bunlar her şeye rağmen halifenin manevi otoritesine kendi otoriteleriyle çatışmadıkça saygı göstermişlerdi.

162 Hatta bu etkiyle olsa gerek Kâbe kapısında hakkedilmiş Mısır halifeleri isim cetveli silinerek kaldırılmıştır. Melikşah'ın ikinci Bağdat ziyaretinde (1090-1091) aldığı karara uygun olarak gönderilen ordu Hicaz'da Selçuklu hâkimiyetini takviye ettiği gibi, Yemen ve Aden havalisinin de Selçuklu hâkimiyetine alınmasını sağlamıştır. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 127-128.

163 Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti 1040-1092*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 378-379.

164 Ocak, *a.g.e.*, s. 381.

165 Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 334 vd.

166 Ocak, *a.g.e.*, s. 382.

Melikşah sonrasında İslâm dünyasını en az Haşişiler kadar uğraştıracak bir büyük felaket daha beklemekteydi. Aynı tarihlerde Katolik dünyanın lideri papa II. Urbanus Fransa'nın Clermont'unda toplanan konsilde[167] yaptığı konuşmada şunları söylüyordu: "Ey Tanrı'nın oğulları! Aranızda barışın devamını ve kilisenin haklarını koruma konusunda söz vermiş olmanıza rağmen, yapmanız gereken önemli bir iş daha sizleri beklemektedir. Sizlerden sadakat ve dürüstlüğünüzü hem sizi, hem de Tanrı'yı ilgilendiren bir konuda daha göstermeniz istenmektedir; zira doğuda yaşayan kardeşleriniz sizin acil yardımınıza muhtaç duruma düşmüşlerdir. Çoğumuzun haberdar olduğu gibi, Türkler ve Araplar bu kardeşlerinize saldırmış; Grek İmparatorluğu'nun topraklarını işgal etmiş ve Akdeniz'e ve St. George'un Kolu diye adlandırdığımız Hellespont'a kadar ilerlemişlerdir. Hıristiyan kardeşlerinizin topraklarını işgal etmiş ve yaptıkları yedi savaşta da onları mağlup etmişlerdir. Birçoğunu öldürüp bir o kadarını da esir almış, kiliselerini de yerle bir etmişlerdir. Onların bu şekilde ilerlemelerine seyirci kalırsanız, daha fazla mümin insan bunların saldırısına maruz kalacaktır. Bu sebeple ben, daha doğrusu Tanrı, sizleri İsa Mesih'in müjdecileri olarak bunu her yere taşımanızı ve hangi seviyeden olursa olsun, zengin fakir, sıradan asker veya şövalye, herkes bu aşağılık ırkı, Hıristiyan topraklarından çıkartmanızı istemektedir... Bu yolda ölenlerin, ister karada, ister denizde, isterse putperestlere karşı savaşırken muharebe meydanında ölsün, hepsinin günahları bağışlanacaktır. Bana giydirilen Tanrı'nın kudretiyle bunu insanlara bu şekilde bahşediyorum."[168] Papanın konuşmada kullandığı dil, gösterdiği hedef ve vaat ettikleriyle öyle etkili olmuştu ki, aynı dönemde kadın ve çocuklar dahi doğunun müstebit idarecileri üzerine seferler düzenlemişlerdi. Bunlardan birçoğu vaat edilen topraklara ulaşamadan ölseler de sonradan gelen büyük dalgaların habercisi olmuşlardı.[169]

---

167 11. yüzyıl sonundan itibaren Ortaçağ Hıristiyanlığının önemli gündem maddelerinden birini oluşturan ve *sakrum bellum* yani kutsal savaş haline bürünen seferler için ekümenik konsil kararı gerekmemekteydi. Nitekim II. Urbanus'un yaptığı bu konuşma bireysel insiyatifi temsil ediyordu. Bununla birlikte ekümenik konsillerin etkisinin yüksek olduğu bilinmektedir. Örneğin, II. Laterano konsilinde Hıristiyan diyarında her kim ki kin, intikam vs. için yangın çıkarırsa bu kimsenin tevbesinin kabul olabilmesi için bir yıl süreyle seferlere katılması şart koşuluyordu.

168 Şaban Ali Düzgün, "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", *Journal of Islamic Research*, c. 14, sayı 3-4, İstanbul, 2001, s. 355.

169 Bu konuda genel bilgiler için bkz. Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1997; H. A. Nomiko, *Haçlı Seferleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, ayrıca bkz. Bradley Steffens, *The Children's Crusade*, Lucent Books, Londra, 1991.

Haçlı saldırılarına karşı koyma görevi daha çok Anadolu'da Kutalmışoğlu Süleyman'ın temellerini attığı Anadolu Selçuklu sultanlarına düşmüş, bu gelişme İslâm dünyasında evrensel hilafet iddiasını taşıyanların aczini ortaya koyma bakımından önemli bir dönüm noktası olmuştu.[170] Abbasilerin karşısında en ciddi tehditlerden biri olan Fatımiler bir yetmiş yıl daha yaşayabilmişlerse bunu Haçlı seferlerine borçluydular.[171] Haçlı çağı doğuda sanıldığının aksine yalnız İslâm halklarını etkilememiş, aynı kültürel fanus içinde yaşama mücadelesi veren Hıristiyan halkların da geleceğinde derin ve bütünüyle olumsuz etkiler bırakmıştır. Bizanslı Tarihçi Nikitas Honiatis'in bu insan güruhundan tek kelimeyle; *barbarlar* olarak söz etmesi bu yıkıcı etkinin yaratığı psikolojik bir tepkiydi.[172] Ancak sosyo-politik açıdan bakıldığında bu seferlerin olumsuz etkilerini en çok hisseden güçlerden biri Selçuklulardı. Bir yanda İsmaililer, bir yanda Haçlılar ve Melikşah'ın ölümünün ardından yaşanan taht kavgaları Büyük Selçukluların ayrı ayrı devletler halinde bölünüp dağılmasına neden oldu. Bu devletlerden yalnızca Kirman bölgesel olmaktan daha önemli bir mevki edindi. Melikşah'ın ardından oğlu Muhammed, Suriye'nin merkezi bölgesinde, Mezopotamya ve İran'da idareyi ele geçirdi. Son olarak Sultan Sencer (1118-1157) Selçuklu hâkimiyetini doğuda büyük bir gayretle yeniden birleştirdi.[173] Onun ölümüyle hilafeti ayakta tutan güçlerden biri Selçuklu idaresi yerini başka siyasal birimlere bıraktı.[174]

---

170 Erdoğan Merçil, "Haçlı Seferleri Sırasında Büyük Selçuklu Devleti'nin Durumu", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 83-89.

171 Mısırlı tarihçi E. Fuad Seyyid, Fatımilerin Haçlılar karşısında izledikleri tutumun sebebi olarak Frenklerin amaçlarını tam olarak anlamamalarını gösterir. Buna göre Batı Avrupa'dan gelen bu askerleri, Bizans'ın hizmetindeki gönüllü askerler olarak değerlendiren Efdal b. Bedrü'l-Cemali, Suriye'nin kuzeyinde Frenklerle Selçuklular arasında cereyan eden savaşı fırsat bilerek 1097 Ramazan'ında Beytü'l-Makdis'i geri almayı başarmıştı. Fatımilerin çabaları bununla sınırlı kalmamıştı. Güçlü vezir Efdal Frenklerin Suriye topraklarına gelip daha önce İmparator Nikephoros Phokas ve İmparator Ionnanes Tzimiskes dönemlerinde takındıkları tavrın aynını beklediğinden, Antakya'nın Frenklere, Beytü'l-Makdis'in Fatımilere verilmesi şartıyla Selçuklulara karşı Bizans'a ittifak teklifi götürecektir. Seyyid'in iddia ettiği gibi yalnızca bilinçsizlikten kaynaklandığı tartışmalı olmakla beraber Haçlı seferlerinin Selçuklular karşısında sıkışan Fatımiler için rahat soluk alacak ortamı yarattığı inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim Fatımiler bu sayede Filistin üzerindeki egemenliklerini geri kazanarak, 1098 yılı bitmeden sınırlarını kuzeyde Kelb ırmağına, doğuda ise Ürdün ırmağına kadar genişletmişlerdir. E. Fuad Seyyid, "Efdal B. Bedrü'l-Cemali ve Fatımilerin Haçlılara karşı Güttüğü Siyaset", *USES*, Diyarbakır, 1997, s. 143-144.

172 Bu konuda bilgi için bkz. Mahmoud Said Omran, "John Kinnamos as a Historian of the Second Crusade", s. 45-56; Işın Demirkent, "1101 Yılı Haçlı Seferleri Ordularının Anadolu'da Takip Ettikleri Yollar Hakkında", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s.115-122.

173 İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA*, c. 10, MEB, İstanbul, 1966, s. 373.

174 Kafesoğlu Selçukluların yıkılış sebepleri arasında Türk imparatorluklarında görülen devleti hanedanın ortak malı olarak görme anlayışının olumsuz sonuçlarını, Atabeylerin tahakkümünü, dış

11. yüzyıl sonlarında Selçuk ricalinden Kutb al-Din Muhammed'in Harizm valiliğine tayini ile başlayan ve oğlu Atsız döneminde yarı bağımsız hale gelen Harezmşah idaresi İl-Arslan ve Tökiş (1172-1200) gittikçe güçlenmiş ve İslâm dünyasındaki büyük hanedanlar arasına girmişti. Kısa sürede Selçukluların bıraktığı boşluğu doldurdukları gibi debdebeli unvanlarına *Sencer* ve *İskender* lakaplarını da ekleyerek yalnızca Selçukluların vârisi, yani İslâm dünyasının sultanı değil, universal imparatorluk düşüncesinin de adayı olma iddiası ortaya koymuşlardı. Örneğin Alaaddin Muhammed bir taraftan Bağdat'taki halifeyi emri altına almak istiyor, diğer taraftan Karahıtayların vârisi sıfatıyla, İslâm sınırları dışında doğu sahalarına hâkimiyetini yayma hayalleri kuruyordu.[175] Bununla birlikte halifenin de kendisine uygun görülen dini liderlik rolünün sınırlarını aşarak cismani iktidar kurmaya çalışması Harezm hükümetiyle Bağdat arasındaki ilişkileri gerginleştirdi. Alaaddin halife Nasır li-dinillah'ın otoritesini kırmak için dini meselelere el atarken, halife de Harezmşah aleyhine ittifak arayışına girdi. Sözkonusu durumun en belirgin örneği halifenin Sultan Muhammed'in ilk ve oldukça zayıf zamanlarında Gurluları onun üzerine saldırtması idi. Aynı amaçla halifenin Gur Sultanı Şehabeddin Guri'ye mektuplar yazdığı bilinmektedir. Nitekim Şehabeddin'in meşhur Gürganc savaşında halifenin etkili olduğu açıktır. Halife her fırsatta Harezmşahlara karşı önyargılı tavrını sergilemekten kaçınmamaktaydı.[176] Buna karşılık sultanın aldığı başlıca önlem halifeye başvurarak Bağdat'ta adına hutbe okunması isteğinde bulunması oldu. Onun cephesinden bakıldığında Karahıtaylar tehlikesini bertaraf edip, Maveraünnehir'i kurtarmış bir kişi olarak bu en tabii hak olarak beliriyordu. Nasıl ki Selçuklular Büveyhileri mağlup ettikten sonra hutbe adlarına okunmuşsa onların halefi olma iddiasındaki kendisi için bundan doğal bir hareket tarzı olamazdı![177] Onun bu cü-

müdahalelerin yanı sıra halifelerle sultanlar arasında yaşanan iktidar mücadelelerini göstermektedir. Haçlı tehlikesine karşı çok ciddi bir tavır alamayan halifeler Selçuklu hâkimiyetinden kurtulmak için yoğun çaba harcamışlar ve bu durum Selçuklu idaresini zayıflatmıştır. Bu çekişme iki tarafın da yıpranmasına neden olmuştur. Irak Sultanı Mesud'un ölümünün ardından, Irak bölgesini ele geçiren halife el-Muktefi'yi "Abbasi devletinin haşmeti yükseldi" diyerek alkışlayan İbn Vasil'in ruh hali dikkat çekici bir örnektir. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 397.

175 M. Fuad Köprülü, "Harezmşahlar", *İA*, c. 5/I, MEB, İstanbul, 1950, s. 265.

176 Örneğin 1212'de halifeyi ziyarete gelen İsmailiye hükümdarı Celaleddin'in annesinin de aralarında bulunduğu hac kafilesi aynı dönemde hilafet merkezinde bulunan Harezmşah kafilesine göre son derece şatafatlı bir protokolle kabul görmüş, İbnü'l-Esir'in dediği gibi, her cihetçe Harezmşah'dan yüz kere küçük olan Celaleddin'in adamları daha muhterem tutulmuşlardı. Nihayet halifenin Sultan Muhammed'in Irak'taki naibi Seyfeddin Oglımış'ı Bâtıniler eliyle öldürtmesi çatışmayı daha ileri boyutlara taşımıştı. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956, s. 214-215.

177 W. W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1927, s. 127 vd.

retkâr addedilen tavrı karşısında isteklerini 1211'den beri reddeden hilafet merkezinin tavrı netti.[178] Sultanın mutemedi, Kadı Müciriddin Ömer b. Sa'd'a son gidişinde hilafet divanınca özet olarak şu cevap verilmişti: "Bağdat'ın Hariciler tarafından zabtı üzerine şehirden ayrılmak zorunda kalan İmam El-Kaim biemrillah'ın Tuğrul Bey b. Mikail'den yardım kabul etmesi neticesindedir ki, Selçukoğullarının Bağdat'ta hâkimiyetini mümkün kılmıştır. Böyle olmasaydı, halifenin istediği şekilde emr u nehy etmesi lazım gelirdi. Cenab-ı Allah'ın o kadar geniş ve uzak ülkeler bahşettiği Sultan Muhammed Harezmşah, Emirü'l-mü'minin merkezine ve onun Sünni halifeler olan dedelerinin son ikametgâhına tama duymadan hırsını tatmin edecek artık hiçbir şeye malik değil midir."[179]

Harezmşahların ihtirasının açıkça yüzüne vurulduğu bu belgede adı geçen hanedanların Bağdat'ı idare etmeleri tarihi haklar çerçevesinde değerlendiriliyordu. Harezm hükümdarının aldığı bu yanıt karşısında sorunu kökünden çözmek için yeni bir halife arayışlarına girmesi ve Bağdat'ı ele geçirme hazırlıklarına kalkışması halifeyi tedirgin etti. Bu konuda giriştiği propaganda İslâm kamuoyunu Abbasi halifelerine karşı harekete geçirmeye yönelik olarak planlanmıştı. Harezm propagandası esas olarak Abbasi halifelerinin Tanrı yolunda "gaza ve cihada kıyam etmedikleri, İslâm'ın sınırlarını korumayı teşvikten uzak oldukları, ulu'l-emr üzere vacip olan, küffarı, dalalet ve bid'at erbabını Hak dinine davetten tegafül ettikleri, İslâm'ın bu rüknünde ihmalkâr davrandıkları" söylemine dayanmaktaydı. Bunun yanında hilafetin esasında Abbasilerin hakkı olmadığı ve Hüseyin evladından gasp edildiğine yönelik iddialara inandırıcılık atfetmek için Nasır'ın hilafetinin meşru olmadığına dair alınan fetvalar hilafet kurumu üzerindeki iktidar mücadelesini kızıştırdı. Muhammed'in amacı halifeyi yerinden ederek makama meşhur seyyidlerden Alaü'l-Mülk-i Termizi'yi getirmekti. Bu amaçla Bağdat üzerine yürümekteydi ki durumun vahametini anlayan halife devrin önde gelen şeyhlerinden Sühreverdi'yi elçi olarak sultana gönderdi.[180] Sultanın beklenen saygıyla karşılama-

178 Barthold, Harezm hükümetinin batıda başarısızlığa uğradıkları tek konunun bu talep olduğunu söylemektedir. Gerçi böyle bir istek Terkiş zamanında da sözkonusuydu. Ancak talep Muhammed kadar hararetle dile getirilmemişti. W.W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Oxford University, Londra, 1928, s. 373.

179 Kafesoğlu, *Harezmşahlar*, s. 216.

180 İran'da Cibal'de doğmuş olan Sühreverdi, *Avarıf al-ma'arif* adlı yapıtıyla tanınmış Şafii mensubu bir teolog ve sufidir. Bağdat'ta halifenin yakın ilgisine mazhar olmuş ve sufilerin reisi olarak anılmıştır. 1234'te Bağdat'ta ölen bilginin zikredilen eseri dışında yine halife Nasır'a ithaf ettiği ve Helen felsefesinin izinden giden filozofları eleştirdiği *Kasf al-nasa'ih al-imaniya* adlı meşhur bir eseri daha bulunmaktadır.



Selahaddin Eyyubi doğu ve batı kaynaklarında cömertliği ve bağışlayıcı ile anılmaktadır. Fazla cömert olduğu, öldüğünde özel hazinesinden sadece 1 Mısır dinarıyla 36 veya 47 mısır dirhemi çıktığı bilinir. 1185'ten önce yapılmış bir tasviri.

dığı Sühreverdi'nin girişimlerinin önleyemediği mücadeleyi doğa şartları önleyecek ve halife dini alanla sınırlı otoritesini sürdürebilecekti.[181]

Aynı dönemde Harezmşah idaresiyle halifeler çekişmesinin dışında kalan Mısır'da yeni bir hükümet doğmaktaydı. Fatımi halifesinin veziri olmanın yanı sıra Suriye hâkiminin de iltifatını kazanan Selahaddin artık Mısır'ın gerçek hâkimiydi. 1171'de son Fatımi halifesi ölüm döşeğindeyken bir ihtimal Nurettin'in etkisiyle hutbeyi Abbasi halifesi adına okutan Selahaddin Eyyubi sayesinde Mısır iki asırdan sonra Sünni İslâm'ın merkezlerinden biri haline gelmiş ve siyasi bütünlüğü sağlanmıştı. Nurettin'in ölümü ona aradığı fırsatı sunmuş ve hâkimiyetini Mısır'dan Suriye'ye doğru genişletmesi için gerekli koşulları hazırlamıştı. Hakkındaki ikbaline düşkün, duygusuz ve ihtiraslı bir maceraperest ya da tam tersi İslâm topraklarını Haçlı seferlerine karşı birleştiren gerçek bir kahraman olduğu şeklindeki çelişkili yorumlara rağmen onun gerçekten iyi bir asker ve siyasetçi olduğu inkâr edilemez bir gerçeklikti.[182] On yılı aşkın süren ilk savaşları, Franklarla olan hafif çatışmalar hariç aslın-

---

181 1217 yılı güzünde sultan yüzde yüz zaptedeceğine inandığı Bağdat ve çevresini kumandanları arasında peşinen ikta etti. Bu konuda tevkiler dahi hazırladı. Ardından, kendisine *Hulvan* bölgesi verilen emiri kalabalık ve seçme bir ordu başında Bağdat'a sevk etti, arkasından bir diğer kuvveti yola çıkardı. Fakat bunlar *Esedabad* geçidine vardıklarında korkunç bir kar fırtınasına tutuldular. Askerlerin çoğu donarak ölürken, geri kalanlar yerel kabilelerin saldırılarından kurtulamadılar. Bağdat ile olan ilişkilerinde çatışmacı yaklaşımdan çekinmeyen Harezmşahlardan, halife aleyhine olan propagandaları nedeniyle soğumuş olan halk tarafından, *Esedabad* felaketi "mübarek hilafet ailesini" himayeye matuf ilahi bir intikam olarak değerlendirilmişti. Bununla birlikte geri adım atmayan sultan 1218 Şubatı'ndan itibaren ülkelerinin birçoğunda Abbasi hutbesini kaldırmıştı. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 219-220, bu konuda ayrıca bkz. Barthold, *a.g.e.*, s. 375.

182 Karizmatik bir kişilik olarak beliren kimliği yalnızca tarihi ve politik metinlerin değil, edebi metinlerin de ilham kaynağı olmuştur. Tarihi konulara olan ilgisiyle tanınan ünlü İngiliz edebiyatçısı Walter Scott'un eseri gibi. *Selahaddin-i Eyyubi ve Arslan Yürekli Rişar*, Timaş Yayınları, İstanbul 1999, ayrıca devri ve şahsiyetiyle ilgili olarak bkz. Ramazan Şeşen, "Selahaddin-i Eyyubi Şahsiyeti ve Zamanı", *USES*, Diyarbakır, 1997, s. 22.

da başlıca Müslüman muhaliflere karşı yapılmıştı. Elde ettiği başarılar sonunda baştan beri zihninde tasarladığı cihat hareketi için artık hazırdı. Korsan ve yağmacılığa adı karışmış olan Châtillonlu Renaud'un yağma ve soygun hareketinin sonucu olarak 1187'de patlak veren savaş Hittin'de kesin bir zafere dönüşerek, Kudüs'ün alınmasına giden yolu açtı.[183]

Kudüs'ün alınması İslâm dünyasında Selahaddin'in itibarını rakipleri karşısında emsalsiz bir şekilde yükselttiği gibi Hıristiyan dünyada üçüncü Haçlı seferinin düzenlemesine ve kaybedilmiş eski toprakları geri almak için heyecanlı; fakat boş çabalara neden oldu.[184] Haçlılar Akka'yı alarak önemli bir adım atmakla beraber gerisini getiremediler. Onun başarıları doğuda hilafet makamının geleceğini de yakından etkiliyordu. Latin Krallığına son vermenin yanı sıra Mısır'da yeni bir siyasi güç kurduğu gibi, Mısır'ı doğu İslâm dünyasına bağlayan bağları ihya ediyordu. Fatımi idaresinin resmi ideolojisi Şiiliğe son vererek Mısır'ı Bağdat'taki Abbasi halifesinin başını çektiği Sünni birliğine tekrar kattı. Lewis'in ifadesiyle "bu formaliteden farklı bir şeydi; Selçukluların vesayetinden kurtulmaya; kaybettiği eski güç ve otoritesini tekrar elde etmek için halifenin mücadele etmekte olduğu bir sırada, özellikle tahsis edilmiş olmasa da Selahaddin halifeye önemli destek sağladı."[185] Haçlı saldırıları karşısında İslâm coğrafyasını savunma görevini üstlenen Eyyubi hanedanı Selahaddin'in haleflerinden Melik Kâmil'in 1238'de ölümünün üzerine Mısır'da gittikçe gücünü kaybetti.[186] Onların yıldızı sönmekteyken bir başka hanedanın, Memlûkların ikbali yükselmekteydi.

Hanedanlar arası iktidar mücadelesi had safhada yaşanırken İslâm dünyası için asıl tehlike Asya'dan, göçebe savaşçılardan yükselmekteydi. 13. yüzyılın başlarında göçebe kavimler arasında birliği sağlayan ve Moğolların

---

183 Bunun ardından Antakya Prinkepsliği topraklarının çoğunu ve Trablus Kontluğu topraklarının bir kısmını zapt etti. Ramazan Şeşen, "Hıttin'de Selahaddin'in Ordusu", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990, sayı 209, s. 427-434, ayrıca onun askeri başarıları için bkz. Usame İbn Münkız, *Kitab El-İ'tibar*, Ses Yayınları, İstanbul, 1992; Şeşen, *a.g.e.*, s. 24 vd.

184 Hassanein Mohamed Rabie, "Saladin's Diplomacy Towards Byzantium in the Light of the Battle of Hıttın", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 66 vd., ayrıca Işın Demirkent, "Hıttin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batı'daki Akisleri", *Belleten*, LII/205, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1447-1455.

185 Onun döneminde Mısır doğuda yükselmeye başlayan yeni toplumsal değişime ve fikir hayatına açıldı. Fatımi kültürünün etkilerini yıkmak adına yoğun çaba sarf etti. Sünni ihyanın entelektüel merkezleri rolünü üstlenen medreselerin gelişmesinde belirleyici oldu. Öyle ki İsmaililiğin üssü olan Ezher bile Sünni akidenin merkezlerinden biri haline getirildi. Bernard Lewis, "Egypt and Syria", *CHI*, Cambridge University Press, 1970, s. 204-206.

186 C.H. Becker, "Eyyubiler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 428; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002, s. 291-293.

en yüce efendisi olarak kendisini kabul ettiren Cengiz Han'ın torunları kısa sürede Anadolu dahil olmak üzere Yakındoğu'da sarsıcı bir istila hareketi başlatmışlardı.[187] Selçuklu sonrasında gücü doruğa erişen Harezmlerle yaşanan bir sorun beklenmedik sonuçlar doğurdu. Bu dönemde Cengiz ile Harezm hükümdarı Alaaddin Muhammed'in iki devlet arasındaki ticareti geliştirme gayretleri Alaaddin'in yanlış politikaları yüzünden olumsuz sonuçlanmış ve tasarlanan işbirliği çatışmaya dönüşmüştü.[188] Cengiz, Alaaddin'e karşı kazandığı zorlu mücadeleyle bu görkemli devletin sonunu hazırlayacaktı. 129 bin kişi olduğu iddia edilen ordusuyla Yakındoğu üzerine sefere çıkan Hülagü, Ocak 1256'da Amu Derya nehrini geçmiş ve neredeyse ciddi bir direnişle karşılaşmadan Kuzey İran'ı işgal etmişti. Karşı koyma cesareti gösterebilen Alamut sakinleri de bu güçlü dalga karşısında fazla bir direnç sergileyemediler. Fars ve Kirman'da Zağros dağlarındaki çeşitli topluluklar gönüllü olarak yeni idarecilere tabiliği kabul ettiklerinden rahatsız edilmeden yaşamlarını sürdürdüler. Hülagü'nün batıdaki serüveni de öncekilerin gölgesinde kalmadı. Abbasi halifesi Mustasım ve yeteneksiz vezirinin izlediği siyaset sonunda Bağdat 50 gün süren bir kuşatmanın ardından 10 Şubat 1258'de Moğolların eline geçti. Şehre karşı girişilen yağma hareketinin ardından on gün direnen halife sonunda hazineyi Moğollara teslim ettikten sonra hanedandan pek çok yakınıyla birlikte idam edildi.[189] Bağdat'ta 500 yıllık Abbasi hanedanına son veren Moğollar İslâm dünyasını yeni bir döneme hazırlayan gelişmelerin ilk kıvılcımını ateşlediler.[190]

---

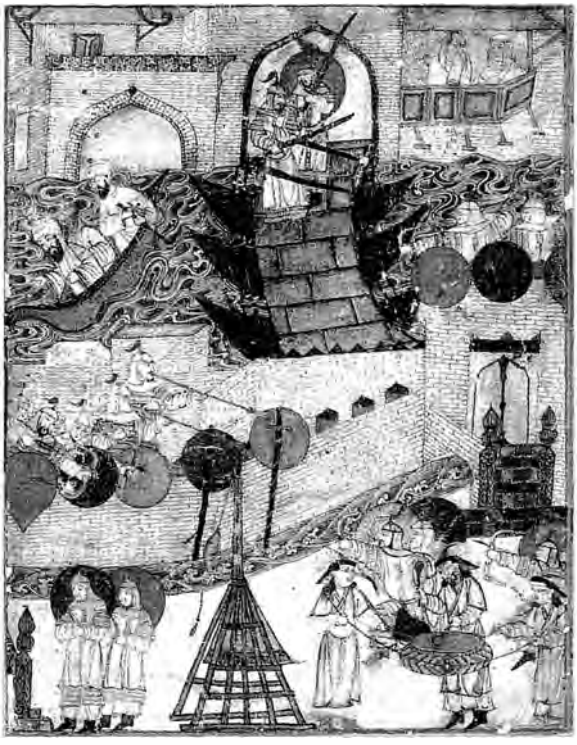
187 Spuler, *a.g.e.*, s. 161.

188 Çatışmanın kökeni Cengiz Han tarafından yollanan 450 kişilik bir ticaret kervanı eşliğindeki elçilik heyetinin Harezme bağlı sınır şehirlerinden Otrar'da vali İnalcık tarafından aşağılayıcı bir şekilde muamele görmesi ve nihayet casusluk suçuyla itham edilerek idam edilmelerine kadar uzanmaktadır. Basit bir tahrikin ötesinde anlam taşıyan bu olayın Cengiz'in savaş kararında son derece etkili olduğu anlaşılmaktadır. Aksi halde henüz Küçlük'e karşı mücadelesini bitirmemiş, Çin ve Tangut hareketlerini sonuçlandırmamış olan Moğolların her anlamda çok azametli görünen Harezmşahlara saldırması beklenemezdi. Köprülü, *a.g.e.*, s. 274-275; Kafesoğlu, *Harezmşahlar*..., s. 236 vd.

189 Hemen tüm kaynaklar halifeye karşı Hülagü Han'ın saygısız bir üslup takındığında ittifak halindedirler. Bununla birlikte öldürülüşüyle ilgili rivayetler birbirinden farklı; hatta çelişir niteliktedir. Örneğin Hertum halifenin aç bırakılmak suretiyle öldürüldüğünü söylerken, Grikor Hulagü'nün Arap halifesinin, askerlerinin ayakları altında çiğnenerek öldürülmesini emrettiğini kaydeder. Bağdat'ın zaptı ve ardından yaşananlarla ilgili bkz. Aknerli Grikor, *Mogol Tarihi*, haz. Hrand D. Andreasyan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954, s. 28-29.

190 Bağdat'ın Moğollarca işgal edilmesi Şii halk ve hatırı sayılır bir kalabalık oluşturan Hıristiyanlardan çok Sünni halkı olumsuz etkilemiştir. Ana kraliçenin bir Nasturi Hıristiyan olması Hıristiyanları Moğollara yaklaştırıyordu. Aynı şekilde Şiiler Hülagü'nün yanında itibarı oldukça yüksek olan bilgin Tusi'nin himayesinden yararlanmışlardı. Spuler, *a.g.e.*, s. 163; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 486-487.

İslâm dünyasının bir bölümü Abbasilerin yıkılışını ibretle izlerken, diğer bölümü özellikle de Mısır'da Baybars Haçlılardan bile daha muhteris ve tehlikeli gördüğü Moğollara karşı savunma hattı oluşturuyordu. Moğollara karşı koyabilmek için Filistin'deki köprü başını yetersiz gören Baybars, Suriye'ye yönelmiş ve Frankların ellerindeki toprakları dar bir sahil şeridiyle sınırlamıştı.[191] Moğollara karşı olan mücadelesinde Avrupalı hükümdarlardan yardım istemekten de kaçınmamıştı. Örneğin bu dönemde Suriyeli tarihçi İbn Vasıl, Baybars'ın elçisi olarak 1261'de II. Frederick'in oğlu ve papalığın düşmanı Sicilya kralı Manfred'e gitmişti. Ülkesine karşı yönelen bu büyük tehdidin ortasında olağanüstü bir siyasi hareket Mısır sultanlığının statüsünü ve itibarını sağlamlaştırdı. Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından üç yıl geçmesine karşılık İslâm dünyası dini liderinden yoksundu. Hilafet kurumu aldığı ağır tahribin ardından yeni düzen içinde kendisini toparlayacak bir lidere kavuşamamıştı. Gerçi makam, fiilen gücünü yitirmiş olmakla beraber kurumsal olarak İslâm birliği ve meşruiyetinin en yüce ifadesi olarak İslâm halkların nazarındaki saygınlığını koruyordu. İşte tam bu koşullar altında gerek kurum, gerekse Baybars bir noktada kavuştular. Bağdat'taki Moğol kıyamından kaçarak canını kurtarabilmiş olan Abbasi halifelerinden Zahri Billah'ın oğlu Ebu'l-Kasım künyeli Ahmed, el-Mustansır unvanıyla 1261 Haziranı'nda Kahire'de hilafet tahtına geçirildi.[192]



Hülagü Han'ın Bağdat'ı yağmalaması, Abbasilerin sonunu getirdiği gibi klasik hilafet anlayışına da ağır bir darbe indirdi. Hülagü Han'ın Bağdat'ı kuşatması (1258).

191 Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge University Press, 2005, s. 8-26.

192 M. Sobernheim, "Memlûklar", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 689; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970, s. 489.

Hilafet tarihinde kırılma noktalarından birini oluşturan bu olay sultan tarafından imparatorluğun tüm şehirlerine mektuplar gönderilerek duyuruldu. Aynı şekilde hutbelerde yeni halifenin adının okunması istendi. Başlarda Tunus'taki Hafsilere destek veren Mekke şerifi Numeyy'in halifeye biatı ile Hicaz fiilen Memlûklara bağımlı hale gelirken, Memlûklar da kutsal toprakları koruma ve hac işlerini idare etmenin itibarını ve nüfuz yönünden sağladığı tüm imkânları ellerine geçirmiş oluyorlardı. İki kutsal şehrin hizmetkârı anlamındaki *hadimü'l-haremeyn* unvanı durumu sembolleştiriyordu. Selahaddin'in Kudüs'ü ikinci kez İslâm toprakları arasına katışının ardından hakkettirdiği kitabesinde kullandığı *İslâm'ın haremini korumak* şeklindeki ifadeyi Baybars ve halefleri de benimseyerek İslâm devletleri arasındaki üstünlüklerini ima yollu gösterdiler. İlginçtir bu unvan tıpkı daha sonraları Osmanlılarda görüleceği üzere halifeye değil, sultana yani gerçek hükümdara layık bulunmaktaydı.[193] Baybars fiilen saltanat sürmesine rağmen, Eyyubi sonrası Memlûk saltanatına hukuki ve sembolik zemin arayışlarındaydı. Bu nedenle Moğolların son izlerini de ortadan kaldırdığı hilafeti yeniden ihdas etmesi onun bu arayışında bulduğu en iyi politik çözümdü. Nitekim Baybars, sırtında bu halifenin şiarı olan siyah cübbe ve başında menekşe renginde sarık; boynunda altından boyunluk ve belinde bir Arap kılıcı olduğu halde halifenin huzuruna gelmiş ve burada umumi bir ihtifalde halifenin İslâm diyarını kendisine tevdi ettiği hakkındaki fermanı okumuştu. Bundan sonra Baybars bu kıyafetle Kahire'yi büyük bir alay ile dolaşmıştı ki bu alayda vezir Bahaeddin halifenin sözkonusu fermanını kafilenin önünde taşıyordu. Bu tarihten itibaren tüm hutbeler halife ve sultan adına okunuyordu.[194]

Halife Mustansır'ın Moğollara karşı giriştiği savaş sırasında Hit yakınlarında kaybolması üzerine aynı aileden gelip, Bağdat halifelerinden Müsterşid Billah'ın dördüncü kuşaktan torunu olan Ahmed, Hâkim biemrillah unvanıyla hilafet makamına getirildi.[195] Sultan Baybars, Bağdat baş kadısı ve yüksek ricalin katılımıyla gerçekleşen merasimde hilafet makamına getirilen Hâkim,

193 Lewis, *a.g.e.*, s. 216-217, bu konuda bkz. Amalia Levanoni, "The Sultan's Laqab: A Sign of a New Order in Mamluk Factionalism", *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Ed. Michael Winter ve Amalia Levanoni, Brill, Leiden, 2004, s. 79-115.

194 Baybars, halifenin sembolik temsili adına bir milyon dinardan fazla para harcayarak gösterişli bir protokol hazırladı. Dımaşk yolculuğunda halifeyi yanında götürdü. Yolculuk sırasında son derece saygılı davrandığı halifeyi Bağdat'a yolladı. Bağdat yolundaki halifeye Ane ve Hadise halkı tabiiliklerini sunmuşlardı. Çeşitli bölgelerden özellikle Irak'tan gelen mektuplarda halifenin teşrifi bekleniyor ve bağlılık bildiriliyordu. Şerafettin Yaltkaya, *Baypars Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1941, s. XV, ayrıca bkz. Sobernheim, *a.g.e.*, s. 689-690.

195 Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk Ilkhanid War 1260-1281*, s. 58.

ülkenin idaresini sultana havale etti. Ardından adı paralara darb edildiği gibi, hutbelerde de kullanılmaya başlandı. Ancak hâkimiyet alametlerinden biri olan hutbede adının halifeyle anılması bir zaman sonra iktidarını simgesel olarak bile olsa kimseyle paylaşma niyetinde olmayan sultanı rahatsız etmişti. Bu kuşkuyla olsa gerek halifeyi aile fertleri ve erkânıyla birlikte kontrol altında tutabileceği bir kaleye nakletti. Ulema ve kurranın izzet ve ikram içinde onunla görüşmesine izin verdiği halde, devlet adamlarıyla görüşmesini yasakladı. Ardından ismini paralardan kaldırarak sadece hutbelerle sınırlı tuttu. Halifenin durumunda uzun süre değişiklik olmadığı gibi Sultan Kalavun zamanında da protokolde önemsiz bir isim olarak varlığını sürdürdü. Hatta Kalavun sultan olacağı zaman halifeden *taklid*[196] isteğinde bile bulunmamıştı.

Kalavun'un halefi Sultan Halil (1290-1293) zamanından başlayarak olumlu yönde gelişmeler görülmüştür. Yeni sultan halifeyi Kale'de cuma hutbelerini okumakla görevlendirmiştir. Bu sayede halife 30 yıl sonra Zahir Baybars zamanında okumuş olduğu hutbenin aynını ikinci kez okumuş ve Halil adını anmıştır. Halife yine bu dönemde okumuş olduğu bazı hutbelerde Bağdat'ın geri alınması için ilgilileri cihada çağırmıştır. Sultan Laçin döneminde bu serbesti devam etmiş ve aynı şekilde halifenin tekrar *Menazirü'l-kebş*'e yerleşmesine izin verilmiştir.[197] Mısır'daki Abbasi halifeleri ile Memlûk hükümdarları arasındaki ilişkilerin bundan sonraki dönemde düzeldiğini iddia etmek mümkün değildir. Örneğin Sultan Muhammed b. Kalavun üçüncü saltanat devresinde halifeyle ilişkileri gerginleşince halifeyi gözaltında tutma yoluna gitmiştir. Daha ileri aşamada sultan ile bir şahıs arasındaki sorunun çözümüyle ilgili olarak yazdığı bir mektupta halifenin, sultan için "Meclis-i şer'a ya kendisi gelsin veya yerine bir vekil göndersin" ifadesini kullanması kendisinin ve ailesinin Kus'a sürülmesine neden olmuştur.[198]

Memlûk idaresi içinde halife belli bir protokol dahilinde hareket edebilen, çoğu kez dini temsil yetkisi dahi tartışmalı olan bir statüde ve tamamen fonksiyonsuz, maaşlı bir memur olarak yaşamıştır. İktidar iddiası bir yana

---

196 Arapça kökenli bir sözcük olan *taklid* göreve atanmayı gösteren belge anlamına gelir. Başkomutanlık ve kadılık gibi görevlerin yanı sıra zamanla sözcük anlamı genişlemiş ve herhangi bir memuriyet tevcih etme anlamında da kullanılır olmuştur. Bunun dışındaki fıkhi ve dini terminolojideki kullanımları için bkz. Joseph Schacht, "Taklid", *İA*, c. 11, MEB, İstanbul, 1970, s. 681-683.

197 Ali Aktan, "Mısır'da Abbasi Halifeleri", *Belleten*, c. LV, sayı 214, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 621-622.

198 Karar gereği halife, ümeradan Seyfeddin Kutlutümür'ün eşliğinde 100 kadar yakınıyla hemen yola çıkarıldı. Aylık 5.000 dirhem olan maaşı bir süre sonra 3.000 ve nihayet 1.000 dirheme düşürüldü. Dolayısıyla yaşamının sonlarında geçim sıkıntısı çekmiş, hatta aile fertleri, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bazı eşyalarını satmak zorunda kalmışlardı. Aktan, *a.g.e.*, s. 625.



İslam tarihinde çok zengin bir mirasa sahip olan Memlük Devleti, ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer oldu; Kahire ve Şam, medreseleri ve buradan yetişen alimleriyle iki önemli bilim merkezi oldu. Batılı bir kaynakta Memluk askerleri.

böyle bir olasılığa bile olumlu yaklaşan olmamıştır. Örneğin 1376 yılında hac yolculuğundayken Kahire'de çıkan bir isyanı bastırmak için döndüğünde öldürülen devrin hükümdarı Eşref Şaban'ın yerine kafileden halifenin yanında bulunanlar kendisinden saltanat makamına geçmesini istediklerinde halife sonucundan korktuğu böyle bir teklifi kesinlikle reddetmiştir.[199] Halifelerin çeşitli konularda açıkça düşüncelerini belirtmeleri bile kimi zaman sorun çıkarabilmekteydi. Eşref Şaban'ın öldürülmesiyle Atabeğ Aynabek el-Bedri'nin tahta Yelboğa'nın oğlu Ahmed'i geçirme isteğine karşı geldiği için arası açılan halife Mütevekkil önce sürgün cezasına çarptırılmış, ardından yerine Zekeriya b. İbrahim hilafet makamına getirilmiştir. Ümeranın bu karara destek vermemesi sonucunda iki haftalık bir süre sonra halife Mütevekkil görevine iade edilmiştir.[200]

Kahire'deki sembolik halifelerin itibarı sultanlar tarafından sürekli tartışılır hale getirilirken Uzakdoğu ve Hindistan'da halifelerin itibarlarına zarar gelmemişti. Delhi'den Muhammed Tugluk bir elçi heyeti göndererek (1343), halifeden menşur istemiş ve sultana tabi olma arzusunu izhar ile ulema ve fakihler gönderilmesini istemişti. İsteği kabul görerek Rükneddin al-Malati bu işle görevlendirilmişti.[201] Tugluk'u böyle bir harekete zorlayan gerekçeler karşı karşıya kaldığı bunalımdan çıkış ve buna toplumsal destek sağlama arayışıydı. Kendisi gençlik döneminde Hindistan'ın en meşhur şeyh-

199 İbn Hacer'in *İnbaü'l-ğumr bi ebnai'l-umr* adlı eseri, c. 5, s. 337'den aktaran Aktan, *a.g.e.*, s. 629.
200 Aktan, *a.g.e.*, s. 630.
201 Şehabettin Tekindağ, "Melik-üs-Salih", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 681.

lerinden olan Şeyh Nizamüddin Evliya'ya müritlik etmişti, ancak saltanatı sırasında fakihleri siyasetten uzak tutmuştu. Yönetimine karşı ayaklanmalar başlayınca bir Abbasi halifesi bulunup bulunmadığını soruşturup öğrenmiş, ona elçiler yollayarak uzaktan biat etmişti. Aynı şekilde babasının yerine hilafet makamına geçen El-Müstekfi Billah adına para bastırmıştı. 1343-44'te halifenin bir elçisi saltanatını onayan bir buyruk getirince kendisini en üst düzeyde bir protokolle karşılamış ve buyruklarını halife adına çıkararak, hutbeler okutmuştu.[202]

Mısır'daki Abbasi halifeleri siyasetten uzak bir görüntü vermeye özen göstermekle beraber tesadüflere bağlı gelişen bir olay halifenin aynı zamanda saltanat makamına sahip olmasına neden olmuştur. Sözkonusu kişi halife Müstain Billah'tır. 1412 ilkbaharına kadar seleflerinden pek farkı olmayan halifenin kaderi aynı yıl Sultan Ferec'in kendisine isyan eden Şeyh el-Mahmudi ve Nevruz el-Hafızi'ye karşı Suriye seferine çıkmasıyla değişir. Halifenin yanı sıra dört mezhep kadısını da yanına alan sultan rakipleri karşısında tutunamayarak Dımaşk'a kaçarken, halife isyancıların eline geçer. Memlûk kaidelerine göre tahtın sahibi eğer bir isyana bağlı olarak değiştirilmişse çoğu kez olayın kahramanı olan kumandanın tahta geçirilmesi ilkesi iki komutanın bulunması nedeniyle yerine getirilemeyince saltanat halifeye teklif edilir. İlk başlarda sabık sultanın hiddetini üzerine çekmekten korkarak teklifi geri çeviren halife, gelişen olaylar karşısında aralarında bir gün hal edilme durumu sözkonusu olursa halifeliğin uhdesinde kalması maddesinin de bulunduğu bazı şartlar ileri sürerek biatı kabul eder. Böylelikle Müstain Billah Mısır Abbasi halifeleri içinde halifeliğin yanı sıra saltanatı da nefsinde toplayan yegâne şahıs olarak tarihe geçer. Bununla birlikte bu dönemde idarenin adı geçen iki kumandanın elinde olduğu ve halife-sultanın kendisine atabeğ olan Şeyh el-Mahmudi tarafından Kahire'de Kal'atü'l-cebel'de herkesten tecrit edilmiş biçimde yaşamaya mahkûm edildiği görülür. Nitekim bu garip durum fazla uzun sürmez, 1412 Kasımı'nda dört mezhep kadısının da katıldığı bir toplantıda devlet işlerinin ancak normal bir sultan aracılığıyla iyi yürütülebileceğinden bahisle halife-sultanın hal edilerek yerine Şeyh el-Mahmudi'nin sultan ilan edilmesine karar verilir.[203]

---

202 Birkaç yıl sonra son Bağdat halifesi El-Müstasım'ın dördüncü göbekten torunu olan Muhammed Gıyaseddin adına biri Delhi'ye gelince kendisine büyük saygı gösterilir ve armağanlar verilir. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946, s. 327.

203 Saltanat makamını kabul ederken ileri sürdüğü şartlara bağlı olarak halifelik vazifesi uhdesinde bırakılan Müstain göz hapsinden kurtulamaz. İnsanlarla görüşmesinin yasak olduğu bir dönemin ardından hilafetten uzaklaştırılarak yerine kardeşi Davut getirilir. Aktan, *a.g.e.*, s. 635-636.

Osmanlılar Mısır kapılarına dayandığında ne burada ne de İslâm dünyasının başka bir bölgesinde Abbasilerin ikbal yıllarındaki güç ve görkemi yansıtacak nitelikte bir halife ve hilafet kurumu bulunmaktaydı. Belki de Osmanlıları batının ve İslâm dünyasının gözünde tartışmasız bir lider konumuna getiren sebepler sonraki dönemde onların hilafet iddialarına da meşruiyet kazandıracak etkenler olacaktır. Kurumun tarihsel gelişiminin izlediği seyir; yani merkezi hilafetten yerel hanedanlara ve siyasi güçten yoksun, sadece dini temsilci durumundaki hilafete giden süreç siyaset teorisini de aynı ölçüde ve etkinlikte yönlendirecektir. İslâm siyasi literatüründe Sünni, Şii ve Harici ekoller aralarında ciddi yaklaşım farklılıkları görülmekle beraber hepsi kendi teorilerini ortaya koyacaklardır.

4

Siyasal Teorinin Hilafet Yorumu

SÜNNİ İSLÂM SİYASET TEORİSİNİN GELİŞİMİ VE HİLAFET

İslâm'da siyasal düşüncenin şekillenmeye başlaması 7. asrın ikinci yarısından itibaren farklı kültürlerden gelen ve değişik toplumsal özgeçmişe sahip halkları içeren bir imparatorluğa dönüşümle aynı döneme rastlar. İmparatorluğun yayıldığı bölge Arap yarımadasının bir hayli ötesinde olup, Akdeniz medeniyetinin yaşadığı alanı kapsamaktadır. Buna bağlı oluşan İslâm kültürü de Akdeniz üst kimliğinin alt başlıklarından biri olarak belirecek ve gelişimini sürdürecektir. Özellikle İslâm öncesi uygarlıkların kültürel ve siyasal mirası İslâm düşüncesine ve pratiğine yansımakta gecikmeyecektir. Pers, Helen ve Sasani kültürleri etkileme düzeyleri farklı olmakla beraber, İslâm'ın siyasal uygulamalarında İslâmi bir kimlik içinde kendilerini gösterecektir.[1]

İslâm uygulamasında siyasal yapının temeli ümmet anlayışına dayanır.[2] Kur'an'da altmış dört yerde anılan ümmet sözcüğü genel olarak din bağıyla birbirine bağlı insan topluluğunu ifade etmekle beraber, millet, za-

1 Bu durum yerli ve yabancı tüm İslâm uzmanlarının üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Batılı yazarlardan pek çoğu İslâm'ın kendinden önceki kültürlerin sentezini yapmada ve bunları özümsemede Hıristiyanlığa oranla daha toleranslı bir tutum takındığını kaydetmiştir. W. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1945 ve ayrıca bkz. Auguste Bebel, *Hz. Muhammed ve İslâm Kültürü: Arap Kültür Dönemi*, Süreç Yayınları, İstanbul, 1987, s. 28-29.

2 Ümmet anlayışının kapsamını oldukça geniş tutan yazarlar bulunmaktadır. Örneğin İbn Kayyım el-Cevziye'nin, *Celau'l-Efham* adlı eserinde ümmet konusunu peygamberin mesajına muhatab olan tüm insanlık olarak değerlendirdiği görülmektedir. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1990, s. 600.

man, önder ve din anlamlarında da kullanılır.[3] Ümmetin birlikteliği ve ilişkilerdeki istikrar İslâm toplumunun siyasi lideriyle doğrudan ilgilidir. Bu itibarla ilk dönem İslâm siyasal düşüncesinde imamet konusu çekişmelere ve ihtilaflara yol açmış, ilk kopmaların habercisi olmuştur. Sünni ortodoks görüş imamı Kureyş kabilesinden seçilen ve Kur'an'a aykırı hareket etmedikçe kendisine itaatin zorunlu olduğu kişi olarak değerlendirirken, Hariciler daha radikal tavır takınarak imam dahil İslâm toplumunun bir günah işlemesi durumunda İslâm dışına çıkacaklarını savunmuş, imamın tekliği konusunda ise ümmetin kararını esas almışlardır. İlahi ışık teorisini benimseyen Şia ise imametin ancak peygamberin yeğeni ve damadı olan Ali soyundan gelenlerin tekelinde olabileceğini savunmuştur.

Emevi döneminde etkisini hissettiren Helen ve Sasani geleneklerinin yönlendirmesiyle devlet başkanlığına dair yarı resmi yorumlar ortaya çıkmaya başlamışsa da, anayasal bir hükümet teorisi oluşmamıştır. Ancak Abbasi iktidarı döneminde köklü bir devlet geleneği olan İran etkisi İslâm üzerinde daha yoğun hissedilmeye başlanmıştır. İbn Mukaffa (ö. 759) çalışmasında "Tanrı'ya itaat etmeyen yöneticilere itaat borcu bulunmaz" şeklindeki Harici görüşüyle "her ne durumda olursa olsun itaat esastır" görüşü arasında bir yol seçmiştir. İmamın günah işlemesi durumunda itaat zorunluluğunun kalkacağını belirtmekle beraber, bunun imamın otoritesini sarsma amacıyla yozlaştırılmamasına işaret ederler. Ona göre rey yöneticinin hükümdarlığında olup, devletin hukuku ve dini denetlemesi sonucuna götürecek uygulamalarının meşruluk zeminini oluşturur.[4] Mukaffa ve Kuteybe gibi yazarlar İslâm toplumunun rengini belirleyen farklı gruplar ve kültürler arasındaki diyaloğa ya da senteze ağırlık verirler. Özelikle Mukaffa gerek *Adab-el kebir* ve gerekse *Adab-el sagir*'de bu temayı vurgular. Bununla birlikte hilafetin tekliği ve dönemin hanedanına ait olduğu düşüncesi yazarların hemen hepsinde vurgu yapılan ortak noktadır. 9. yüzyıla kadar Abbasi devletinin emniyet içinde görülmesi siyaset-name türü eserlerde nazari kaidelerin belirlenmesini gerektirmezken, 10. yüzyıldan itibaren itikadi ve kelama dair eserlerde imamet konusuna daha geniş yer verilmeye başlanmıştır.

775'te Basra'da Kinane kabilesinin pek tanınmayan bir mevali ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız yazı ha-

3 Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar,* Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 169-172.

4 Ann K.S. Lambton, "Islamic Political Thought", *The Legacy of Islam*, Ed. Joseph Schacht - C.E. Bosworth, Oxford, 1974, s.180-181, bu makale Şükrü Hanioğlu ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır. "İslâm Siyasal Düşüncesi", *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1983, s. 177-199.

yatına imamete dair çalışmalarıyla başlamıştır. 815'ten öncesine rastladığı tahmin edilen bu süreçte kaleme aldığı hilafetle ilgili eserler hem tanınmasını hem de Halife Me'mun'un takdirini toplamasını sağlamıştır. Ardından Bağdat ve Samerra'da halifenin muhitine girmiş ve burada yazdıkları sayesinde özgün kimliğini oluşturmuştur. İmametle ilgili düşünceleri Şia'nın tenkidi ve Sünni görüşün savunusu niteliğinde olup tarihsel referanslara dayalıdır.[5] *Kitab Fi'l-Abbasiyye*'de hilafetin Abbas soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunurken, *Tasvibü Ali fi tahkimi'l-hakemeyn*'inde Haricilere karşı Ali'yi haklı gösterir. Ancak onun imamete dair çalışmaları içinde en bilineni Şii iddialarına karşı ilk üç halifeyi savunduğu ve kendinden sonraki kelamcıların aksine sık sık sosyo-psikolojik ve tarihi referanslara başvurduğu *Kitabu'l-Osmaniyye*'dir.[6] Görüşlerinde akılcılığın ağır bastığı hissedilen Cahız, kelam sisteminde Nazzam'dan oldukça etkilenmesine rağmen hocasına ve bağlı bulunduğu mezhep ekolüne muhalefet edip özgün düşünceler ortaya koymuştur. Bununla birlikte imamet konusunda geleneksel Sünni çizgiyi izlediği görülür. Buna göre, peygamber ashaptan hiçbirini halefi olarak belirlememiştir. Hulafa-i Raşidin'in hepsi meşru halifelerdir. Cemel ve Sıffın'da Ali haklı, muhalifleri ise haksızdır. Hiçbir halife masum değildir.[7]

Cahız'ın *Kitabu'l Osmaniyye*'de başlıca amacı Şia'nın Osman'ın halifeliğini şüpheli gösterme yoluyla diğer halifelerin meşruiyetini sorgulayan tavrına karşı bir duruş ortaya koyabilmektir. Bu nedenle Osmaniyye fırkasından ilham alarak eserine aynı adı koymuştur. Ayrıca eserinde dikkat çeken nokta Osmaniyye'nin klasik yaklaşımına koşut biçimde Ebu Bekir'in hilafetinin meşruiyetini ispata yönelik olarak kaleme alınmış olmasıdır. İçerik olarak, Ebu Bekir'in Ali'ye üstünlüğünün, Ömer ve Osman'ın hilafetlerinin meşruluğunun bir belgesi ve açıklamasıdır. Bir yandan Ebu Bekir'in hilafete, ilk Müslüman oluşu ve faziletleri, hakkında geçerli olan nasslar bakımından en layık kimse olduğu değerlendirilirken, diğer yandan Osman'ın şura yoluyla halife olmasının imamete tayin için geçerli bir yol olduğu, dolayısıyla halifeliğinin meşruluğu ifade edilmektedir.[8] Yalnız üslubu son derece dikkatli olup taraflar arasın-

5 Goldziher *Muhammedansche Studien I*'de Cahız'ı Abbasi hilafetinin temsil ettiği Arap medeniyetinin hararetli bir müdafii olarak nitelendirir. Carl Brockelmann, *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1945, s. 13

6 Cahız'ın hayatı ve eserlerine dair ayrıntı için bkz. Ramazan Şeşen, "Cahız", *DİA*, c. 7, TDV, İstanbul, 1993, s. 20-23; Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge University Press, 2003, s. 141-142.

7 Aralarında Ravendi ve İbn Arabi gibi filozofların da bulunduğu kimi yazarlar onun bütün beşeri problemlerin akıl yoluyla çözülebileceği gerekçesiyle peygamberlere ihtiyaç bulunmadığına inandığı ve peygamberlerin masum olmadığını söylediğini belirtirler. Şeşen, *a.g.e.*, s. 25.

8 Sabri Hizmetli, "Kitabu'l-Osmaniyye'ye Göre Cahız'ın İmamet Anlayışı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 684.

da adeta hakem rolü üstlenir biçimdedir. Şii iddialarının kimi aşırılıkları karşısında öznel tavrını göstermekten kaçınmazken, Ali'nin tarihsel misyonu ve saygınlığı konusunda inkâr yoluna gitmez; Ali'ye değil, Ali taraftarlarına cevap verir.[9] İmamet konusundaki düşünceleri şu esaslara dayanır: İmamın İslâm topluluğunun efdali olması gereklidir. Kureyşilik ya da peygambere akraba olmak imamda aranan şartlardan olmamakla beraber imamın sahip olması gereken ayırıcı özellikler bulunması gerekir. İmamet hakkında Kur'an'a dayalı herhangi bir nass bulunmamaktadır, bu itibarla tayini vasiyetle ya da nass üzerine değil, ancak seçim ile olabilir. Son olarak da ümmet için itaat edilmesi zorunlu olan bir imamın varlığı zaruridir. Ona göre "dünyanın salahı, nimetlerin tamamlanması hassanın tedbiri, ammenin itaati ile mümkün olur. Nitekim bir menfaatin temini, bir ihtiyacın giderilmesi nefsin kasdının doğruluğu ve azaların ona itaatı ile mümkündür. Hassa ammeye, amme de hassaya muhtaçtır."[10] Cahız'ın imamet konusunda dikkat çeken yaklaşımlarından biri de Arap unsur dışındaki İslâm toplulukları arasında yaşanan çatışmalardır. Cahız bu toplulukları da hilafetin unsurları arasında görür. Bugün elimizde nüshaları bulunmayan *Kitab al-arab va'l-mavali* ve *Kitab al-arab va'l-acam* adlı çalışmalarda Arap ve Fars unsurların mevkilerini tespite çalışırken, *Risala fi faza'il al-atrak* çalışmasında Türk unsurun halife için önemine değinir.[11]

Cahız'ın aksine Arap ve Pers siyasal kültürünün hükümet kurumuna dışarıdan müdahalesine sessiz kalmayanlar da bulunmaktadır. Sünni hukukçu Ebu Yusuf'un çalışması bu konuda ideal bir karşı çıkış örneğidir. Kadı Ebu Yusuf olarak tanınan Yakub b. İbrahim b. Habib el-Kûfi, sahabeden Sa'd b. Habta'nın soyundan gelmekte olup, Ebu Hanife'nin öğrencilerindendir. Hukuk sahasındaki derin bilgisi ve kıyas yeteneği sayesinde geniş bir şöhret ve saygınlık kazanan Ebu Yusuf, Abbasi halifesi Harunürreşid döneminde *Kadi'l-Kudat*'lık unvanıyla anılmaya başlanmış ve özellikle halifeye devlet işlerinde rehberlik etmesi amacıyla kaleme aldığı çalışmasıyla sonraki devrin bilginleri üzerinde etkisini hissettirmiştir.[12] İslâm hukuk literatürü içinde önemli bir

9 Hizmetli, *a.g.e.*, s. 689.

10 Hizmetli, *a.g.e.*, s. 715.

11 Brockelmann, *a.g.e.*, s. 13.

12 Ebu Yusuf (731-798) hocası Ebu Hanife'nin ölümünün ardından halife Mehdi zamanında geldiği Bağdat'ta çağdaşlarından üst bir konumda görüldüğünden kadı tayin edilmiş, bu görevi halife Hadi ve Harunürreşid zamanında da sürdürmüştür. Harunürreşid devrinde itibarının ve saygınlığının zirvesine ulaşan bilgin *kadı'l-kudat al-dunya* olarak anılmaya başlanmıştır. Bu görevi 16 yıl sürdürmüş ve en zor konularda bile rey'e başvurarak ustaca çözümler getirmiştir. Onun rey'e verdiği önem nedeniyle kendisinden sonraki Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel gibi bilginlerce eleştirildiği bilinmektedir. Hayatı ve yöntemi hakkında genel bilgi için bkz. Kasım Kufralı, "Ebu Yusuf", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 59-60.

yeri olan *Kitabü'l-Haraç* adlı çalışma yazarın halifeye tavsiyelerini içeren bir girişin ardından idareyle ilgili oldukça geniş bir yelpazede hazırlanmış otuz üç bölümden oluşmaktadır. Ancak devlet başkanı olan halifeye tavsiyeleri onun imamet konusundaki düşüncelerine ışık tutmaktadır. Dikkat çekici olan ilk nokta halifenin görev ve fonksiyonlarıyla ilgili doktrinin tamamen ahlâki nitelik taşımasıdır. Milletin idaresinin Tanrı'nın rahmet ve ihsanıyla halifelere verildiğine değinen Ebu Yusuf, yeryüzünün halifeleri olarak adlandırdığı imamların görevleriyle ilgili olarak şöyle devam eder: "Onlara idare ettikleri kimseleri aydınlatacak, aralarında vuku bulacak hadisatı adaletle karara bağlayacak, hak ve hukuktan şüpheye düşülen hususları beyan edecek bir nur vermiştir. İdarecilerin yolunu aydınlatacak nur; ancak hadleri tatbik etmek, araştırmaya ve açık delillere dayanmak suretiyle hakkı sahibine vermektir. İyi kişilerin yolunu takip etmek, onların iyi hareket ve prensiplerini ihya etmek, yaşayan ve asla ölmeyen hayırlardandır. İdarecinin zulmetmesi; idare edilenler için bir felaket, itimat ve güvenden yoksun kimselerle yardımlaşıp millet idaresinde onlara dayanması ise bütün halk için bir helaktır."[13]

Ebu Yusuf'a göre imam (idareci, halife) peşinde harp edilen ve kendisiyle korunulan bir kalkandır ve bu makamda bulunanlar adaletle hükmetmeleri durumunda pek büyük ecirlere muhataplardır. Aksi durumda ise sorumluluğu tek başına üstleneceklerdir. Adalet konusunda son derece titiz bir tavır takınan hukukçu, imama her ne olursa olsun isyan konusunda da karşıt bir yaklaşım sergiler. Bu konuda "sizin üzerinize simsiyah Habeşli bir köle tayin edilmiş olsa bile onu dinleyiniz ve ona itaat ediniz" şeklindeki bir hadisi kaynak gösterir ve savını emire isyanın peygamberin kendisine isyan etmiş olmakla aynı kabul edileceğini belirten bir başka hadisle destekler. Kullandığı kaynakların tümü tezini destekleyici niteliktedir. Huzeyfe'den yaptığı alıntıyla imama karşı silahlı mücadeleye girmenin sünnette yer almadığının altını çizer. Bununla birlikte emirlere de görevlerini hakkıyla yapmalarını tembihlemekten kaçınmaz. "Emirlik ve reislik –üzerine aldığı vazifeleri hakkıyla eda edenler hariç–, kıyamet gününde bir rüsvaylık ve nedamettir" der.[14] Eseri daha çok mali konuları işler görünmekle birlikte, adeta bir kamu yönetimi el kitabı niteliği taşımaktadır. Abbasi muhaliflerinin iktidar mücadelesi verdiği bir ortamda halife adına kaleme alınan çalışmada itaat özellikle üzerinde vurgu yapılan bir davranış kalıbı olarak karşımıza çıkmaktadır. Güvenilirlik dereceleri bilinmemek-

13 Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973, s. 31.

14 Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 36.

le birlikte hadislerden yapılan alıntılarla kamuoyu adeta uyarılmıştır. Hasan Basri aracılığıyla nakledilen bir hadis yalnızca halifeye değil, onun görevlilerine karşı da itaat sorununu gündeme getirir: "Valilere, yani sizi idare eden büyüklerinize, sövmeyiniz. Çünkü onlar eğer iyi muamele ederlerse onlara sevap, size teşekkür gerekir. Eğer kötülük ederlerse onlara vebal, size sabır gerekir. Zira idarecilik bir nikmettir (cezalandırmak suretiyle mükafat vermek) ki, Tanrı dilediği kullarını o yoldan imtihan eder. Tanrı'nın hikmetini öfke ve isyan ile karşılamayınız: Onu sabır ve tahammül ile karşılayınız." İmama karşı girişilecek bir hükümet darbesi konusunda ise buna teşebbüs edenin boynunun vurulması gerektiği şeklinde bir açıklama getirir.[15]

Ebu Yusuf idarecinin Tanrı'nın inayetiyle iktidara geldiğini ve kendisine itaatin zorunlu olduğunu düşünmektedir. 16. yüzyılda *Risorgimento*'yu gerçekleştirme düşüncesine katkıda bulunan ve siyaset bilimi dağarcığında kendine özgü üslubuyla yer edinen Makyavel'in iddialarının aksine 8. yüzyılda bu İslâm hukukçusu devlet adamının yumuşak tabiatlı ve şefkatli olmasını överek, cahil ve bunaklığı yermektedir.[16] Devlet adamının bu niteliği aslında Batı'daki yaklaşımdan farklı değildir. Sofistlerden itibaren siyaset üzerine yapılan çalışmalardan hemen hepsi etikten hareketle benzer tanımlamalar ortaya koymuştur, ta ki Makyavel bu anlayışı yıkıp kimilerinin deyişiyle ahlâkı siyasete feda edinceye dek.[17]

İslâm siyaset literatüründe özel bir yeri olan Farabi, siyasi çözülmenin ve çatışmaların belirginleştiği bir çağda, ikinci Abbasi halifeliği döneminde yaşadı. Öyle görünüyor ki kendisi Aristoteles'in yaptığı gibi siyasi otoriteye bağlanmaktan ziyade, siyaseti erdemli kişilerin işi olarak görmeyen Platon'un düşüncesini ilke edinerek siyasetten uzak durmuştur.[18] Farabi Aristoteles'e göndermeyle ikinci muallim olarak anılır.[19] Ona göre insanoğlu bir arada yaşamak zorundadır. Ancak bu zorunluluğu meydana getiren etkenler doğal yaşama karşı mücadelede birlik olma ile sınırlı değildir. Esas neden ruhen ve bedenen olgunlaşmayı sağlamaktır. Bu aslında bir hedef değil, mutluluğu gerçekleştirmenin bir aracıdır. Mutluluk Farabi için erdemli toplumun gerçekleştir-

15 Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 37.

16 Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 40-41.

17 Hamid Dabaşi, *İslâm'da Otorite*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 127-149.

18 T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 152.

19 Abdülhak Adnan'ın "her vakit fikir mülkinde bir hükümdar olarak yaşamıştır" diyerek tanımladığı Farabi çoğu telif ve şerh olmak üzere oldukça geniş bir literatüre imza atmıştır. Bazı yazarlara göre 70'in üzerinde eser vermiştir. Bibliyografyası için bkz. Ahmed Ateş, "Farabi'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Belleten*, c. 15, sayı 57, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1951, s. 175-192, ayrıca bkz. A. Adnan Adıvar, "Farabi", *İA*, MEB, İstanbul, 1945, s. 468.

meye çalıştığı en yüce değerdir. Farabi düşüncesinin en temel vasfını oluşturan erdemli kent; insanlığın kendisiyle mutluluğa erişebildiği her kenttir. Kısacası mutluluğa erişilen şeyler konusunda yardımlaşmak gayesiyle toplanılan, bir araya gelinen kent erdemli kenttir.[20] Doğal olarak bu kentin başkanına da özel bir önem verilecektir. Çünkü devlet başkanı kente oranla, hayat ve hareketin kaynağı olup, yönetimdeki rolü Tanrı'nın kâinatı yönetimindeki rolüne benzemektedir. Farabi eserinde imam, melik, birinci başkan, filozof ve kanun koyucunun *(vazı'u'n-nevamis)* eşanlamlı olduğunu açıklamaya özen gösterir.

Siyaset felsefesini insanın mutluluğu elde etme uğraşı olarak değerlendiren Farabi, ustaları Platon ve Aristoteles'ten miras aldığı şekliyle ahlâk ve siyaseti birbirine bağlı, özerkliği kabul etmeyen iki alan olarak değerlendirir. İslâm siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen düşünürün açtığı yoldan İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi düşünürler de ilerlemiş ve onun boş bıraktığı noktalarda katkılarda bulunmuşlardır.[21] Siyaset felsefesi esas olarak metafizik ve kuramsal olan Farabi, Platon'dan ve daha genel olarak antik felsefeden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Her şeyden önce o, mükemmel bir yönetim birimi olarak site toplumu yerine daha geniş siyasal birimleri ele almaktaydı. Farabi'yi buna zorlayan sebepler içinde bulunduğu

---

20 Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 83.

21 956'da yazan Mesudi, *Istahar*'da yerel kaynaklardan derlenen, İran krallarının ve onların siyasetinin tarihiyle birlikte İran bilimlerinin de açıklamasını içeren, 731'de Emevi Halifesi Hişam b. Abdülmelik için çevrilmiş, Arapça bir eser gördüğünü zikreder. Anlaşıldığı kadarıyla yine aynı tarihlerde Mansur tarafından idam ettirilmiş olan İbn Mukaffa'nın çevirdiği *Hudai Name ve A'in Name*'den farklı içerikte olmakla beraber, İslâm siyasi felsefesini bu gibi eserlerde görmek zorundayız. Grekçeden yapılan ilk tercümelerin bu döneme rastlaması şaşırtıcı olmasa gerekir. Platon'un Cumhuriyeti'nin Huseyn b. İshak tarafından çevrilmesinin hemen ardından Kindi siyasi içerikli risaleler yazmaya başlar. Büyük bir bölümü Yunan'dan esinlenmiş olan çalışmalarda İran etkisi de hissedilir. Örneğin Amiri'nin yazdıklarından Grek felsefesini, özellikle de yaptığı geniş iktibaslardan Platon'u iyi bildiği anlaşılmaktadır. Amiri'nin Huseyn b. İshak çevirileri sayesinde İran devlet geleneğine dair bilgi sahibi olması eserlerinde dikkati çekecek unsurlardandır. Açıkça belirtmek gerekir ki Araplar arasında siyaset felsefesinin gerçek kurucusu Farabi'dir. Yunan düşüncesinden etkilendiği açıkça bilinmekle birlikte, ele aldığı konuyla ilgili selefinin olmadığı açıktır. Brockelmann'ın belirttiği gibi siyaset felsefesine dair daha eski eserlerin olduğu bilinmekle beraber, bunlar Farabi'yi yönlendirmiş sayılamaz. Farabi; *Tahsil*, *Kitab es-Siyase el-Medeni* ve *Medinetii'l-Fazıla* gibi eserlerinde ilk dönem çalışmalarına göre kendisi için açıkça merkezi olan bir felsefi problemi ele alır. Siyasi birleşme problemi Platonik ilham etkisiyle yazılan çalışmalarında sıkça dile getirilir. Siyasi birleşmeden maksadın iyi, faziletli ve mutlu bir hayat olduğunu ve onun, bizzat iyi olan ve bu sebepten tebaası için fazilet ve mutluluğu temin etmeye tek başına yetkin olan bir yöneticinin himayesi altında elde edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bunu Aristo'dan aldığı kimi tanımlarla destekler. Farabi *Fusulii'l-Medeni*'de de *Kitab es-Siyase* ve *Medinetii'l-Fazıla*'da ileri sürdüğü görüşlerini yineler. Bu eserde de mutluluğun tanımı ve onun ancak bunu gerçekleştirmeye yetenekli bir idareci yardımıyla bu dünyada tesisi konusu işlenir. D. M. Dunlop, *Farabi'den Fusulii'l-Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 3-9.

özel durumdan ileri geliyordu. Onun yaşadığı dönemde Yunan benzerinde şehir devleti bulunmamaktaydı. Yunan sonrası Helenistik ve Roma deneyimlerinde bile onun anladığı biçimde devlet bulunmamaktaydı. Farabi etrafında iki tür devlet görüyordu: Halife tarafından yönetilen İslâm İmparatorluğu ve halifenin merkezinden az çok bağımsız olan küçük devletler. Aslında bu durum İslâm'ın dünya görüşüyle de uyuşmaktaydı. İslâm'ın bizzat kendisi dünyayı İslâm'ın yaşandığı *(dâr'ül İslâm)* ve İslâm iktidarının dışındaki dünya *(dâr'ül harb)* olmak üzere ikiye ayırıyordu. Bu keskin ayrım ancak diğer dünyanın da İslâm yasasına tabi olacağı zamana dek sürecekti. Öyle anlaşılıyor ki İslâm'ın bu özelliği Farabi'ye tüm insanların aynı yasaya itaat edeceği bir dünya devleti düşüncesinde ilham kaynağı olmuştu.[22]

Farabi'yi özel kılan bir diğer yönü ise yöneticinin belirleyici işlevine geniş yer vermesi, hatta doğru yönetim için yöneticinin varlığı konusunda Platon'dan ileri gitmesidir. Buna göre insanların mutluluğu için yasalar ve devlet, bunlar için de hükümdar gereklidir. Yasa koyucu ve hükümdar filozof-peygamber olmadıkça toplumlar için düzen ve istikrar sözkonusu olamaz.[23] *Tahsilü's-Sa'ada* adlı yapıtında imam, filozof ve kanun koyucu deyimlerini eş anlamlı olarak değerlendiren Farabi'ye göre kanun koyucu deyimi, pratikle ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme yeteneğine işaret ederken, hükümdar unvanı hâkimiyet ve iktidara karşılık gelir. Hükümdarın tam anlamıyla muktedir olabilmesi sahip olduğu gücün büyüklüğüyle orantılıdır. Bu ise ancak geniş bir bilgi birikimi, düşünsel yetenek ve büyük bir ahlâki erdemle sanata bağlıdır. İşte bundan ötürü gerçek anlamda hükümdar, kanun koyucu filozofla aynı kişidir. İmam kelimesine gelince Farabi için bu sadece örnek olarak uyulan ve kabul gören kimse anlamına gelir ki; o ya mükemmelliği ya da amacıyla kabul görendir.[24] Farabi *Fusus*'ta diğer siyasi yazılarında olmayan ve yeni olduğu anlaşılan iki önemli terimi gündeme getirir. Fasıl 54'te "ilk reis" ya da ideal yönetici hakkında "onun kutsal savaşta (cihad) bizzat savaşacak güce sahip" olması gerektiğini belirtir ve "bedeninde kutsal savaşla ilgili işlerle uğraşmasını engelleyici hiçbir şeyin bulunmamasını" ileri sürer. İmamın devlet idarecisi olarak bu türden özellikleri üzerinde *Medinetü'l Fazıla*'da da durulmuş olmakla birlikte, görevleri askeri olarak tasarlanmaz.[25]

22 Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Aslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, çev. önsözü s. 26-27.

23 Farabi emiri insanlığın ve felsefenin tüm faziletleriyle niteler: O, Peygamber Muhammed'in kisvesine bürünmüş olan Eflatun'dur. Farabi, *a.g.e.*, s. 29.

24 Farabi, *a.g.e.*, s. 92-93.

25 Dunlop, *a.g.e.*, s. 14.

Eserin 28. faslında Farabi sultanlık makamının ayırıcı niteliklerine değinir. Ona göre bazıları sultanlık ve şehir yönetimindeki amacın, büyüklük, hükmetme, emir ve nehyin yerine getirilmesi, itaat edilme, önemli addedilme olduğuna inanırlar ve tüm davranışlarında bunlara sahip olma yolunda adım atarlar. Diğer bazı kimseler ise bu amacın zenginlik ve zevk veren şeylerden yararlanma arzusu olduğunu iddia ederler. Oysa Farabi'nin düşüncesinde tüm bu faktörler idarenin amacı ve sultanın meşruiyetinin kaynağı olmada yeterli değildir. 29. fasılda belirtildiği şekliyle Farabi'ye göre "sultan, sanatıyla meşhur olsa da, olmasa da, kullanılacak aletler bulsa da, bulmasa da, kendisini kabul edecek toplum bulunsa da, bulunmasa da, itaat edilse de, edilmese de, herhangi bir zamanda bir şehre reis olması vaki olduğunda, sultanlık mahareti, şehirleri yönetme sanatı ve sultanlık sanatını kullanma gücüyle sultandır." Kimilerinin iddia ettiği üzere sultanlık maharetine sahip bir kimsenin zengin olması, zor kullanarak boyun eğdirmesi sultanlığın ayrılmaz şartlarından değildir; bununla birlikte sultanlık mahareti için bazı durumlarda fayda sağlayabilen şeylerdir.[26]

Otorite kaynağını dörtlü bir sınıflamaya giderek açıklayan Farabi, devlet başkanlarını dört grupta değerlendirir. Bunlardan birincisi ilk reis olarak adlandırılan ve *Medinetü'l-Fazıla*'da faziletli hükümdara karşılık gelen kişidir ve şu altı şartı haizdir: Hikmet, tam pratik hikmet, etkili bir ikna gücü, hayali bir etki oluşturabilme gücü, bizzat cihada katılma gücü ve son olarak bedenen cihada katılmayı önleyici bir rahatsızlığı olmama. Tüm bu özelliklere sahip olan kimse örnek bir kimse olarak değerlendirilir. Altı şartı üzerinde taşıyan bir kimsenin olmaması durumunda ise ikinci bir yönetici tipi idealize edilir. Buna göre belirtilen özelliklerden birini ya da birkaçını üzerinde bulunduran kişilerden oluşan topluluk, sultanın yerini alır ve onlar en iyi reisler adıyla anılırlar.[27] İkinci durumun da olanaksızlığı sözkonusu olduğunda üçüncü bir yol tavsiye olunur. Buna göre kendinden önceki halifelerin kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları eski kanunları bilen, hitabet sahibi, kıyas gücüne sahip bir kişi imam olarak tanınır ve kendisine melik essünne *(kanuna göre sultan)* denilir. Onun yönetimine ise kanuni sultanlık

---

26 Dunlop, *a.g.e.*, s. 40-41.

27 İslâm dünyasında aynı anda iki liderin bulunup bulunmayacağının tartışıldığı bir dönemde Farabi'nin bu konuya kayıtsız kalmaması anlamlıdır. Bu durumu da felsefi planda tartışarak farklı bir şekilde değerlendirir. Maturidiye kelamcılarından Sabuni, Rafizilerin her asırda susan ve konuşan iki imamın olabileceği fikrini savunurken, "bir millette aynı anda iki imamın olması caiz değildir" diyen Maverdi karşı görüş ileri sürer. Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 147.

(mülken sünniyen) adı verilir.[28] Farabi tartışmaya yer bırakmamaya özen gösterdiği çalışmasında bir dördüncü yol olarak yine üçüncü yolda bahsedilen özellikleri ayrı ayrı kendinde taşıyan insanların bir araya gelmesinden oluşan bir topluluğun yönetimini öngörür ve bunu kanuna göre reisler *(ruesa essünne)* olarak tanımlar.[29]

Farabi'nin devlet başkanına dair düşünceleri elbette içinde bulunduğu dönemin koşullarında şekillenmiş olup, başkanın mükemmelliği konusunda müsamahalı bir tavır sergilemesi buna bağlıdır. İçinde yaşadığı dönem iktidarın halifenin elinden emir ve sultanlara geçmeye başladığı İslâm toplumunun başındaki tek halife anlayışının yıkıldığı bir tarihsel süreçtir.[30] Hatta bir noktada halifelerin emirlerin elinde kukla durumuna düştükleri bile iddia edilebilir. Zaman içinde İbnü'l-Furat gibi ya da Ali b. İsa gibi değerli vezirler göreve gelmişlerse de bunların idarede kurdukları otorite ve karizmatik kişilikleri dışarıdan gelen ve sonuçta halifenin yetkilerini sınırlayıcı etkileri olan müdahalelere karşı önleyici olamamıştır. Er-Razi zamanında er-Raik'in emirliğe atanması, Türk kökenli Beckem'in ve ardından Bağdat'taki nüfuz sahibi kimselerin emirü'l-ümeralık ile taltif edilmeleri imparatorluğun kalbinde gücü kimin elinde tuttuğunu gösteren dikkat çekici gelişmelerdi. Bağdat'ta güçlü vezirlerin bile halifenin koruyucusu durumundaki emirler karşısında yapabileceği pek bir şey yoktu. 942 yılında Hamdan'ın torunu Ali'nin el-Mütteki tarafından Emir Seyf'üd-Devle ilan edilmesinin gerçek anlamı buydu. Tıpkı sultan unvanını ilk alan kişinin; Ahmed b. Büveyh'in aynı zamanda Muizz'üd-Devle ilan edilmesi gibi. İşin ilginci onun adının kardeşi Ali İmad-üd-Devle'ninki ile birlikte imparatorluk sikkelerinin üzerine halife el-Mütteki'nin adının yanında yazılmasıydı. İslâm İmparatorluğu'nun hükümdarı ve Müslü-

28 Kanuni sultanlık tabiri Farabi için *Fusus*'ta rastladığımız yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın kökenini ünlü oryantalist M. Dunlop Platon'un *Politicus*'unda arar. Dunlop'a göre bu durum Cumhuriyet'te şehrin kanunlarının korunduğu, doğru monarşi ve aristokrasi idaresinin karakteristiğidir. *Politicus*'ta ise başka şekilde ifadesini bulur; orada, filozof-devlet adamının idaresi bütün kanunlardan üstündür. Platon'un ifadesiyle Farabi arasında paralellikler bulunmaktadır. Platon'un şu ifadelerinin *Fusus* üzerindeki etkisi yadsınamayacaktır. "Fakat bir adam, bilen kişiyi (yani filozof kralı) taklit ederek, kanuna göre yönettiğinde, biz ona, bilgisiyle tek başına yöneten kişiyle, kanunlara uygun görüşe göre tek başına yöneten kişi arasında ismen ayrım yapmaksızın, kral adını veririz." Farabi'nin kanuna göre sultan kavramının orijini bu satırlar olsa gerekir. Bu konuda Dunlop'un açıklamaları için bkz. *a.g.e.*, s. 89.

29 Dunlop, *a.g.e.*, s. 50-51.

30 Bu nedenle olsa gerek Farabi İslâm dünyasında çözülmesi zor bir düğüm haline gelen, Halife kavramı yerine fıkıh ve kelamdan yola çıkarak reis tabirini kullanmayı tercih eder. Bunu yapmadaki amacı Bayraktar'a göre, İslâm dünyasındaki bu konuda yaşanan tartışmaları hafifletmek ve o kavrama evrensellik kazandırmaktı. Çünkü halifelik konusuna getirilecek farklı bakış ve açıklamalar belli ki bu kavram altında gerçekleşemeyecekti. Bayraktar, *a.g.e.*, s. 125.

manların emiri gelenekte bağımsızlık sembolü olan sikkenin üzerini güç sahibi başka bir emirle paylaşmaya başlamıştı. Halifenin güç kaybını açığa vuran gelişmeler bunlarla sınırlı kalmamaktaydı. El-Mütteki daha önce adil hükümdar ilan ettiği meşhur İmadeddin Zengi'nin oğlu Nureddin Zengi'yi meliklikle ödüllendiriyordu. Aslında tüm bunlardan önce bile halifenin statüsü kudretli bir sultan ya da emirin ona bırakmış olduğu az bir siyasi otoriteyle gittikçe papaları andırır olmuştu. Bu koşullarda Farabi dahi İslâm peygamberinin sembolik olarak hırkasına sahip olmaktan başka bir meziyeti ve gücü bulunmayan halifeden ziyade güce sahip olan Seyf'üd-Devle'nin sarayına kısacası himayesine sığınmaktan başka çıkar yol bulamamaktaydı.[31]

Farabi, İslâm siyaset geleneğinde siyaset felsefesi üzerine kafa yoran ilk portre olarak belirmekle beraber, takipçileri de kimi zaman onunla ötüşen kimi zaman da çatışan fikirler öne sürerek politik düşüncenin gelişimine katkıda bulundular. Devlet, siyaset ve hilafet gibi kavramlar bu geleneği takip eden düşünürler tarafından sıklıkla işlenen konular arasında yer aldı.[32] İslâm düşüncesinde din ve felsefeyi uzlaştırma çabasındaki filozoflardan biri olarak yer edinen Amiri, geniş bir kültürel sentezin ürünü olarak kaleme aldığı *es-Saade ve'l-isad*[33] adlı çalışmasında Aristo'dan ilhamla erdemli bir hayata ulaşabilmede siyasi birlik nasıl gerekliyse riyasetin de gerekli olduğunu savundu.[34] Buradan hareketle Amiri İslâm toplumunun başında halifenin bulun-

31 Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Nur Yayınları, İstanbul, 1965, s. 88-89.

32 Örneğin 1191'de Halep'te idam edilen Suhreverdi, Farabi'den farklı olarak herkesin, fıtraten bir engel sözkonusu olmaksızın hikmet arayabileceğini, dolayısıyla da lider olabileceğini savunmaktadır. Suhreverdi'ye göre hükmetme hakkının kaynağı hikmet sahipliğidir. Farabi'den ayrıldığı ikinci nokta ise sultanın faaliyetlerini nitelendirişlerinde, halk gözünde yarattığı etkileri yorumlayış ve anlayışlarındadır. Farabi'nin lideri "halkı mutluluk yolunda sıhhatle gütmek ve halis sözlerle muhayyilelerine yön vermek" durumundayken, Suhreverdi'ninki "hükmeden, cebreden, cüretkâr bir kişidir ve olgunluk, sevgi, şan ve şeref erbabındandır; işte bu nedenle uluslar ona ihtiram duyacaklardır." Yine Farabi'ye göre liderlik alametleri beşeri/olağan alametlerken, Suhreverdi'ye göre hükümdarda fevk'al-beşer güçlerle bunun alametleri bulunmaktadır. Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 272.

33 Ahlâk ve siyaset konularının işlendiği bu eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm çoğunlukla Platon ve Aristo'nun ahlâk görüşlerini, ikinci bölüm ise yine çoğunlukla antik ve Helenistik dönemin önde gelen filozoflarının siyasetle ilgili görüşlerini, eski İran ve Hint siyaset geleneğini içerir.

34 4. asrın ilk yarısında doğan Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Amiri Horasanlı olup, Ebu Zeyd el-Belhi'nin öğrencisidir. Daha sonra Abbasilerin ilk yıllarından itibaren İslâm dünyasının entelektüel merkezi durumuna gelen Bağdat'a giderek burada düşünsel gelişimini sürdürmüştür. Ancak beklentilerinin gerçekleşmemesi üzerine Nişabur'a geri dönerek eserlerini yazmıştır. Amiri, Tevhidi ile Miskeveyh'in halkasında yer almış ve aralarında İbn Hindu gibi isimlerin bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir. 992 yılı Ocak'ında Nişabur'da vefat etmiştir. Franz Rosenthal, "State and Religion According to Abu'l Hasan Al-Amiri", *Islamic Quarterly*, (3-4), 1956-57, s. 43 vd. Makale-

masının şart olduğuna kanaat getirmişti. Düşünüre göre insanları sevk ve idare edecek gücü elinde bulunduracak riyaseti tamamlayan zorunlu ilkeler arasında *en-nübüvvetü's-sadıka* ve *el-mülkü'l-hakiki* gelir. Bu anlayışın bir sonucu olarak hükümet bakımından peygamberlik, iktidar ve makam bakımından da devlet riyasetinin üzerinde bir başkanlık yoktur. Kur'an'a dayanarak ilahi olması dışında kimsenin bunlardan birine ya da ikisine sahip olamayacağını söyleyen Amiri, böylelikle "devletin din ile devam edeceği dinin ise devletle kuvvet bulacağı" şeklinde formüle edilen Sasani geleneğine dini bir temel bulmuş olur.[35] Anlaşıldığı üzere Amiri devlet ve hükümranlığı ilahi bir bağış olarak kabul eder ve hükümdarın sırf bu nedenden ötürü tebaası için örnek bir model oluşturacak niteliklere sahip olmasını zorunlu görür. Amiri'nin halifenin sahip olması gereken nitelikler konusunda öne sürdüğü düşünceler Platon'un filozof kral modeliyle uyum gösterir niteliktedir. Hilafete ancak hikmette derinleşen kimselerin layık olduğunu söyleyen düşünüre göre halifenin kendinden önceki yasaları ve gelişmeleri sebep ve sonuçlarıyla bilmesi onun sahip olması gereken ilk özelliktir. İkinci özellik ise onu şehvet ve güç mücadelesi sebebiyle faziletli yoldan uzaklaştırabilecek şeyler karşısında daima itidal üzere olmasıdır. Halifenin erdemli işler yapabilmesi için cesur ya da diğer bir deyişle yiğit olması kendisinden beklenen bir diğer özelliktir. Bunların yanında mütevazılık, sağlam bir bellek ve zekâ, ergin olma gibi özellikler de halifede zorunlu olarak bulunması gereken vasıflar olarak sıralanmıştır. Porphrius'tan, "başkanlığa layık kimse kendisini ve evini doğru bir şekilde yönetebilen ve kendisini doğru bir şekilde yönetebilecek olandır" şeklinde bir görüş aktaran Amiri, Aristo'nun savunduğu gibi reisin faziletlerinin eksiksiz olması gereğine vurgu yapmaktan da geri kalmaz.[36]

Amiri'nin konuyla olan ilişkisini önemli kılan yorumu hilafetin iki reis tarafından temsil edilip edilemeyeceği konusudur. Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla*'sında savunduğu; yöneticide bulunması gereken vasıfların tümü-

---

nin Türkçe çevirisi için bkz. "Ebu'l-Hasan el-Amiri'ye Göre Devlet ve Din", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 167-168.

35 Amiri siyaseti ikiye ayırır. Bunların esas itibariyle amaç ve sonuçları birbirinden farklıdır. İlki; amacı fazilet kazandırmak, sonucu ebedi mutluluğa ulaşmak olan *imamet*, ikincisi ise; amacı insanları köleleştirmek, sonucu da bedbahtlık olan *tegallüb*'dür (zorbalık). Amiri'nin imamete olan yaklaşımı İslâm kelam ve fıkıh sahalarındaki tavırdan farklı olup, daha çok bir filozofun yaklaşımıdır. Amiri'nin anlayışıyla devlet otoritesi ve siyaset iyi ve güzel kullanıldığında onu kabul eden ve yükünü üstlenen kimse imamet şerefini hak eder. Böylece insanların durumlarının iyileştirilmesi konusunda "Allah'ın halifesi" olur. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 130-132.

36 Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 219-220.

nün bir kişide bulunmaması halinde başkanlığın birbirini tamamlayan iki kişi tarafından yürütülebileceği şeklindeki görüşü Amiri'nin eleştiri oklarına hedef olmuştur.[37] O, *yeni yetme felsefecilerden biri* olarak nitelendirdiği Farabi'nin bu savını anlamsız bulur. Zira, birden çok başın olması caiz değildir. Amiri'ye göre başkanlık ancak rey ile olup, reyi olmayanın başkanlığı caiz olamaz.[38] Amiri'nin *el-İ'lam bi-Menakıb el-İslâm*[39] adlı eserinde hilafetle ilgili olarak yazdığı şu satırlar onun tavrını ortaya koyması bakımından önemlidir: "İslâm dini hukuku, temelini Muhammed'te ve onun övgüye değer tavrında bulur. Bu yüzden, siyasi liderlik ve hükümdarlık otoritesiyle ilgili olarak Muhammed'le aynı endişeleri sergileyen; bütün planlarını ve aktivitelerini Muhammed'in hedefine uyduran bir kişinin, çağdaşlarının imamı ve nesillerinin medar-ı iftiharı olacağını anlamak zor değildir. Bunun da ötesinde, bu kişi dünyaya ilahi bir lütuf sergileyecek, ilahi inayetin delili, iyi bir örnek ve insanlık için övgüye değer bir model olacaktır. İslâm'da hükümdarlık otoritesinin gerçek mevkii bu şekilde yüceltilmiştir."[40]

İslâm siyaset doktrinini belirleyen İslâm hukukunun en büyük özelliği içinde yaşanılan çağın siyasi ve sosyo-ekonomik şartlarıyla bütünleşebilmesiydi. Bunu yapmakla yükümlü olan hukukçunun başlıca görevi yalnızca şeriatın otoritesini korumak değil, aynı zamanda anayasal teoriyi siyasi gerçeklikle bağdaştırmaktı.[41] Bunun doğal sonucu olarak teoride en yüce otorite olan halife ile iktidar sahibi sultan ya da emir arasında pratik bir uzlaşma sağlanmış olmaktaydı. Bu ise her ikisini de ruhani ve dünyevi iktidarın birliğinde ısrar

---

37 Mübahat Türker, "El-Amiri ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar", *Araştırma Dergisi*, c. 3, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1965, s. 71.

38 Amiri bu görüşünü desteklemek için Platon ve Aristoteles gibi Yunan düşünürlerinin yanı sıra, aralarında Sabur b. Erdeşir gibi isimlerin de yer aldığı İran otoritelerine başvurur. Kur'an'ın "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı yer ve gök fesada uğrardı" anlamına gelen ayeti de onun İslâm hukukunun ana kaynağından getirdiği destekleyici bir örnektir. Bkz. Turhan, *a.g.e.*, s. 221.

39 Amiri bu eserinde İslâmiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiilik, Zerdüştilik ve Putperestlik olmak üzere altı din arasında itikat, ibadet, muamelat ve ukubat açısından bir karşılaştırma yapar. İslâm'ın diğer dinlerle olan benzerliklerini ve farklılıklarını ayrıntılarıyla inceler. İslâm'ın akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum nihayet toplum ile devlet arasında tam bir ahenk kurduğunu belirtir. Ayrıca İslâm'ın kılıç gücüyle yayıldığını ileri sürerek, onun barış ve huzuru sağlamada yetersiz olduğunu iddia edenlere karşı tarihi verilere dayanarak yanıt verir.

40 Rosenthall, *a.g.e.*, s. 178.

41 Hangi hukuki doktrine bağlı olursa olsun Sünni İslâm bilginlerinin 10. ve 11. yüzyıllarda daha çok Şia ve Harici hilafet anlayışına karşı savunma niteliğinde eserler kaleme aldıkları görülmektedir. İmamet konusunda kapsamlı bir teori ortaya koyan Eşari bilginlerden Maliki kadısı Bakıllani *et-Tembid* adlı eserinde Şia, Harici ve Mutezile akidesine karşı bir imamet anlayışını savunarak karşı tezleri çürütmeye çalışırken, Ebu Mansur el-Bağdadi bazı konularda Bakıllani'den farklı düşünmekle beraber *Usulu'd-Din* de aynı yoldan gider.

eden İslâm hukukunun denetimi altına sokmakla mümkündü. Aslında hilafet kurumunun sürekliliğini ve evrensel bir düşünce olarak kabulünü sağlayan temel etken bu uzlaşmaydı. Kimi benzerliklerine rağmen halifeyle papanın fonksiyonları arasında ciddi farklar bulunuşu da teorik meşruiyetlerinin ve pratik uygulamalarının birbirinden ayrı ruhi ve teolojik varsayımlara dayalı olmalarından ileri gelmekteydi. Bu nedenledir ki Hıristiyan siyaset anlayışında var olan iki kılıç teorisi İslâm geleneğinde yer edinmemişti. Halife aynı zamanda hem dinin koruyucusu, hem adaletin uygulayıcısı böylelikle de İslâm toplumunun savaşta ve barışta lideriydi. Görev kapsamı anayasa hukukunun konusunu oluşturduğu gibi sorumluluğu da temel kanuna karşıydı. Bu itibarla İslâm hukukçuları hilafet doktrinini formüle edip yorumlamaktan ziyade günün siyasi gelişmelerine uygun olarak biçimlendirmekle ilgilenmişlerdi.[42]

Eseriyle sonraki kuşak yazarları üzerinde derin izler bırakan Maverdi'yi bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Maverdi tezini iktidarı denetimleri altında tutan Büveyhi emirlerine karşı Abbasi hilafetini savunmak amacıyla kaleme almıştı.[43] Başlıca hedefi "dini işlerden sorumlu halife ile yapılan anlaşmaya göre sivil idareyi kontrol eden emir arasında otorite alanlarının çizilmesi için teorik temel hazırlamaktı." Burada dikkat çekici nokta makamın makam sahibinden önde oluşudur. Büveyhilerin siyasi güçlerine rağmen Abbasileri saf dışı bırakamamaları, tam tersine ruhani otorite olarak benimsemeleri sözkonusu durumun sonucudur. "Ümmetin icmaının meşru halifeye verdiği otorite, bir Müslümanın itaat edebileceği tek hukuki otoriteydi. Meşruiyet elbisesini giymek, kendilerine tevdi edilen otoriteyi tasdik eden ve böylece onları isyan ve karşı-ihtilal tehlikesinden koruyan bir anlaşmaya değerdi. Ancak bu yolla kendi kumandanlarının buyruğu altında inananların cemaatinin birliği korunabilirdi."[44]

Maverdi halihazırdaki karışık tabloya uygun düşecek biçimde; ancak halifenin varlık nedenini ve otoritesinin devamının İslâm toplumu için öne-

---

42 Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 35-36.

43 Aynı dönemde İran ve çevresinde halifeye sadakatlerini ortaya koyarak kurulan başta Gazneli Mahmud'un devleti olmak üzere yeni İslâm hükümetlerinin yol açtığı fiili durum halife Kadir Billah ve oğlu Kaim biemrullah'ı Abbasi idaresinin restorasyonu düşüncesiyle harekete geçirmişti. *El-Ahkâmu's-Sultaniye* adlı çalışma bir anlamda tasarlanan restorasyon sürecinin hukuki alt yapısını belirleyen ilkeleri ortaya koymuştur. Maverdi halife al-Kadir (991-1031) adına Büveyhilerle görüşmelerde bulunmuştur. Büveyhilerden Celal al-Devle halife al-Muktezi'den şehinşah (melik al-muluk) unvanını istediğinde verdiği muhalif fetvayla duruma müdahale etmekten kaçınmamıştı. Carl Brockelmann, "Al-Maverdi", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 409, ayrıca bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1962, s. 284.

44 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 42.

mini vurgulayıcı nitelikte kaleme alacaktır eserini. Yüzyıllar boyu Sünni görüşün temel kaynakları arasında belki de hiçbir kaynağın erişemediği şekilde referans önemini koruyacak olan *El-Ahkâmu's Sultaniye*'de Eşarilerin[45] Mutezile'ye karşı öne sürdüğü imamlığın us yoluyla değil, vahiy yoluyla zorunlu kılındığı görüşünü benimseyecek olan Maverdi, Fatımi halifelerinin Abbasiler karşısındaki iktidar iddialarına karşı önlem olarak da tek imamın otoritesini tanımıştır.[46]

Teorisini İslâm hukuk kaynaklarını içinde bulunulan toplumsal koşullar ışığında yorumlayarak ortaya koyan hukukçuya göre imamda olması gereken başlıca özellikler Kureyş'e mensup, olgun, iyi yetişmiş, akli ve fiziki yetersizliği bulunmayan bir erkek olmasıdır. Biat sözleşmesi tebaa ve imama karşı görev ve sorumluluklar yükleyen, ancak hak tanımayan bir sözleşme olarak tanımlanır. Taraflardan birini oluşturan seçiciler için esas sorumluluk imama itaat ve gerekli durumlarda yardım etmektir. İmam ise dini koruma, tebaa adaletle hükmetme, askeri ve mali konularda karar yetkisine sahip olmak ile yükümlüdür.[47] Maverdi'nin görüşlerini doğru değerlendirebilmek için aynı şartlarda kaleme alınmış bir başka çalışmayla, Ebu Mansur Abdülkadir b. Tahir Bağdadi'nin *Usulü'd-Din* adlı yetkin yapıtıyla kıyaslamak gerekir. Buna göre imamlığı vahyen kabul eden Maverdi bu düşünceyi Eşari görüşü olarak Mutezile'ye karşı kullanan Bağdadi ile uyuşur. Maverdi'ye göre imam nitelikli seçiciler tarafından seçilir, bu hususta Bağdadi ile aynı paralellikte olmasına rağmen, Bağdadi'nin günahkâr seçmenlerce seçilen imamın

45 Ebu'l-Hasan Ali el-Eşari Ebu Bekir ve Ömer'in imametinin vasiyet yoluyla nassan değil, seçimle olduğunu kabul ederek Sünni görüşü izlemiştir. Kur'an, Tanrı'nın iradesi, ruyetullah, kader, istitaa, tadil iman, vaad ve vaid ile imameti konu edinen on bablık eseri *El-Luma*'da imamet hakkında şunları söyler: "Hz. Ebu Bekir'in imameti nass ile değildir. Zira Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'e Sakife günü, elini uzat biat edeyim, dedi. Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir'in imametini nassan tayin etseydi, Hz. Ömer'e elini uzat, demezdi." Aslında Eşari okulun karşıtlarından Mutezile de imamet konusuna benzer şekilde yaklaşır. Bağdat ya da Basra ekolünden olmaları fark etmeksizin tüm Mutezile temsilcileri, Ebu Bekir'e biatın sahih olduğunu kabul ederler. Bu biat nassla değil seçimle olmuştur. Mutezile bunda ittifak halindedir ancak üstünlük konusunda ihtilaf sözkonusudur. Ebu Osman Amr b. Ubeyd ve Nazzam gibi Basra okulunun eski temsilcileri Ebu Bekir'in üstünlüğünü savunurken kimi müçtehitler Ali'nin üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Mutezile genelde Ali'nin faziletlerini kabul ederken Ebu Bekir'in biatının doğru ve sahih olduğunu belirtir. Onlara göre adil imam, inzal olmuş şeriatı korumaya muktedir olan tevhid ve adil savunan, diğer bir söyleyişle, Mutezile akidesinde olan imamdır. Buradan da anlaşıldığı gibi Mutezilenin siyasi felsefesi, kuvvete dayanır. Bu esasla Mutezile Abbasi Devleti içinde hasımlarıyla savaştı, onları en katı şekilde ezmiştir. Bu konuda bkz. Lütfi Doğan, *Ehl-i sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi*, Rüzgarlı Matbaa, Ankara, 1961, s. 48-49 ve 63.

46 Levy, *a.g.e.*, s. 285-286.

47 Lambton, *a.g.e.*, s. 412.

yetkisinin geçersiz olacağı yolundaki iddiasına değinmez. Her ikisinde de adayın niteliğiyle ilgili olarak Kureyş'e bağlı olma zorunluluğu bulunurken, Maverdi'nin Sünni argümanları özetlemeye yönelmesi bunun aksi görüşleri savunanların varlığı gerçeğini de gündeme getiriyor.[48] İmamın seçimi tek bir nitelikli seçmen tarafından dahi yapılsa bu geçerlidir. İmamlık makamını ısrarla talep etmesi o kişinin seçim hakkını ortadan kaldırmaz. Cahız ve diğer Mutezile üyelerinin iddialarına karşı olarak ortaya konulan iddiaya göre usulüne uygun olarak seçilmiş olan imam kendinden daha liyakatli olanı lehine görevinden çekilemez.[49]

Şia'nın aksine Maverdi'ye göre aranan niteliklere sahip tek bir aday bile olsa seçimden vazgeçilemez. Çok önemli bir yaklaşım olarak Eşari'nin aksine Maverdi kitabını kaleme almaya yönelten temel etmenlerden biri olarak Abbasi taraftarlığı gereği aynı anda iki halifenin varlığını yadsır, bu konuda farklı iki bölgede sözkonusu durumu olası gören Bağdadi'ye de kesin bir dille karşı çıkar. Böylelikle imamet iddiasında bulunan Fatımi ve Endülüs Emevilerinin iddialarının önünü keser. Halef tayini konusuna yaklaşımı da olumludur. Bir önceki imamın atamasını halife tayini konusunda geçerli görür; ancak bunun halifenin kendi yetkisiyle ve bir kontrat ile gerçekleşmesi gereklidir. Halife tayininde bir diğer nokta ise belirtilen durumun aday tarafından kabul edilinceye kadar geçerli olmadığıdır. Bu andan itibaren tayin ne atayan ne de atanan tarafından reddedilebilir.

Maverdi doktrininin sınırlarını belirlerken sıklıkla tarihsel örneklerden ilham alır. Ömer b. Hattab'ın bir uygulamasından yola çıkarak imamın kendinden sonraki imamı belirleyecek seçici kurulla ilgili tasarruflarını uygun görür. İmam, sıralarını da belirleme şartıyla iki aday atayabilir. Bu haleflerden ilk sırada olanı imamlığa geçtikten sonra selefi tarafından atanan diğer adayların bu durumunu iptal edebilir. Zeydi doktrinin aksine ümmetin bütünüyle imamın kimliğinden haberdar olması gerekli değildir. Diğer mezheplerce de çok tartışılan halifenin niteliği konusunda tavrı kesindir. Ona göre halifenin Tanrı'nın halifesi olduğunu iddia etmek gayrimeşru ve aynı zamanda küfürdür.[50]

İmamın genel yükümlülükleriyle ilgili olaraksa Maverdi, Bağdadi'nin ve kendinden önceki siyaset bilimcilerin görüşlerinin geniş bir özetini verir.

---

48 Bu özelliğinden dolayı II. Abdülhamid döneminde olumlu karşılanmayacak ve Kont Leon Ostrolog'un tercümesi İstanbul'da yasaklanacaktır. M. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, 1910, s. 242.

49 Hamilton A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 154-156.

50 Gibb, *a.g.e.*, s. 157-159.

İmamlığın kaybedilmesi konusunu ise üç temel başlık altında ele alır. Bunlar sırasıyla sapkın inanış ve kötü davranış sebebiyle doğruluğun yitirilişi; imamın görevini yapmasına engel olacak zihinsel ve bedensel bir hastalığın zuhur etmesi; son olarak da özgürlüğün kısıtlanması ya da kaybedilmesi olarak belirlenir. Özgürlükle ilgili olarak mevcut durumun hassaslığının farkında olan Maverdi, bu konuda kendiyle çelişmekten çekinmeyerek hüküm verir. Buna göre Abbasilerle Büveyhiler arasında varolduğu şekliyle yürütme yetkisini kendine mal eden bir güç merkezi tarafından halifenin yetkisinin kısıtlanması sonucu imametin kaybolup olmayacağı konusunda kaybolmayacağı hükmünü verir.[51] Aksi bir ifadenin Halife Mutilillah ve haleflerini yok saymak anlamına geleceğini çok iyi bilen yazarın özgürlük kaybıyla ilgili bir diğer iddiası halifenin tutsaklığı durumudur.[52] Böylesi bir gelişme eğer İslâm asilerin halifeyi esir alması halinde vuku bulmuşsa nazik bir durum ortaya çıkar. Bu durumda tüm ümmet halifeyi kurtarmakla yükümlüdür. Yükümlülüğü yerine getirme bağlamında dirayetsizliğin sözkonusu olduğu ve isyancıların kendi aralarından birini imamlık makamına atadığı hallerde tutsak halifenin de imamlığı düşer; ancak ümmet bu kişiye biat etmek zorunda değildir. Aksine sadakat yurdundaki seçiciler imamı seçmekle görevlidirler.[53] Maverdi'nin imametle ilgili üzerine eğildiği bir diğer konu da üçüncü bölümde *İmaretü'l-istila* başlığı altında incelediği güç zoruyla emirliktir.[54] Bu bölümün kaleme alınışında Abbasi idaresi altındaki bazı bölgelerde ortaya çıkan fiili durumun etkisi yadsınamaz. Buna göre bir bölgede idareyi ele geçiren askeri şeflerin yetkilerinin halifeye sadakat halinde tanınması olasıdır. Aslında yukarıda da değinildiği üzere varolan durumun halifenin meşruiyetine zarar vermeyecek şekilde onanmasından ibaret olan bu hüküm Harun'un Ifrikıye'de *Benu'l-Ahlep* emirliğini tanımasıyla tarihsel dayanağına kavuşmuştu. Böylece Sünni gelenek toplumun birlik ve bütünlüğünü koruma yolunda ciddi bir önlem almıştı.[55]

---

51 Levy, *a.g.e.*, s. 287.

52 El-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultaniye*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1994, s. 60.

53 Gibb, *a.g.e.*, s. 160.

54 El-Maverdi, *a.g.e.*, s. 85.

55 Aynı konunun bir başka boyutu olarak halifeye bağlı bulunan eyalet valilerinin bölgenin fiilî hâkimi olan halifenin hükümranlık haklarına zarar vermeden özellikle uzak bölgelerde belirli ayrıcalıklara sahip olabilmeleridir. Yalnız burada şeklî çelişkiden sakınmak kaygısıyla verilen tavizler uzak eyalet yöneticileriyle sınırlandırılır. "Vali kendi payına halifenin saygınlığını korumayı mutlaka taahhüt etmeli ve itaatsizlik düşüncesine engel olacak tarzda hürmet etmelidir; dahası, sözleri ve davranışlarıyla imamı korumayı ve şeriat ahkâmına göre yönetmeyi üstlenmelidir." Gibb, *a.g.e.*, s. 162-163, ayrıca tam metin için bkz. El-Maverdi, *a.g.e.*, s. 88.

Maverdi'den Gazzali'ye uzanan süreçte İslâm dünyasında Maverdi'nin dikkat çektiği konular daha belirginleşerek etkin hale gelecektir. İslâm toplumunun birliği ve merkezi bir halifeye biat sorunu onun da çokça üzerinde durduğu bir konudur. Gazzali'nin yaşadığı ve eserlerini kaleme aldığı dönem İslâm dünyasında Türklerin, özellikle de Selçukluların etkinliğinin ve itibarının giderek arttığı bir dönemdir.[56] Hilafet aynı süreçte siyasi etkinliğini yitirirken, daha çok kültürel ve sembolik bir kurum görüntüsüne bürünmüştür. Bir yandan Haçlı tehdidi, diğer yandan Batıni engeli İslâm dünyasının geleceğini tehdit etmektedir.[57] Bu yüzden onun politik tavrı bir yanıyla anarşiyi bertaraf edici önlemler içermektedir.[58] İslâm coğrafyasında hemen her bölgede görülen hanedanların meşruiyeti konusunda halife tarafından tanınmasını şart görmesi bu noktada son derece anlamlıdır. Gazzali hilafeti tüm İslâm kurumlarının üstünde ve bunların bütününü temsil eden bir kurum olarak değerlendirir. Başka bir deyişle devlet başkanı olan halifeyi her türlü meşruiyetin kaynağı olarak görmektedir. Devlet katında üstlenilen her iş ve bunları yerine getirenlerin icraatlarının geçerliliği ancak buna bağlıdır. Meşruiyetini imamdan almayan yöneticilerin kararları geçerli olmayıp, muteber değildir. O Taftazani, Malik ve Maverdi'nin onayladığı gibi devleti ve devlet başkanını zaruri görmektedir. Dini bir üs, halifeyi ise bu üssün bekçisi olarak değerlendirdiği gibi, din ve dünya işlerinin aksamadan yürümesini de buna bağlı görür.[59]

Gazzali, her devirde mutlaka bir imamın bulunmasının gerekliliğine değinirken, kendi dönemi için buna layık olan kimsenin Mustazhir billah olduğunu ifade eder.[60] Eş'ari ekolün temsilcilerinden olan Gazzali, halifenin belirlenmesi konusunda Şia'ya muhalefet ederek nassı değil, seçim ya da veliahtlık tayinini destekler. Ona göre Abbasilerde olduğu gibi birinin halife olarak seçilmesinde İslâm toplumunun ittifakı yeterlidir. Bu aşamadan sonra ona itaat etmeyen asi sayılır. Aslında bu görüşüyle devlet başkanının Kureyş'ten olması şartına esnek bir yorum getirmiştir. O halifenin Kureyş'ten olmasını zorunlu

---

56 İbrahim A. Çubukçu, "Gazzali'nin Yaşadığı Çağda Siyasi ve Dini Durum", *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 64-69.

57 Yaşadığı dönemin özellikleri ve eserlerine etkisi için bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış: İmam Gazzali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

58 Onun özellikle bu amaçla kaleme aldığı *Kavasım el-Batıniye* adlı çalışması Ahmed Ateş tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır, "Gazzali'nin Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı 1-2, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1954, s. 23-54, ayrıca bkz. Kazım Kufralı, "Gazzali", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 752.

59 *Nasihati'l-Muluk* adlı eserinde İran-Sasani geleneğinin etkisinde *din ve devlet ikizdir* düsturunu İslâmi bir yorumla yeniden canlandırdığı görülür. Kufralı, *a.g.e.*, s. 750.

60 Fahrettin Korkmaz, *Gazzali'de Devlet*, TDV, Ankara, 1995, s. 107-109.

görenlerin aksine bunun zamana münhasır bir durum olduğunu kabul eder. Bunun yanında Ebu Bekr el-Bakıllani (ö. 1013), Şerif Cürcani ve sosyolog İbn Haldun'un yolundan giderek İslâm toplumunu idare edebilecek gücü elinde bulunduranın başkanlığını geçerli sayar. Gazzali, Mustazhir örneğinden hareketle halifenin sahip olması gereken şartları akıl, hürriyet, duyu organlarının sağlamlığı, hidayet necd ve takva olarak sıralar.[61] O da diğer düşünürler gibi biat müessesesini önemli bulur, ancak bu konuda sayısal bir sınırlamayı uygun görmez. Gerekli durumlarda tek kişinin biatının bile geçerli olduğunu savunur. Abbasi hilafetinin Selçuklu sultanlarının desteğiyle ayakta durduğu bir dönemde yaşayan Gazzali'nin mevcut durumu meşrulaştırma amacıyla olsa gerek halifenin tek olduğunu, sultanlıkla birbirini tamamladıklarını söylemesi Selçuklu iktidarına hukuki alt yapı hazırlayan bir yorumdur.[62] Özelikle *El-İktisad fi'l-İ'tikaad* adlı eserinde yeni bir doktrin izleyerek imamla siyasal iktidar sahibi sultan arasındaki işbirliğine değinir.[63] Gazzali siyasete dair yapıtlarında özellikle idarenin önemini ortaya koymaya çabalar. Ona göre iyi idareci olmanın ilim ve amel olmak üzere iki ana kaynağı vardır.[64]

İbn Teymiye, İslâm siyaset teorisi içinde özel bir önem taşıyan ve selefiyeci niteliğiyle göze çarpan eseri *Siyasetü'ş-Şeriyye*'yi İslâm dünyasının iç ve dış felaketlerle sarsıldığı, Haçlı saldırılarıyla ve Moğol tehlikesiyle karşı karşıya olduğu, Suriye ve Mısır'da emirlerin birbirlerine karşı meşruiyet iddialarını yükselttiği bir dönemde kaleme alarak Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'a sunmuştur. Eser gerek yazıldığı dönemin sosyo-politik özellikleri, gerekse ele aldığı konuları işleyiş ve üslup olarak taşıdığı önemden dolayı sonraki dönemde de sıkça başvurulan ve okunan bir kaynak olmuştur.[65] İbn Teymiye çalışmasında yönetim yapısının tepesinde yer alan ve

61 Gazzali'ye göre imamet için 10 tane vasıf ve şart bulunup, bunlardan ilk altısı doğuştan gelip, sonradan kazanılamayan özelliklerdir. Bunlar ergen olmak, aklı yerinde olmak, hür olmak, Kureyş'ten ve erkek olmak, görme ve işitme yeteneklerinde bir problem olmamak şeklinde özetlenebilir. Sonradan kazanılan dört vasfa gelindiğinde bunları da şevket sahibi olmak, kifayet sahibi olmak, takva ve ilim sahibi olmak şeklinde sıralar. Gazzali, *Fadai'h al-Bâtmiye'de*, tüm bu vasıfların el-Mustazhir'in şahsında toplandığını belirtir. İbrahim Agâh Çubukçu, "Gazzali ve Siyaset", *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 81-82.

62 Çubukçu, *a.g.e.*, s. 72.

63 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 122-124.

64 Çubukçu, *a.g.e.*, s. 84-88.

65 Türkçe ilk tercümesi Aşık Çelebi Pir Mehmed b. Ali (ö. 1572) tarafından ve özet olarak *Mi'racu'l-iyale ve minhacu'l-adale* adıyla yapılmıştır. Eser çeşitli defalar Batı dillerine de aktarılmıştır. Eserde çoğunlukla idare üzerinde durulması dikkati çekmektedir. Nitekim bu özelliğinden ötürü oryantalist Henri Laoust tarafından yapılan Fransızca çevirisine *Kamu Hukuku* adı verilmiştir. *Le Traite du droit public d'Ibn Taimiya*, Beyrut, 1948.

peygamberin risalet görevi dışında kalan riyaset görevlerine vekâlet eden imamdan çok nadiren halife ve emiru'l-mu'minin olarak bahseder. Bu tabirleri ilk dört halife ve Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz için kullanır. Genel olarak kurumdan ve yetkilerinden söz açıldığında imam ve sultan tabirlerini tercih eder. Bunun yanı sıra *ra'i, veliyul'l-emr, ulu'l-emr, el-mutevelli'l-kebir, melik* tabirlerine de yer verir.[66] Yalnız sultan ve imam kavramları arasındaki ince ayrıma dikkat çeker ki buna göre hükümdarlar çoğunlukla kişisel çıkarlarını tatmin etmeye çalışırlarken, imam bundan öte kamu çıkarını gözetmekle yükümlüdür. İmam, kanun koyucu değil, Tanrı tarafından konulmuş olan ilahi kanunu uygulamakla görevli kılınmış kişidir. Teymiye'ye göre görevini yerine getiren imama itaat esas olup aksi durumda, itaat zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Ancak bu konuda son derece temkinli davrandığı da dikkatlerden kaçmaz. Toplumsal düzenin korunması karşısındaki özenidir bu tutumun nedeni. Ayrıca Moğol ve Haçlı baskısı İbn Teymiye'nin dini korumayla yükümlü olan imamın ideal nitelikleri konusunda daha ılımlı olmasını sağlamıştır.

İbn Teymiye İslâm siyaset literatürüne yenilikler getirmiş bir isimdir.[67] Özgünlüğü çağın politik gereklerini iyi kavrayabilmiş olmasında yatmaktadır. O Gazzali'nin aksine yalnızca bir fikir adamı değil, aynı zamanda eylem adamıdır.[68] Ona göre devlet başkanı olmak demek güce ve otoriteye sahip olmak demektir ki bu güç halkın biatına dayanmaktadır. İktidarın meşruiyeti için bu adeta bir zorunluluktur. Siyasetin dinamik odak noktası olarak otorite ve meşruiyeti gören Teymiye için meşruiyet Kitap ve Sünnete dayalı adalet anlayışından kaynaklanır. Devlet başkanlığına aday kimsenin şevket ve kudret sahiplerinin dâhil bulunduğu bir çoğunluk tarafından belirlenmiş ve seçilmiş olması gerekmektedir. Yöneten-yönetilen ilişkisine şu şekilde açıklık getirir: "Halk Allah'ın kulları otorite sahipleri ise Allah'ın kulları üzerindeki naibleri ve aynı zamanda halkın vekilleridir. Bu iki sınıf bir şirketin ortağı gibidir. Yani birinde vilayet diğerinde vekâlet verme yetkisi vardır. Veli ve vekil bir işlerine naib edinmek istediklerinde ticareti, en uygun olana (aslah) bıra-

66 İbn Teymiye, *Es-Siyasetü'ş-Şeriyye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 30.

67 Başlıca düsturu bid'atlere karşı savaşta slogan olarak kullandığı Kur'an ve Sünnete dönüştür. Bu uğurda 1307'de hapis cezasına dahi çarptırılmıştı. Düşünceleri daha sonra öğrencisi İbn Kayyım Cevziyye tarafından popülerleştirilecek ve selefiyeci ekol tarafından benimsenecektir. Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Routledge, New York, 2001, s. 154-156.

68 İbn Teymiye kimi zaman düşüncelerinden dolayı itham edilerek hapis yattığı gibi, kimi zaman da doğrudan politik gelişmelerin takipçisi olmuştur. Bu konuda bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, İslâmoğlu Yayınları, İstanbul, 1988, s. 45 vd.

kırlar ve bu iki taraf birbirine zarar verirse ihanet etmiş olurlar."[69] İslâm dünyasının parçalanmış görüntüsü onun devlet başkanının niteliği konusundaki düşüncelerini şekillendiren başlıca etkendir. İbn Teymiye'nin görüşüne göre İslâm toplumunun başında tek bir halife olması esastır, ancak bu zorunluluk değildir. Tarihi gelişim sürecine de bakıldığında Müslümanların ilk dört halifenin idaresi dışında tek bir başkanın altında toplanamadıkları görülmektedir. İslâm topluluğu içinde "herhangi bir isyan çıkar ve idare onu bastırmakta aciz kalırsa ya da aynı anda farklı bölgelerde farklı liderlerin idaresi ortaya çıkarsa bunların hukuku eksiksiz uygulamak şartıyla idarede söz sahibi olmaları geçerlidir" görüşünde olan düşünür bu yönüyle Farabi'nin ve daha sonra Gazzali, Cuvayni ve Fahreddin Razi'nin benimsediği İslâm'ın evrensel devlet ilkesinden ayrılır. Ona göre organik birlik halinde yaşamanın mümkün olmadığı durumda siyasi bir birliğin kurulması esas olur. İbn Teymiye devlet başkanının Tanrı'nın halifesi olarak adlandırılmasına karşıdır. Halife sadece halka hizmet eden ve onu koruyan bir memur olup, bunun ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Halifenin sahip olması gereken özellikler konusunda takvaca[70] üstün, güçlü, dirayetli ve mükemmel bir iradeye sahip olmayı sayar. Bunlar arasında yaptığı sınıflandırmada ise tam anlamıyla güç sahibi başkana kesin itaatin zorunluluğundan, tam ve mükemmel irade sahibi olanın ise toplum için en ideali olduğundan söz eder. Ancak daha ileri boyutta bakıldığında istenildiği ölçüde takva sahibi olmayan bir başkanın güçlü ve enerjik siyasetini, takva sahibi bir liderin zayıf politikasına tercih eder.[71] Burada takip ettiği usul siyasi istikrarın korunması ve çatışmaların önlenmesidir. O ideal devlet başkanını tercih eden Farabi'ye oranla alçakgönüllü bir yaklaşım sergiler. Sahip olunması gereken şartlar konusunda değil Farabi; Maverdi, Gazzali ve Sadi'deki kadarını bile aramadığı görülür. Bununla birlikte halkta olmasından çok devlet başkanında olmasını önemli gördüğü dört özelliği belirtmeden geçmez. Bunlar sabır, ilim, cesaret ve cömertliktir. İslâm bilginlerini bir hayli düşündüren ve ilk ayrılıkları doğuran hilafetin Kureyş'e aitliği konusunda ise Buhari ve Müslim gibi yazarların hadislerine dayanmakla beraber, bunu zo-

69 İbn Teymiye'nin siyasal teorisi için dikkate değer bir değerlendirme olarak bkz. Niyazi Kahveci, *15. Asra Kadar İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara, 1996, s. 192-193.

70 Takva Tanrı'nın emirlerini yerine getirip, yasaklarından titizlikle uzak durmak anlamına gelmektedir.

71 İbn Teymiye gibi daha önce Gazzali de *İhya*'sında iç savaş ve toplumsal çatışmalardan kaçınmak amacıyla askeri anlamda güçlü olan sultana itaati zaruri görüp, isyana karşı tavır sergiler. Ona göre zalim ve cahil bir idareci askeri gücü varsa iktidardan devrilemez, aksi halde böyle bir hareketten doğacak fitne onun varlığından daha kötüdür. Bu konuda bkz. Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Routledge, New York, 2001, s. 103-104.

runluluk olarak görmez. İnsanları mümin ve mütteki olarak ikiye ayıran İbn Teymiye kimi zaman çelişkiye düşse de esas itibariyle İslâm halkları arasında hiçbir kavmin diğerine üstün olmadığı düşüncesini savunarak Kureyş kabilesinin hilafete layık tek merci olduğu görüşünü eleştirir.[72]

Halifenin vazifeleri hakkında ise İbn Teymiye müştereklik görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre İslâm toplumunun iyiliği için çalışmak devlet başkanına olduğu kadar topluma da yüklenmiş bir görev olup, her ikisinin ortaklaşa çabalarıyla yerine getirilmelidir. Devlet başkanı idarede hukuka uygunluk ilkesinden ayrılmamalıdır. "Hukuk Tanrı tarafından konulmuş elçisi aracılığıyla uygulanmıştır" düşüncesini benimseyen düşünüre göre halifenin kural koyma yetkisi bulunmamaktadır. Bu noktada Şii bilgin el-Hilli ile açıkça çatışan Teymiye imamın yeni durumlar karşısında herhangi bir kanunu tefsir ya da içtihat etme yetkisine sahip olduğunu ileri sürer. Ancak bu yetki toplum çıkarının gözetilmesi ve zararın önlenmesi ilkeleriyle sınırlı tutulmuştur.[73] Devlet başkanının izlediği siyasette meşverete özel bir yer verildiği görülür. Gerekli her durumda halife meşverete başvurmalı ve varılan sonucu hoşuna gitsin ya da gitmesin hukuka uygun olması halinde uygulamalıdır. Aksi durum halifeye itaat zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır. İbn Teymiye'nin halifeye yüklediği görevlerin sosyal adaletin ve düzenin korunmasıyla ilgili oluşu onu geleneğe bağlayan yönü olarak belirmektedir.[74]

Bir yandan ulema diğer yandan filozofların hazırladıkları anayasal kuramların karşısında çeşitli dönemlerde nasihat-nameciler tarafından yazılan risaleler orta yolu bulmaya çalışmışlardır.[75] Örneğin tamamen İran devlet geleneğinin etkisi altında kaleme alınan vezir Nizamü'l-Mülk (ö. 1092) *Siyasetname*'sinde[76] temel kaygının istikrar olduğu, buradan hareketle Tanrı tarafın-

72 Şahinoğlu, *a.g.e.*, s. 238.

73 Eşitsizliğe neden olmamak için ücret politikasını belirlemek, anarşiye yol vermemek kaygısıyla bazı özgürlükleri genişletmek ya da daraltmak, genelde hisbe olarak bilinen fiyatları ayarlama, taltif ve cezalandırma gibi konular bu türden işlerdir.

74 Şahinoğlu, *a.g.e.*, s. 244-245.

75 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Agâh Sırrı Levent, "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1962, s. 167-194.

76 İslâm siyaset-name geleneği içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan eserin Farsçadan Türkçeye çeşitli çevirileri yapılmıştır. M. Şerif Çavdaroğlu tarafından yapılan çeviri 1950 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları arasından, Nureddin Bayburtlugil tarafından yapılan tercüme ise Dergâh Yayınları arasından 1981'de çıkmıştır. Buna karşılık anılanlar içinde henüz edisyon kritik yöntemiyle hazırlanmış bir metin yoktur. Bununla birlikte Farsça metinle birlikte basılan bir çalışma için bkz. M. Altay Köymen, *Nizamü'l-Mülk Siyaset-Name*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

dan seçilen sultanın da ancak ona karşı sorumlu olacağı kabul edilir.[77] Böylece daha önce tartışmalara neden olan yönetenle yönetilen arasındaki sözleşme kuramına örtülü biçimde bile olsa karşı çıkılır. İspanya'da Endülüs idaresinin çöküşüne rastlayan yıllarda yazan Turtuşi'nin nasihat-namesinde de sultanın hükmetme yetkisi ilahi kaynaklı olarak değerlendirilerek, varolduğu iddia edilen sözleşmenin ancak Tanrı ile sultanlar arasında olabileceği ileri sürülür.[78] Bu sözleşme gereği sultan kendisine iktidar nasip etmiş olan Tanrı'ya karşı tebaasına adaletle hükmetme konusunda sorumlu olur. Ancak bu mutlak bir sorumluluk değildir. Yine Turtuşi'ye göre adaletsiz ve zalim hükümdara karşı gelme gibi bir hak sözkonusu değildir; çünkü adil olmayan bir hükümdar Tanrı'nın halkına itaatsizliklerine karşılık uygun gördüğü bir ceza olup, katlanılması zorunludur.[79]

14. yüzyılın sonuna gelindiğinde İbn Haldun devlet, egemenlik ve devlet başkanı (imam) kavramlarını birbirine bağlı olarak ele almaktaydı. Kendisi sosyolojinin kurucusu olarak sonrakiler üzerinde derin izler bırakmıştı.[80] O, devlet düzenindeki başkanlıkla göçebe ve ilkel toplumlardaki başkanlık arasında ayırım yapmaktaydı. Ona göre ilkel toplumlarda idareciyle kabile üyeleri arasındaki ilişki kendiliğinden doğan ve örfle desteklenen bir korumauyma ilişkisinden ibaret olup, teşkilatlanmamıştır. Oysa "hükümdarlık... kahr ve şiddetle galebe çalmak ve hüküm altına almaktan ibarettir." İbn Haldun'un yaklaşımında devlet ve hükümdarın ortaya çıkışı, herkesin itaatını zorla sağlayacak bir şef ve teşkilatın belirmesidir. Bu konuda "Bil ki, devlet milli toplulukların tabiatı icaplarındandır. Devlet ihtiyari olarak kurulmaz. O, var olmak ve tertip ve düzen için bir zaruret olarak kurulur"[81] demekte-

---

77 Siyaset-name veri olarak monarşiyi kabul ederek, onun üzerinde durur ve nasıl korunacağını sultana açıklamaya çalışır. Bununla birlikte baskı yöntemlerinin önerildiği bir eser olarak düşünülmemelidir. Zira adalet mülkün temelidir düsturuna göre hareket eder. Sultan Tanrı'nın seçtiği biri olup, onun halifesi ve kullarının koruyucusudur. Nizamü'l-Mülk sultanlığı Tanrı tarafından verilen bir makam olarak kabul etmekle beraber, bu doğal onayın beraberinde getirdiği manevi yükü de belirtmeden geçmez; adaletle hükmetme zorunluluğu... Butterworth, *a.g.e.*, s. 306-307.

78 Muhammed b. Turtuşi, *Siracu'l-Muluk*, çev. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 80 vd.

79 Gazzali'nin Horasan valisi Sancar için yazdığı *Nasihat el mülûk'ta* sultanlık kavramının hilafetten ayrı olarak incelendiği dikkat çeker. Temeli dünyanın metafizik telakkisine dayanan kurama göre sultan ilahi bir güce sahip olup, onu Tanrı seçtiğinden kendisine itaat zorunludur. Bununla birlikte gerçek kral adaleti uygulayandır. "Din krallık ile sağlam hale gelir, krallık ise orduyla, orduysa servetle, servet ise ülkenin nüfusunu artırmak ve mamuriyet ile sağlanır ve bu sonuçla adalete ulaşılır." Lambton, *a.g.e.*, s. 418.

80 Onun sosyolojik çözümlemeleri ve sınıflandırmaları hakkında Neşet Toku, *İlm-i Umran: İbn-i Haldun'da Toplumbilimsel Düşünce*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999; Erol Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 60-90.

81 Kahveci, *a.g.e.*, s. 208.

dir. Hükümdarı merkezi bir konumda ele alan düşünüre göre bu makama sahip olabilmek asabiye bağı güçlü bir soya üye olmakla mümkündür. Ancak bu her asabiye sahibinin hükümdar olabileceği anlamına gelmemektedir. Asabiye ile birlikte tebaayı boyun eğdirecek güce ve karizmaya da ihtiyaç bulunmaktadır.[82]

Devletin oluşumunu insanların tehlikeden uzak, güvenlik içinde bir ortam ihtiyacına bağlayan düşünür, böylelikle devletin ve hükümdarın varlık sebebi olarak halkın yararını ileri sürer. İyi bir hükümdarın görevi halkı adaletle yönetmek ve onların çıkarlarını korumaktır. Aksi durumda sert yöntemlere bağlı bir idare halkın hükümdara olan sadakatini olumsuz yönde etkiler. İbn Haldun bu noktada hükümdarın idarede uygulayabileceği üç siyaset yöntemi olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisi bilgiye ve akla dayalı bir yönetim olup, kamu yararının gözetilmesini ilke edinir. Ancak bunun yozlaşmış bir şekli daha vardır ki şiddet ve zorlamaya dayalı, kamu yararını hükümdarın çıkarlarıyla özdeşleştiren idare biçimidir. İbn Haldun bu yöntemin tüm olumsuzluklarına rağmen gerek İslâm gerekse İslâm olmayan devletlerin çoğu tarafından uygulandığını belirtir.[83] Bir diğer siyaset biçimi de filozofların ileri sürdükleri ideal siyaseti ifade eden, ancak gerçekle ilgisi bulunmayan yöntemdir. Son olarak ise dini siyaseti inceleyen İbn Haldun, devletin Tanrı buyruklarıyla idare edilmesini İslâm siyaset anlayışının bir sonucu olarak değerlendirir. Ona göre İslâm hükümdarları devleti idare ederken dini hükümlerin yanı sıra filozofların ortaya koydukları etik ilkelere de başvurmak suretiyle telifçi bir yöntemi benimsemiş durumdadır. İbn Haldun bu telifçi siyasetle ilgili olarak Halife Memun zamanında Sultan Tahir b. Hüseyin'in oğluna yazdığı devleti nasıl idare etmek gerektiği hakkında tavsiyeler içeren bir mektubu örnek gösterir.[84] Devleti "yüksek bir egemenliğin etkisi altında bulunmayan tam bir mülk" olarak tanımlayan İbn Haldun, onun yönetiminde çeşitli kavimlerin bir araya geldiğini ve bunların her birinin bir meliki bulunduğunu söyler.[85] Onun düşüncesinde devlet ve mülk kavramları birbiriyle tamamen örtüşmektedir. Mülk kavramını hilafet başlığı altında incelemekle birlikte ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bu ayrımı yaparken otori-

82 Ülker Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", *Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 24, sayı 1-4, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 237.

83 Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

84 Gürkan, *a.g.e.*, s. 238-239.

85 Orhan Hülagü, *Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1990, s. 123.

tenin ne olduğu noktasından hareket eder. *Mukaddime*'sinde aktardığı şekliyle "siyasi mülk, dünyevi faydaları temin, zararları def amacıyla ahaliyi akli düşüncenin gereğine göre yönetmektir. Hilafet ise ahiretle ilgili maslahatları ve onunla ilgisi bulunan dünyevi maslahatları gerçekleştirmek amacıyla ahaliyi şer'i görüşe göre yönetmektir."[86] İbn Haldun'a göre hilafet aklen değil icmaen vaciptir. O, buradan hareketle yönetici belirlemenin aklen ve dinen vacip olamadığı, bunun sadece İslâm ahkâmını uygulamak için gerekli olduğu, İslâm toplumunun kendi aralarında bunu halletmesi durumunda halifeye ihtiyaç bulunmadığı şeklindeki yaklaşımları reddeder.[87]

İbn Haldun halifenin özellikleri konusunda orijinal bir fikir koymanın aksine siyaset-namelerdeki özellikleri tekrarlar. Özellikle İslâm tarihi boyunca üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olan hilafetin Kureyşiliği hakkında ise İslâm dünyasının geçmişte içinde bulunduğu durum göz önünde tutularak söylenmiş bir şart olduğunu belirtir. O ilim, adalet, kifayet ve selamet açısından asgari şartları taşıyan herkesin hilafet makamına gelebileceğini kabul eder. İbn Haldun yaşadığı dönemin parçalanmış İslâm dünyası görüntüsünün etkisiyle hilafetin bir güç meselesi olduğunu savunur. Hilafet sadece hak değil vazifedir aynı zamanda. İslâm toplumu açısından farz-ı kifaye olan bu vazife, asabiyet sahibi gruplar için farz-ı ayındır. Düşünüre göre hilafetin başlıca iki görevi bulunmaktadır. İlk olarak insanların dinin sorumlu kıldığı şeylere uymasını sağlayacak ön şartları hazırlamak ve ikinci olarak da idaresi altındakilerin beşeri umran içinde maslahatlarını gözetmektir.

ŞİÎ İMAMET TEORİSİ

İslâm tarihinde ilk bölünmelerin Osman'ın hilafetinin ardından belirginleşerek, çatışma haline dönüşmesi İslâm'ın politik gelişiminde yeni yönelimleri ortaya çıkarmıştır. Ebu Bekir ve Ömer'in karizmatik kimlikleriyle gölgede kalan ilk ayrılıklar Osman'ın kabile ayrımcılığı siyaseti izlediği ve ailesinden olanları yüksek idari görevlere atadığı iddialarıyla göze görünür olmuştur. Böylelikle baştan beri hilafetin ehl-i beytin hakkı olduğunu söyleyen, siyasi li-

---

86 Sati el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 217.

87 İbn Haldun hilafet tarihini asabiyet teorisi ile açıklar: "Bil ki Şari' bütün dünyayı ve onun malını, bütün hal ve durumlarını ahiret için bir vasıta, bir basamak olarak telakki eder. Vasıta bulunmadığı takdirde hedefe ulaşmak imkânsızdır. Şari'in dünyaya dalınmamasını yermesindeki maksadı devlet ve serveti büsbütün ihmal etmeye ve temelinden koparıp atmaya, kuvvet, arzu ve şehvetleri büsbütün tatil etmeye çağırmak değildir. Şari'in maksadı bunları takat dahilinde hak ve şerefli olan maksatlar uğrunda kullanmaya çağırır. Böylece hedefler birleşir ve hayırlar doğar." Kahveci, *a.g.e.*, s. 209.

derliğin Ali'den gasp edildiğini propagandalarının temeline yerleştiren muhalifler seslerini yükseltmek için gerekli ortamı yakalamışlardır.

Siyasi ve İdeolojik Bir Hareket Olarak Şia'nın Gelişimi

Halife Osman'ın öldürülmesinin ardından ikiye ayrılan İslâm toplumu içinde ilk olarak tarafları belirlemek için kullanılan, bu itibarla Şia-i Osman ve Şia-i Ali şeklinde karşımıza çıkan Şia tabiri zaman içinde yalnızca hilafette Ali'yi destekleyenler için kullanılan bir ad olmuştur.[88] Şii hareket ilk çıkış anı itibariyle yoğun bir politik gündemin aktörü konumundadır. İlk çatışmaların hilafet meselesinden çıkmış olması tarafların temel farklılıklarını bu konuya olan teorik yaklaşımlarında sergilemektedir. Sünni geleneğin dini ananeyle siyasi gerçeği uzlaştırma tecrübesine karşılık, Hariciler olarak tanımlanan hareket idare sorununu dini konulardan ayrı tutma ilkesini benimsemiş, diğer bir taraf olan Şia ise iki mefhumu birbiriyle kaynaştırmakta sakınca görmemiştir.

Şii hareket karşılaştığı politik direnç karşısında tartışma platformunu ve ağırlığını dini sahaya kaydırmıştı. 680 Ocak'ında Hüseyin ve yanındakilerin Emevi ordusunun hışmına uğramalarının ardından yaşanan gelişmeler Şia'nın politik ve teolojik gelişimini yakından etkiledi. Bu ağır darbenin sonrasında 684 yılında kendilerine Nadimun (pişmanlar) adını veren kimselerce oluşturulan ve Hüseyin'in intikamını almak iddiasıyla Emevilere baş kaldıran 4.000 kişilik ordunun akıbeti de öncekilerden farklı değildi. Şia'nın iktidar mücadelesinde 685-687 yılları arasında Kûfe'de başkaldıran Muhtar'ın kazandığı başarılar hareketin gelişim çizgisine ivme vermiş ve geniş kitlelere mâl olmasını sağlamıştı.[89] Bu döneme kadar hareketi yönlendirici güç Arap Şiiler

---

88 Arapça *şya* kökünden türeyen Şia tabiri bir kimsenin taraftarı olmak, ayrılmak, fırkalaşmak anlamına gelmektedir.

89 Sakif kabilesinden olan ve babasını İran'a karşı yapılan seferde kaybeden Muhtar, halife Ali zamanında al-Medain valisi olan amcası Sa'd b. Mesud'un yanında yetişmişti. Sa'd hicretin 37. yılında Ali'nin safını terk eden Haricilerin üzerine yürümek üzere al-Medain'den ayrıldığı zaman ona vekâlet etmişti. Yaşamının ilk dönemiyle ilgili bilgiler sınırlı olan Muhtar'ı Şii hareketin yeni bir dini ve politik safhasına lider yapan gelişmeler onun Kûfe'de Emevi idaresine karşı örgütlediği isyanla başladı. Bu dönemde Kûfe'deki Şii halk Süleyman b. Surad'ın etkisi altında bulunduğundan Muhtar ilk önce buradaki propagandasını kendisinin Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. al-Hanafiye'nin temsilcisi olduğu iddiası üzerine kurdu. İşin askeri boyutunda ise İbrahim b. el-Astar'ın desteğini kazanma başarısını gösterdi. Güvenilirlik derecesi tartışmalı olsa bile bu ilişkinin kurulmasında İbn el-Hanafiye'nin el-Astar'a yazdığı iddia edilen mektubun olumlu etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Muhtar'ın çözmek zorunda kaldığı bir diğer sorun ise başlarda Ali tarafını tutmuş olmalarına rağmen sonradan konuya bağlılıklarını kaybeden kabile reislerini ikna etmekti. Kabile reislerinin iknasında el-Astar'ın yardımlarından yararlanan Muhtar bunlara birtakım imtiyazlar tanıdığı gibi hareketine mevaliden de kimselerin katılmasını sağladı. Ancak zaman içinde tavrının mevaliden yana ağırlık kazanması onun kabile reisleriyle olan ilişkilerini olumsuz etkilemiş ve hareketi zedelemeye

iken, bu andan itibaren mevalinin de katılımıyla Araplarla Mevali arasında yaşanan gerginlik, ikinciler lehine kuvvetlendi. Bununla birlikte ayaklanmanın İbn Zübeyr'in generali tarafından bastırılmasının ve Muhtar'ın ölümünün ardından gelen elli yılda Şiiler arasında açıktan açığa siyasi bir olay yaşanmamıştır. Muhtar'ın izinden giden mevali kökenli Keysan ve taraftarları hareketin Arap olmayan karakterini güçlendirdiler.

Şia'dan Emevi aleyhine gelişen bir diğer ayaklanma hareketi ise 744-747 arasında yaşanan Abdullah b. Muaviye ayaklanmasıydı. Tüm bu gelişmelerde Abbasileri iktidara taşıyacak ihtilal hareketinin maddi ve siyasi altyapısı bulunuyordu.[90] Abbasi dönemi mezhep akımları içinde Şiiliğin önemli rollerden birini üstlendiği görülmektedir. Bununla birlikte bu dönem Şii imamların kendi tabanları tarafından bile olsa geniş ölçüde tanındığını iddia etmek yazılı geleneğin aksine pek mümkün değildir. Örneğin bu isimlerden Cafer-i Sadık Emevilerin iktidarı Abbasoğullarına kaptırmalarından bir süre önce siyasetle uğraşmış, ancak aktif bir rolden kaçınmıştı. Şüphesiz kendisi siyasi liderliğin ehl-i beyt'e mensup olmakla mümkün olacağına inanmaktaydı. Fakat Abbasilerin yönetimi ele geçirmelerinin ardından siyasi iddialarla ortaya çıkmayı tehlikeli görmüş ve bundan kaçınmıştı. Kendisine bu konuda destek vermeyen oğlu İsmail'in aksine diğer oğlu Musa da aynı şekilde hareket etmiş ve Abbasilerle çatışmamaya gayret etmişti. İzlenen politikanın bir sonucudur ki halife Memun kızını Musa'nın oğlu Ali Rıza ile evlendirmiş ve onu hilafete varis ilan etmişti. Ancak Ali'nin 818 yılında beklenmedik bir şekilde ölümü olayların seyrini değiştirmişti. Gerçi onun oğlu Muhammed halifenin sarayında itibar görerek yaşamını sürdürmüşse de Muhammed'ten sonra gelen nesil ve bilhassa oğlu Ali Naki 849'da politika değişikliğine bağlı olarak hapsedilmiş ve ölünceye kadar orada tutulmuştur (868). Onun oğlu Hasan al-Askeri babasının ölümünden sonra bir süre hapsedilmiş, sonradan özgür-

başlamıştır. İbn el-Astar'ın muhalifleri ağır bir şekilde cezalandırmasının ardından Şiiliğe dair programını uygulamak için gerekli fırsatı yakalayan Muhtar ilk olarak Hüseyin'in katlinden sorumlu tuttuğu kimseleri idam ettirdi. Ardından Irak üzerine yürümekte olan Suriye ordusuna karşı kazandığı başarılar onun Şiilik hareketi içindeki konumunu güçlendirdi. Ancak bundan sonraki gelişmeler hiç de beklenildiği gibi gerçekleşmedi. Abdullah b. el-Zübeyr'in Basra'da bulunan kardeşi Musab, Muhtar'ın siyasi emelleri önüne set çekici eylemlere girişti. Daha önce Haricilere karşı giriştiği mücadelede kazandığı tecrübeler Musab'ın Muhtar karşısında galibiyetine zemin hazırladı. Kûfe kalesinde dört ay direnen Muhtar sonunda yanındakilerin de kendisini terk etmesiyle mağlup oldu. Muhtar'ın kimliği ve Şii hareket içindeki konumu hakkındaki tartışmalar günümüzde dahi sonuca bağlanabilmiş değildir. Muhtariye ve diğer rafızi fırkalar için bkz. el-Navbahti, *Fırak al-Şia*, haz. Hellmut Ritter, *Bibl. Islamica*, İstanbul, 1931, sayı 4, s. 20-30.

90 Montgomery Watt, *Islamic Surveys: Islamic Philosophy and Theology*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 30-31.

lüğüne kavuşmuştu. Kendisinden sonra on ikinci imam olarak tanınan Muhammed'in akıbeti ise tarihin belirsizleri içinde kalmış, ancak kaybolduğu şeklindeki yorum Şii ideolojide Yahudi Mesih inancında olduğu gibi mehdilik inacının doğuşuna teolojik zemin hazırlamıştır.

Kayıp olduğuna ve bir gün geleceğine inanılan on ikinci imam anlayışı Şia'nın yalnızca siyasi değil, kültürel gelişim sürecinde de belirleyici bir renk olarak ideolojiye hizmet etmiştir. Watt'ın ifadeleriyle aktaracak olursak "İlk Şiilik tarihinin birçok noktalarında Ortadoğu'daki mahalli mesihi fikirler, kendilerini bazı küçük gruplar tarafından imam olarak tanınan birçok şahıslardan birine veya ötekine çekmişti. 847'den sonra otokratik grubun başlıca siyasi liderleri için yaşayan bir imam yerine, bulunduğu yer ve döneceği belli olmayan bir imam kabul etmek, daha faydalı göründü. Bu imamın ne zaman geleceği belli olmayacaktı. Bu inanç, insanların dini iştiyaklarını tatmin ettiği gibi siyasilere de bir serbestlik verdi. On iki imamı tanıma temeli üzerine rafiziliğe meyyal birçok ayrı gruplar partiye benzer bir grup içinde eritildiler."[91] Böylelikle 9. yüzyılın sonunda İmamiyye Şiiliği şekillenmiş ve dini-politik mücadelenin bir başka safhasına geçilmişti. Ancak politik mücadelenin Şia kanadını belirleyen tek renk İmamiyye değildi. Keysaniye, Zeydiye ve Galiye gibi fırkalar Şia'nın siyasi iddialarına yeni olanaklar sağlayacaklardı.

Tarihsel gelişimi kısaca özetlenen Şii yorumu diğer mezhepler karşısında farklı kılan yönü imamet meselesini inanç esasları içinde kabul etmesi, dini ve politik söylemini bu anlayış üzerine inşa etmesidir.[92] Nitekim Şii yazarlarca kaleme alınmış olup, Şiiliği tanımlama çabasındaki temel eserlerde hilafet konusu mezhebin en belirgin tarafı olarak sunulmaktadır. Örneğin erken dönem Şii yazarlardan Nevbahti (912) ve Ebu Halef el-Eş'ari el-Kummi'ye (913) göre Şia, Peygamberin sağlığında Şiatu Ali olarak isimlendirilen, onun ölümünün ardından da Ali'nin imam-halife olduğunu ileri süren kimselerin oluşturdukları bir fırkadır. Şii bilgin Şeyh Mufid (1022) ise Şii kavramıyla ilgili olarak *Evailu'l-Makalat* adlı eserinde; Ali'ye velayet yoluyla bağlanan ve onun peygamberden sonra aralıksız hilafetine inanan, makamında ondan öncekilerin imametini tanımayan, itikatta onu kendinden önce hiçbir halifeye tabii olmayan müstakil bir lider kabul eden kimselerin oluşturduğu fırka tanımını uygun bulur.[93]

91 Watt, *a.g.e.*, s. 56-58.

92 Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religiond and Society in the Near East*, Cambridge Universiy Press, 2001, s. 138-139.

93 Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 80.

Şiiliğin dini ve politik bir hareket olarak ne zaman belirdiği konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak tarihi gelişimi açısından bakıldığında hareketin üç aşamalı bir seyir izlediği iddia edilebilir.[94] İlk Şia olarak tanımlanan ashap ve tabiinden oluşan Şia-i Ula'ya göre haklı imam Ali olup ona itaat herkes için farzdır. Ali'nin sağlığında beliren bu grup için ilk iki halifenin meşruluğu tartışma konusu değildi. Onlar için esas konu Osman'ın mı yoksa Ali'nin mi efdal (en hayırlı) olduğuydu. Ebu Bekir ve Ömer'in tarihi konumları ve hilafetleri sonraki Şii gelenek örneğindeki kadar politik malzeme olmamıştı. Şia-i Ula'dan Kadı Şureyh'in (ö. 793) Ebu Bekir'i Ali'ye göre daha efdal olarak kabul etmesi bu açıdan ciddi bir sorun yaratmamaktaydı.[95]

Buna rağmen sonraki dönemde Şii gelenek, imamet ve hilafet kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Halife, Şii olmayan, nass ve tayinle değil, başka yollarla Müslümanların başına geçen kimsedir. İmam ise, nass ve tayinle belirlenen Şii liderlerdir. İbn Nedim'den öğrendiğimize göre imamet konusunda kaleme alınan ilk Şia taraftarı eserler Abbasi iktidarı sonrasına rastlamaktadır. Şia ile Sünni yaklaşım arasındaki temel ayrım imamet meselesinde muhatap aldıkları mercilerdir. Şia sorunu, Tanrı'ya çözdürmek istemiş, sonucunda imamet meselesiyle ilgili geniş bir literatür ve nassla gelen masum imam kav-

---

94 İslâm geleneğinde yüzyıllarca kabul görerek düşünsel geleneğin bir parçası haline gelmiş olan Şiiliğin Yemenli bir mühtedi olan Abdullah b. Seba tarafından İslâm dinine sokulduğu iddiası, üzerinde ciddi şüpheler bulunan bir konudur. Geleneğin aktarımına göre İbn Emeti's-Sevda, yani Kara Halayığın oğlu olarak anılan bu kişi Kûfe, Basra, Şam ve Mısır bölgelerini dolaşarak fikirlerini yaymış nihayet aralarında ashabın saygın isimlerinin de yer aldığı kimseleri etkileyerek Osman aleyhindeki ayaklanmaya önayak olmuştur. Cemel vak'asında ve diğer çatışmalarda adı sıklıkla geçen Abdullah b. Sebe'nin tarihi kişiliği tartışmalı bir konudur. Bununla birlikte kişilik özellikleri ve tarihi gelişmeler olarak değerlendirildiğinde biraz Ammar, biraz da Ebu-Zerr'in hayatından ilhamla oluşturulduğu anlaşılan bu isim 12. yüzyılda İbn Asakir tarafından Seriyy b. Yahya'nın rivayetiyle Seyf b. Ömer adlı birinden alınmış ve ardından İbn Esir ve İbni Haldun gibi önde gelen tarihçilerin de aralarında bulunduğu yazarlar tarafından gerçeklik değeri tartışılmaksızın kabul edilmiştir. Oysa modern çalışmalarda Şiiliğin kökenini efsanevi kahramanların eylemlerinde aramaktan çok sosyo-politik ve dini sahada gelişmiş bir hareket olarak değerlendirmek izlenmesi gereken gerçekçi bir yaklaşım olmalıdır. Bu konuda bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1969, s. 42-46, ayrıca rivayetlerin gelişim süreciyle ilgili olarak bkz. Murtaza Askeri, *Abdullah b. Saba Masalı (Bir Yalancının Düzmeleri)*, çev Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1974.

95 Ali taraftarlığı politik olduğu kadar sosyal ve kültürel bir hareketin beslediği iktidar mücadelesiydi şüphesiz. Sıffın savaşında Ali taraftarları içinde savaşan Abu'l-Asvad el-Du'ali'nin ona olan saygısını yalnızca insani bir hayranlık belirtisi olarak değerlendirmek doğru değildir. Onun kaleminden dökülen şu dizeler hareketin sosyal gelişimine işaret etmektedir. "Abu'l-Husayn'in yüzüne baktığımda, seyredenlerin kalbini hürmet telkin eden bir hayranlıkla dolduran bir dolunay görüyordum. Şimdi, Kureyşliler, nerede bulunurlarsa bulunsalar, senin din ve dine hizmet bakımından hepsinin en asili olduğunu bilirler." R. Strothmann, "Şi'a", *İA*, c. 11, MEB, İstanbul, 1970, s. 512.

ramı ortaya çıkmıştır. Konuya siyasi bir mesele olarak yaklaşan Sünni taraf ise sorunun çözümünü Kureyş'e havale etmiştir. İmamet konusunda aralarında kimi zaman ciddi farklılıklar olmakla beraber Şii fırkaların üzerinde birleştikleri ortak nokta Ali b. Ebu Talib'in imametinin ve hilafetinin, gizli ya da açık nass ve vasiyetle olduğu, buradan hareketle makamın onun evladından başkasına geçmeyeceğidir.[96]

Konuya nübüvvet ve imamet arasında bağ kurarak girmeye çalışan Kuleyni, "İmamet, Tanrı ve Resulü'nün hilafetidir; din başkanlığı, Müslümanların düzeni, dünyanın kurtuluşu ve mü'minlerin şerefidir; İslâm'ın nemalandırdığı kökü ve yükselen dalıdır..." demek suretiyle sorunun dini ve dünyevi yönünü çerçeveler. Kirmani ise imametin gerekliliği üzerine vurgu yapar, ona göre Tanrı elçisinin ebediyen yaşaması mümkün olmadığına göre onun elçilik görevi dışındaki görev ve sorumluluklarını yerine getirecek bir halefe ihtiyaç vardır, bu kişi dini esasların korunmasında da tek yetkili olacaktır. Aynı durum Kuleyni'de "yeryüzünde iki kişi kalsa, onlardan biri hüccet olur."; "yeryüzü imamsız kalamaz" şeklinde ifadesini bulurken, Kummi "inanıyoruz ki, yeryüzü Tanrı'nın yarattıkları için hüccetinden, yani açık veya gizli ve belirsiz bir imamdan mahrum olamaz" sözleriyle dile getirilir. İmamın gerekliliği konusunda Şia'da tartışma yoktur, atanması konusunda ise yetki tamamen Tanrı'ya bırakılır. Kuleyni, imametin ümmetin seçimine bırakılamayacak kadar şerefli bir kurum olduğunu bu itibarla Tanrı tarafından tayininin ya Peygamber, ya da bir önceki imam aracılığıyla olacağını savunur.[97] Bu noktada Şia'nın temel iddialarından olan Ali ve soyunun imametine getirilen deliller işin içine girmektedir. Sözkonusu delillerden en çok gönderme yapılanı Şii geleneğin neredeyse üzerine inşa edildiği Gadir-i Hum olayıdır.

Hadisenin geçtiği tarihi mekân Mekke ile Medine arasında bulunan Cuhfe'den 2-3 mil uzaklıkta bataklık bir yerdir. Geleneksel aktarıma göre Veda haccı dönüşünde Hz. Muhammed, Maide suresinin 67. ayetini burada yanındakilere tebliğ etmiş ve ardından Ali'nin kendisine halef olduğunu, Tanrı'nın ona itaati farz kıldığını bildiren konuşmayı yapmıştır. "Dinleyiniz ve

96 Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi: Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 92.

97 İmamların muhaddes olduğunu savunan Şia düşüncesi bu nedenle Tanrı'nın imamları haleflerini belirleme konusunda uyardığını iddia eder. Kuleyni için, imamın kendinden sonraki imamı belirlemesi "Tanrı size emanetleri ehline tevdi etmenizi emreder" ayetinin gereğini yerine getirmekten başka bir şey değildir. Kummi'ye gelince ona göre de her nebinin Tanrı'nın emriyle kendisine vasiyette bulunduğu bir vasisi vardır. Bu konuda bkz. Ebu Cafer el-Kuleyni, *el-Usul mine'l-Kafi I-II*, Tahran, 1388.

itaat ediniz. Tanrı mevlanız, Ali ise imamınızdır. İmamet ondan sonra onun soyundan kıyamete kadar devam edecektir."[98] Şii ulemanın yüzyıllardır Sünni düşünceye karşı imamet konusunda öne sürdüğü temel argüman budur. Aralarında Müfessir Tabersi, Hâkim Haskani gibi isimlerin bulunduğu Şii bilginlere göre bu olay Ali'nin hilafetine işaret etmektedir. Yine Şii yazarlardan Emin el-Galibi Şia yerine Alevi tabirini kullandığı çalışmasında Peygamberin Gadir gününde yanındakilere Ali'ye beyat etmelerini bildirdiğini, bu isteğin yerine getirilmesinin ardından sahabenin Ali'yi kutlayarak kendilerine ve tüm Müslümanlara veliy olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. Ona göre Aleviliğin kökeni işte bu olaya dayanmaktadır.[99]

Sünni ulemanın konuya yaklaşımı ise karşıt taraf olarak farklı bir merhaledir. Ayetin tebliğinin ardından söylendiği kabul edilen "ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" şeklindeki hadisle ilgili İbn Teymiye dışında neredeyse tüm Sünni ulema ittifak halindedir. Bununla birlikte ehl-i sünnet hadisi farklı bir düzlemde yorumlamaktadır. İbn Kuteybe ve İbn Teymiye gibi bilginlere göre veli ile mevla arasında bir fark yoktur ve Peygamber tüm müminlerin velisidir. Bu durumda bahsedilen hadisteki ifadeler Ali taraftarlarının ileri sürdüğü anlamdan farklı biçimde ele alınmalıdır. Bu türden reddiyelere rağmen Abdu'l-Aziz Dihlevi gibi orta yolu izleyen Sünni bilginlerin varlığı da gözden kaçırılmamalıdır.[100] Aslında konu taşıdığı teolojik boyutun yanı sıra tarih yazımı için de özel bir önemi haizdir.

İslâm tarih yazımında bu olaya en geniş yer verenlerden biri İbn Kesir'dir. *Siretü'n-Nebeviyye*'de konuya ayrıntıları ve çeşitli varyanslarıyla yer ayırdığı gibi, meşhur tarihçi Taberi'nin konuya dair iki ciltlik bir çalışmasının bulunduğunu da belirtir.[101] Tüm bunlar tarafların birbirleriyle olan sosyopolitik mücadelede konuya gösterdikleri hassasiyete işaret eder. Bu konuda her yolun zorlandığı görülmektedir. Güvenilirlik dereceleri tartışmalı dahi olsa özellikle hadisler tarafların başlıca kaynağını oluşturmuştur.[102] Sünni ve Şii literatürde konuya dair zengin bir malzeme bulunduğuna kuşku yoktur. Şia'nın delil olarak kullandığı bir diğer argüman da bu zengin kaynaktan gel-

98 F. Buhl, "Gadir-i Hum", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 705.

99 Bu konunun ayrıntıları için bkz. Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 463.

100 Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 467.

101 Taberi'nin bu eseriyle ilgili elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

102 Hadislerin, özellikle de senetleri zayıf olan mevzu hadislerin iktidar mücadelelerinde siyasi amaçlara yönelik ne şekillerde kullanılabileceğine dair bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras-Ruth Hamori, Princeton University Press, 1981, s. 67-114.

mektedir. Aslında İslâm kaynaklarının Sakaleyn olarak andıkları hadise Edward Carr'ın "hiç bağdaşmazmış gibi görünen iki tutumun, her şeyi kapsamak ve açıklamak yolundaki aşırı dürtü yüzünden ortaya çıkabilen kimi yanlış ve abartılar ayıklandığında, birbirini tamamlayıcı birçok yanı olduğu ve işe yarar öğeleriyle daha yüksek düzeyde bir bileşime ulaşılabileceği görülür" şeklindeki tespitini hatırlatır niteliktedir.[103] İki tarafın kaynaklarında da yer almış olması nedeniyle Şia'nın tezini destekleyici nitelikte olan ve Şii yazar Muhammed Takiy el-Hâkim tarafından en büyük delillerden biri sayılan olaya göre Gadir günü Peygamberin ardındakilere bıraktığı iki emanetin Kur'an ve Ehl-i Beyt olduğunu belirtmesi hilafet konusunda kendilerinin öncelikli olduğunu ileri süren Şii söyleminde geniş yankı bulmuş ve kullanılmıştır. Şii ulema bu hadisten yola çıkarak Ehl-i Beyt'in masumluğuna ve Kur'an'dan ayrılmazlığına sık sık gönderme yapmıştır.[104]

İslâm toplumun siyasi ve dini lideri konumundaki imama itaat zorunluluktur. Kuleyni'nin itaat konusuna yaklaşımı tıpkı konunun kendisinde olduğu gibi imamet-nübüvvet ilişkisi bağlamında olup, nebilerle imamları ortak sayma şeklindedir. İmamı Tanrı'nın kendilerine itaati zorunlu kıldığı kişi olarak tanımlayan Kummi ise imama itaati iman, aksini ise küfür alameti olarak değerlendirmektedir.[105] İmamın masumiyeti hepsinde ortak olan başlıca konudur; bununla birlikte Kuleyni'de varolan imamlara da vahiy edilmesi hususu diğerlerinde görülmez. Masumiyet dışında ilim, üzerinde durulan önemli sıfatlardan bir diğeridir. Kuleyni'ye göre imamın sahip olduğu ilim geçmiş, gelecek ve hal olmak üzere üç yönlüdür "mazi imamlara bildirilmiştir; gelecek yazılmıştır, önlerine serilir; hal ise kalbe ilka edilir."[106] *Şecaât*, *efdaliyyet*, *taharet*,[107] *akrebiyyet*,[108] mucize sahibi olma ve *infirad* Şia siyaset teorisinin imamda aradığı vasıflardır. Tanrı'nın nasbı ile gelinen imamlık makamı için sahip olunması gereken sıfatlar üzerinde en ciddi biçimde duran Şia yazar Tusi'dir, Kirmani, Kummi ve Kuleyni bu hususta Tusi kadar sistematik değillerdir.

13. yüzyılda (1200-1274) yaşayan Tusi, İmamiyye Şiasına mensuptur.[109] Girişinde dostu Ali b. Namaverd'in isteği üzerine kaleme aldığını be-

103 Edward Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, İmge Yayınları, Ankara, 1992, s. 68.

104 Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 469.

105 Onat, *a.g.e.*, s. 100-101.

106 Onat, *a.g.e.*, s. 104.

107 İmamın yaradılış, huy ve nesep bakımından her türlü ayıptan uzak olmasıdır.

108 İmamların Tanrı'ya en yakın ve sevaba en fazla hak kazanan kimseler olmasıdır.

109 Tusi'nin politik yaklaşımı, on iki imam anlayışına güçlü bir bağlılıkla kendini gösterir. Strothmann'ın deyimiyle becerikliliği ve kabiliyeti yanında, on iki imama bağlılığı, onu Moğolların hila-

lirttiği imamet risalesiyle bu konudaki doktrin tartışmalarına değişik boyutlar getirmiştir. Böylece Moğol istilasının neden olduğu toplumsal sarsıntıdan Şiiliğin güçlenerek çıkmasına katkıda bulunmuştur. Çalışmasını üç temel bölüm üzerine inşa eden düşünür imamet konusunu beş temel sorunsalın ışığında inceler. Buna göre İmamet konusunun üzerinde kurulu bulunduğu beş mesele sırasıyla şunlardır: İmamın tanımı, varlığı, varlık nedeni, nitelikleri ve kim olacağı. Tusi işte bu noktadan hareket ederek tezini oluşturur. Tezini şu başlıklar altında toplamak mümkündür. İmamın tanımı konusundaki yaklaşımı geleneksel yaklaşımdan farklı değildir. Ona göre imam, dini ve dünyevi hususlarda, yeryüzündeki umumi riyasete asaleten sahip olan insandır.[110] İmamın nasbının ancak Tanrı'ya ait olduğunu savunur. İmamın varlık nedeniyle ilgili iddiası açıktır. Tusi'ye göre, vacipleri ihlal etmenin ve kötü fiiller işlemenin mümkün olması, mükellefleri bundan men edecek, vacipleri ihlal edenleri ve kötü fiil işleyenleri engelleyecek, bu yolla onları iyi fiillere teşvik edecek bir imamın varlığını zorunlu kılar.[111] İmamın sahip olması gereken nitelikler sekiz başlık altında incelenir. Bunlardan ilki ismettir; bu onu günah işlemekten alıkoyacak bir sıfattır. Dini ve dünyevi ilimler üzerindeki hâkimiyeti kısacası ilim onu idare üzerinde muktedir kılacak bir diğer sıfattır. Fitneyi önlemek, batıl ehliyle mücadele etmek ve onları batıldan menetmek İslâm toplumunun sağlıklı birlikteliği için halifenin temel görevidir ki bu imamın şecaat sahibi olmasını gerektirir. Cömertlik, fazilet ve cesaret sahibi olmak, yaradılıştan ya da mizaçtan ötürü hoş karşılanmayan ayıplardan uzak durmak aranan özellikler arasındadır. Klasik siyaset-namelerde kindarlık, cimrilik bu açıdan en çok eleştirilen davranışlardır.[112] Tanrı'ya yakın olmak bir başka anlamda takva sahibi olmak, imamete delalet eden ayet ve mucizelere sahip olmak Tusi'nin ideal devlet adamında aradığı niteliklerdendir. Ancak imamın yaşadığı dönemde tek olması hakkında söyledikleri Şia gelenek açı-

fete karşı azınlıkta olan İran-i-Şii hâkimiyetinin bir lideri yaptı. Şiilik onun sayesinde Moğol istilası devrinde belirli bir himaye gördü ve Güney Mezopotamya'daki kutsal makamlarını muhafaza edebildi. Şiiliğe dair ortaya koyduğu yapıtlar arasında özellikle *Kava'id el-aka'id* adlı çalışma olup, öğrencilerinden İbn el-Mutahhar'ın şerhiyle tanınmıştır. On iki imam nazariyesi bu eserde açıkça belirtilmiş olup, bu durum Farsça kaleme aldığı metafiziğe dair *al-Fusul*'ünde de ayrıca incelenmiştir. Hayatı ve eserlerine dair genel bilgi için bkz. R. Strothmann, "Tusi", *İA*, c. 12/ II, MEB, İstanbul, 1979, s. 132 vd.

110 Nasruddün b. el-Hasan et-Tusi, "İmamet Risalesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1994, c. 35, s. 181.

111 et-Tusi, *a.g.e.*, s. 184-185.

112 Örneğin Abbasi halifesi El-Mansur izlediği ekonomi politikası yüzünden cimri olarak adlandırılmış ve tüm tarih kaynaklarında kendisinden Ebu'l-Davânik olarak söz edilmiştir. Buna karşılık çağdaş kaynaklar onu izlediği planlı siyasetten dolayı övmektedir.

sından dikkat çekicidir. Tusi'ye göre "bazı düşünürler buna, imamların birden fazla olmasının, davalarının farklılığı yüzünden, aralarında sürtüşmelere sebep olabileceğini delil getirmişlerdir. İmamların çokluğu, fitne ve fesada sebep olur. Tek bir imamın varlık sebebi, onların var olmalarından kaynaklanır. O halde çok sayıda imamın yoklukları caiz olmadığı gibi varlıkları da caiz değildir. Bu ise, muhaldir. Fakat eğer imam tek olursa, bu cevaz ortadan kalkar ve kesin bir şekilde maksat hâsıl olur"[113]

Şia içinde de tıpkı Sünni okulda olduğu gibi farklı renk ve yaklaşımların olması son derece doğaldır. On iki imam Şia'sı da Şii doktrinin temel direklerinden biridir. On iki imam Şia'sı denildiği vakit ise imametle ilgili akla gelen ilk kavram gaybettir.[114] Buna göre Ali b. Ebu Talib'in ardından on ikinci sırada imamet makamına gelen Muhammed b. el-Hasan mağlubiyet ve idareyi yitirme korkusundan olsa gerek insanlardan gizlenmiştir. Bu gizlilik iki aşamalı gerçekleşmiştir. 873'ten 940'a kadar olan ve kendisiyle insanlar arasındaki ilişkilerin temsilcileri ya da sefirler tarafından gerçekleştirildiğine inanılan ilk aşama *Gaybet-i Suğra* olarak anılır. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in ölümü ile başlayan ikinci aşama ise *Sahibu'z-Zaman*'ın zuhuruna kadar sürecek olan dönemdir. İmamiye ve İsmailiye Şia'sı Sünni İslâm'da savunulan tezin aksine Peygamberin kişisel ilahi rehberliğinin sürekli bir realite olduğunu iddia ederek Tanrı'nın hücceti olan Peygamberin ölümünün ardından bu görevi devrin imamının sürdüreceğini iddia etmiştir. İmam bu görevi imametle yakından ilgili olan velayet yoluyla yapacaktır.

Velayet kavramı, Farsçada *dusti* kelimesiyle ifade edilen muhabbetle eş anlamda olup, zahidane ve derin anlamdaki aşkı ifade etmektedir.[115] Şiiliğin

113 Et-Tusi, *a.g.e.*, s. 187-188.

114 Tasavvufi anlamda gaybe, kalbi Tanrı'dan başka her şeyden tecrit etmek ve diğer bir anlamda *huzur* (Tanrı ile birlikte olma) olarak tarif edilebilir. Gaybe fena, yani tamamen yok olma yolunda bir aşamadır. Bu terim daha çok, Tanrı tarafından insan gözünden nihan edilen ve gaybe denilen bu süre sırasında ömrü mucizevi şekilde uzatılan her hangi bir kişinin durumunu ifade etmekte kullanılır. D. B. MacDonald, "Gaybe", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 727.

115 İmamiye, Tanrı'nın yeryüzünü, kullarına hüccet olan bir nebi ya da vasiysiz bırakmadığına inanır; bu vasiy, ister kendini bildirsin, ister bildirmesin; gizlensin. Vasiylik Adem'den Muhammed'e dek tüm peygamberlerde var olan bir sünnetullahtır. Vasiylik her dönemde İslâm bilginlerinin üzerinde durduğu konular arasında yer almıştır. Hişam b. Hakem, Huseyn b. Said, Hakem b. Miskit gibi isimlerden ünlü tarihçi Abdülaziz b. Yahyal'a kadar pek çok yazar vesayete dair kitaplar yazmıştır. Bunların birçoğu birinci ve ikinci asrın yazarlarıdır. Üçüncü asırda da vesayetten bahseden büyük bir topluluk vardır. Ali b. Riab, Yahya b. Mustafa, Muhammed b. Ahmedi's-Sabuni'nin vesayet hakkında kitapları olduğu gibi Mesudi, *Isbatul Vasıyya* adlı meşhur kitabında her peygamberin on iki vasiysi olduğunu bildirmiş ve adlarıyla birlikte hepsini zikretmiştir. İmamiye'nin Mehdi anlayışına karşı oluşan muhalefet iki esastan hareket eder, bunlardan birincisi on ikinci imamın kaybının üzerinden bin yıl geçmesine rağmen yaşadığına inanılmasının hayatın gerçekle-

ana kollarından biri olan İsna-aşeriyye mezhebinde ise dar anlamda 12 imamı ifade eder. Genel Şii yaklaşımında ise 12 imama muhabbet etmek, itikadi ve ameli konularda onların izinden gitmek manasında kullanılır. Velayetin nübüvvetle yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Şia gelenekte Peygamberin şahsının yükümlü olduğu vazife nübüvvet ve risalet şeklinde ikili bir deyimle ifade edilmiş bulunmaktadır. Nebinin görevi tebliği yerine getirmektir. Ancak bu görev şeriatın zahiri kısmını bildirmekten öteye gitmemektedir. İşte imamın görevi de tam bu noktada başlamaktadır. Nebinin açık bıraktığı şeriatın batını[116] anlamını açıklamakla yükümlü olan kimse imamdır.[117] Adem'le başlayan nübüvvet dairesi *Hatemü'n-nubüvvet* olan Hz. Muhammed'le sona ermiştir.[118] Şii ulema bunu kabul eder, ancak bunun imamın olmayacağı anlamını taşımadığını belirtir. Son nebinin görevini tamamlamasının ardından velayet kurumu ve imamet halkası başlamıştır.

Şii geleneğin oluşumunda öncelikli bir yeri olan İsmaililiğe ve İsna-aşeriyye'ye göre on ikinci imamla birlikte imamın görülmesi dönemi sona ererek gaybet devresinin kapısı açılmıştır. İmam Hasan Askeri'nin 870 yılında 28 yaşında ölümünün ardından oğlu on ikinci imam kaybolmuştur. Burada geleneğin vazettiği on iki sayısı rastgele seçilmiş bir sembol değildir.[119] 12 sayısı, kadim Yakındoğu'da ve Akdeniz dünyasında önemli bir yuvarlak sayıdır. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Eski Ahit'te muhtelif bölümlerde geçmesi, Hıristiyan alegorilerinde önemli rol oynaması dikkat çekicidir. İsa'nın on iki havarisi olması, Augustine'in 12, 3x4'ten oluştuğu için Havarilerin görevini Teslis inancını dünyanın dört bir yanına yaymak şeklinde belirtmesi bu güçlü geleneğe vurgu yapmayı ve diğer kültürler üzerindeki etkisini incelemeyi zorunlu kılmaktadır. İslâm açısından da on iki

riyle uyuşmadığı düşüncesidir. İmamiye bu itiraza Kur'an'da yer alan ve Nuh'un bin yıla yakın yaşadığını gösteren ayeti delil olarak sunar, Zemahşari ve Seyyid Murtaza'nın eserlerindeki kıssaları öne sürer. İkinci bir itiraz konusu ise ortada olmayan bir imamın faydasının ne olacağı sorusudur. Bu soru da Tanrı'nın her hikmetinin bir nedeni olduğu, ancak bunların her birinin insanlar tarafından bilinemeyeceği şeklinde yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kaşif'ül-Gıta, *Aslu'ş-Şia ve Usuluha*, Beyrut, 1977, eserin Türkçesi için bkz. *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul, 1979, s. 50-55.

116 Burada sözü edilen bâtını ayetleri tevil yoluyla gerçek anlamlarından saptıran ve siyasi amaçlarına göre kullanan Batınilikten farklıdır.

117 Henri Corbin, "Şiilikte Velayet Kavramı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1983, s. 719.

118 Bu husus Kur'an'da 33. sure olan Ahzap suresinin 40. ayetinde açıkça belirtilmiştir. Burada Hz. Muhammed'den "peygamberlerin mührü" olarak sözedilir ki bu Hamidullah tarafından "peygamberlerin sonuncusu, ondan sonra elçi gelmeyecektir, onun öğretisi tüm zamanlar için geçerlidir" şeklinde çevrilmektedir. *Kur'an Meali*, s. 570-571.

119 Corbin, *a.g.e.*, s. 722.

sayısının önemi diğerlerinde olduğundan az değildir. Şii gelenek görünmez olduğunu savunduğu on ikinci imamın dünyadaki adaletsizliği ve zulmü kaldırmak amacıyla bir gün geri geleceğini ve o güne dek elçileri aracılığıyla insanlığa hitap edeceğini savunur. Aynı şekilde gerek teolojik içerikli ve gerekse tarihi kaynakların tümünde Şii literatür on iki imam inancına gönderme yapmıştır. Örneğin 1317'de idam edilen İranlı tarihçi ve devlet adamı Reşidüddin,[120] hamisi Moğol hükümdarı Olcaytu bu inancı benimsediğinde, 12 sayısının büyük erdemlerine dair bir risale kaleme almıştır.[121]

Şia'ya göre büyük gaiblik devrinde dini konularda imamın otoritesinin doğal vârisi ulemadır. Ulema dini ve hukuki konularda hükümete ve hükümdara talimat verme yetkisine sahiptir.[122] Ancak siyasi anlamda böyle bir yetkiden yoksundur. Şia için imamlar döneminde, tarihi hilafet gayrimeşru ve adaletsizdi; çünkü mevkileri gasp edilmiş ve hakları reddedilmişti. Buna göre halifelerin adaleti tesis etmelerinin tek yolu, hâkimiyetin imamlara devri yoluyla gerçekleşecektir. Gaybet zamanında ise bu mümkün değildir. Hükümdar, imamın nihai hâkimiyetini tanıdığı durumda, gasp olayı sözkonusu olmaz; ortaya çıktığında idareyi ona devretmeye hazırdır ve İmamiye hukukunda düzenlendiği gibi, yönetimi imamın iradesine uygun şekilde yürütmeye çalışır. İmamiye hukuk kitapları adil hükümdar veya adil hükümetten, onu ilahi rehberliğe mazhar imam ile adaletsiz hükümdardan ayırarak söz eder. Örneğin Tusi tarafından bu kimse imamların emrettiği hukuka uygun olarak hareket eden bir idareci olarak tanımlanır. Bununla birlikte Madelung'un da belirttiği gibi "imamiye hukukçuları bu olgunlaşmamış kavramı daha ileri götürerek, imamın yokluğunda uygulanabilecek adil ve meşru bir hükümet doktrini halinde geliştirmeyi başaramamışlardır."[123]

Şii ve Sünni İslâm temsilcilerinin hilafete yaklaşımları arasında ciddi ve bir o kadar da köklü ayrımlar bulunmaktadır. Şiilik imameti bir iman konu-

120 14. yüzyıl tarihçileri içinde seçkin bir yeri bulunan ve kaleme aldığı eseriyle mufassal bir dünya tarihi ortaya koymaya çalışan Reşidüddin hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Ateş, *Cami el-Tevarih*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1965, özellikle eserin giriş bölümü.

121 Farklı kültür ve inanç sistemleri içinde 12 sayısının kullanılışı için bkz. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 214-224.

122 Şii toplumlarda ulemanın bu yöndeki rolü son derece önemli kabul edilmiştir. İran örneğinde olduğu gibi geçmiş dönemlerde değil, modern çağlarda da ulema dini otorite olarak ağırlıklı konumunu daima korumuştur. Kimi zaman hükümete karşı yükselen muhalif sesler arasında ulemanın da etkinliği hissedilmiştir. Hamid Algar, *Modern Çağda Ulema*, Ed. Ebubekir Bagader, İz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 156.

123 W. F. Madelung, "Oniki İmam Şia'sında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 151-152.

su olarak ele alıp, dinin usulü arasında kabul ederken, Sünni gelenek imanla ilgisi olmayan ve sadece furua dair işlerden biri olarak değerlendirir. Şiiliğe göre imamet, yani İslâm toplumunun başı olma, nübüvvetin bir parçası ve devamıdır. Peygamberlik esas, imamet onun uzantısıdır. İmam tıpkı peygamber gibi Tanrı tarafından seçilerek görevlendirilir. Ortadoğu'daki peygamber geleneğinin büyük bölümünün İbrahim soyundan gelmesi ve bu hususun Kur'an'da vurgulanması Şiilikteki imamet kurumunun soya bağlanma iddiasına güç kazandırmıştır. Peygamberlerdeki ismet sıfatı, yani günahsız olma özelliği *eimme-i ma'sumin* denilen on iki imamda devam eder. Bunlar *la-yuhtidirler*, yanılmazlar, ilahi bir koruma altındadırlar. Hal böyle olunca imamların her sözleri ve davranışları nass olup, bağlayıcılık kazanmaktadır. İmamlar Tanrı tarafından verilen bir bilginin sahibidirler.[124]

Şii siyaset teorisi kendi iddiasınca her ne kadar akli delillerle imamet konusunu ele alsa da Sünni teoriyle çatışması kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Şiilikte imam Tanrı tarafından seçildiği için Sünnilikteki *ehl-i hall ve akd*, yani seçim anlayışı baştan dışlanmıştır. Bu açıdan Şiiler ilk üç halifeyi meşru kabul etmezler, onlara göre yapılan seçimle Tanrı'ya ait olan bir hak insanlarca gasp edilmiştir. Sünnilere göre de halife/devlet zorunludur, ancak bu zorunluluk Şii ve Mutezilenin iddiasında olduğu gibi kesin bir nass sonucu değil, sosyal yönden yani *sem'andır*. Taftazani *Şerhu'l-Makasıt* adlı eserinde bununla ilgili üç ilke ortaya koyar: Öncelikle devlet/halife zorunludur, ilk olarak bu konuda sahabenin icmaı ve ittifakı vardır. Ayrıca İslâm ülkesini korumak için cihad farz olduğundan bunu düzenleyecek halifenin varlığı gereklidir. Üçüncü bir gerekçe olarak ise zararı def, faydayı celb halifenin başında bulunduğu devlet sayesinde mümkündür. Taftazani'nin ileri sürdüğü sebepler ışığında Sünni anlayış halifenin ve devlet örgütünün varlığını tarihi ve sosyopolitik bir zorunluluk olarak görüp değerlendirir.[125]

---

124 Şii anlayışa göre imam bir ölçüde Katoliklerdeki papa anlayışına benzemektedir. İmamiye Şiasının imamet teorisi Mezopotamya ve eski İran efsanelerinden etkilenmiş görünmektedir. Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 90-94.

125 Bu üç ilkenin ardından hilafet kurumunu sosyal ve siyasi gerçekliğe bağlayan Taftazani'nin verdiği örnek şudur: En basit toplu bir faaliyet bile bir başkan olmadan belli bir düzen içinde gerçekleşemez. Yol güvenliği gibi. Bazen bu durum canlılarda da görülür. Arı beyi olunca arılar toplu halde bir arada bulunur. O olmayınca topluluk dağılır, mahvolup gider. Uludağ, *a.g.e.*, s. 98-99.

5

İktidar Kavramı Çerçevesinde Hilafetin Sembolik Yüzü

İdarecinin hükmü altındaki topluluklar üzerinde iktidarını sembolize eden ve yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımı ortaya koyan bazı ayrıcalıklara sahip olması düşüncesi sembolik bir dilin ve ikonografinin inşasını gündeme getirmiştir. Sahip olunan ayrıcalıklar bir yandan yöneticinin otoritesini halk psikolojisi üzerinde daima canlı tutarken, diğer yanıyla kendisine karşı oluşabilecek iktidar alternatiflerini de etkisiz kılıcı bir meşruiyet aracı olacaktır. Akdeniz'deki görkemli Roma mirası ardından yaşanan dönemde vassal süzeren arasındaki ilişkiler bunun canlı örnekleriyle doludur. İslâm idare geleneğinde de kökü geçmişe dayanan uygarlıkların deneyimlerinden ilhamla ihdas olunan iktidar sembolleri bulunmaktadır. İlk dört halifenin sonrasında yaşanan iktidar mücadelesi yalnız askeri boyutuyla cereyan etmeyip, siyasi ve psikolojik boyutlarıyla da tarihin akışını etkilemişti. İşin siyasi ve psikolojik boyutu sözkonusu olduğunda iktidarı ele alan halifelerin sarıldıkları başlıca deliller bu semboller olmuştur. Halifeliğin alametleri Ortadoğu ve Mezopotamya geleneğini ağırlıklı olarak yansıtmakla beraber, Roma geleneğinden de izler taşır. Özellikle Bizans ananesinin canlı biçimde yaşadığı Şam ve çevresinde imparatorluk merkezini kuran Emeviler döneminde Arap gelenekleri Bizans ve İran gelenekleriyle karışmış ve siyaset anlayışını belirlemiştir.[1]

1 Bu konuda Fuad Köprülü'nün açıklamaları önemlidir. Bkz. W.W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İzah ve Düzeltmelerle Yay. Haz. M. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1963, s. 138-139.

HUTBE

Mekke döneminde cuma ve bayram namazları başta olmak üzere kimi ibadet ve törenlerin icrası sırasında topluluğa hitaben yapılan hutbe, hilafet döneminde dini boyutu dışında halifelerin siyasi hâkimiyetlerinin sembolü olarak önem kazandı. İbn Haldun'a göre halife adına ilk hutbeyi okuyan kişi Ali'nin Basra valisi Abdullah b. Abbas idi. Ali'nin iktidarının Şam valisi Muaviye tarafından tehdit edildiği bir dönemde yaşanan bu gelişme Ali'nin hilafetinin bir alameti sayıldı ve halkın biatı alınmış oldu.[2] Halifenin adının hutbelerde anılması ve meşruiyet iddiasını destekleyen bir sembol olarak belirmesi Abbasiler döneminde de devam etti. Abbasilerde hilafet makamına geçen kişi ilk hutbede maiyetiyle birlikte camiye giderek hatibe hilat giydirir ve ödüllendirirdi. Ardından ülkenin her yerinde okunan hutbelerde halifenin adı geçerdi. Aslında zaman içinde sarayda ya da camide halktan biat alma âdeti terk edilmeye başlanınca hutbenin önemi artmış oldu. Hutbelerde yalnızca halifenin adı anılmaz, bu unvanın yanı sıra övgü dolu uzun lakap ve nitelikler zikredilirdi. Nureddin Mahmud Zengi örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda hükümdarlar hatiplere gönderdikleri fermanlarda layık olmadıkları sıfatlarla anılmamalarını istemişlerdi.[3]

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte hilafet merkezinin dışında bağımsız emirlerin ortaya çıkışı hutbenin etkinlik alanını genişlettiği gibi, meşruiyet sembolü olarak gücünü pekiştirmiştir. Bağımsız sultanların egemenlik haklarını kazanmalarının ilk koşulu halifeyi tanımaları ve hutbeleri halife adına okutmalarıydı. İslâm dünyasının doğu bölgelerinde sultanlar hutbeleri genellikle Abbasi, zaman zaman da Fatımi halifeleri adına okutmuşlardır. Hutbenin siyasi boyutunu önemli kılan bir diğer gelişme ise merkezdeki halifeyle sultan ya da eyalet valileri ve yerel hanedanlar arasındaki güç dengesine işaret etmesiydi. Halifelerin güç kaybına bağlı olarak sultanların hutbeleri kendi adlarına okutmaları doğal bir gelişme olarak meydana çıktı. Horasan valisi ve aynı zamanda Tahiriler hanedanının kurucusu Tahir b. Hüse-

2 Dini içerikli törenlerde ve dualarda hükümdarın isminin anılması kökü çok eskilere dayalı bir gelenektir. Elaphanine'de bulunan ve İÖ. 5. yüzyıla ait olduğu belirlenen Arami papirüslerinde bu yönde işaretlere rastlanması konunun geçmişine dair fikir vermektedir. Aynı şekilde hutbenin iradı sırasında izlenen ve zamanla daha törensel bir içeriğe bürünen yöntemin eski Arap geleneklerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Yine tartışmaya açık bir konu olmakla beraber tüm bu törenlerin Hıristiyanlıktan esinlenerek geliştirildiğini iddia eden yazarlar da bulunmaktadır. Oryantalist C. H. Becker *Zur Gershichte des Islamischen Kultus* adlı incelemesinde bu iddiayı ele almıştır. Bu ve diğer görüşler için bkz. A.J. Wensinck, "Hutbe", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 918-920.

3 Mustafa Baktır, "Hutbe", *DİA*, c. 18, TDV, İstanbul, 1998, s. 426.

yin, bağımsızlık işareti olarak halife Me'mun'un yerine hutbede kendi adını okutan, dolayısıyla bu uygulamayı ilk başlatan kişidir. Sonraki yıllarda Saffari Emiri Amr b. Leys, Basra Valisi İbn Raik ve Bağdat Sahibüşşurtası Muhammed b. Yakut da bu yoldan giderek hutbeyi zamanın halifesi yerine kendi adlarına okutmaya başlamışlardır.[4]

Bağdat'ı tamamen etkisi altına almayı başaran Büveyhioğulları zamanında hutbelerde halifenin yanı sıra görünürde ona tabi olan yerel hanedan hükümdarlarının isminin de anılması doğal bir durum olarak kabul edilmiştir. Özellikle sözkonusu hanedana mensup hükümdarlardan bazılarının adının yanı sıra çeşitli unvanlarının da hutbelerde yer alması konusunda özel bir hassasiyet gösterdikleri bilinmektedir. Gazneliler idaresinde beliren halifenin manevi, sultanın siyasi otoriteyi temsil ettiği anlayışına bağlı olarak hutbe Gazneli idaresindeki bölgelerde yalnızca hükümdar adına okutulmuştur. Bununla yetinmeyen Gazneli Mahmud devletin istikrarını sağlamak amacıyla halifenin iznini alarak hutbelerde veliahdın da adını okutturmuştur. Hutbenin siyasi güç dengelerinin değişiminden büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Abbasi hilafetinin güç yitirmeye başladığı bir dönemde Bağdat'ta halifenin etkin olan politik güçten yana tavır alarak hutbelerde onun adına yer verdikleri bilinmektedir. 1099'da halife Müstazhir-Billah hutbeyi Selçuklu sultanı Muhammed Tapar adına okuturken, ertesi yıl Berkyaruk'un Bağdat'a girme tehlikesi karşısında onu meşru sultan ilan etmiş ve hutbeyi Berkyaruk adına okutmuştur. Hilafet gücünün kayboluşuna bağlı olarak pek çok mahalli lider halifeye hutbeyi kendi adlarına okutmak için baskı yapmışlardır. Abbasi hilafetine rakip hareketler olarak beliren Fatımiler de egemenlikleri altında bulunan bölgelerde kendi adlarına hutbe okutarak Abbasi hilafetinin evrensellik ilkesine gölge düşürmüşlerdir. Mısır'a hâkim olmaları sebebiyle 981'den itibaren Mekke'de dahi hutbeler Fatımi halifeleri adına okunur oldu. 1059'da Bağdat'ın Fatımilerin Rahle Valisi Aslan el-Besasiri tarafından ele

4 Hutbenin yalnızca erkek hükümdarlar adına değil, bazı durumlarda kadın hükümdarlar adına okunduğu da bilinmektedir. Örneğin Mısır'da Turan Şah'ın öldürülmesiyle yaşanan ciddi mücadelelerin ardından Salihiyye ve Bahriyye Memlûk emirleri, ayanlar ve ehl-i meşveret ortak bir görüş bildirerek el-Melikü's-Salih Necmeddin'in eşi Şecerüddür'ü saltanat tahtına getirmişlerdir. Resmi evraklarda *Validet-ü Halil* mansıbını kullanan melike için Kahire başta olmak üzere bütün Mısır minberlerinde hutbeler okunmuş ve adına paralar bastırılmıştır. Hutbelerde halifeye duanın ardından anılan melikenin adı paralarda ise *Meliket ül-Müslimin* olarak geçmiştir. Benzeri durumlar Kirman Kutluk devletinde *Safvet üd-Dünya ve'd-Din* unvanıyla saltanat tahtına geçen Padişah Hatun ve Celayirlilerden hükümdar Hüseyin kızı olan Döndü Hatun'un tahta çıkışı sırasında da yaşanmıştır. Bu ve benzeri örnekler için bkz. Bahriye Üçok, *İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1965, s. 52.

geçirilmesi üzerine aynı uygulama burada da gerçekleştirildi.[5] Benzer tavırlar Endülüs Emevileri, Muvahhid ve Hafsi hükümdarlarının idarelerinde de görüldü.

Sünni hilafet teorisinin karşıtı bir ideolojik alanı temsil eden Şii İslâm bölgelerinde ise hutbeler ilk ayrılıklarla beraber Şii imamlar adına okunmuş ve iki ayrı dünya arasındaki birbirini dışlayıcı, adeta görmezden gelici tavır egemenlik alanında da sergilenmiştir. Örneğin Adilşahiler ve Kutubşahiler gibi Şii hanedanlar on iki imam ve kendi adlarına hutbe okutmuşlardır. Ancak 1501'de İran'da Osmanlı karşısında Şii ideolojinin savunucusu olarak çıkan Safevilerle birlikte Şii dünyada hutbelerde şahın da adı geçmeye başlamıştır.[6]

14. ve 15. yüzyıllar itibariyle İslâm coğrafyasında *sultanü'l-guzat* olarak beliren Osmanlılarda ise ilk dönemlerden itibaren hutbelerde Mısır'daki gölge halifenin adının yanında Osmanlı padişahlarının isminin anılması gelenek olarak yer etmiştir. Geleneksel aktarıma göre Osman Bey'in adının hutbede ilk defa 1291'de Eskişehir yakınlarındaki Karacahisar'ı aldıktan sonra (Melanciya) Dursun Fakih tarafından anılmıştır.[7] Böylelikle Karacahisar Kalesi kiliseden camiye çevrilmiş ve burada ulemadan Dursun Fakih hutbede ilk olarak Osman Bey'in adını zikretmiştir. Osmanlıların İslâm dünyası üzerindeki hamilik rolünün artışıyla birlikte değişik bölgelerdeki Müslüman hükümdarlar hutbeleri Osmanlı sultanları adına okutmuşlar, böylelikle siyasi bir vesayet ilişkisini kabul etmişlerdir. Bu durum Osmanlı'nın hilafet iddiasının gelişimine bağlı olarak 19. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Emperyal çağda İslâm devletleri dönemin bağımsız en büyük İslâm devletine karşı saygının ve psikolojik bağlılığın belirtisi olarak hutbeleri padişah adına okutmuşlardır. Bu durum batıya karşı doğu halkları arasında dayanışma düşüncesini harekete geçirmeye çalışan Osmanlı sultanlarının işine gelmiştir. Tıpkı 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na koydurulan ve Osmanlı padişahının halife sıfatına da sahip olması sebebiyle Kırım'daki İslâm halk üzerinde ruhani lider olduğuna işaret eden maddenin sağladığı göstermelik egemenlik iddiası gibi.

---

5 Mısır'da hutbeler bu tarihten Selahaddin Eyyubi'nin Fatımi hilafetine son vermesine kadar geçen süre zarfında (10 Eylül 1171) Fatımi halifeleri adına okunmuş, bu tarihten sonra tekrar Abbasi halifeleri adına okunmaya başlanmıştır.

6 Örneğin Hindistan'da Babürlü Hükümdarı Evrengzib 1665'te Kutubşahiler ile yaptığı antlaşmada on iki imam ve Safevi hükümdarlarının adının hutbede geçmemesini şart koşmuştu. Bununla birlikte oğlu I. Bahadır Şah Şii mezhebi benimsediğinden hutbeleri on iki imam üzerine düzenlemiş, ancak halktan gelen tepkiler üzerine bu uygulamayı sürdürememişti. Baktır, *a.g.e.*, s. 427.

7 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 107.

SİKKE

Halifeliğin egemenlik haklarını sembolize eden bir diğer işaret sikkeydi. Hükümdarın meşruiyetini ortaya koyma bakımından sikke darb edilmesi eski bir gelenekti. Halife Ömer hilafeti sırasında İran sikkesi tarzında olmak üzere sikke bastırdı. Emeviler döneminde Muaviye iktidarından itibaren kullanılmakta olan Sasani tarzındaki sikkeler üzerinde bazı değişiklikler yapıldı. Doğu bölgelerindeki vali ve emirler hilafet makamınca kendilerine verilen yetkiye dayanarak, Sasani hükümdarı tasvirinin sağında yazılı olan Hüsrev adını çıkartarak yerine Pehlevi yazısı ile kendi adlarını yazdırdılar. Halife Muaviye de bastırdığı altın sikkeler (dinar) üzerine adeta iktidarını belgeleyecek biçimde kılıç kuşanmış tasvirini koydurdu. Bütün Emevi idaresi süresince halifeler sikke darb ettirme konusunda hassasiyet gösterdiler. Baalbek, Halep, Humus, Dımaşk, Amman, Filistin, Kinnasrin gibi merkezlerde darphaneler kurdurdular.[8] Emevi idaresi sonrası İslâm dünyasının liderliğini üstlenen Abbasi hanedanı zamanında da halifeler çeşitli isimler altında sikke bastırmayı sürdürdüler.

Abbasilerin Şam halifelerine karşı başlattıkları siyasi mücadelenin ilk yıllarında Ebu Müslim'e iltihak eden kimi valiler İran şehirlerinde bastırdıkları sikkelerde Peygamber ailesinden gelen ve iktidar mücadelesi veren Abbasoğullarına desteklerini ortaya koymak üzere *Kulla as'alakum alayh acran illa'l-mavadda fi'l-kurba* (XLII, 23) ayetini nakşetmişlerdi. Ebu Müslim Rey'de bastırdığı bir parada *Ebu Müslim amir al-Muhammed* unvanını kullanmıştı. Abbasiler idareleri boyunca darb işine önem vermiş, bu amaçla darphaneleri hükümetin sıkı kontrolü altında tutmuşlardı. Örneğin Harunürreşid vezir Cafer b. Yahya Bermeki'yi bu işle görevlendirmiş ve onun ölümü üzerine aynı görevi Sindi b. Sahık'a vermişti. Abbasi iktidarına gölge düşüren ve prestijini sarsan Büveyhiler zamanına gelindiğinde ise darphanelerin mültezimlere verilmesi usulüne geçilmişti. Mu'izz al-Davla'nın bozuk sikke basan *Suk al-Ahvaz* darphanesinin mültezimini katlettirmesi konuya gösterilen hassasiyeti ortaya koymaktadır.[9] Abbasi halifelerinden bazılarının sikkeler üzerinde

8 Abdullah b. Zübeyr Mekke'de hilafetini ilan edince yuvarlak bir sikke bastırdı, böylece ilk defa olarak İslâm dünyasında daire sikkeler ortaya çıkmış oldu. Kardeşi Musab b. Zübeyr de Irak'ta sikke bastırdı. Halkın alış verişte kullandığı bu sikkeler halife Abdülmelik b. Mervan, Haccac'ı genel vali tayin edinceye kadar tedavülde kaldı. Zübeyr'in oğulları Abdullah ve Musab'ın katlinden sonra, Abdülmelik hilafete geçince para ve vezin üzerinde değişiklikler yaparak hicretin 76. senesinde yeni sikke kestirdi. Bu aynı zamanda onun iktidarına meşruiyet kazandırıcı bir önlem olarak ortaya çıkmıştı. Takiyuddin Ahmed b. El-Makrizi, "El-Nukud El-Kadime Ve'l-İslâmiye", *Belleten*, c. 17, sayı 67, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, *1953*, s. 373-374.

9 İbrahim Artuk, "Sikke", *İA*, c. 10, MEB, İstanbul, 1966, s. 622-623.



Sikke, İslam dünyasında Emeviler'den başlayarak bağımsızlığın ve egemen bir güç olmanın sembolü oldu. İslâmiyet'in ilk yıllarında sikke basılmamış, o sırada tedavülde bulunan Bizans ve Sasani sikkeleri kullanılmıştır. Tuğrul Bey'in ilk sikkeleri.

taht vârisinin ismine yer verdikleri bilinmektedir. Al-Mu'tamid Ala'llah zamanında (870-892) basılan paraların üzerine oğlu ve veliahdı Cafer'in ismine rastlanması buna bir örnektir. Sikkeler üzerinde *al-Mufavviz ila'llah* olarak anılan Cafer 892 yılında veliahtlıktan azledilince ismi sikkelerden silinmiştir.

Sikkeler üzerinde kullanılan tabirlerin hilafet unvanını pekiştirici içerikte olmasına dikkat edilirdi. Örneğin halife al-Mustakfi'nin (944-946) bazı gümüş dirhemlerinde[10] özellikle 944 yılında Madinat el-Salam'da basılanlarda *al-Muzaffar Abu'l-Vafa* unvanına rastlanmaktadır. Bu unvan aynı zamanda emirü'l-ümera Tozun'un unvanıdır. 945 yılında Bağdat'a giren Büveyhilerin isimleri de sikkeler üzerinde yer almaya başladı. Bununla birlikte Büveyhilerin bastıkları sikkelerde sultan unvanı mevcut olmayıp, yalnız melik ve emir unvanları kullanılıyordu. Umman'da hüküm süren Büveyhilerden Ebu Kalijar zamanında bastırılan sikkelerde halifenin adıyla birlikte halifenin sağ kolu olarak kendi adı da yer almaktaydı.[11] Bu unvanın kullanılmaya başlaması Abbasilerin İslâm dünyasının liderliğini her geçen gün kaybetmeleriyle pratiğe dökülmüştür.

Sultan unvanını bastırdığı paralar üzerinde ilk kez kullanan hükümdar Tuğrul Bey'dir. Halife Kaim Bi-Emrullah zamanında bağımsızlığını kazanan Tuğrul Bey'in 1047'den evvel Nişapur ve Rey'de basılan sikkelerinde *al-amir al-sayyid, al-amir al-acall* unvanları kullanılmışken, anılan tarihten sonra Nişapur'da basılanlarda *al-sultan al-muazzam şahanşah al-acall Rukn al-Din*

---

10 Muaviye zamanında basılan dirhemlerin üzerinde Pehlevice *mahaviya emir-i vurnişnikan* (emirü'l-mü'minin) ifadesi bulunmaktadır. Daha sonra halifelik iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr ve Harici Katari b. Fücae ile son olarak Abdülmelik b. Mervan *emir-i vurvişnika*'lı dirhemler darb ettirmişlerdir. Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *DİA*, c. 9, İstanbul, 1994, s. 370

11 Büveyhilerden Sultan el-Devle'nin oğlu Ebu Kalijar halife tarafından *muhyi din Allah, waghiyath 'ibad Allah wa-qasım Khalifat Allah* unvanıyla ödüllendirilmişti. Buna karşılık Kalijar paraların üzerinde halife Al-Kadir Billah'tan emirlerin emiri olarak söz etmişti. Kendisiyle ilgili olarak kullandığı unvanlarda ise bazen Arapça el-melik, bazen de Farsça şehinşah tabirlerini kullanmıştı. Samuel M. Stern, "The Coinage of Oman Under Abu Kalijar The Buwayhid", *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, Variorum Reprints, Londra, 1986, s. 152-155.

Tuğrul Bey ibaresi yer almıştır.[12] 1126 ila tarih sahnesinden çekildikleri 1258'e kadar olan dönemde iyice zayıflayan Abbasi hilafeti aralıksız olarak sikke basımını sürdürmüştür. Bu dönemde hüküm süren Fahreddin Bahramşah ile Danişmendlilerden Muhammed sikkelerinde halifenin ismini kullanmayarak, sadece *Nasır Amir al-Mü'minin* demekle yetinmişlerdir. Aynı şekilde Diyarbakır ve Mardin'de hüküm süren Artukoğulları zamanında basılan sikkelerde de halifenin adına rastlanmayışı dönemin siyasetinde Abbasi halifelerinin prestiji aleyhine yaşanan gelişmelerle ilgili olduğu olasılığını akla getirmektedir. Bununla birlikte Anadolu Selçuklu hükümdarlarının Bağdat'taki halifeye en azından sembolik konumu nedeniyle de olsa –çünkü bu dönemde Abbasilerin siyasal gücü iyiden iyiye azalmıştı– saygılı bir tavır sergiledikleri bilinmektedir. Örneğin gerek IV. Kılıç Arslan, gerek oğlu ve halefi III. Keyhüsrev zamanında basılan sikkelerde halife al-Mustasim Bi'llah'ın adı *al-imam al-ma'sum* olarak anılmıştır.[13]

Osmanlı sultanlarının meşruiyet iddiaları doğrultusunda sikke bastırdıkları görülmektedir. III. Alaeddin Keykubad'ın yerine 1302'de tahta çıkan II. Mesud'un bir sene felçli yattıktan sonra 1303'te Kayseri'de ölümü üzerine ardılı olarak kimse belirlenememiş ve Anadolu'nun idaresi 1318'de İlhaniler tarafından Emir Çoban Sulduz'un oğlu Timurtaş'a terk edilmişti.[14] Tarihçi Ali'nin 727 tarihine dek Anadolu'da sikkelerin Selçuklular adına kesildiği iddiasının aksine bu dönemde sikkeler İlhanlılar adına kesilmekteydi. Timurtaş'ın Anadolu'da tek başına hâkimiyet iddiasında bulunarak İlhanlılara isyan etmesinin yarattığı otorite boşluğundan faydalanan Osman Gazi kendi adına sikke bastırdı. Gümüşten 15 mm. kutrunda ve 0.68 gr. ağırlığında bastırılan bu sikkede mahalli darb, yıl hatta Osman Gazi'nin unvanına dahi rastlanmamaktadır. Sikkenin arkasındaki Osman b. Ertuğrul ismi İlhani valilerini kuşkulandırmamak için olsa gerek noksan harflerle yazılmıştı. Bugüne değin yapılan araştırmalarda Osmanlı padişahlarınca bastırılan ilk sikke olarak kabul gören Orhan Gazi'nin Bursa'da 1326'da bastırdığı akçe ise Emir Ço-

12 Artuk, *a.g.e.*, s. 626.

13 Rükneddin Baybars tarafından halife ilan edilen Mustansır Bi'llah (1261) zamanında ananeye bağlı olarak bazı İslâm devletlerinin hükümdarları bastırdıkları sikkelerde halifenin adını anmışlardır. Örneğin Delhi Sultanlarından I. Nasir al-Din Mahmud Şah zamanında halifenin ismi zikredildiği gibi, kendisi de *Nasir al-Dunya va'l-Din Abu'l-Muzaffar* unvanını kullanmıştır. Halife al-Mustakfi Bi'llah ve al-Hâkim Bi-Amr zamanında Delhi'de hüküm süren Muhammed b. Tugluk'un sikkelerinde bu iki halifenin ismi, ardılı III. Firuz Şah'ın sikkelerinde ise Mısır Abbasi halifesi al-Mutazid Bi'llah'ın adına rastlanır. Artuk, *a.g.e.*, s. 629.

14 Emir Çoban Sulduz bu dönemde Anadolu'da İlhanlıların vali-i umumi ve emir-i leşkeri olarak görev yapmaktaydı.

ban'ın katli ve Timurtaş'ın ikinci isyanıyla Mısır'a kaçışı senesine rastlamaktaydı. Sikkenin arkasında görülen *W* şekli erkam-ı divaniyede üç demek olup, Orhan Bey'in üç seneden beri babasının tahtında olduğunu simgeleyen bir semboldü.[15]

MÜHÜR

Mühür ya da İslâm siyaset terminolojisindeki kullanımıyla hatemin[16] hilafet alametlerinden biri olarak kabul gördüğü, İbn Haldun'dan Corci Zeydan'a kadar konu hakkında yazan tüm yazarlarca belirtilmektedir. Gerçekten de doğu dünyasında iktidar sahibi olanların mühür sahibi olduklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Eski kaynaklar iktidar ve hatem arasında bağ kurulmasına yardımcı olan kayıtlar içermektedir. Örneğin Firavun'un mührünü iktidar alameti olarak Yusuf'a vermesi, Yezabil'in Ahab adına yazdığı bir mektuba doğruluğunu teyit için, mührünü basması gibi. Ester ve Danyal kitaplarında da İran krallarının mühürlerine izafe edilen güç ve kudret hakkında örnekler bulunmaktadır. Heredot, Babillilerden söz ederken mühür ve güç konusuna değinir. İslâm dönemine gelindiğinde ise Hz. Muhammed'in Bizans İmparatoru ile olan yazışmalarında mektuplarını mühürlediği konusunda rivayetler mevcut olup, kendinden sonra gelenler tarafından da bu mühür korunarak, kullanılmıştır.[17] Ebu Bekir'in hilafeti sırasında resmi işlerde peygamberin mührünü, özel işlerinde ise *Ni'mel-Kadiru Allah* ya da *Abdun zelil li-rabbin celil* ibaresini taşıyan mührü kullandığı bilinmektedir. Peygambere ait olan ve üzerinde *Muhammed Resul Allah* yazan mühür halife Osman zamanında kaybedildiğinden yerine benzeri hakkedilmiş ve resmi yazışmalarda kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde halifelerin yanı sıra önde gelen devlet adamları ve valiler de iktidar sembolü olarak mühür kullanmışlardır. Mısır fatihi ve valisi Amr b. el-As üzerinde boğa sembolü olan bir mührü tercih etmiştir.[18] Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan o güne dek Müslümanlarca kullanımı devam eden Bizans sikkelerine karşı yeni dirhemler bastırdığı gibi, çeşitli yerlerden toplanan haraç, meküs gibi vergiler için üzerinde kelime-i tevhidin yazılı olduğu kurşun mühür çıkarmıştır. Bu ve benzer mühürlerin çeşitli kullanım

15 İbrahim Artuk, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920*, Ed. Halil İnalcık-Osman Okyar, Ankara, 1980, s. 27-33.

16 Farsça kökenli bir kelime olan mühür Arapçaya temhir ve memhur şeklinde geçmiş olup, Arapça karşılığı hatemdir.

17 Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 26 vd.

18 J. Allan, "Hatem", *İA*, c. 5, MEB, İstanbul, 1950, s. 362.

yerleriyle ilgili olarak tarihçi Mesudi'de ilginç notlar bulunmaktadır.[19] İspanya'da hüküm süren II. Abdurrahman mührüne şu yazıyı kazıtmıştı:

> "Hükümdarın açık seçik mührü,
> Dünyanın hükmünü havidir.
> Abdurrahman müsterihtir /Rabbin yaptığından."[20]

Hatem'in doğu toplumları için basit ve sembolik bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Bürokratik işlemlerin anonimleşerek ayrıntılı kurallara ve kontrol mekanizmasına bağlanmadığı geleneksel toplumlarda mühür konusu önem kazanmış ve sırf bu işle görevlendirilen divanlar oluşturulmuştur.[21] Osmanlılarda iktidarı simgeleyen tuğradan sonra, hatem-i şerif, hatem-i vekâlet ve genel olarak mühr-i hümayun denilen ve hükümdarın mutlak vekili olmak sıfatıyla, güç ve yetkilerinin timsali olan mührü gelirdi.[22] Sadrazam padişahın vekili olması hasebiyle sultanın egemenlik sembollerinden olan mührünü elinde bulundururdu. Örneğin Zenta Savaşı'nda şehit olan sadrazam Elmas Mehmed Paşa üzerindeki mühür sayesinde teşhis edilebilmişti.[23]

---

19 Filistin'e bağlı Yafe'de Ebu Şuşa yakınlarındaki Tel-Cezir kalıntılarında 1903'te İngiliz arkeologlarından M. Mac-Alister tarafından yapılan kazılarda bulunan Abdülmelik'e ait mührün bir yüzünde *Tanrı'nın kulu Emirü'l-mü'minin Abdülmelik* ibaresi yer almaktadır. İbrahim Artuk, "Emevilerden Halife Abdülmelik Bin Mervan Adına Kesilmiş Eşsiz Bir Kurşun Mühür", *Belleten*, c. 16, sayı 61, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1952, s. 22-24.

20 Joseph von Hammer, *Osmanlı Mühürleri*, çev. Ümit Öztürk, Pera Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 17.

21 İslâm uygulamasında *Divanu'l-hatem ve'l-zimam* olarak anılan ve başlıca yazışmaların yapıldığı, tasdik edilip gözden geçirildiği bu kuruma benzer organizasyonlara Hıristiyan ülkelerde de rastlanılmaktadır. İngiltere'deki *Lord Privy Seal*, İngiliz tacına bağlı çok önemli bir görevdi. Aynı şekilde İtalyan şehirlerindeki *Gonfoloniere* de benzer bir işlevi yerine getirmekteydi. Bu kurumun fonksiyonları Abbasi döneminde genişlemiş ve divan'ul inşa olarak adlandırılan bir büroya havale edilmişti. İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Yayınları, Ankara, 1996, s. 62.

22 Osmanlı padişahlarının mührü sadrazamlarda bulundurulurdu. Bu saray teşrifatının bir gereğiydi. İktidar sembolü mühür ve vekili sadrazam imgesi birbiriyle o denli bütünleşmiştir ki, bazen sadece mühür demekle bile sadrazamın kastedildiği anlaşılırdı. Örneğin 17. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Avusturya seferi sırasında yapılan bir müzakerede "bu sefer ser-asker tayini ile halledilemez ya padişah ya da mühür gelmelidir" denilerek sadrazamın sefere gelmesi gereği anlatılmıştı. Padişah mührünün önemini ortaya koyması bakımından Koca Nişancı Celal-zade'nin sadrazam Rüstem Paşa'ya yaptığı yakıştırmada: *Elinde hatem Şah-ı güzinin / Kamu emrine ram ehl-i zeminin* beyti dikkat çekici bir örnektir. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 50.

23 Paşanın üzerinde bulunan ve II. Mustafa'ya ait olan mühür savaş ganimeti olarak karşı tarafın eline geçmişti. Hammer, *a.g.e.*, s. 30-31.

TIRAZ

Farsça kökenli bir kelime olan Tıraz, bezemek, zib ü ziynet vermek, iğneyle tatriz etmek ve nakşetmek, tezvik etmek anlamına gelmektedir. Revnak-ı tıraz biçimindeki kullanımı ise elbise kenarına yapılan işleme anlamını taşır.[24] Tıraz hilafet sembolü olarak değerlendirildiğinde halifenin iktidarını ortaya koyan ve farklılığı vurgulayıcı bir simge olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek doğu, gerekse batı kültüründe hükümdarın özel giysileri bir çeşit idari ayrıcalık olarak kullanması kökeni eskiye dayalı bir gelenekse de İslâm uygarlığına intikali konusu tartışmalıdır. Kimileri bu geleneğin Babil-Asur uygulamasından İslâm'a geçtiğini söylerken, kimi yazarlar Bizans'taki clavus'un ya da İran'daki benzeri bir uygulamanın etkisiyle İslâm'a girdiğini savunurlar.[25] Tıraz, onu giyen hükümdarı şereflendirici bir etkiye sahip olduğu gibi, hükümdar tarafından yüksek devlet görevlerine atanmışlara lütuf nişanesi olarak da verilebilirdi.

İslâm halifeleri içinde tırazı ilk kez hilafet protokolü içine alan kişi Emevilerden Abdülmelik b. Mervan olup, kendisi daha önceki halifelerin sade yaşamını terk ederek Arap İmparatorluğu'nu Bizans protokolünün etkisinde bir teşrifata tabi kılmıştı.[26] Tıraz'ın üzerinde bulunan ve hükümdarın siyasi egemenliğini simgeleyen yazı şeritleri tıpkı para basmak ve hutbe okutmak gibi hükümranlık hakkıydı. Basit bir sembolün ötesinde tıraz hükümdarın hutbelerde adını zikrettirmesi gibi hükümdarlık haklarını ifade etmekteydi. Memun kardeşi al-Amin'e karşı isyan başlattığı zaman, tıraz kitabeleri üzerindeki halife lakabını bir tarafa bırakmakla işe başlamıştı. Emevi ve Abbasi devrinde, bu amaçla sarayda *dari'l-tıraz* olarak anılan kumaş imalathanelerinin kurulduğu bilinmektedir. Bu kurumun başında bulunan ve her türlü işlevinden sorumlu olan kişi *sahib al-tıraz* olup, bu görev seçkin şahsiyetlere ya da azatlı kölelerden kendilerine itimat edilenlere verilirdi. Saraydaki kurumun dışında da halifenin idaresindeki pek çok kentte sırf bu amaçla kurulmuş atölyeler bulunuyordu. Keten ve kısmen de ipek dokumacılığında Mısır başta gelmekle birlikte Tinnis, Şata, Banşa, Damira ve İskenderiye[27] gibi kentlerde tıraz için üre-

24 Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 766.

25 Örneğin Corci Zeydan İslâm uygarlığı hakkındaki klasikleşmiş eserinde İslâm'ın yayılmaya başladığı andan itibaren halifelerin İran ve Rum idari geleneklerinin etkisi altına girdiklerini söyleyerek, tıraz kurumunun İslâm'a halifelerin İran ve Rum saltanat geleneklerini taklit etmeleri sonucunda intikal ettiğini ileri sürer. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, c. 1, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976, s. 185-186.

26 Zeydan, *a.g.e.*, s. 186.

27 Özellikle İskenderiye bu gibi özel dokumacılık işlerinde bir hayli ün kazanmıştı. Çoğunlukla Fatımi halifelerinin hizmetini görmekle beraber, 8. ve 9. yüzyıllarda Bizans ve Papalığın ihtiyacını da

tim yapan kurumlar mevcuttu. Örneğin Nasır-ı Hüsrev'in aktardığına göre Tinnis'teki imalathanelerde üretilen kumaşların halifenin ihtiyaçları dışında kullanımına izin verilmemekteydi. İranlı bir şehzadenin halife için dokunan kumaştan kendisine elbise yapılması karşılığında ödemeyi teklif ettiği 20.000 dinarlık tutar sözkonusu anlayıştan dolayı geri çevrilmişti.[28]

Tıraz'ın üzerine nakşedilen ifadelerin halifenin İslâm toplumu üzerindeki mutlak otoritesini vurgulayıcı nitelikte olması zorunluluktu. Bunlardan bazılarında olduğu gibi *Rahman ve rahim olan Allah'ın adiyle! Mü'minlerin emiri halife Abd Allah al-Muti li'llah'a Allah'ın bereket ve keremi üzerine olsun* ifadelerine rastlanırken, bazılarında *Efendimiz sultan, hükümdar Nasir, dünya ve dinin yardımcısı Muhammed Kala'un* şekliyle yetinildiği görülmektedir. Elkab değişmekle beraber hilafet vurgusu hepsindeki ortak noktadır.[29]

ASA

Eski Mısır'da firavunların hâkimiyetlerini vurgulamak için kullandıkları maddi simgeler arasında yer alan asa Mısır uygarlığından günümüze ulaşan arkeolojik kalıntılarda dikkat çekici biçimde görülmektedir.[30] Kökleri Mısır'a dayanan asa buradan Yakındoğu ülkelerine, oradan da Yunan ve Roma uygarlığına geçmiştir. Homer eserinde Achaia başkanlarının askeri hâkimiyetlerinin yanı sıra hâkimlik yapma yetkilerini de ortaya koyan bir simge olarak asa sahibi olduklarını belirtir. Roma döneminde asa birçok ilahlara ve bu arada Jüpiter'e özgü bir timsaldi. İlk Roma İmparatorlarının Targuinius Priscus'tan önce asa taşıyıp taşımadıkları bilinmemekle birlikte sonraki dönemlerde kullanımı yaygınlaşmış, hatta konsüllere mahsus alametler arasına girmiştir.[31]

---

karşılamaktaydı. Papalardan birçokları ödüllendirmek istedikleri kiliselere İskenderiye'de dokunmuş süvari kumaşları hediye ederlerdi.

28 A. Grohmann, "Tıraz", *İA*, c. 12/ II, MEB, İstanbul, 1974, s. 240.

29 Grohmann, *a.g.e.*, s. 237.

30 Gerek Kur'an'da gerekse Tevrat'ta yer alan Harun ve Musa'nın yaşamlarının menkıbevi anlatımlarında asa sembolüne yer verildiği görülür. Özellikle Musa'nın Kızıldeniz'den geçerken asasının mucizesinden yararlandığını anlatan bölüm her iki metinde de bulunmaktadır. Cahız'ın, *Kitab al-bayan va'l-tabyin* adlı eserinde eski Araplar arasında kullanıldığına dair bölümlerin yer alması bu uygulamanın Ortadoğu kökenli olduğuna dair bir işaret olarak kabul edilebilir. A.J. Wensinck, "Asa", *İA*, c. I, MEB, İstanbul, 1940, s. 660.

31 Batı Germanya'da yargı yetkisini temsil ettiği bilinen asa, İskit hükümdarları tarafından kendilerine Tanrı tarafından gönderilmiş iktidar alametleri arasında kabul edilir. Eski Çin ve Türk geleneklerinde hükümranlık sembolleri arasında yer almamakla beraber özellikle Türk Şaman gelenekleri arasında dini-sihri etkiye sahip kutsal bir eşya olarak kabul gördüğü bilinmektedir. Bu konuda bkz. M. Fuad Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur les Ordre Mystigues Musulmans*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1929.

İslâm geleneği Peygamberin cuma hutbelerinde ve günlük yaşamının çeşitli safhalarında asa kullandığını nakletmektedir. Suyuti'nin kaleme aldığı *el-İnba bi-enne'l-asa min süneni'l-enbiya* adlı risalede asa kullanmanın peygamberlerde görülen ortak bir tavır olduğu vurgulanır. Halifeler döneminde asa Peygambere özgü minberle birlikte hilafet sembolü olarak kabul görmüş ve her ikisine birden *udeyn* adı verilmişti. Peygambere ait olan minber ve asayı Medine'den Şam'a nakledebilmek için gösterilen çabalar *emirü'l-mü'minin* olan kimselerin bu iki sembole ne denli önem verdiklerini ortaya koymaktadır. İster asa olarak anılsın, ister bunun dışında *aneze, kadib* ya da *mihsara* olarak anılsın Emevi sonrasındaki tüm idareler hâkimiyeti temsil etmesi açısından asaya gerekli önemi vermişlerdir. Halife Hişam b. Abdülmelik halife olur olmaz peygamberin mühür ve asasını özel bir aracıyla hemen devlet merkezine getirmiştir. Halife Mütevekkil aynı biçimde sahip olduğu bu *anezeyi* törenlerde kortejin önünde taşıtmıştır. Fatımi halifeleri ise alaylarda *kadibi* olarak anılan asayı bizzat kendileri taşımışlardır.

Asanın sembolik önemini vurgulaması açısından İbn Haldun'un yazdıkları özellikle önemlidir. İbn Haldun Peygambere ait olan hırka ile asayı Abbasi halifelerinin başlıca hilafet sembolü olarak görür. Hilafete dair iktidar alametlerinden birçoğu Abbasilerin zayıflamasıyla bizzat halifeler tarafından *mülükü't-tavaif* olarak tanımlanan ve aralarında Selçukluların da bulunduğu güçlü İslâm hükümdarlarına verilmekle birlikte asanın yalnız halifelere mahsus kalması ona atfedilen önemi ortaya koyan bir gelişmedir.[32] İslâm dinine giriş sonrasında Türk devletlerinde belki hükümdarın egemenlik simgelerinden biri olarak değil, ancak törensel öneme sahip bir obje olarak kullanıldığı bilinmektedir. Saraydaki hizmetliler grubuna dahil olan ve *durbaz* olarak anılan hademelerin resmi törenler sırasında altın ya da gümüş asalar taşıdıkları bazı kaynaklarda belirtilmektedir.

HIRKA

İbn Haldun'un özel önem atfettiği sembollerden bir diğeri olan hırkadan kastedilen Peygambere ait olduğu iddia edilen libastır. Bunun dışında tasavvuf ehli arasında da dervişlerin zikir esnasında giydikleri yeleğe hırka denildiği bilinmektedir.[33] Mevlana *Mesnevi*'nin girişinde Çelebi Hüsameddin'i

32 Fuad Köprülü'nün tarihçi Kalkaşendi'den aktardığına göre Sultan Sencer zamanında Bağdat'ta Abbasi hazinesinde bulunan peygamberin asası ve hırkası halife Müsterşid-Billah'tan alınmış, sonradan Muktefi zamanında iade olunarak (1141) Moğol istilasına kadar orada kalmıştır. M. Fuad Köprülü-Orhan Köprülü, "Asa", *DİA*, c. 3, TDV, İstanbul, 1991, s. 451.

33 Bir mürit adayı belli bir hazırlık dönemin ardından tarikata ehil ve şeyhe uygun görülürse tekkede yapılan bir törenle kendisine hırka giydirilirdi (hırka-i velayet). Bu aynı zamanda tarikata ka-

överken "hırka altında sultan" demek yoluyla dervişlerin görünüşte yoksul, gerçekteyse nefsine buyruk yürüten pâdişah oldukları düşüncesini ortaya koyar.[34] Peygambere ait olduğu söylenen hırka ise halifeler döneminde onun vekili olan halifenin bu iddiasını meşrulaştırmak için kullandığı başlıca objeler arasında yer almış ve bu öneminden dolayı İslâm bilginlerince halifeliğin sembolleri arasında sayılmıştır. Geleneğin aktardığı biçimiyle bu hırka Peygamber tarafından *muallakat-ı seba* şairlerinden olup, sonradan Müslümanlığı kabul ederek Peygambere bir kaside yazan Ka'b b. Züheyr'e verilmiştir.[35] Muaviye halife olduktan sonra sözkonusu hırkayı 10.000 dirhem gümüş karşılığında satın almak istemiş fakat Ka'ab bu talebi geri çevirmiştir. Ancak şairin ölümünün ardından hırka mirasçıları tarafından 20.000 dirhem karşılığında halifeye satılmıştır. Emevilerden sonra Abbasilere intikal eden hırka resmi törenlerde halifelerce giyilmiştir. Hilal es-Sabi, halifelerin cülus merasimlerinden söz ederken onların Peygamberin kılıcını kuşandıklarını ve omuzlarına onun bürdesini aldıklarını kaydeder. Hülagü'nün Bağdat'a girişinden sonra hırka Mısır'a naklolunmuş ve Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine kadar Memlûkların korumasında kalmıştır.[36] Sembolik bir değer olarak hırka Osmanlılarda da devlet protokolü ve törenleri içinde önemli bir yer edinmiştir.

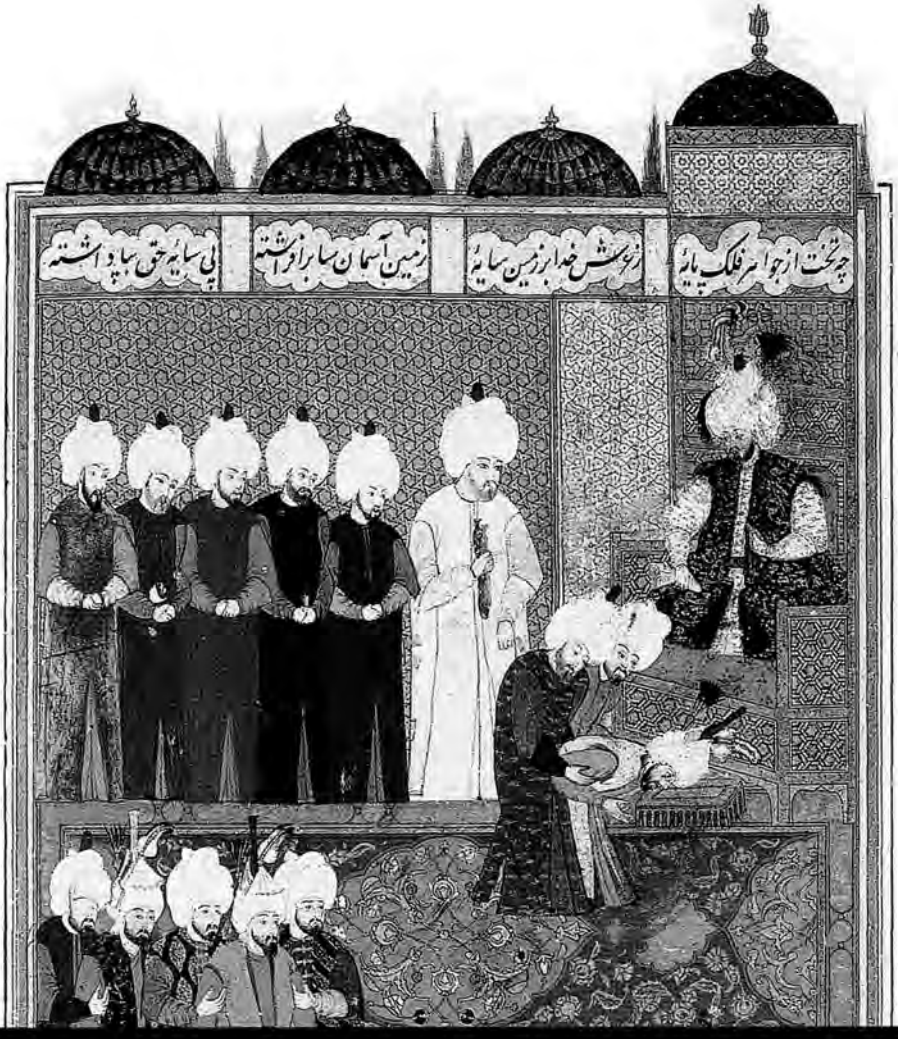
---

bul edildiği anlamına gelmekteydi. Bundan sonra yaşamını tarikatın ortaya koyduğu şekilde yönlendireceğine dair söz vermiş olan talip bunun dışında kendi şeyhinden başka bir şeyhin elinden de hırka giyer, ancak onun tarikatına mensup olmaz ise buna hırka-i teberrük adı verilirdi. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 166-167, ayrıca bkz. Kasım Kufralı, "Hırka", *İA*, c. 5, MEB, İstanbul, 1950, s. 450.

34 Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1977, s. 159.

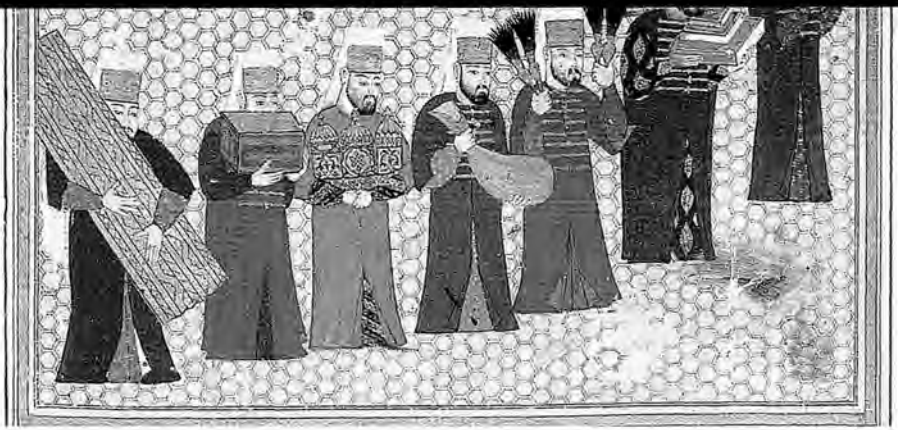
35 İslâm öncesi Hicaz'da tanınmış şairlerden biri olarak saygı gören Ka'b b. Züheyr ilk yayılış yıllarında İslâm'ın karşısında yer almış ve Peygamber aleyhine ağır ifadeler içeren şiirler yazmıştır. Ancak Tebük seferinin ardından Müslüman olmuştur. Peygambere ithafen kaleme aldığı, *Banot Su'ad* şeklinde başlayan kasidesi çok beğenilmiş ve kendisine Peygamber tarafından *burda* olarak anılan hırka hediye edilmiştir. 59 beyitlik kaside Arap edebiyatında taşıdığı özel anlamı itibariyle *Kasidetü'l-bürde* (hırka kasidesi) olarak anılmaktadır. Kasidenin Türkçe tercümesi için bkz. Şeyh Abdurrahim Karahisari, *Tercüme-i Kaside-i Bürde*, haz. İsmail H. Ertaylan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960, no. 858; Hamilton A. R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford University Press, 1974, s. 41; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1985, s. 327.

36 Emevi sonrası dönemde aslında hırkanın akıbetiyle ilgili kuşkulu rivayetler bulunduğu anlaşılmaktadır. Suyuti *Tarihu'l Hulefa*'da Muaviye'nin satın aldığı hırkanın Emevilerin yıkılışından sonra kaybolduğunu belirtirken, Zehebi Abbasilerin elinde bulunan hırkanın Ebu'l-Abbas es-Seffah tarafından Akabe hâkiminden 300 dinara satın alınan hırka olduğunu iddia eder. Ona göre es-Seffah'ın aldığı ve bu yolla Abbasilere geçen hırka, peygamberin Tebük gazvesi sonrasında Akabe halkına gönderdiği eman-name ile birlikte hediye edilen hırkadır. Nurhan Atasoy, "Hırka-i Saadet", *DİA*, c. 17, TDV, İstanbul, 1998, s. 375.



İKİNCİ KISIM

Hilafetin Vârisi Olarak Osmanlıların Yükselişi



İran elçisinin Sultan III. Murad'ın huzuruna çıkışı,
Şehinşehnâme, [İÜK, F1404]

6

İslâm Dünyasında Yeni Bir Siyasal Güç Olarak Osmanlılar

KÜÇÜK ASYA'DA OSMANLI YÜKSELİŞİ

İslâm dünyasının Haçlılar ve Moğol tehdidi arasında kalarak Akdeniz'deki hâkimiyeti sarsılmışken Anadolu'da yeni bir siyasal gücün yükselişi İslâm halklarının kaderini etkileyici sonuçlar doğurmuştu. 11. yüzyılda Doğu Roma'nın aleyhine gelişen İslâm akınları[1] 1071'e gelindiğinde Selçukluların nüfuz baskısından kurtulmaya çalıştıkları göçebe topluluklar için yeni yerleşim alanı olarak Anadolu'nun yükselişine sahne olmuştur.[2] Bu tarihten itibaren Küçük Asya diye anılan bu yeni topraklara gelen Türkler Akdeniz uygarlığına adapte olurken, diğer yandan İslâm-Akdeniz sentezine yeni bir boyut kazandırdılar.[3]

1075'te Süleyman Şah tarafından İznik'te kurulan Anadolu Selçukluları Anadolu'da İslâmlaşma sürecini hızlandırırken Hıristiyan dünyaya karşı İslâm dünyasının batı ucunda bir güvenlik hattı oluşturdular. Bu dönemde Süleyman Şah Marmara ve Karadeniz kıyılarında gerçekleştirdiği akınlar so-

1 İbrahim Kafesoğlu, "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını ve Tarihi Ehemmiyeti", *Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 259-274.

2 Faruk Sümer - Ali Sevim, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1971; Anna Komnena, *Alexiad: Malazgirt ve Sonrası*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1996, s. 61-91, ayrıca s. 213-239; Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Buchclub ex Libris Zürich, 1980, s. 291-292.

3 Malazgirt ve sonrası gerek Anadolu tarihinde gerekse bağlı olarak Avrupa tarihinde izler bırakacak sonuçlar doğurdu. Bu sürecin yüzyıllar içinde oluşturduğu algı hakkında bkz. Carole Hillenbrand, *Malazgirt Muharebesi: Türklerin Efsanesi İslâm'ın Simgesi*, çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2015.

nucu 1081 yılında Bizans imparatoruyla bir anlaşma yapmış ve sultan unvanını kullanmaya başlamıştı. Ancak bu unvanı gelenek olduğu üzere Abbasi halifesinden onaylatmak yerine Abbasilerin en büyük rakibi olan Fatımilere yakınlaşma girişimleri ilk başta Sünni hilafet merkeziyle olan ilişkileri gerdi. Süleyman Şah, Tarsus ve çevresini fethettikten sonra Trablusşam'ın Şii hâkimi İbn Ammar'a bir elçi göndererek ondan kadı ve hatip istedi. Bunun üzerine Bağdat halifesi onun Şii Fatımilere bağlanmasını önlemek için Süleyman'a sultanlık tevcihinde bulunarak hâkimiyet alametleri gönderdi.

Anadolu Selçukluları ile hilafet merkezi arasındaki ilişkiler belli bir süre için kopuk geçmişti. II. Kılıç Arslan'ın İmparator Manuel karşısında kazandığı *Miryokefalon* (1176) sonrasında gönderilen fetihnamenin ardından Halife Mustazi'nin ilettiği olumlu mesajlar dahi ilişkileri belli bir protokolün ötesine taşımaya yetmeyecekti.[4] Şair İbn Ta'avizi'nin Halifeye sunduğu divanında kullandığı ifadeler Anadolu Selçuklularının kazandığı başarının İslâm dünyası ve Bağdat'ta nasıl karşılandığı konusunda ipucu vermektedir.[5] Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'un cülus haberini iletmek üzere halifeye elçi göndermesi hilafet merkezi ve Anadolu'daki sultanlık arasında ilişkilerin seyri bakımından önemli bir hadise oldu. Selçukluların yıkılışının ardından bir yanıyla onların siyasi iktidar baskısından kurtulan Abbasi idaresi dini ve politik iktidarı güçlendirmek için yeni arayışlara girmiş ve özellikle Halife Nasır-Lidinillah denetimi altına aldığı *fütüvvet* teşkilatı sayesinde İslâm hükümdarlarını hilafet makamına ve şahsına bağlama yoluna gitmişti. Böyle bir ortamda Sultanın halifeye hocası Şeyh Mecdeddin İshak'ı göndererek fütüvvet şalvarı talep etmesi[6] Bağdat halifesince olumlu karşılandı ve kendisine hâkimiyet alametleri gönderilmesiyle sonuçlandı.[7]

4 Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, c. 2, s. 422.

5 İbn Ta'avizi Miryokefalon zaferini şu sözlerle yüceltmekteydi. "İslâm ülkelerinde beklediğimiz uğurlu zafer haberleri geldi; şimdi Müslümanlar mesut ve Hıristiyanlar müteessirdir. Uc (Sugur) da vukubulan bu haberi Müslümanlar müzik sesi gibi dinlemektedir. Mesut'un oğlu bizim için zafer, Rum hükümdarı için felaket getirdi. Camilerde hatipler halifenin bu müjdesini bildiriyor. Halifenin ve hatiplerin duası da Müslümanlar için bir başka askerdir." Margoliouth tarafından 1903'te Kahire'de yayınlanan *Divan*, s. 4'ten aktaran Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 210.

6 Bu konunun ayrıntıları için İbn Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, c.1, s. 150, ayrıca 175-176.

7 Halife gönderdiği 1212 Şubat tarihli bir menşurda yüksek unvanlarla hitap ettiği sultana elçilerinin teşrifini bildiriyor, sultan için Selçuklulara özgü olan Türkçe İnanç bilge kutlu unvanlarını kullanıyordu. Ayrıca onu fütüvvet teşkilatına aldığını, bunun şartlarını ve kutsal hilafet makamına bağlanmasını belirterek, kendisine fütüvvet şalvarıyla birlikte saltanat alametleri gönderiyordu. Turan, *a.g.e.*, s. 297-298, ayrıca bkz. İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 178-180.

Anadolu Selçuklu uygarlığının olgunluk devri kabul olunan Alaeddin Keykubat (1220-1237) zamanında da devam eden ilişkiler Selçukluların siyasal gücünün zaafa uğradığı dönemde sarsıntı yaşadı. 1248 *Kösedağ Savaşı'nda* Selçukluların Moğollar karşısında aldığı ağır yenilgi Anadolu'daki siyasal birliğin parçalanmasına neden oldu.[8] II. Keyhüsrev'in ölümünü takip eden dönemde, devlet adamlarının ihtiraslarının yol açtığı rekabet ve entrikalar, Moğol müdahalelerine ve askeri işgallere; bunun yanında vergi taleplerine zemin hazırladı. Muinüddin Süleyman Pervane'nin Moğollarla anlaşma yoluna giderek, IV. Kılıç Arslan ve III. Keyhüsrev adına idareyi ele almasıyla izlediği siyaset sonucu 1261'den sonra yaşanan kısmi barış döneminde toplumsal psikoloji Moğollara karşı tepki hareketini körükledi. İlk olarak 1260'da *Ayn-Calut*'da Moğolları yenen Memlûk Sultanı Baybars'ı Anadolu'ya çağırdı.[9] 1276'da Kayseri'ye gelen Baybars Selçuklu geleneklerine göre tahta çıktı. Adına okunan hutbeler ve basılan paralar Haçlılar ve Moğollar karşısında adı İslâm halkları arasında efsane haline gelen Memlûk hükümdarının Anadolu'da kalması için yeterli olmadı. Aralarında Karamanoğlu Mehmed Bey'in de bulunduğu güçlü beylerin bağlılıklarını bildirdikleri Sultan, olayların akışından memnun kalmadığından yerine bir vali atayarak ülkesine dönmeye karar verdi.[10] Bu olaydan sonra İlhanlı hükümdarı İlhan Abaka Anadolu'ya girerek, çok sayıda insanı öldürdü ve olayların müsebbibi olarak gördüğü Pervane'yi idam ettirdi. Gelişmenin ardından Selçuklu hanedanı 1308'e değin varlığını sürdürmüşse de Süleyman'ın ölümünü müteakip ülkenin fiili yönetimi Moğol vali ve komutanlarınca yürütüldü.[11] İş göremez hale gelen, gittikçe etkisizleşen asker ve sivil bürokrasi huzursuzluk kaynağı haline gelirken, Moğolların koyduğu ağır vergiler yoksullaşan halkın isyan hareketlerine neden oldu.[12]

---

8 Bu dönemde Moğollar İran'ın istilasını tamamlayıp Gürcistan'ı yağma ederek kendilerine tabi hale getirdikten sonra, Irak'a akınlar yapıp Türkiye sınırlarında dolaşmaya başladılar. Tarihi yollar Selçuklular gibi Moğolları da Anadolu üzerine çekiyordu. Moğol güçleri Babai İsyanı'nın yarattığı sosyal ve ekonomik buhranı fırsat bilerek Erzurum'u ele geçirmiş ve Sivas yakınlarında Gıyaseddin Keyhüsrev'in ordusuyla çarpışmıştı. Kazandıkları zafer Selçukluların sonunu getiren gelişmelerin habercisiydi. Batı Moğollarının hükümdarı Batu Han ile yapılan antlaşma gereği Anadolu'da düzen tekrar sağlanmış, Şemseddin İsfahani'ye *Nizamü'l-Mülk salahu'l-âlem* unvanıyla hâkimiyet tanınmışsa da eski düzen bir türlü kurulamamıştır. Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 541 vd.

9 Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge Universiy Press, 2005, s. 26-49.

10 Kerimüddin Mahmud Aksarayi, *Müsameretü'l-Ahbar*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, 1943, s. 191 vd. ayrıca Abu'l-Farac, *a.g.e.*, s. 598-599.

11 Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, c. I, Ankara, 1969, s. 8-9.

12 Muiniddün Pervane döneminde Moğol işgali nedeniyle politik ve askeri güçte zaaf yaşanmışsa da

İlhanlı egemenliği altındaki Selçuklu devleti Orta Anadolu ve düzlüklere hükmetmekteydi. Türkmen gruplar ise sınırlara ve dağlık bölgelere hâkim durumdaydı. İktidar savaşına giren devlet erkânının başlıca sığınağı ve desteği bu gruplardı. İçinde bulunulan olağanüstü koşullarda politik çözülme özellikle Anadolu'nun batıdaki uç bölgelerinde beyliklerin oluşumuna imkân sağladı. Bu beyliklerden birisi de Anadolu'nun *Bithinia* bölgesinde Bizans'a sınır bir noktada mücadele eden Osmanoğulları idi. Osmanlılar ve göçebe geleneklerine göre kurulan çağdaşı diğer emirlikler görünüşte Selçuklu ya da İlhanlı hâkimiyetini tanımakla birlikte gerçekte bağımsız hareket ediyorlardı. Selçuklu idaresine isyan ettikleri gibi, kendisinden hükümranlık beratları aldıkları Mısır sultanıyla işbirliği yapmaktan da kaçınmamaktaydılar. Bunlar arasında kendilerini neredeyse Selçuklu tahtının doğal vârisleri olarak gören Karamanoğulları, Kütahya ve çevresinde hüküm süren Germiyanoğulları, ayrıca Ege denizinde Haçlıların kâbusu haline dönüşen Aydınoğulları ilk akla gelenlerdi.[13] Hal böyle iken bir yüzyıl geçmeden bölgede en hâkim unsur haline gelen Osmanlı Beyliği'nin bu özel durumu yalnız çağdaşı tarihçilerin kayıtlarında değil, modern tarih araştırmalarının da başlıca konuları arasında yer almıştır.[14]

---

toplumsal, ekonomik ve kültürel hayatta ciddi bir değişme olmamıştı. Uluslararası ticaret işlemeye devam ettiği gibi, tarım ve sınai üretiminde ciddi bir gerileme olmadı. Bütün ikiyüzlü politikalarına rağmen Pervane'nin ölümüyle etkisi artan Moğol idaresinde tam bir çöküş yaşandı. Moğol valilerine karşı ayaklanmalar da Anadolu'da sıkıntı ve yoksulluğun artmasına neden oldu. Böyle bir ortamda Timurtaş Noyon'un idaresinde yaşanan nispeten barış dönemi onun halk arasında mehdi olarak anılmasını sağladı. Ne var ki 1328 ayaklanması ve Mısır'a kaçmasıyla karışıklıklar bir kere daha başladı. Osman Turan, "Anatolia in the Period of the Seljuks and the *Beyliks*", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 250-251.

13 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1969, s. 1-54.

14 Osmanlıların tarihçileri uzun süre meşgul eden bu başarıları ve 150 yıl gibi bir süre içinde Roma'nın vârisi olarak Akdeniz-Ortadoğu imparatorluklarının sonuncusu haline gelmeleri çeşitli şekillerdeki açıklamalarla çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda ilk görüşleri ortaya koyanlardan biri olan Herbert Adam Gibbons'a göre Osmanlıların toplumsal ve politik gelişmesinin temelinde dini dönüşüm –*Hıristiyan halkın zorla İslâm'a döndürülerek 'ihtida' Osmanlı kimliği içinde erimeleri*– hareketi etkili olmuştur. H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Cass, 1968, s. 11-53. Buna ilk eleştiriyi getiren Alman bilgin Giese ise bu kabilenin ve ahiler gibi homojen yerli Türk unsurunun kaynaşmasıyla meydana gelen malzemeyi kullanan Osman'ın halefleri, devlet adamı dehaları sayesinde koşullara mükemmelen uyum sağlayarak ve dünyanın kendileri için inanılmaz derecede uygun durumundan faydalanarak Osmanlı Devleti'nin temelini attıklarını ileri sürmüştür. Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, İmge Yayınları, İstanbul, 2000, s. 175. Paul Wittek'e göre ise Osmanlı Devleti'nin sosyo-politik temeli Bizans'taki *akratai* örneğindeki gibi adeta İslâmi bir sınır organizasyonu olan gazilerin gaza politikasına dayanmaktaydı. Türk tarih yazımında selefi bulunmayan kurucu bir isim olarak Fuad Köprülü'ye göre ise Osmanlılar kendilerinden önceki İslâm Türk devletlerinin ve bu arada İlhanlı, Asya devlet geleneklerinin Anadolu ve Akdeniz ekseni içinde bir sentezini yaparak uzun soluklu bir devlet kurabilmişlerdi. M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959. Osmanlı araştırmalarını farklı boyutlara taşıyan Halil

Osmanoğullarının nerdeyse yüzyıl içinde bölgede hatırı sayılır politik ve askeri güçlerden biri haline dönüşümü hakkında yapılan tüm tartışmalar bir yana bugün tarih araştırmaları ilk dönem kroniklerinin ve nihayet Namık Kemal gibi 19. yüzyılın romantik milliyetçi yazarlarının ileri sürdüğü "400 çadırlık bir aşiretten cihangirane devlet yaratma"[15] mitoslarının çok ötesinde, daha soğukkanlı sonuçlara ulaşabilmiştir. Araştırmalarıyla Osmanlı toplumsal ve ekonomik tarihinde büyük katkılar yapmış olan Barkan'ın vurguladığı gibi Osmanlı Devleti'nin kurucu unsurları basit göçebelerden çok Selçuklu ve Ön Asya devlet geleneğini özümsemiş kimselerden oluşmaktaydı.[16] Nitekim ilk hükümdarların ve idarecilerin bu özelliği devletleşme sürecinde Osmanlıların lehine sonuçlar alınmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra toprak alanı olarak diğer beyliklerle kıyaslanamayacak düzeyde olmakla beraber hâkim olunan coğrafi konum Osmanlıların yükselişinde ciddi etkenlerden biri olmuştur. Batı Anadolu'da Bizans sınırında yer almaları, Bizans'ın içinde bulunduğu durumdan faydalanarak Balkanlar'da ve Avrupa içlerinde elde ettikleri kazanımlar, Anadolu'da birbirlerine karşı iktidar savaşı vererek güç kaybeden diğer beyliklere göre onların önünü açmıştır.[17] İlerlemenin stratejisi rastlantısal olmaktan öte son derece iyi planlanmış olduğundan çatışma odaklarının belli bir süre için dışında kalınabilmiştir. Örneğin Batı Anadolu'da sahip olduğu deniz gücüyle Hıristiyanlar üzerine akınlar yaparak Papalığın ve tüm Akdeniz Hıristiyan dünyasının saldırılarını göğüslemek zorunda kalan Aydınoğlu Gazi Umur Bey, Osman Bey'den daha ağır şartlarda mücadele vermiştir.

İnalcık ise kuruluş ve gelişmeyi sınırlardaki nüfuz yoğunluğu ve gaza geleneğine bağlı olarak inceler. Halil İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies II*, Madison, Wisc., 1980, s. 71-79. Mustafa Akdağ Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyo-ekonomik tarihine ağırlık verdiği, ancak yarım kalan çalışmasında Osmanlı gelişmesini sınır bölgesindeki ekonomik ilişkiler ağına bağlı olarak değerlendirerek, bunu Marmara İktisadi Ünitesi başlığıyla teorileştirmeye çalışır. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. 1, Cem Yayınları, İstanbul, 1974, s. 100-107. Bu konu aralarında Kafadar, Lindler ve Imber gibi isimlerin bulunduğu günümüz tarihçi kuşağın katkılarıyla daha geniş bir tartışma zeminine taşınmıştır. Yeri geldikçe bu çalışmalara başvurulacaktır.

15 Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*, Der Yayınları, İstanbul, 2000, s. 88.

16 Barkan'ın yıllar süren araştırmalarının bir hesap dökümü sayılabilecek son çalışmasında yer alan şu satırlar özellikle kuruluş dönemi üzerine çalışanlar için yol gösterici niteliktedir. "Osmanlı Türkleri, devletin Bursa'da daha henüz teşekkül etmek üzere bulunduğu devirlerde bile, o sıralarda Türk ve İslâm devletlerinde öteden beri tatbik edilmekte olan usul ve nizamlara vakıf idarecilere sahiptirler. İlk Osmanlı padişahları zamanında tanzim edilmiş olan vakfiye ve mülk-namelerin tetkiki bize, Osman Bey ve arkadaşlarının öyle zannedildiği gibi okuryazar olmayan basit bir takım göçebe kabile reisleri olmadıklarını göstermektedir." Ömer Lütfi Barkan, *Hüdevandigar Livası Tahrir Defterleri I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 8.

17 L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, Husrt & Company, Londra, 2000, s. 38-49.

Osmanlılar daha önceki Türk devlet geleneğinde var olan uygulamaya karşılık egemenliği bölerek paylaşmaktan kaçındıklarından 14. yüzyılda büyük bir sarsıntı yaşamamışlardır. Bürokraside ve orduda kapıkulu sistemini uyguladıklarından merkezi idarenin gücü pekişmiştir.[18] Bir uç beyliği olarak Osmanlıların etkisi Marmara çevresinde 1305-1330 arasında daha yoğun hissedilir oldu. Nitekim bu gelişmeden rahatsız olan İmparator kuşatma altındaki İznik'i kurtarmak ve Osmanlıları bertaraf etmek amacıyla ünlü kumandan Hetaereiarch Muzalon komutasında bir orduyu Osman'ın üzerine gönderdi. 1301 yazında karşı karşıya gelen iki güçten Osman'ın birlikleri galip gelirken, O "uçtaki Türkmenler ve beyleri arasında, önderlik ve egemenlik için kendisine ve çocuklarına sağlam bir meşruiyet sağlayan benzersiz bir ün ve karizma kazanmış oldu." Bafeus savaşı ve sonuçları Osmanlı tarihçilerinin sonraki yüzyıllarda bile hanedana meşruiyet atfetmekte kullandıkları ilk referanslar arasında yer almıştır. Çağdaş Bizanslı tarihçi Pachymeres, zaferden sonra Osmanlıların Bizans'ı tehdit eden en enerjik güç olarak belirdiklerini kaydederken,[19] sonraki dönemde II. Bayezid'e ithafen yazan İdris ve Kemalpaşazade Osman'ın Konya Selçuklu Sultanının ya da Konstantinopolis Kayzeri'nin halefi olarak sultanlığa ya da imparatorluğa yükselişinin bu zaferle gerçekleştiğini ileri sürerler.[20] Tarihçilerce kutsanma nedenleri bir yana bu zaferin sonucunda Selçuklu Sultanı'nın, Osman'ı siyasi iktidar sahibi bir kişi olarak tanıdığı ve şöhretinin İslâm hükümdarları arasında artarak yayıldığı bir gerçektir. 1326'da Bursa'nın alınışının ardından gelen süreçte, İznik, Edirne gibi önemli merkezlerin ele geçirilmesi, 1354 sonrası Balkanlar'daki kazanımlar ve Avrupa devletlerine karşı askeri başarılar Osmanlı hükümdarlarını İslâm kamuoyunda rakipsiz bir konuma taşıdığı gibi gaza faaliyetleri sayesinde tartışmasız bir meşruiyet zemini de hazırlamıştır. Anadolu'daki rakip beylikleri etkisiz kıldıktan sonra Balkanlar'da Macarlara ve denizlerde Venedik'e karşı başarılı akınlar yapan I. Bayezid'e halife tarafından *Sultanu'r-Rum* unvanı tevcih edilmesi bunun sonucuydu.[21]

---

18 Osmanlıların politik olarak genişlemelerini kolaylaştıran nedenlerin tahlili için bkz. M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959, s. 105-110.

19 Georges Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, çev. İlcan Bihter Barlas, İlgi Kültür Sanat Yayıcılık, İstanbul, 2009, s. 74-75.

20 Bu konuyu tüm yönleriyle aydınlatan Halil İnalcık'a göre II. Mehmed'in evrensel imparatorluk iddiası, doğu ve batı devletleri arasında en önde gelen hanedan olma iddiası haline geldiğinde, Osmanlılar emperyal egemenliğin temeli olarak hanedanın kurucusu zamanına kadar giderek Osman'ın Bafeus zaferini kullanmışlardır. Halil İnalcık, "Osman Gazi'nin İznik (Nicaea) Kuşatması ve Bafeus Savaşı", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Ed. Elizabeth Zachariadou, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 333.

21 Bayezid dönemi Osmanlı idaresinin Anadolu ve Balkan içlerinde gücünün pekiştiği bir dönemdir. Kastamonu ve Karamanoğulları'na boyun eğdiren Bayezid Bulgar Krallığı'na son vermiş ve Niğ-

Bayezid İstanbul'un düşmesini neredeyse an meselesi olarak gördüğü bir dönemde Mısır'a elçi göndermişti. Sultan Berkuk ve halife el-Mütevekkil tarafından kabul edilen heyet iyi karşılanmış ve sultanın gönderdiği hediyeleri iletmişlerdi. Bununla birlikte burada cüretkâr bir adım olarak halifeden Bayezid'in Rum sultanlığına nasp ve tayini istendi ve bu istek yerine getirildi.[22] Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlar'da hâkim güç haline gelmesinde II. Murad ve ardıllarının payı büyüktü. Timur'un yarattığı sarsıntıları bertaraf etme misyonunun yanı sıra, Mehmed döneminin başarılarının alt yapısını hazırlama ayrıcalığı da kuşkusuz Murad'a aitti.[23] Genç ve oldukça hırslı bir kişiliğe sahip olan Mehmed'e gözlerini tahta çıkar çıkmaz Roma'nın ve doğu Hıristiyanlığının ayakta kalan son kalesi İstanbul'a çevirme fırsatı veren koşullar Murad tarafından oluşturulmuştu. Öncesi dikkate alındığında Mehmed'in 1451'de ikinci kez tahta çıktığında[24] İstanbul'u alma konusunda ilk adımları atmaya başlaması beklenmedik bir hareket değildi. Bu kararında hocası Gürani'nin yanı sıra Zağanos ve Akşemseddin gibi güçlü ve deneyimli devlet adamlarının da etkileri vardı.[25] İstanbul'un fethi *gazilerin sultanı* olarak anılmakta olan bu hanedan için apayrı anlamlar taşımaktaydı. İki yıl süren hazırlık döneminin ardından İstanbul'un alınması genç sultanı İslâm kamuoyunda seleflerinin de ötesinde bir saygınlığa ulaştırırken, hanedanın meşruiyetini tartışmasız kılacaktı. İnalcık'ın tabiri ile "İstanbul'un fethi, genç sul-

---

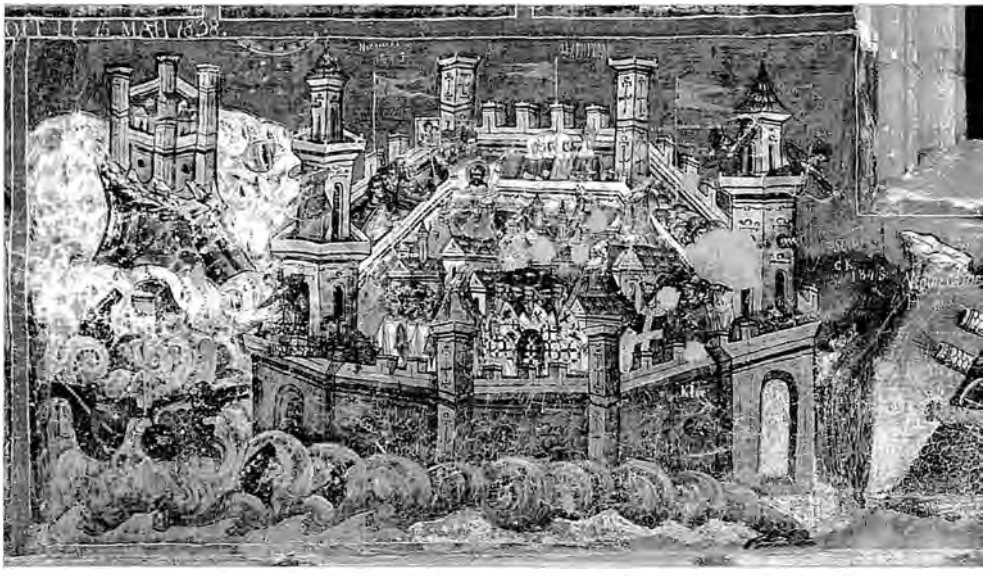
bolu'da Haçlı birliklerine karşı başarılı bir mücadele vererek İslâm dünyasında geniş bir şöhret kazanmıştı. Ne var ki Timur tehlikesine karşı izlediği politikadaki taktik hatalar iktidarının ve yaşamının sonunu getiren trajik olayların başlangıcı olduğu gibi, İmparatorluk kurma yolundaki hayallerinin de en azından yarım asırlık bir süre için gecikmesine neden oldu. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1947, s. 260-320; Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Buchclub ex Libris Zürich, 1980, s. 481.

22 Bayezid'in Niğbolu sonrası esir ederek Kahire, Tebriz ve Bağdat gibi kentlere gönderdiği şövalyeler bu kentlerde Osmanlı lehine gösteriler ve kutlamalar yapılmasına neden olmuştu. Joseph Von Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, c. I, İstanbul, 1999, s. 324, ayrıca Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. 1, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2011, s. 236.

23 Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen,* s. 496-497; L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, Husrt & Company, Londra, 2000, s. 53-56.

24 Halil İnalcık, *Fatih Üzerine Tetkikler I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1954, s. 55-67.

25 Hasan Bey-zade II. Mehmed'in bu düşüncesinin olgunlaşmasında sözkonusu kimselerin ne şekilde etkili olduklarını şu sözlerle anlatır: "...Ulema-i ızamdan Ahmed Gürani ve meşayih-i kiramdan Şeyh Ak Şemseddin ve vüzera-i ali makamdan Zağanos Paşa, Sultan-ı kişver-güşa ile yekdil ü yekzeban olub tecdid-i musalahadan imtina edüb; Müşahid-i fetih-dameninden el çekmek sıdk ü azimet nişanesi değildir, deyu Sipah-i Zafer-penahe nasihatler itdüler ve lutf-u eda ile; Summe yuftehu le-kum'r-Rum, mazmunundan mefhum olan va'd ü sadakatı makrun-i i'lam idüb elmelhametu'l-uzma fethu Konstantiniyye, fehevasından müstefid olan luzum-i say ü ictihadı mücahidin'e ifham itdiler." Süleymaniye'de no. 987'de kayıtlı yazma kaynaktan aktaran Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürani ve Tefsiri*, Sahhaflar Yayınevi, İstanbul ts., s. 56.



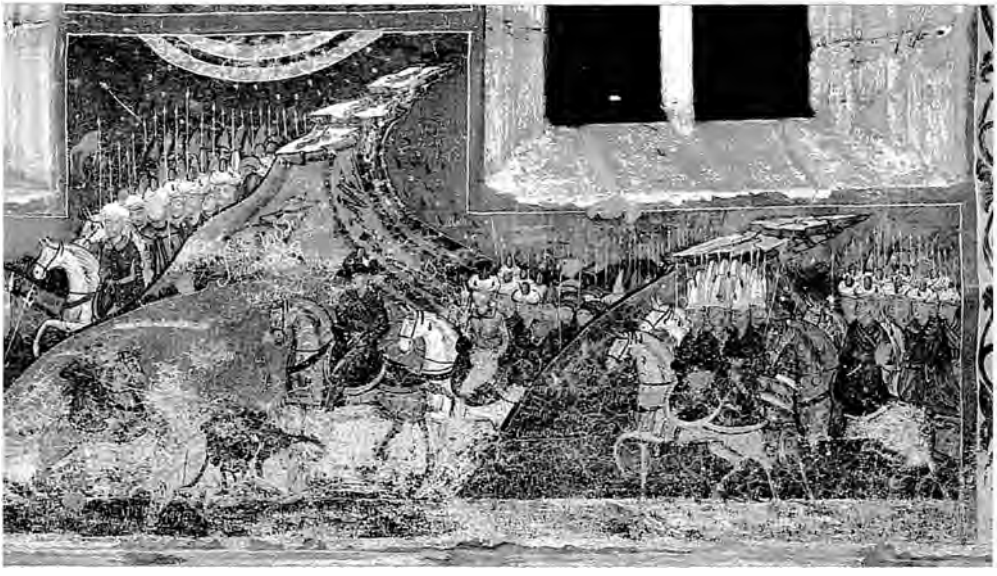
Fatih, kendisini Roma İmparatorluğu'nun yegâne ve meşru varisi saydı. 1466'da G. Trapezuntius, Sultana şöyle hitap etmekteydi: *"Kimse şüphe etmez ki, sen Romalılar İmparatorusun. İmparatorluk merkezini elini tutan kimse imparatordur ve Roma'nın merkezi İstanbul'dur."* Aslında Fatih, kayserlik unvanını da benimsemişti. Kostantiniyye'nin fethi, duvar resmi, anonim, 1530'lar, Moldovita Manastırı, Romanya (Suceava).

tan için aynı zamanda saltanatının da fethi olmuştur... Otoritesi fevkalade artan Fatih Mehmed, kendisini tam ve mutlak kudret sahibi bir hükümdar, cihanşümul bir hâkimiyete namzet bir imparator mevkiinde görmeye başladı."[26]

II. Mehmed bundan böyle doğu kaynaklarında İslâm'ın en güçlü hükümdarı olarak yer edinirken, batı kaynaklarında özellikle de İtalyanca belgelerde İskender'in tahtına oynayan ve kendisini Roma'nın mirasının tek vârisi olarak gören bir imparator şeklinde tarif edilecekti.[27] Tarihsel kimliği efsane ve gerçek arasında gidip gelse de Sultan II. Mehmed Osmanlı padişahı kimliğini kendi karizmatik şahsiyeti çerçevesinde ilk kez ortaya koyan kişiydi. O ilk olarak evrensel ve mutlak imparatorluk düşüncesini hayata geçirmişti. Bu düşünceyi eyleme dökerken hiçbir önlemden kaçınmaması onun İslâm dünyasının liderliği yanında Roma'nın vârisi olma isteğinin bir sonucuydu. Özellikle Batı Hıristiyan dünyasına karşı izlediği politikada kendisini Roma'nın tek ve gerçek mirasçısı olarak görmesi işini kolaylaştırmaktaydı. Bu

26 İnalcık, *a.g.e.*, s. 132-133.

27 Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. 1, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2005, s. 50-51.



şüphesiz kişisel kapris ya da heveslerden öte bilinçli şekilde izlenen bir politikaydı. Yanındaki İtalyan nedimlerine okutarak öğrendiği Roma tarihleri bu politikanın şekillenmesinde etkili olmaktaydı.[28]

İstanbul'un fethinden kısa süre sonra Mehmed'in yakınında bulunan Jacopo Langusehi konuyla ilgili şunları kaydeder: "İddiasınca dünyada bir tek imparatorluk, bir tek iman ve bir tek hükümdarlık olmalı imiş. Bu birliği kurmak için de dünyada İstanbul'dan daha layık bir yer yok imiş. Bu şehir sayesinde Hıristiyanları hükmü altına alabilirmiş." Benzer ifadelere G. Trapezuntios'ın 1466'da sultana hitaben kaleme aldığı çalışmasında da rastlanması şaşırtıcı gelmemektedir: "Kimse şüphe etmez ki, sen Romalılar imparatorusun. İmparatorluk merkezini elinde tutan kimse imparator ve Roma İmparatorluğunun merkezi de İstanbul'dur."[29] Görüldüğü üzere bugün bazı tarihçilerce[30] dile getirilen ve kimi zaman eleştiri oklarına hedef olabilen Roma'nın siyasal vârisliği konusu aslında 15. yüzyıl kaynaklarına yabancı bir tanımlama değil-

28 İnalcık, Alman tarihçi F. Babinger'le aynı doğrultuda hareket ederek onun bu anlayışı benimsemede yakın çevresinde yer edinen Batılı ve Bizanslı dostlarının etkili olduğunu kaydeder. Ona göre Georgios Trapezuntios, Kritovoulos, Amirutzes, Benedetto Dei, Gaetalı Jacopo, Criaco d'Ancona gibi isimler Fatih'in üzerinde etkili olmuşlardır. Halil İnalcık, "Mehmed II", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 513, ayrıca bkz. E. Jacops, "Mehmed II. der Eroberer, seine Beziehungen zur Renaissance und seine Büchersammlung", *Oriens*, c. 2, n. 1, E.J. Brill, Leiden, 1949, s. 27 vd.

29 İnalcık, *a.g.e.*, s. 513.

30 Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm/ Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*, KitapYayınevi, İstanbul, 2004.



II. Mehmed'in imparatorluk ideolojisinde Roma-Bizans izleri ümar sisteminden, saray teşkilatına kadar geniş bir sahada ve merkezi devlet yapısında görülebilir. Hükümdarın Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğu şeklindeki politik iddia da bu ideolojinin bir parçası sayılabilir.

di.[31] Bunun yanında Fatih Mehmed, ananeye uygun olarak evrensel hâkimiyet anlayışını desteklemek için İslâmi sembollere başvurmaktan geri kalmamıştı. Meşruiyet iddiası bir yanıyla Roma'nın vârisliğine uzanırken, diğer yanıyla da İslâm dünyasında gazanın en büyük temsilcisi olma düşüncesine dayanmaktaydı. Onun İslâm dünyasındaki üstünlük iddiası 1466'ya doğru halifenin de yanlarında bulunduğu Memlûklarla olan ilişkilerinde kendisini gösterecektir. İstanbul Fetihnamesi'nde kaydedilen şekliyle Mısır sultanına "hac farizasını ihya" görevini bırakıyor, kendisi de "gaza ve cihat ehlini techiz etmek" görevini üstleniyordu.[32] Onun bu konudaki mücadelesi yalnızca Memlûklara değil, İran'da yerleşen Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a karşı da geçerliydi.

Sultan Mehmed, evrensel imparatorluk iddiasını tehdit eden ya da edebilecek her konuda önlem almak zorunda hissetmekteydi kendisini. Mora'daki *Paleolog*'lara ve Midilli'de bu hanedanla akrabalık bağı kurmuş olarak yaşayan *Gattilusi* ailesine karşı olan tahammülsüzlüğü ve nihayet Trabzon Rum İmparatorluğu'nu ortadan kaldırması hep bu amaca yönelik gerçekleştirilmiş adımlardı.[33] "Müslüman dünyanın Romalıları" olarak Osmanlılar İslâm'ın koruyucusu ve gaza geleneğinin temsilcisi sıfatıyla rakiplerinin karşı koyuşlarına rağmen Fatih ve sonrasında 15. yüzyıl boyunca yükselişlerini sürdürmüşlerdi. "Merkezi İslâm topraklarından bakıldığında bir sınır bölgesi olan Rum'un Türk-Müslüman nüfuzunun, onları gerek İslâm dünyasından gerekse diğer Türklerden farklı kılan kendilerine özgü ve alışılmamış yönlere sahip oldukları anlaşılıyordu. Şöyle ki, bir Rumi Türk olmak aynı zamanda İslâm uygarlığının, bir yandan yeni bir bölgede kendi yaşam biçimini oluşturan, di-

31 Bu konuda bkz. Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East", *Middle East Studies*, c. 23, 1991, s. 125 vd.

32 Feridun Bey, *Münşeat-i Selatin I*, İstanbul, 1858, s. 236, ayrıca bkz. İnalcık, *a.g.e.*, s. 514.

33 Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton University Press, 1978, s. 177-196.

ğer yandan rakip bir dinsel uygarlığa yönelişte siyasal egemenlik kurmak için uğraş veren yeni bir bölgesel görüntüsüne ait olmak anlamına geliyordu."[34] Gerçekten de 14. ve 15. yüzyılların Osmanlıları bu dengeyi tutturmanın mücadelesini vermişti. II. Murad zamanında Türkçe ve manzum olarak yazılan meşhur *Muhammediye* yazarına göre sultan sadece Rum Sultanıydı; şair eserinin sonunda arkadaşlarının kendisine çalışmasını İslâm dünyasının büyük hükümdarlarından birine vermesini tavsiye edişlerini tasvir etmektedir. Bu bağlamda İran ve Mısır sultanlarını anan şair ardından "Ve ya ilet anı sultan-i Ruma/ Murad ibn-i Muhammed han-i Ruma" demek suretiyle bu iki kavramı bir araya getirir.[35]

Osmanlıların Roma'nın bir anlamda siyasi vârisi oluşuna dair iddiasıyla kamuoyunun uyuşan tavrı da dikkat çekicidir. Bu dönemde yalnızca Yakındoğu kaynaklarında değil Endonezya ve Malezya'da da İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren tarih yazımında dünyanın en görkemli hükümdarlarından biri olarak kabul edilen *Raja Rum* göze çarpmaktadır; bu unvan 16. yüzyılda Osmanlı sultanlarını simgelemektedir. Ayrıca Çin kaynaklarında geçen Lu-mi sözcüğünün Rumi'yi simgelemesi, Doğu Afrika'da Mogadişu-Mombasa boyunca Portekiz işgaline karşı müttefik arayan yerli yönetimin ve halkın Osmanlı Devleti'ni Rum kimliğiyle adlandırıp, onu kurtarıcı olarak beklemesi bu ilgi ve genel kabulün politik alandaki yansımalarıdır.[36] Bununla birlikte dünya siyaset sahnesine geleneksel Akdeniz tarım imparatorluklarının sonuncusu olarak çıkan Osmanlıların kimliğini belirleyen önemli öğeleri bir arada

---

34 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, 1995, s. 2.

35 Osmanlı kimliğini oluşturan geniş sosyo-kültürel ve politik sentez içinde gerek coğrafi gerekse siyasal miras açısından Rumilik dediğimiz anlayışın önemli bir yeri bulunmaktadır. 16. yüzyılda bir dünya tarihi yazan Neşri, Osmanlıların tarihini naklettiği bölümü; Osman Gazi hanedanından gelen Rum Sultanlarının tarihi diye isimlendirmiştir. Yaklaşık yüz sene sonra yazan bir başka Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli, çeşitli ülkelerde kullanılan unvanları zikrederken kendi topraklarından daima Rum olarak bahsetmektedir. Ona göre de Osmanlı padişahı *Sultan-ı Rum*'dur. Daha edebi üslup kullanan yazarlarda Osmanlı yerine Rumi, Rum için de Rumiya şekilleri görülür. Arap ve Acem dillerinin aynı olan "Rum Lisanını" kullandığından dolayı takdir edilen büyük şair Baki, Rum şairlerine gazel tarzını öğrettiğinden dolayı övünür. Bu Şuara-i Rum'un yanında ulema-i Rum ve abdalan-ı Rum da bulunmaktadır. Benzer şekilde Rumilik unsuru Osmanlı günlük yaşamının pek çok safhasına yansımıştır. Öyle ki Osmanlı hüsn-ü hattının en seçkin sanatçılarına esatit-i sab'a-i Rum denilmesi bunun tipik bir örneğidir. Paul Wittek, "Deux Chapitres De L'Histoire Des Turcs De Roum", *Byzantion XI*, Bruxelles, 1936, s. 285-319.

36 Salih Özbaran, "Bir Başka Osmanlı Kimliği: Rumilik", *Toplumsal Tarih*, sayı 101, İstanbul, 2002, s. 14, ayrıca Namık Sinan Turan, "Kimlik Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım: Roma'nın Varisi Olmak: İhmal Edilmiş Bir Osmanlı Kimliği Olarak Rumilik", *Türkoloji Kültürü*, c. 4, sayı 8, Erzurum, Yaz 2011, s. 13-28.

tutmakta ne denli başarılı olduğu tartışmaya açık bir konudur. Hilmi Ziya Ülken bu konuda olumsuz düşünenlerdendir. Ona göre Osmanlılar Anadolu ve Rumeli'yi tamamen aldıklarında, Doğu Roma'nın biçok bakımlardan vârisi oldular. İstanbul'un fethi Roma vârisliğine keskin bir çizgi getirdi. I. Selim idaresinde imparatorluk Bizans'ın en geniş sınırlarına ulaşmış bulunuyordu. Fakat Bizans'ın yerini tutan ve bütün bu farklı kavimleri yönetme işini üstlenen Osmanlıların siyasi ve kültürel kaderi iki yöne çevrilmiş bulunuyordu. Bunlardan ilki Doğu Roma'yı eski kanun ve geleneklere uygun bir tarzda yönetmek şeklinde iken, ikincisi Abbasi hilafetinin yıkılışından beri açıkta kalan İslâm hegemonyasını ele geçirmek olarak beliriyordu. Yine Ülken'e göre Osmanlı padişahlarının *Sultan-ı İklim-ir Rum* ve *Halife-i Ruy-i Zemin* unvanları, oldukça ayrı olan bu iki kaderi boş yere birleşmeye götürüyordu. Bu yüzden daha 16. yüzyılda Osmanlı gücü Viyana'ya kadar ilerlemekle beraber manen şarka çekiliyor ve şarklılığı tercih ediyordu.[37]

II. MEHMED SONRASI İMPARATORLUĞUN GELİŞİM SÜRECİ

II. Mehmed'in İstanbul'u alması ve ardından Batı Roma'nın ele geçirilmesi ile ilgili girişimleri halefi II. Bayezid döneminde kesintiye uğrayacaktı. Fatih'in temelini attığı merkezi imparatorluk anlayışına direnen feodal unsurların desteklediği kardeşi Cem'e karşı merkez güçlerinin desteğiyle tahta çıkan Bayezid, babasının tepki toplayan kimi uygulamalarına karşı yükselen muhalefetin sesini kısabilmek adına içeride uzlaşmacı ve pasif bir siyaseti benimsedi. Dışarıda ise içteki iktidar mücadelesinin verdiği gerginliğe rağmen ilk seferini 1484'te Moldavya'ya karşı başarıyla idare edebildi. Karadeniz'in kuzeybatısında Kili ve Akkerman limanları ele geçirildiği gibi Kırım Tatarlarının arazisine kadar olan bölge Osmanlı egemenliği altına alındı. Bu dönemde batıda akınlar Bosna'dan Avusturya'nın güney kısmının içlerine ve hatta Venedik önlerine kadar uzandı. Hıristiyan dünyada bunalımlı gelişmelere neden olan akınlar Bayezid ile Macar kralı arasında yapılan bir anlaşmayla son buldu. Tahtı üzerindeki en tehlikeli gölge olarak düşündüğü kardeşi Cem'in 1495 Şubatı'nda sürgün yaşamını sürdüğü Napoli'de ölmesinin ardından[38] rahat

---

37 Varsayımcı bir yaklaşım olmakla beraber Ülken'in ifadesine göre eğer bu dönemde *Renaissance* doğmamış, batının ufukları birdenbire okyanuslara doğru genişlememiş olsaydı, Abbasilerin halefi olmak Osmanlılar için büyük bir talih kapısı olabilirdi. Bununla birlikte tarihin akışının sözkonusu gelişmelere bağlı olarak değişmiş olması bu gidişi durduracaktır. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 24.

38 Cem ve Bayezid arasındaki mücadele aslında merkezileşme ile bunun karşısında olan yerel güçlerin çatışmasından başka bir şey değildi. Fatih Mehmed'in 3 Mayıs 1481'de yeni bir sefer yolunda

bir nefes aldığı anlaşılan Bayezid, dönemin en son savaş teknolojisine göre geliştirdiği toplar ve hareket kabiliyeti yüksek deniz gücü sayesinde fetih politikalarını sürdürdü. 1499 ve 1500 yıllarında Lepanto, Modon, Koron ve Navarin gibi liman kaleleri ele geçirildi. Venedik için kilit noktalardan biri olan Arnavutluk'taki Durozzo'nun 1501'de alınışıyla Osmanlı genişlemesi ileri bir noktaya erişti.

İmparatorluk sınırları dışında bu gelişmeler yaşanırken içeride yeni yeni İran'da hâkimiyet kurmakta olan Safevi sempatizanı göçebe topluluklar ideolojik ve dini yakınlığın etkisiyle Osmanlı merkezine karşı başkaldırma hareketlerine girişiyorlardı. Ancak Bayezid tüm bu zorluklarla uğraşma noktasında selefinden ve sonraki dönemde hırçın kişiliği nedeniyle Yavuz olarak anılacak olan halefinden silik bir kişilik olarak beliriyor, açıkçası yetersiz kalıyordu. Zoras'ın yazarı bilinmeyen halk Yunancasıyla yazılmış olan anonim kroniğinin bu noktada söyledikleri doğru olsa gerektir: "Sultan Bayezid savaştan çok barışa meyilli idi. O mütevazı biri idi. Felsefeye düşkün olup geçmiş hükümdarların faziletlerini okumayı severdi. Yaradılış olarak iyi biri idi."[39] Bayezid'in içe dönük yapısı ve Şah İsmail'in 1507 yazında Doğu Anadolu'yu işgalini önleyememesi huzursuzlukların yaşanmasına neden oldu. İmparatorluğun geleceğinin bir anlamda belirsizleştiği böyle bir ortamda[40]

aniden ölümü üzerine devlet içindeki iktidar odakları iki kardeş safında toplanarak müteveffa Sultanın karizmatik kişiliğine karşı yükseltemedikleri hoşnutsuzluklarını çatışma haline dönüştürmüşlerdi. Nitekim veziriazam Karamani Mehmed Paşa ve taraftarları genç ve enerjik Cem'i desteklerken, paşanın rakibi ihtiyar İshak Paşa Bayezid'ı desteklemiştir. Merkezdeki yeniçerilerin de gücüne dayanarak etkinliğini artıran ikinci grup Cem'e karşı girişilen mücadelede imparatorluğun kaderini de belirlemişlerdir. Nihayet 1482'de Hıristiyan şövalyelere sığınarak sonraki dönemde Fransa'da ve Papalığın gözetimi altında yaşamını geçiren Cem öldüğünde ardında sonraki dönemde de tarihçi ve edebiyatçıların ilgisini çekecek bir hikâye bırakmıştı. Hayatı ve mücadelesi için bkz. M. Cavit Baysun, *Cem Sultan Hayatı ve Eserleri*, Ahmet Halit Matbaası, İstanbul, 1942, Bunun dışında Jacgues Lefort, *Topkapı Sarayı Arşivlerinin Yunanca Belgeleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara, 1979 ve Nicolas Vatin, *Sultan Djem: Vakı'at-ı Sultan Cem*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

39 Sultanın bu kişilik yapısı ile ilgili olarak İstanbul'daki Venedik elçisi Andrea Gritti'nin 1503 yılı sonuna doğru yazdığı yorumlar dikkat çekicidir: "melankolik, hurafeye inanan ve ruhen tembel." Richard F. Kreutel, *Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Beyazid-i Veli*, çev. Necdet Öztürk, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. XIII-XV.

40 Akkoyunlu devletini ortadan kaldırarak Azerbaycan, Irak-ı Acem, Irak-ı Arab ve İran'ı ele geçiren Ceyhun nehrine kadar sınırlarını genişleten İsmail, 1510'dan itibaren doğuda Özbekleri yendikten sonra Osmanlı topraklarına gönderdiği halifeler aracılığıyla *heteredoks* unsurları tahrik ederek kendi ideolojisine bağlamaya başlamış ve Sultan Bayezid'in pasifliğinden yararlanarak bunda başarılı olmuştur. Nitekim kendisine bağlanan müridleri gönderdikleri hediyeler ve elçilerle bağlılıklarını göstermişlerdir. İlginç bir kişiliğe sahip olan İsmail 13 yaşında hükümdar olmuş ve iktidarda kaldığı 24 yıl boyunca Sünni ideolojiye karşı Şiiliğin savunucusu olmuştur. Sünniliğe karşı son derece sert bir tutum sergileyen Şah hükümdarlığının yanında Türkçe, Farsça ve Arap-

Trabzon valiliğinde bulunan Selim'in iktidarı babasından alabilmek için girişeceği mücadele kısa sürede hükümdar baba ile şehzade oğul arasındaki sürtüşme olmaktan çıkacak ve şehzadeler mücadelesine dönüşecekti.[41] Nihayet Nisan 1512'de Osmanlı tahtı yeniçerilerin desteğini kazanan genç ve son derece hırslı bir şehzade olan Selim'in eline geçerken Bayezid'e çok sevdiği Yunus Paşa'nın eşliğinde yaşamının son günlerini geçireceği Dimetoka'ya çekilmekten başka çare kalmayacaktı.[42]

Tarihler 1513'ü gösterirken Sultan Selim bütün rakiplerini bertaraf etmiş ve onların hayatta kalan oğullarını İran ve Mısır'a sığınanlar hariç ortadan kaldırarak iktidara tam anlamıyla sahip olmuştu.[43] Hırsı sınır tanımamaktaydı. Öyle ki Mısır Sultanı Tumanbay'a gönderdiği mektupta daha önce Büyük İskender'in yaptığı gibi doğunun ve batının tek hükümdarı olma isteğini dile getirmekten çekinmiyordu. İlk iş olarak baştan beri devletin geleceği açısından tehdit olarak algıladığı İran meselesini ele aldı. Bu onun selefl erinden farklı olarak politikasını doğu üzerinde yoğunlaştıracağının da ilk işareti oldu. Ancak bunu yaparken çok hassas bir denge kurma gereğinin bilincindeydi. Daha önce Hıristiyanlar üzerine gaza anlayışıyla meşruiyet kazandırılan savaş şimdi iki İslâm hanedanı arasında sözkonusuydu. Askerin ve kamuoyunun desteğini alabilmek için bu kez yalnızca güçlü bir maliye ve sağlam bir askeri teknoloji yeterli değildi. Askeri bir başka İslâm ordusuna karşı savaşmaya sevk edecek psikolojik argümanları sağlayıcı tinsel bir desteğe ihtiyaç hissedilmekteydi. Bu destek ulemadan geldi. Şah İsmail'in mülhit ve zındık olduğu, onunla ve askerleriyle savaşmanın dinen bir zorunluluk olduğuna dair alınan fetvalar İran seferi öncesinde en önemli psikolojik silahtı Sultanın elinde. Aynı dönemde Anadolu'da Selim ile kardeşi Ahmed arasındaki çekişmenin yanı sıra, Safevi propagandası sonucu gelişen Nur Ali Halife olayı nedeniyle hükümetten hoşnutsuzluğun yükseldiği bir süreç yaşanıyordu.[44] Bu

çada şiir yazabilecek yetenekte bir şairdi. Tahsin Yazıcı, "Şah İsmail", *İA*, MEB, İstanbul, 1970, c. 11, s. 278, Yaşamı ve idaresi hakkında yazılan çağdaş bir kaynak için bkz. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't Tevarih*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2006.

41 Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *Tarih Dergisi*, c. 7, sayı 11-12, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954, s. 117-142. *Tarih Dergisi*, c. 8, sayı 13, İstanbul, 1955, s. 185-199, H. Erdem Çıpa, *Yavuz'un Kavgası: I Selim'in Saltanat Mücadelesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

42 Kreutel, *a.g.e.*, s. 68-69.

43 Uluçay, *a.g.e.*, s. 200.

44 Ahmet Yaşar Ocak, "16. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehdici (Mesiyanik) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, KitapYayınevi, İstanbul, 2011, s. 77.

noktada alınan böyle bir destek Osmanlı hükümdarının işini bir ölçüde kolaylaştırmaktaydı.

Sınırın öteki yanında da durum pek iç açıcı değildi. Şah İsmail dışarıda olduğu gibi İran içinde de çok başarılı bir idare ortaya koyamamıştı. Kendisini destekleyen unsurlar Anadolu içinde görece başarılar kazanırken, bizzat idare ettiği ordusu Maveraünnehir'de Özbekler karşısında çekilmenin gerilimini yaşıyordu. Her şeyden önce tahtını tehdit eden gelişmelerle karşı karşıyaydı.[45] Böyle bir ortamda çatışan iki güçten Osmanlı tarafı galibiyetle çıkarken Selim'e Tebriz'in yolu açılmış oldu.[46] Ağustos 1514'te Çaldıran'da gerçekleşen savaşın sonucunda Selim baştan beri amaçladığı gibi saldırıları düşman topraklarına taşıyarak, Safevileri savunmacı bir politika izlemeye zorladı. Sözkonusu başarının Selim'in elde edebildiği doğrudan sonucu iki yıl sonrasında Memlûk Sultanı Kansu Gavri'nin yenilmesi ve bu olayın ardından Suriye ve Mısır'ın alınarak Osmanlı hâkimiyetinin Hicaz'a kadar yayılması oldu.[47]

SULTAN SELİM'İN DOĞU SİYASETİ

Osmanlılarla Mısır'daki Memlûklar arasındaki ilişkilerin gelişimi İstanbul'un alınışını haber vermek üzere II. Mehmed'in Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfettin Aynal'e elçi göndermesiyle başlamıştı. İstanbul'un Osmanlılarca alınışı başta Kahire olmak üzere tüm Memlûk kentlerinde günlerce kutlanmıştı.[48] Görünürde dostane biçimde gelişen ilişkiler bir süre için devam etmişti. Bu bağlamda Aynal, Ortodoks patrikhanesinin Fatih tarafından ihya edilerek, himaye olunmasını tebaası için tehlikeli görerek kendine şikâyette bulunan Karamaoğlu İbrahim Bey'i ciddiye almamış, tam tersine Kahire muhtesibi Kanıbay el-Yusufi el-Mihmandar'ı aradaki dostluğun güçlenmesi adına Fa-

45 Semerkand ve Buhara'nın Özbeklerden geri alınması konusunda geleneksel müttefiki Babür'e yardımcı olma çabası tamamen boşa çıkmıştı. Müttefik güçler Kasım 1512'de ağır bir yenilgi yaşarken, gelişmeleri fırsat bilen İsmail'in üvey kardeşi Süleyman Mirza Tebriz'de iktidarı ele geçirmek üzere harekete geçti. Kısa süreli de olsa bu tehdit Şahı huzursuz etmeye yetti. Çaldıran öncesi tarafların durumu için bkz. Adel Allouche, *Osmanlı Safevi İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmet Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 111-117.

46 15 Eylül'de Tebriz'e giren Selim buradan ayrıldıktan yaklaşık bir ay sonra İsmail Tebriz'e döndü. Bkz. Yazıcı, *a.g.e.*, s. 277.

47 Allouche, *a.g.e.*, s. 162-163.

48 Aynal Fatih'e karşılık olarak el-Eşrefi aracılığıyla bir mektup göndermiş, ertesi yıl Trablus-Şam'dan gelen Dulkadiroğlu Feyyaz Bey'in Elbistan emaretine geçmek üzere giriştiği teşebbüsleri önlemiş, kardeşi Süleyman Bey'e yine el-Eşrefi ile taklid ve teşrif göndermiştir. M.C. Şehabettin Tekindağ, "Fatihle Çağdaş Bir Memlûklu Sultanı Aynal El-Ecrud 1453-1460", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 38 vd.

tih'e elçi olarak göndermişti.[49] Bununla birlikte Osmanlıların Memlûklarca himaye gören Dulkadir topraklarıyla ilgilenmeye başlamaları Memlûkların Osmanlılara olan yaklaşımını değiştirecekti. Aslında ilk anlardan itibaren Osmanlıların ilerlemeleri ve *sultanü'l-guzat* olarak İslâm halkları arasında giderek saygınlıklarını artırmaları Memlûk idaresini rahatsız etmişti. Daha 14. yüzyılda halkın duygularına tercüman olan Sultan Berkuk (ö. 1399), Mısır'ın Maliki Baş-Kadısı İbn Haldun'a: "Ben Timur'dan değil, asıl Osmanoğlu'ndan korkmaktayım; zira, herkes Timur'un aleyhinde, fakat Osmanoğlu'nun lehindedir" demek suretiyle endişesini dile getirmişti. Aynı duyguları taşıdığı anlaşılan Şafii Baş-Kadısı İbn Hacer (ö. 1449), Osmanlıların atası Osman Bey'i Hicaz'dan göç etmiş bir Arap olarak tasvir etmiş, dolayısıyla Şafiilerin hükümdarın Al-i Resul'den olması gerektiği şeklindeki fikirlerini tevile çalışmıştı.

Osmanlı hâkimiyetinin genişlemesinin ilişkilerin iyi olduğu dönemlerde bile Memlûk sultanı Aynal'ı endişelendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim 29 Kasım 1456 tarihinde Kıbrıs Kralı Jean de Lusignan'a gönderdiği Latince mektupta Fatih'e *el Macar Enasar Mahometto, figlio che fu di Morabat* şeklinde hitap etmiştir.[50] Buna karşılık Hicaz suyollarının tamiri konusundaki Osmanlı girişimleri sert tepkiler almıştır.[51] Babasının politikasını izleyen II. Bayezid kendisine muhalefet eden kardeşi Cem'i dostça karşılayarak mücadeleye teşvik eden Memlûk sultanı Kayıtbay ile çatışmış, onun Çukurova'ya hâkim olan Üç-Oklar ile Maraş ve Elbistan'a sahip Boz-Ok'ları daimi baskısı altında tut-

49 Bunun yanı sıra Aynal'ın Memlûk sahasına tecavüz etmeye çalışan Karamanoğlu İbrahim Bey üzerine askeri kuvvetler gönderdiği, bu güçlerin Fatih tarafından lojistik takviyelere mazhar olduğu bilinmektedir. M.C. Tekindağ, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri Hakkında Araştırmalar", *Tarih Dergisi*, c. 13, sayı 17-18, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1963, s. 46.

50 Burada II. Mehmed'e, genellikle, Memlûk emirlerine, Türkmen veya Urban reislerine yazılan mektuplarda kullanılan *el-makarru'l-kerim*, *el-makarru'l-ali*, *el-makarru'l-nasr* sıfatı verilmekte, bu suretle de Memlûk sultanının ondan daha yüksek olduğu gösterilmek istenmektedir. Bu nedenledir ki 868 Ramazanı'nda Kahire'ye gelen Osmanlı elçisi, âdet olduğu üzere yer öpmediği gibi, sultana hitaben yazılan mektupta *el-makarru'l-kerim* sıfatı kullanılmıştı. İbn Tagrıbirdi, sultanın bu hitap şeklinden rahatsız olduğunu bildirir. Bu konuda bkz. M.C. Şehabettin Tekindağ, "Fatih Devrinde Osmanlı Memlûklu Münasebetleri", *Tarih Dergisi*, sayı 30, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 73 ve 76.

51 Osmanlıların gönderdiği ustalar Memlûklar tarafından "Osmanoğlu'nun hiylesi vardır kim gele bizim vilayetimizde bina ide, biz aciz miyiz kim bürkemizi ol meremet ide" şeklinde geri çevrilmişti. Osmanlılarla çatışan Karamanoğlu Pir Ahmed de Memlûk sultanına bir elçi göndererek: "Osmanoğlu bürke bahanesiyle Mekke Sultanına yüklerle filori gönderdi kim sana yağı oldu" diye yazmıştı. Tüm bu gelişmeler Osmanlılarla Memlûklar arasındaki ilişkilerin düzelmemek üzere bozulmasına neden olmuştu. İsmet Miroğlu, "Fetret Devrinden II. Bayezid'a Kadar Osmanlı Siyasi Tarihi", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 247-248.



Şeyh Haydar'ın oğlu olan Şah İsmail (1501-1524) Osmanlıların güçlü olduğu bir dönemde zorlu bir rakip olarak onların karşısına çıktı. Şah İsmail'in bir Batılı kaynağa göre portresi.

ması üzerine, Ala'üd-devle Bozkurd Bey'i himayeye karar vermiştir.[52] Ancak Çukurova'da girişilen mücadeleden Osmanlıların yenik çıkması nedeniyle Bozkurd Bey'in Memlûklarla anlaşma yoluna gitmesi iki devlet arasındaki ilişkileri daha gergin hale getirmiştir. Uzun mücadelenin sonunda yapılan barışla Gülek Hisarı sınır kabul edilmiş, Çukurova eski haliyle Şam'a ilhak edilmişti.[53] Bu dönemde dışarıda yaşanan gelişmeler Memlûkların Osmanlılara yakınlaşmasına neden olacaktı. Çukurova savaşlarından sonra Vasco da Gama'nın 1497'de birinci ve 1503'te ikinci seferiyle Hindistan sahillerine sağlam bir şekilde yerleşen Portekizlilerin Vasco da Gama'nın yerine geçen genel vali Alfonso de Albuquerque'in komutasında, Maskat ve Horofkan'a saldırması sonucu Hürmüz'ü alıp Acem Körfezi'ni kapatması, nihayet Portekiz kralı I. Manuel'in Hindistan Müslümanlarına baskı yaparak, kutsal kentleri tahrip etmek istemesi Memlûkları Osmanlılara yaklaştırdı.[54]

Selim'in tahta çıkışıyla Osmanlı Memlûk ilişkilerinde hissedilen göreli iyimserlik son buldu. Alaü'd-devle Bozkurd Bey'in Selim tarafından bertaraf

52 Özellikle Karaman-eli'nin 1483'te yeni bir eyalet haline getirilmesinden sonra, Üç-Oklar ile yeni ilişkiler kurmayı başaran Osmanlılar, Çukurova'nın geleceği ile ilgilenmeye başlayarak, Selim zamanında Memlûklara karşı üstün gelecek altyapıyı sağlamıştır. Tekindağ, *a.g.e.*, s. 84-85.

53 Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. M.C. Şehabettin Tekindağ, "II. Bayezid Devrinde Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi: İlk Osmanlı-Memlûklu Savaşları (1485-1491)", *Belleten*, c. 31, sayı 123, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1967, s. 345-373.

54 1511 tarihinde Mekke'nin limanı sayılan Bender-i Cidde'yi surlarla takviye eden Memlûk Sultanı Kansuh el-Gavri, Alquerque'in Aden'i tehdit eden hareketleri karşısında, Süveyş'te güçlü ve donanımlı bir filo kurma gereği hissetmiş, Osmanlı hükümdarı Bayezid'e başvurarak, şöhretleri tüm Akdeniz'e yayılan Anadolu levendlerini yardıma göndermesini talep etmiştir. Ayrıca Koca-ili sancağından sağlanacak kereste, demir, Samakov'da imal edilen halat gibi gemi inşasında gerekli malzeme ve barut gibi ateşli silahlar talep edilmiştir. Nitekim bu talepler Osmanlı hükümeti tarafından olumlu karşılanmış ve derhal gönderilen yardım kafilesi Alaiye yakınlarında St. Jean l'Hospitalier'lerin baskınına uğramasına rağmen Süveyş'e varmayı başarmıştır. Miroğlu, *a.g.e.*, s. 277-279.

edilerek Dulkadir Beyliği'nin Şehsuvaroğlu Ali Bey'e verilmesi Memlûk çevrelerinde huzursuzluk yaratmıştı. Selim'in hareketlerinden yakın zaman içinde Suriye işlerine de müdahale edebileceği sonucunu çıkaran Memlûklar için farklı bir akideden olmalarına rağmen Safevilerle işbirliği yapmaktan başka çare kalmamıştı. Selim'in İran seferi öncesinde olası bir Safevi-Memlûk çatışmasını önleyerek, aynı anda iki cephede çarpışmama stratejisine uygun olarak gönderdiği elçinin üstü kapalı tehdidine rağmen Memlûklar İran'ı desteklemekten geri durmayacaktı.[55] Bu durumda Çaldıran sonrasında Selim'in tüm dikkatini Mısır'daki Memlûk idaresine çevirmesi bir zorunluluk olarak gündeme geliyordu.

Selim'i Mısır üzerine sevk eden nedenler yalnızca iki İslâm hanedanı arasındaki husumetten değil, 16. yüzyılın başından itibaren yaşanan ve tüm Akdeniz dünyasını olumsuz etkileyen değişimlerden ileri geliyordu. Yukarıda da söz edildiği gibi yeni ticaret yollarının bulunması ve Portekizli tüccarların bundan en yüksek düzeyde yararlanarak baharat ticaretini Akdeniz'deki Memlûk ve Osmanlı limanları yerine Hint ve Atlas okyanuslarından bizzat taşıma girişimleri, bunu yaparken de Basra ve Kızıldeniz'deki ticari hayatı vurmaları Osmanlıları ciddi önlemler almaya zorlamıştı. Sultan Selim Mısır'a hareket ederken büyük ihtimalle Asya-Akdeniz ticaretinde süratle gelişen bu yeni durumu da göz önünde bulundurmaktaydı.[56] Selim'in Mısır seferi öncesinde alması gereken tıpkı daha önce İran deneyiminde olduğu gibi İslâm kamuoyunun olası bir tepkisini göğüslemeye yönelik tinsel bir destekti ki burada iş gene ulemaya düşüyordu. Memlûk sultanı yeğeni Tumanbay'ı yerine *naibü'l-gaybı* olarak bırakarak Şam'a geldiğinde Memlûkların Osmanlıları Şii İran üzerine yürümekten alıkoydukları şayiası bölgenin Şafii halkı arasında çoktan yayılmıştı. Kaynakların çoğu "mülhidlere yardım eden de mülhiddir" şeklindeki fetvayı verenin Zembilli Ali Efendi olduğunu kaydetmekle birlikte, bu fetvaların ulemanın geri kalanı tarafından da desteklendiği anlaşılmaktadır.[57]

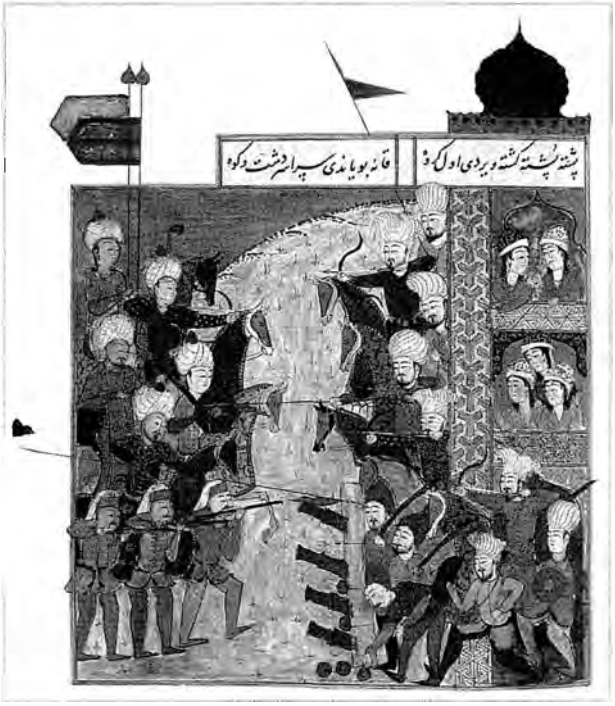
Selim'in Mısır seferinin Osmanlı tarihi açısından önemli bir döneme işaret ettiği görülmektedir. Sultan Selim İran seferi sonrasında Ortadoğu'daki iler-

55 Allouche, *a.g.e.*, s. 126-127.

56 16. yüzyıl boyunca Osmanlı güney siyasetinin Basra Körfezi ve Kızıldeniz'deki, hatta Hint Okyanusu'nda ticaretin güvenliğinin sağlanmasına yönelik geliştirildiği görülmektedir. Akdeniz ticaretindeki gelişmeler ve Osmanlıların tutumu ile ilgili olarak Salih Özbaran, *The Ottoman Response to European Expansion: Studies on Ottoman Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman Administration in the Arab Lands During the Sixteent Century*, ISIS Yayınları, İstanbul 1994, s. 89-99.

57 Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969, s. 120-121.

leyişinde engel oluşturan Memlûklar üzerine yürümüş, Mercidabık ve ardından Ridaniye savaşlarıyla Memlûk Sultanlığının idaresine son vermiştir. Mercidabık savaşı sonunda Mısır hükümdarı Kansu Gavri ölmüş, ancak ordudaki emirlerin büyük bölümü tutsak düşmüştü. Esir düşenler arasında halife el-Mütevekkil ve üç mezhep imamı da bulunmaktaydı. Hanefi Baş-Kadısı Mahmud İbnüş-Şihne ise askerleriyle kaçabilmişti.



Osmanlı kuvvetleri 1516'da Mercidabık'da Memlûk ordusunu bozguna uğrattıktan sonra Halep'e dayandı. Halep'e ve ardından da Şam'a girdi. Osmanlı ordusunun Şam'ı kuşatması. Kaynak: *Selimnâme*, (TSM, H1597-98)

Çağdaş yazarlardan İbn İyaz'ın aktardığına göre Sultan Selim, emirü'l-mü'minin'e nezaketle davranmanın dışında özel bir ilgi göstermemişti. Kansu Gavri'nin halefi olarak Mısır tahtına geçen Tumanbay tarafından bu dönemde esir halifenin babası ve sabık halife el-Müstemsik bi'llah[58] oğluna mutlak vekil tayin edilmişti. Selim'in bu gelişmelerden hoşlanmadığı Tuman Bay'a yazdığı mektuptan anlaşılıyordu. Aralık 1516 tarihli mektupta Sultan kendisinin Tanrı tarafından İskender-i Zu'l-karneyn gibi dünyayı doğudan batıya doğru fethetmeye memur edildiğini söylüyor ve ekliyordu: "Sen halife ve kadılara minnet ederek sultan oldun. Ancak kılıcımın hakkı olarak, aynı zamanda Gavri'nin ölümü ile bu yerlerin mülkiyeti bana geçmiştir. Bu sebeple Mısır'ın vergisini, daha önce Bağdat halifelerine yapıldığı gibi, her yıl bana göndermelisin. Çünkü ben Tanrı'nın yeryüzündeki halifesiyim. Haremeynü'ş-Şerifeyn'in hizmetinde de senden önce gelirim." Mektubun dikkat çeki-

58 Okuması yazması olmayan yani ümmi olan bu zat 11,5 yıl hilafet makamında bulunduktan sonra görme yetisi zayıfladığından kendi isteği ile unvanını oğlu Muhammed'e devretmişti. 29 Mart 1521'de vefat etmiştir.

ci yanı sultanın kendisini Tanrı'nın halifesi olarak kabul etmesidir.[59] Sözkonusu mektup Osmanlı Memlûk ilişkilerinde yeni bir çatışmanın habercisiydi. Selim'in Tumanbay ile karşı karşıya geldiği Ridaniye'deki mücadele Osmanlıların Mısır üzerindeki kesin hâkimiyetiyle sonuçlandı (22 Ocak 1517). Savaştan bir gün sonra halife de yanında olmak üzere Kahire'ye giren Sultan Selim'in adı okunan hutbede anıldı.[60] Sultan Mısır'ın kesin olarak ele geçirilişinin ardından aralarında sanatkârların, ileri gelen devlet adamlarının ve ulemanın bulunduğu 1.800'e yakın kişiyi İstanbul'a gönderdi. Gönderilenler arasında halife Mütevekkil[61] ile amcasının oğulları Ebu Bekir ve Ahmed ile dünürü Has Beg'in oğlu Muhammed de bulunmaktaydı. Bu kalabalık grup Mora sancak beyi Küçük Sinan Paşa'nın nezaretinde İskenderiye üzerinden deniz yoluyla İstanbul'a ulaşmıştır. Padişah ise kışı Şam'da geçirdikten sonra 25 Temmuz 1518'de İstanbul'a dönmüştür. Anlaşıldığı üzere Sultan Selim'in halifeye karşı takındığı tutum diğer esir devlet ricaline davrandığından farklı değildir. Sabık halifenin İstanbul'daki hayatına dair elimizde ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak aile bireyleriyle olan geçimsizliğinin ve adının yolsuzluğa karışmasının Yedikule'de hapsedilmesine yol açtığı bilinmektedir.

1520'de Süleyman'ın tahta çıkışı Mütevekkil için de kurtuluş oldu. Cülus kutlamalarına yönelik yapılan etkinlikler arasında Yedikule'de hapsedilmiş olan halifenin serbest bırakılması ve 60 akçalık ödenek tahsis edilerek Mısır'a gönderilmesi de yer alıyordu.[62] Mütevekkil bu olayın üzerine 929 yı-

---

59 Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Tarih ve Düşünce*, İstanbul, 2000, sayı 4, s. 15.

60 "...es Sultan ibnüs-sultan Maliki'l-berreyn ve'l bahreyn, Kasire'l-cayşeyn ve sultane'l-Irakeyn ve Hadime'l haremeyni'ş-şerifeyn, el-melike'l-Muzaffer Selim Şah Allahümme unsur hu nasran azizen ve ifteh lehü fethen mubinen, Ya malikü'd-dünya ve'l-ahireti, Ya rabbü'l-âlemin" şeklinde geçen bu duanın metni için bkz. İbn İyaz, *Bedayı üz-zuhur fi vekayi üd-dübur*, haz. M. Mustafa, Kahire, 1961, eserin kullandığımız nüshası İngilizce tercümesidir *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt*, çev. W. H. Salmon, Londra, 1921, s. 81.

61 Asıl adı Muhammed olan III. Mütevekkil 1465-1466'da dünyaya gelmiştir. Babası halife Müstemsik Billah Yakub'un yaşını ileri sürerek kendi kendisini azletmesi üzerine Sultan Gavri tarafından bu makama getirilmiştir (1508). Buna karşılık hilafeti ele geçirmek için önceden beri uğraşan, babasının amcazadesi Seydi Halil bu amacına ulaşamamıştır. 8 yıl süren hilafetinde Hind Hükümdarlarından Mahmud Şah'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Muzaffer Şah'ın hâkimiyetini tasdik etmenin yanında kimi sembolik görevleri yerine getirmiş olmanın dışında seleflerinden farklı bir portre çizememiştir. Mercidabık savaşının ardından bir arada bulunduğu Şafii, Maliki ve Hanbeli kadılarıyla birlikte Halep'te Selim'e sığınmıştır. Ridaniye zaferinden sonra, halkın can ve malına dokunulmayacağını bildirmek üzere Sultan Selim tarafından Kahire'de görevlendirilmiştir. Haziran 1517'de İstanbul'a sevk edilmiştir. Ali Aktan, "Mısır'da Abbasi Halifeleri", *Belleten*, c. LV, sayı 214, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 645.

62 Müneccimbaşı Ahmed'e göre halifenin geri dönüşü babası el-Müstemsik'in ölümü üzerine padişahın izniyle olmuştu. Onun Cenabi ve Nuhbe'ye dayalı olarak verdiği bu bilgi doğru değildir. Çünkü Süleyman tahta çıkar çıkmaz aldığı bir kararla sadece halifenin değil, Mısır seferi sonrasında İs-

lında (1522-1523) Mısır'a dönüş için İstanbul'dan ayrıldı.[63] Fakat unvanının sağladığı itibardan yoksun bir dönüş olduğu anlaşılan bu yolculuğun ardından Mısır'da eskisinden uzak bir yaşam sürdürdü. Ancak yaşamının sonuna kadar halife unvanını kullanmaya devam etti. Osmanlı'nın bu durumu çok önemsememesi siyasal ve dinsel hiçbir gücü olmayan Mütevekkil'i dikkate almamasındandı.[64]

Mısır Seferinin Sonuçları

Mısır seferinin önemli sonuçlarından biri şüphesiz Osmanlıların Akdeniz'de nüfuz mücadelesi içinde bulunduğu Portekiz gücüne karşı önemli bir kilit noktasını ele geçirmesiydi. Mısır seferi bu bakımdan İran seferine göre farklı bir anlam taşıyordu. İsmail karşısında üstünlük sağlayan Selim, Safevi merkezi Tebriz'de bir süre kaldıktan sonra Azerbaycan'ı Osmanlı topraklarına katmaya çalışmadan Anadolu'ya dönmüştü. Oysa Memlûklara karşı kazandığı zaferin ardından Suriye ve Mısır'ı Osmanlı egemenliğine katmakta tereddüt dahi etmeyecekti. Bunun gerekçelerinden biri Osmanlı'nın yukarıda bahsedilen konudaki hassasiyetleri iken, bir diğeri bölgenin özelliğiydi. Her şeyden önce Safevi devleti Doğu Anadolu ve Azerbaycan'da kısa bir süre önce buradaki halkın yoğun bir desteği ve katılımıyla kurulmuştu. Selim'in ordusu karşısında aldığı yenilgiye rağmen İsmail'in Kızılbaş-Türkmen gruplar üzerindeki etkinliği devam ediyordu. Böyle bir politik ortamda İran'ı Osmanlı topraklarına katmak için yapılacak tüm uğraşlar devleti uzun soluklu yeni bir maceranın içine atmak anlamına gelecekti. İran modelinin aksine Memlûk devleti Mısır ve Suriye'de çoğunluğu Arap olan halkın üzerinde hüküm süren bir askeri rejimden ibaretti. Bu askeri tabakanın etkinliği kırılınca yüzyıllardır kendisine yabancı hanedan ve devletlerin idaresinde yaşayan bölge halkının Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesi güç olmadı.[65]

---

tanbul'a gönderilen sürgünlerin de geri dönmesine izin vermişti. Geri dönenler arasında Mısır sultanı Kansu Gavri'nin oğlu ve Melik Eşref İnal'ın torunu da bulunmaktaydı. İbn İyaz, *a.g.e.*, s. 121.

63 Aktan, *a.g.e.*, s. 646.

64 Sümer, *a.g.e.*, s. 19-20.

65 Osmanlılar Memlûk ülkesinde kabul gören siyasal geleneklere göre bir siyaset izleyerek bir geçiş dönemi uyguladılar. Mısır valiliği önemli Memlûk komutanlarından olup Mercidabık sonrası Osmanlılara katılan eski Halep valisi Hayırbay'a bırakıldı. Benzer bir şekilde Selim'e tabi olan Mısırlı komutanlardan Canberdi Gazali ilk olarak Kudüs, bir süre sonra da Şam valiliğine getirildi. Bundan amaçlanan eski idareyle ciddi bir kopukluk yaşamadan Osmanlı yönetimini kabul ettirebilmekti. Ancak izlenen politikaya rağmen bölgenin Osmanlıya adaptasyon sürecinin sancısız olduğunu söylemek mümkün değildir. Selim'in 1520'de ölümünün hemen ardından Suriye'de bağımsızlığını ilan etmek için ayaklanan Canberdi Gazali gibi, Hayırhah'ın ölümünden sonra direnişe geçen Memlûk komutanları da Osmanlı kuvvetlerince bastırıldı. Bunun yanı sıra vali Ahmed

Mısır seferi Osmanlı'nın İslâm coğrafyasındaki prestijinin pekişmesi, askeri ve siyasi liderliğinin onanması anlamına da geliyordu. Bu durum 16. yüzyılın meşhur tarihçisi Gelibolulu Mustafa Âli'nin eserinde son derece önemli bir şekilde vurgulanmıştı. Yazarın zamanın İskender'i olarak nitelendirdiği Selim bu topraklara sahip olmakla diğer İslâm hükümdarları arasında ayrıcalıklı bir yer edinerek *sahib-kıranlık* namına hak kazanmıştı.[66] Böylelikle Tanrısal kökenli iktidar iddiası tüm cepheleriyle tartışmasız bir hal almıştı. "Nitekim 'Müeyyed min indillah' olmaları fütuhat u asarlarıyla mansusdur. Bundan ma-ada, cedd-i büzürgvarı Sultan-ı Enbiya lisanından mevsuf olduğu gibi zat-ı şerif-i namdarları, burhan-ı evliya İmam Ali-yi Murtaza lisanı ile memduh u marufdur. İlm-i cifirde 'La-büdde min Selimi Ali Osman yemlikü'r –Rum ve'l-Acem sümme yemlikü Cezirete'l-Arab' laf-ı dürer– barı ile tehniyet-i feth-i Mısr u Kahire ile celadet ü iktidarı gün gibi mekşuftur..."[67]

Tarih Yazımında Mısır Seferi ve Hilafet İlişkisi

Osmanlı hilafetine milat arayışları için Mısır seferi daima özel bir yere sahip olmuştur. Osmanlı hilafetinin tarihsel dayanağı özellikle yabancı yazarlarca Mısır seferi ve sonrasında yaşanan gelişmelere bağlı olarak incelenmiştir. Örneğin Emevi ve Abbasi deneyimlerinde böyle olmamakla beraber durmaksızın makamın teslimine işaret eden bir törenin varlığı ya da yokluğuna dair atıflarda bulunulmuş, referans kaynakları aranmıştır. Osmanlı kaynakları bu konuda suskun kalırken 18. yüzyılda konu daha karmaşık bir hal almıştır. İşin bu yönünün Mouradgea d'Ohsson'a dayandığı anlaşılmaktadır.[68] Kendisi Osmanlı tebaasından Katolik Ermeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve aldığı iyi eğitim sonrasında İsveç hükümetinin elçiliğine kadar yük-

---

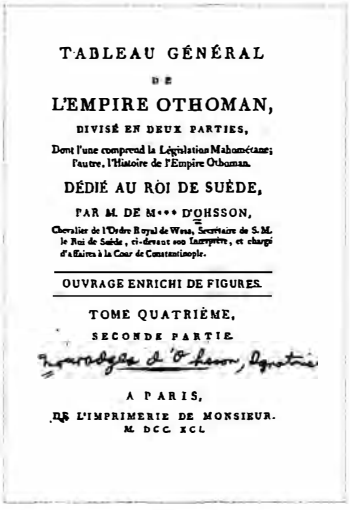
Paşa'nın başlattığı isyan sekiz aylık bir hükümranlık döneminin ardından bastırılabildi. Bölgede uzun süre kalan veziriazam İbrahim Paşa'nın çalışmaları ve hazırladığı kanunnameler burada düzenli bir idarenin temellerini atmıştı. Görüldüğü üzere Memlûk ülkesinin 1516'da başlayan fethi 1525'te yani Kanuni Sultan Süleyman zamanında bir anlamda tamamlanmış ve Osmanlı idaresi kesinlik kazanmıştı. *Solak-Zade Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 112-118, ayrıca bkz. Joseph von Hammer Purgstall, *Osmanlı Tarihi*, c. 3, İstanbul, 1999, s. 6-8.

66 Sahib-kıran tabiri, evrensel egemenlik kurmuş bir dünya fatihi anlamına gelir. Âli'ye göre, dünya yalnızca üç sahib-kıran görmüştür; İskender, Cengiz ve Timur. Bu anlamda Yavuz'un erken ölümü bu unvanı taşımaya hak kazanmasını önlemiştir. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 290.

67 Gelibolulu Mustafa Âli, *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, c. I, kısım II, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1997, s. 1052.

68 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, s. 48-50.

selmiş, hazırladığı layihalarla Osmanlı modernleşme tarihi içindeki yerini almıştı. Layihalarında çoğu kez tarihini ve kültürünü tanıdığı bir ülkenin sorunlarına eğilir, çözüm önerileri sunar. Ebu Bekir Ratip Efendi'nin tavsiyesiyle yazdığı ve 9 Ocak 1793 tarihinde III. Selim'e sunduğu "nizam-ı asker ve levazım-ı harbe dair" risalede İslâm tarihi ve hukukuna dair bilgilerini de kullanan D'ohsson, bir devletin kanun ve nizamlarının zamanla bozulabileceğini belirterek, böyle durumlarda bunların yenilenmesi ve zamanın ihtiyaçlarına göre düzenlenmesine, kısaca devlet bünyesinde bir "nizam-ı cedid" icrasına şer'i yönden herhangi bir engel olmadığını ifade eder. Çin sınırlarından Cebelitarık Boğazı'na kadar uzanan millet-i beyza-yı İslâmiyye halife ve hükümdarlarının kanunları ve harp fennini diğer devletlerden almakta hiçbir beis görmediklerini, böyle bir şeyi şeriat hükümlerine aykırı bulmadıklarını söyleyerek imamü'l-mü'minin'in zamanın şartlarına göre tedbirler almakla mükellef olduğunu vurgular. Bu konuda halk arasında görülen bozuk fikirlerin şer'i ve akli delillerle giderilmesini tavsiye eder.[69]


TABLEAU GÉNÉRAL
DE
L'EMPIRE OTHOMAN,
DIVISÉ EN DEUX PARTIES,
Dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman.
DÉDIÉ AU ROI DE SUÈDE,
PAR M. DE M*** D'OHSSON,
Chevalier de l'Ordre Royal de Wasa, Secrétaire de S. M. le Roi de Suède, ci-devant son Interprète, et chargé d'affaires à la Cour de Constantinople.
OUVRAGE ENRICHI DE FIGURES.
TOME QUATRIÈME,
SECONDE PARTIE.
A PARIS,
DE L'IMPRIMERIE DE MONSIEUR.
M. DCC. XCI.

18. yüzyılda d'Ohsson, *Tableau général de L'empire ottoman* adlı eserinde Abbasi Halifesi III. Mütevekkil'in Ayasofya'da bir törenle hilafeti Sultan Selim'e devrettiğine dair bir anlatıya yer verir.

D'Ohsson'un Osmanlı tarihine dair yaptığı çalışmalardan en önemlisi hilafetle olan bağlantısıyla da değerlendirdiğimizde *Tableau general de l'Empire Ottoman* olarak bilinen eseridir. Kitap İslâm hukukunu içeren bir bölüm ve Osmanlı kurumlarını içeren bir diğer bölümle birlikte başlıca iki kısımdan oluşmaktadır.[70] Bu çalışmada d'Ohsson, Sultan Selim'in Mısır'ı fethettikten sonra halifeliği son Memlûk halifesinden devraldığını yazmaktadır. D'Ohsson eserinde Osmanlı sultanlarının Kureyş kabilesine mensup olmadıklarını belirtmekte ve eklemektedir: "Bununla beraber, şimdiki fakihlerin ittifak üze-

69 Hayatı, düşünce yapısı ve politik yaşamı ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Kemal Beydilli, "Ignatius Mouradgea D'Ohsson", *Tarih Dergisi*, sayı 34, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 247-295, ayrıca bkz. *a.g.y.*, "Ignatius Mouradgea d'Ohsson", *DİA*, c. 9, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 495.

70 1792'de III. Selim'e sunulan çalışma takdir toplamış ve padişahın "Musannifini Hak Teâlâ İslâm ile müşerref eyleye" temennisini içeren hatt-ı hümayunuyla kendisine 5.000 kuruş gibi büyük bir atiyye verilmiştir. Beydilli, *a.g.e.*, s. 497.

re belirttiklerine göre 1517 yılında Mütevekkil Alal'lah denilen Ebu Cafer XII. Muhammed, Selim'in şahsında hâkimiyet süren bu hanedan lehine kesin olarak feragat ederek bu hak Osmanlı hanedanına kazandırılmıştır... Mısır'da Çerkes Memlûkleri'nin hâkimiyetini yıkan darbe, Abbasi halifelerinin de varlığına son vermiştir."[71]

Buradan hareketle hilafetin Osmanlılara intikaliyle ilgili rivayetler çeşitli versiyonlarla tarih yazımına girmiştir.[72] Bunlardan bir bölümü Sultan Selim'in Halep'e vardıktan sonra el Utruş Camii'nde (Ağustos 1516) makamı devraldığını söylerken, diğer bir bölümü Kahire'de Melik Mü'eyyed Camii'nde yapılan bir törenden söz ederler. Namık Kemal'in de aralarında bulunduğu bir diğer grup yazar ise Ayasofya'da gerçekleşen bir devir teslim töreninden bahsetmektedir.[73] Hammer eserinde Selim'in Halep'teki camide cuma namazını kıldığı bir zaman buranın hatibinin kendisinden *Hâkimü'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn* olarak söz ettiğini, bunun üzerine padişahın bu elkabı

71 I. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau general de l'Empire Ottoman I*, Paris, 1788, s. 233 vd.

72 W.W. Bathold, *İslâm'da İktidarın Sarsılması Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006, s. 91.

73 "Ve en evvel Abbasi halifelerinin bekayasından Mısır'da bulunan zatı İstanbul'a getirerek, Ayasofya Camiinde hilafet hakkını alenen Osmanlı hanedanına terk ettirdi... Endülüs'te Emeviye ve Mısır'da Fatımiye'nin ortaya çıkışıyla bölünmüş ve Tavaif-i Müluk'un ezici pençesi altında bütün bütün kuvvetini kaybetmiş olan İslâm Hilafeti, Hülagü'nün Bağdat'ı istilasından beri cismani hükümetten tamamıyla mahrum olmuştu. Vazifesi ise sadece, kendisine müracat eden hükümdarların memuriyetini tasdik etmeye münhasır, bir nevi ruhani reislik hükmündeydi. Sultan Selim Abbasi halifesi olan II. Mütevekkil'i İstanbul'a getirip hilafet hakkını Osmanlı hanedanına bırakarak sadece ruhani başkanlık biatını ilga etmiştir. Bu da kendisinin hem İslâm'ı cem etme hem de âleme hâkim olma maksadına en büyük temel olmuştur. Biat veya verasetle Müslümanların başına geçen kimsenin, peygamber efendimizin ruhaniyet ve maneviyatına halef olmak lazım geleceğini ve efendiliğin, hizmetten ibaret olduğunu meydana koyduğundan Din-i Muhammedi'ye olan hizmetlerinin en büyüğü sayılır." Namık Kemal, *Evrak-ı Perişan*, Tercüman Yayınları, İstanbul ts., s. 232, Modern tarih yazımının Namık Kemal'in bu ifadelerinden etkilendiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin son resmi tarihçisi Abdurrahman Şeref Efendi ilk baskısı 1895 yılında yapılan *Osmanlı Tarihi* adlı eserinde aynı şekilde Mısır seferi sonrasında Osmanlı saltanatının büyük hilafetle birleşmiş olduğunu kaydetmektedir. *Osmanlı Devleti Tarihi*, Kaynak Yayınları, İzmir, 1995, s. 154. Ziya Nur da tarihinde hanedan-ı Al-i Osman'a hilafetin devrine dair bilgiler vermektedir. Onun ifadesine göre Türkler "böylece hem İslâm halifeliğini, hem Roma dünyasının hükümdarlığını, hem de büyük Türk hakanlık makamını uhdelerinde birleştirerek, devlet telakkisinde cihanşümul bir terkibe ulaşmışlardır." Ziya Nur, *Osmanlı Devleti'nin Tahlilli, Tenkitli Siyasi Tarihi*, c. 1, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994, s. 228 ve 230. Bu anlayışın özellikle muhafazakâr tarih yazımı üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1979, s. 78-87, İ. Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, c. II, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1971, s. 37. Bunun yanında akademik tarih yazımı da bu etkinin dışında kalamamıştır. Örneğin Osmanlı tarihinin cumhuriyet dönemindeki öncü isimlerinden İsmail Hakkı Uzunçarşılı geniş hacimli eserinde Yavuz'un Abbasi halifesinden hilafeti İstanbul'da devraldığını kaydetmiştir. *Osmanlı Tarihi*, c. 2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1943, s. 294.

Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn şeklinde düzelttirdiğini kaydeder. Böylelikle İslâm'ın kutsal kentlerine sahip olan sultanın kazandığı prestije gönderme yapar.[74] Hammer ayrıca padişahın Şeyh Muhammed Bedahşi'yi ikinci kez ziyareti sırasında şeyhin ona şu sözlerle hitap ettiğini belirtir. "Hilafet bir bar-ı sakildir;[75] hükümdar, biz şeyhler gibi, Cenab-ı Hakk'ın aciz mahlûklarıdır. Lakin onların milletleri idare etmeleri lazım gelir. Hafif yükü olan bar-ı sakil altında bulunandan ziyade selamete nail olabilir. Ancak padişahların vazifeleri kendilerine yüklenen ağır yükü muhafaza etmektedir."[76] İlk baskısı 1911 yılında yapılan Osmanlı Mısır'ına dair çalışmasında Corci Zeydan son halifenin Kutsat Emanetler'le birlikte hilafet yetkisini de Sultan Selim'e devrettiği ve böylelikle hilafetin Osmanlılara geçtiğini tekrarlar.[77]

19. yüzyıl tarih yazımının aksine Selim'in çağdaşı kaynaklarda hilafetin devriyle ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Mısır seferini gün gün kaydeden Haydar Çelebi *Ruznamesi*'nde Sultan Selim'in Kahire'de köklü bir kurum olan Ezher ulemasıyla yaptığı bir konuşmada hilafet makamının icazetine gerek olup olmadığı yolundaki sorusuna gerek olmadığı şeklinde yanıt aldığına dair ifadenin dışında konuyla ilgili hiçbir habere rastlanmamaktadır.[78] Ayrıca çoğunlukla Sultan Selim'in İran ve Memlûk üzerine yaptığı seferleri konu edinen çok sayıdaki Selimnâme'lerde de bu yönde ibarelere rastlanmayışı manidardır. Bununla birlikte birçoğunda Selim'in Mısır'ın fethiyle İslâm dünyası içinde kazandığı saygıya dair ifadeler vardır. Örneğin el-Lahmi'nin *Selimnâme*'sinde Sultan Selim'den "mevlana el-sultanü'l-azam ebu el-fütuhat" olarak bahsedilmekte oluşu ilk dönemdeki gaza anlayışının canlı olarak hafızalarda yaşadığını gösteren bir işarettir.[79]

Selimnâme'lerin vurgu yapılması gereken bir diğer özelliği ise Selim'in Sünni İslâm'ın savunucusu olarak ön plana çıkarılmasıdır ki o dönemin siyasal kaygıları göz önünde tutulduğunda hilafetin devri meselesinden daha öncelikli bir konu olarak belirmektedir. İmparatorluğun dini protokolünün en tepesinde şeyhülislamlık makamında bulunmuş olan Kemalpaşazade'nin *Selimnâme*'sinde Şah İsmail'in ve mezheb-i Şia'nın ehl-i Sünnet mensuplarına karşı takındığı olumsuz tavra dair geniş anlatımlara yer verilmesi, Anadolu'da Os-

74 Joseph von Hammer-Purgstall, *Osmanlı Tarihi*, c. II, çev. Mehmed Ata, İstanbul, 1999, s. 482.
75 Tanrı tarafından yüklenen ağır yük, vazife anlamında kullanılmaktadır.
76 Hammer-Purgstall, *a.g.e.*, s. 494.
77 Corci Zeydan, *Osmanlı Mısır'ı*, haz. Muhammed Harb, Ark Yayınları, İstanbul, 2015, s. 117.
78 *Haydar Çelebi Ruznamesi*, haz. Yavuz Senemoğlu, Tercüman Yayınları, İstanbul ts., s. 201-221.
79 M.C. Şehabettin Tekindağ, "Selimnâmeler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Eedebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 220 vd.

manlı'nın ideolojisine karşı propaganda faaliyetlerinde bulunduklarının belirtilmesi, benzer ifadelere Celal-Zade'nin *Selimnâme*'sinde[80] rastlanması Sünni ideolojinin yükselişini de göstermektedir. Bu anlatım tarzı bir yerde Osmanlı sultanlarının Sünni İslâm'ın koruyucusu ve lideri olduğu düşüncesini toplum katında meşrulaştırma işlevi görmektedir ki, Osmanlı siyasi rejiminin İslâm ve hilafet konusundaki yaklaşımı bu ifade tarzında gizlidir.[81]

Osmanlı padişahları Mısır'ın alınmasından çok evvel hilafet makamının varisleri oldukları inancıyla hareket ediyorlardı. Sultan Selim'in halifelik iddiası dini olmaktan çok siyasi bir anlam taşımaktaydı. II. Bayezid'in kızı İlaldı Sultan'ın, Selim'in cülusunu kutlamak amacıyla yazdığı mektupta "cenab-ı saltanat, maabı hilafet ayatın şan-ı şerifinde ve unsur-ı latifinde... serir-i saltanata cülus etmeleri müyesser olduğu"[82] ifadesinin yer alması Osmanlı sarayının bu durumu kanıksadığının işaretidir. Mısır seferi öncesinde Sultan Selim'in aynen Şahruh ve diğerleri için kullanılan anlamda halife olarak adlandırıldığını görülüyoruz.[83] Bununla birlikte Selim'in Mısır'ı alışının onun İslâm dünyasındaki otoritesini pekiştirme yönünde olumlu bir katkı yarattığı anlaşılıyordu.[84] Kendisine Mercidabık savaşının ardından gönderilen mektupta "Hazret-i zillullah Padişah-ı cihan penah halledet hilafetuhu" denilmesi, Ridaniye sonrasında Tumanbay'ın yakalanması üzerine hazır bulunan bazı yerlilerin "her kim ki Halife-i arz'a ak ve asi olup devletin kabul kılmasa akıbet cezası budur" diyerek tepki gösterilmesi bunun göstergesiydi. Selim'in İran ve Memlûklar üzerindeki başarılı akınları özellikle Sünni ideolojiye bağlı memleketlerde geniş yankı uyandırmıştı. Çaldıran'ı izleyen günlerde Tebriz'e girmiş olan Sultan Selim'e, Maveraünnehir ulemasının aynı fikirleri taşıdığı haberi gelmişti.1516'da Muhammed Isfahani ona *"Hilafet tahtının Sultanı"* demekle yetinmiyor ve *"şimdiki halde sen kendine has asıl vasıflarla Allah'ın ve Muhammed'in Halifesisin"* diyordu. Aynı durum Araplar arasında

---

80 Tekindağ, *a.g.e.*, s. 209 vd.

81 Ünlü Rus bilgin W. W. Barthold, 1912'de yazdığı ve İslâm dünyasında yayınladığı "Halife ve Sultan" başlıklı makalesinde Osmanlı sultanlarının halifeliği devraldığına dair rivayetlerin asılsızlığını sağlam delillerle ortaya koyar. Buna karşılık İslâm hükümdarları içindeki konumu itibarıyla bu unvanı kullanmaya en layık kimse olduğunu söyler. Yine bir başka Rus bilgin Gordlevsky, "Türk Sultanı Bir Halife miydi?" başlıklı makalesiyle Barthold'un iddialarına katkıda bulunmuştur. W.W. Bathold, *İslâm'da İktidarın Serüveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006, s. 97-108.

82 Çağatay Uluçay, *Haremden Mektuplar I*, Vakit Matbaası, İstanbul, 1956, s. 67.

83 Barthold, *a.g.e.*, s. 102.

84 Yahya Kemal bu olayı *Fevkindedir zaferden alınmış ganaim/ Mü'minler etti vahdet-i İslâm'ı iğtinam* dizeleriyle anlatır. *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2000, s. 18.

da gözlenmekteydi. İbn Sünbül, Sultan Selim için, "dünyada Allah'ın Halifesi", Mekkeli Kutb al-din ise, "Halifetü'r-rahmanların en iyi halifesi" tabirlerini kullanıyordu.[85]

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus Selim'in Mısır'da esir aldığı halifenin evrensel hilafet dönemindeki halifelerin yetki ve görkeminden uzak, Memlûkların yanında sığıntı durumunda varlığını sürdüren bir halife olduğudur. Kahire'de, 1261'den beri yalnızca dini bir makama sahip olup, kendisine zahiri saygı gösterilmekle beraber, gerçekte bütün hak ve yetkilerinden koparılmış bulunan halife, eski gücünün yegâne nişanesi olarak, hükümdarlıklarının tasdikini arzu eden sultanlara menşur vermek yetkisine sahipti. Çoğunlukla ilimle uğraşıp, sultanla beraber seferlere katılan halife, Fatımi halifelerinin yaptığı gibi, Ramazan ayında cumaları resmi alaylar düzenlemekte, vaktini devlet erkânı ve eşraf arasında, davet edildiği ziyafet ve eğlencelerde geçirmekteydi.[86]



Mısır'ı ele geçirdikten sonra Osmanlı siyaseti Portekiz'e yöneldi. Amaç, Kızıldeniz'de daimi bir donanma bulundurmak ve Hindistan yolunu açmaktı. Yavuz Sultan Selim'i, Nil kıyısında bir timsahı ikiye bölerken gösteren minyatür.
***Hünernâme II.* (TSM, H1524)**

Tüm bu verilere rağmen Halep'teki caminin imamının Sultan Selim'e yakıştırdığı unvanın kendisi tarafından siyasi kaygılarla olsa gerek kısa zamanda benimsendiği anlaşılmaktadır. Kahire'nin alınışını kutlamak üzere,

85 Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969, s. 214-215.

86 M.C. Şehabettin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1961, s. 147.

Nablus şeyhlerinden Emir Tarabay ibn Karaca'nın yazdığı mektupta kendisinden "Sultan-ı Arab ve acem ve hadim-i Medine ve Harem" ve "padişah-ı İslâm" denilmesini yeterli görmeyişi, kutsal kentlerin hizmetkârı unvanının Hicaz bölgesi halkınca kabul görmesi için gayret edişi bu siyasi gücün onanmasına yönelik adımlardı.[87] Hiç şüphesiz bu adımlar karşılıksız kalmamaktaydı. Ridaniye'de Tumanbay'ın yenilgisinin ardından Haremeyn Şerifi Ebu'l-Berekat Selim'i kutlamak için oğlu Ebu Numay'ı Kâbe'nin anahtarları, bazı manevi emanetler ve hediyelerle Mısır'a gönderdi.[88] Ebu Numay (16 Cemaziye'l-Ahir 923)* günü sultan tarafından kabul edildi. Numay'ın ziyareti yalnızca bir nezaket ziyareti değildi. Kendisi sultanla yaptığı görüşmede babasının Memlûklardan özellikle de Cidde Naibi Hüseyin'den çektiği sıkıntıyı anlattı.[89] Olayı önemli kılan yönü basit bir ziyaret gibi görülen bu gelişmenin sonucunda tüm Arabistan, Hicaz, Zebid, Aden, Vilayet-i Cazan, Habeşistan, Vilayet-i Tekrur, İklim-i Sa'id, Nube'den Mağrib-zemin'e kadar; Umman sahilinden Fırat'a ve Bağdat'a kadar uzanan ülkelerin halkları, emir ve sultanları Osmanlı süzerenliğini tanıyordu. Osmanlı tarihi için kırılma noktalarından biri olan bu gelişmeye devrin şairleri şu şekilde tarih düşüreceklerdir:

Hicaz'ı çü feth etdi Sultan Selim
Kılup padişahane azm u hücum
Didi Hatif-i gayb tarihini
Zemin ü zaman şahı sultan-ı Rum (923-1517)[90]

Mısır ve Hicaz'a hâkim olma Osmanlı sultanlarının önem atfettikleri, hassas oldukları bir konu olacaktır daima.[91] Mısır eyaletinden gelen varida-

87 Tansel, *a.g.e.*, s. 216.

88 Şerif II. Berekat, o sıralarda 12-13 yaşlarındaki oğlu Ebu Numay'ı Kahire'ye göndererek itaat arz etmişti. Bu yolla Hicaz, Memlûk idaresi altındaki statüsü ile Osmanlı hâkimiyetine giriyordu. Aslında Selim Kahire'de iken Mekke ve çevresini zabtı için bölgeye asker sevkini düşünmüştür. Ancak bu durumdan endişelenen Şerif erken davranarak oğlu aracılığıyla bağlılığını bildirmiştir. Feridun M. Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Numey", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, sayı 14, s. 88; Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solak-Zade Tarihi*, haz. Vahit Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 82.

89 Emecen, *a.g.e.*, s. 91.

90 Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askeri Hayatı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 101.

91 Örneğin 17. yüzyılın ilk yarısında hacca giden Dimetoka'daki Oruç Baba müderrislerinden Abdurrahman Hibri Efendi (1604-1659) yaptığı hac dolayısıyla dönüşünde yolda gördüklerini anlatmak için kaleme aldığı eserinde Osmanlı sultanı IV. Murad'ı *Hadimü'l-harameyni'ş-şerifeyn* olarak anmış, böylelikle hacdan bahsettiği eserinde Osmanlı hükümdarının bu rolüne vurgu yapmaktan ken-

tın bizzat padişahın hazinesine dahil edilmesi bu önemden dolayıdır. 1587 yılına kadar beş yüz bin altın olan bu miktar 17. yüzyıl başlarında altı yüz bin altına yükselecektir. Mısır'dan bu hazinenin yanı sıra *Mal-ı Keyfiyye* denilen ve mansıb almak için kâşifler tarafından valilere verilen para da padişahın özel hazinesine (Ceb-i Hümayun) gönderilirdi.[92]

Osmanlı padişahları için kutsal kentlere sahip olmak İslâm hükümdarları içinde yüksek bir itibara sahip olmak anlamını taşımaktaydı.[93] Daha çok fetihname, ahidname ve cülus-name gibi diğer devlet başkanlarına gönderilen siyasi belgelerde kullanılan unvanlarda bunun vurgulanmasındaki amaç namenin gönderildiği tarafı psikolojik olarak itaat ve teslimiyete hazırlamaktı. Sultan Süleyman tarafından İspanya kralına gönderilen 1547 tarihli mektupta "tac-bahş-i hüsrevan-ı ru-yi zemin, zıllu'llahi fi'l-arzin, Mekke'nin ve Medine'nin ve Kudüs-i Şerif'in... padişahı" elkabına yer verilmesi; 1709'da III. Ahmed'in Çar I. Petro'ya gönderdiği mektupta kendisinden "kıble-i cümle-i âlem ve mihrab-ı teveccüh-i kâffe-i ümem olan Mekke-i Mükerreme'nin ve Medine-i Münevvere ve Kudüs-i Şerif'in hâdim ve hâkimi" olarak söz etmesi basit bir protokol kuralının ötesinde meşruiyet sınırlarına işaret eden ifadelerdi.[94] Aynı konudaki duyarlılığı değişen dünya düzeni içinde imparatorluğun meşruiyet bunalımı yaşadığı 19. yüzyıl belgelerinde de görebiliriz. Şüphesiz Cezayir'in Fransızlarca işgal edildiği bir dönemde 1830 sonlarında Lui Philippe'e gönderdiği mektupta II. Mahmud aynı duruma vurgu yaparken benzer bir düşünceyle hareket ediyordu. Kutsal kentlerin sahipliği konusu yalnızca Hıristiyan hükümdarlara karşı değil diğer İslâm devletlerinin hükümdarlarına yazılan belgelerde de kullanılan bir unvandır. Örneğin Sultan Abdülmecid tarafından İran devletine verilen 1848 tarihli tasdikname-i hümayun suretinde kullanıldığı gibi.[95] Görüldüğü üzere Osmanlı padişahının kimliğini belirleyen elkablardan birisi hilafet olmasına rağmen onların bu

disini alamamıştır. Sevim İlgürel, "Abdurrahman Hibri'nin Menasik-i Mesalik'i", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 6, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 114.

92 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945, s. 77-78.

93 Buna benzer kaygılar Memlûklar zamanında da yaşanmıştı. Hicaz'ın Memlûk sultanlığına bağlı oluşu sayesinde Memlûklar kutsal yerleri koruma ve hac işlerini düzenlemenin itibar ve nüfuz yönünden sağladığı tüm imkânları ele geçirmiş olmaktaydılar. *Hâdimü'l-Haremeyn* unvanı bu durumu sembolize ediyordu.

94 Ali Aktan, *Osmanlı Paleografyası ve Siyasi Yazışmalar*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 94-95.

95 "Biz ki, ba avn ve inayet-i Hazret-i Hudavend-i malikü'l-mülki layezal, eşrefü'l-büldani ve'l emsar ve ebrekü'l-emakini ve'l aktar, kıblegâh-i İslâm olan Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere ve Kudüs-i Şerif-i mübarekin hâdim ve hâkimi." Aktan, *a.g.e.*, s. 97-98.

mevkideki yetkileri hükümdarlıktaki kadar geniş olmayıp, dini protokole riayet ile çerçevelenmişti. Dini muamelat üzerine hiçbir kayıt ve kanun koyma hakkı yoktu.[96]

Sonuçları geniş boyutlu olmakla birlikte Mısır seferi Osmanlı İmparatorluğu için bir dönüm noktasıydı.[97] Erken modern çağların başlarında dünya ekonomik ve sosyal yapı olarak başka bir yöne doğru dönüşüm yaşarken Osmanlı siyasi rejimi de politik ve ekonomik anlamda yeni arayışların içine girmişti.[98] Bu tarih itibariyle İslâm'ın özellikle Sünni yorumu devletin resmi tercihinde ağırlık kazanırken İslâm dünyasının liderliği teması daha belirgin bir hal almıştı.[99]

96 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, s. 50.

97 Josef Matuz, *Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschatliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, s. 82-83.

98 Salih Özbaran, "16. Yüzyılda Arabistan'da Osmanlı Yönetiminin Kaynakları", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1979, s. 29-30.

99 Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1989, s. 56-59.

7

Osmanlı Hilafetinin İdeolojik Temelleri

KLASİK DÖNEM "OSMANLI İSLÂM" ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Osmanlı kimliğini ve devlet geleneğini belirleyen unsurlar arasında Asya'dan getirdikleri devlet ananesinin yanında, mirasçısı oldukları Akdeniz imparatorluklarından kalma siyasal gelenek, İlhanlı ve Selçuklu etkileri şüphesiz önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Osmanlı kimliği denince akla gelen en önemli politik motiflerden biri de İslâm'dır.[1] İslâm bir bakış açısına göre Osmanlı kimliğini belirleyen temel unsurdur. Bir diğer görüşe göre ise bu iddia tartışma götürür durumdadır. Elbette İslâm, Osmanlı kurumlarına ve kültürel dokusuna biçim veren değerlerden biridir. Bununla birlikte o bütünü belirleyen tek değer değildir. Aynı şekilde toplumsal doku olarak bakıldığında İslâm'ın bir yorumu ya da başka bir ifadeyle rengi değil, birden fazla rengini tespit etmek mümkündür. Bunlar arasında uyum kadar kimi zaman çatışmalar yaşanması da tarihsel bir gerçekliktir. Aslında sözkonusu durum Türk halkların İslâm kültür dairesine giriş sürecinde yaşanan sosyolojik süreçle de yakından ilgili olarak belirmiştir. Bu süreç sonraki dönemde o denli etkili olmuştur ki Osmanlı'nın ideolojik zeminini oluşturan ve Osmanlı İslâm'ı olarak tanımlanagelen anlayışı bütünüyle biçimlendirmiştir.

Türklerin İslâm'la tanışmaları kökü 7. yüzyıla dayanan bir olgu olmasına rağmen kitleler halinde İslâm dairesine girişleri 10. yüzyıla rastlamaktadır.[2]

---

1 Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 65.

2 Ön Asya tarihinin önemli bir kesitini oluşturan bu süreçle ilgili çalışmalar son derece kısıtlıdır.

Bu dönemde İslâm Volga Bulgarları arasında en göz kamaştırıcı zaferlerinden birini kazandı. Ardından Karahanlı idaresinde Türkler arasında hızla yayıldı.[3] Bununla birlikte bu yeni uygarlık anlayışı zengin ticari altyapıya sahip kent uygarlıklarının elinde değil, Siri Derya ve Harezm'in ötesinde İslâm dünyasının ileri karakollarından olan bozkır halklarının arasında uzun soluklu bir serüvenin habercisi olacaktı. İslâm'ın Hint alt kıtası, Güneydoğu Asya ve Afrika'da yayılmasında olduğu gibi buradaki başarısında da temel etken İslâm kültürünü ve anlayışını göçebe topluluklar arasına taşıyan tüccar ve sufilerin çalışmalarıydı. Bozkıra giren İslâm; Fars, özellikle de Orta Asya İrani kültürünün süzgecinden geçiyor ve mahalli Türklerin yaşam şartlarına göre biçimleniyordu.[4] Gerçi İslâm'ın fikri altyapısı Abbasiler zamanında doğu bölgelerinde yaygınlaşan medreseler aracılığıyla oluşturulmuştu, bununla birlikte büyük kısmı okuryazar dahi olmayan göçebe kitleler arasında bu yeni dinin yayılışı daha çok şifahi ve pratik bir aktarıma dayalı tasavvuf aracılığıyla olacaktır.[5]

Türklerin İslâm'a giriş nedenleriyle ilgili çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunların büyük bir bölümü bilimsel gerçeklerle ve tarihi verilerle uyuşmamaktadır.[6] Bununla birlikte tasavvufi kültüre dayalı misyonerliğin İslâm'ın ya-

---

Varolanlar arasında da ciddi metot sorunları bulunmaktadır. Bununla birlikte Türklerin İslâm kültürüyle ilk tanışmalarını içeren araştırmalar olarak bkz. Hamilton A.R. Gibb, *The Arab Conquest in Central Asia*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1923; Thomas W. Arnold, *İntişarı İslâm Tarihi*, Üçdal, İstanbul, 1980.

3 İslâm tarihi uzmanı Cahen'in belirttiği gibi propaganda ve dinsel evrimin yanı sıra siyasal ve askeri gerekçelerin önem taşıdığı nedenlerden, Volga Bulgarlarının prensi 920 yılında Bağdat'taki halifeden yalnız savunmayı güçlendirecek bir uzman istemekle kalmamış, kendisine İslâm dinini öğretecek bir bilgin göndermesini de rica etmiştir. Halife tarafından gönderilen grubun içinde İbn Fadlan'ın bulunuşu bu ricanın hilafet merkezince olumlu karşılandığına delildir. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yayınları, İstanbul, 1979, s. 25.

4 Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Karam Yayınları, Ankara, 2002, s. 174-175.

5 Göçebe yaşayışın hâkim olduğu topluluklar arasında İslâm'ın kitabi ve Sünni yorumundan çok bu göçebe yaşamın şartlarına göre uyarlanmış bir yorumunun kabul görmesi şaşırtıcı değildir. Bu durumu dönemin yazarlarının kalemlerinden tespit etmek mümkündür. Halife Muktedir tarafından Bulgar prensine İslâm'ın esaslarını öğretmek üzere gönderilen İbn Fadlan keskin yorumlarda bulunduğu seyahat notlarında göçebe Türk toplulukların İslâm anlayışlarıyla ilgili ilginç, bir o kadar da sosyolojik bilgiler aktarmaktadır. Buna göre Oğuzların büyük kısmı İslâm'ın resmi doktrinini tanımaktan oldukça uzak bir görüntü vermektedirler. İbadetler konusunda son derece duyarsız oldukları gibi, İslâm akaidine dair en temel konularda dahi "Rabbimizin karısı var mı?" diye soracak kadar bilgisizlerdir. Bu konuda bkz. *10. Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı. İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen, Bedir Yayınları, İstanbul, 1975, s. 25 vd. Benzer gözlemler için bkz. Viladimir Minosky, *Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1945, ayrıca bkz. Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1998, s. 45 vd.

6 Günümüzde de bazı çevrelerde kabul gören geleneksel yaklaşım Türklerin İslâmlaşmasında daha önceki tek Tanrı inancının yardımcı bir etkide bulunduğu düşüncesinin yanı sıra cihat düşüncesinin de savaşçı bir kavim olan Türkler arasında İslâm'ın yayılışında etkili olduğunu savunur, an-

yılışındaki etkileri inkâr edilemeyecek boyutlardadır. Hiç şüphe yok ki İslâm'ı yaymak amacıyla bozkır halkları arasına giden sufilerin propaganda çalışmaları medreselerde İslâm ilimlerini öğrenen ve öğreten fakihlere göre daha başarılı olmaktaydı. Özellikle aralarında Horasan Melameti okulunun temsilcisi Ahmed Yesevi gibi kimselerin yer aldığı propagandacı sufiler güçlü bir evliya kültü etrafında kurumsallaşan İslâm anlayışının yayılmasını kolaylaştırmıştı. Bu sufi İslâm anlayışı geçirdiği ilk tasfiyenin ardından bir kez daha bu göçebelerin daha önceki inanç ve yaşam pratikleri arasında süzgeçten geçerek ikinci bir tasfiyeye uğruyor, ortodoks İslâm anlayışının dışında bir görünüm kazanıyordu.[7] Burada etkisi görülen Horasan Melametiliği[8] Osmanlı öncesi Anadolu'sunda da etkili bir güç olarak belirmişti. Özellikle Selçuklularla tesis edilen merkezi idareyle uyum sağlayamayan ve sürekli sorun çıkaran göçebe topluluklar Anadolu'da kök salmaya başlayan medreselerden yayılan kitabi ortodoks yorumun dışında ananevi uygulamaya bağlı kalmışlardı. Aslında merkezi yönetimin İslâm anlayışıyla halk arasındaki İslâm geleneğinin çatışması merkezin gücünün zayıflamasıyla belirgin bir hal alacaktı. 1240'ta patlak veren Babailer İsyanı bu çatışmanın gün ışığına çıkmasıydı.[9]

Osmanlıların siyasal bir güç olarak belirdikleri dönemde Anadolu'da özellikle uçlarda sufiler aracılığıyla İslâm'ı tanıyıp benimsemiş göçebe topluluklar nüfuzun önemli bir kesitini oluşturmaktaydı.[10] Aşıkpaşazade ve ilk dö-

---

cak bu konuda yapılan araştırmaların hiçbiri bu düşünceyi kuvvetlendirecek bulgular elde edememiştir. Bu türden bir yaklaşım için bkz. Şemseddin Günaltay, *Maziden Atiye*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 94-101.

7 W.W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1975, s. 93-94.

8 Kökeni Abbasi dönemine kadar giden Melametilik Mevali zümrelere mensup esnaf kesimince desteklenen mistik bir harekettir. Bu hareketin Samanoğulları ile başta Gazneliler olmak üzere, muhtelif Türk zümrelerinin hâkimiyet mücadelesi verdikleri, sürekli savaştıkları 9. yüzyılda ve bu mücadele sahasının içinde yer alan Maveraünnehir ve Horasan mıntıkalarında kök salması bir rastlantı değildi. Bu tasavvuf akımını ilk yansıtan Cüneyd-i Bağdadi ve Hallac-ı Mansur gibi ortodoks sufiliğe karşı ilk muhalefeti başlatan şahsiyetlerin eski İran kültür sahalarından Irak'ta yaşamış bulunmalarına rağmen asıl Melametiliğin Horasan ve Maveraünnehir'de ortaya çıkıp gelişmesi, tamamıyla buraların eski Hind-İran mistik kültürünün taşıyıcı bölgeleri olmasıyla ilgilidir. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (14-17. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 11-12.

9 Osmanlı öncesi Anadolu'sunun sosyal ve ekonomik tarihi açısından önemli bir kırılma noktası olan göçebelerin isyanı Anadolu Selçuklu idaresinin sonunu hazırlayan gelişmelerden biri olmuştur. Babai isyanının gelişimi ve toplumsal sonuçları için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, s. 124-133; Cahen, *a.g.e.*, s. 143-144.

10 Ahmed Yesevi ve izleyenlerinin İslâmlaşma sürecine olan katkılarını bilim dünyasında ilk kez derinlemesine inceleyen kişi Fuad Köprülü'dür. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ismiyle 1918'de –Matba'a-i Amire– yayınlanan eserinde Ahmed Yesevi'yi menkıbevi anlatımların dışında

nemi tasvir eden diğer kroniklerde sıklıkla bahsolunan ve Rum Abdalları olarak tanımlanan bu grupların ilk devir idari kadroyla aynı sosyal tabandan gelmeleri son derece doğaldı. Bu nedenle ilk dönem Osmanlı beyleri ele geçirdikleri topraklarda inşa ettirdikleri zaviyeler ve buralara tanıdıkları kimi ayrıcalıklarla heterodoks ya da folk İslâm olarak tanımlayabileceğimiz bu İslâm anlayışının yayılmasına katkıda bulundular. Görünen o ki yarım asırlık bir süre önce yerleşik İslâm'ın temsilcilerinin kendilerine karşı son derece menfi bir tutum sergiledikleri abdallar Anadolu'nun kaderinin biçimlendiği bu dönemde geçmişin aksine en azından belli bir süre için yönetici tabaka ile ilişkilerini belli bir uyum içinde sürdürebilmekteydiler.[11] Henüz yönetilenlerle yöneten grup arasında statü farklılığının açıkça belirmediği bu dönemde aynı sosyal ve ekonomik tabandan gelen insanlar arasında heteredoks İslâm anlayışının kabul görmesi sonraki dönemde yaşanacak köklü değişim süreci öncesinde toplumsal uzlaşıya hizmet etmekteydi. Anadolu'nun yanı sıra Balkanlar'da yaşanan Osmanlı ilerleyişi yeni fethedilen topraklarda da bu İslâm anlayışının yayılmasını kolaylaştırmaktaydı.

İlk devir Osmanlı kroniklerinde Osman Gazi'nin çevresinde abdallara mensup pek çok kimsenin isminin zikredilmesi yöneticilerle sufi gruplar arasındaki ilişkinin bir başka boyutunu da akıllara getirmektedir. Bu kimseler tasavvuf mesleğinin yanı sıra istisnasız birer savaşçıydılar. Bunlar özellikle Moğol bozgunu sonrasında kendilerini uç noktalardaki siyasal oluşumlar içinde bularak Ege ve Balkanlar'daki gaza faaliyetlerinin temel unsurlarından biri haline gelmişlerdi. Örneğin Geyikli Baba Bursa fethine katıldıktan başka, Kızıl Kilise denilen bölge bizzat kendi müritlerince fethedilmiş; Abdal Musa bizzat Bursa'nın fethine katılmış; Abdal Murad fetihlerde gösterdiği kahramanlıklarla menkıbelere konu olmuş; Doğlu Baba ise, savaşlarda gazilerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayarak maddi manevi katkılarda bulunmuştur. Kum-

ilk kez tarihi kişiliğiyle ortaya çıkarmıştır. Köprülü buradaki tezinde Yesevi'yi kentli yüksek İslâm'ın bir temsilcisi olarak tanıtırken sonraki yıllarda yaptığı araştırmalarda bu görüşün aksine heteredoks İslâm'ın temsilcilerinden biri olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. M. Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevi", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 210-215, ayrıca Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik Problemi", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 31-61.

11 Anadolu'daki kentli ve yüksek İslâm anlayışının en önemli temsilcilerinden Mevlana'nın bu dönemde Babai hareketine mensup Türkmen şeyhlerine karşı oldukça menfi bir tutum takındığı bilinmektedir. Ocak'a göre Mevlana'nın bu tutumunun nedeni onların kendisine çok yabancı gelen hayat tarzları, tasavvufi telakkileri ve nihayet kendisinin çok iyi münasebetler içinde olduğu merkezi yönetime karşı tavırlarıdır. Ahmet Yaşar Ocak, "Mevlana Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlana", *II. Milletlerarası Mevlana Kongresi Bildirileri*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1990, s. 123-124.

ral Abdal aynı şekilde düzenli olarak gazalara katılan bir derviş olarak tanınmıştır.[12] Bu kimselerin karizmatik kimlikleriyle dönemin Anadolu'sundaki sosyal ve dini yaşama renkli katkılarda bulunduklarına şüphe yoktur.[13] Nitekim Şeyh Edebali aslında bu İslâm anlayışına bağlı bir Babai şeyhiydi.[14] Ancak hemen belirtmek gerekir ki burada sözkonusu edilen *heteredox* İslâm anlayışının 16. yüzyılda İran'da rakip bir dinsel ideolojiyi temsil eden Şiiliğin etkisinde gösterilen tepkiyle bağlantılı olmadığı açıktır. Bununla birlikte aralarında Franz Babinger gibi tanınmış araştırmacıların da yer aldığı kimi yazarlar iki sosyolojik olguyu birbiriyle karıştırmışlardır.[15] Kabilevi ananelere dayalı popüler İslâm anlayışı yukarıda belirtildiği gibi sanılanın aksine Şiilikten ziyade İslâm öncesi Türkler arasında toplumsal ve inanç yönünden etkili olan

---

12 14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu'daki sosyal ve dini ortamı mükemmel bir şekilde inceleyen, Rum Abdallarının gazaya ve dini yaşamı düzenlemeye yönelik faaliyetlerini ele alan bir çalışma olarak bkz. Ocak, *Kalenderiler,* Ankara, 1992, s. 87-92.

13 İlk dönem dervişlerinin gittikleri bölgelerdeki kolonizasyon girişimlerinin işlendiği önemli bir çalışma için Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişler ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. II, İstanbul, 1942, s. 279-353.

14 Kimi kaynakların kendisini bir Ahi reisi olarak göstermesine rağmen bugün yapılan modern araştırmalar bu kimsenin hemen bütün Baba İlyas mensupları gibi Vefaiyye tarikatına bağlı bir Babai şeyhi olduğunu göstermektedir. Önemli bir kaynak olan Seyyid Ebu'l Vefa menakıbında kendisiyle ilgili şu satırlar dikkat çekicidir: *"Osman Gazi tabe serahu hazretlerinin kavmi içinde Hazret-i Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa kuddise sirruh hulefasından bir aziz var idi... Hazret-i Şeyh Edebali dirlerdi."* Tarihi kişiliği olarak bakıldığında ilk dönem kaynakların özel bir önem verdikleri Edebali'nin Babailer isyanından bir müddet sonra, belki Karamanoğulları'nın 1277'de bölgeye hâkimiyetini takiben, Konya bölgesinde yerleştiği ve burada bir zaviye açtığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Söğüt çevresinde Bilecik'te büyük bir zaviyenin başında görünen Şeyh Edebali'yi Taşköprülüzade Osman Gazi'nin dini ve hukuki danışmanı olarak gösterir. Ocak, *Babailer...*, s. 169-171, ayrıca Elvan Çelebi, *Menakıbu'l Kudsiye fi Menasıbi'l Ünsiye: Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkâbevi Tarihi*, çev. İsmail Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.

15 Franz Babinger, Berlin Friedrich Wilhelms Üniversitesi'nin 7 Mayıs 1921'de gerçekleşen açılış dersinde verdiği bir konferansta Anadolu'daki heterodoks anlayışa dayalı İslâm ile Şii İslâm anlayışını şu şekilde değerlendirmektedir: "Birçok karineler bu hususta şüpheye imkân bırakmıyor ki, Rum Selçukluları Şii bir mezhebe mensuptular. Yani tek bir kelime ile Alevi idiler. Buhara diye *maruf o esrarlı ve menkıbeler bürünmüş* keşişler şehrinde –Buhara kelimesi Budi lisanında Manastır manasına gelen Ubhara kelimesinin Türkçe-Moğolca şekli olmak üzere görülmektedir– İşte, bu vaktiyle bir mübedler haremgâhının makarrı olan İranilerin şehrinde idi ki, Selçuklular atalarının dinini İslâmiyetle tebdil etmişlerdi." Buna karşı yazdığı makalede Köprülü tashihler yapıp, önemli görüşler ortaya koymuştur. "Selçuki hükümdarlarının resmen Sünni oldukları ve içlerinde mesela, Sencer gibi bazılarının mesail-i mezhebiyeye karşı çok alakadar davrandıkları muhakkak ise de, fiilen bunun büyük bir mana ifade etmediğini haklı olarak iddia edebiliriz." 1922 yılı *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda ardarda yayınlanan bu iki yazı dizisi Mehmet Kanar tarafından hazırlanarak yeniden yayınlanmıştır. Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13 ve 44.

geleneklerin İslâm ile bağdaştırılmasından ortaya çıkmış bir sistemdi.[16] Yerleşik düzenin kalıplaştırdığı inanç sistemlerinden oldukça uzak bir noktada olan bu anlayış Osmanlı'daki beylik geleneklerinin kırılması yani devletleşme ile birlikte yerini yeni bir anlayışa bırakacaktır. I. Bayezid ile başlayan yeni dönem Fatih Mehmed sonrasındaki imparatorluk idealleri çerçevesinde baskın hale gelecektir. Bu noktada Ocak'ın değerlendirmesi durumu açıklığa kavuşturmaktadır. "Küçük bir aşiret beyliğinin, başarılı bir siyasetle ve jeopolitik konumunun sağladığı avantajlarla, gerek fetihler, gerekse ilhak yoluyla topraklarını ve hâkimiyet alanını genişletmesi, onu ister istemez yerleşik ve merkeziyetçi bir devlete dönüşmeye zorlamıştır. Bu ise hem ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırmış hem de sistemli ve sağlam bir şekilde kurumsallaşmayı gerektirmiştir. Bu kurumlaşmada Türk ve İslâm siyasi geleneğinin yanında ikinci bir temel unsur görevi yapan İslâm ise, çok tabii buna gücü yetecek olan siyasallaşmış Sünnilik idi. Konar-göçer hayatı teşkilatlayan, kavramları ve kurumları ancak o tarz bir sosyal yapının ihtiyaçlarına göre teşekkül eden ve geniş kapsamlı bir evliya kültü etrafında kurumlaşan halk İslâm'ı böyle bir devletin ihtiyaçlarına yetmeyecekti ve yetmedi."[17]

Osmanlı Sünniliği olarak tanımlanan bu süreç şüphesiz birdenbire olmadı. Devletin kurumlarındaki değişim süreci ideolojik anlamda da zirveye ulaşan merkezileşmeyle birlikte eğitim kurumlarında ve bürokraside eşzamanlı olarak yaşandı. Medrese İslâm dünyasında ilk andan beri üstlendikleri misyonu Osmanlı örneğinde de üstlenmiş ve Sünnileşme politikasının itici gücünü oluşturmuştu. Böylelikle ilmiye sınıfı Osmanlı öncesinde olduğunun aksine devlete bağlı bir din bürokrasisi haline dönüştüğü gibi, eğitim faaliyetinin yanında iktidarın hareket ve eylemlerini meşrulaştırmakla yükümlü kılınmıştı.[18]

16 Son derece önemli bir konu olmakla birlikte tezimizin kapsamını aşıp bütünlüğünü bozacağından genişlemesine ele alamadığımız bu durumla ilgili şu çalışmalara başvurulabilir. Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1983, s. 18-19, ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri: Küçük Asya'da İslâm Bâtıniliğinin Tarihsel Gelişimi Hakkında Bir Deneme", *Türk Yurdu*, sayı 7, İstanbul, 1925.

17 Ocak bu dönüşüm sürecini oldukça ikna edici bir şekilde ortaya koymaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı İslâm'ına Genel Bir Bakış Denemesi", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri Bildirileri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 115-116.

18 II. Mehmed ile birlikte İstanbul müftüsü dini hiyerarşide diğerlerinin önüne geçerek şeyhülislâm payesiyle baş müftü statüsünü kazandı. İmparatorluk içindeki tüm müftüleri atamak ve terfi ettirmek İstanbul müftüsünün yetkisindeydi. Süleyman zamanında müftülerin kararlarında yardımcı olmaları nedeniyle fetvahane denilen özel bir daire kurulduğu gibi, şeyhülislâm ulemanın başı durumuna getirildi. Şeyhülislâmlık makam olarak oldukça saygın bir konumda olmakla birlikte dünyevi konularda hiçbir yetkisi yoktu. Dini hiyerarşi konusunda şu çalışmalara bakılabilir: Albert Howe Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi*, Sü-

Ulemanın merkezileşmeye bağlı olarak artan etkinliği devletin oluşum sürecindeki rafızi heteredoks zümrelere karşı takınılan tavırda değişime neden oldu. İlk dönemin müsamahakâr yaklaşımı özellikle Doğu Anadolu'da etkinliğini giderek hissettiren Şiiliğin İran'da sığınabileceği bir devlet yapılanmasına sahip oluşuyla daha katı ve tahammülsüz bir hale dönüştü.[19] O güne dek gaza Hıristiyan dünyaya karşı verilen kutsal bir mücadeleyken 15. yüzyıldan sonra devletin ideolojisini belirleyen Sünni İslâm'a karşı tutunmaya çalışan Şii İslâm anlayışına karşı verilen bir meşruiyet savaşı haline büründü.[20] Bunda İran'da Osmanlıya karşı bir güç olarak beliren Safevi hanedanının yükselişinin etkisi büyüktü. 1511 de Anadolu'da Şah-Kulu Baba Tekeli isyanıyla daha da çatışır hale gelen iki ideoloji arasındaki yollar kesin olarak ayrılacaktı. Her ne kadar Celal-Zade Mustafa bu isyanı "İstanbul'dakilerin kul taifesine itibar edip, Sipahileri ihmal etmesine, yanlış tımar tevcihi" politikasına bağlasa da aynı dönemde Tekeli sipahilerin Şah İsmail'in şahsına sultandan daha fazla itibar ettikleri bilinmekteydi.[21] Böylelikle 16. yüzyılın başlarından itibaren dini hiye-

---

reç Yayınları, İstanbul, 1987, s. 195-196; Hamilton A.R. Gibb, *Islamic Society and the West*, c. I/II, Oxford University Press, 1957, s. 85 vd.

19 İran'da Sasanilerin yükselişi ve Osmanlı politikasındaki değişim ile ilgili olarak Walter Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: 15. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ayrıca Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

20 Başka bir ifadeyle Osmanlı bakışınca o zamana değin Hıristiyan dünyaya karşı yani ehl-i küfr'e karşı yürütülen mücadele bu kez İran şahsında kimliğini bulan ehl-i rafz'a karşı mücadele haline dönüşmüştür. Ahmed Refik, *16. Asırda Rafızilik ve Bektaşilik*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 1994, s. 36-114.

21 Şah Kulu ve babası Hasan Halife Anadolu'da bulunan Erdebil halifelerindendir. Teke-ili'nin heteredoks zümrelerini Şeyh Haydar'a bağlamak amacıyla faaliyetlerde bulunmuşlardır. Şah Kulu Antalya'da doğduğu yer olan Yalınlu adlı bölgede bütün zahid ve sufiler gibi zikir ile vakit geçirerek halk arasında geniş ün sahibi olmuştu. Babası Hasan Halife'nin ölümünün ardından sıranın kendisinde olduğunu söyleyip propaganda çalışmalarına girişmiştir. Müritleri Anadolu'da ve Rumeli'de halkı Osmanlı idaresine karşı ayaklanmaya çağırmıştır. Tüm bu gelişmelerin Osmanlı merkezi tarafından takip edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Filibe Sancağı Beyi, Şah Kulu'nun müridi Pir Ahmed'i tutuklatıp, ondan Rumeli bilhassa Filibe'de mevcut Şah Kulu halifeleri hakkında bilgi almıştır. Ancak II. Bayezid'in zayıf siyaseti Şah Kulu'nun faaliyetlerini önlemede yetersiz kalmış, nihayet Anadolu'yu sarsan isyan hareketi patlak vermiştir. Özellikle Erdebil halkı ve sipahiler tarafından desteklendiği anlaşılan Şah Kulu Şehzade Korkut'u oldukça uğraştırmıştır. Kısa sürede Keçiborlu, Sandıklı, Kiçisıçanlu, Ulusıçanlu'yu geçip Altuntaş'ı yağmalamış ve Kütahya önüne gelmiştir. Asıl amacının Bursa'yı da alarak Şaha bağlı kılmak olduğu anlaşılan Şah Kulu, Veziriazam Hadım Ali Paşa'nın karşısında geri adım atmak zorunda kalmıştı. İşi daha ilginç kılan yönü ise Şehzade Ahmed'in oğlu Murad'ın Şah Kulu ile birlikte hareket etmesi karşısında, Sünni olan Memlûk Sultanlığı'nın ve Adana hâkimi Ramazanoğulları'nın Osmanlı kuvvetlerini desteklemek için harekete geçmeleridir. Aynı şekilde Halep naibi Hayır Bay da yardım teklifinde bulunmuştur. Şah Kulu Osmanlı birliklerini uzunca bir müddet uğraştırdıktan sonra Gedik Han savaşında bertaraf edilebilmiştir. Osmanlı ile Şii İran arasındaki iktidar savaşımını kızıştıran bu ayaklanmanın ardından Bayezid, Teke ve Hamit ili yöresindeki Şii kökenli halkı yeni fethedilen Modon ve Koron kalelerine sürmüş-

rarşinin en üstüne kadar tırmanmış bir kişi olarak Kemalpaşazade ve onu izleyenler için en büyük tehlike Sünniliğin karşısında yer alan Rafızilik olacaktı. Şiiliğe dayalı bir siyaset izleyen Safevilerin karşısına Osmanlıların Sünniliğin savunucusu olarak çıkması hiç de zor değildi. Öte yandan 1512'de, Şahın halifelerinden Nur Ali Halife-i Rumlu'nun emrindekilerle Tokat'ı ele geçirerek şah adına hutbe okutması, ardından Amasya valisi Şehzade Ahmed'in gönderdiği Sinan Paşa'yı mağlup etmesi yeni bunalımların başlangıcıydı.[22]

Gerek Nureddin Sarı Gürez gerekse Kemalpaşazade[23] yazdıkları risalelerle bir yandan Selim'in Çaldıran galibiyetini meşrulaştırırken, diğer yandan Rafıziliği mahkûm edeceklerdir. Devrin önde gelen bilginlerinden Sarı Gürez'ın Şia mensupları için verdiği fetva Osmanlı'nın konuya yaklaşımını gösterir niteliktedir. Buna göre "zikr olunan taife kafirler ve mülhidlerdür ve dahi her kimse ki anlara meyl idüb ol batıl dinlerine razı ve muavin olalar, anlar dahi kâfirler ve mülhidlerdür, bunları kırub cemaatlerin dağıtmak (cemi' Müslümanlara) vacib ve farzdur... Sultan-ı İslâm e'azze'l-lahu ensarehu içün vardur ki bunların (ricallerin katl idüb) mallarını ve nisalarını ve evladlarını guzat-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'de'l-ahz tevbelerine ve nedametlerine iltifat ve i'tibar olınmayub katl oluna..."[24] Devrin önde gelen yazarlarının da bu görüşleri paylaştığı, devletin sürekliliğini Sünniliğe bağlı gördükleri anlaşılmaktadır. Lütfi Paşa'nın Şiilerin yenilgisiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşını Sufi-Kıran olarak adlandırması bu açıdan dikkat çekicidir.[25]

---

tür. M. C. Şahabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı I", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. I, sayı 34-39, İstanbul, 1967, s. 3; *A.g.y.*, İstanbul, sayı 54-59, 1968, s. 4.

22 M. C. Şahabettin Tekindağ, "Yeni Kaynaklar ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, c. 17, sayı 22, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967, s. 51.

23 Kemalpaşazade Süleyman Bey'in oğlu olarak Edirne'de doğan İbn Kemal, II. Bayezid zamanında birçok seferlere katıldı. Hatibzade başta olmak üzere devrin tanınmış bilginlerinden tahsil ederek, Edirne'de Taşlık ve Halebi medreseleriyle, Üsküp'te İshak Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Selim'le katıldığı Mısır seferi sonrasında itibarı ve şöhreti daha da arttı, nihayet 1526'da *müfti'l-enamlık*, ardından *Müfti's-Sakaleyn* unvanına sahip oldu. Görüşlerini yazdığı eserler ve fetvalarla ortaya koyan İbn Kemal devletin Sünnileşmesi aşamasında önemli bir figür olarak gündemi belirledi. *İlmiyye Salnamesi*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1334, s. 299 vd.

24 Bu noktadan sonra devlet için Sünni olmayan inanç mensuplarını düşman bellemek ve haklarında zora dayalı takip resmi politika haline geldi. Heteredoks İslâm'ı benimseyen halkın tespit edilerek kıyama tabi olunması gibi, İran'da da Sünni halk tehlikeli olarak görülüp aynı muameleyle karşılaşacaktır. Olayın Osmanlı tarafını Defterdar Ebu'l-Fadl Mehmed Efendi'nin *Selimnâme*'sinde "Hükm-i katl-i am-ı cemaat-ı Kızılbaş der memalik-i Rum-ı ma'delet-uhum" başlığı altında tespit etmek mümkündür. Tekindağ, *a.g.e.*, s. 55.

25 Ahmet Yaşar Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heteredoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, c. LXIV, sayı 239, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 146.

Şeyhülislâm Kemalpaşazade de Sarı Gürez'de olduğu gibi eserlerinde ve fetvalarında Rafızilerin Sünni yoruma ters düşen görüşlerini sergileyerek, devletin izlediği siyasete psikolojik bir zemin hazırlayacaktır. *İkfaru'ş-Şia*'da Müslüman ülkelerde Şia denilen bir grubun yayılarak, Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetini geçersiz saydıklarını belirtir. Eserde bu grupların karakteristik özellikleri şöyle sıralanır: "Bunlar aynı zamanda şeriatı ve şeriat ehlini tahkir etmekte, müctehid imamlara sövmektedirler... Bunların iddiasına göre Ehl-i Sünnet'e mensup olan müctehidlerin mezhebi meşakkatli imiş ve Şah İsmail denilen kendi önderlerinin mezhebi daha kolaymış ve son derece faydalı imiş!"[26] Şiilik karşısında son derece katı bir tavır sergileyen şeyhülislâma göre Sünnilik, Tanrı'nın birliğine ve onun ezeli sıfatlarının bulunduğuna, Muhammedi şeriatın kıyamete dek geçerli olduğuna, Tanrı'nın kıyamette inananlar tarafından görüleceğine inananların; cennet, cehennem, havz, sırat, mizan ve kabir azabının ve kıblenin hak olduğuna inananların mezhebidir. Kemalpaşazade, Şia'nın verdiği fetvaları batıl sayarak sadece Sünni fakihlerin ve kelamcıların fetvalarını geçerli kabul eder. Sünni mezhep içindeki ekoller konusundaysa bunları bölünme olarak değerlendirmez. Ona göre aralarındaki tartışmalar dinin esasları üzerine değil, füruata ait konular üzerinedir.[27] Devletin hukuk alanında örfi hukuk gibi temel dayanaklarından olan Şer'i hukukun Hanefi yorumu üzerine kaleme aldığı *Tercih-i mezheb-i hanefi 'ala gayriha*[28] adlı risalenin sonundaki ifadesi dikkat çekici olup Sünni ideolojinin savunusu şeklindedir. Yazar eseri dönemin padişahının "Hanefi mezhebini taklit etmek zorunlu mudur?" şeklindeki sorusuna cevap vermek amacıyla kaleme aldığını açıklar. Hanefi ekolün hukuk alanındaki yetkinliğinin ele alındığı çalışmanın sonunda Hint, Sind, Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-i Gaycan, Yunanistan, Azerbaycan, Mısır bölgelerinde halkın, yöneticilerin ve bilginlerin bu hukuk sistemini benimsediklerini, Türklerin yönetimde kaldıkları sürece bu durumun devam edeceğini açık bir dille belirtir.[29]

---

26 Şamil Öçal, *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 380.

27 Eşarilik ve Maturidiliği iki büyük ekol olarak kabul eden yazar bunlar arasındaki görüş ayrılıklarını *Fi İhtilaf beyne'l-eş'ariyye ve'l-maturidiyye* adlı risalesinde inceleyerek, iki ekol arasında on bir tartışmalı konu olduğunu savunur. Bunlar arasında isim ve müsemma, kelam-ı nefsi, peygamberlik, adalet, teklif-i ma la yutak ve şirk gibi konuları tarafların görüşlerinden yola çıkarak ayrıntılı olarak inceler. Bu risale 1304 yılında İstanbul'da Cemal Efendi Matbaası'nda basılmıştır.

28 Bu risale I. Selim'in Mısır Seferi dönüşünde ikamet ettiği Şam'da kaleme alınmıştır.

29 Öçal, *a.g.e.*, s. 402-403, ayrıca Osmanlı idaresinin Anadolu'daki Safevi propagandasına karşı aldığı önlemler için bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 151.

Devletin izlediği Sünni ideolojiye psikolojik ve dini destek sağlayan bu türden girişimler dışında edebi metinlerde de benzer etkileşimlere rastlanmaktadır.[30] Muhibbi mahlası ile yazan Sultan Süleyman doğuya karşı olan mücadelesinde buradan güç alacaktır.

Bize farz olmış iken olmamız İslâm'a zahir
Nice bir oturalum bunca günahı çekelüm
Umaram rehber ola bize Ebubekr ü Ömer
Ey Muhibbi yürüyüp Şark'a sipahı çekelüm.[31]

Osmanlı İslâm'ı ideolojik zemin olarak resmi doktrinin dışındaki yorumları hedef alırken tebaa arasındaki diğer din mensuplarına karşı geleneksel İslâm anlayışının vazettiği zimmi anlayışına göre koruyucu bir tavır takınmıştır.[32] Fatih Mehmed İstanbul'u aldıktan sonra Bizanslı din bilgini Gennadios'u Ortodoks Patrikhanesi'nin başına getirdiği gibi, 1461'de Hovakim'i Ermeni Kilisesi'nin reisliğine atar. Böylelikle tebaayı oluşturan tüm unsurları imparatorluk protokolü içinde kendisinin denetiminde bir hiyerarşiye tabi kıldığı gibi, cemaatler arasında bir çeşit kompartıman sisteminin de kurucusu olur. Osmanlı padişahları izlenen siyaset gereği bir yandan İslâm tebaa üzerinde evrensel hâkimiyet yetkisine dayalı bir hilafet anlayışını canlandırmaya çalışırken, gayrimüslimler üzerinde de mutlak hâkimiyet anlayışını hayata geçirmiştir. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rengi belirginleşmeye başlayan bu İslâm anlayışı bütün bir 16.-18. yüzyıllar arasında sözü edilen yapısını Osmanlı iktidarının koruyucusu ve meşrulaştırıcısı kimliğiyle sıkı bir şekilde korumuştur. Gittikçe katı bir çerçeve içine hapsolunan yapıyı esnetme yö-

30 Edebi metinlerin yanında mimaride de bunun etkisi görülür. Kamusal yaşamın önemli parçaları olan resmi ya da dini binalarda Osmanlı Sultanının bu mücadelesinin izlerine rastlanmaktadır. Örneğin Gülru Necipoğlu, Süleymaniye Camii'nin kitabelerinin Osmanlı'nın o sırada içinde bulunduğu en önemli çatışmalardan birine, yani İran'la olan savaşlara işaret ettiğini ortaya koymuştur. "Sultan Süleyman, bu muazzam bina kompleksinin yapısı ve metinlerin seçimi aracılığıyla, sadece rakip bir hükümdar değil, aynı zamanda sapkın bir inancın savunucusu olarak da tanımlamayı tercih ettiği düşmanı karşısındaki zaferini ilan etmektedir." Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001, s. 122.

31 *Muhibbi Divanı*, haz. Coşkun Ak, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 4.

32 İslâm tarihi uzmanı Cahen'e göre Osmanlılar en azından imparatorluk toprakları içindeki uygulamalar açısından ilk dönem (7. yüzyıl) Araplar için olduğu gibi, aynı derecede rejimin devamı için zaruri olmasıyla dikkati çeken İslâm ve zimmilerin bir arada oturmasıyla ilgili manzarayı eski haline getirmiştir. Bu sayededir ki Yahudiler burada bir sığınacak ortam bulmuş ve sonraki dönemde devlet kademesinde Ermeni ve Rum kökenli tebaadan yüksek mevkilere gelenler olmuştur. Bu yorumu ve zimme kavramının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Claude Cahen, "Zimme", *İA*, c. 13, MEB, İstanbul, 1986, s. 570.

nünde gelen çabalar 18. yüzyıl Kadızadeliler hareketi örneğinde olduğu gibi hiçbir güçlü ilmi ve fikri içeriğe dayanmayan kaba softalık hareketiyle karşılık bulmuştur.[33] Mehmed Birgivî'nin[34] içtihatlarını takip eden bir grup fakihin sözde bid'atlere[35] savaş açmak bahanesiyle canlandırmaya çalıştıkları halk fanatizmi devletin İslâm anlayışını da tehdit eder boyutlara geldiğinde ağır bir tasfiye olayıyla durdurulmuştur.[36]

Osmanlı Devleti ideolojik zemin olarak İslâm rengini her zaman öne çıkaran ancak bunu hükümdarın iktidarını meşrulaştırıcı araçlardan biri olarak kullanan bir anlayışa sahipti. İslâm kültürel ve sosyal kurumları biçimlendiren, hukukun zeminini oluşturan bir inanç sistemi olarak algılanmaktaydı. Hükümdarın en azından görünürde tüm eylem ve hareketlerinin İslâm sistemine uygun olması anlayışının ötesinde hükümdar gerekli gördüğü durumlarda şeriatla çelişen kararlar alabilmekteydi ki bu durumda ulemanın yapabileceği tek şey "şer'i maslahat değildir, ul'ulemr ne ise öyle olsa" demekten ibaretti.[37] Dini grupların devletle olan ilişkileri belli bir protokol içinde olup

---

33 Ocak, *a.g.e.*, s. 118-119.

34 Osmanlı İmparatorluğu'nun gerek ulaştığı sınırlar gerekse sosyo-kültürel yapı olarak son derece renkli bir portre sunduğu 16. yüzyılın ilk yarısında doğan Balıkesirli Mehmed Birgivî, İstanbul'un çeşitli medreselerinde eğitim gördükten sonra iki üç yıl sürdüğü anlaşılan mülazımlığını Kazasker Abdurrahman Efendi'nin yanında yaptı. İstanbul'daki bir süre müderrislik görevi sonrasında Halep ve Edirne'de dört sene kassam-ı askerilik görevinde bulundu. Bu görevin ardından II. Selim'in hocası Ataullah Efendi'nin memleketi olan Birgi'de yaptırdığı Daru'l-Hadis'in ilk müderrisi olarak atandı. Ömrünün sonuna kadar buradaki görevini sürdüren Birgivî 1573'te 52 yaşında vefat etmiştir. Düşüncelerinde ve yazdığı eserlerde her türlü bid'at ve şeriattan ayrılmalara sert tepki veren Birgivî zamanındaki bazı tasavvuf erbabını da eleştirmiştir. Özellikle *Vasiyetname*'si ve *Tarikatü'l-Muhammediye* adlı eseri sonraki dönemde izleyenleri için başlıca kaynaklar arasında yer almıştır. Bu konuda genel bilgi için Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Matbaatu'l-Hâc İzzet Efendi, 1309/1892, eserin Türkçe tercümesi için bkz. *Tarîkatı Muhammediyye,* çev. Celal Yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul, 2009.

35 Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yayınları, Ankara, 2008.

36 Bu hareketin 17. yüzyılda Osmanlı toplumunun en buhranlı döneminde patlak vermesi rastlantı değildir. Hareketin görünüşteki amacı dinde bir tasfiyeye gitmek, bu yolla devleti kurtarmaktır. Ancak gelişmeler incelendiğinde böyle bir tasfiye hareketiyle ilgisi olmadığı anlaşılır. Bir anlamıyla Kadızadeliler hareketi müsait ortamdan yararlanarak tasfiyeciliğin paravanası ardında bazı dini çevrelerin mevcut nüfuz ve iktidar mücadelesine katılması ve bundan çıkar sağlaması şeklinde yorumlanabilir. Hareket bir süreliğine devletin iç politikasını desteklemek için IV. Murad tarafından bilinçli olarak kullanıldıysa da IV. Mehmed'in çocukluğu döneminde tehlikeli sosyal sonuçlar doğurabilecek bir dini hareket haline büründüğünden Köprülü Mehmed Paşa'nın müdahalesiyle bastırılmıştır. Olayın gelişimi ve Osmanlı dini tarihi içindeki yeri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, KitapYayınevi, İstanbul, 2011, s. 218-137.

37 Elbette burada sözü edilen durum tüm uygulamaları kapsayıcı bir iddia ortaya atmamaktadır.

daima mesafeliydi. Hükümdarlık kurumunun Roma örneğindeki gibi *cesaropapist* bir üslup içinde kullandığı halife unvanı tüm İslâm dünyasının koruyucusu ve emiri oldukları iddiasına dayalı bir elkabdı. İmparatorluk içinde İslâm'ın farklı yorumları bir arada yaşarken çatışmalar imparatorluk anlayışı içinde eritilmeye çalışılıyordu. İmparatorluğun klasik devrinde birbirinden farklı kültürel ve dinsel kompartımanların varlığına bağlı olarak hükümdarlık anlayışı tüm bu cemaatler arasında denge unsuru olmaya çalışırken, 19. yüzyılda Hıristiyan unsurlar arasında görülen kopmalar nüfuz dengesini Müslüman halklar lehine değiştirdiğinden siyasal söylemde İslâm renginin daha ağır bastığı bir anlayış hâkim olmaya başlayacaktı. Bu İslâm anlayışı dış dünyadaki pan hareketlerinden ilhamla İmparatorluk sınırları içindeki İslâm unsurları bir arada tutmayı hedefleyen ve İmparatorluğun son dönemine damgasını vuran ideolojik yönelimlerden birini inşa edecekti.

OSMANLILARDA DEVLET İDEOLOJİSİNİN ŞEKİLLENİŞİ VE OSMANLI HİLAFETİ

Osmanlı siyasal düşüncesinin izini süren tarihçilerin işi pek de kolay değildir. Her şeyden önce bu zorluğun başlıca nedeni imparatorluğun yönettiği siyasi alanın oluşturduğu geniş kültürel coğrafyadır. 19. yüzyıl tarih yazımının kimi toptancılığına ve kolaycılığına kaçmamak kaydıyla gerek Helen ve Roma, gerekse İran ve Hint kültürlerinin siyasal felsefelerinin Osmanlı siyaset teorisinin altyapısını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında İslâm uygarlığı ve İç Asya bozkırlarının mirası Osmanlı geleneğini besleyen ana kaynaklar arasındadır. Örneğin Kâtip Çelebi gibi parlak bir zekâ eserinde bir yanda Calinusçu tıp geleneğinin köklü dört unsur paradigmasını kullanırken, diğer yanda İslâm düşüncesinin temel referanslarından olan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine başvurur. Yine 16. yüzyılın renkli simalarından Gelibolulu Âli için Osmanlıları başarılı kılan temel etken kökü İç Asya'ya uzanan yasa geleneğinin Osmanlı uygulamasında İslâmi bir cila altında varlığını sürdürebilmiş olmasıdır. "Osmanlılar, padişah, sultan, han, kayser, hadim-i haremeyn ve halife gibi unvanları kullanırken bunların değişik siyaset geleneklerini yansıttığını ve değişik iddialar taşıdığını biliyorlardı. Padişah ile imparatoru muka-

Özellikle Zembilli Ali, Kemalpaşazade ve Ebussuud Efendi gibi güçlü şeyhülislâmların Selim ve Kanuni gibi güçlü hükümdarlar karşısında kimi uygulamalara karşı durabilecek bir etkiye sahip oldukları bilinmektedir. Ancak bunun tüm Osmanlı yüzyılları için geçerli bir anlayış olmadığı da tarihi gerçeklerle sabittir. Bu konuda örnekler için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı 3-4, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1945, s. 203-224.

bil tutup kralı bunun altında değerlendirmelerine, Venedik "doge"larına "beg" demelerine tesadüf değil bilinçli bir tercih olarak"[38] bakılmalıdır.

Kadim uygarlıkların deneyimlerinden yararlanma konusunda Osmanlıların ortaya koydukları performansın yanı sıra özgün yanlarının da olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Her şeyden önce Osmanlı hanedanının saltanat tevarüsü Türk ve Moğol uygulamalarında görülmeyen niteliktedir. Özellikle II. Mehmed sonrası oluşan patrimonyal monarşi iktidarı daha önceki durumda sözkonusu olduğu üzere Türkmen beyleriyle paylaşma konusunda isteksiz hatta kıskançlık derecesinde temkinlidir. Kimi zaman anakronistik polemiğe konu edilse de kardeş katlinin esas nedeni iktidarın ömrünü uzatarak sürekliliğini sağlamaktır. Timur'un vârisi olması hasebiyle Osmanlıyı kendi tabii olarak değerlendiren Şahruh'un Çelebi Mehmed'e gönderdiği ve içeriğinin Osmanlı mülkünün kardeşler arasında paylaşılmamasından ötürü sorgulayıcı nitelikte olduğu bilinen mektubu Osmanlı politik rejiminin özgün yanını vurgulayan bir belge olarak değerlendirmek gerekir.[39]

Osmanlı siyasal düşüncesinde Akdeniz uygarlığının tüm parçalarından renkler bulmak olanaklıdır. Bizans siyasi ideolojisini ayrıntılarıyla inceleyen H. Ahreweiler'in çalışmalarından yola çıkan Cemil Oktay, Osmanlı siyasal felsefesi ile Bizans uygulaması arasındaki paralelliklere dikkat çeker. Bizans pratiğinde ideolojiyi belirleyen başlıca iki kavram bulunmaktadır; bunlardan biri *taxis* diğeri ise *oikonomia*'dır. *Taxis* en genel ifadeyle köklü dönüşümler ve değişim konusunda alabildiğine tutuk bir düzen kimliğiyle tezahür eden siyasi ve toplumsal düzeni ifade eder. Bu ilahi kökenli ve idealize edilmiş bir durumdur; ancak yaşanan gerçeklik bundan farklıdır. Gerçek durumla ideal arasında yapılabilir olanı bulma yaklaşımı ise bizi *oikonomia* kavramıyla yüzleştirir. Oktay'a göre *taxis*'in Osmanlı'daki izdüşümü Nizam-ı âlem'dir. Adalet ve istimalet kavramlarının sentezi ise *oikonomia*'nın Osmanlı'daki işlevsel karşılığına denk düşmektedir.[40]

Nizam-ı âlem düşüncesini kodlaştıran kaynaklar arasında 17. yüzyıl ahlâkçılarından Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si şüphesiz en bilinenidir. Bu eserde kökeni eski Yunan ve Hind'e kadar uzanan bir sosyal tabakalaşmanın en veciz örneği sergilenir. Kısaca Daire-i Adliye olarak bilinen sınıflandırmanın en tepesinde temel fonksiyonu sistemin döngüsel sürekliliğini

38 Cemal Kafadar, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Hakkında Gözlemler", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 25-26.

39 Kafadar, *a.g.e.*, s. 28.

40 Cemil Oktay, "Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 32.

sağlamak amacıyla adalet dağıtmak olan padişah yer alır. Adalet sistemin sürekliliği ve güvenliği açısından besleyici bir kavram olup, Ali'nin ifadesiyle ilahi kaynaktan beslendiği içindir ki, dünya düzeni olsun gökyüzü düzeni olsun her ikisi için de varlık sebebidir. "Her ikisi de adalet sayesinde vardır ve adalet oldukça var olacaktır."[41] Daire-i Adliye'nin betimlediği hiyerarşi düzeninde hükümranlık olgusu beşeri ilişkilerle sınırlı değildir. Gerek içinde yaşanılan mekâna atfedilen özellikler, gerekse hiyerarşinin en üstündeki imparatora verilen unvanlar düzenin niteliğini ortaya koyar.[42] Dersaadet, Asitane-i Saadet gibi nitelemeler hem Bizans, hem de Osmanlı dönemlerinde edebi ve politik yazıma kadar sirayet etmişti. Bizans geleneği içinde imparator sıklıkla dünyanın sahibi ve Tanrı'nın gölgesi olarak adlandırılırken, aynı vurgu Osmanlı'da Sultanu'l-Rum, Karaların ve Denizlerin Hâkimi ve daha İslâmi bir espri içinde Müslümanların Emiri ya da Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi olarak belirleniyordu. "Aslında imparatorlar ve sultanlar, hep bir kutsallık tacını başlarına geçirmeyi önemsemişlerdir. Her ikisi de sadece potestas ile yetinmemiş; buna bir de auctaritas'ı eklemeyi, meşruiyetlerinin gerekli ve olmazsa olmaz koşulu olarak görmüşlerdir."[43]

Osmanlı padişahı statü olarak bakıldığında askeri sınıfın en başındaki idareci olarak karşımıza çıkmaktadır. Padişah Osmanlı devlet sisteminde tüm bürokrasinin onun varlığını ve devamlılığını sağlamaya yönelik işlevini sürdürdüğü son derece güçlü bir makamda yer almaktadır.[44] İdealize edilmiş bir

41 Oktay, *a.g.e.*, s. 33.

42 Erken modern çağların statü toplumunu açıklamak için batıda ve doğuda geliştirilen teoriler arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bunun için *Trois Ordres* ve *Daire-i Adliye* teorilerini karşılaştırmak yeterlidir. Bunlardan ilkine göre toplumda üç sınıf bulunmaktadır: Görevi diğer ikisini korumak olan *bellatores,* yani savaşanlar; görevi diğer ikisinin ruhlarını kurtarmak olan *oratores,* yani dua edenler; nihayet görevi diğer ikisini doyurmak olan *laboratores,* yani çalışanlar. Söz edilen sınıflar arasındaki ilişki birbirini bütünler nitelikte olup, üreticiler senyöre ya da kiliseye gerek emek gerekse mahsulün bir bölümü olarak sundukları ödeme karşısında himaye ve şefaat bahşedilmektedir. Yakındoğu ve İslâm toplumlarının kendi kültür matrisi içinde buna karşılık gelen bir öğüdü Daire-i Adliye teorisi şu şekilde tasvir eder: "Hükümdarın gücü askeriyle, dolayısıyla hazinesiyle, dolayısıyla reayaya adalet vermesiyle kaimdir. Burada adalet mutlak bir kavram olmayıp sınıflar arasında bir eşitliği ifade etmez. İçerik olarak ortalama bir vergi-rant oranını tutturmak ve bunu aşmamak, kanunnamelerde yazılı miktarların ötesine geçerek zulüm ve teaddi uygulamamak, yani çift hane sistemine dayalı köylü ekonomisinin kendi kendini yeniden üretemeyecek derecede bitkin düşürmemek ile sınırlıdır. Daire-i Adliye'nin bir başka ifadeyle anlamı, reayanın verdiği vergi karşısında adalet almasıdır. Dolayısıyla adı geçen her iki teori de dinsel kökenli ya da dini ideoloji ile bütünleşmiş düzeni meşrulaştırma teorileridir." Halil Berktay, "İzler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıcılık İçinde Özümsenmiş Paganizm", *Eyüp: Dün/ Bugün*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 32-33.

43 Oktay, *a.g.e.*, s. 35.

44 Josef Matuz, *Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschatliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, s. 87.

padişah portresi kendisinden önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı kaynaklarında da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.[45] Padişah Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Gücün merkezindeki kişidir. Kısacası askeri sınıfın başıdır. Bu özelliği nedeniyle farklı tanımlamalara ve sınıflandırmalara maruz kalmıştır.

Max Weber, Osmanlı siyasal sistemini sultanizm olarak tanımlamaktadır. Weber'e göre bu sistem Ortaçağ'da Batı'da varolmuş estate-tipi egemenlikten tamamen farklıdır. Bu itibarla geleneğe dayandığı yerde patrimonial otorite olarak anılan egemenlik, keyfi buyurma yetkisinin işletildiği yerde sultanizm olarak tanımlanacaktır. Weber'e göre ayırt edici özelliği askeri güç ve keyfi idare olan sultanizmin klasik mekânı Yakındoğu'dur.[46] İnalcık'a göre Osmanlı İmparatorluk sisteminin Weber tarafından sultanizm olarak tanımlanmasının sebebi, Osmanlı padişahının siyasi ve ruhani iktidarı kendi kişiliğinde birleştirme iddiasında aranmalıdır. Egemenliği ya fiziksel güçte ya da dinsel çıkarları dağıtan veya inkâr eden ruhani otoritede arayan Weber, birinci durumu askeri monarşi, ikincisini ise hiyerokratik organizasyon olarak değerlendirir. Tanımlamada ikinci durumla örtüşen Osmanlı pra-

45 Osmanlı padişahının idealize edilmeye çalışıldığı eserler önceki İslâm devletlerindekilerden farklı değildir. Bu nedenle ideal hükümdar tipolojisini Osmanlı açısından değerlendirirken kendisinden önceki birikimleri de göz önünde tutmak adeta zorunluluktur. Örneğin Şeddad son derece ustaca kaleme aldığı Selahaddin biyografisi *en-Nevadirü's-sultaniyye ve'l-mahasinü'l-Yusufiyye* adlı çalışmasında Selahaddin'in erdemlerini, sıkı bir müminin hasletlerini, iyi bir hükümdarın karakteristik özelliklerini –cömertlik ve cesaret, cihada sıkı inanç ve bağlılık, örnek alınması gereken bir adalet ve alicenaplık– sergileyen bir kimse olarak yansıtır. Şeddad'ın Selahaddin'in şahsında ideal hükümdar betimlemesinde kullandığı cihat anlayışına dayalı sunum biçimi ilk değildir. Tersine Selahaddin'in kâtibi İmamüddin el-İsfahani, *el-Fethü'l-Kussi fi'l-fethi'l-Kudsi*'de aynı temaya zaman zaman son derece abartılı biçimde vurgu yapar. Öyle ki bir yerde Selahaddin'in Kudüs'ü alışını peygamberin Medine'ye göçü ile karşılaştırma yoluna giden yüceltici bir tarz kullanır. Buna karşılık Eyyubi karşıtı yaklaşımın sözcüsü İbnü'l-Esir *et-Tarihu'l-bahir fi'd-devleti'l-Atabekiyye bi'l-Mevsıl*'de aynı yöntemi bu kez Selahaddin'e karşı Nureddin b. Zengi'yi yüceltme adına kullanır. Nureddin'in erdemlerini ve kahramanlıklarını anlatırken onun adil bir hükümdar oluşunu *darü'l-adl*'i kurmasını delil göstererek aktarır. Karizmasından yola çıkılarak ideal hükümdar betimlemesinin yapıldığı diğer bir örnek Baybars'dır. Başkâtibi İbn Abdüzzahir *er-Ravzü'z-zahir fi sireti'l-Meliki'z-Zahir* de- ki *en-Nevadir*'den daha kapsamlı olmakla beraber aynı metodu izler – geleneğe tam anlamıyla uyan bir hükümdar portresi çizer. Onun dini esaslara uymayan vergileri kaldırışı, *daru'l-adl*'i restore edişi, şeriatı korumaktaki dirayeti tıpkı Nureddin ve Selahaddin örneğinde olduğu gibi benzer anekdotlarla işlenir. Abdüzzahir'in yine sultanın maiyetinde çalışan yeğeni Şafi b. Ali'nin büyük hükümdarın biyografisine katkı olarak kaleme aldığı *Hüsnü'l-menakibi's-sırriyeti'l-münteze* adlı çalışmasında da Baybars otokratik fakat adil bir hükümdar olarak idealize edilir. Bu eserlerin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. P.M. Holt, "İdeal Hükümdar Olarak Sultan: Eyyubi ve Memlûk Modelleri", *Kanuni ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası*, ed. M. Kunt-C. Woodhead, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 124-131.

46 Halil İnalcık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi*, c. 7, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5.

tiğinde sultan siyasi iktidarın yanı sıra ruhani iktidarı da kendi şahsında toplayarak patrimonyal hükümdarlığın mükemmel bir örneğini oluşturmuştu. Oysa İnalcık'ın da belirttiği üzere sultanın iktidarının göksel ve dünyevi kökenlerine işaret eden sultan-halife unvanı ikili iktidarın ifadesi olmakla beraber, gerçekte bunlar arasında bir birlik asla olmamıştı. Klasik dönemde çifte tekeli ile patrimonyal devlet doruğa çıktığında, ulemanın iktidarı paylaşımı kısıtlandı hatta tamamen saf dışı bırakıldı. Padişah bizzat yönetme yetkisine dayanarak örfi kanunlar koydu ve bunu yaparken de şer'i hukuktan bağımsız davrandı. Oysa sultanın gücünü kaybetmeye başladığı dönemlerde bu durumun aksi bir gelişme yaşanacak ve diğer geleneksel güçlerle ittifak eden ulema devlet içinde nüfuz kazanacaktı.[47]

Weber'in yorumlarını izleyen İnalcık özellikle "gerileme" devrinde, Osmanlı sultanlarının halife sıfatıyla kendi ruhani egemenliklerini vurgulayarak ve ulemayı kendi bürokratik aygıtlarının içine alarak iktidarlarındaki aşınmayı gidermeye çalıştıklarını ileri sürer.[48] Osmanlı toplumunda genel olarak sosyal örgütlenme, hükümdarın bir yasasıyla yaratılan veya resmileştirilen gruplara dayanırdı ki bu aslında Ortadoğu kültürlerinin nasihatname geleneği içinde rastlanılan bir durumdu. Weber'in kastettiği sultanizm, asıl olarak İslâmi hükümlerden değil, fakat temel felsefe ve yapısını Bizans ve Sasani mirasına borçlu olan halifelik devlet teşkilatından almıştır.[49] Emevilerin özellikle de Abbasi hanedanının kurduğu Arap İmparatorluğu'ndan bu yana İran kökenli bu estate sisteminin İslâmi devletteki tüm toplumsal yapıyı belirlediği görülmektedir: "Şehinşah ve padişah gibi özgün Sasani imparator unvanlarının kullanılmasına onuncu asra kadar İslâm coğrafyasında rastlanmazken, bu yüzyılda ortaya çıkan gayr-i Arap hükümdarlar, hilafetin evrenselliği içinde hâkim-i mutlak hükümdar imajını kuvvetlendirmek için bu unvanları sahiplendiler. Osmanlı sultanlarının en gözde unvanı padişah-ı âlempenah yani şahsında tüm dünyanın himaye bulduğu evrensel hükümdardır. Bu unvandaki himaye amacı hükümdarın üstün gücünü gösterirken özellikle İran'ın hâkim-i mutlak hükümdar nosyonu vurgulanmaktadır." Fatih Kanunnamesi'nin ve hüküme-

47 "Osmanlı İmparatorluk sistemini ilgilendirdiği kadarıyla, İslâmi gelenek aslında sultanın sınırsız keyfi iktidarı önünde en etkili frendi. İslâmi geleneklerin koruyucusu olan ulema, kendi içindeki tabakalaşmaya ve sık sık mevki ihtilafına düşmesine rağmen, geleneksel ve meşru bir direniş merkezi olarak, bütün Osmanlı tarihi boyunca çok büyük bir rol oynadı. Diğer gruplar, sultanın buyurucu iktidarına karşı, geleneksel yerleşik haklarını koruyabilmek için sık sık ulemaya sığındı." İnalcık, *a.g.e.*, s. 18.

48 İnalcık, *a.g.e.*, s. 6-7.

49 Alfred von Kremers, *The Orient under the Calips*, United Press, Beyrut, 1973, s. 123-134.

tinin olduğu kadar, mimarisi ve edebiyatı dahil saray kültürünün de yansıttığı üzere belirgin biçimde İran geleneğine bağlı kalmıştı. En sevdiği oğlu Cem'e eski İran'daki efsanevi kralın adını vermesi elbette tesadüf değildi.[50]

Geniş bir sosyo-kültürel sentezin ürünü olan Osmanlı devlet sistemi içinde padişah bir anlamda devletin varlık nedenlerinden biridir.[51] Onun varlığı devletin sağlıklı işleyişi için başlıca unsurdur. Aksi durumun devleti çöküşe götürebileceği inancı tüm kaynaklarda egemendir. Örneğin yazdığı risalede devletin içinde bulunduğu sıkıntıları Koçi Bey'den daha ayrıntılı olarak inceleyen *Kitab-ı Müstetab* yazarına göre[52] Osmanlı devlet düzeninin ve eski kanunların bozulmasının esas nedeni padişah otoritesinin zayıflaması ve parçalanmasıdır. Zira padişah devletin ruhu sayılır. Eskiden padişahın otoritesini icraya, yalnız vezir-i azam, mutlak vekâleti ile haizdi, araya kimse girmezdi. Fakat şimdi padişah adına doğrudan emirler verilmeye başlanmıştır. Ona göre padişah "memalik-i mahrusada olan reayanın, eyyam-ı adaletinde asude –hal olmasını– sağlamakla sorumludur." Padişahın ve buna bağlı olarak saltanatın devamı için üç şey bulunmaktadır: Reaya, hazine ve asker. Buna göre reayadan hazine, hazineden ordu hâsıl olur, ordu ile de düşmana galip gelinir. Ancak bunların tam işleyebilmesi için: Adalet, kanun-ı kadim üzere mansıb ve dirliği ehline vermek gerekmektedir.[53]

Benzer ifadelere *Hırzü'l-Mülük*[54] adlı kaynakta da rastlanışı geleneksel devletin dayandığı temellere işaret etmesi açısından önemlidir. Eserde yer aldığı biçimde, dünya saltanatı ve hilafet, Cenab-ı Kibriya'nın emanetidir. Bu yüce makamda bulunanların en üstünü ve adaletlisi olan peygamber "emr-i dini i'la ve şer-i mübini ihya" hususunda türlü mihnet ve belaya rıza göstermiştir. Bunun sebebi halifelere ve sultanlara yöneticilik öğretmek ve onları aydınlatmaktır. Yazar, birinci bölümde "Ahval-ı Padişah-ı Cihan-penah"

---

50 İnalcık, *a.g.e.*, s. 11-12.

51 Akşemseddin Fatih'e yazdığı mektubunda hükümdarın bu konumuyla ilgili şunları söyler: "Selatin memlekete nisbet ruh gibidir. Bedene nisbet her nesne ki bedense zahir olur. Bilhakika ruhun eserlerindendir. Siz sizi sair halk gibi zannetmiyesiz ıslahı memleketten gayrı nesneye iştigal göstermeyesiz...", Topkapı Sarayı Kütüphanesi (TKA), E. 5862 nolu belge.

52 Yazarı belli olmayan eser Osmanlı gerileyişinin nedenlerini tespit ve çözüm önerileri getirmek için ortaya konulan layiha geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. 1620'de kaleme alınarak Sultan II. Osman'a sunulduğu anlaşılan çalışma 12 bölüm ve zeylden oluşmaktadır. Girişte, değişen şartların "nizam-ı âleme ihtilal ve reaya ve berayaya infial" verdiği belirtilmekte, sahib-i hükümet onların ahval-i âleme ne denli tedbir ve tedarik ile düzen getirebilecekleri anlatılmaktadır. *Kitab-ı Müstetab*, haz. Yaşar Yücel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. XXII-XXIII.

53 *Kitab-ı Müstetab*, s. 18-21.

54 Sekiz bölümde oluşan eserin yazarı bilinmemekle beraber III. Murad'a sunulduğu tahmin edilmektedir.

başlığı altında şunları belirtmektedir: "Padişaha öncelikle lazım olan salah, adalet, felah ve diyanet üzre olmaktır. Padişahın sözlerinin düzgün olması için "tahsil-i ulum ve maarif ve tekmil fünun ve letaife çok emek sarf etmesi ve önemli hususları yazmak için de fenn-i kitabetten bir parça haberdar olması gereklidir. Padişah yirmi dört saatin üç saatini ibadet ve Kur'an okumaya, iki saatini tarihleri ve kitapları incelemeye, dört saatini memleket işlerini vezirler ve diğer nitelikli tedbir sahibi kullarıyla görüşmeye, altı saatini gezip dolaşmaya, avlanmaya ve gönlüne hoş gelebilecek diğer işlere, kalan dokuz saatini de dinlenmeye ve uykuya ayırmalıdır."[55] Padişah elbette tüm dünya ahvalinden tek başına haberdar olacak değildir. Yardımcı ve danışmanlarının bulunması doğal bir ihtiyaçtır. Bu noktada ilk akla gelen vezir, padişahın sağ kolu vazifesini üstlenecektir. Vezirlikte ululuk ve mevki para, mal ve mülkten ziyade, halife ve İslâm padişahına doğruluk ve sadakatle hizmet sayesinde olmaktadır. *Hırzü'l-Müluk* yazarının eserinde Osmanlı padişahından İslâm padişahı olarak söz etmesi 16. yüzyılda evrensel hâkimiyet iddiasının yüksek kesim arasında kabul görmüş olmasının bir yansımasıdır.[56]

Osmanlı padişahlarının kullandığı unvanlardan biri sultan olup Süryanice *Şultana* kelimesinden türemiştir. Sultan lakabı İslâm devletlerinde burhan, hucce ve kudret anlamına gelip, genellikle bir memleketin müstakil hükümdarı olarak 11. yüzyıldan itibaren kullanılmaktadır. İslâm dünyasında özellikle Sünni ideolojiye bağlı hükümdarlar tarafından tercih edilmiştir. Bir sultanda bulunması gereken vasıflarla ilgili olarak 13. yüzyılda değerli bir eser kaleme alan Abu Salim'in düşüncelerinden etkilenen Hasan b. Abdullah (14. yüzyıl) ve İbn Şahin ez-Zahiri de (15. yüzyıl) aynı konuya eğilmiş ve eserler vermişlerdir. Sultan unvanı Orhan Bey'den itibaren İslâmi bir tabir olarak kullanılmıştır. İbn Battuta Anadolu'yu gezerken oradaki bütün küçük hanedanların başlarını sultan olarak anmaktadır. 1361 tarihli Lulu Paşa Camii kitabesinde Osmanlı hükümdarı hakkında *Sultan-ı azam* tabiri hakkedilmiştir. Yine Ankara'da bulunan 1375 tarihli kitabede *Melik-ül-adil-ül-gazi es-sultan gıyas-üd-dünya ve-d-din ebü-l-feth Murad Han ibn-i Orhan* ifadeleri görülmektedir. Osmanlı padişahlarının kullandığı unvanların hâkimiyet anlayışına göre belirlendiği anlaşılmaktadır. 14. ve 15. yüzyıllarda hâkimiyet ve nüfuzlarının temeli olarak gazayı gören Osmanlı padişahları gazi ve bey unvanlarına daha rağbet eder olmuşlardır. I. Murad için bir kitabede yeralan *Malik el-adil el-gazi el-sultan el-a'zam gıyaz el-dünya ve'd-din Ebu'l-Fath* elkabı diğer padişahlar

55 *Hırzü'l-Müluk*, haz. Yaşar Yücel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 150-151.
56 *Hırzü'l-Müluk*, s. 167.

için de kullanılmıştır. II. Mehmed'e kadar uç beyleri olarak gaza geleneğini canlı tutan ve İslâm dünyasının gaza önderi olarak kabul gören Osmanlı sultanları buna dayalı olarak kutsal kentleri ellerinde bulunduran ve Abbasi hanedanından birine halife olarak devlet protokolünde yer veren Memlûklara bile üstünlük iddiasında bulunabiliyorlardı.[57] 1509'da Portekizlilerin, Hint Okyanusu'nda Memlûk donanmasını yok ederek, Kızıldeniz'e girmek ve Peygamberin mezarına saldırı tehdidinde bulunduklarında Osmanlı Sultanı II. Bayezid *sultanü'l guzat* olarak Memlûklara yardım elini uzatmıştı.[58]

Osmanlı padişahı kimliği geniş bir kültürel sentezin sonucunda Ön Asya, İran, İlhanlı ve Selçuklu geleneğine bağlı olarak biçimlenmişti. Bunların yanı sıra Roma'nın vârisi olmanın verdiği bilincin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Romalılık anlayışı Kayser-i Rum şeklinde tarif olunan yerli yorumların dışında, klasik ve modern kaynaklarda da sıklıkla vurgu yapılan bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Grenard bu gerçeği şöyle dile getirir: "Osmanoğulları, kendilerine Sezarlar'ın mirasında hak iddia eden bir unvan vermek ve onların yerini işgal etmek için önce, seleflerinin kaybettiği toprakların mühim bir kısmını birleştirmek mecburiyetinde kalmışlardı. Onların tarihi ancak Doğu Roma İmparatorluğu'nun yeniden kurucusu olarak da mütalaa edilirse anlaşılabilir. Bu maksatla teşebbüslerine manalı bir şekilde Rum adını verdikleri ülkelerden başladılar... Osmanoğullarının devleti, daha önce teessüs etmiş değildi. Eski Roma arazisine yerleştikleri nispette devleti

57 Bu durum ideolojik tarih yazımı sayesinde geliştirilmiştir. Yazıcıoğlu Ali'nin daha II. Murad devrinde kaleme aldığı *Selçuk-name*'sinde Osmanlıların Kayı boyuna mensubiyetlerine ve gaza geleneğine olan bağlılıklarına vurgu yapıldığı görülmektedir. "Gün Han'ın vasiyeti Oğuz töresi mucibince hanlık ve padişahlık Kayı varken özge boy hanlarının soyuna hanlık ve padişahlık değmez" sözlerinin tarihi temeli ne olursa olsun Osmanlı hanedanının diğer Türk hanedanlarına üstün olduğu düşüncesini meşrulaştırma amacına hizmet ettiği ortadadır. Roma ve Ön Asya gelenekleri yanında İslâm siyaset anlayışının etkisini de unutmamak gerekir. İlk kroniklerden itibaren Osmanlı sultanlarının Mısır'daki halifeden beratlar aldıkları kaydedilir. Klasik aktarım darü'l-harp üzerine gerçekleştirdikleri gazalar sonucunda Osmanlı beyine halife tarafından bağımsızlık sembolleri gönderildiğini belirtir. İslâm geleneğinde ise bu semboller, hâkimiyetin halife tarafından sultana ve sultanın emirlere naklettiğine delalet eder. Buradan ilham almış olmalı ki II. Mehmed de Mısır sultanına İstanbul'un fethini bildirdiği mektubunda kendisini bütün İslâm dünyasındaki gazanın tek temsilcisi olarak nitelendirmiştir. Halil İnalcık, "Osmanlılar", *İA*, c. 12, MEB, İstanbul, 1986, s. 296.

58 Osmanlı padişahı İslâm dünyasında sağladığı itibarı Batı karşısında da kazanmıştır. Fatih Batılı kaynaklarda *Grand Seigneur* ya da *Grand Turc* olarak değerlendirilirken, rakibi Karamanoğulları ve sonrasında Akkoyunlular *Petit Turc* olarak anılıyorlardı. Örneğin İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'e yazdığı 9 Şubat 1587 tarihli mektubunda İstanbul'daki İngiliz maslahatgüzarı (1591'den sonra büyükelçi) Barton, Türk hükümdarını "yeryüzündeki hükümdarların en büyüğü" diyerek naklediyordu. Akdes Nimet Kurat, *Türk İngiliz Münasebetleri*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954, s. 131, ayrıca yine bkz. Halil İnalcık, "Padişah", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 492-493.

şekillendirdiler."[59] Bizanslı tarihçi Kritovoulos Roma'nın son kalıntısını ele geçiren genç hükümdar için kaleme aldığı tarihinde II. Mehmed'in hırsına ve bakış açısına değinmeden geçemez. "Sultan Mehmed Han, büyük bir devletin vârisi ve uçsuz bucaksız mal ve para, silah ve askerin sahibi ve Avrupa'nın en güzel ve en bakımlı parçalarının maliki iken, bunlarla iktifa etmedi; fikirleri, sınırları aştı, çok uzaklara yöneldi. İskender'lere, Pompeus'lara, Sezar'lara ve benzerlerine gözlerini çevirdi."[60] Kanuni'nin Batı kaynaklarında *potentissimus ac serenissimus christianorum electus Caeser* ve *ter maximus ac potentissimus Turcarum imperator* şeklinde anılması bu anlayışın bir sonucu olup, bu unvan yalnızca dış dünyaya karşı değil, içte de kullanılan bir hükümdarlık sıfatıydı. Örneğin Ahmed Paşa, II. Mehmed'in vefatıyla tahta çıkan II. Bayezid'in cülusuna şu tarihi düşürmüştür: *Kayser oldu Rum'a Sultan Bayezid.*

Siyasal bir imge olarak Osmanlı padişahının tarihsel kimliğini belirleyen etkenlerden bir diğeri İran, Roma ve İslâm kültürlerinin yanında Oğuz ananesidir. Osmanlı hanedanı tıpkı diğerleri gibi meşruiyetini pekiştirebilmek amacıyla kendisini soylu ve bir geleneğe bağlama yoluna gidecektir. Oğuz ananesinin Osmanlı sarayında II. Murad ile beraber canlandırılmaya çalışılması bu yaklaşımın sonucudur. Bu andan itibaren Osmanlı'nın Oğuzların hatırasına Ak-koyunlulardan daha çok itibar ettikleri görülecektir. II. Murad paralara Oğuzların Kayı damgasını vurdururken bu duyarlılıkla hareket etmiş olmalıdır. Dönemin yazarlarından Yazıcıoğlu gerek *Cami el-Tavarih* gerekse İbn Bibi'den çevirdiği Oğuzlarla ilgili bölümlerde Oğuz efsanesini canlandırıyor, Anadolu Selçuklularının ve Osmanlıların bu geleneğin devamı olduğunu öne sürüyordu. Osmanlı'nın Kayı aşiretine üyeliği konusunda yaratılan mitosun kökeninin buraya dayandığı bilinmektedir. Nitekim bunun etkilerine II. Mehmed'in torunlarından birine Oğuz Han diğerine ise Korkut adını vermesine kadar geniş bir çerçevede rastlanmaktadır. Sultan Mehmed ve

59 Fatih Mehmed'den önce İmparatorluk kurma hayallerine kapılan ancak Timur'un karşısında aldığı yenilgiyle hayatına dramatik biçimde son veren Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı sultanları Mısır'daki halife tarafından *Padişah-ı İklimi Rum* olarak anılmaya başlanmıştır. Doğu Roma'nın tipik bir Rönesans hükümdarı izlenimi veren II. Mehmed tarafından tarihe mal edilişinin ardından Osmanlı sultanları Roma'nın vârisi olma iddiasını daha ciddi bir şekilde gündeme getirmişlerdir. Aynı dönemde bu iddia Viyana'da oturmakta olan ve Osmanlılar tarafından Almanya kralı olarak anılan Habsburglar tarafından da ifade ediliyordu I. Ahmed döneminde imzalanan Zitvatorok Antlaşması'na dek İmparatorluk yetkisi tanınmayan ve sadece kral olarak nitelenen imparator 11 Kasım 1606 tarihli bu antlaşma gereği Batı Roma hükümdarı olarak kabul edilmişti. Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 236.

60 Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, çev. Charles Riggs, Princeton University Press, New Jersey, 1954, s. 14 vd.

halefi Bayezid döneminde yazılan kaynaklarda Osmanlı hanedanının temiz, inançlı bir kavim olan Oğuzlara dayandığının işlenmesi rastlantıyla açıklanamaz. Wittek'in *milli romantizm* olarak adlandırdığı gelişmelerden Irak ve İran'da yaşayan Türkmen topluluklar da etkilenmiştir. Bu etkiyi Neşri'nin eserinden *Vilayat-Name* ve *Saltuk-Name* gibi eserlere kadar izlemek olanaklıdır.[61] Hanedanın kökenini Oğuzlara bağlama düşüncesine yön veren etkenlerden biri de I. Bayezid sonrasında Timur ve oğullarının hâkimiyet iddialarına karşı Osmanlıların yaşadıkları bağımsızlık endişesidir. Buna bağlı olarak o güne değin yalnızca Orta Asya ve Altınordu yönetimlerinde Cengiz Han'ın soyundan gelenler için kullanılan Han unvanı Osmanlılar tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.[62]

Osmanlı padişahları yetkiyi devraldıkları gücün diğer geleneksel imparatorluklardaki gibi ilahi kökenli olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar için kullanılan *müeyyed min-dinillah* yakıştırması Tanrı tarafından yetkili kılınmış, ödüllendirilmiş anlamını taşımaktadır. Bu anlayış aslında kökenini Oğuz ananesinden almıştır. Oğuz geleneğinde iktidar kut olarak adlandırılıp Tanrı tarafından yöneticiye verilmekteydi.[63] İ.Ö. 176'da Mo-tun tarafından Çin hükümdarına yazılan mektupta kendisinden Tanrı'nın hükümdarlık hukukuyla donattığı büyük hükümdar *–Tanrı kut'u Tan-hu–* olarak söz etmesi sözcüğün tarihsel kökenine işarettir. Bugünün diline Hükümdarlık Bilgisi olarak tercüme edebileceğimiz *Kutadgu Bilig*'de kutun ilahi kökenine dair birçok atıf bulunur: "Bil ki, sana ancak Tanrı yardım edebilir... Tanrı kime beylik verirse ona akıl ve gönül de verir... Tanrı bey olarak yaratmak istediği kimseye akıl ve kol-kanat verir."[64] Siyasi iktidarın Tanrı'dan alınabileceği düşüncesine Orhun kitabelerinde ve Oğuz destanında da rastlanmaktadır. Bilge Han'ın bir yerde "Kut'um var olduğu için muvaffak oldum" demesi, Oğuz destanında Oğuz'un düşmanı olan Uruz'un oğlunun "bizim kutumuz sizin kutunuz olmuştur" diyerek ona itaat etmesi sadece birer örnektir.[65] Yusuf Has Hacib eserinde kuta sahip olabilecek hükümdarın niteliklerini "alçak gönüllü, tatlı dilli olmak, kötü ve çirkin şeylere yaklaşmamak, büyüğe sevgi göstermek, doğru ve ihtiyatlı olmak" olarak açıklar. Buna göre "fazilet ve kısmet

61 Faruk Sümer, "Oğuzlar", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 386.

62 Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı*, s. 151 vd.

63 Yusuf Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren Yayınları, İstanbul, 2000, s. 126-127.

64 İbrahim Kafesoğlu, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 21.

65 Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk I*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1947, s. 122-125.

kuttan doğar... Büyüklüğe beyliğe yol ondan geçer... Kut'a karşı durmak, onu vurmak, onu ezmek imkânsızdır, ona kafa tutulmaz..."[66]

Osmanlı saltanat geleneğinin şekillenmesinde de etkili olan bu anlayış Roma'daki *İmperium*'dan başka bir şey değildir. Bu anlayış hanedanın kutsiyetine işaret etmektedir.[67] Sözkonusu durum tebaa ile hanedan ilişkilerini biçimlendiren başlıca etkendir.[68] En buhranlı dönemlerde bile hanedanın varlık nedeni sorgulanamamaktaydı. Osmanlı Haremi üzerine değerli yapıtında Leslie Pierce hanedanın bu yönüyle ilgili önemli bir saptama yapmıştır. "Bu tebaa bir padişahı tahtan indirebilir, hatta idam edebilir, ya da Osmanlı soyundan geldiğini ileri sürerek tahtta hak iddia eden birinin mücadelesini destekleyebilirdi, ama Osmanlı hanedanının kendi üzerindeki hükmetme hakkını sorgulayamazdı." 15. yüzyılın ilk yarısında yazan Bizanslı diplomat Dukas, hem eski hem de yeni hükümdarın Osmanlı soyundan geldiği için tebaanın bağlılığının kolayca sağlandığını belirtirken, 1622'de padişahın hal edilişine Osmanlı sarayındaki İngiliz elçisi olarak şahit olan Sir Thomas Roe daha çarpıcı bir örnek ortaya koyar. Buna göre asiler yeni sultana kılıç kuşatmak amacıyla saraya girmeden önce kendi evleri ve namusları olarak gördükleri saltanat makamını yağmalamamak üzere yemin etmişlerdir.[69] Burada gösterilen hassasiyeti sadece devlet geleneği olarak değil, hükümranlık anlayışına ve iktidarın kökeninin ilahi bir kaynak olarak algılanmasına bağlamak gerekmektedir. Nitekim 17. yüzyıl tarihçilerinden Mustafa Naima Efendi'ye göre padişahlar her türlü itirazdan salim ve herhalde mukaddes idiler. Düzenin devamı için bu zorunluydu. Sultan Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesiydi.

---

66 Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 21.

67 Bu gerçeği Kanuni döneminde Alman elçiliği göreviyle İstanbul'da bulunmuş olan Busbecq, mektuplarında şu şekilde ortaya koyar: "Türkiye'de hatta Türklerin kendi aralarında bile, şahsi meziyet ve liyakatten başka hiçbir şeye kıymet verilmez. Osmanlı hanedanı, bu kaidenin biricik istisnasıdır. Yalnız o ailede irs ve nesep, bir mevki temin eder." Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. H. Cahit Yalçın, İstanbul, 1939, s. 36.

68 Bu durum aslında başlı başına antropolojik incelemelerin konusunu oluşturmaktadır. Frazer'in eserindeki kan tabusu olgusundan yola çıkarak kaleme aldığı çalışmasında konunun ilginç bir yönüne dikkatleri çeken Köprülü, hanedanın kutsal menşeden geldiğine olan inanç ve bağlılığın olağanüstü durumlarda hükümdarların idamında izlenen yöntemin belirlenmesinde bile etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Türk ve Moğollar İslâmiyeti kabul edip ve İslâm kültürüne girdikten sonra bile eski pagan inançların etkisinden kurtulamamıştır. Pagan dönemde varolan hanedanın kanının kutsallığı ve memnu oluşu İslâm inancı içinde de yer edinmiş ve Osmanlı sultanlarına karşı girişilen bu tür hareketlerde sözkonusu husus daima göz önünde bulundurulmuştur. M. Fuat Köprülü, "Türk ve Mogol Sülalelerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti", *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1983, s. 71-79.

69 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University, 1993, s. 15.

Sultan çocuk dahi olsa kutsaldır ve onda ilahi bir ilham vardır. "Hükümdarlara ilham vaki olur" ilkesinden hareket eden Naima'ya göre padişaha asi olmak Tanrı'ya asi olmakla eştir.[70] Naima'nın yorumu patrimonyal bir hükümranlık anlayışının temsilidir.

OSMANLI'DA PADİŞAHLIK KURUMUNUN HİLAFET YORUMU

Merkezi hilafet anlayışının çözülmesiyle ortaya çıkan fiili durum İslâm dünyasındaki bağımsız hükümdarların bulundukları bölgelerde halife unvanını kullanmalarını gündeme getirirken[71] İslâm siyaset teorisi buna göre biçimlenmiştir. Osmanlıların da meşruiyet zemini olarak dayanacakları bu anlayışa giden yolu eseriyle Eşari ekolde ilk revizyonu gerçekleştiren Maverdi açarken, ardından gelenler bunu izlemiş ve geliştirmişlerdir. Gazzali'nin *İhya*'sında yer alan şu satırlar dikkat çekicidir: "Bu işi üstlenmiş Abbasi hanedanlığı mensubunun hilafet fonksiyonunu üzerine aldığını; çeşitli alanlardaki yönetim işlevlerinin halifeye bağlılık borçlu sultanlar vasıtasıyla yerine getirildiğini düşünüyoruz. Günümüzde, yönetim yalnızca askeri gücün sonucudur ve askeri güç sahibi kime bağlılık sunarsa artık o kişi halifedir."[72] Klasik hilafet teorileri karşısında oldukça iddialı ve bir o kadar da günün şartlarını yansıtan Gazzali'nin yaklaşımı Moğol istilasının ardından Kahire'de tesis edilecek olan göstermelik hilafetle daha somut bir biçimde ortaya konulacaktır.

İbn Cemea, *Tahrirü'l-Ahkâm'da* kuvvetle iktidara gelen idarecinin Müslüman toplumun birliği ve esenliği için selefine üstün geleceğini, onun yerine imam olacağını söylemektedir. Artık önemli olan askeri ve ekonomik anlamda güçlü olanın siyasal anlamda da belirleyici rol üstlenmesidir. Maverdi

---

70 Zeki Aslantürk, *Naima'ya Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1997, s. 101.

71 Örneğin 1271'de Sivas'ta inşa ettirdiği medresedeki kitabede III. Gıyaseddin Keyhüsrev kendisinden halife ve hakan unvanlarıyla söz etmekteydi. Tripolitan'lı tarihçi İbni Galbun Tanrı'nın gölgesi ve Halife unvanlarını mahalli Karaman prensi için kullanmaktaydı. Tıpkı daha sonraları Osmanlılar için kullanıldığı gibi Medine'deki Cuma Mescidi'nin kapısında yer alan şu sözler bu bağlamda oldukça anlamlıydı. "Bu mescidin mübarek binasını Müslümanların emiri, zaferler sahibi sultan Bayezid yaptırmıştır." Aynı şekilde 1500-1510 yıllarında Orta Asya'da hüküm süren Özbek hükümdarı Muhammed Şeybani tahtından hilafet makamı olarak söz eder. 16. ve 17. yüzyıllarda Hind Babür devletinde Ekber Şah'dan beri merkezlerinden *darü'l-hilafet* diye söz edilmektedir. İlber Ortaylı, "Hilafet ve Türkiye İslâm Devletinde Hilafet", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara 2000, s. 260.

72 Hamilton A.R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 142-143.

ile başlayan süreç sonuçta imametin şeriattan ayrılması sonucuna varmıştı ve bu kamuoyunun kolaylıkla kabullenebileceği bir durum değildi. Kuşkusuz, Moğol istilasının hemen ardından gelen restorasyon çalışmaları bu kaygılardan yola çıkarak çözümler üretecektir. Çözümlerin kökeninin çoğu kez Eşari ekolün açık bıraktığı noktalara dayanması şaşırtıcı değildir. Bu noktalardan birisi ilk halifelerin gerçek halife olduğu, ardından gelen dönemlerin suni halife olduğu varsayımına dayanan görüştür. Bir diğeri ise özellikle yarı-Şii çevrelerde görülen ve Platoncu filozof-kral anlayışının İslâmi imamet teorisine uygulanmasından ibaret olan görüştür ki, bu yaklaşım doğu İslâm dünyasında zaten gelenekselleşmiş olan emirlerin aynı zamanda halife olarak anılması durumuna da açıklık getirmektedir.

14. yüzyılın sonunda Maliki kadı İbn Haldun'un "Aralarında O'nun buyruklarını uyguladığı için yönetim ve hükümdar insanlar arasında Tanrı'nın halifesidir" şeklinde vurguladığı gerçek bir sonraki yüzyılda Şafii Kadısı Celaleddin Devvani'nin *Ahlâki Celali*'sinde teyit edilecektir.[73] Ancak her iki hukukçuyu İbn Cemea'dan ayıran başlıca nokta hilafetin her askeri şefin eline bırakılamayacağıdır. Onların yorumuna göre hükümdarlık kurumuyla imametin ayrılması; ancak şeriatı eksiksiz uygulayan idarecilerin imamet unvanına hak kazanmasıyla gerçekleşir.[74]

Osmanlı siyasetinin hilafete bu teorik pencereden baktığı anlaşılmaktadır. Onlar İslâm hükümdarları arasında en prestijlisi olmaları ve kutsal kentlerin koruyuculuğunu üstlenmeleri gibi gerekçelerle önceki halifelere *efdalü'l-guzat ve'l-mucahidin* olarak halef olduklarını iddia etmişlerdir. Kanuni Sultan Süleyman'ın kullandığı *hilafet-i ulyâ* ve *hilafet-i kübrâ* tabirleri klasik hilafet anlayışı çerçevesinde kullanılmış ifadeler değildir. Bu iddianın temelinin gaza geleneğinden ilhamla geliştirildiği açıkça görülmektedir. Selim sonrası yapılan şey eski gazi sınır devlet geleneğini geliştirmek ve eski İslâm hilafetini yeni bir tarzda yaşama geçirmek olmuştur.[75] Gerçekte Osmanlı hilafet anlayışı, gazilik sıfatının genişletilmesinden çıkarılmış olup, bütün İslâm dünyasının koruyuculuğu iddiasından ibarettir. Böylelikle oluşturulan yeni

73 Bu risalesinde Devvani Moğol yıkımı sonrasında imamlık öğretisini kesin olarak ortaya koyan ilk isimdir. Ünlü çalışmasında savunduğuna göre Müslüman bir hükümdar şeriatı koruma şartını yerine getirdikten sonra hangi kökenden gelirse gelsin meşru imamlık iddiasında bulunabilirdi. Eseri Osmanlı ulemasının da ilgisini toplamıştı. Gibb, *a.g.e.*, s. 145.

74 Gibb, *a.g.e.*, s. 145-146.

75 Gazaya bağlı liderlik anlayışı İbn Haldun'un eserinde de vurgulanan bir hakikattir. İbn Haldun Arapların halifeliği ayakta tutan başlıca etken olan idare etme yeteneklerini çok zaman önce kaybettiklerini ve İslâm dünyasının liderliğinin Türklere geçtiğine ilk dikkat çeken düşünürlerden biri olmuştur. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 1, İstanbul, 1945, s. 524-525.

hilafet anlayışı gazanın, İslâm'ı savunma ve koruma vazifelerinin üzerine inşa edilmiştir. Sözkonusu anlayış politik ve askeri krizlerin başlamasıyla birlikte gündeme gelecek olan Abbasi ananesindeki hilafetin fıkıh kitaplarında kuralları belirlenen şekilde yeniden ihyası arayışlarına kadar klasik dönem Osmanlı hilafetinin temel meşruiyet zemini olarak sürecektir.[76]

Osmanlılar evrensel hâkimiyet anlayışını ve hilafet unvanını erken devirlerden itibaren kullanmaya özen göstermişlerdi.[77] Bununla birlikte tüm Müslümanların halifesi anlamındaki *hilafet-i uzmâ* unvanını ne zaman üstlendikleri konusu tartışmalıdır.[78] Osmanlı padişahlarının Abbasilerin tarih sahnesinden çekilişinin ardından Mısır'da Memlûk idaresine sığınan Abbasi halifesine bakışları hep mesafeliydi. Hilafet makamıyla olan ilişkiler I. Bayezid'in *Sultanu'r-Rum* olarak tanınması örneğinde olduğu gibi diplomatik anlamda yürütülmesine rağmen İslâm dünyasının liderliği iddiasından olsa gerek daima soğuk gelişmişti. Sultan tabirini Osmanlı hükümdarları arasında ilk kez kullanan I. Murad, Balkanlar'a çıkışta önemli üslerden biri olan Edirne'yi aldığında en büyük rakibi Karamanoğlu'ndan gelen kutlama içerikli mektupta halife olarak nitelendirilirken, gönderilen yanıtta *şeref-i hilafet* tabirine yer verilmişti. Edirne'nin alınmasını neredeyse yeni bir hilafet merkezinin tesisi olarak değerlendiren kimi Müslüman hükümdarlardan gönderilen mektuplarda şehrin başkent haline getirilmesi *makarr-ı hilafet* gibi karşılanarak hayırlı olması temenni edilmiş ve *hazret-i hilafet* unvanı kullanılmıştı.[79] Aynı duruma dönemin yazarlarında da rastlanmaktaydı. Sultan II. Mehmed döneminin önde gelen bilginlerinden Alaaddin Ali Tusi, bizzat sultanın iste-

76 Halil İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 320-322.

77 Osmanlı sarayında protokolün oluşumu I. Bayezid dönemine rastlamakla birlikte Fatih ve sonrasında olgunlaşmıştır. Bununla birlikte sultanlar için kullanılan unvanlar konusunda gösterilen duyarlılığı basit bir protokol meselesi olarak görmek mümkün değildir. Roma'nın varisi olma durumu Osmanlı için göz ardı edilecek bir statü olmamıştır. Kendisini matbu tanıyan yönetimlerde de bu hassasiyet dikkat çekmektedir. 1640'larda Moskova elçilerinin her türlü ısrar ve taleplerine rağmen Kırım hanlarının Osmanlı sultanlarına ait unvanlardan olan *Âlem-penah* karşılığı unvanları Rus çarları için kullanmamaları bu türden bir örnekti. Bunun yerine, *Cümle Ulusun Padişahı* ya da *Uluğ ve Küçük ve Ak Rusnun Penahı* yazılırdı. Osmanlı sultanları için kullanılan ve evrensel hükümranlık iddiası taşıyan hiçbir unvan ister İslâm, ister Hıristiyan hiçbir hükümdar için kullanılmamaktaydı. Aksi bir durum yetki paylaşımı anlamına gelebilirdi. Aynı sebepten ötürüdür ki Rus çarlarının "Gosudor, Tsar Vsehrosiei, Samoderjetz, Veliki Knez" gibi unvanları çok sonraları beynelmilel kabul görecekti. İlber Ortaylı, "Süleyman and Ivan: Two Autocrats of Eastern Europe", *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, The ISIS Press, İstanbul, 1993, s. 208-209.

78 Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sayı 1, 2004, s. 113.

79 Feridun Bey, *Münşeat-i Selatin I*, İstanbul, 1858, s. 95-97, ayrıca bkz. Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford University Press, Londra, 1924, s. 134-135.

ğiyle kaleme aldığı *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserin girişinde hükümdardan "Allah'ın halifesi, zamanın hâkimi... fetih sahibi sultanın idaresi şimdi olduğu onun arzusu ve rızası üzerine dünyanın sonuna kadar devam etsin, Allah onu hilafet saadetle ebedileştirsin"[80] şeklinde söz ediyordu. Aslında yazarın hükümdardan beklediği yüklüce ihsanlara karşılık mutat övgülere benzer şekilde kaleme alınmış bir metin gibi gözükse de Fatih'in kendisinden bahsetmesi gereken durumlarda da bu unvanı kullanması konuya ayrı bir önem kazandırmaktadır. Kamu hukukuna dair önemli düzenlemelerinden biri olan Teşkilat Kanunnamesi'nin girişinde "malik-i serir-i hilafeti bi'l-istihkak, kahraman-ı zaman, sahibü'l-emni ve'l-eman, es-Sultanü'l A'zam, Halifetüllahi fi'l-Âlem"[81] ibaresinin kullanılması, vakfiyesinde hilafet ve saltanat semasının güneşi, gazilerin efendisi tanımlamalarına yer verilmesi dikkat çekicidir.

Arap kaynaklarının diyar-ı Rum'un âlimi olarak adlandırdıkları Molla Gürani şehzadeliği sırasında hocalığını yaptığı[82] Sultan II. Mehmed'e yazdığı mektupta "padişahımız-hullidat hilafetuhunın ahlâk-i hamidesinden mercüvv ve mütevakka olunan oldur ki..." şeklinde hitap etmesi,[83] yine Gürani'nin bu kez Molla Hüsrev'in vefatı üzerine şehir kadısına gönderdiği mektupta "zıll-i humayun-i ilahi padişahımız-hul lidet hilafetu-hu-taht-ı saadete müstevli olduğu vakit"[84] ifadelerine yer vermesi Osmanlı ulemasının konuya yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir. Bu metinlerde II. Mehmed'e yapılan temel vurgu onun zamanının en güçlü hükümdarı olduğu ve İslâm'ın koruyuculuğudur. Örneğin Eyyüp el-Ensari'nin mezarının bulunduğu yer düşüncesiyle dini ve sembolik anlamlarla da yüklenerek inşa ettirilen Eyyüp Vakfiyesi'nde sultanın bu yönüne özel bir vurgu yapıldığı görülür: "zamanındaki kisraları ve cebabireyi kırıp geçiren ve Kostantiniyye şehrinin fethi ululuğun büyük alameti olan saadetli ve mağrifetli hakan, şanı büyük sultan ve bürhani aşikâr padişah Sultan Mehmed Handır."[85] Bunun elbette başlıca amacı İslâm kamuoyun-

80 A. Ali Tusi, *Tehafütü'l-Felasife*, Ankara, 1990, s. 5.

81 Fatih'in kanunnamesi Osmanlıca ve günümüz Türkçesiyle olmak üzere çeşitli defalar yayınlanmıştır. Burada kullanılan nüsha *Osmanlı Kanunnameleri*, c. 1, Fey Yayınları, İstanbul, 1990, s. 317.

82 Molla Gürani II. Murad tarafından önce eski Kaplıca'daki medreseye, sonra Yıldırım medresesine müderris tayin edilmiş, yine padişahın arzusu üzerine Şafii mezhebini terk ederek Hanefiliğe geçmiştir. Son derece sert ve eğilmez bir mizaca sahip olan Gürani zamanla padişahın takdirini kazanarak o sırada Manisa'da sancakta bulunan şehzadesi Mehmed'e hoca tayin edilmiştir. Hayatı ve eserleri için bkz. Ahmed Ateş, "Molla Gürani", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 407.

83 Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürani ve Tefsiri*, Sahhaflar Yayınevi, İstanbul, ts., s. 95.

84 Yıldız, *a.g.e.*, s. 99.

85 Eyyüp Vakfiyesi'nin transkripsion metni için bkz. *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1938, s. 315.

da Osmanlı hanedanının meşruiyetini pekiştirmektir. Sultan Mehmed Vakfiyesi'nde, Hilafet makamının Osmanlıya geçtiği varsayılan tarihten yarım asır önce *Emir'ül-Mü'minin ve İmam'ül-Müslimin* olarak zikredilmekte (celaletinin ve hilafetinin kadrinin), zulüm ve udvan ve küfr ve küfranın menba'ı, Müslimlerle kıtale tasaddi edenlerin rasin kalesi olan İstanbul'u feth etmekle daha a'la olduğunu kaydetmekte ve burada İslâmiyet'i yerleştirmek, beldeyi mamur etmeye gayret etmekle "Cihad'üs-sagır"den "Cihad'ül-kebir'e geçtiği bildirilmektedir.[86] Yine bizzat Fatih'in emriyle hazırlanan Teşkilat Kanunnamesi'nin girişinde İstanbul fatihi için *Melik-i serir-i hilafet bi'l-istihkak kahraman-ı zaman, halifetu'llah fi'l-âlem, nazır-ı umur-ı din ü devlet* unvanlarının kullanılmış olması dikkat çekicidir.[87]

Görüldüğü üzere Osmanlı sultanlarının Selim'in Mısır'ı alışından itibaren halife unvanını kullanmaya başladığını iddia etmek gerçekle örtüşmez. 16. yüzyıldan çok önce bu unvan kullanılmaya başlandığı gibi, bizzat Sultan Selim'in kendisi Mısır seferinden önce bu unvana hükümdarlık sıfatları arasında yer vermiştir. Örneğin 1516'da tahrir edilen Semendire Sancağı Kanunnamesi'nin başında yer alan *halifetullah* tabiri bunun göstergesidir. Osmanlı sultanlarının İslâm dünyası üzerindeki hâmilik rolünün bilinçaltındaki yansımasına yalnızca resmi belgelerde değil, çeşitli sanat dallarında ve bilhassa mimaride rastlamak mümkündür.[88] Evliya Çelebi'nin "mihrab tarafındaki revzenlerin önünde Selim Han'ın kubbe-i pür envarı bir Bağ-ı İrem içinde feryadı andelibin esvad-ı hazini istima olunur bir kubbe-i şeşhanedir" şeklinde tasvir ettiği Sultan Selim'in türbesindeki Arapça kitabede yeralan "Bu mübarek türbenin yapılmasını büyük sultan, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, kara ve denizin sahibi, her iki Harem-i şerifin hâmisi Sultan Süleyman Han bin Selim Han bin Bayezid Han emretti. Allah onun mülkünü ve saltanatını daim kılsın" ifadeleri aynı duruma işaret etmektedir.[89]

Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatında halife unvanının fetvalarda kullanıldığı görülmektedir. Devrin iki önemli hukuk bilgini Ebussuud Efendi ve yazdığı tarihiyle de tanınan Kemalpaşazade'nin bazı fetvalarında sultanın

86 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri III (1451-1481)*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1989, s. 356-357.

87 Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Eedebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 33.

88 S. Lanepoole, *Egypt* adlı eserinde Türk sultanlarının Mütevekkil'in ölümünden beri Sünni İslâm dünyasının büyük bir bölümünün fiili halifeleri olduğunu kaydeder. Stanley Lanepoole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, A. M. Mir, Karachi, 1977, s. 352-357, ayrıca bkz. A.D. Alderson, *Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford University Press, Londra, 1956, s. 115.

89 Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 123.

unvanları arasında halife sanı yer alır. Sultan Süleyman araziyle ilgili bir fetvada *Cenab-ı Hakan-ı Ruy-ı Zemin, Halife-i Resul-i Rabb'il-Âlemin, Vâris'ül-Hilafet'il-Kubra kabiren an kabir* ibarelerinin yanı sıra, İslâm dünyası üzerindeki üstünlüğüne binaen *Sultan'ül-Arabi ve'l-Acem ve'r-Rum* olarak anılır. Sultan I. Selim'in kullandığı *Hami hime'l-Haremeyn'il-muhteremeyn* elkabı da ihmal edilmez.[90] 1520'de Süleyman tahta çıktığında Mekke Şerifi gönderdiği tebrik mektubunda Sultanın tahtı "ulu halifenin tahtı" olarak nitelendirilir. Ebussuud Efendi'nin Sultan Süleyman'ın ölümü ile ilgili bir mısrasında Sultan "Allah'ın halifesi" olarak anılır.[91]

Yalnız dinsel nitelikli meselelere yanıt olarak hazırlanan fetvalarda değil, sultanlara ve şehzadelere sunulmak üzere hazırlanmış olan risale ve siyaset-name benzeri çalışmalarda da halifenin yetki ve görevleri üzerinde durulur. Bunlardan birisi de yazdığı risalenin mukaddimesinde bildirdiği şekliyle Dede b. Bahşi b. İbrahim'dir.[92] Kanuni Süleyman'ın oğlu şehzade Mustafa için hazırladığı ve *Risale fi Emval-i Beyt'il-mal ve Aksamıha ve Ahkâmiha ve Masarifiha* adını verdiği Arapça risalede yetenekli, ancak talihsiz şehzadeye şöyle seslenir: "Sultanlara yapılan ithaf ve hediyeler, iki devletten biridir" kaidesince ben de, hilafet kürsüsünün istihkak ile varisi; "Tanrı, adalet ve ihsan ile emreder"[93] ayetinin sadık bendesi, ilay-ı kelimetullah uğrunda ihlasla çalışan; sünnet-i Resulüllah'ı ihyada hakiki ma'nada halife olan, Osmanlı Devlet erbabının mükemmel rehberi; halife-i zaman sultan şehzade Mustafa'ya bir hediye takdim etmek istedim."[94] Ardından devlet hazinesine ait malların tasarruf ve velayet hakkının halife sultanlara ait olduğunu belirtir. "Belki sultan ve halifelerin yeryüzünde malik'ül-mülk olan Tanrı'nın halifesi ve vekili olmaları ve yeryüzünde fesat ve kargaşayı önlemek üzere kendilerine saltanat ve imamet verilmiş olmasıdır."[95] Risalenin bir başka yerinde ise sultanı Melik-i Allam'ın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelendiren yazar Tanrı'nın kendisini herhangi bir günah veya zulüm irtikâp etmekten alıkoyarak adil sultanların ve dört halifenin izinden yürütmesini diler.[96]

---

90 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. 4, Fey Yayınları, İstanbul, 1992, s. 79.

91 W.W. Bathold, *İslâm'da İktidarın Serüveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006, s. 114.

92 Dede Halife olarak da bilinen yazarla ilgili bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, no. 3560, vrk. I/b.

93 *Kur'an*, Nahl, 90.

94 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 217.

95 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 218.

96 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 231.

Kanuni Sultan Süleyman'ın Avusturya kralı olarak sırasıyla V. Karl'a, I. Ferdinand'a ve II. Maximillian'a gönderdiği mektuplarda kullandığı ifadeler onun evrensel hâkimiyet iddiasının Osmanlı diplomatikasındaki yansımasıdır adeta. *Sultan-i selatin-i cihan ve sultan-i selatin-i şark u garb* gibi terkiplerin yanı sıra İslâmi hilafet ananesini canlandıran unvanlar Osmanlı hilafeti kavramına vurgu yapar niteliktedir. Bu mektuplardan birinde Padişah kendinden *ben ki sultanu's selatin burhanu havaqın tağ bahs-i ruy-i zemin zillullahi fi'l erazin* olarak bahsederken, padişah unvanının yanı sıra Sünni İslâm'a bağlı hükümdarların kullandığı sultan unvanını da kullanmaktadır. Bir diğer belgede ise *zillullahi'l-meliki'l-mennan* vasfını kullandığı dikkat çekmektedir.[97] Aynı hükümdar Ebussuud gibi tanınmış bir hukukçunun kaleme aldığı Budin Kanunnamesi'nin başında son derece girift ifadelerle hilafet makamının sahibi olarak anılır.[98] Bu yaklaşım Osmanlı kançılaryası kadar tarih yazımına da nüfuz etmiştir. Kemalpaşazade, II. Bayezid'tan bahsederken *hazret-i hakan-ı sa'id Sultan Bayezid Han'un hilafet zamanında* yakıştırmasına yer verir.[99] Aynı şekilde yer yer *hazret-i hilafet ve şeri'at penah* ibarelerinin kullanıldığı görülür.[100] Osmanlıların Akdeniz'de verdiği hâkimiyet mücadelesinde önemli bir üs olan Kıbrıs'ın alınışı hakkında yazılan fetihnamelerden Şerifi'ye[101] ait olanında yer alan gaza ve hilafet kombinasyonu iki kavram arasındaki ilişkinin 16. yüzyılın ikinci yarısında bile devam ettiğini gösterir niteliktedir. Yazar eserin girişinde devrin hükümdarı II. Selim'den *padişah-ı alempenah halifetullah zıllullah hazret-i sultan selatin-i zemin kutb-ı âlem-i*

97 Abdurrahman Güzel, "Kanuni Sultan Süleyman Han'ın Avusturya Devlet Arşivi'nde Bulunan Mektuplarından Bazılarının Muhteviyatı Hakkında", *XI. Türk Tarih Kongresi Bildiriler*, c. 3, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 1007-1008.

98 Ebussuud Efendi'nin 1541'de eyalet haline getirilen Budin için hazırlanan kanunnameye yazdığı giriş Osmanlı toprak düzeninin temel ilkelerini ortaya koyan kaynaklar arasında kabul edildiği gibi, Osmanlı hükümdarının ulema arasındaki algılanışının da ipuçlarını sergilemektedir. Uzun süre Şeyhülislamlığını yaptığı Kanuni'yi şu ifadelerle anar: *Halifey-i Rasul-i Rabbi'l-âlemin, Mümehhidü Kavaidüşşeri'l-Mübin ve Zillullahi'z-Zalili ala kaffeti'l-ümem, Haizü'l-imameti'l-uzmâ ves-Sultani'l bahir, Vârisü'l-hilafetil-Kübra kabiren an kabir, Nasirü'l-Kavanini's-Sultaniye, aşirü'l-havakımıl-Osmaniye, Sultanu'l-Arabi ve'l-acem ve'r-Rum, Hami'l-hıma'l-haremeyni'l-muhteremeyn vel-mekameyni'l-muazzameyni'l-mufahhameyn* İsmail Köksal, "İslâm Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research*, c. 13, sayı 1, İstanbul, 2000, s. 65

99 İbn Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman VII. Defter*, haz. Şerafettin Turan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1957, s. 235.

100 İbn Kemal, *a.g.e.*, s. 233, ayrıca bkz. Arnold, *The Caliphate*, s. 136.

101 Şerifi, *Fetih-Name*'de verdiği bilgiye göre Kanuni'nin damadı Rüstem Paşa'nın imamı Seyyid Mehmed'in oğludur. Bir medresede müderrislik görevinin yanında yedi kazada kadılık yapmıştır. Eseri kaleme aldığı sırada Mısır'ın Menzele kazası kadılığında otuz akça gündelik ile görev yapmaktaydı.

temkin ve müdebbir-i telvin-i evalim-i din-i metin olarak söz etmektedir. Adanın alınışının nedenini burada yaşayan İslâm halka eziyet edilmesi olarak belirten yazar gazanın atalardan kalma bir gelenek olduğunu vurgulamaktadır: *gaza mu'cizat-ı seyyide'l-enam ve adat-ı aba-i kiram ve mukteziyat-i ecdad-ı izamlarıdır.*[102]

16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlı protokolünün hilafetle saltanat arasında ayrım yapmadığı görülecektir. Nitekim sözkonusu vakfiyede III. Murad zamanında, hicri 990'da yapılan kısmi yeniliklerle ilgili olarak yer verilen ifadeler bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Sultan Murad burada mahlûkatın halifesi olarak anıldığı gibi, İslâm beldelerinde *şeriatın hâmisi, zamanındaki zalimlerin mâhisi, kara ve denizlerin sahip ve maliki* olarak tarif ediliyordu.[103] Benzer bir şekilde III. Mehmed'in de Selaniki Mustafa Efendi'nin tarihinde çeşitli yerlerde *'hallede'llahu ta'ala hilafethehu'* biçiminde anılıyor olması unvanın 17. yüzyıl başlarında hiçbir şüphe olmaksızın kullanılır olduğuna işaret etmektedir.[104]

KLASİK DÖNEM OSMANLI HİLAFETİNİN DAYANAĞI OLARAK GAZA İDEALİ

Osmanlı hilafetinin temel dayanaklarından birini oluşturan gaza temasının izlerine Osmanlı öncesi Türk devlet geleneği içinde rastlanmaktadır. Selçuklu sultanları da Osmanlılarda olduğu gibi otoritelerini meşrulaştırma konusunda İslâm topluluğunun koruyuculuğu imajına özel bir önem vermişlerdir. Selçuklu hanedanının kurucusu Tuğrul Bey'in hac yolunu koruma gayreti ve ardından Suriye'de, Mısır'da Fatımilere karşı giriştiği savaşlar, sultanın konumunu ve onun İslâm toplumuna hizmetini meşrulaştıran görevleridir. Meşruiyetini bu eylemlerden alan Tuğrul Bey'e Abbasi halifesi, görevlendirme merasiminde "küffar ve mülhidini kendi egemenliğine boyun eğdirmesi" için iki kılıç vermekle onun bu konumunu onaylamış oluyordu.[105] Sonraki yüzyıllar-

---

102 Tam metin için bkz. Özcan Mert, "Şerifi'nin Fetih-Name-i Kıbrıs'ı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974, sayı 4-5, s. 51 ve 53.

103 Vakfiyede kullanılan terkip şu şekilde devam etmektedir: *"Kayserleri ve Karamanlıları kırıp geçirici, Arap ve Acem ve Rum'un sultanı, adalet ve ihsan sahibi, sultanların sultanı, Al-i Osman'ın on ikinci ceddi Sultan Murad Han'a –sultanlık ve padişahlığını Allah emnü emanında daim buyursun ve imamet ve hilafetini kıyamete kadar payidar kılsın her ne tarafa teveccüh ederse fethi mübin ve nasrı aziz onunla beraber olsun– arzolundu. Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1938, s. 323-324.

104 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, c. II, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 442 ve 463.

105 Selçuklu sultanının özellikle Sünni gelenek içinde yer edinmeye çalışmasına karşılık bunun devle-



Gaza diye adlandırılan kutsal savaş ideolojisine göre padişahlar, ilk adımda dinî yükümlülüğü yerine getiren kişilerdi. Neşri'de bu durum "Kâfirlerden her ne feth iderse ana helal olsun dirdiler" diye ifade edilmekteydi. Polonyalı ressam Josef Brandt'ın "Osmanlı Sancağı için Savaş" adlı tablosu.

da da gazanın sözkonusu belirleyiciliği devam etmiştir. Gazanın eylemsel ifadesi olarak zaman içinde uğradığı anlam değişmelerini filologlara bırakıp 14-15. yüzyıllarda taşıdığı anlamı göz önüne alırsak bu kavramın Osmanlı öncesi Akdeniz dünyasında sahip olduğu önem dikkatlerden kaçmaz. Örneğin 14. yüzyıla ait metinlere bakıldığında gazilik geleneğinin canlı bir ruh olarak varlığı belirir. Karasi Beyliğinde yazılmış olduğu tahmin olunan *Risalet'ül-İslâm* adlı ilmihal kitabında "Gazilik Tarikası" adlı bölüme yer verilmesi, 1379 tarihini taşıyan *Kitabü'l-Gunye*'de gaza ve gazi sözcüklerine teknik terimler olarak dahi vurgu yapılması bu gerçeğin yansımasıdır.[106] Özellikle bu dönem metinlerinde dikkat çekici bir diğer nokta ise gaza ve cihat sözcüklerinin birbirlerinden ayrı terkipler içinde ve farklı anlamlarda kullanılmalarıdır. Bu durumun gerekçesini Şinasi Tekin, 12. yüzyılda Şam'da yazılmış olan *Bahrü'l-*

tin tüm unsurlarında aynı duyarlılıkla karşılık bulduğunu söylemek zordur. Kimi durumlarda özellikle bazı melikler arasında aykırılık resmi doktrin olarak benimsenebiliyordu. Örneğin Halep'te, melik Rıdvan İsmailiye mezhebine yönelik açık bir yakınlık gösterirken, propaganda merkezi olarak *dar da'wa* inşa ettirmekten geri kalmıyordu. Onun astroloğu el-Hâkim Es'ad etkisiyle başlayan bu tercihi hutbelerde Fatımi halifesi el-Musta'li adının okunmasına kadar gitti. Benzer bir duruma Kirman'da Sultan Tiran Şah ile Bâtını Kâkâ Bâliman arasındaki etkileşimde de rastlanmaktadır. Antonio Jurado Aceituno, "Sünni Diriliş Üzerine Bir Gözlem", *Tarih ve Toplum*, c. 28, sayı 166, İstanbul, 1997, s. 41-43.

106 Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler", *Tarih ve Toplum*, sayı 109, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 12.

Fevaid adlı Farsça eserden yola çıkarak formüle eder. Buna göre ortaya çıkan durum şudur; eğer saldırı İslâm topraklarına yönelmişse karşı karşıya kalınan durum mücadelede farz-ı ayn olarak sınıflandırılıp *cihad kerden* olarak adlandırılırken, aksi durumda saldırı İslâm topraklarından düşmana yönelik ise bu kez farz-ı kifaye sözkonusu olup, *gaza kerden* tabiri kullanılıyordu.

Tarihsel olarak bakıldığında Konya Selçuklularından itibaren Batı Anadolu'daki Hıristiyan halk üzerine akınlar yaparak ilerleyen Türklerle ilgili olarak "gaza ve iştikakları gazi ve gazavat kitapların bazen adlarında, bazen de bölümleri arasında kullanılır olmuştur."[107] Gaza olgusu Osmanlı siyasi kimliğinin oluşumu üzerine çalışan tarihçilerin hayli ilgisini çekmiş olan bir konudur. Kimi bu hızlı gelişmenin nedenini etnik yapıda ve ihtida hareketlerinde ararken, kimisi de Paul Wittek örneğinde olduğu gibi monizmin etkisinde kalarak gaza ve gazilik temelinde bir çözüm üretmişlerdir.[108] Devlet geleneğinin sürekliliğine dikkatleri çeken Köprülü de Osmanlı beyliğinin oluşum sürecinde etkili olan kurucu unsurlar içinde Aşıkpaşazade'den ilhamla *Gaziyan-ı Rum*'u anmıştır.[109] Bununla birlikte Köprülü, Osmanlı sisteminin siyasal köklerini bu sosyal zümrenin izinde aramamıştır. Paul Wittek'in gaza teorisinin dayanakları arasında yer alan ve Bursa'daki Kale içinde inşa edilmiş olan Orhan Gazi Camii'nin 738 (1337) tarihli Arapça kitabesinde[110] Orhan

---

107 Tekin, *a.g.e.*, s. 13, ayrıca gazanın epistemolojik ve tarihi kaynaklara dayalı olarak olarak incelendiği bir çalışma için bkz. Irene Melikoff, "Ghazi", *Encylopedie de l'Islam*, c. II, E.J. Brill, Leiden, 1991, s. 1043-1045.

108 Wittek'e göre Osmanlıların kısa süre içinde Balkanlar ve Anadolu içlerinde bu kadar geniş sahalara hükmedebilmeleri onların gaza geleneğini canlandırarak ideolojik referans olarak kabul etmelerinde saklıdır. Bu konudaki görüşleri için bkz. *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1966, s. 33-52, bunun yanında şu çalışmalara da bakılmalıdır. "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *Revue des études İslâmiques XII*, Paris 1938, s. 1-34; "Deux Chapitres de l'histroire des Turcs de Roum", *Byzantion XI.*, Brüksel, 1936, s. 285-319; "Le role des tribus turgues dans l'empire ottoman", *Melanges Georges Smets*, Librairie Encyclopedique, Brüksel, 1952, s. 665-676; "The Taking of Aydos Castle: A Ghazi Legend and Its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. George Makdisi, E.J. Brill, Leiden, 1965, s. 662-672.

109 Köprülü çalışmasında gazi unvanının sadece İslâm kültürü içindeki Türkler arasında değil, İslâm öncesi Türk devletleri arasında da yaygın kullanımına işaret eder. Gaza geleneğinin Anadolu Selçukluları, Danişmendliler ve İran Selçuklularının yanı sıra daha önceki dönemde Samanoğulları'nın Horasan ve Maveraünnehir sahalarında kullanıldığını belirtir. Ona göre 13. ve 14. yüzyıllarda gazi unvanına daha çok uç beylerinin isimlerinde rastlanmaktadır. Bununla birlikte ne Orta Anadolu'da ne de uçlarda bu isimde bir teşkilattan bahsolunamayacağına, bu tabir yerine daha çok Alp tabirinin kullanıldığına dikkati çeker. Ona göre Aşıkpaşazade'nin *Gaziyan-ı Rum* olarak adlandırdığı topluluklar da şüphesiz bu Alplerdir. M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 84-88, ayrıca bkz. *a.g.y.*, "Alp", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1941, s. 379-384.

110 Bu kitabe şimdi eski yerinin karşısında, Hüdavendigâr devrinden kalma Şehadet Camii'nin kalıntılarından yararlanılarak 1892'de inşa edilen yeni Şehadet Cami'inin doğu kapısı üzerinde yer al-

Gazi *sultanü'l guzat ve gazi bin el-gazi* olarak anılmaktadır. Ancak gerek kitabeyi tarihsel doküman olarak inceleyen R. Paul Rindler'in, gerekse filolojik ve epigrafik incelemelerde bulunan Şinasi Tekin'in kitabenin orijinalliği konusunda ciddi tereddütleri bulunmaktadır. Tekin, kitabeyi Orhan Gazi'nin 1324 tarihli Farsça vakfiyesi ve 1348 tarihli Türkçe bir mülk-namesi ile karşılaştırdıktan sonra bunun 14. yüzyıla ait olamayacağını ortaya koymuştur. Eldeki bulgular bu kitabenin daha sonraki bir devirde hakkedildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte 1417'de Çelebi Mehmed tarafından onartılan Bursa Çarşısı içindeki Orhan Camii kitabesinde kullanılan unvanlar dikkat çekicidir. *Sultanü'l guzat ve'l-mücahidin Orhan Beg bin Osman Beg*. Buradaki kullanım daha önceki kitabenin de bu dönemde yazılmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.[111]

Kitabenin tarihi şüpheli olmakla beraber içeriği Osmanlı geleneğine ve devlet anlayışına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Rindler'in ifadesiyle "Gaza, hanedanın kuruluş yıllarını, sünni ve yerleşik halka izah ederek anlatmanın en uygun vasıtası olmuştu. Ahmedi ile başlayan 15. asrın tarihçileri, Osmanlı tarihinin, hafızalarda yeniden canlandırılan olaylarını bu ideolojiye uydurmak için ellerinden geleni yapmışlardı." İşte 1337 tarihli bu kitabe de resmi ideolojiyi destekleyici ve sadakati pekiştirici bir araç olarak düzenlenmiş olsa gerektir. Kitabenin içeriği ideolojik işlevine işaret eder niteliktedir. "Allahım, Ulu ve yüce emir ve Allah yolunda savaşan (emirül-kebir el-muazzam el-mücahid fi sebilillah), gazilerin sultanı (sultanül guzat), gazi oğlu gazi (gazi ibnül-gazi), devlet ve din yiğidi (şücaüddevle ve'ddin), ihsanı âlemlere şâmil (münfikulafak), imanın sağ kolu (yeminüddin) Osman oğlu Orhan'a sen mağfiret et, onu bağışla"[112]

Çağdaşları üzerindeki derin etkilerine rağmen Wittek'in gazaya dayalı yayılma teorisinin bilim çevrelerinde tartışmasız kabul gördüğünü söylemek elbette mümkün değildir. Yukarıda da vurgulandığı gibi özellikle Lindler'le[113] başlayan, Jennings ve Imber ile devam eden tarihçi kuşak gaza anlayışına bağlı teze eleştiriler getirmişlerdir. Kuruluş üzerine yoğunlaşan çalış-

makta olup, hattı dört kenarda birbirini izleyen dört satır metinle orta yerinde İhlas suresi ve tarihi içeren yine dört satırdan oluşmaktadır. 50x50 boyutundaki kitabe oldukça bozuk bir sülüsle mermer üzerine yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 1230-1402*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1989, s. 58.

111 Şinasi Tekin, "Gaza Teriminin Anadolu ve Akdeniz'de İtibarını Yeniden Kazanması", *Tarih ve Toplum*, sayı 110, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 74.

112 Tekin, *a.g.e.*, s. 75.

113 Rudi Paul Lindler, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s. 17-86.

malarında Colin Imber ilk dönem için sınırlı bir yekûn tutan kaynaklara eleştirel yaklaşarak Osmanlı tarihinin bu devrini "kara bir delik" olarak nitelendirmiştir. Imber, ilk kaynaklarda gaza ve gazi sözcüklerine yer verilmediğini söylerken Wittek'in çalışmalarından yola çıkar. Ona göre Wittek'in tezi yazıldığı dönemin siyasi etkilerinden arınamamış ve bundan ötürü Alman nasyonalizminin etkilerini Osmanlı tarih yazımına aksettirmiştir.[114] Imber'in şüphesiz haklı olduğu noktalar bulunmaktadır. Her şeyden evvel ilk dönemle ilgili kroniklerin ve kaynak eserlerin edisyon kritik yöntemle tekrar ele alınması ve modern tarihçinin hizmetine sunulması gereği ortadadır.[115] Nitekim bu gerçeğe 1962'de yayınlanan bir makalesinde dikkatleri çeken İnalcık da bunu bir zorunluluk olarak görmektedir.[116] Imber'in tezinin eleştirilen noktası onun bu yorumu yalnızca Osmanlılardan söz eden kroniklere dayalı olarak yapmasıdır. Oysa Köprülü'den itibaren ortaya konan süreklilik esası göz önünde bulundurulur ve Osmanlılarla ilgili ilk bilgiler için Anadolu'daki aynı dönemde varolan tüm siyasi birimlerin tarihine yönelik siyasi ve sosyal kaynaklar değerlendirilirse daha serinkanlı yorumlara ulaşılabilir. *Tavaif-i Müluk* dönemi olarak adlandırdığımız beylikler döneminde gücün ele geçirilişi ve gaza geleneğine dair çarpıcı bilgilere rastlanmaktadır.[117]

---

114 Imber'in bu görüşleri için bkz. Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, The ISIS Press, İstanbul, 1990, ayrıca *Studies in Ottoman History and Law* adlı derlemesinin (ISIS, İstanbul, 1996) içinde şu makaleler, "Paul Wittek' s 'De la defaite d'Ankara a la prise de Constantinople", s. 291-304, "The Ottoman Dynastic Myth", s. 305-322.

115 Ahmed Ateş daha 1940'larda Nihat Sami Banarlı'nın hazırladığı Ahmedi'nin *Dasıtan-ı Tevarih-i Ali Osman* adlı eserin tenkidi amacıyla yazdığı son derece önemli bir makalede konunun tarih ve filoloji sahaları açısından önemine dikkati çekmiştir. Bununla birlikte günümüze kadar olan süreçte yapılan çalışmaların istenilen düzeye erişemediği görülmektedir. Ahmed Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, c. VII-VIII, İstanbul, 1942, s. 253-268.

116 Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, ed. Lewis ve Holt, Oxford University Press, 1962, s. 153-167.

117 Cemal Kafadar'ın da belirttiği gibi gaza kelimesinin ne kadar yaygın olduğu bir yana bu kelimenin barındırdığı kavrama yakın düşen dini motifler, Osmanlılar dahil çeşitli beyliklerin siyaset söylemlerinde erkenden kendilerini gösterirler. İlk Osmanlı belgelerinden biri olarak kabul edilen 1324 tarihli bir kaynakta Orhan Bey'in adının yanı sıra Fahreddin lakaplarının kullanılması bunun göstergesi olduğu gibi, kendisinden Şücaüddin olarak söz edilen bir beyin, aynı dönemde komşu beyliklerde ideolojiyi belirleyen gaza düşüncesinden etkilenmemiş olması düşünülemez. Bununla birlikte İmparatorluğun gelişim sürecinde önemli bir kırılma noktasına işaret eden İstanbul'un alınışıyla birlikte Roma'nın vârisi olan II. Mehmed döneminde beylik geleneklerinin çözülerek merkeziyetçi bir yapının oluşturulması, teşrifat ve teşkilat sahalarında görülen yenilikler gaza anlayışında da değişime yol açmıştır. Ancak sözkonusu durumu gaza geleneğinin terkinden ziyade İmparatorluk kimliğini inşa yoluna giren Osmanlı yönetici sınıfının, bu kimliği yoğuracakları siyasi mirasın değişik unsurlarını gözden geçirme sürecinde yeni bir sıralamaya gitmeleri olarak açıklamak daha doğru bir tutum olarak görülebilir. Cemal Kafadar, "Gaza", *DİA*, c. 13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 428.

Osmanlı öncesi Anadolu'nun sosyo-politik profilini veren kaynaklardan birisi, ana konusunu Mevlana ve döneminin oluşturduğu Ahmed Eflaki'nin *Menakıbü'l-Arifin* adlı eseridir.[118] Eserin yazarı Eflaki, Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi ile uç bölgelere yaptığı gezilerden aktardığı izlenimler yardımıyla gaza ideolojisinin şekillendiğine yönelik bilgiler vermektedir. Bu eserden öğrendiğimize göre Arif Çelebi'nin Türk ve Moğol emirleri arasında en çok takdirini kazanan şahsiyet Aydınoğlu Mehmed Bey olup, kendisi *sultanu'l guzat* olarak anılmaktadır. Bunun dışında çeşitli bahanelerle *sultanü'l-guzat, gazi-i Rabbani, gaziyan-ı halis, dayim der gazavat* tabirlere yer verilmesi gaza anlayışının 14. yüzyılın başında tutunduğuna işaret etmektedir. 1332-1333 yılları arasında Anadolu'da bulunan Tanca'lı gezgin İbn Battuta'nın seyahatnamesi üzerinde yapılacak incelemelerde Gazi tabirine rastlandığı görülür.[119] Hoyi'nin *Gunyetü'l-kâtib ve Munyetü't-talib* adlı eserinde "Hitab-i leşkerkeş-i memalik" başlığı altında *nasırü'l-guzat ve'l-mücahidin* tabirine yer verildiği gibi "umera-i sipah" başlığı altında *nusretü'l guzat* şeklinde ifadelere rastlanır.[120] Yalnızca kronik ve seyahatnamelerde değil, dönemin mimari eserlerinde de gaza ideolojisine yönelik ipuçları bulunabilir. Birgi'deki Ulu Cami'nin 1312 tarihli kitabesinde Aydınoğlu Mehmed Bey'den *el-emirü'l-kebir el-Gazi* olarak söz ediliyor olması basit bir rastlantıyla açıklanamaz. Aynı şekilde 1378 tarihli Milas Camii kitabesinde Menteşe Beyi'nden Ahmed Gazi olarak söz edilmesi, Saruhanoğulları'ndan İshak Bey'in Manisa'da yaptırdığı Ulu Cami Külliyesi kitabelerinde *sultanü'l-azam nasırü'l-guzat ve'l-mücahidin* olarak anılması gaza ideolojisine yönelik yapılan yorumlarda daha temkinli davranılması gerçeğine işaret etmektedir.[121]

Gaza motifi tarihi ve edebi metinlere nüfuz etmiştir. Osmanlı tarih yazımı içinde ilk eserler arasında yer alan Ahmedi'nin *Dasitan-ı Tevarih-i Müluk-ı Al-i Osman*'ı gazi sultan tipini ortaya koymaktadır.[122] Bu eser Latin şairi Vergilius'un, Aeneis adlı destanında izlediği yöntemle kaleme alınmış olup, Ahmedi'nin metninde Sybilla'nın yerini Aristo, Jupiter Mercurius'un yerini Hızır, Aeneas'ın yerini İskender almıştır. Çağdaş edebiyatta *anticipation* olarak anılan bu yöntem Veysi'nin *Habname*'sinde de görülür. Eserde kullanılan

118 Ahmed Eflaki, *Menakıbü'l-Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı, Remzi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 114 vd.

119 İlk dönem kaynakları arasında önemli bir yeri bulunan sosyal yaşamla ilgili orijinal bilgilerin yer aldığı bu eser için bkz. İbn Battuta, *Seyahatname*, çev. M. Şerif, İstanbul, 1330.

120 Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu'da Beylikler Dünyası*, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 80-82.

121 Emecen, *a.g.e.*, s. 83.

122 Ahmedi ve eseri hakkında bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esami'l-kutub ve'l-funun*, c. I, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1943, s. 607 ve 694.

yöntem kadar Ahmedi'nin ifadeleri de hangi etki altında yazıldığını ortaya koyar. Osmanlı sultanlarının Şehname kahramanı Neriman ve Rüstem'e benzetilişi eserin yalnız Arap-İslâm gazve geleneğinin etkisiyle değil, aynı zamanda İran devlet geleneğinin de etkisinde yazıldığına işaret eden yönüdür.[123] Ahmedi'de gaza tipine eğiliş Sultan Alaeddin'in bilinmeyen muhatabına gazilik ve şehitliğin ne olduğunu sormasıyla başlar. Aldığı yanıtla gazanın iyi bir iş olduğunu ve gazinin haşr anında kolaylık göreceğini anlar. Çünkü gazi hak dininin aracıdır. Gazilik mutluluğun kaynağı olduğu gibi, Tanrı'nın kılıcı olan gazi, bu dünyadaki kötülükleri Tanrı adına ortadan kaldırmaya çalışır. Elbette böyle bir görevle yükümlü tutulan gazi sultanların sahip olması gereken nitelikler de bulunmaktadır. Pehlivanlık, bahadırlık, cömertlik, bilginlik, yoksulu gözetip adil olmak, ilim ve din ehlini destekleyerek hayır işlerinde bulunmak tüm gazi sultanların ortak özellikleridir.[124]

İlk devri konu edinen eserler arasında gazi geleneğine tek değineni Ahmedi'nin çalışması değildir elbette, tarihlerin ölümünü 1524 olarak bildirdikleri Suzi Çelebi de 1795 beyitten oluşan gazavat-namesinde aynı temayı işler. Ona göre dünya Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında ikiye ayrılmıştır. Gazi sultanların idaresindeki Müslüman dünya için diğeri üzerine cihat tarihin seyrini belirleyecektir.[125] Osmanlı sultanlarının unvanları arasında bulunan gaziliği beylik gelenekleriyle sınırlı tutmak ve beyliğin siyasi oluşumu süreciyle orantılı okumak mümkün değildir.[126] Nitekim aynı tanımlara İmparatorluk hiyerarşisi içinde yer verilişi köklü bir geleneğe işaret etmektedir.[127] 15. yüzyıl sonlarına ait Osmanlı kronikleri popüler edebi geleneklerden yararlanarak sultanlar hakkında popüler kahramanlık, kutsal savaş ve dindarlık ideallerine uygun bir imge oluşturmuşlardır. Bu, göründüğü kadarıyla, 16. yüzyıl ve sonrasında da devam eden bir imgedir.[128] Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-*

123 Nurettin Öztürk, *Türk Edebiyatında İnsan*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 106-108.

124 Öztürk, *a.g.e.*, s. 107, Ahmedi'nin eserinde gaza ve din neredeyse özdeş hale getirilmiştir. "Gazi olan Tanrının ferraşıdur. Şirk çirkinden bu yeri arıdur. Gazi olan Hak kılıcıdır yakin, Gazidür püşt ü penah-ı ehl-i din." Ahmedi, *Dasitan-ı ve Tevarih-i Müluk-i Al-i Osman*, haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1949, s. 7 vd.

125 "Âlem çekdi revan ol Şah-ı gazi/Yanınca Kaf-kudret Şah-bazı" diyen Suzi Çelebi ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Agâh Sırrı Levend, *Gazavat-Nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-Namesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956, s. 181-358.

126 Metin Kunt, "Süleyman Dönemine Kadar Devlet ve Sultan: Uç Beyliğinden Dünya İmparatorluğuna", *Kanuni ve Çağı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 14-21.

127 Kunt, *a.g.e.*, s. 28.

128 İlk başlarda gaza akın kavramıyla aynı anlamda kullanılırken 15. yüzyıl metinlerinde akın ifadesinin dışında, hatta onun yağmayla ilgili yönüyle küçültücü kullanımına karşı gaza sırf Tanrı uğ-

Feth'de bu geleneğe vurgu yapmadan geçemez. Padişahın ideal ve kâmil olması gerektiğine inanan Tursun Bey, hükümdarların sahip olması gereken yetenekler konusunda *reis-i hukema-i İslâmiyyun* dediği İranlı ahlâkçı Tusi'ye dayanır. "Yeteneklerin birincisi, kutsallık yeteneğine denk düşen kuvvet-i natıka veya nefs-i meleki adını taşır. Düşünmeye, seçme gücüne ve olayların gerçekliğini anlamaya dayanak oluşturur. İkincisi kuvvet-i gazabi, veya nefs-i sebüidir. Bahadırlığa, korkulu işlere girişmeye, üstünlük-yükseklik sağlamaya yarar. Üçlü işlevin savaşkanlık yeteneğine ve Orhun Yazıtları'nda geçen küç'e denk düşer. Üçüncüsü kuvve-i şehavanidir. Nefs-i behimi de denir. Yeme içme, beslenme ve evlenme gibi üretkenlik işlerine dayanaktır. O yüzden ülüg'den başka bir şey değildir."[129]

Gaza geleneğinin dışarıdan algılanışında ve sembolize edilişinde Osmanlıların başat bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Altınordu hükümdarı Uluğ Muhammed Han II. Murad'a gönderdiği 14 Mart 1428 tarihli bitikte "Gazi Murad'a" şeklinde hitap etmektedir. Yine bir başka Altınordu hükümdarı Mahmud Han da II. Mehmed'e yazdığı 10 Nisan 1466 tarihli bitikte "Tanrı inayetiyle sultanların büyüğü olan Sultan-ı azam Mehmed gaziye" şeklinde seslenmekteydi.[130] Dış dünyanın bu yaklaşımı İmparatorluk ideolojisinin inşasında katkı sağlayıcıydı. İstanbul'un alınışının ardından II. Mehmed aynı zamanda hocası olan Molla Gürani inşası ile Mısır Hükümdarı İnal Şah'a gönderdiği ve fetih haberini verdiği mektubunda kendisini "baba ve dedelerden miras olduğu üzere, gaza ve cihat ehlini techiz etmek üzere meşakkatleri üzerine alan bir kimse" olarak tanımlıyor ve "Tanrı yolunda cihat yapmanın, seleflerinin âdetlerinin en güzeli" olduğunu vurguluyordu. Böylelikle İslâm hükümdarları içinde ayrıcalıklı bir yeri olduğuna dikkat çekiyordu. Aynı amaçla elçisi Mehmed el-Zeytuni eliyle Mekke Şerifi Alaü'ddevle el-Hasani'ye gönderdiği mektupta da bu noktaya işaret ediyor ve hediye olarak ganimetten toplam 9.000 filori gönderiyordu.[131] Cevaben gönderilen mektuplarda ise onun gaza bayrağının temsilcisi olduğu tasdik ediliyor ve İstanbul'un alınışının İslâm dünyası için büyük bir olay olduğu vurgulanıyor-

runa yapılması gereken samimi bir ibadet anlamında kullanılmıştır. Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", *Kanuni ve Çağı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 143-144.

129 Öztürk, *a.g.e.*, s. 113.

130 Tam metin için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1940, s. 39.

131 Ahmed Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", *Tarih Dergisi*, c. 4, sayı 7, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1952, s. 16-26.

du.[132] İbn Tagrıberdi'nin *al-Nacum* adlı eserinde mektupların Kahire sarayına ve Mekke'ye ulaşmasının ardından buralarda günlerce donanma ve şenlikler düzenlendiğini belirtmesi II. Mehmed'in kazandığı itibarı gösteriyordu.[133]

Gaza ya da başka bir ifadeyle kutsal savaş ideolojisi Osmanlı egemenliğine iki tür haklılık kazandırıyordu. Birincisi, sultanları dinsel bir yükümlülüğü yerine getiren kişiler olarak resmediyordu; ikincisi, sultanlara fethettikleri topraklarda hüküm sürmeleri yolunda ilahi bir hak sağlıyordu. Imber'e göre gazanın hükümranlık hakkı verdiği görüşünü açıkça ilk formüle eden, Neşri'dir. Osman dönemini anlatırken "salatin-i ızam ve müluk-i kiram cümlesi gördiler ki Osman Gazi"in sıdk-ı niyyeti ve hulus-i taviyyeti var... 'kâfirlerden her ne feth iderse ana halal olsun' dirler" diye yazar.[134]

Nereden bakılırsa bakılsın Osmanlı sultanlarının meşruiyet anlayışı içinde gaza önemli bir fenomen olarak belirmektedir.[135] Osmanlı padişahları köklü bir geleneğin ve kültürel sentezin ürünü olduklarının farkındaydılar. Fatih'in

---

132 Örneğin Mekke Şerifi verdiği yanıtta genç hükümdardan "İslâmiyet ve Müslümanların yardımcısı, hükümdar ve sultanların sultanı, mücahitlerin gözlerinin nuru, dünyalarda Tanrı lütfu bahçesinin çiçeği, su ve balçıktan yaratılmış insanların kahramanı, Muhammed şeriatına hayat veren, Ahmed dinini kurtaran, gaza ve cihatta seleflerini geçen" bir sultan olarak söz ediyordu. Ateş, *a.g.e.*, s. 33.

133 İbn Tagrıberdi, *Al-Nacum al-zahire fi tarih Misr va'l-Kahire*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2013, s. 541.

134 Imber, *a.g.e.*, s. 145.

135 Bu anlayış Türklere İslâm dünyası üzerinde özel bir konum kazandırmaktaydı. Maveraünnehir ve Doğu İran'da, Samanoğulları devletinde başlayan Türk nüfuzu, Gaznelilerin kuruluşu ile iyice artmıştı. Aynı sırada Doğu ve Batı Türkistan'da Karahanlı idaresinin güç kazanması ve Gazneli Mahmud'un hemen bütün İran'a hâkim olması, Bağdat'ta Deylemilerin hâkimiyetine rağmen, Doğu İslâm dünyasında egemenliğini artıran gelişmeler olmuştu. Selçuklu dönemi ise Şii bölgeleri hariç İslâm dünyasının her yerinde Türklerin saygınlığının arttığı bir dönem olmuştu. Bu durum sadece siyasal arenada değil, edebi sahada da kendini hissettirmiştir. Örneğin şair Mu'izzi'ye ait olan "Dinin yardımcısı ve doğunun hükümdarı olan Sencer, cihandarlandadır ve dünya sultanlarının yadigârıdır. Selçuklulardan (onun gibisini), İran şahlarından ve şehriyarlarından, O'ndan daha büyüğünü feleğin gözü görmedi" şeklindeki kaside bu etkinin ürünüdür. Bu ve benzeri türdeki edebi yapıtlar sözkonusu anlayışı meşrulaştırmada rol oynamıştır. Kimi durumlarda Türklerin hâmilik statüsünün halifenin önüne geçtiği de görülmüştür. Örneğin Selçukluların ilk saray şairi olan Lamii-i Gürgani-i Dehistani, bir şiirinde Alparslan'a halife tarafından verilen Ebu Şuca ve Burhan-ı emirü'l-mü'minin unvanlarına da gönderme yaparak onu şu şekilde övmüştür. "Ülkeye, kimi zaman korkusu, Mısır'a varan; kimi zaman ordusu, Çin'e saldıran böylesine padişahlar padişahı gerektir. Gazne sınırında ordusu Antakya'ya kadar ılgar etmeli; saltanat alayı Ogan'dan Meyyafarikin'e kadar varmalı. Ebu Şuca (şecaat sahibi) Burhan-ı emirü'l-mü'minin (halifenin delili) Alparslan'dan başka kâinatta halkın sığınacağı hangi padişah vardır." Ahmet Kartal, "Farsça'da Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatında Türk Kavramı İle İlgili Unsurlar", *Bilig Dergisi*, Güz 1999, s. 39-40.

Tevarih-i Cem ü İskender itmez hatirüm hergiz
Meger Cam-i cihan-bin eyleye anı yine Ruşen[136]

dizeleriyle ortaya koyduğu durum budur. Hilafet-i ulyâ anlayışını sergilemede yine Fatih'in dizeleri renkli bir örnek oluşturur:

İmtisal-i cahidu fi-'llah olubdur niyyetüm
Din-i İslâmun mücerred gayretidür gayretüm
Fazl-ı Hakk u himmet-i cund-i ricalullah ile
Ehl-i küfri ser-te-ser kahr eylemekdür niyyetüm
Enbiya vü evliyaya istinadum var benüm
Lütf-i Hakdandur heman ümmid-i feth ü nusretüm
Nefs ü mal ile n'ola kılsam cihanda ictihad
Hamdü li-'llah var gazaya sad-hezaran rağbetüm
Ey Muhammed mu'cizat-i Ahmed-i Muhtar ile
Umarum galib ola a'da-yi dine devletüm[137]

İskender imajı Osmanlı devlet geleneği içinde çarpıcı bir şekilde vurgu yapılan bir sembol olagelmiştir. Unutmamak gerekir ki ilk dönem Osmanlı tarihine dair yazılı kaynaklardan biri olan Ahmedi'ye ait *Dasitan-ı Tevarih-i Ali Osman* adlı kronik aslında *İskendername* adlı büyük manzum bir eserin son kısmını oluşturmaktadır.[138] İskender aslında idealize edilmiş olan hükümdarlık anlayışının sembolüdür. *Doğunun ve batının hükümdarı.* Gerek edebi metinlerde gerekse didaktik üslupta kaleme alınan kroniklerde bu tema sıkça vurgulanmıştır. Sultanu's-şuara olarak anılan Baki, Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümünün ardından yazdığı mersiyede şöyle der:

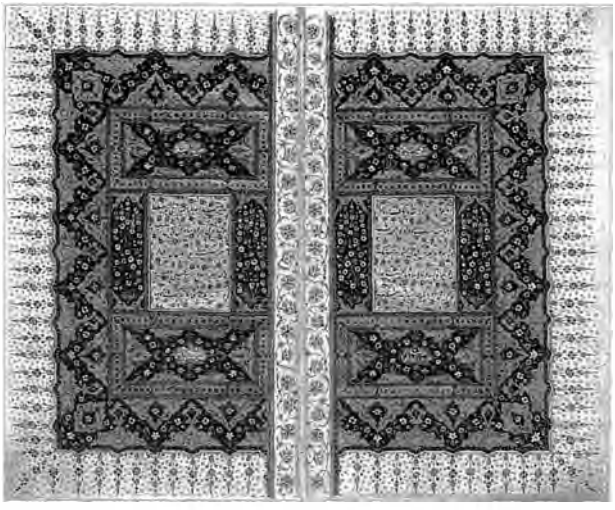
Hakka ki zib ü zinet-i ikbal ü can idi.
Şah-ı Skender-efser ü Dara-sipah idi.

---

136 Ünsel, Kemal Edip, *Fatih'in Şiirleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946, s. 64.

137 Ünsel, *a.g.e.*, s. 81.

138 İslâm kaynaklarında yaşadığı dönemden yaklaşık 1.000 yıl sonraya denk gelen İskender hakkında anlatılanlar daha çok efsaneye dayanmakta ve bir tür anakronizm gözlenmektedir; yani İskender bu metinlerde Helenistik dönemin başlarında değil de, Ortaçağ İslâm dünyasında yaşamış gibi gösterilmektedir. İslâm kaynaklarında İskender'in Arabistan'ı fethetmesi ve Kâbe'yi tavaf ettiğinin yazılması bu yaklaşımın sonucudur. Anlaşılan Ortaçağ İslâm yazarları onu mitolojik bir kahraman olarak görmüşler, ona İslâm dünyası içinde bir yer bulmuşlardır. Öyle ki çoğu kez gerçekle çatışır biçimde Kur'an'daki adı geçen peygamber Zülkarneyn'i Büyük İskender ile aynı kişi olarak değerlendirmişlerdir. İlk İskendernamenin Firdevsi'ye ait olduğu bilinmektedir. Bunun dışında Nizami, Emir Hüsrev-i Dihlevi ve Ahmedi'nin yazdıkları en çok tanınan İskendername örnekleri arasındadır. Oğuz Tekin, "Eskiçağ'dan Ortaçağ İslâm Dünyasına Miras Büyük İskender", *Toplumsal Tarih*, c. 17, sayı 97, İstanbul, 2002, s. 63-64.



***Muhibbî*'den başka *Muhib* ve *Meftuni* mahlaslarını da kullanarak şiirler yazan Sultan Süleyman'ın şiirden iyi anladığı, âlim ve şairlere itibar gösterdiği ve himaye ettiği bilinir. *Muhibbi Divanı*'ndan bir bölüm.**

Baki'nin beyitinde dikkat çekici olan Sultan Süleyman'ı tanımlarken kullandığı imgelerdir. Bir yandan İskender diğer bir yanda son Pers hükümdarı Darius. İran'ın Şehname kahramanlarından biri olan ve Dârâ olarak anılan bu kudretli hükümdar güçlü ordusuyla övünürmüş. Böylelikle Anadolu'nun yanı sıra Roma ve Pers siyasi geleneğinin de doğal varisleri olarak Osmanlılara gönderme yapılmaktadır. Kanuni'nin şairlerce sıklıkla vurgu yapılan yönleri arasında halifelik önde gelmektedir. Ona bu yönüyle hitap ederken en çok kullanılan, esas anlamı gölge olan, bununla birlikte Türkçede Tanrı'nın isimlerinden birine izafe edilerek halife anlamı kazanmış olan *zıll* ve aynı anlama gelen *saye* kelimeleridir. "Himaye etmek, korumak, sahip çıkmak" anlamlarını da içeren bu kelimelerin kullanılması, "es-sultanü zıllu'llahi fi'l-arz" şeklinde başlayan bir hadise dayandırılır ki burada sultanın zayıfların, kendisine sığınacağı bir kimse olduğu; onun, eziyet görenlere yardım edeceği ona itaat edene Allah'ın da iyi davranacağı belirtilmektedir.[139] Bu kelimeler kullanılarak gerçekleştirilen hitaplar oldukça çoktur. Fuzuli, onu hilafet bahçesinin gülü olarak nitelendirerek peygamberin vekili olduğuna işaret eder:

Ol gül-i bağ-ı hilafet kim bahar-ı devleti
Âlem-efraz olalı görmez cefa-yı har gül

139 Fleischer'in belirttiği gibi, zillullah unvanı, evrensel İslâm halifeliği anılarını canlandıran ve İslâm dünyasında Tanrı'nın yardımıyla hüküm sürme çağrışımını taşıyan bir terim olarak Moğol sonrası dönemin yönetimle ilgili yorumcuları tarafından çok kullanılmış, bu kişiler, bozkır halklarının siyasal üstünlük gerçeğiyle yerleşik İslâm'ın şeriatın örnek oluşturduğu ve Moğol öncesi dönemde halifeliğin simgelediği ilahi toplumsal düzen idealini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 290-291.

Yahya Bey ise Sultanı "Nayıb-menab-ı Ahmed ü Mahmud u Mustafa" demek suretiyle doğrudan peygamberin vekili olarak yani halife olarak takdim eder. Nevi'nin yorumu ise padişahın, dinin hâkim olduğu ülkenin başkomutanı, cihad yolunun süvarisi ve dinin koruyucusu olduğu şeklindedir:

Şahen-şeh-i zamane Süleyman-ı din-penah
Ser-dar-ı milk-i şer'ü süvar-ı reh-i cihad[140]

Aslında bu durum bizzat sultanın kendi dizelerinde de görülmektedir. Kanuni bir beytinde şöyle demektedir.

Tut elümi ayağa düşdüm gel ey din serveri
Eyleyem diniin yolında can ü dil ile gaza[141]

Tarih ve edebiyat metinleri arasında yapılacak bir gezintinin göstereceği gibi Osmanlı Sultanı evrensel hâkimiyet ideolojisini gaza üzerine inşa ettiği bir İslâm liderliği anlayışına dayandırmaktadır.[142] Bu yalnızca ilk dönemlerde değil, sonraki dönemlerde de atıf yapılan bir nokta olacaktır.[143] Nitekim bu dönem belgelerinde de *"ila-yi kelimetullah"* ideali sıklıkla vurgulanmıştır. Ahmedi'nin eserinde gaziyi "Tanrı'nın yeryüzünde şirki kaldırmak için kullandığı silah, Tanrı'nın kılıcı ve müminlerin hâmisi olarak tanımlaması" sonraki dönemlerde rastlanan bir yaklaşım olmuştur. Osmanlı sultanları 16. yüzyıl ve sonrasında da gazi unvanını kimliklerinin bir parçası olarak addetmişlerdir.[144] Dönemindeki gelişmeler itibariyle yerli ve yabancı tarihçilerin muhteşem yakıştırmasını yaptıkları Kanuni'nin unvanlarından biri gazidir. Unvanın kullanımı için padişahın bizzat savaş meydanlarında bulunmuş olması zorunluluğunun olmayışı kullanımı yaygın kılmıştır. Örneğin 1732'de

---

140 Benzer örneklerle ilgili bkz. Ali Yılmaz, *Kanuni Sultan Süleyman'a Yazılan Kasideler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 30-33.

141 *Muhibbi Divanı*, haz. Coşkun Ak, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 49.

142 Fleischer, *a.g.e.*, s. 297-300.

143 Abdülkadir Özcan, "Türklerde Gaza Geleneği", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1995, s. 367.

144 Hezarfen Hüseyin Efendi 1675'te kaleme aldığı çalışmasında Fazilet-i Selatin-i Al-i Osman başlığı altında Osmanlı sultanlarının gaza ve cihat önderleri olmaları ananesinin canlı olarak yaşadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yazar onların gaza anlayışının diğer bazılarında görüldüğü gibi yıkıcı olmadığını belirtir. Buna göre: "...Selatin-i al-i Osman-ı adl-ayin sebeb-i temkin ve devletleri her işde şer'-i şerife teşebbüs etmekle ve gaza ve cihadla hüsn-i tedbir-i isabet-pezir ile ve darb-ı şemşir ile kefereden feth, kabza-i teshire getirüp ihata etdikleri memalikde saltanat ve tamam-ı mülk-i mevrusları olmak üzere zabt iderler..." Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan Fi Kavanin-i Al-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 44-45.



16. yüzyılın önemli Osmanlı tarihçilerine göre Kanuni, önce adaletlidir, eli açık ve cömert olup, olağanüstü askeri maharete sahiptir. Gelibolulu Mustafa Âli için ise onun yaşadığı çağ asr-ı Süleyman'dır. Batılı bir kaynağa göre Kanuni.

Tebriz'in alınması üzerine I. Mahmud'a, 1769'da Rus ordusunun Hotin'den çıkarılması dolayısıyla III. Mustafa'ya gazi unvanı verilmişti. *Tarih-i Lebiba*'dan öğrendiğimize göre Osmanlı-Avusturya savaşlarının ilk yıllarında kazanılan askeri başarıları üzerine hazırlanan 3 Ekim 1788 tarihli bir fetva ile I. Abdülhamid'in hutbelerde gazi sıfatıyla anılması için istekte bulunulmuş ve ülkenin çeşitli yerlerine hutbe suretleri gönderilmiştir.[145] Benzer bir durum II. Abdülhamid döneminde de yaşanmıştır. Halkın hafızalarına çeşitli cephe-leriyle yer eden ve 93 Harbi olarak kazınan Osmanlı-Rus Savaşı'ndan dolayı Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin fetvasıyla gazi sıfatını alan Sultan Abdülhamid, unvanı tuğrasında ve darb edilen paralarda kullanmış, hutbelerde okunması için ferman çıkarmıştır.[146]

---

145 Sözkonusu fetva gaza anlayışının 18. yüzyılda da canlı bir anane olarak zihinlerdeki yerini koruduğunun bir işaretidir. "Sultan Abdülhamid Han hazretleri bu def'a vakı' olan cihad içün taraf-ı bahirü'ş-şereflerinden asakir-i İslâmı techiz ve irsal buyurup, kıla'-ı darü'l-harbden birkaç kal'ayı feth etmeleriyle, men cehezze gaziya fi sebilillahi fekad gaza, hadis-i şerif-i mantukunca gazaları mütehakkik olup, hutbelerde Gazi okunmak emr-i meşru ve müstahsen olur mu? Beyan buyrula. El cevab, Allah a'lem, olur. Ketebehu el-fakir Esseyid Mehmed Kamil, ufiye anhu." Feridun M. Emecen, "Tarih-i Lebiba'ya Dair", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1982, sayı 33, s. 252.

146 Abdülkadir Özcan, "Gazi", *DİA*, c. 13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 445.

OSMANLI HİLAFETİNE MEŞRUİYET ATFETMEDE İLMİYENİN FONKSİYONU

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye sınıfı Abbasi örneğinde olduğu üzere bağımsız bir yapıya sahip değildir. Osmanlı ilmiyesi bir anlamda devletin resmi protokolüne bağlı memur statüsündedir.[147] Bu anlamda devletin ideolojisine meşru bir zemin sağlama onun kurumsal işlevinin doğal bir parçasıdır. İlmiyenin başı konumundaki şeyhülislâmlık makamı dahi kutsal kanuna bağlılığı denetleme görevinin yanında çoğu kez siyasal iradenin arzusu doğrultusunda alınan kararları meşrulaştırma görevini üstlenmiştir.[148] Elbette Osmanlı hilafetini de dönemin hukuk normları içinde meşrulaştırma işlevini üstlenecek yegâne güç ilmiye sınıfı olacaktır. Özellikle hilafetin sorgulanır duruma gelebildiği koşullarda bu işlevi yerine getirmekte zorlanmamışlardır. 1526-1534 arasında Sultan Süleyman'ın şeyhülislâmlığını yapmış olan Kemalpaşazade'nin padişaha hitaben yazdığı bir mektupta sultandan "Ol Halife-i ruy-i zemin Hazret-i emirü'l-mü'minin – Eazz Allahu ensarehu ve zaafe iktidarehu" olarak söz etmesi bu meşrulaştırma işlevinin bir parçasıdır aynı zamanda.[149]

16. yüzyıl Osmanlı egemenliğini İslâmi hukuk geleneği çerçevesinde tanımlama ve doğrulama yönünden sistematik bir gelişmeye sahip olmuştur. Bu dönemin sözkonusu girişimi teorileştirme yönünde öne çıkan en dikkat çekici isim Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'dir.[150] Ona göre sultanın egemenliğini haklı kılan unsur kutsal hukukun uygulayıcısı ve koruyucusu olmasıydı. Bu konuda sınır tanımayan bilgin, Sultan Süleyman'ı "yüce kelamı bildiren kişi" olarak tarif etmiş, ona itaatsizliğin Tanrı'ya itaatsizlik anlamına geleceğini yazmıştı.[151] Ancak onun dinsel hukukun uygulayıcısı olması yönüyle Osmanlı sultanına İslâm hükümdarları arasında en önde meşruiyet kazandırma çabası tüm dikkat çekiciliğinin yanında büyük bir maharet örneğiydi. Unutmamak gerekir ki Osmanlı Devleti hiçbir zaman teokrasinin

147 Ulemanın bu konumu ile ilgili olarak bkz. Hamilton A.R. Gibb, *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century*, c. 2, Oxford University Press, 1957, s. 81-111.

148 Örneğin Fatih'in kanunnamesinde taht mücadelesinin devleti zayıflatması konusundaki hassasiyete dayalı olarak yer verilen kardeş katline dair maddenin kökünü eski Türk ve Bizans geleneğinden almasına ve İslâm hukukunda dayanağı olmamasına rağmen ekser ulemanın tecviz ettiğine dair ifadenin bulunması gibi. Ateş, *a.g.e.*, s. 108-109.

149 Tam metin için bkz. Şerafettin Turan, "İbn-i Kemal'in Kanuni Süleyman'a Bir Mektubu", *Tarih Vesikaları*, c. I, sayı II (17)Maarif Basımevi, İstanbul, 1958, s. 223.

150 Ebussuud Efendi'nin hukukçu kimliği hakkında bkz. Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1968, s. 41-47, ayrıca bkz. M. Cavid Baysun, "Ebussuud Efendi", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 96.

151 Imber, *a.g.e.*, s. 152.

tümüyle hakim olduğu bir devlet yapısı değildi. Hükümdarın koyduğu hukuk kuralları kimi noktalarda dini hukuk hükümlerinin önüne geçebiliyordu.[152] Bununla birlikte Ebussuud ince zekâsının yardımıyla konunun üstesinden gelebilecekti. Onun örfi hukuka kutsiyet kazandırma girişimleri Süleyman devrinin ikinci yarısında, Sultanın halife kimliğiyle tüm İslâm toplumun başı olduğu yaklaşımını kabul ettirme çabasıyla paralellik gösteriyordu. Bu niyeti, sultandan söz ederken kullandığı unvanlarda açıkça görülür: "dünyalar efendisinin resulünün halifesi... en yüce imamlığın sahibi... ulu halifeliğin mirasçısı..."[153] Gerçekten de o Süleyman'ı *sultan-ı ehl-i İslâm* olarak yorumluyor, başta Safeviler olmak üzere onun evrensel hükümdarlık hakkına ve otoritesine karşı duran her türlü gücü isyankâr anlamına gelen ve İslâm hukukunun açıkça idamla cezalandırdığı *bağilik* kapsamında değerlendiriyordu.

Osmanlı hilafetinin meşruiyet söylemi karşısında yükselen muhalefetin hareket noktasını hilafetin Kureyş'e ait olduğuna işaret eden ancak sıhhati İslâm bilginlerince dahi tartışmalı bulunan hadis oluşturmuştur. Ancak yine İslâm bilginlerinin bir bölümü özellikle de Hanefi hukuk ekolüne bağlı olanlar Osmanlı sultanlarının kendilerinde hakk-ı seyf, hakk-ı intihab, vasiyyet, Haremeyn'in himayesi ve Emanet-i Mübareke'nin hıfzı gibi sıfatların bulunması nedeniyle hilafet makamına uygun olduklarını savunmuşlardır.[154]

---

152 Osmanlı hukuk düzeninin bu düalist yapısı yerli ve yabancı araştırmacıların ilgisini çekmiş ve örfi hukuk denilen hukuk anlayışı üzerine birçok çalışma ortaya konmuştur. Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 13, Ankara, 1958, s. 68-79, *a.g.y.*, "Örf", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 491-495, ayrıca yine Halil İnalcık-R. Anhegger, *Kanûnname-i Sultan-ı ber Muceb-i Örf-i Osmani*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959 özellikle giriş kısmı s. 1-23, Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*, Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1943, özellikle 72 sayfalık giriş kısmı ve *a.g.y.*, "Kanun-Name", *İA*, MEB, İstanbul, 1967, s. 185-196, Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford University Press, 1973, s. 167-204.

153 Bununla birlikte Ebussuud'un Osmanlı sultanının halife olarak evrensel bir hükümranlık hakkına, fermanlarının da şeriat hükümlerinin gücüne sahip olduğu yolunda bir teori yaratma çabası hiçbir zaman kesin bir formülasyona kavuşamamıştır. Imber'in ifadesiyle Süleyman'ın 1520-1540 arasında gerçekleştirdiği büyük fetihler kuşkusuz böyle bir imgeyi beslemiştir, fakat sultanın ilerlemiş yaşından dolayı artan ve gizlenemeyen zaafları ayrıca oğlu Bayezid'in başkaldırması onun haşmetli havasını dağıtmış olmalıdır. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, 2007, s. 65-98.

154 Osmanlı ulemasının bunu yaparken zorlanmadığı anlaşılmaktadır. İslâm hukuk ve siyaset literatüründen aldıkları referanslarla Osmanlı hilafetine zemin bulmaya çalışmışlardır. Cumhuriyet devrinin ilk Adliye Bakanı ve hukuk bilgini Seyyid Bey'in "Mezheb-i Hanefi'de 600 seneden beri ayarında âlim yetişmemiştir" dediği Buharalı bilgin Sadru'ş-Şeria (ö. 1346) *Tadilu'l-Ulum* adlı eserinde hilafetin şartlarını saydıktan ve gerçek hilafetin ilk otuz yılın sonunda tamamlandığını bildirdikten sonra, Kureyşlilik şartı ile ilgili olarak şunları söylemektedir. "Zaruret varsa şart or-

İmparatorluk siyasal kurumlarıyla olgunlaştığında hilafetinin meşruiyeti meselesi de yalnızca ulemanın tartışma konusu olmaktan çıkarak, bürokratların da ilgi alanına girdi. Artık devlet adamları arasında da Osmanlı hilafetinin mahiyeti üzerine kalem oynatanlar bulunmaktaydı. 16. yüzyılda bunların en bilineni sadrazam Lütfi Paşa idi. II. Bayezid döneminin ilk yıllarında Avlonya taraflarından devşirilmek suretiyle Osmanlı hizmetine alınan paşa, harem-i hasta eğitim görmüş ve saray hizmetine girmişti. I. Selim'in tahta çıkışında (1512), 50 akçe müteferrikalıkla taşraya çıkmış, bunu izleyen dönemde çeşnigir-başılık, kapucubaşı ve mir-âlemlik görevlerinde bulunmuştu. Gerek Sehi'nin tezkiresindeki ifadelerden gerekse Seyyid Murad'ın Nova (Castelnuovo) Fetih-namesinde kullanılan üsluptan onun Sultan Selim zamanında itibarı yüksek devlet ricali arasına girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu yönü itibariyle padişahın damadı sıfatını da kazanmıştı. Ayas Paşa'nın Temmuz 1539'da ölümünün ardından sadrazamlık makamına getirilen paşa bu görevden azledildiği Mayıs 1541'e kadar iç ve dış politikada etkin bir isim olmuştu. İktidardan uzaklaştırılmasının ardından 200.000 akçelik emeklilik haslarıyla Dimetoka'daki çiftliğine çekilmiş, yaşamının sonuna dek (1563) burada devlet idaresi ve tarih üzerine eserler kaleme almıştı.[155] Âli ve Peçevi'nin dini ilimler konusunda eğitim almış olduğuna işaret ettikleri Lütfi Paşa'nın *Kenz, Kuduri* ve *Munya al-musalli* adlı eserlerden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilmi iktidarını olduğundan daha yüksek bir mertebede gösterme isteği onun, aralarında Ebussuud ve Aşçı-zade gibi isimlerin de bulunduğu devrin ulemasıyla çatışmasına yol açmıştı.[156]

Bursalı Mehmed Tahir Efendi onun on sekizi Arapça yazılmış olmak üzere aralarında dini ve tarihi konular ağırlıklı olan yirmi yedi kadar eserinin olduğunu bildirir. Bunlar arasında *Hulasatü'l-Ümmeti fi Ma'rifeti'l-Eimmeti* başlıklı çalışması özel bir değer taşımaktadır.[157] Paşa, risaleyi yaz-

tadan kalkar, zamanımızda Kureyşlilik şartı da düşmüştür." M.S. Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşiliği", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 183.

155 Yapıtları arasında en bilineni devlet katındaki tecrübelerine dayanarak kaleme aldığı ve imparatorluğun zayıf yönlerine dikkat çektiği, ıslahat önerileri getirdiği *Asafname* adlı eseridir. Eserde kullanılan üslubun kimi kez basit olması, her konuya dini açıdan yaklaşır gözükmesi, çağdaşlarına karşı tarafgir ve kindar ifadeler içermesi onun zayıf yönleri olarak değerlendirilebileceği gibi devlet idaresi konusunda ortaya koyduğu düşünceler ve İmparatorluğun bünyesinde görülmeye başlayan yozlaşmalara dikkat çekmesi açısından özel bir yere sahip olmuştur. Nitekim bu yönü dolayısıyla defalarca incelenmiş ve metin tesisi yapılmıştır. Tayyib Gökbilgin, "Lütfi Paşa", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 98-100; Ahmet Uğur, "Lütfi Paşa ve Asafnamesi", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dergisi*, c. XVI/ I-II, Ankara, 1977-78, s. 257-267.

156 *Tarih-i Peçevi*, c. 1, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 35.

157 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, Meral Yayınları, İstanbul, 1975, s. 93-94.

ma nedenini "Abbasi halifelerinden bu zamana kadar ümmetin halinin ne olduğu ve Kureyş'den olmayan sultanlara imam ve halife unvanını vermenin caiz olup olmadığı hususunu beyan etmek üzere tertipledim" diyerek belirtir. Eserin girişinde kendisine danışan eşraftan bazı kimselerin Nesefi[158] ve Taftazani[159] gibi âlimlerin sözlerinden yola çıkarak Kureyş'ten olmayan bir imama ümmetin itaatinin caiz olup olmadığını sorduklarını kaydeder.[160] Lütfi Paşa adı geçen yazarların görüşlerini karşı görüşlerle birlikte ele alır ve sonuçta ulemanın sultan olacak kişide iki şart aradıklarını söyler. Bu şartlardan birisi kendisine biat edilmesi, ikincisi ise sultanın hükmünü ifa edebilecek kudrete sahip olmasıdır. Eserlerini incelediği bilginlerin hiçbirinin sultanın Kureyşi ve Haşimi olması yahut Abbasilerden veya başkalarından izinli bulunması gerektiği konusunda şart ileri sürmediklerine değinen sabık vezir-i azam, Nesefi ve benzerlerinin yorumuna şu şekilde karşı çıkar "...Ulema, imam olabilmek için bey'at'i, galebe ve kahr'ı şart olarak kabul etmiştir. Durum bu olunca, ümmetin ve sultanların hali şer'i kanunlara muvafık; Ömer Nesefi'nin sözü de (İmam'ı inkâr eden) hadisine ve adı geçen kitab müelliflerinin icma'ına muhalefetten dolayı gayr-i sahih olur. Binaenaleyh onun sözü hatalı ve batıldır."[161]

---

158 Ömer Nesefi (ö. 1142) tanınmış bir hukuk ve kelam bilgini olup, eserlerinden *Akaid* dini akidenin medrese usulüne uygun ilk hulasası olduğu için çok ilgi görmüş ve çeşitli defalar şerh edilmiştir. Batı'da oryantalist Cureton'un 1843'te *The Pillar of the Creet* adıyla yayınlayarak tanıttığı metin başka dillere de çevrilmiştir. Eserin kendisi kadar Taftazani tarafından yazılan şerhi de değerli bulunmaktadır.

159 Sa'dü'd-Din Taftazani (1322- ?), belagat, mantık, metafizik, kelam, fıkıh ve diğer ilimlerde tanınmış bir bilgin olup, yazmış olduğu eserler Doğu İslâm dünyası medreselerinde okutulmuştur. Yazmış olduğu eserlerde hem Hanefi hem de Şafii hukuk ekollerinin etkisini yansıtmış, İslâm düşüncesinde yeni bir devrin temsilcisi olmuştur. Oldukça geniş bir alana yayılan eserleri arasında *Şarh al Tasrif al-İzzi*, *Muhtasar al-Ma'ani*, *el-Makasıd ve Telvih* ilk anda sayılabilir. Telif eserleri kadar Nesefi'nin *Akaid*'ine yazdığı şerhle de tanınmıştır. Bu eser Türkçe'ye Süleyman Uludağ tarafından çevrilmiş ve eklerle yayınlanmıştır. Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l Akaid,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, bu eserin bir başka şerhi için bkz. Muhammed Nur'ul-Arabi, *Nesefi Akaidi Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993, ayrıca Taftazani'nin hayatı ve eserleri için C. A. Storey, "Teftazani", *İA*, c. XII/ I, MEB, İstanbul, 1974, s. 118-121.

160 Maturidi kelamcısı Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din* adlı eserinde devlet başkanında aranan şartları Kureyş'e nesep yoluyla bağlı olmak, müçtehitler derecesinde bütün hükümleri bilecek kadar, helal ve haramı bilmek, Kur'an'ı ezberlemiş olmak, en azından şahitliği kabul edilebilecek düzeyde adalet sahibi olmak, devlet başkanlığıyla ilgili işleri yürütebilecek siyasi ve askeri yeterliliğe sahip olmak biçiminde belirler. Onun bu konuda belirlediği nitelikleri ve Kureyş mensubiyetini bir başka Maturidi kelamcı Nureddin es-Sabuni (ö. 1184) ve Mutezili kelamının son temsilcisi Kadı Abdulcabbar (1024) da benimser. Selim Özarslan, "Ebu'l-Muin En-Nesefi'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", *Journal of Islamic Research*, c. 14, sayı 3-4, İstanbul, 2001, s. 426 vd.

161 Hulusi Yavuz, "Sadrazam Lütfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti", *Osmanlı Devleti ve İslâm*, İz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 104.

Lütfi Paşa'nın savunma taktiğinde dikkat çekici yön onun geleneksel İslâm kamu hukukunun vazettiği hilafet anlayışından çok, 15. yüzyılda gelişmeye başlayan ve güce dayalı olan hilafet anlayışının izinden giderek meşruiyet zemini aramasıdır.[162] Tıpkı kendinden önce İbn Haldun'un yaptığı gibi. Ona göre hilafet konusunda esas olan nokta kabileci bir ananenin sürekliliğinden ziyade İslâm toplumunun güvenliği ve varolan durum üzerine meydana gelen açık ya da örtülü onayıdır. Kendisinin risalenin sonunda açıkça ifade ettiği üzere "Dini ikame etmek ve İslâm memleketlerini idare etmek ve bütün mu'teber şartları haiz olmak bakımından şüphesiz ki, Süleyman b. Selim Han b. Bayezid Han, zamanın imamıdır. O, şeri'atin muhafızıdır. Bu yüzden onun naibleri ve beyleri vardır. Zamanının âlimleri ile Arab, Türk, Kürd ve Acem sultanları ona hizmet ederler. Hicaz ve Yemen dahil, Umman'ın sonuna kadar bütün Arabistan, Irak-ı Arab, Bağdad, Diyar-ı Bekr, Mağrib, Engerus (Macaristan) onun eli altındadır. Herkes onun İmamlığını tasdik etmektedir. Zira o, peygamberin halifesidir..."[163]

16. yüzyılın bu yetenekli bürokratının meseleyle ilgili iddiası 1541'den sonra yazdığı *Tevarih-i Al-i Osman* adlı eserinde de görülür. O da tıpkı Hoca Saadettin Efendi gibi hükümranlığa yönelik Osmanlı tezlerini desteklemek için Osmanlıları İslâm dünyasının adalet ve iman tazeleyicileri olarak niteleyip, hadis ve Kur'an kaynaklı kutsal metinlere gönderme yapar.[164] Bu uğurda İslâm tarihini yeniden ve taraflı bir şekilde yorumlamaktan da kaçınmaz. Ona göre dört halife döneminden beri sapkınlık ya da isyankârlık göstermeyen hükümdarlar sadece Osmanlı ve onların kendilerine rehber aldıkları Selçuklu hanedanından çıkmıştır. Lütfi Paşa bu noktada Osmanlı'nın Safevilerle olan mücadelesine değinerek, güya Semerkand ulemasından gelmiş olan ve I. Selim'i "halifelik tahtının şahı" olarak öven, sadece onun din-i İslâm'ı savunduğunu söyleyen düzmece mektuplara bolca atıfta bulunur.[165] Eserinde Sultan Selim'den "Zillullah ve Sultan-ı ehl-i İslâm" ya da "Padişah-ı âlem-guşa"[166] olarak söz ederken, Kanuni'yi "hâmi biladillah, el gazi u fi sebili'llah, hâdimü'l-haremeyni'ş-şerifeyn, amlikü'l-berreyn ve'l-bahreyn"[167] şeklinde anar. Bu şekilde meşruiyet iddiasında gelenekselle günün şartlarının sentezini ortaya koyar.[168]

---

162 Hamilton A.R. Gibb, "Lutfi Pasha on the Ottoman Caliphate" *Oriens*, c. 15, İstanbul, 1962, s. 293.
163 Yavuz, *a.g.e.*, s. 105, Gibb, *a.g.e.*, s. 290 vd.
164 Lütfi Paşa, *Tevarih-i Al-i Osman*, Müsahhihi Ali, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1341, s. 7-12.
165 Imber, *a.g.e.*, s. 151.
166 Lütfi Paşa, *a.g.e.*, s. 207 ve 2.
167 Lütfi Paşa, *a.g.e.*, s. 8.
168 Gerek bu türden meşruiyet iddialarını temellendirmeye çalışması ve gerek bunu yaparken Osmanlı tarihini destekleyici şekilde yorumlaması açısından son derece önemli bir eser olan tarih çalış-

Lütfi Paşa'nın ortaya koyduğu düşüncelerin Osmanlı hilafetinin meşruiyeti üzerindeki şüpheleri kaldırmaya yönelik olduğu her satırından anlaşılmaktadır. Onun başlıca hedefi İslâm dünyası üzerinde gaza ve güce atfen kazanılan, politik itibara dayalı olarak öne sürülen hilafet anlayışına İslâm kamuoyu önünde sağlam bir zemin kurgulayabilmektir.[169] Bunun yansımalarını görmek için çok beklemeyecektir. Hindistan Türk hükümdarı Hümayun Şah Kanuni'ye gönderdiği mektubunda padişahı "evreng-i hilafet" *ve* "hafızı şer'i mübin" olarak yüceltirken, 17. yüzyılda eserini kaleme alan Evliya Çelebi Osmanlı padişahlarının bu saygınlıklarını korumak için selefleri olan halifelerden ve diğer hanedanlardan daha çok gayret gösterdiklerini şöyle ifade ediyordu: "Taraf-ı padşahiden ahali-i Mekkiyye böyle ihsanı Emeviyyun ve Abbasiyan, Fatimiyyun ve Ekrad (Eyyubiler) ve Türkman ve Çerakise (Memlûklar) etmemişlerdir." Aynı dönemde Mekke Emirlerinin Osmanlı hükümdarı hakkında "halife-i Rasuli'r-Rahman" ya da benzeri ifadeler kullanması *Acai'bül-muharib ve garayibü'l-ma'arik*[170] adlı eserde Kanuni'nin selefi II. Selim'den "zamanı-ı saltanatlarında ve evan-ı hükümet-i hilafetlerine" olarak söz edilmesi onun bu tezlerini destekler nitelikte gelişmelerdi. Benzer bir şekilde Mısırlı büyük hukukçu Seyyid Ahmed Hamevi'nin de II. Selim döneminde kaleme aldığı *El-Es'ilet'ül-Hanefiyye Bil-Ecvibet'il-Hameviyye* adlı eserinde hilafet makamındaki Osmanlı sultanlarını saltanat ve devlete layık, zamanın en adil hükümdarları olarak tanımlaması, ayrıca ehl-i keşif ve irfanın kitaplarında sahabeden sonra en adil hükümdarlar olarak vasıflandırması sözkonusu tavrın yansımalarıydı.[171]

Osmanlı ulemasının bu yöndeki uğraşları sonraki devirlerde de eksilmeksizin devam edecektir. 18. yüzyılın ilk yarısına ait olduğu anlaşılan ve devrin önde gelen âlimlerinden Musa el-Kudsi el-Halveti tarafından yazılan

---

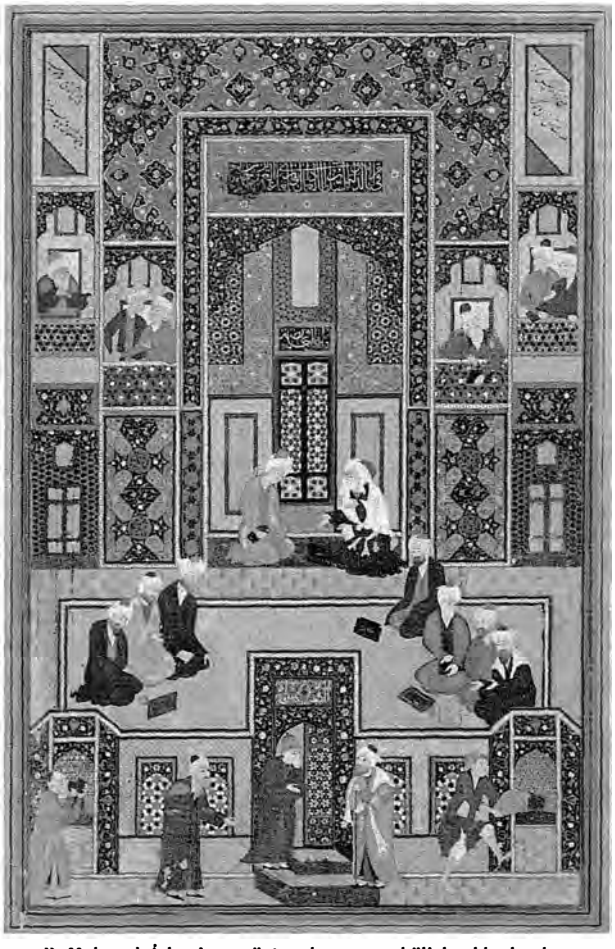
ması için bkz. Kayhan Atik, *Lütfi Paşa ve Tevarih-i Al-i Osman*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 54-92.

169 *Asafname*'sinde devrin hükümdarı Sultan Süleyman'a yaptığı şu gönderme bunu doğrular niteliktedir. "...a'zamü's-selatin ve ekrem ü'l-havakin, nasır-ı ibadu'llah, hami-i biladu'llah el-gazi fi sebili'llah hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerifeyn, malikü'l-berrin ve'l bahrin." Mübahat S. Kütükoğlu, "Lütfi Paşa Asafnamesi: Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 59.

170 Bu eser 1576 yılında patlak veren Zeydi isyanını bastırmak üzere Yemen'e gönderilen ordunun serdarı Sinan Paşa'nın bölgede 1569-1571 arasında yaptığı savaşları ve gösterdiği başarıları anlatmak üzere kaleme alınmış çalışmalardan yalnızca biridir. Bölgede Portekiz ile çatışma halinde bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dönemine ışık tutmaktadır. Hulusi Yavuz, "Osman el-Fütuhi'nin Aca'ibü'l-Maharib ve Gara'ibü'l-Ma'arik Başlıklı Yemen Tarihi ve Ehemmiyeti", *Osmanlı Devleti ve İslâm*, İz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 219-222.

171 Hamevi, *El-Es'ilet'ül-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no. 1152, vrk. 131/a

Hilafetin Ali Osman'a İntikali adlı risalede[172] Osmanlı hilafetinin meşruiyetine de değinilmektedir. Arapça ve Türkçe olmak üzere iki dilde kaleme alınan risale, başlığındaki ifadeden çok Osmanlı hanedanının güç ve kudretini ele almaktadır. Ahmed Asrar'a göre risale halkın Osmanlı hanedanının devamı konusunda şüpheye düştüğü bir dönemde hâkim olan olumsuz havayı dağıtmaya yönelik bir işlev üstlenmiştir. Risale yazarı ilk olarak Mustafa es-Sıddıki'nin *el-Muvezzin bi't-Tarab fi'l-Fark beyne'l-Acem ve'l-Arab* adlı eserinden alıntılar yaparak, Abbasilerin güç kaybına uğramasıyla, Osmanlıların İslâm dünyasının lideri olarak sahneye çıktıklarını kaydeder. Sonra Kur'an ve hadise dayalı olarak hepsi Osmanlı rejiminin hilafeti devam ettireceğine dair kehanette bulunan Şeyh Abdu'l-Gani Nabulusi, Şeyh Muhiddin Arabi, Şeyh Sadreddin Konevi, Şeyh Hakkı, Salah Safedi ve Yahya b. Ukbe gibi meşhur bilginlerin bazı eserlerine müracaat eder. Konuyu etkili kılabilme adına kimi zaman hikâye ve efsanelere başvurur.[173]



II. Mehmed, İslam'ın en üst makamını şeyhülislamlık olarak kurumsallaştırdı ve kendisine bağladı. Bu durum Osmanlı'da ulemanın devletin bir parçası haline gelmesine neden oldu. Abdullah Musavvir'in tasviri ile bir ulema toplantısı.

172 Bu yazma eser Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kısmı, nr. 4897'de kayıtlı bulunmaktadır.

173 N. Ahmed Asrar, "Hilafetin Osmanlılara Geçişi ile İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 22, İstanbul, 1983, s. 98-99.

Osmanlı siyaset geleneği içinde bu tip çalışmalar önemli yer tutmaktadırlar. Bunlardan birisi de döneminin tanınmış mutasavvıflarından İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1724) tarafından kaleme alınan *Tuhfe-i Hassakiye* adlı eserdir. Çalışmada Bursevi İslâm kurumlarını ve bunların Osmanlı'daki gelişimini incelemiştir. Bursevi'ye göre Osmanlı kurumları içinde devlet başkanının özel bir önemi bulunmaktadır. Bursevi'nin eserinde görüldüğü üzere "Sultan, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Haksızlığa uğrayan herkes ona sığınır ve ondan yardım diler. Zıllullah olan celaleden maksad sırr-ı kutb'dur ki mazhar-ı hakikat-ı ilahiyedir."[174] Yazara göre "hükümdar gölgesi olduğu varlığa benzemelidir. Sultana itaat etmek Tanrı'nın emridir; zira sultan, Tanrı'nın halifesidir. Yani adaleti yerine getirmede Tanrı'nın naibidir. Onun için sultanlara *'halifetullah fi'l-âlem' de denmiştir. Bunun için bir kimse Kur'an'la bitmeyen iş hükümdarla biter derse caizdir.*"[175] Sultanın varlığı yadsınamaz bir zorunluluktur. "Sultanın az bir ameli, zahidin çok olan amelinden daha efdaldir. Çünkü zahid, sadece kendi menfaati için, sultan ise bütün insanların menfaati için çalışır. Bu bakımdan ikincisi (sultan) birincisinden daha hayırlıdır. Sultanın varlığına bağlı olarak ortaya çıkan maslahat daha çoktur. Demek oluyor ki, onun yokluğunun meydana getireceği fenalık daha fazladır." Yazar sultana karşı sövmenin aslında onun gölgesi durumunda olduğu Tanrı'ya karşı sövmek anlamına geleceğine dair hadislere dayalı düşüncesini ortaya koyarken, şu benzetmeyi yapmaktan kendisini alamaz: "Sultana sövmek, onun hakkında dedikodu yapmak nankörlüktür. Nitekim ulu bir ağacın gölgesinde istirahat edip dinlenen bir kimsenin kalktıktan sonra o ağacın dal ve budaklarını kesmesi nasıl büyük bir nankörlük ise, sultana küfr etmek de öyledir."[176]

Hakimüddin İdris-i Bitlisi tarafından hazırlanan *Kanun-ı Şehinşahi* adlı klasik siyaset-name türündeki eser Osmanlı hilafetine dair bilgiler içeren bir kaynaktır.[177] Adındaki kanun tabirinin aksine *Es-Siyaset-üş-Şer'iyye* ya da

---

174 Ziya Kazıcı, "İsmail Hakkı Bursevi'ye Göre Osmanlı Müesseseleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 208.

175 Kazıcı, *a.g.e.*, s. 209.

176 Kazıcı, *a.g.e.*, s. 212.

177 Osmanlı padişahının kimliği ve yetkileriyle ilgili en sağlam bilgi edinebileceğimiz kaynaklar siyaset-namelerdir. Genellikle ahlâki değer yargılarını esas alarak efsanevi ve dinsel temaları birleştiren, sultanın idarede dikkat etmesi gereken hususları ele alan bu türden eserlere yalnızca İslâm dünyasında değil, eski Yunan, Hint, İran gibi zengin kültürel birikime sahip uygarlıklarda da rastlanılmaktadır. Doğu İslâm dünyasında en tanınmış siyaset-name Selçuklu sultanı Melikşah'a ithaf edilen Nizamü'l-Mülk'ün yazmış olduğudur. Genellikle *Tutiname*, *Kelile ve Dimne* gibi ahlâk kitaplarından yola çıkılarak kaleme alınan siyaset-namelerin Osmanlı Devleti'nde de özel bir yeri

El-Ahkâm'üs-Sultaniyye türünde bir risale olan çalışma hilafet ve saltanatla ilgili bilgiler içermektedir. Yazarın 14 Ramazan 952 tarihinde İstanbul'da tamamladığını kaydettiği *Kanun-ı Şehinşahi* içeriği açısından diğer siyaset-namelerden farklı olmamakla beraber üslup olarak düzgündür. Eserin girişinde saltanat ve hilafetin anlamı ile nizam-ı âlemin hilafete olan ihtiyacı başlığına yer verilmesi konumuz açısından önemlidir. İmam ve halifelerin görevlendirilmesinden maksadın, ilahi emir ve yasaklar çerçevesinde doğru yolu göstermek olduğunu belirten Bitlisi'ye göre üzerinde sıkça vurgu yaptığı Tanrısal hilafetten kasıt insanın gücü oranında "Rabbani olan kemal sıfatlarıyla muttasıf olmak, nefsi ahlâk-ı hamide ile kemale erdirmek, cismani âlemin düzenini gözetip bu dünyayı âlem-i ruhaniye vesile yapmaktır. Fani dünyada bu manevi tahta oturanlara, ma'na ve suret sultanı derler ki, peygamberler, veliler, hulefay-ı raşidin ve eimme-i hüda bunlardandır. Emir ve nehiyleri icra edecek yetkiye yani şekli saltanata sahip olmayanlar da, zikredilen ulvi tahta çıkarlarsa, onlara maneviyat Sultanı derler."[178]

Yazar idarede izlenecek yolu ve amaçları ilmi ve ameli olmak üzere ikiye ayırarak bunlar arasında da sınıflandırma yapar. Amel-i mahdum; insanoğlunun maslahatını, dünya ve hukuk düzenini ilgilendiren işler olup, bireysel ve toplumsal planda kaidelerin belirlenmesi, hak ve adalet yolundan ayrılmamak için her türlü çabanın gösterilmesi şeklinde özetlenebilir. Asıl amaç olan bu ameli yapabilmek için, olgun, *müeyyed min indillah* bir insan lazım diyen Bitlisi *ehlullah* olan padişahlar, bazı melik ve sultanları bu çeşit insanlar olarak değerlendirir. Bu işleri yerine getiren sultanlara ehlullah ve halifetullah denir. "Allah'a itaat ediniz; Peygambere ve sizden olan ulül-emre de itaat eyleyiniz"[179] ayetini örnek gösteren yazar, halifeye itaati zorunlu görür. Ona göre sultanlar, şer'i nebevi'nin şeairini icraya çalışır, din ve adalet önünde el pençe divan durur, gaza ve cihat karakolunda nöbet beklerlerse, zikr-i cemil ve dua ile anıldıkları gibi, enbiya ve evliyadan sonra, en faziletli insanlar olurlar. Hikmet-i ilahi, her zaman halife ve sultanların ya suri ya da manevi hilafet olmak üzere iki makamdan birinde bulunmalarını emretmiştir.[180]

---

olduğu bilinmektedir. Osmanlı bilginleri ve düşünürleri çoğu kez padişahlara idarede riayet edilmesi gereken usulleri göstermek amacıyla siyaset-nameler kaleme almışlardır. Bu eserlerde çizdikleri padişah portresi ideal devletteki yöneticileri aratmayacak niteliklere sahiptir.

178 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri*, c. 3, Fey Yayınları, İstanbul, 1991, s. 15.

179 *Kur'an*, Nisa 59.

180 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 17.

Bitlisi diğer siyaset-name yazarlarının da kesin bir dille belirttikleri gibi padişahların, hilafet-i Rabbani makamına oturabilmeleri için şeriata sarılmaları gereğini vurgulayarak, Tanrı'nın insanoğluna verdiği nimetlerin en büyüğü olarak hilafet-i Rabbaniyi, yani Tanrısal emir ve nehiylerle halkın maslahatlarını düzenleyen iktidarı görür. Onun anlatımına göre hilafet mansıbını dağılma ve çözülmeden koruyacak vehbi nimet ve atiyyeler bulunmaktadır. Bunları şu altı madde olarak sıralamaktadır: İlk olarak hilafeti koruyacak atiyyelerden biri olarak cibilli iman ve ezeli şeref-i İslâm nimetidir. Buna göre Tanrı'nın ihsanı ile saltanat makamına gelen kişi Tanrı'nın koyduğu kurallara uygun davranmak zorundadır. Hilafeti teyit eden ilahi lütuflardan ikincisi, iyi talih, devlet ve güzele doğru ilerleyen baht olup, saltanat ve hilafet sahibi olmak buna bağlıdır. Görüldüğü gibi burada hilafetin yöneticiye Tanrı'dan verilen bir bağış olduğu görüşü savunulmaktadır. Tabii olan mekârim-i ahlâk ve aslilik arzeden güzel melekeler sahip olunması gereken üçüncü şart olup, bunlar devlet ve saltanat binasının devamını sağlamaktadır. Bitlisi'nin dördüncü lütuf olarak değerlendirdiği şey hanedanın asaleti, nesepteki şeref ve yüceliktir. İnsanların bağlılığını sağlamakta en önemli göstergelerden biri budur. Padişahın saltanatı, hanedandan irsiyet, şahsın kabiliyeti ve liyakati ile desteklenirse, kimse ona itaatte sorun çıkarmaz. Padişahın fiziksel özellikleri, yüz ifadesi de muhataplarda saygı ve itaat duygularını artırıcı etkiler yaratacak lütuflar arasındadır. Yazar burada "ihtiyaçlarınızı güzel yüzlü ve tatlı simalı insanlardan isteyiniz" şeklindeki hadisten hareket etmektedir. İlk başta şaşırtıcı gelen bu özellik aslında Ortadoğu kültüründe varolan bir geleneğin sonucudur. Sırf bu kaygılarla bir kısım ulemanın ilm-i kıyafet olarak adlandırılan ve dış görünüşü esas alarak insanın iç dünyasını, ahlâki özelliklerini keşfetmek anlamına gelen bir yöntem geliştirdiği bilinmektedir. Son olarak da dirayet, feraset ve idrakin güçlü olması aranan bir özellik olarak kaydedilir. Ülke işlerini ve sorunlarını düzenlemede, tedbir almada aklın önemine değinilen bu maddede "insanın azası vilayet gibidir. Akıl vezir ve kalp ise sultandır. Arzu tahsildar ve öfke bekçidir. Sultanın nefsi adil olursa, gönül evini akla emanet eder" denilmektedir.[181]

Osmanlı düşünce tarihi içinde Kınalızâde Ali Efendi'nin yeri ayrıcalıklıdır. Şüphesiz bu durum eserleri arasında en bilineni *Ahlâk-ı Alâî*'de ortaya koyduğu düşüncelerle doğru orantılıdır.[182] Ahlâk anlayışını sistematik hale

181 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 20-21.

182 Kınalızâde, 1564 yılında Şam'da kadılık vazifesinde bulunduğu sıralarda kaleme aldığı eserini, o zamanlar Suriye Beylerbeyi olan Semiz Ali Paşa'ya ithaf etmiştir. Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Ça-

getirdiği bu çalışmaya gelene kadar İbn Miskeveyh'den Tusi'ye, Celaleddin Devvani'den Hüseyin Va'ız'e değin pek çok düşünür ahlâk temalı kitaplar yazmışlardı. Arapça ve Farsça olarak kaleme alınan bu çalışmaların yanında *Ahlâk-ı Alâî* "hikmet-i ameliyeyi içeren bir Türkçe ahlâk kitabı" olarak ayrılır. Aslında Kınalızâde ilmi şecere olarak Aristo'ya kadar uzanan bir anlayışın 16. yüzyıldaki temsilcisidir.[183] Söz edilen anlayış *Eudomenisme* olup, mutluluk düşüncesine dayanmaktadır. Tamamen *eudomenism* etkisinde kaleme alınan *Ahlâk-ı Alâî*, İlm-i ahlâk, ilm-i tedbiri'l-menzil, ilm-i siyaset-i medine olmak üzere üç temel bölümden oluşur. Devlet ve devlet başkanı hakkında, diğer bir değişle mülk ve hilafetle ilgili görüşler İlm-i tedbiri'l-medine adlı üçüncü bölümde yer almaktadır. Farabi ve dolayısıyla Aristoteles etkisinin hissedildiği siyasete dair bu bölümde Medine; birinde ortak yaşamın tüm koşullarının oluştuğu Medine-i fazıla, diğerinde şer ve fesadın hâkim olduğu Medine gayr-i fazıla olmak üzere iki kısma ayrılır. İnsanların iyilikler kazanma ve kötülükten sakınma amacıyla bir arada yaşadığı faziletli kentin idarecisi imam ve halife, idare şekli ise imamet ve hilafettir. Kınalızâde'ye göre siyaset de fazilet anlayışına dayalı olup olmamakla belirir. Halife idareyi fazileti esas alan siyaset-i tamme ile üstünlük zihniyetine ve eşitsizliğe dayalı tegallübe arasında tercih yaparak belirleme durumuyla karşı karşıyadır.[184]

Kınalızâde'nin devlet başkanının nitelikleriyle ilgili görüşleri kendinden öncekilerin devamı niteliğinde olup, orijinal değildir. O da diğer filozoflarda olduğu gibi imamın ilk özelliği olarak din ve dünya ilişkilerinde gayretli olmayı teknik tabiriyle himmet yüceliğini sayar ve şu sırayla devam eder: Zekâ duruluğu ve tecrübeyle sınırları belirlenen isabetli karar alma, azimli olma, tedbirli olma, pek çok yazarca iktidarın şartı olarak kabul edilen zengin olma, halkın ve ordunun desteğini sağlamış olma ve nihayet asalet sahibi olma. Asalet önemli bir öğedir. İnsanoğlu yaradılışı itibariyle sosyal statü olarak eşit durumda olduğu kimselere itaat etmede isteksiz davranır. Oysa hanedana mensup olma, yönetim geleneğinin içinden gelme gibi özellikler imamın halk nazarındaki etkileyiciliğini ve otoritesini pekiştirecektir.[185]

Kınalızâde Ali Efendi'ye göre imamın en önemli görevi halk arasında eşit muameleye dayalı bir idare tesis etme ve görev dağılımını ihtisas esasını

ğında Ahlak Kitaplarımız", *DDAY Belleten 1963*, Ankara, 1964, s. 97.

183 Onun Osmanlı politik yapısının çözülüşüne dair düşünceleri de döneme ışık tutacak niteliktedir. Bu konuda bkz. Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı,* İstanbul, 2000, s. 55, ayrıca bkz Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 62-65.

184 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, BAAK, Ankara, 1991, s. 87.

185 Öztürk, *a.g.e.*, s. 89.



Halil İnalcık, 16. yüzyılda Osmanlı sultanlarının hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerifeyn unvanını ile birlikte hilafet alâmetlerini muhafaza etmek ve Mısır Memluk sultanlarının İslam dünyasındaki yerini almak suretiyle uç gazi hükümdarı durumundan fiilen hilafetin sahibi ve koruyucusu durumuna yükseldiğini kaydeder. Sultan III. Ahmed'in elçi kabulü, Jean-Baptiste Vanmour, 1724, Bordeaux, Muée des Beaux-Arts.

gözeterek yapmasıdır. Böylece iyi bir idarenin temel vasfı olan adalet şartı yerine getirilmiş olacaktır. İbn Haldun'un tesanüt (dayanışma) anlayışına bağlı kalan yazara göre devleti oluşturan unsurlar arasındaki dayanışma devletin gücünü artırıcı bir rol oynamaktadır. Bu nedenle birimler arasında koordinasyonun kesintisiz sürdürülmesi sistemin sağlıklı işlemesi açısından zorunludur. Sistemin temeli ilahi kanuna dayanmaktadır. Ali Efendi'nin anlayışına göre "bedenin düzeni tabiatla, tabiatın düzeni ruhla ve ruhun düzeni de hikmetle sağlanır. Eğer bir beldede hikmet bilinir ve ilahi yasa yaygınlaşırsa düzen kurulur, mümkün olan olgunluk meydana gelir. Şayet hikmet terk edilirse kanun ve nizam bozulur. Nizamın bozulduğu da mülkün sönmesini ve fitnenin ortaya çıkmasını doğurur. Adaletin ayakta durmaması, halkın ihtiyaç ve dileklerini hükümdara arz edemediklerinden dolayıdır." İmam tabiat olarak mağrur olmamalı ve iyilikten uzak kalmamalıdır. Mağ-

rur olmamanın en belirgin göstergesi ise zorunluluk olmadıkça savaşa eğilim göstermemesidir.[186]

Ulemaca kaleme alınan çalışmalarda dikkat çekici nokta ilk önce Osmanlı hilafetinin meşruiyetini ortaya koymaya yönelik bir bölüme yer verildikten sonra halifede bulunması gereken şartlara değinilmesidir. Ulema klasik hilafet teorilerinden yola çıkarak Osmanlı hilafetine meşruiyet zemini sağlayacağının farkında olduğundan siyaset teorisinin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan güce dayalı hilafet anlayışını savunma ve bunun üzerinde bir meşruiyet inşa etme yolunu benimsemiştir.[187] Özellikle bu amaçla kaleme alınan çalışmalarda Osmanlı padişahlarının hakk-ı seyf, Haremeyn'in himayesi ve kutsal emanetlere sahip olmak bakımından hilafet makamına en layık İslâm hanedanı olduğu görüşü dile getirilmiştir. Sözkonusu anlayışa göre bu özelliklere sahip olan ve idarede adaleti esas olan Osmanlı sultanları hilafet makamının sahibi olarak değerlendirilmiştir.[188]

186 Öztürk, *a.g.e.*, s. 91-92.

187 Gibb, *Islamic Society*, Oxford, 1957, s. 99-100.

188 Osmanlı hükümdarlarının idari anlamda en önemli görevi adaletle hükmetmekti. Bu kökeni doğu siyaset-name geleneğine dayanan bir anlayıştır ve sultanın yönetiminin kamuoyu nezdinde meşruiyetini göstermek açısından önemlidir. Örneğin 1651 yılında ayarı noksan para kestirilmesi esnaf ve halk arasında tepkiye neden olmuş, sonunda bunlar arasında saraya yürüyen bir kısmı Babü's-Saade önüne kadar girerek IV. Mehmed'in huzuruna çıkmıştır. Müftü Kara Çelebi-Zade aracılığıyla şikâyetlerini dile getiren topluluk arasından yükselen "Padişahım bu zulme takatimiz yoktur; lalana vardık, bize kâfirler diye sitem eyledi; halen sana geldik; halifeyi ruyi zeminsin, hakkımızı hak edip üzerimizden zulmü defeyle" şeklindeki sitemler sultana sorumlulukları hatırlatırken, bunu hangi güce bağlı olarak yerine getireceği konusunda da uyarıcı etkide bulunmuştur. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945, s. 228.

8

Osmanlı Hilafetinin Sembolik ve Siyasal Yansımaları

OSMANLI HİLAFETİ VE SEMBOLİK YÜZÜ

Osmanlı hilafetinin meşruiyet iddiasına yönelik tasarımlardan biri yukarıda ele alındığı üzere halifeliğin Sultan Selim'e devrine dair geliştirilen efsanevi söylemdir.[1] Efsane ya da Menakıb ideolojinin halk arasındaki taşıyıcısı durumundaki tarihi ananenin en önemli unsurlarından biridir kuşkusuz. Menakıb ele aldığımız biçimiyle "belirgin ölçüde tarihi realiteye ayaklarını uzatmış siyasal nedenlerle veya bazen doğrudan doğruya edebi imaj dolayısıyla dallanıp budaklandırılmış, bir proza nesirdir... reel bir ayağı vardır. Olmayan bir olay üzere kaleme alınmıştır. Fakat bunun uzantıları doğrudan doğruya bir ideolojik nedene, bir siyasal formül olarak ortaya konmaya dayanmaktadır veya doğrudan doğruya insanların edebi imaj, edebi yaratıcılık ihtiyacına cevap vermektedir."[2] Her toplumun tarihinde ideolojiyi toplum içinde meşrulaştırma görevini üstlenen menakıblar bulunduğu gibi bunların

---

1 Hilafetin Sultan Selim'e devrine dair sahneyi Enderun tarihini yazan Âta eserinde şu şekilde nakleder. "Ayasofya Camiinde son derece mükemmel ve kalabalık bir toplulukta, adı geçen Halife Hazretleri 'Mütevekkil', minbere çıkarak Halifeliğin koruyucusu Padişah Hazretlerinin, İslâmlığın büyük topluluğuna mutluluk veren Hilafeti üzerinde, Tanrı'nın bağışladığı kabiliyet ve yüce değerin hakkını açıkça ifade etmiştir. Bununla birlikte İslâm Halifeliğinin Padişah hazretlerinin engin iktidarının sorumluluğuna bırakıldığını, onun yüceliğine verildiğini bildirmiştir. Hilafetin resmi örtüsünü, elleriyle Padişahın hükümdarlık omuzlarına koymuş ve o kutsal toplulukta bulunan büyük mutluluk hayranları ile din ve saltanat topluluğu, bu durumu o anda doğrulamış ve kutlamışlardır." Ahmed Rasim, *Tarih ve Muharrir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 76.

2 İlber Ortaylı, "Menakıb", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s. 11.

etkinliği ve sayıları da göreceli olarak değişebilmektedir.[3] Roma'nın ünlü tarihçisi Titus Livius'u Aşıkpaşazade, Ahmedi ya da Şükrullah gibi Osmanlı tarihçileriyle bir noktada buluşturan yön de budur. Titus Livius'un *Res gestae Populi Romani'de* meşrulaştırmaya çalıştığı Roma'nın kuruluşu meselesi tamamen efsanevi bir yöne sahiptir. Ortodoksluğun Bizans'tan sonraki varisi olan Moskova'nın kamuoyu vicdanında sağlamlaştırmaya çalıştığı bu iddiayı dayandırdığı söylem de efsanevi bir anlatım olup, Rus tarihçilerin sıkça vurgu yaptığı bir menkıbedir.[4]

Osmanlı tarih yazımının özellikle sis perdesi ardında kalan kuruluşla ilgili nazariyeleri büyük ölçüde menakıba dayalı gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ilgili bilgiler içeren ilk eserlerden biri olan Aşıkpaşazade'nin eseri İstanbul'un alınışından yirmi yıla yaklaşan bir süre sonra yazılmıştır. Osmanlı beyliğinin siyasal birliğini sağlamaya başladığı 14. yüzyıl Anadolu'sunun gerçekleriyle ne denli örtüştüğü tartışmalıdır. Çoğu kez gerçekle efsane iç içe girmiş gözükmekle beraber kuruluş olayını takdis etme noktasında önemli bir işlevi olduğu bilinmektedir. Aynı durum hilafetin vârisinin Osmanlı sultanları olduğu iddiasında da göze çarpmaktadır. Osmanlı sultanı aynı zamanda emirü'l-mü'minin olup hilafet makamının vârisiydi. İlk başlarda hilafet iddiası geleneksel İslâm hukukunun dışındaki bir başka yolla, güce dayalı bir anlayışa dayalı olarak üstlenilirken, Mısır'ı alan I. Se-

3 Erken modern çağların devleti siyasal meşruluk iddialarını mitlerle donatmış durumdadır. Bunun şüphesiz pek çok örneği vardır. İlk Merovenj Kralı Clovis, Burgonyalı bir prenses ile evlenip, bir savaş öncesi İsa'nın zafer vaadini rüyasında gördüğünü söyleyerek Katolikliği benimsemiş ve Franklarına benimsetmiş, böylece de kiliseyi arkasına almış; Osman Gazi ise göbeğinden çıkan bir ağacın bütün cihanı kapladığı rüyasını anlatarak Edebali'nin kızıyla evlenmiş ve hem ideolojik, hem örgütlü bir güç olarak Ahiliği arkasına almıştır. "Erken ortaçağın bütün barbar krallarının yerel kutsallıklar ile kurdukları ittifaklardan, ilk önce II. Pepin ve sonra Charlemagne, doğrudan doğruya Papalık ile İttifaka yükseltecek; Osmanlılar da meşruiyet almayı yerel şeyhlerden halifeliğe doğru tırmandıracak, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde fethettikleri Mısır'dan Sancak-ı Şerif, Hırka-i Şerif, Sakal-ı Şerif ve Sinn-i Şerif gibi en üst düzeydeki cismani kalıntıları saraylarına taşıdıktan sonra, her yıl Mekke ve Medine'ye gönderilen hazine ve Sürre alayı etrafında diğer İslâm hükümdarlarına karşı üstünlük iddialarını simgeleyen törenler yaratacaklardır." Halil Berktay, *a.g.e.*, s. 44-45.

4 Türklerin Konstantinopolis'e girişiyle bağlantılı olarak yayılan bu menakıba göre Patrik, haçını, tacını ve asasını bir sandık içinde Karadeniz'in sularına bırakmıştır. İçinde Ortodoks Kilisesi'nin kutsal işaretlerinin bulunduğu bu sandık uzunca bir yolculuğun ardından Novgorod sahiline ulaşmıştır. Bu sandığa sahip olan Rus Ortodoks Kilisesi de Ortodokslar üzerindeki hamilik iddiasını buraya dayandırmıştır. Gerçekle ilgisi olmadığı açık olan bu olayın etkileridir aslında önemli olan. Doğu Roma'nın yıkılışıyla III. Roma olduğunu iddia eden Rus Çarları meşrulaştırıcı referansı bu menakıb olmuştur. Bu iddia, Pskov manastırlarından birinde rahip olan Filofey tarafından işlenerek yazılı olarak formüle edilmiş ve Çar III. Vasili'ye sunulmuştur. Moskova Knezlerinin mutlak hükümranlık prensipleri ve Üçüncü Roma nazariyesi için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 139-140.

lim'den başlayarak İslâm geleneğine de vurgu yapılır olmuştur. Osmanlı sultanları cülus sırasında kılıç kuşanırken aynı zamanda hilafet makamının sahipliğini de üstleniyordu. Sultanın gücünü yönetilenler ve özellikle İslâm tebaa üzerindeki meşrulaştırıcı araçlardan biriydi hilafet. İster muamelat olsun, ister edebi ya da politik yazım; bir noktada sultanları halk gözünde neredeyse azizler mertebesine çıkararak, velilikle kutsallaştırıyorlardı.[5] I. Murad,[6] II. Bayezid[7] ve Kanuni Sultan Süleyman'ın neden keramet sahibi veliler olarak kutsallaştırıldığını bu suretle anlayabiliyoruz. Aynı noktadan değerlendirdiğimizde bu ve öteki dünyada olacakları önceden bilen ve kontrol eden bir kutb-i zaman varlığına inancın yaygın olduğu bir çağda Eyüp'teki taklidi seyf töreninin derin ve gerçek anlamı daha rahat görülebilmektedir. "Bu merasimde, zamanın büyük bir tarikat şeyhi, tahta çıkan sultana, peygamberin bayraktarı Eyüp Sultan'ın türbesinde, Halife Osman'a ait olduğu söylenen kılıcı kuşatmakla gaza farizesini ve Tanrısal velayeti emanet etmekte idi. Ancak bu merasim sonunda yeni hükümdar, sultanlık otoritesini kazanmış sayılıyor; te'yid-i ilahi, şeyhin eli ile bu merasimde gerçekleşiyordu. Yeni tahta çıkan sultan, sarayda devlet büyüklerinin biatını aldığı gibi, Eyüp Sultan'da Ehl-i Velayet'in biatını sağlamakta idi."[8]

---

5 Bu durum yalnızca Osmanlılara özgü bir özellik değildi. Örneğin İran'da da mezhep farklılığı baki olmak üzere idare eden ailenin, hanedanın kutsallığına inanılırdı. Bu durum Safevi İran'da Şiiliğin de verdiği bakış açısıyla daha göze çarpar niteliğe erişmiştir. İsveç Kralı genç XI. Karl'ın İran'la ticareti geliştirmek ve aynı zamanda Safevi hükümdarı Şah II. Safi'yi Osmanlı Devleti'ne karşı tahrik etmek amacıyla, İsfahan'a gönderdiği elçilik heyetinde doktor ve kâtip görevleriyle katılan Engelbert Kaempfer'in 1712'de Lemgo'da dönemin modasına uygun olarak Latince yayınlanan *Amoenitates exoticae* adlı anılarında bu durum aktarılır. Bir din adamıyla olan görüşmesi sırasında muhatabı kendisine "İmam, doğrudan doğruya Hz. Peygamberin soyundan gelmektedir. Hastalar onun nefesi ile başka hiçbir ilaca ihtiyaç duymadan iyileşir. Eğer, Şah kutsal olmasaydı, böyle tedavi edici bir hassası olur muydu?" demiştir. Şahın günahsız olduğuna inanan bu gelenek içinde imamın en yüksek unvanı "vali ni'met"tir. Saraydaki konuşmalarda kendisinden "âlem-penah", "cihan-penah", "padişah-ı âlem" olarak bahsolunduğunu gene bu kaynaktan öğrenmekteyiz. Nejat Göyünç, "Engelbert Kaempfer ve İran'da Gördükleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 386.

6 I. Kosova Savaşı sonunda savaş meydanında suikasta uğrayan Sultan Murad bu olayın yarattığı psikoloji nedeniyle halk arasında ve kroniklerde Hüdavendigâr olarak anılmıştır.

7 Osmanlı tarihlerinde dindarlığı ile ön plana çıkarıldığı dikkatlerden kaçmayan Sultan Bayezid bu yönü itibariyle veli olarak adlandırılmıştır. Tanpınar'ın Evliya Çelebi'den yaptığı alıntı halk arasında yayılan rivayetlerden sadece biridir. Olay Bayezid Camii'nin inşası sırasında geçmektedir. Rivayete göre camiin kıble yerini tayin edemeyen mimar, Sultan Bayezid'e, mihrabı ne tarafa koyalım, diye sorar. O da "Şu ayağıma bas!" der. Mimar Sultanın ayağına basınca Kâbe'yi görür. Baştanbaşa efsanevi bir yönü olan bu ve benzeri söylemlere diğer başka Osmanlı sultanlarının anlatımında da rastlanmaktadır. Bunlardan bir bölümü Tanpınar'ın eserinde de yer alır. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 167.

8 Halil İnalcık, *Eyüp: Dün/ Bugün*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5.

Modern öncesi devlet yapılarında iktidarın değişimi çoğunlukla sorunlu bir şekilde gerçekleşmiştir. Halef sözcüğünün aynı zamanda ihtilaf sözcüğüyle aynı kökten gelmesi bu durumun filolojik bir yansımasıdır. Doğu monarşilerinde müteveffa hükümdarın ardından yapılacak ilk iş devletin sürekliliğini sağlamak amacıyla yeni hükümdarı belirlemek ve biat etmektir. Biat yaygın simgesel ifadesinin dışında mekanik bir el-etek öpme değil, siyasal sınıfın en üst kesimlerini ilgilendiren bir mukavelenin açık onayıdır. Cülus ve biat töreninin ardından yeni hükümdar iktidarını pekiştirme yolunda kendini iktidara taşıyanlar öncelikli olmak üzere mansıplar dağıtmaya başlar. Bunu değişik kesimlere yapılan inamat ve bahşiş dağıtımı izler. Saray içindeki biat ve kulların doyurulmasının ardından, sıra yeni hükümdarın törenle halk önüne çıkmasına gelir. Bu noktada şehrin kamusal alanlarında gerçekleştirilen iki önemli tören gündeme gelir ki; bunlardan biri kılıç alayı, bir diğeri de cuma namazı alayıdır. Kafadar'a göre Osmanlı'daki kılıç kuşanma geleneğinin kökenini tespit edebilmek kolay gözükmemektedir.[9] Her şeyden önce kronikler bu konuda net bir bilgi vermemektedirler. Bu konuda ilk haberler şaşırtıcı biçimde geç bir devre, 1603 yılında tahta geçen I. Ahmed'in cülusuna aittir. Aynı dönemde sultan imamı görevinde bulunan Mustafa Safi'nin *Zübdetü't-tevarih*'inde yazdıkları dikkat çekicidir. Ancak eldeki bulgular tarihçiyi kılıç kuşanma törenlerinin bu tarihten sonra başladığını kabul gibi bir zorlamacılığa ve kolaycılığa itmemelidir. Unutmamak gerekir ki bel kuşatma geleneği Ortadoğu kültüründe kökeni oldukça gerilere uzanan bir uygulamadır. Fütüvvet geleneğinin canlı bir anane olarak korunduğu esnaf birliklerindeki seremonilerden herhangi bir tarikata intisap sırasındaki merasimlere dek oldukça geniş bir uygulama alanına sahiptir.[10] İlk Osmanlı kroniklerinde Selçuklu sarayından Osman Gazi'ye gönderilen armağanlar arasında kılıca yer verilmesi bu köklü geleneğin göstergesidir. Güvenilirliği tartışma götürse de Osman Gazi bu kılıçla bir anlamda bağımsızlık kazanmış gibi sunulur. Ancak kronikler bu kılıcın akıbeti hakkında tatmin edici bilgi vermezler.[11]

---

9 Tüm tartışmalara rağmen kılıç kuşanma geleneğinin kökenini Ortadoğu ve Bizans ananelerine bağlamak mümkündür. Ahmed Rasim Eyüb'ün Defterdar'a yakın Ebdome semtindeki kiliselerden birinde Bizans İmparatorlarının patriklerin elinden taç giydiklerini aktarır. Güvenilirliği bazı kaynaklarca tartışılan bu iddia ile ilgili bkz. *Tarih ve Muharrir*, s. 91.

10 Kökeniyle ilgili olarak Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, ayrıca bkz. Yahya Agah b. Salih el-İstanbuli, *Mecmu'atüz-Zara'if Sandukatu'l-Ma'arif*, Ocak Yayınları, İstanbul, 2002, s. 178-185.

11 Cemal Kafadar, "Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri", *Eyüp: Dün/Bugün*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994, s. 54-55.

Meşruiyet kaynağı olarak kılıcı kuşatanın kimliği de önemli bir sorun olarak durmaktadır karşımızda. Örneğin 1603 yılında gerçekleşen I. Ahmed'in cülusunda kılıç kuşatan kişi şeyhülislâmdır. Ancak buradan hareketle tüm kılıç kuşanma törenlerinde bu prototipin uygulandığını söylemek mümkün görünmemektedir. "Her toplumda olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da prestij/nüfuz/güç sağlayan ya da pekiştiren simgesel ve itibari kaynaklar, aynen maddi kaynaklar gibi, rekabet hatta çatışma unsurudur. Yeni tahta çıkan sultanın belini bağlama töreni de her gelenek gibi sürekli yeniden icat edilmeye ya da yeni öğelerle bezenmeye, yeni anlamlar yüklenmeye açıktır."[12] Bu görev kimi zaman şeyhülislâm tarafından üstlenirken, kimi zaman nakibü'l-eşraf ya da IV. Murad örneğinde olduğu gibi dönemin güçlü tarikat liderlerinden biri tarafından üstlenilir. Ancak bu durum çatışmaların önünü kesmez. 18. yüzyılda bu vazife nakibü'l-eşrafa atfedilirken,[13] 19. yüzyılda başrol şeyhülislâmındır. Bektaşi ve Mevlevi kaynaklarda ise konuyla ilgili yaşanan ihtilafın izlerine rastlamak her zaman için mümkün görünmektedir.[14]

Osmanlı hükümdarının hilafet unvanıyla ilgili sembolik törenlerden bir diğeri ise *hâdımü'l-haremeyn* olması dolayısıyla sahip olduğu tarihsel ve arkeolojik değerlerinin yanında İslâm toplumunun kutsiyet atfettiği kutsal emanetlerin ziyaretidir. Son derece ayrıntılı bir protokol düzeninde gerçekleşen bu tören simgeselliğin ötesinde bir anlam ifade etmekteydi. Özellikle Hırka-i Saadet ziyareti iktidar ve gösterişin halk gözündeki yansımasıydı. Mısır seferi sonrasında Mekke emirinin bizzat oğlu aracılığıyla o sırada Kahire'de bulunan padişaha gönderdiği kutsal emanetler arasında Peygamberin hırkası

12 Kafadar, *a.g.e.*, s. 58.

13 Aynı durum biat töreni için de sözkonusudur. Hırka-i Saadet dairesinde gerçekleştirilen iç biatın ardından yeni padişah Babüssaade ağasının daveti üzere rikap ağalarının eşliğinde Babüssaade önüne gelir ve tahta otururdu. Böylece başlayan genel biat için önce nakibü'l-eşraf efendi, cülus duasını yaptıktan sonra padişahın eteğini öper; bu sırada ayağa kalkan yeni hükümdarla musafaha ederdi. Bundan sonra teşrifati efendi tarafından hazırlanan defterdeki sıralamaya göre, aynen bayramlaşma töreninde olduğu gibi el, etek, yer öpülerek cülusun resmi tamamlanırdı. Tören boyunca İstanbul'un çeşitli semtlerinde cülus topları atılır, büyük camilerde cülus salâları verilirdi. Cülusu izleyen ilk cuma günü hutbeler yeni padişahın adına okunurdu.

14 Geleneksel Doğu monarşilerine özgü olarak oldukça şatafatlı ve ayrıntılı bir protokol içinde geçen kılıç alayları 19. yüzyılın dünyasında değişime uğramıştır. Kılık kıyafette Batılı bir modeli benimseyen ilk Osmanlı hükümdarı II. Mahmud olmasına rağmen, Avrupai kıyafetle kılıç alayına çıkan ilk padişah Abdülmecid'dir (1839-1861). Kavuksuz ve şalvarsız olarak Nakibü'l-eşraf Abdurrahman Efendi'den kılıç kuşanan Abdülmecid'in törenini Eğrikapı'da kurulan çadırlarda ağırlanan yabancı kordiplomatik de izlemiştir. Sultan Abdülhamid'in mevkib-i hümayunu çok parlak olmuş, İstanbul halkı töreni Beşiktaş'tan Eyüb'e kadar kıyıları, Asar-ı Tevfik ve Peyk-i Şevket gemilerini doldurarak izlemişti. Tören duasını Yenikapı Mevlevihanesi şeyhinin yaptığı törende peyklere ve solaklara eski tarz üniformalar giydirilirken Abdülhamid Müşir üniformasıyla katılmıştı.

da bulunmaktaydı.[15] Şair Ka'ab'a hediye edilen bu hırka Osmanlı saray protokolü içinde oluşturulan törenlerde özel bir itibara sahip olmuş ve korunması için büyük bir özen gösterilmiştir. Hırka diğer emanetlerle birlikte Has Oda'da muhafaza altına alınmıştır.

İslâm dünyasında siyasi hükümranlık açısından ön saflarda bulunan Osmanlı sultanlarının dini ve resmi tüm törenlerde iktidar sembolü haline gelmiş bulunan hırkaya değer verdikleri anlaşılmaktadır.[16] I. Ahmed'in gittiği her yere hırka-i saadeti götürdüğü bilinmektedir. Sultan II. Mustafa'nın ise Ramazan için gittiği Çatalca'ya özel bir protokol eşliğinde hırka-i saadeti götürdüğü kaynaklara geçmiştir. Osmanlı Barok devrinin mimarı III. Ahmed de hırkayı yanında bulundurmaya özen göstermiştir.[17] 1715 yaz aylarını geçirdiği Tersane Bahçesi'nde ve kış aylarını geçirdiği Valide Sultan Sahil Sarayı'nda, oğullarının sünnet törenlerinde de hırka-i saadet padişahın yanında yer almıştır. Bu arada IV. Murad ve II. Mustafa'nın da cülus merasimlerinden önce Has Oda'yı ziyaret ederek hırka-i saadet önünde dua ettikleri bilinmektedir. Osmanlı döneminde hırka-i saadetin temsili etkisinden yararlanıldığı bilinen bir başka durum ise resmi törenlerin dışında savaşlar olmuştur. Örneğin III. Mehmed Eğri seferi sırasında Hoca Saadettin Efendi'nin de yönlendirmesiyle savaşın Osmanlı aleyhine geliştiği bir anda hırka-i saadeti giymiş ve askerin üzerinde psikolojik bir destek sağlamıştır. Benzer durumlar II. Mustafa ve III. Ahmed zamanında da yaşanmış, askerin moralini yüksek tutabilmek için sancak-ı şerif ve hırka-i saadet seferlere götürülmüştür.[18]

Osmanlı saray protokolünde iktidar ve semboller arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından hırka-i saadetle ilgili en görkemli merasim her yılın Ra-

15 Nebi Bozkurt, "Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devleti'ne İntikali", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13-15, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 11 vd.

16 Hırka-i saadet olarak anılan hırkanın dışında bir hırkanın daha varlığı bilinmektedir. Bu hırkanın Peygamber tarafından Veysel Karani'ye armağan edildiği kaydedilmektedir. Şifahi geleneğe göre Veysel Karani ailesi Irak'tan göç ettikten sonra Kuşadası yakınlarına gelerek buraya yerleşmiş ve Osmanlı gazalarına katılmışlardır. Ellerinde hırka-i şerif bulunduğu için bölgede ünlenen aileden ilmiye sınıfına girenler bulunmuştur. Hırkanın İstanbul'a gelişi 1611'de I. Ahmed zamanında olmuş ve aile Fatih çevresinde yerleşerek hırkayı ziyarete açmışlardır. İlk defa Şeyh Osman Üveysi zamanında 1725'te hırka-i şerife'ye dair bir vakıf kurulmuştur. 1851 tarihinde Sultan Abdülmecid zamanında Fatih'te Hırka-i Şerif Camii inşa ettirilerek halkın ziyaretine açılmıştır. Camide yer alan levhada şunlar kaydedilmiştir. "Ziyaret kılsun ümmetler, ridai can behadır bu/ Cenabı Üveyse ihsanı atayı Mustafa'dır bu." Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karani ve Üveysilik*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s. 86-87.

17 Bu tür durumlarda Hırka-i saadet has odalıların nezaretinde özel olarak bu iş için hazırlanan ve koçi arabası diye bilinen bir arabaya yüklenir ve padişaha eşlik ederdi. Nurhan Atasoy, "Hırka-i Saadet", *DİA*, TDV, İstanbul, 1998, s. 374-375.

18 Atasoy, *a.g.e.*, s. 376.

mazan ayında gerçekleştirilen ve tüm devlet erkânının bizzat Sultan'ın riyasetinde katıldığı hırka-i şerif ziyaretidir. Ramazan ayının on beşinci günü padişah ve devlet ricali tarafından geleneksel olarak gerçekleştirilen ziyaretlerin hangi tarihten sonra resmiyet kazandığı ve belli bir protokole bağlandığı tartışmalı bir konudur. Kimi yazarlar bu uygulamanın I. Selim döneminden itibaren süreklilik kazandığını belirtseler de kesin değildir.[19] Daha önce değinildiği üzere çeşitli nedenlerle kimi zaman hırka-i saadet ziyareti yapılmakla beraber, bunun 18. yüzyıla kadar resmi bir tören haline gelmediği anlaşılmaktadır. Örneğin 1080 tarihli Tevkii Abdurrahman Paşa Kanunnamesi'nde çeşitli törenlerden söz edilirken Ramazan'ın on beşinde yapılan bir hırka-i saadet ziyaretine dair kayıt yoktur. 17. yüzyılın sonunda II. Mustafa dönemine gelindiğinde ise çeşitli zamanlarda hırka-i saadetin ziyaret edildiği tespit edilebilmektedir. Bu dönemde resmi törenin 1106 yılının Ramazan ayının 21'inde, 1107 yılında ise Ramazan'ın 4'ünde yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte ziyaretlerin devlet töreni niteliğine bürünerek düzenli bir hale gelmesi 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren olmuştur. Nitekim bu tarihten sonraki teşrifat defterlerinde konuyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Bu defterlerden en eski tarihli olanı Naili Abdullah Paşa'ya ait olan *Defter-i Teşrifat*'dır.[20]

Halife sultanın saray protokolünde resmi bir statüye kavuşan hırka-i saadet ziyaretleriyle ilgili teşrifat defterlerinde ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Esad Efendi'nin *Teşrifat-ı Kadime*'sinde konuya dair bir bölüm bulunmaktadır.[21] Burada yer aldığı şekliyle her yıl Ramazan ayının on beşinde hırka-i saadet devlet erkânınca ziyaret edilirdi. Ziyaret gününden bir gün evvel vezirlere kethüda bey tarafından tezkireler gönderilirdi. Şeyhülislâmın gönderdiği defter gereğince İstanbul kadısına, ulemaya, nakibü'l-eşrafa ve selatin şeyhlerine mektubi kaleminden tezkireler yazılır, bu tezkireler divan-ı hümayun çavuşları ile gönderilirdi. Ziyaret günü yani Ramazan'ın 15'inde devlet ricali öğle namazının ardından kubbe-i hümayun altında sadrazamın gelmesini beklerdi. Bu arada hırka öğle vaktinden iki saat öncesinde has odalılar ta-

19 Örneğin Reşat Ekrem Koçu Osmanlı saray yaşamını ele aldığı eserinde *Hırka-i saadet* ziyaretinin Yavuz Sultan Selim'den başlayarak son padişah VI. Mehmed'e kadar kesintisiz olarak devam ettiğini ileri sürer. Bkz. *Topkapı Sarayı*, İstanbul, ts., s. 83.

20 Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-i Şerif Ziyareti", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 18, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 38-39.

21 Tam adı *Usul-i Atika-i Teşrifat-ı Devlet-i Aliyye-i Osmaniye* olan bu eserin bilinen tek yazma nüshası İÜ. Kütüphanesi'nde 2692 numara ile kayıtlı bulunan nüsha olup, 1870 yılında Matbaa-i Amire'de basılmıştır. Eserin matbu baskısı sonraki yıllarda tıpkıbasım halinde tekrar yayınlanmıştır. *Teşrifat-ı Kadime*, haz. Cahit Baltacı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, aynı şekilde eser Yavuz Ercan tarafından sadeleştirilmiş ve *Osmanlılarda Töre ve Törenler* başlığı altında yayınlanmıştır.

rafından ziyarete hazır hale getirilirdi. Protokol gereğince korunduğu gümüş sandık katılımcıların gözü önünde padişah tarafından altın anahtarla açılırdı. Padişahın ardından şeyhülislâm başta olmak üzere katılanlar teşrifattaki yerlerine göre hırkaya yüz sürerlerdi.[22] Yalnız bu yüz sürme direkt biçimde olmaz daha önceden hazırlanan ve

Hırka-i hazret-i fahr-i rusüle
Atlas-ı çarh olamaz pay-endaz
Yüz sürüp zeyline, takbil ederek
Kıl şefi'-i ümeme arz-ı niyaz

yazılı tülbentler üzerinden gerçekleşirdi.[23] Bizzat halife-sultanın gözetiminde gerçekleştirilen bu törenin ardından yeniçeri ve diğer ocak erlerine baklava verilirdi.[24]

Osmanlı devlet protokolü içinde halife sultanın kamu üzerindeki otoritesini göstermeye yönelik yapılan bir diğer törensel meşruiyet görüntüsü ise cuma selamlığıdır.[25] Özellikle İslâm halifesi kimliğinin halk üzerinde vurgulanması açısından her hafta gerçekleştirilen dini nitelikteki cuma selamlığı özel bir töreni oluşturuyordu. Padişahın siyasi otoritesinin ve ululuğunun her hafta düzenli olarak yinelenen bir sunumu olan cuma selamlığının kökeni Emevi ve Abbasi dönemlerine dayanmakla beraber, Osmanlılarda hangi dönemde bir ibadet seremonisi olmaktan çıkıp göz kamaştırıcı bir törene dönüştüğü kesin olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte özellikle I. Selim'in Mısır'ı alması ve kutsal emanetlere sahip olmasının ardından bu geleneğin saray teşrifatında ayrıcalık kazandığı tahmin edilmektedir.

Cuma selamlığı töreninin dini boyutunun yanı sıra, toplumsal ve kültürel bir yönünün de bulunduğu görülmektedir. Ancak çoğu kez bu iki yön birbiriyle iç içe geçmiş şekilde halk gözünde tezahür ederdi. Özellikle belli dönemlerde bu vurgu daha bir belirginleşirdi. Klasik dönemde padişahlar genellikle başta Ayasofya olmak üzere Bayezid, Süleymaniye, Sultan Ahmed, Eyüp

22 Esad Efendi, *a.g.e.*, s. 14-17.

23 Kasım Kufralı, "Hırka-i Şerif", *İA*, MEB, İstanbul, 1950, s. 451.

24 Esad Efendi, *a.g.e.*, s. 18.

25 Diğer dinlerde de kabul gören ve inananların toplu ibadetlerinin sözkonusu olduğu günlük yaşamın belli bir gününü tahsis etme anlayışı İslâm'da Kur'an'da yer alan "Cuma günü namaz için nida edildiği zaman, alış verişi terk ederek, Allah'ı zikre koşunuz" şeklindeki ayet gereği (LXII, 9) cuma günü olarak uygulanmış ve son derece özel bir öneme sahip olmuştur. Bu durum ilk halifeler ve sonraki dönemlerde de daha törensel bir hava kazanarak devam etmiştir. Bu konuda bkz. S. D. Goitein, "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship", *MW*, XLIX/ 1-4, 1959, s. 183-195, ayrıca Kasım Kufralı, "Cuma", *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1945, s. 227-229.



Padişahların kullandıkları, İslâmi hilafet geleneğini canlandıran unvanlar 'Osmanlı hilafeti' kavramına vurgu yapar, bu dinî ritüellerin ihtişamına da yakışan görüntülere yaratırdı. Fransız ressam François Dubois'ın II. Mahmud'un Cuma selamlığını gösteren tablosu.

Sultan gibi camilerde cuma selamlığını gerçekleştirirlerdi. 18 yüzyıl sonlarından itibaren adı geçen camilerin dışında Karaköy'den başlayarak sahil boyunca Tophane, Fındıklı, Dolmabahçe, Beşiktaş semtlerindeki çeşitli camilere; bazen de Üsküdar'daki camilere gitmeye başladılar. Sultan Abdülhamid ise başlangıçta, Hamidiye Camii yapılıncaya kadar muhtelif camilere gitmiş, daha sonra düzenli olarak bu camide cuma namazlarını kılmıştı. Padişahın Saray'dan çıkışından tekrar saraya dönüşüne kadar mutat ve oldukça dikkat çekici merasimler yapılırdı. Bunların başında sadrazam, vezirler ve diğer erkânın padişahın yanında giderek yol boyunca devlet idaresine dair (din ü devlet mesalihi) konuları görüşmesi ve bilgi arz etmeleri gelirdi.[26]

Osmanlı'da halk ve hükümdar arasındaki ilişkilerin boyutu ve imparatorluk protokolü içinde sultanın konumu bu türden törenlerin yanı sıra kanunnamelere, fermanlara hatta abidevi binalara ve bunların kitabelerine kadar yansımıştı.[27] Nitekim saltanat sembollerinden biri olan Bab-ı Hümayun

26 Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 462-463.

27 Osmanlı uygulamasının kökenini diğer uygarlıklarda bulmak şaşırtıcı değildir. Yakındoğu kültürleri üzerindeki güçlü etkisi inkâr edilemeyecek olan İran'ın protokole verdiği önemin ilk izlerini Persepolis harabelerindeki kabartmalardan çıkarmak mümkündür. Protokol yalnızca yerleşik uygarlıkların ürünü de değildir. Cengiz'in imparatorluğunun protokolü de Rus monarşisini ve 14. yüzyıl İlhanlı İran'ını etkilemiştir. İmparator Konstantin Porfirogenetos tarafından 10. yüzyılda kaleme alınan *de Ceremoniis* Doğu Roma'nın protokolünü gözler önüne sermektedir. Her dönem güçlü olan

kapısının iki yanına yer alan "Sultan Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir, zulme uğrayan herkes ona sığınır"[28] ibaresi bu anlayışın ifadesidir; tıpkı 18. yüzyıl başlarında Midilli cezîresi kanunnamesi dibacesinde III. Ahmed için kullanılan "halife-i ruy-i zemin, zillu'llahi te'ala fi'l arzeyn" tabiri gibi.[29] Gerçi hükümdarın hilafeti ve saltanatı sembolize edici bir tören geleneği içinde algıladığı cuma selamlığı yalnızca devletin başkentinde gerçekleştirilebilen bir uygulama olsa da imparatorluğun hemen her yerinde ve tabi olunan bölgelerde adına okunan hutbeler bu cuma töreninin izdüşümünü oluşturuyordu. Cuma selamlıkları tüm törensel dokusunun yanında tebaa ile hükümdarın buluşma zeminlerinden biri olması yönüyle de önemliydi. Halktan sorunları bulunanlar sultanın halk arasına çıkışını fırsat bilerek şikâyetlerini bizzat kendisine iletirlerdi. 16. yüzyılın ikinci yarısında esir olarak Türkiye'de bulunan bir İspanyol anılarında kanun önünde haksızlığa uğradığına inanan kimselerin cuma gününü beklediklerini, padişahın camiye gidişi sırasında bir kamışın ucuna dilekçelerini bağlayarak güzergâh üzerinde durduklarını, sultanın dilekçeleri aldığını ve gerekli durumlarda müdahale ettiğini yazmaktadır. İlki 1 Ocak 1574'te olmak üzere birçok defa II. Selim'in cuma selamlığına şahit olan Alman din adamı Stephan Gerlach ise padişahın cuma selamlığını sadece Müslümanların değil, Yahudi ve Hıristiyanların da fırsat olarak değerlendirdiklerini kaydetmektedir.[30]

Cuma selamlığının *dâru'l-hilafe* halkı için sahip olduğu ayrıcalıklı yönüne karşılık halife-sultanın tebaasının tümüne yönelik bir sorumluluk olarak gerçekleştirdiği faaliyetler arasında İslâm'ın önemli ibadetlerinden biri olan Hac yolculuğuyla ilgili düzenlemeler de bulunmaktaydı. Kutsal kentlerin yönetimine sahip olmanın verdiği ayrıcalıklı konumun[31] yanında dünyanın fark-

devletlerin protokolleri diğer devletlere örnek teşkil etmiştir. Örneğin Victor Hugo'nun *Ruy Blas*'ında hicvedilen İspanyol protokolü Avrupa monarşileri için ideal bir örnek oluşturduğu gibi, Avusturya Habsburg hanedanı 1918'de tahtan edilişine dek bu modeli izlemiştir. Protokolün oluşumu uzunca bir süreci izleyebileceği gibi sınırlı bir süre içinde anane inşası biçiminde de olabilir.

28 *Es-sultanu zıllu'llahi fi'l-arz ye'va ileyhi külli mazlümin*

29 İpşirli, *a.g.e.*, s. 459.

30 Nitekim Türkiye'ye Türkçe öğrenmek üzere gelen İsveçli diplomat Gustav Celsing, Eylül 1711'de Nevşehirli Damat İbrahim Paşa aleyhine düzenlediği şikâyetnameyi yeniçerileri aşarak camiye gitmekte olan III. Ahmed'e sunmuştu. Bu usul sonraki dönemlerde daha pratik bir uygulamaya yerini bırakmıştır. Buna göre camide saflar arasında dolaşan görevliler arzuhalleri toplar, "maruzat-ı rikabiyye" adı altında özetlerini hükümdara sunarlardı. Mehmet İpşirli, "Cuma Selamlığı", *DİA*, c. 8, İstanbul, 1993, s. 91-92.

31 Konuyla ilgili olarak Bursevi'nin şu satırları bir Osmanlı mutasavvıfının düşüncülerini ortaya koyma bakımından önemlidir: "Hususan ki selatin-i Osmaniyye müstakil payesindedir. Zira evliya-i kiram nazarlarıyla cülus etmişlerdir. Ve haremeyn-i şerifeyn hâmileri ve raileridir. Eğer bunlar olmayaydı, yalnız şerafetle umur-i âlem nizam bulmazdı. Her asır ehline lazımdır ki zamanın

lı bölgelerinden buraya hac amacıyla gelen hacıların ihtiyaçlarının karşılanmasından, yol güzergâhında güvenliğin sağlanmasına değin tüm sorumluluk Osmanlı sultanının üzerindeydi. Bu durumdan dolayı Sultan Selim Mısır dönüşünde askeri erkândan Mehmed Bey'i emir-i hac[32] olarak atamış ve hac kervanını sancakla uğurlamıştı. Osmanlılar İslâm dünyasında kendilerine itibar sağlayan bu konumlarını sağlamlaştırma adına hac emrinin sayısını ikiye çıkararak Mısır ve Kahire olmak üzere iki merkez belirlemişlerdi. İlk önceleri eşraf arasından seçilen görevliler güvenliğin sağlanmasında yetersiz kalınca 1570'ten sonra bölge sancak beylerinden birinin göreve atanması uygun görülmüştü.

Haccın güvenlik içinde gerçekleşmesi oldukça önemli kabul edildiğinden sultanın konuya duyarlı olması kaçınılmazdı. 17. yüzyılın ilk çeyreğinden 18. yüzyıl başlarına kadar görev yapan hac emirlerinin büyük çoğunluğu Şam'da ikamet eden yeniçeri ileri gelenleri arasından seçilirken, 1671'de Musa et-Türkmani'nin başında bulunduğu kafilenin Havran Bedevi şeyhi İbn Raşid'in saldırısına uğraması ve çok kayıp vermesi üzerine hac emirleri bölgeyi tanıyan kişiler arasından seçilmeye başlandı. Nitekim bu dönemde Şam'da valilik görevini üstlenen Azmzade ailesi öne çıkarken, Mısır'da giderek etkinliklerini artıran Memlûk beyleri görevi üstlendiler. Her hac mevsiminde masraflar belirlenerek İstanbul'dan Şam ve Mısır'a gönderilirdi. Bunun yanında bu işe tahsis edilen vakıfların geliriyle ciddi katkılar sağlanırdı. Örneğin Mısır emir-i haccına yapılan yardım 18. yüzyıl başında 450.000 para iken yüzyılın sonunda bu miktar 10 milyon paraya kadar yükselmişti.[33]

Sultanın prestijini gözler önüne seren bu uygulamanın bir diğer yönünüyse her sene son derece renkli törenlerle gönderilmesi âdet haline gelen surre alayı oluşturmaktaydı. Şam hac emiri İstanbul'dan gelen surre emini baş-

---

sultanı kimdir bile ve ona mübayaa kıla. Ve illa ehl-i bid'at olur. Ve onu sebb ve şetm etmeye. Zira zıllülahdır." İsmail Hakkı Bursevi, *Tuhfe-i Ataiyye*, haz. Veysel Akkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 142.

32 Emir-i haclık hac görevinin kurallarına uygun olarak ve güvenlik içinde gerçekleştirilebilmesi için Mekke'nin 630 yılında alınışının ardından oluşturulmuş ve sonraki dönemlerde de sürdürülmüş önemli bir görevdir. Bu görev aynı zamanda halifelerin iktidarlarının sembolik bir yansımasıydı. Emeviler döneminde Dımaşk olan emir-i hac hareket merkezi Abbasilerde Bağdat'a taşınmıştı. Memlûklar döneminde Kahire ağırlık kazanırken, görev aynı zamanda Hicaz bölgesine müdahale için bir araç durumuna gelmişti. Öyle ki Mekke şerifleri arasındaki rekabetleri ve çatışmaları dengelemek için uğraş veren Memlûk sultanları bu sayede bölgede otoritelerini hissettirmişlerdir. Richard T. Mortel, "Prices in Mecca During the Memlûk Period", *JESHO*, 32/2, 1989, s. 279-330, ayrıca emir-i hac kurumunun gelişimi için J. Jomier, "Amir al-Hadj", *EI.*, c. 1, E.J. Brill, Leiden, 1991, s. 444.

33 Stanford Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton University Press, 1962, s. 240 vd.

kanlığındaki hac kafilesini Hama'da karşılar, Şam'daki diğer kafileyle birleşirdi. Hicaz'da etkinliğini artırmaya çalışan bütün hükümdarlar Hicaz'a surre gönderme konusunda dikkatli davranırlardı.[34] İlk kez Abbasi halifesi el-Muktedir tarafından gönderilen surre, sonraki dönemde de miktarı değişiklik göstermekle beraber Müslüman hükümdarlar tarafından gönderilmeye devam etti. Özellikle Hicaz'a hâkim olma isteğindeki Fatımiler ve Eyyubiler zamanında bu miktar giderek yükseldi. Fatımi veziri Bazurî zamanında gönderilen 200.000 dinarlık ödenek Osmanlı öncesi dönemde ulaşılan en yüksek miktardı. Hicaz halkının sempatisini kazanmak için Memlûklarca gönderilen yardımlara *Sadaka-i Mısriyye* denilmekteydi.[35]

Osmanlı sultanları arasında Selim'in Mısır'ı alışından evvel surre gönderildiği bilinmekle birlikte, ilk olarak hangi padişah tarafından başlatıldığı konusunda ihtilaflar bulunmaktadır.[36] Selim'e kadar olan dönemde gönderilen surreler teberru ve teberrükât cinsinden iken 1517 sonrasında sultanın siyasi görevlerinden biri haline gelmişti. Mısır'ın alınışının ardından Selim kendisini ziyaret ederek itaatini bildiren Ebu Numey aracılığıyla Mekke ve Medine halkına 200.000 filori altın ve erzak göndermişti. 1525'e kadar olan Mısır maliyesinin gelirleri surreye dahil edilmişti.[37] Sultan Selim daha sonra 200.000 filori altının her yıl düzenli olarak *Surre-i Hümayun* adıyla Hicaz'a gönderilmesini emretmişti. Bu durumdan memnun oldukları anlaşılan Hicaz halkı Osmanlı sultanlarının gönderdiği surreye *Sadakat-i Mısriyye*'den ayırmak için *Sadakat-i Rumiyye* ismini vermişlerdi.[38] Kanuni dönemine gelindiğinde surre en yüksek miktara ulaşmış ve her yıl surre emaneti aracılığıyla gönderilmesi âdet haline getirilmişti.

---

34 Terim anlamı olarak surre Müslüman hükümdarların Receb ayında kutsal kentlerdeki yoksullara dağıtılmak üzere gönderdikleri para ve hediyeleri karşılamaktaydı. Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmani*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 654; Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, İstanbul, 1317, s. 826; Ali Nazima-Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lügatı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 463.

35 M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyim ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 284.

36 Örneğin aralarında Hammer ve Eyüp Sabri Paşa'nın bulunduğu bazı yazarlar ilk olarak I. Mehmed zamanında surre gönderildiğini belirtirken, diğer bazı kaynaklarda I. Bayezid zamanında da gönderilmiş olduğu kaydedilir. Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, c. 4, İstanbul, 1998, s. 236, Eyüp Sabri Paşa, *Miratü'l-Haremeyn*, İstanbul, 1301-1306, s. 658.

37 Shaw, *a.g.e.*, s. 252.

38 Sultan Selim'in gönderdiği surre Emir Muslihiddin tarafından emredildiği şekilde dağıtıldıktan sonra atiyye alanların padişaha dua etmeleri tavsiye edilmişti. Sadakat-i Rumiye almaya mazhar olan ulema, ayan ve eşraf hatim indirerek padişahın azametinin ve ömrünün çoğalması için dua etmişlerdi. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 21-22.

Surre alaylarının gönderilişi sırasında uygulanan protokol imparatorluk geleneğini yansıtmanın yanında zaman içinde hilafet iddiasındaki hükümdarın prestijini de gözler önüne seren bir şekle büründü. Surrenin gönderilmesinden iki ay kadar önce Kaftan Ağası denilen saray görevlisi, Mekke'ye giderek Emire ve Mekke, Medine, Kudüs Şeyhü'l-Harem'lerine, Mekke ve Medine Kadılarına, padişahın 500'er altın ihsanını verirdi. Para ve altınların dışında sözkonusu kimselerin her birine hil'at gönderilirdi. Bu şekilde hac mevsimi öncesinde bu kimselerin görevlerinde kaldığı, azillerinin düşünülmediği kendilerine bir şekilde hatırlatılırdı.[39] İstanbul'dan surrenin yola çıkarılışı sırasındaki tören düzeni görülmeye değer bir havada geçerdi.[40] Surrenin nakit kısmı meşin keselere konulur ve *mühr-i hümayun* ile mühürlenirdi. Surre defterlerine Defterdar tarafından imza konulur ve Nişancı tarafından tuğra çekilirdi. Reis'ül-küttab Mekke Şerifi'ne hitaben name-i hümayun yazar ve imzalatırdı. Name-i hümayunlarda padişahın imzası altın yaldızla namenin kenarına yazılırdı. Gümüş mahfazalar içine konulan mektuplar balmumuyla mühürlenerek yola çıkarılırdı.[41] İlk başlarda Üsküdar'dan karayoluyla gönderilen surre Recep ayının 12'sinde yola çıkarken, deniz yolu kullanılmaya başlanınca Şaban ayının 14'ünde gönderilir oldu. Bu alayla birlikte İslâm hükümdarları nezdinde son derece prestijli bir uygulama olan mahmil-i şerif surrenin önünde yer alacak şekilde Hicaz'a gönderilirdi.[42]

Sultan tarafından gönderilen surre alayı Mekke'ye vardığında görkemli törenlerle karşılanırdı. Surre gönderilmesindeki nedenler yalnızca kutsal beldeye saygı göstermek, hükümranlık ve bağımsızlık iddialarını sembolize etmekle sınırlı değildi. Kimi zaman dolaylı yoldan da olsa saltanat değişikliği bu şekilde Haremeyn halkına duyurulurdu.[43] Surre Mısır hazinesinden ve

39 Atalar, *a.g.e.*, s. 93-94.

40 Esad Efendi, *a.g.e.*, 40 vd.

41 Pakalın, *a.g.e.*, s. 285.

42 13. yüzyıldan beri, Müslüman hükümdarların bağımsızlıklarını kabul ettirmek ve hac merasiminde kendilerine bir şeref mevkii sağlamak için Mekke'ye gönderdikleri içi boş ve süslü mahfeye Mahmel adı verilirdi. Mahmel hac kervanı içinde saygın bir yere sahip olup, onu taşıyan deveye binilemezdi. Mekke'ye ulaşan mahmeller geniş kalabalıklarca karşılanır ve tantanalı bir merasimle halk arasında dolaştırıldıktan sonra kendisine ayrılan yere konulmak üzere hacılarla birlikte Arafat'a götürülürdü. Makrızi'ye göre Mekke'ye mahmel gönderme âdeti ilk defa 1271'de Memlûk Sultanı Baybars tarafından başlatılmış bir uygulamaydı. Hükümdarlar mahmel göndermek yoluyla hükümranlık ve hâmilik sıfatlarını ortaya koymaya çalışıyorlardı. Mısır mahmelinin Suriye mahmelinden üstün tutulması Memlûk sultanlarının gücünden ileri gelen bir durumdu. Ancak bu durum Osmanlıların mahmelinin gündeme gelişiyle birlikte tersine dönecekti. F. Buhl, "Mahmel", *İA*, MEB, İstanbul, 1972, s. 151-152, ayrıca bkz. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyim ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, MEB, İstanbul, 1993, s. 384-385.

43 Örneğin III. Mehmed zamanında, Kahire'de Kâbe örtüsü gönderileceği gün, tören sırasında padişahın vefat ederek, yerine I. Ahmed'in geçtiği haberi gelmiş, bu padişah değişikliği üzerine, isim

Haremeyn Evkafı'ndan tayin edilirdi. Bunun dışında devrin ileri gelen ümera ve ulemasından da katılanlar bulunurdu. Sürekli şekilde devlet gelirlerinden alınan paralar Mısır hazinesi ve Sultan atiyyesiydi.[44] Nitekim 19. yüzyılda dahi sultanın bu iradesi halifelik iddiasına bağlı olarak varlığını sürdürecektir. 15 Şaban 1325 tarihli surre defterinde yer alan şu satırlar bunun göstergesidir: "Medine-i Münevvere nevverallahü teala ila yevmil ahire huddam ve ahali-i kiramına tarafı eşrefi Hazret-i Hilafet penahiden irsali mu'tad olan."[45]

Hac işlerinin düzenlenmesi Osmanlı Devleti için İslâm kamuoyunu oluşturmada en etkili yollardan biri olarak algılanmaktaydı. Buraya gelen hacıların İslâm coğrafyasının farklı yerlerinden; Tanca ve Nijer'den başlayarak Çin'e kadar uzanan geniş bir alandan hareket ediyor olmaları Osmanlı padişahının dış imajını oluşturmada belirleyiciydi.[46] 1564 tarihli bir fermanda da belirtildiği üzere "Hiçbir Müslüman ve Allah'ın birliğine inanan hiçbir mümin, Haremeyn-i Şerifeyn'i ziyaret ve Kâbe-i Münevvere'yi tavaf etmek istediği takdirde, hiçbir şekilde engellenemez" düşüncesi imaj tasarımının politik referansıydı.[47] Her yıl hacca giden farklı iklimlerden insanların sayısı göz önünde bulundurulduğunda bu ibadetin dini boyutu dışında Osmanlı hükümdarı için aynı zamanda bir propaganda platformu oluşturmasının nedeni daha kolay anlaşılıyordu.[48] Hac mevsimi yalnız Osmanlı sultanları için değil, diğer Müslüman hükümdarlar için de siyasal nüfuz mücadelesinin yoğunlaştığı bir döneme işaret ediyordu. Bununla birlikte Osmanlı sultanlarının en azından

değişikliği gerekli olduğundan sabık hükümdarın adının yerine yeni hükümdarın adı işlettirilmişti. Atalar, *a.g.e.*, s. 246.

44 Mısır hazinesi Osmanlı devlet hazinelerinden biri olan ve Enderun denilen iç hazineye tabiydi. 1587'de Haremeyn Evkaf Nezareti kurulup idaresi *Darüssaade* ağalarına tevdi edilince, bu ağalar tarafından belirlenen surreler Evkaf Nezareti'nden tahsil edilir olmuştu. *BOA*, MD 62, no. 563, s. 249.

45 İbrahim Ateş, "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. 13, Ankara, 1981, s. 126.

46 Karl K. Barbir, "The Ottomans and the Muslim Pilgrimage 1517-1800", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1979, s. 76-77.

47 Süreyya Faroqhi, "Osmanlı Devlet Anlayışı ve Hac Olgusu", *X. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 2110; Ateş, *a.g.e.*, s. 118.

48 Osmanlı dönemi hac seyahatinde bulunanların sayısı hakkında kesin bir şeyler söylemek zorsa da bazı hacıların ve seyyahların kaleme aldıkları notlar sayesinde tahminlerde bulunmak mümkündür. Örneğin 14. yüzyılda yaşayan Veronalı Jacobo, çölde rastladığı bir hac kervanında yaklaşık 17.000 kişi bulunduğunu yazmaktadır, 1580 yılına ait anonim bir eserde de yalnızca Mısır kervanında 50.000 kişinin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Adı bilinmeyen Portekizli bir yazara göre 16. yüzyıl sonlarında Arafat'ta 200.000 insan bulunmaktaydı. Mekke'yi ziyaret eden İspanyol bir Müslüman 1807 yılında burada 80.000 erkek, 2.000 kadın ve 1.000 de çocuk bulunduğundan söz eder. Elbette bu rakamlara sadece Kahire ve Şam kervanlarıyla gelen hacılar değil, değişik yollardan gelen Afrikalı hatta Uzakdoğulu hacılar da dahildi. Abdülkadir Özcan, "Osmanlılar Dönemi Hac", *DİA*, c. 14, İstanbul, 1996, s. 402.

bölgeye hâkim olmanın verdiği bir üstünlüğe sahip oldukları görülüyordu.[49] Osmanlı-İran çekişmesi doğal olarak iki İslâm imparatorluğunun hac olayına yaklaşımına yansıyordu. Osmanlı idaresi çoğu kez Hintli hacıları siyasal istikrarsızlık kaynağı olarak görürken, İranlı konuklara daha büyük bir kuşkuyla yaklaşıyordu. Kimi zaman aralarında yüksek mertebeden de kimselerin bulunduğu ajanlar iki ideoloji arasındaki politik çekişmeyi kızıştırıcı faaliyetlere imza atıyorlardı. Örneğin 1568-69'da Osmanlı topraklarına giren Safevi veziri Masum Bey'in hac yolculuğu sırasında Doğu Anadolu'da o dönemde şahların siyasetinde hâlâ önemli bir rol oynayan Safevi derviş tekkelerinin görevlilerini tayin işleriyle uğraşması Osmanlı hükümetini rahatsız etmiş ve sonuçta merkezin planladığı bir Bedevi saldırısıyla Masum Bey öldürülmüştü.[50]

Şii propagandası Osmanlı idaresinin en hassas yaklaştığı konular arasındaydı. Bu nedenden ötürü tüm İranlı hacılar 1564-65 tarihli bir fermanla Şam, Kahire ve Yemen'den geçen resmi güzergâhı kullanmakla zorunlu tutulmuşlardı.[51] Osmanlı dönemi Mekke ve Medine'sinde Hac olayı dinsel motiflerin yoğun olduğu törensel dokunun tamamen hükümdarın siyasal meşruiyetine ilişkin yaklaşımın dinsel güdülenmeyle nasıl ayrılmaz bir biçimde geçişmiş olduğunu göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.[52] 16. ve 18. yüzyıllar arasında Kâbe resimlerinde, gayet sade, çevresinde o sırada tahttaki padişahın adı geçen bir yazı işli örtünün görülüyor olması rastlantı değildir elbette. Bölgedeki tüm kamu binalarında ve bu arada dinsel mekânlarda Osmanlı hükümranlığını simgeleyen sembollerin varlığı rastlantı olmadığı gibi, Mescid-i Haram'ın bizzat padişahça gönderilen ihsanlarla kokulandırılması, ışıklandırılarak süslenmesi de evrensel imparatorluk anlayışının İslâm boyutuna yapılan törensel bir atıftı. Mısır seferi sonrasında alışkanlık haline getirilen Kâbe'nin örtüsünün gönderilmesi olayı aynı zamanda İstanbul'daki halife sultanın politik gücünü gözler önüne seren bir uygulamaydı.[53] Mek-

49 Bu konuda 1751'de Mekke'yi ziyaret eden bir Fransisken misyoneri Remedius Prutky'in gözlemleri son derece dikkat çekicidir. *Prutky's Travels to Ethiopia and Other Countries*, ed. J.H. Arrowsmith-Brown, The Hakluyt Society, Londra, 1991, s. 35-39.

50 Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri 1578-1590*, c. 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1962, s. 11-12.

51 Oysa bu dönemde İranlılar için en uygun güzergâh Bağdat'a, oradan da Irak'ın Osmanlıların elinde bulunan limanı Basra'ya gitmekti. Basra Körfezi'ni aştıktan sonra hacılar, her ne kadar Hicaz'a ulaşmak için doğudan batıya aşmak zorunda olsalar da, Arap yarımadasına ulaşmış oluyorlardı. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims&Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683*, I.B. Tauris, New York, 1994, s. 134-135.

52 Bununla ilgili canlı tasvirlere 1677'de hacca giden meşhur şair Nabi'nin eserinde rastlanmaktadır. *Tuhfetü'l-Haremeyn*, haz. Seyfettin Ünlü, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 80-131.

53 Kanuni Sultan Süleyman zamanından itibaren Kâbe'nin dış örtüsü Mısır'da, iç örtüsü İstanbul'da

ke'nin kent dokusunu klasik Osmanlı kenti biçiminde düzenlemeye yönelik çabaların sonucu olarak ortaya çıkan zaman zaman Kâbe'nin çevresindeki yapıların yıktırılması ve mekânın çekiciliğinin başka şeylerle gölgelenmemesi anlayışı planlı bir politikanın sonucuydu.[54]

Osmanlı idaresi dışındaki Müslüman bölgelerden gelen hacılara karşı takınılan tavır Osmanlı padişahının hilafet unvanıyla örtüşür nitelikte olmalı anlayışından hareketle Osmanlı hükümdarları özenli davranma gereği hissetmişlerdi.[55] Örneğin Orta Asyalıların uzun güzergâhı üzerinde sıklıkla uğranılan bir merkez olan Astrahan'ın 1554-46'da Çar IV. İvan'ın eline geçmesi ve hacıların geçişlerinin engellenmesi karşısında Osmanlı padişahı olaya müdahale etmişti. Dahası bölgedeki Hive Hanlığı hükümdarı bizzat padişahı bölgedeki karışıklıklara müdahale etmeye çağırmıştı. Gönderdiği mektupta tüccarlarla hacıların hem Safevilerden hem Rus Çarlarından baskı görmesinden yakınıyordu; yalnızca Osmanlı padişahının Astrahan'ı alması bu olumsuz duruma bir son verecekti. Nitekim bu türden davetler II. Selim'in kenti kuşatma kararında belli ölçüde etkili olacaktı.[56] Ulaşım güvenliğini sağlamanın ötesinde Osmanlı sultanı hem yerli hem de yabancı hacıları aç-

---

hazırlanmaya başlandı. Nihayet III. Ahmed zamanında kumaşların tamamı İstanbul'da dokunmaya başlandı. Kâbe'nin örtüsünün üzerinde devrin hükümdarının adının geçiyor olması bölgede kurulan hâkimiyeti sembolize eden bir göstergeydi. Kâbe'nin iç örtüsü İstanbul'dan son kez 1861 yılında tahta çıkışı sebebiyle Sultan Abdülaziz tarafından gönderilmiş ve 1943 yılına değin kullanılmıştı. Zamanla yıpranan Kâbe örtüleri bazı selatin camilerde sergilenir ya da padişahlar başta olmak üzere hanedan mensuplarının sandukalarına örtülürdü. Sadi Bayram, "Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Bulunan Kendinden Desenli, Üzeri Yazılı İki Kumaş", *Vakıflar Dergisi*, c. 15, Ankara, 1982, s. 139-142, ayrıca bkz. Sadettin Ünal, "Kâbe", *DİA*, c. 24, İstanbul, 2001, s. 18.

54 Resmi binalar yerli halkın ve ziyaretçilerin gözünde halife veya devlet başkanının varlığını görünür kılan araçlardan biri olduğu için yeni inşaatlara büyük paralar harcanıyordu. Şehircilikle ve dini kurumlarla ilgili düzenlemeler, başta şerif olmak üzere bütün nüfuzlu kimselerin görüşleri alındıktan sonra yapılıyordu. İnşaat masraflarının büyük boyutlara ulaşmasının nedenleri arasında bölgenin Osmanlı başkentine uzaklığı, fiyatların yüksekliği, malzeme ve işçi yokluğunun yanı sıra Haremeyn'in kutsiyeti nedeniyle pahalı malzeme kullanılması da bulunmaktaydı. *BOA*, MD 26, no. 693, 1572-73, s. 241.

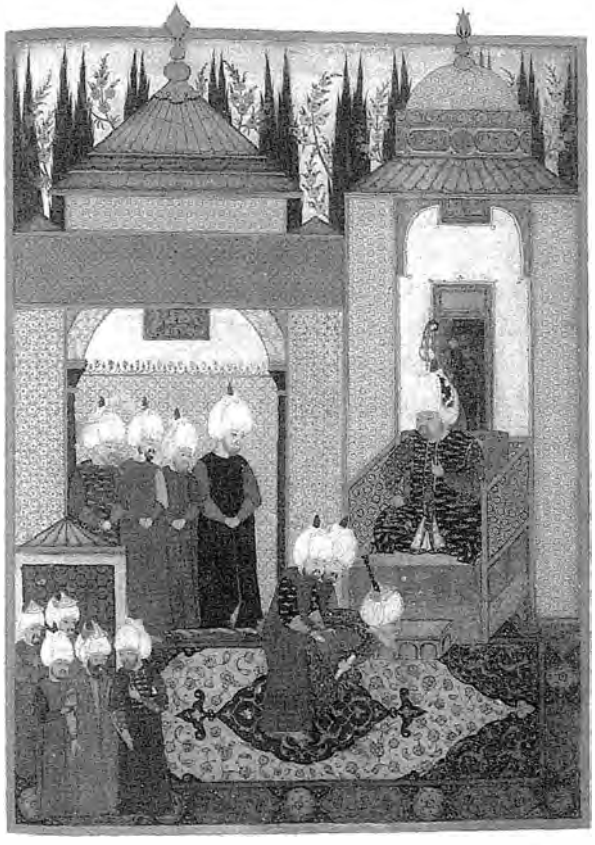
55 Barbir, *a.g.e.*, s. 79-80.

56 16. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Osmanlı'nın kuzey sınırı siyasası Nogay Prensleri, Tatar hanı ve Rus Çarları arasında bir güç dengesi kurmaya dayanıyordu. Astrahan kuşatması gösteriyor ki erken dönemlerde bile Osmanlı idaresi çarların Karadeniz kıyısında egemenlik kuracakları endişesiyle önlemler alma yoluna gitmişlerdi. Bununla birlikte Faroqhi'nin de belirttiği gibi bu durumda dahi olsa hacı transitinin önemini küçümsemek hata olurdu. "Osmanlı padişahları kendilerini erken İslâm tarihindeki rolleriyle meşrulaştıramadıkları gibi, Türk-Tatar çevrelerinde bir ölçüde etkisini devam ettiren Cengiz Han ya da Timurlenk'in neslinden geldiklerini de iddia edemiyorlardı. Bu açıdan meşruiyetleri büyük ölçüde İslâm cemaatine yaptıkları pratik hizmetlere dayanıyordu ve bunlar arasında hacılara yönelik hizmetler özel bir önem taşımaktaydı." Faroqhi, *a.g.e.*, 1995, s. 140-141.

lıktan, susuzluktan, Bedevi saldırılarından,[57] yabancı hükümdarların koydukları sınırlamalardan korumak zorundaydı. Unutmamak gerekir ki padişah Hicaz'da varlık gösteren tek Müslüman hükümdar değildi. Moğollar ve Fas sultanları da bölgede gerçekleştirdikleri hayır işleriyle politik etkinlik sağlama yarışına dâhil olmakta, Osmanlı hükümdarını zorlamaktaydılar. Osmanlılar bir yandan şeriflerin süzerenleri olarak hareket ederken, diğer yandan kendilerine karşı şerifleri yanlarına çekmeyi başarabilecek her türlü girişimi ve bu arada ihsanları denetleme yoluna gidiyorlardı. Özellikle Şii İran'ın gönderdiği hediyeler ve bağışlar Osmanlılarca daima kuşkuyla karşılanıyordu. İki siyasal güç arasındaki iktidar mücadelesi bu noktaya kadar sirayet etmişti. İran'ın Özbeklerle olan uzun çatışması sonucunda Safevilerin Mekke'ye giden en kısa yolu Orta Asya'dan gelen hacılar için kapatması Osmanlı idaresini güç durumda bırakıyordu. Nitekim 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı merkezi bu bölgelerden gelen dervişleri ve din bilginlerini Sünni İslâm'ın liderliği sıfatıyla İranlılara karşı koruma vazifesini üstleniyordu. Bu durum Osmanlılarca hac mevsimlerinde kolaylıkla İran aleyhine kullanılan birer propaganda aracı haline getirilebiliyordu.[58] Aynı durum kendileri kadar güçlü bir konumda olmamakla beraber gönderdikleri çeşitli armağanlar aracılığıyla bölge halkı üzerinde etkin olmak isteyen Fas sultanları için de geçerliydi. Bu bağlamda Osmanlı padişahının himayesindeki Sultan Abdülmelik'in adının konu edildiği iki fermandan söz edilebilir. Diğer İslâm hükümdarları gibi o da, görevi kendisi adına armağan dağıtmak olan bir elçi göndermişti. Bununla birlikte Osmanlı bürokrasisi bu kişiyi tam yetkili bir elçi olarak görüp, değerlendirmek yerine Fas sultanının basit bir hizmetkârı olarak tanımlamayı uygun bulmuştu. Mekke'ye varışının kısa süre sonrasında Faslı elçi kendisini temsilcisi olduğu hükümdarın konumundan kaynakla-

57 Öyle anlaşılıyor ki Bedevi saldırıları hac güzergâhı üzerinde Osmanlı'nın oluşturmaya çalıştığı güvenlik çemberini en fazla yaralayan durumdu. Devlet zaman zaman bunlara ihsanlarda bulunarak önlemeye çalışmışsa da ortadan kaldırılabilmeleri mümkün olmamıştır. Örneğin 1670'lerde hacca giden Evliya Çelebi böyle bir saldırı olayını nakleder. Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 9, haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 419.

58 Yukarıda da yeri geldikçe değinildiği üzere İran'la Osmanlı arasındaki siyasi çekişmeler çoğu kez birbirlerini dinsizlikle itham etmeye dek varabiliyordu. Tıpkı Kanuni'nin Şeyhülislâm'ı Ebussuud Efendi'nin şu fetvasında yer aldığı gibi: "Şia'dan değil, 'yetmiş üç fırka ki, içinde ehl-i sünnet fırkasından gayrı nardadır' deyu hazreti Resul tasrih buyurmuşlardır, bu taife ol yetmiş üç fırkanın halis birinden değildir. Her birinden bir miktar şer ve fesad alıp, kendiler hevalarınca ihtiyar ettikleri küfr ü bida'atlere ilhak edip, bir mezheb-i küf ü dalalet ihtira eylemişlerdir." Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 110 vd.



Başta Safeviler olmak üzere halifenin evrensel otoritesine karşı duran her türlü güç, isyankârlıkla itham edilirdi. II. Selim, Edirne sarayında Safevi elçisini kabul ediyor. Kaynak: *Nüzhet el-esrâr el-ahbâr der Sefer-i Sigetvar*, (TSM, H1339)

nan birtakım güçlüklerle boğuşur buldu. Burada satın aldığı eve el konulduğu gibi görevini yerine getirirken de kimi zorluklarla karşılaştı.[59] Belli ki Osmanlı hükümdarının prestijini zedeleyecek birer adım olarak algılanan her türlü girişimin önü kesilmekteydi.

Osmanlı idaresi yalnızca piramidin en üstündeki padişahlık kurumu olarak değil, hanedanın tüm temsilcileri aracılığıyla Haremeyn'in koruyuculuğuna soyunuyordu. Vakıf kurumu[60] sayesinde bölgeye yapılan yatırımlar bölge halkının ve hacıların ihtiyaçlarının giderilmesinde Osmanlıların hizmetini yürüten aracılar olarak işlev görüyordu. Uygulamanın kökeni I. Selim'e dayanmakla birlikte Sultan Süleyman zamanında kurumsallaşma daha üst seviyeye ulaşmış ve geniş alana yayılmıştı. Sultan Süleyman Mısır'da birçok köyü parayla satın almak suretiyle vakıf haline getirip, ürünlerini Mekke ve Medine'ye vakfetmişti. Bu yolla Mekke halkına 3.000 irdeb, Medine halkına 3.000 irdeb, fakirlere verilmek üzere 500 irdeb Yenbu limanına; 500 irdeb de, Cidde limanına tahsis

59 Faroqhi, *a.g.e.*, 1995, s. 142-145.

60 Vakıf kurumunun hukuki statüsü ve türleri hakkında bkz. M. Fuad Köprülü, *Türk İslâm Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1985, s. 351-408, ayrıca bu kurumun sosyo-ekonomik etkilerine dair daha geniş bir çalışma olarak Bahaeddin Yediyıldız, "Müessese Toplum Münasebetleri Çerçevesinde Vakıf Müessesesinin 18. Asır Türk Toplumundaki Rolü", *Vakıflar Dergisi*, c. 15, Ankara, 1982, s. 23-53.

edilmişti.[61] Ayrıca hanedan üyeleri tarafından su işlerinden, eğitim, sağlık, imaret alanlarına kadar oldukça geniş bir sahada vakıf kurumu hayata geçirilerek bölgenin sosyo-kültürel gelişimine katkıda bulunulmuştu. Kanuni zamanında 1565'te Mekke'de dört Sünni mezhep uleması adına inşa ettirilen dört medrese ile başlayan eğitim yatırımları 17. yüzyılda sayıları artarak devam edilmişti. Evliya Çelebi kendi zamanında Medine'de kırk altı büyük medrese, altı daru'l-huffaz, on bir daru'l-hadis ve yirmi çocuk mektebi olduğunu bildirmektedir ki bu oldukça önemli bir rakamdı.[62] Osmanlı döneminde Haremeyn'de ilk imaretler, Kanuni tarafından Hürrem Sultan adına inşa edildi.[63] Benzer şekilde II. Selim Mekke ve Medine'de birer imaret yaptırarak ihtiyaçlarının karşılanması için Mısır'da vakıflar kurdu. III. Murad zamanında da Medine'de Muradiye tekkesi adıyla bir imaret inşa ettirilmiş, bunun yanında bir sebil, Kuba köyü halkı için bir ribat ve hademelerin kalması amacıyla on dört ev yaptırılmıştı. Bununla birlikte Haremeyn'de inşa ettirilen imaret ve hastanelerin en önemlisi IV. Mehmed'in hasekisi Gülnuş Valide Sultan tarafından Mekke'de yaptırılanı olmuştur.[64]

Haremeyn'in ödeneği olarak vakfedilen şeyler arasında vakıf arazileri, gayrimüslim köylerinden alınan cizye payları, Yörüklerden alınan tahsisat ve kiraları bölgeye vakfedilen ev ve dükkânlara kadar geniş bir çeşitlilik görülebilirdi. Örneğin Osmanlıya başkentlik yapmış olan Bursa'da özellikle Medine'ye vakfedilmiş birçok arazi vardı. Şehirde selatin vakıflarına ait topraklardan 1530 yılında 1.168.870 akçe gelir elde edilmiş olup, bunun 113.397 akçesi Medine vakıflarından toplanmıştı. Aynı tarih itibariyle Ankara Çubuk Kazası'na bağlı köylerden elde edilen tahsisat 21.671 akçe olup, bu rakam 1589 yılında 85.870 akçe olarak tahakkuk etmişti. Mısır'dan sonra Haremeyn işlerinin yürütülmesinde ikinci büyük merkez olan Şam'daki vakıflardan 1641 yılında Medine'ye irsal olunan akçe miktarı 853.917 olarak tahakkuk etmiş olup, bu meblağın 654.760 akçesi sandık gelirlerinden, 119.985 akçesi Haremeyn Evkaf Mütevellisi eliyle toplanan gelirlerden, geri kalan 79.172 akçe de sair vakıfların mütevellilerinden sağlanan miktardı.[65] Osmanlıların bu

61 Atalar, *a.g.e.*, s. 26.

62 Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 9, haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 395-396.

63 Padişah hasekisi için Mekke ve Medine'de yaptırdığı imaretlerin dışında ölümünün ardından Mısır hazinesinden Mekke ve Medine ulema ve fukarasına 3.000 altın gönderilmesini Mısır Beylerbeyliği'ne emretmiştir. M. Tayyib Gökbilgin, "Hürrem Sultan", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 595-596.

64 Mustafa Güler, *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları 16-17. Yüzyıllar*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 91-92.

65 Güler, *a.g.e.*, s. 153-163.

yolla oluşturdukları kamuoyunun onların hilafet söyleminde dayandıkları meşruiyet zeminini güçlendirdiğine hiç şüphe yoktur. Nitekim Muhammed Emin el-Mekki *Hulefa-i İzam* adlı eserinde sözkonusu durumu şu veciz ifadelerle ortaya koymaktadır: "1300 seneden beri Hulefa-i Raşidin ve Ömer İbn Abdülaziz istisna edildikten sonra müluk ve hükümdaran-ı salife-i İslâmiye içinde Al-i Osman padişahlarından başka Haremeyn-i Şerifeyn'de birçok me'asir-i celile bırakmış al-i rusul-i kiram hazaratına ihtiramat-ı fevka'l-adede bulunan bir İslâm hükümdarı görülmüş ise gösterilsin. Emevi ve Abbasilerin, hanedan-ı Rasul'e reva gördükleri muamele malumdur."[66]

Görüldüğü üzere Osmanlı sultanları için Hâdımü'l-Haremeyn unvanı sıradan bir protokol ifadesinin ötesinde anlamlar içeriyordu.[67] Bu unvan bir retorik sorunu olmaktan çok Osmanlı'nın hükümran olduğu toplumdaki meşruiyetinin önemli bir yönüne işaret etmekteydi. İslâm inancınca kutsal topraklara sahip olmanın Müslüman hükümdarlar arasında ve İslâm kamuoyu önünde yaratacağı etkinin bilincinde davranıldığı ve bunun bir propaganda aracı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.[68] Sultan Süleyman Hicaz emiri Şerif Berekat'a gönderdiği cülusunu haber veren Arapça mektubunda babasının ölümü üzerine hilafet ve Hâdim-i Beytullah görevlerinin kendisine geçtiğini bildirmiş ve bölge halkının bağlılıklarının devamını temenni etmiştir. Şerif Berekat ise elçisi Necmuddin Ebu'l-Ali aracılığıyla gönderdiği cevabında padişahın cülusunu kutlayarak gaza konusundaki liderliğini tanımış ve

66 Güler, *a.g.e.*, s. 231.

67 Haremeyn, Osmanlı taşra teşkilatında tımarlı ve salyaneli eyaletler dışında özel statüsü bulunan bir idari birim olarak kabul edilmiştir. İdari ve mali anlamda Memlûkların uygulamalarından pek çoğunu sürdüren Osmanlıların Mısır'da kurdukları idarenin amaçlarından biri de Haremeyn'in ihtiyaçlarının karşılanmasıydı. Bu nedenden ötürü Mısır ve Suriye ele geçirildikten sonra Batı Arabistan'da hâkimiyet tesisi gündeme geldi. Uzun bir süre Mekke-Medine, Cidde ve Yenbu havalisi Mısır valiliğine bağlanarak yönetildi. Osmanlılar buradaki idareleri sırasında bölgenin güvenliğini sağlayabilmek için Süveyş'te bir donanma üssü kurarak, 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılışına kadar Haremeyn'in savunmasında önemli bir vazife görecek olan Yemen'i takviye etmişlerdi. İdari teşkilatın dışında kaza teşkilatında da Haremeyn kadılığı özel bir statüde tanındı ve protokolde İstanbul kadılığıyla Edirne kadılığı arasında bir derecede tutuldu. Muhammed Es-Seyyid Mahmud, *16. Asırda Mısır Eyaleti*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 121 vd., Hulusi Yavuz, *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti 1517-1571*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 133-162, ayrıca Ş. Tufan Buzpınar-Mustafa Küçükaşçı, "Haremeyn", *DİA*, c. 16, İstanbul, 1997, s. 155.

68 Osmanlı sultanları Kâbe'nin ve kutsal kentlerin bakımına özen göstermişlerdir. Zaman zaman Kâbe'nin zamana ve iklim şartlarına bağlı olarak yıpranması ve hatta kısım kısım yıkıntıya uğraması karşısında yapılan bakım ve tamiratlar halk arasında Osmanlı idaresine olan saygıyı artırmıştır. Kâbe, Kanuni döneminde yapılan kısmi bazı onarımların dışında 1611'de I. Ahmed zamanında ciddi bir tamir görmüş, 1629'da şiddetli yağmurların sebep olduğu duvar yıkıntıları üzerine IV. Murad zamanında mimar Rıdvan Ağa tarafından tamir edilmiştir. Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, s. 332-333.

sadakatini bildirmiştir. Mektupta yer alan "İslâm'ın düşmanlarına karşı kazandığınız zaferlerinizi yakından takip edip, takdir ettiğimiz için, size daima sadığız... İslâm'ın zafer ve başarısı için devletinizin ve idarenizin devamını temenni ederiz" şeklindeki satırlar Osmanlı siyasal söyleminin buradaki algılanmasını göstermektedir.[69] Aynı şekilde Kanuni'nin Bağdat'ı ele geçirdiği dönemde kaleme aldığı methiyede Fuzuli, Sultanı heyecanla ve hayranlıkla selamlamış ve onu halife tanımıştır:

Muzaffer daima Sultan Süleyman Han-ı adil-dil
Ki her kim tabi'i ferman olmaz na-müselmandur
Bihamd-illah bugün havf-ü hatadan şer 'namusun
Bulub tevfik-i nusret saklayan Sultan Süleyman'dur
Çü oldur hâmi-i İslâm vacibdür anın medhi
Ne kim medhinden özge söylemiş andan peşimandur.[70]

Fuzuli, methiyesinde görüldüğü gibi, Sultanı İslâm'ın koruyucusu olarak tanımlamakta ve onun fermanına tabi olmayanın Müslüman olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmektedir. Terkib-i Bend şeklindeki bir başka kasidesinde ise hilafete olan vurgu daha belirgindir.

Bina-yı ihtimamından demadem olmasa muhkem
Tılısm-ı din-i hak tugyan-ı küfr ile olur batıl
...
Hilafette vilayet ehlinin himmetlu serdarı
Vilayetde Hilafet tahtının devletlû Sultanı[71]

Irak'ın fethinin ardından yazdığı bazı kasidelerinde kullandığı "Hazret-i peygamberin, hilafette naiblerinin naibi" gibi ifadelerle bu defa Fuzuli, Osmanlı hanedanını Abbasi hanedanı gibi tüm İslâm hanedanları arasında özel bir statüye tabii taşımaktaydı:

Ta zarar yetmiye ednalara a'lalardan
Eylemiş âleme ferman-ı Hilafet icra
Enbiya birle salatine müfavvez kılmış
Olalar niyyet-i adl ile memalik-ara[72]

69 Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-Selatin*, c. 1, İstanbul, 1859, s. 500-502.
70 Abdülkadir Karahan, *Fuzuli, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, s. 84.
71 Karahan, *a.g.e.*, s. 129.
72 Karahan, *a.g.e.*, s. 137.

Tarihi kaynaklar bağlı bulunduğu mezhebe dair çelişkili bilgiler verse de, bizim ılımlı bir imamiye mensubu olarak kabul edebileceğimiz Fuzuli'nin yazdığı şiirlerde ortaya koyduğu bakış gerçekle örtüşür niteliktedir.[73]

Osmanlıların İslâm'ın müdafii olduğu imajı onun dış dünyayla olan ilişkilerinde belirleyici etkilerde bulunmuştur. Osmanlı sultanları sözkonusu imajın sürekliliği yolunda özenli bir tavır sergilemişler ve her türlü aracı kullanmışlardır. İmparatorluk yöneticilerinin bu politikası kamuoyunda karşılık bulmuştur. İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Osmanlı sultanlarının liderlik yönleri itirazsız olarak kabul görmüştür. Örneğin Selim ve Süleyman gibi karizmatik hükümdarların sönük selefi II. Bayezid döneminde dahi bu durum göze çarpmaktadır. 1447'de Mekke'de doğan Arap şair İbnü'l-Uleyf[74] *ed-Durru'l-manzum* adlı kasidesinde Osmanlı sultanı II. Bayezid'i İslâm hükümdarlarının sultanı olarak değerlendirmiştir. İlk bakışta klasik bir *medih-name* olarak görebileceğimiz, ancak daha derinde siyasi bir metin olarak beliren bu çalışmayı ilginç kılan yönü Arap topraklarının henüz Osmanlı sistemine katılmadığı bir dönemde yine bir Arap şair tarafından Osmanlı sultanına övgü amacıyla kaleme alınmış olmasıdır. Bir başka dikkat çekici nokta ise şairin Hicaz, Biladu'ş-Şam ve Mısır dışında, özellikle de Osmanlı coğrafyasında bulunmamış olmasıdır. Kasidenin Arap yarımadasının ele geçirilmesinin tartışıldığı bir dönemde yazılmış olması ve yazara yılda elli dinar maaş bağlanması da Osmanlı bürokrasisinin, Arap kamuoyunda meşruiyet sorununu aşmak için, bizzat Arap asıllı bir şaire kaleme aldırmış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.[75]

Kaside, Bahr-i Tahvil ile yazılmış övgü şiiri olup, II. Bayezid'ı *İslâm'ın Sultanı* olarak nitelendirmektedir. Osmanlı sultanının soyunu Hz. Osman'a bağlayan yazar, adalette ise onun halife Ebu Bekir'e eş olduğunu söyler. İb-

---

73 Fuzuli bazı eserlerinde Sünni addedilmesine yol açacak ifadelere yer vermekle birlikte Şia mezhebe mensuptur. İbrahim Han'a yazdığı methiyesinde ilk üç halifeyi, eliften önce konan üç sıfır sayan şair, Kanuni'ye sunduğu *Leyla vü Mecnun*'da, peygambere yazdığı naatlarda bile adlarını anmaktan kaçınır. Ancak Osmanlı padişahı sözkonusu olduğunda dönemin psikolojik ortamının da etkisiyle olsa gerek, onu İslâm dünyasının lideri ve dinin koruyucusu gözüyle değerlendirdiği görülür. Bir kasidesinde bunu şu şekilde dile getirir: *Bunda olmuş münteşir feyzi İmam-ı A'zam'ın/ Bunda olmuş behre-i ilm-i şeriat intişar*. Abdülbaki Gölpınarlı, *Fuzuli Divanı*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, s. 8-9.

74 Tam adı Şihabuddin Ahmed b. el-Huseyn olan İbnü'l-Uleyf olan yazar, devrin birçok bilgininden Arap dili, aruz, meani ve beyan gibi edebi dersler tahsil etmişti. Yaşamını kitap istinsah ederek kazanan ve 1520'de Mekke'de ölen şair hakkında bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esami'l-kutub ve'l-funun*, c. 1, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1943, s. 735.

75 Şükran Fazlıoğlu, "Mekkeli Şair İbnü'l-Uleyf'in Sultan II. Bayezid'e Yazdığı Kaside", *Divan İlmi Araştırmalar*, sayı 2, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000/2, s. 170.

nü'l-Uleyf'ten yapılacak birkaç alıntı bile onun Osmanlı sultanına olan yaklaşımını ortaya koymada yeterli olacak niteliktedir:

Ey hayrı çoğaltan, İslâm toprağını dirençle, canla başla koruyan Bayezid...
Ki o, Tevhid Dini uğruna keskin kılıcını çekti; bütün tağut ve küfrü
yok etti onunla.
Zaferi ve sevabı umarak onlarla hakkıyla cihat etti Allah yolunda

demekle şair Rum, Fars her kim varsa Bayezid'e boyun eğdiğini, Busra'dan[76] Mısır'a herkesin ona tabi olduğunu iddia etmektedir. Tüm İslâm sultanlarından yücelik, ululuk ve pek çok vasıfta üstün olduğu iddia olunan Bayezid'e yaptığı çağrı dikkat çekicidir: "Ey İslâm'ın Sultanı! Bu bir garibin davetidir ki bununla seni, Medine'deki Kabrin korunmasına davet ediyor" ifadesini Osmanlıların rakibi Memlûk sultanlığının topraklarında yaşayan bir şairin kullanması Osmanlı meşruiyetine hizmet eden bu kişinin siyasi bağlantıları konusunda şüpheli bir durum yaratıyorsa da, kendisinden sonra gelen kuşakta benzer ifadeleri içeren eserlere rastlanması Osmanlı hilafet anlayışının ideolojik gelişim sürecine ışık tutmaktadır.[77]

OSMANLI HİLAFETİNİN SİYASAL YANSIMALARI

16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Akdeniz merkezli Batı İslâm dünyasında hâkim güç olarak ortaya çıkıp bölgenin kaderini belirleyen başlıca aktör olurken, Batı Avrupa'da da yeni gelişmeler yaşanıyordu. Topraklarının önemli bir bölümü Balkanlar'da ve Doğu Avrupa'da yer alan Osmanlıların bu gelişmelerden etkilenmemesi beklenemezdi. Amerika'nın keşfi ve sonrasındaki gelişmeler Akdeniz'deki güç dengesini sarsmaya başlamıştı. Avrupa'da yaşanan sosyo-kültürel değişim ise erken modern çağların tüm çehre-

76 Bugünkü Ürdün'ün güneyindeki bir bölge.

77 *Ed-Durru'l-manzum* gibi Şihabuddin Ahmed el-Hanefi'nin *ed-Durü'l-manzum fi fazli'r-Rum* adlı eseri de özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısında içeriğinin siyasi yönü bir yana, İslâm dünyası üzerindeki Osmanlı imajını ortaya koyması açısından oldukça önemli bir eserdir. Yazar, Osmanlı sultanlarının kendi dönemlerindeki hiçbir melikte rastlanmayan niteliklere sahip olduklarını belirttikten sonra onların ilginç kanunları ve şaşırtıcı siyasetleri olduğuna dikkatleri çeker. Osmanlı soy kütüğüne dair yaptığı açıklamalar son derece yerinde tespitler olan çalışma sırasıyla Osmanlıların savaşları, inşa edilen yapılar, hayrat, tebaa ile olan ilişkiler, ulemaya karşı olan yaklaşım, siyaset yöntemi vb. konularda Osmanlı sultanlarının uygulamalarını inceler. Örneğin yazar, Alevi ya da diğer bir ifadeyle *ehl-i beyt* eşrafı ile mensuplarını yüceltme hakkında Osmanoğullarının faziletlerini sıralarken şu ifadeleri kullanmaktan kaçınmaz: "Onlar Emevi ve Abbasi döneminde çok kötü bir durumda iken Osmanlı döneminde nimet ve rahat içindedirler." Fazlıoğlu, *a.g.e.*, s. 171 ve 181.



16. yüzyılda Avrupa'da özellikle Sultan Süleyman'ın gücü etrafında yaratılan imaj Avrupa kaynaklarında korku ve hayranlık arasında tanımlanabilecek bir duygunun ürünü oldu. Titian ya da Tiziano Vecellio'nun *Ecco Homo* adlı tablosu.

sini belirleyecek sonuçlar doğurmuştu. Tüm Ortaçağ'ı simgeleyen kurumlardan biri olan kilise birliğini ve etkinliğini kaybederken, Hıristiyan dünya kendi içinde yeni düşünceleri tartışmaya başlamış ve en azından o güne değin Osmanlı karşısında birlik arz eden görüntüsünü yitirmeye başlamıştı. Katolikliğe karşı en amansız mücadele son derece güçlü bir toplumsal muhalefetin desteğini alan St. Augustinus tarikatına mensup fakir bir rahip olan Luther'den gelecekti. Onun Hıristiyan teolojisine getirdiği yeni yorum aslında dinsel etkisi kadar sosyo-ekonomik sonuçlarıyla da çarpıcı etkiler doğuracaktı.

Dinsel ve kültürel anlamda Reform ve Rönesans'ın dönüşüm sancılarını yaşayan Avrupa siyasal ve diplomatik anlamda da güç paylaşımı konusunda ciddi çatışmalara sahne olmaktaydı. Habsburglar ile Fransa arasındaki çatışma dönemin Avrupa'sının kaderini belirlemekteydi. Baştan beri İtalya'yı da kapsayacak şekilde topraklarını genişletme ve böylece hegemonya kurma niyetinde olan Fransa'nın karşısına önce Aragon devleti, ardından İmparator Maximilian çıkmıştı. Son derece planlı bir politika izleyen Maximilian o dönemde sıkça başvurulan bir yöntemle, nikâh yoluyla Habsburgların ve İspan-

ya'nın ellerindeki toprakları bir taç etrafında birleştirmiş ve böylelikle Fransa'yı çember içine almıştı. Bununla birlikte Fransa'yı Avrupa siyasetinden silme yönündeki kişisel çabaları değil iktidarı süresinde, ardılı V. Karl zamanında bile mümkün olamamıştı. Osmanlı'nın da bir yanıyla dahil olduğu bu şiddetli çekişmede V. Karl'ın 1556'da tahttan çekilirken Habsburg idaresini Almanya ve İspanya kolları olmak üzere ikiye ayırması da sonucu değiştirmemişti. Tam tersine İspanya'da hâkim olan II. Felipe'in üstün siyasi yeteneği ve geniş alanlara hükmetmesiyle Fransa üzerindeki baskısı devam etmişti. Her şeye rağmen ayakta kalmayı başaran Fransız tahtına 1589'da IV. Henry geçtiğinde öteden beri uğrunda mücadele ettiği üstünlüğü sağlamayı başaracaktı. Ancak bu kez Kutsal Roma Germen İmparatorluğu için zaman geri saymaya başlamıştı. İspanya ise 1609'da Hollanda'nın kendisinden kopuşunu resmen tanımak zorunda kalmıştı.[78] Osmanlı Devleti ile savaş halinde bulunan İspanya Akdeniz'de Osmanlıları en büyük tehlike olarak görürken, İspanya'ya karşı bağımsızlık savaşı veren Hollandalı Protestan korsanlar ise Babıâli'ye müttefik gözüyle bakıyorlardı. Hilal şeklindeki madalyonlarının üzerine "Papa taraftarı olmaktansa Türk olmak" ibaresini yazmaları bunun bir göstergesiydi. Görüldüğü gibi yaşanan değişiklikler sonucunda dönemin başında İtalya ile İspanya, Almanya ve Fransa politika sahnesinde önde yer alan aktörler konumundayken, şimdi İtalya ve daha geniş ölçüde olmak üzere Almanya materyal ve kültürel zenginliğini kaybetmiş, İspanya ise zaafa uğramıştı. Buna karşılık yeni politik güç merkezleri olarak Fransa, Hollanda ve İngiltere sahnedeki yerlerini almaya başlamışlardı.[79]

Akdeniz'de tarafları değişmekle birlikte şiddeti eksilmeden devam eden mücadelenin diğer tarafı Osmanlılarda ise durum Hıristiyan dünyanın liderliğine oynayan devletlere göre daha farklıydı. Hıristiyan dünya son yaşananlarla tarihsel Katolik ve Ortodoks çekişmesine bir de Protestanlığı eklemişken, İslâm dünyasının Sünni lideri Katolik Fransa ile ittifak ederek Avrupa'yı biçimlendirecek bir projeye imza atıyordu.[80] Bununla birlikte Osmanlı

78 Özlem Kumrular, "Avrupa'nın İnşasında Osmanlı-Fransız İttifakının Rolü", *Osmanlı-Habsburg Düellosu*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 11-30, ayrıca bkz. İnalcık, Halil, "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", *Turkey and Europe in History*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 119-126.

79 Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 221-233.

80 G. Veinstein, "Les campagnes Navales Franco-Ottomanes en Méditarranée au XVI siécle", *La France et la Méditarranée*, ed. T. Malkin, Leiden, 1990, s. 311-334; Robert Finlay, "Prophecy and Politics in İstanbul. Charles V, Sultan Süleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534", *Journal of Early Modern History*, c. I, Leiden, 1998, s. 1-31.

siyaseti de benzer bir çekişmeyi Şii ideolojiyi benimseyen İran ile yaşamaktaydı. İran'ın kimliğinde temsil edilen Şiiliğe karşı en güçlü Sünni İslâm devleti olarak ortaya çıkan Osmanlılar Sünni halkların liderliği için çekim noktasını oluşturuyordu. Akdeniz ve Avrupa içlerindeki mücadelede konumu *daru'l-İslâm*'ın *daru'l-harb*'e karşı savaşımı olarak değerlendiriliyor, liderlik iddiasına Müslüman halkların zihninde meşruluk kazandırıyordu. Tıpkı Batı'nın zihninde İslâm imajının Osmanlıları çağrıştırması gibi,[81] İslâm halkların gözünde de Osmanlı rejimi Mekke ve Medine'nin sahibi, İslâm'ın Hıristiyan saldırıları karşısındaki yegâne koruyucusu imajıyla yer ediniyordu. Ancak İran'daki Safeviler, Orta ve Güney Irak'ta yaşayan Şii Caferiler, Umman[82] ve Tunus'ta yaşayan az sayıdaki Hariciler Osmanlı sultanının halifelik iddiasını tanımamaktaydılar. Yine Şii olan Güney Hindistan'daki Adilşahlar'da da durum böyleydi.[83] Şii gruplar içinde ılımlı bir yapıya sahip olup, Yemen'de yaşayan Zeydiler ise padişahın halife yetkisini tanıyan gruplar arasındaydı.

Kanuni'den itibaren Osmanlı Devleti'nin en uzak tabii Açe sultanlarıydı. Kuzey Sumatra'ya hâkim oldukları gibi Malezya'yı da ele geçirmek yoluyla Atlas ve Hint Okyanusu'ndan sonra Büyük Okyanus'a dayanmış, böylelikle Endonezya'ya girmiş oluyorlardı. Doğu Afrika'da Şiraziler I. Selim'e tabi olurken, Habeşistan'ın, Somali'nin Müslüman emirleri de 16. yüzyıl sonrasında tabiiyeti kabul ediyorlardı. Orta Afrika'da en önemlisi Bornu olmak üzere birçok irili ve ufaklı hanedan Osmanlı hükümranlığını tanırken, Osmanlılar Gine Körfezi'ne yaklaşmış oluyor, Kamerun'un, Nijerya'nın ve Çad'ın önemli bir kısmına sahip bulunuyorlardı. Arap yarımadasında ise başta Mekke şerifleri gelmekle birlikte tüm Hicaz Osmanlı yönetimi altındaydı. Kuzeyde özellikle Kuzey Kafkasya'da ve Dağıstan'da Türk, Çerkes ve Lezgi asıllı prensliklerin yanı sıra, Hazar'ın güneyinde Geylan'da padişaha tabi İranlı hükümdarlar vardı. Osmanlı sultanına bağlı hanedanlar arasında Kuzey Irak'taki ve Doğu Anadolu'daki Kürt hükümdarları da saymak gerekmektedir. Sünni-Şafii olan bu beyler arasında en tanınmışları 17. yüzyıla kadar Bitlis'i idare eden Şeref-Hanlar olup, ardından Hakkâriye, Cizre ve Süleymaniye beyleri gelmekteydi.[84]

---

81 Nabil Matar, *Islam in Britain 1558-1685*, Cambridge University Press, 1998, s. 1-20.

82 Umman'da yönetimi elinde tutmuş olan Harici/İbadi mezhebindeki imam olarak anılan hükümdar Kanuni'den II. Abdülhamid'e kadar olan süre içinde Osmanlı padişahının halife sanını tanımıştır.

83 İsmail Hikmet Ertaylan, Adilşahiler: *Hindistan'da Bir Türk İslâm Devleti*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1953, s. 30-32.

84 Bununla birlikte Osmanlılarla anlatılan bölgeler arasındaki ilişkiyi merkeziyetçilik ve tekçi bir idare açısından değerlendirmek mümkün değildir. Merkezi hükümet güçlü olduğu müddetçe bunların halife sultana olan bağlılıkları itaat ve saygıya dayalı bir biçimde devam etmiştir. Tanzimat

İSLÂM KAMUOYUNDA OSMANLI HİLAFETİNİN DEĞERLENDİRİLİŞİ

Osmanlı sultanlarının İslâm dünyası üzerindeki siyasi güce dayalı saygınlığı 15. yüzyıldan itibaren gözlenebilmektedir. Bu etkinin izleri Basra'dan Hindistan'a kadar uzanmaktadır. Gucerat'ın resmi tarihlerinde bu yüzyıldan itibaren Osmanlılarla ilgili bilgilere rastlanması sözkonusu ilginin bir sonucudur. 1484'te Abdu'l-Hüseyin b. Hacı Tuni tarafından hazırlanan *Me'asir-i Mahmud Şahi* adlı eserde Osmanlı sultanlarından İslâm'ın savunucuları olarak bahsedilmektedir. Aynı dönemde Anadolu'da Uzun Hasan dönemi Akkoyunlu tarihini içeren *Kitab-ı Diyarbekriyye*'de[85] İstanbul'un Osmanlılarca alınışı görmezlikten gelinirken, *Me'asir* adlı eserin yazarı bu olayı asrın en önemli hadisesi olarak değerlendirmektedir.[86]

Hint Okyanusu'nda baş gösteren Portekiz tehdidi Osmanlı ile Gucerat hükümdarlarının işbirliği konusunda itici bir güç olmuştur. Gucerat Sultanı Mahmud Begada'nın (1458-1511) Memlûk ve Osmanlı sultanıyla yaptığı işbirliği sonuç vermiş, Portekiz donanması püskürtülmüştür (1508). Sultan Mahmud Begada'nın oğlu ve halefi Muzaffer Şah da Sultan Selim'e mektuplar yazmış ve çeşitli hediyeler göndermiştir. 1518'de Irak'ın alınması üzerine Selim'i kutlayanlardan biri de Muzaffer Şah'tır. Sultan Selim de Mahmud Zain aracılığıyla ilettiği mektupta Portekiz tehlikesini bertaraf edebileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Muzaffer Şah'ın Diu valisi Malik Ayaz Osmanlı sultanına yazdığı mektubunda Selim'e "yeryüzünde halife" olarak hitap etmiş ve Müslüman sultanlar arasındaki işbirliğinin önemini vurgulayarak, birlikte Portekiz tehlikesinin önlenebileceğini belirtmiştir. 23 Kasım 1518 tarihli mektupta Osmanlı sultanından "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, İslâm dininin ve Müslümanların desteği, Tanrı yolunun muharibi, Sultanlıkta, Halifelikte ve dinde eşsiz"[87] olarak söz edilmiştir.

---

sonrasında merkeziyetçiliğin artırılmasına yönelik çabalar sonucunda bağlılıkları belli bir oranda sağlanmışsa da, ardından gelen süreçte zaten zayıf olan bağların kopması engellenememiştir. Katar'da, Ummanu'l-Mütesalih'de, Lahc'de, Güney Yemen'de (Hadramud), Bahreyn'de, Kuveyt'te, Necd'de, Cebel Şammar'da, Asir ve Huzistan'da Osmanlı sonrasında güçlenen şeyhlerin birçoğunun Osmanlı Devleti idaresindeki memurlar oldukları bilinmektedir.

85 Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, haz. Faruk Sümer, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

86 Yazar Fatih'in ölümü ile ilgili olarak ise şunları söylemektedir: "Saltanat güneşinin battığını nasıl söyleyebilirim. Hz. Peygamberi'in ümmetinin sınırlarının muhafızı, Rum sultanı vefat etti. Onun ölümü Müslümanlar için büyük kayıptır." Iqtidar Husain Sıddıqi, "Hindistan Müslüman Sultanlıkları ile Osmanlılar Arasında Kültürel ve Diplomatik İlişkiler", *15 ve 16. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İSAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 64.

87 *Münşeat-i Selatin*, c. 1, s. 154.

Osmanlı ile Hindistan Sultanlıkları arasındaki ilişkiler askeri ve kültürel boyutlarda da devam etmiştir. Mevlana'nın *Mesnevi*'si Hint Müslümanları arasında popüler bir metin haline gelirken, Molla Fazi, Ömer el-Hindi, Abdülhay Dihlevi gibi Hintli âlimlerin şöhretleri İstanbul'a kadar ulaşıyordu. Serhendi'nin *Mektubat*'ı ile Evreng Zib'in *Fetava-yı Alemgiri*'si Osmanlı bilginleri arasında ilgi görüyordu. Osmanlı savaş teknolojisinin aktarımı da bölge üzerinde etkinliği geliştirici rol oynuyordu.[88] Osmanlı ile Portekiz arasında Doğu Akdeniz'de yaşanan hâkimiyet mücadelesinde Hint Kaptanı olarak karşımıza çıkan Seydi Ali Reis[89] *Mirat-ı Memalik* adlı eserinde Belucistan sahilindeki Gudavar hâkimi Melik Celaleddin ve Kalküt hükümdarı Samiri'nin bir arada bulundukları sıralarda Osmanlı sultanına olan bağlılıklarını bildirdiklerini renkli bir anlatımla kaydetmişti.[90] Vasco da Gama tarafından 1498'de Hint yolunun keşfedilmesi Akdeniz ticaretinin kilidini elinde tutan Osmanlıların karşısına bu bölgede rakiplerin çıkmasına neden olmuştu. Özellikle Portekizliler bölgede etkin bir güç olarak genişlemeye başlamışlardı.

Portekizliler karşısında giriştikleri hegemonik mücadelede gerek teknolojik donanım, gerekse mali açılardan başarısız bir sınav veren bölgedeki devletler Osmanlılardan yardım istemek zorunda kalmışlardı. Bu bölgeden Portekiz saldırılarına karşı sürekli olarak yardım talepleri gelmekteydi. Osmanlıların çeşitli aralıklarla bu çağrılara olumlu yanıt verdikleri bilinmektedir. Örneğin Bete adası, Portekizlilerin saldırısına uğradığı sırada, Emir Mustafa Paşa ve Hoca Sefer kumandasındaki bir Türk donanması, Portekizliler tarafından hiçbir güçlükle karşılaşmadan, Diu'ya varmıştı. O devirde, Diu adası Gücerat hükümdarı Bahadır Şah'ın temsilcisi olan Melik Togan tarafından idare edilmekteydi. Türk amirali, Melik Togan tarafından memnuniyetle karşılanmış ve Portekiz kuvvetleri karşısında kazandığı başarılar bölgede Osmanlı sultanına karşı olan saygı ve sempatinin artmasını sağlamıştı. Aynı zamanda Osmanlı'nın Yemen valisi olan Emir Mustafa'yı kabul eden Baha-

88 Sıddıqi, *a.g.e.*, s. 65.

89 Hint Kaptanlığı görevine atanan Seydi Ali Reis görevi sırasında bu bölgede etkinlik kurma çabasındaki Portekiz ile mücadeleye girer. Aralık 1553'te donanmayı Mısır'a götürmek üzere Basra'dan yola çıkan reis zorlu bir yolculuk sonunda ancak Mayıs 1557 başlarında İstanbul'a ulaşır. Edirne'de bulunan padişahın huzuruna çıktığında yanında 18 kadar İslâm hükümdar ve beyinden aldığı bağlılık bildiren mektuplar vardır. Bunlar genellikle yolculuk esnasında uğranılan bölgelerdeki hükümdarlara aittir. Belucistan sahilindeki Gudavar hâkimi Melik Celaleddin, Kalküt hükümdarı Samiri hükümdara bağlılıklarını bildirenler arasındadır. Cengiz Orhonlu, "Seydi Ali Reis", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970, s. 39-56.

90 Seydi Ali Reis, *Mir'atü'l-Memalik*, haz. Mehmet Kiremit, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 89 vd.

dır Şah hizmetlerinden ötürü kendisine Raner, Surat ve Muhaim'e kadar bütün bitişik sahilleri vererek ödüllendirmişti. Bunlara daha sonra Diu eklenmiş, böylece amiralin kazandığı prestij üst düzeye erişmişti.[91]

Osmanlı donanmasının ikinci bir kez Portekiz'le ciddi çatışmaya girişi ise Bahadır Şah'ın yine yardım isteğiyle 1536'da elçisini İstanbul'a göndermesinin ardından olacaktı.[92] Bahadır Şah'ın yardım talebine Sultan Süleyman 1538'de Hadım Süleyman Paşa komutasında gönderdiği bir donanmayla karşılık verdi. Bununla birlikte Süleyman Paşa'nın müttefiklerine karşı olan küçümseyici tavrı, Bahadır Şah'ın hazinesine el koyması ve Aden Emiri'nin öldürülmesi iki İslâm devleti arasındaki ilişkilerin gelişmesini önlediği gibi, Türk seferinin de sonuçsuz kalmasına neden oldu. Bunda Osmanlıların bölgede Portekiz karşısında yüksek hâkimiyet kurma isteklerinin karşı tarafça şüpheyle karşılanmasının, dolayısıyla güvensizlik sorununun baş göstermesinin de etkisi vardı.[93]

Portekiz yayılmacılığına karşı yardım isteyen bir diğer güç Sumatra adası üzerindeki Açe idi. Açe'nin hâkimi Sultan Alaeddin'in 7 Ocak 1566 tarihli mektubu 16. yüzyılın doğu dünyasında Osmanlı'nın konumunu göstermek açısından ilginç bir örnektir. Sultan Alaeddin son derece saygılı bir üslupla kaleme alınan namede Kur'an ve hadislerden örneklerle Müslümanların düşman karşısında birbirlerine destek olmaları gerektiğini belirterek, yardım istemekte ve "bu fakir miskin ve yetim ve düşman arasında müfret ve yalnız kalmış bendelerine rahmet ve şefkat idüp Tanrı için gaza yolunda..." bize yardım edin demektedir.[94] Açe hükümdarını zor durumda bırakan tek başına Portekiz ile girdiği mücadele değildir. Örneğin Baas hükümdarının yaptığı gibi Portekizlilerle işbirliği yaparak kendisini zor durumda bırakan rakip devletler de Açe'nin varlığını ve egemenliğini tehlikeye sokmaktaydı.[95] Tek çıkar

---

91 Muhammed Yakub Mughul, *Kanuni Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri 1517-1538*, Fetih Yayınları, İstanbul, 1974, s. 106-109.

92 M. Longworth Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, 1921, s. 1-28.

93 Osmanlı seferinin başarısız sonuçlanması ve iki müttefikin arasının açılmasına dair geniş bilgi için bkz. Mughul, *a.g.e.*, s. 157-172, ayrıca Osmanlı donanmasının Gücerat seferi için Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi: Gürkanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar 1526*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946, s. 406-407.

94 Razaulhak Şah, "Açi Padişahı Sultan Alaeddin'in Kanuni Sultan Süleyman'a Mektubu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sayı 8-9, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 374.

95 1548-1571 arasında saltanat süren Alaeddin Portekiz'e karşı mücadele etmekteydi. Aru ve Johore'yi aldığı gibi; Portekizlilerin elindeki Malakka'yı kuşatma cesaretini de gösterdi. Bu cesareti ise, 1562'de elçiler gönderdiği Osmanlı Devleti'nden temin ettiği silahlar sayesinde bulmuştu. Bununla birlikte diğerleri gibi bu Müslüman saldırısı da püskürtülmüştü. Muhammed Yakub Mughul,

yol olarak gördüğü Osmanlı sultanına hitaben yazdığı namede "biz sizin her türlü yardımı edeceğinize güveniyoruz" derken yalnız kendisinin değil, pek çok İslâm ülkesi için umut olduğunu bildirmektedir Sultan Süleyman'a. Mektubun bir yerinde "Memleketimiz ile Mekke arasında Diva denilen yirmi dört bin ada vardır. Bu adalar freng Kuvehsi ile Zülümat deryaları arasındadır. Bu adalardan oniki bini meskûn ve oniki bin ise boştur. Bu adalarda yaşayan kimseler Şafii mezhebinden olup oruç tutar, namaz kılar ve hutbelerde isminizi zikrederler" denilmekteyken, ilerleyen bir bölümde "Açe'ye deniz yolu ile sekiz günlük mesafede Seylan isimli bir vilayet vardır. Seylan'da cevahir madenleri olup gecelerde cevahir nuru ile evleri ruşen olup çerağ yakmaya ihtiyaçları yoktur. Oraların padişahı kâfirdir fakat halkın bir kısmı Müslüman'dır. Orada bulunan ondört camide sizin namınıza hutbe okunur. Kalikut'un padişahı Samıri demekle meşhurdur ve ora halkının çoğu Müslüman'dır. Orada bulunan yirmi beş camide de sizin isminize hutbe okunur. Bu iki padişahın vilayetleri birbirine çok yakın olup kendileri de Portekizlilerle savaş halindedirler. Adamlarınızdan Lütfi Bey bu tarafa geldiğinde Seylan ve Kalikut padişahları bize elçi gönderip padişah hazretlerine arz-ı ubudiyet üzere olduklarını söyleyip donanma-i hümayun bu tarafa geldikleri zaman, halkları ile birlikte Müslüman olacaklarını bildirirler. İnşallah Tanrı yüce himmetiniz ile doğudan batıya kadar mevcut olan bütün kâfirler ortadan kaldırılır ve şimdiye kadar hep kâfirlerin eline geçen sayısız cevahir, altın ve gümüş bundan böyle sizin asker ve mücahitlerinize nasip olacaktır."[96] ifadelerine yer veriliyordu.

Mektup İstanbul'a ulaştığında Kanuni Sultan Süleyman çıktığı son seferi sırasında vefat etmiş olduğundan yerine tahta çıkan II. Selim konuyu ele almış ve 9 Eylül 1567 tarihli mektupta bu dilekleri yerine getirmenin Osmanlı padişahı için hem dini hem de ananevi bir görev olduğunu kaydetmiştir.[97] Bunun yanı sıra Süveyş'ten on beş kadırga ve iki barça, hassa topçulardan bir topçu başı ve emrindeki yedi topçu, Mısır'dan yeteri kadar asker ve kale dövecek top, tüfek ve savaş gereçleri gönderilmesi için emir verilmiştir. Aynı amaçla Açe'ye gönderilmesi planlanan Kurdoğlu Hızır Reis komutasındaki donanma için gerekli kolaylığın gösterilmesi için Yemen, Mısır, Rodos ve

"Portekiz Tehlikesi Karşısında Osmanlı-Müslüman Hint Münasebetleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/1-2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 37-46.

96 Razaulhak Şah, *a.g.e.*, s. 375.

97 Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıldaki İslâm dünyası içindeki hâmilik rolünü dile getiren önemli belgelerden biri olan mektubun metni için Miralay Saffet Bey, "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi", *Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, c. 2/12, İstanbul, 1981, s. 207-210.

Mekke'ye fermanlar gönderilmiştir.[98] Ancak atılan tüm adımlar Osmanlıların aynı dönemde Yemen'de baş gösteren isyanla uğraşıyor olmasından dolayı sonuçsuz kalmıştır.

İsyan hareketinin hemen ardından Açe elçisine gönderilen 15 Ocak 1568 tarihli bir fermanla donanmanın gönderilmesinin bir sene için ertelendiği belirtilmiş olup, isyanın bastırılmasının ardından "zikr olunan donanma muahede olduğu üzere müretteb ve mükemmel olunur" şeklinde vaatte bulunulmuştur. Yemen isyanı 1570 senesi sonlarına doğru bastırılmışsa da durumun normale dönmesi biraz daha uzun zaman almıştır. Bu döneme rastlayan Kıbrıs'ın fethi sırasında Ali Paşa, Tunus'u da ele geçirmiştir, ancak Osmanlıların alınan yerlere yerleşmesi 1574'e kadar sürmüştür. Diğer yandan Sultan Alaeddin'in ölümü ve 1574'te deniz seferlerine pek önem vermeyen Sultan III. Murad'ın Osmanlı tahtına geçmesi tasarlanan yardımın gerçekleşmesini engellemiştir.

Yardım talepleri ve korunma konusunda çağrılara rağmen Hindistan'da hüküm süren İslâm hanedanlarıyla Osmanlılar arasındaki ilişkilerin her dönem uyum ve dayanışma içinde geçmediği, zaman zaman güç mücadelesine dayalı olarak çekişmelerin yaşandığı bilinmektedir. Nisan 1526'da, yani Kanuni'nin Macaristan üzerine yürüdüğü günlerde Ludi ordusunu yenerek[99] Delhi'yi ele geçiren Babür Orta ve Kuzey Hindistan'da hâkimiyet kurarak Babürlü devletinin temellerini atmıştı. Ardılları Hümayun Şah ve Ekber Şah ise Hindistan alt kıtasının, güneyde Bijapur'a kadar olan tüm bölgenin idaresini üstlendiler.[100] Osmanlılarla olan ilk dönem ilişkileriyle ilgili olarak elimizde ayrıntılı bilgi olmamakla beraber daha Ekber Şah zamanında diplomatik ilişkilerin başladığı söylenebilir. Başlarda olumlu seyreden ilişkiler sonradan Babürlü sultanlarının Osmanlı'nın ideolojik çatışma içinde bulunduğu İran'la yakınlaşması üzerine soğukluk sürecine girmişti. Zira Babürlü sultanının Osmanlıların Sünniliğin hâmisi olduğu ifade edildikçe bundan rahatsızlık duyduğu ve Din-i İlahi adıyla kendi oluşturduğu inanç sistemine karşı çıkan kişiye de Osmanlı temsilcisi dediği bilinmektedir.

Çok geçmeden Ekber Osmanlı hilafeti karşısında müstakil bir hilafet anlayışı olarak yorumlanabilecek arayışların içine girdi. 1579 sonrasında *Müçtehid-i Zaman* iddiasıyla cuma hutbelerini kendi okumaya başladığı gibi aynı yı-

98 Razaulhak Şah, *a.g.e.*, s. 377-378.

99 Bayur, *a.g.e.*, s. 476.

100 Stephen F. Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge University Press, 2010, s. 100-101.

lın eylül ayında Şeyh Mübarek'in el yazısıyla kaleme alınan ve ulemadan tanınmış kimselerin imzalarını taşıyan bir fetvayla bu iddiasını destekleme yoluna gitti. Batılı tarihçilerin yanılmazlık buyrultusu olarak andıkları bu fetvaya göre *imam-ı adil*'in Tanrı'nın kıyamet gününde en çok seveceği insan olduğu bildiriliyor ve onun emirlerine asi olmanın Tanrı'ya asilik anlamına geleceği ileri sürülüyordu. Ulemanın hazırladığı bir metin olarak sunulan bu çalışmanın tıpkı Osmanlı'daki benzerlerinde olduğu gibi Ekber'in konumunu sağlamlaştırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktaydı.[101] Sözkonusu belgede Ekber'den *Şehinşah-ı İslâm, Emirü'l mü'minin, Zillüllah-ı fil arz, Ebu'l-Feth Celaleddin Muhammed Ekber Padişahı Gazi* olarak söz edilmesi bu duruma işaretti.[102]

Ekber'in ardından tahta geçen Cihangir de başlarda Osmanlı karşıtı tavrını sürdürecektir. Asıl adı Selim olduğu halde Sultan Selim'den dolayı bunu kullanmayan ve *Tüzük-i Cihangiri* adlı anılarında Ankara Savaşı'nda dedesi Timur'un Osmanlılara karşı kazandığı başarıdan övgüyle söz eden Cihangir Şah (1605-1627), sonradan toprağı olan Kandehar'ın Safeviler tarafından ele geçirilmesine bağlı olarak onlarla yollarını ayırınca Osmanlı ve Özbeklerle birlikte İran'a karşı Sünni bir ittifak arayışına girmiştir.[103] Cihangir Şah'ın IV. Murad nezdinde gerçekleştirdiği diplomatik atak ölümüyle yerine geçen Şah Cihan (1627-1658) tarafından sürdürülmüştü. Babürlü hükümdarının Mir Zarif İsfahani aracılığıyla gönderdiği mektupta Osmanlı sultanına hitap şekli daha önceki yüzyıllarda Gazneli Mahmud'un ya da Delhi sultanlarının Abbasi sarayına yazdıklarından farklı değildi: "Müslüman sultanların hanı, hilafet makamı için Allah tarafından seçilmiş ve Müslüman krallıklar arasında birliğin tesis edicisi..."[104] Ancak Babürlü hanlarının da kurumun saygınlığından yararlanma niyetiyle bazı hallerde kendilerinden halife olarak söz etmeleri tarihsel bir gerçektir. Bu bölgeyle Osmanlı hilafeti arasındaki bağlantı 18. yüzyıla kadar çok verimli olmamıştır. Bunda karşılıklı diplomatik temsilciliklerin çok geç devirlerde kurulmasının etkisi olduğu gibi Babürlülerin geçinemediği Özbek hanlarıyla Osmanlı hükümeti arasında yakın ilişkilerin mevcut oluşu da belirleyici bir etkendi. Ancak iki ülkenin birbirine yaklaşımı çoğu kez olumluydu. Örneğin Osmanlıların Avrupa içlerindeki ba-

---

101 Douglas E. Streusand, *Ateşli Silahlar Çağında İslâm İmparatorlukları: Osmanlılar, Safeviler, Babürlüler*, çev. Bahar Fırat, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2013, s. 243.

102 Bu metnin çevrimi için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi: Gürkanlı Devleti'nin Büyüklük Devri 1526-1737*, c. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1947, s. 110-111.

103 Dale, *a.g.e.*, s. 199-200.

104 Azmi Özcan, "Babürlüler ve Babürlü-Osmanlı Devletleri Arasındaki İlişkiler", *15 ve 16. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İSAV, İstanbul, 1999, s. 61.

şarıları Hindistan'daki Müslümanlar arasında coşkuyla kutlanırken, Osmanlı siyasetinde de Babürlü Hanı Evrengzip'den *Allah yolunda gazi, doğruluk, takva ve din yolunda, ihdasta eşi olmayan* şeklinde bahsedilmekteydi.

Edebi ve tarihi metinlere yansıyan karşılıklı bu saygı diplomatik ve siyasi alana aynı şekilde yansımamıştı. II. Süleyman 1689'da Evrengzib'e Ahmed Ağa aracılığıyla gönderdiği bir mektupta hilafet müessesesinin sorumluluğundan, çekilen sıkıntılardan bahsediyor, kâfirlere karşı verilen cihadı anlatıyor ve bu cihatta bütün Müslümanların birlik olması dileğiyle ilişkilerin geliştirilmesini arzu ettiğini belirtiyordu. Ancak Evrengzib zamanında hiçbir olumlu yaklaşımda bulunulmadığı gibi diplomatik ilişkilerin geliştirilmesi yolunda ciddi bir adım da atılmamıştı.[105] Halefleri arasında diplomatik ilişkileri geliştirme yönünde ilk adım atanı 1713'te tahta geçen Ferruhsiyer idi. Bu hükümdar Hacı Niyaz Beg Han adlı elçiyi III. Ahmed'e göndererek ülkesinin siyasi durumu hakkında bilgi vermiş, iki ülke arasında ilişkileri geliştirmenin gerekliliğine vurgu yapmıştı. Kendisinden sonra tahta geçen Muhammed Şah, yine III. Ahmed'e bir mektup göndererek hilafet makamı için saygılı ifadeler kullanmıştı.

1730'lara gelindiğinde Babürlü-Osmanlı ilişkilerini etkileyecek yeni gelişmeler yaşandı. İran'da Avşar hanedanının Safevi hanedanını devirmesi ve hanedanın ilk hükümdarı Nadir Şah'ın Afgan kabilelerini bahane ederek Hindistan üzerine yürümesi, Karnal Savaşı'nda (1739) Muhammed Şah'ı yenmesi Babürlülerin Osmanlılara yaklaşma sürecini hızlandırdı. Ancak karşılıklı tüm girişimler Muhammed Şah'ın 1748'de ölümüyle kesintiye uğradı.[106] İngilte-

105 Streusand, *a.g.e.*, s. 251.

106 Bu tarihten Babürlülerin yıkılış yılı olan 1858'e kadar Osmanlılarla diplomatik ilişkilerin kurulamadığı görülüyordu. Fakat Osmanlıların Güney Hindistan Müslümanları ile ilişkileri devam etmiştir. 1774'ten itibaren Malabar Sultanı Ali Raca ve ardından yerine geçen kızı Bibi Sultan İstanbul'a elçiler göndererek İngilizlere karşı Osmanlı hükümdarından yardım istemişlerdi. Buna karşılık I. Abdülhamid gerekli yardımı gönderememişti. Kısa bir süre sonrasında Meysur Sultanlığı'ndan da benzer bir şekilde yardım talebi gelmiş ve güneyde İngilizlere karşı mücadele veren Tipu Sultan Osmanlı desteğini sağlamak için 1784 ve 1786 yıllarında iki kez kalabalık heyetler göndermişti. 700 kişiden oluştuğu kaydedilen ikinci heyet Tipu Sultan'ın ticari ve askeri yardım talebi yanında Osmanlı halifesinden berat isteğini de iletmişlerdi. Ancak Avusturya ve Rusya'ya karşı savaşan Osmanlılar bu defa da gerekli yardımı gönderememişlerdi. 1792'de yenilgiye uğrayan Tipu Sultan Fransızlarla işbirliği yaparak İngilizlerden intikam almaya kalkınca İngiltere hükümeti III. Selim'den hilafet kurumunun saygınlığından yararlanarak bu işbirliğini önlemesini istemiş, bunun üzerine III. Selim Tipu Sultan'a yazdığı mektupla Fransızların İslâm düşmanı olduğunu bildirmiş ve güvenmemesi gerektiğini anlatmıştır. 1799'da Tipu Sultan'ın İngiltere'yle giriştiği savaşın sonunda öldürülmesi üzerine Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti önündeki son kale de yıkıldığından Osmanlı ile diplomatik ilişkiler kuracak bir sultanlık da kalmamıştır. Bu konuda bkz. Azmi Özcan, "Osmanlı Hindistan Münasebetleri", *DİA*, c. 18, TDV, İstanbul, 1998, s. 83, ayrıca Yusuf Hikmet Ba-

re'nin menfaatleri gereği Hindistan üzerinde etkinliğini artırarak siyasal ve ekonomik bağımsızlığa gölge düşürücü uygulamalara başvurması Hindistan'daki Osmanlı imajında da değişimlere yol açacak, bu imparatorluk ve idarecilerinden daha saygılı ifadelerle söz edilmeye başlanacaktır. Osmanlı sultanının halife unvanına siyasi bir işlev yüklenmesi aynı döneme rastlar. Örneğin Şah Veliyyullah (1703-1762), *Tefhimat-ı İlahiyye* adlı eserinde Osmanlı sultanından emirü'l-mü'minin olarak bahsetmekte ve şunları demektedir: "Sultan Selim Han zamanından beri Arabistan, Mısır ve Suriye gibi birçok memleketler Osmanlı sultanlarının hâkimiyeti altındadır. Onlar aynı zamanda mukaddes toprakların hâmisi, hac ve hacla ilgili mahmil ve kervanların düzenleyicileridir. Bu sebepten onların her biri Hicaz ve Suriye minberlerinde Emirü'l-Mü'minin olarak zikredilmektedir."[107] Ancak bu ifadelerin sahibinin Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tanıdığı şeklinde bir yorum yapmak gerçekçi olmaz. Her şeyden önce Şah Veliyyullah hilafetin sadece Kureyş'e ait olduğunu düşünenlerdendi. Yukarıdaki ifadeler gaza ve siyasi itibar ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Osmanlı Devleti'nin sömürge yönetimi altındaki Müslüman toplumların gözünde hâlâ gaza geleneğinin yegâne temsilcisi olduğudur.

Osmanlı halifesini tanıyan İslâm hükümdarları arasında Fas Sultanının ayrı bir konumu vardı. Geçmiş asırlarda İspanya ve Portekiz'e sahip olan bu köklü hanedan Fas dışında Batı Afrika'da geniş bir alana sahip bir Arap imparatorluğuydu. 16. yüzyılda Cezayir'e sahip olan Osmanlılar Oruç Reis'le birlikte Fas'la bağlantı kurmuşlardı.[108] Ancak Sünni-Maliki mezhebe mensup Fas hiçbir zaman Cezayir ya da Tunus gibi zayıf hanedanlarla yönetilmediği gibi, Libya ve Tunus örneğinde olduğu üzere doğrudan beylerbeylik şeklinde ilhak edilememişti. Bu dönemde Fas (Merakeş) tahtında Sadi hanedanı hüküm sürmekteydi. Onlar Merini Vattasi hanedanını ortadan kaldırmak yoluyla iktidarı ele geçirdikleri halde halkın tam anlamıyla desteğini sağlayamamışlardı.[109] Bununla birlikte Akdeniz'de baş gösteren Osmanlı-İspanyol mücadelesi Osmanlı İmparatorluğu için Kara Kıta'da yeni müttefikler kazanma ve ayak basacak yerler bulma ihtiyacını doğurmuştu.[110] Bölgenin tamamen il-

yur, "Maysor Sultanı ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", *Belleten*, c. 12, sayı 47, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 617-652.

107 Özcan, *a.g.e.*, s. 6.

108 Nada Ziınova, "Les relations entre les Turcs Ottomans et l'Afrique Noire", *VII. Türk Tarih Kongresi*, c. 2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1973, s. 615-628.

109 Robert Mantran, "16. ve 17. Yüzyıllarda Kuzey Afrika", *İTKM*, İstanbul, 1989, s. 126-127.

110 Bölgede yaşanmakta olan Osmanlı-İspanyol çatışması ve ittifak arayışları için şu çalışmalara bakılabilir: Roger Le Tourneau, "16. Yüzyıla Kadar Kuzey Afrika", *İTKM*, İstanbul, 1989, s. 119-125; Kemal Beydilli, "İspanya-Osmanlı İlişkileri", *DİA*, c. 23, TDV, İstanbul, 2001, s. 165.

hakı konusunda Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa'nın ısrarlı bir tutumu olmuşsa da, devletin başına Atlantik kıyılarında bir gaile açılabileceğinden çekinen hükümet buna sıcak bakmamıştı. Sultan Süleyman döneminde Cezayir Beylerbeyi Salih Paşa tarafından Kuzey Fas fethedilmiş ve sultana tabi olmuştu. 1554'te Fas'a giren Türkler Padişahın adına hutbe okutarak sikke kestirmişlerdi. Ancak Osmanlıların bölgeden Kuzey Afrika'daki önemli üslerden biri olan Cezayir'e çekilmesinin hemen ardından Sultan II. Muhammed kaybettiği bölgeleri tekrar ele geçirmiş ve Türklere karşı İspanyollarla ittifak yoluna gitmişti. İttifak onun beklediği şekilde uzun süreli olmamış, 1557'de ölümüne kadar sürdürülebilmişti.

1566'da Kanuni'nin ölümünün ardından Fas sultanı tabiliğinden vazgeçince bu defa Kaptan-ı Derya Piyale Paşa, Fas'ın Akdeniz ve Atlantik sahillerini dolaşarak Rif'te bazı yerleri ele geçirdi. Osmanlılar buradaki iktidar mücadelelerine bir şekilde dahil oldular. Mart 1576'da III. Murad'ın desteğini alan Abdülmelik Fas sultanı olmayı başardı. Onun döneminde ülkede Osmanlı nüfuzunun artmasından rahatsızlık duyan Portekizliler eski sultanın da desteğiyle mücadeleye başladılar.[111] Nihayet 1578'de 80.000 kişilik ordusuyla Fas sahillerine çıkan Portekiz kralı Don Sebastião Tanca yakınlarında *Kasrülkebir* bölgesinde Osmanlı desteğindeki Sultan Abdülmelik'in ordusuyla karşılaştı. Kimi kaynaklarda *Vadi's-Seyl* ya da *Ma'reketü'l-müluki's-selase* gibi adlarla anılan bu savaşta Portekiz ordusu yenildi. Böylelikle Portekiz'in bölgedeki etkinliği kalkarken, kendi ülkeleri bu yenilgiyi fırsat bilen İspanya kralı II. Philip tarafından işgal edildi.[112]

Abdülmelik'in yerine Ahmed el-Mansur adıyla tahta çıkan yeni hükümdarın III. Murad'a "tehniyet-i cülus-ı saltanat-ı hümayun içün name ile pişkeş ü hedaya-yı vafire" amacıyla elçiler göndermesiyle Osmanlı-Fas arasındaki ilişkiler sürmüştü.[113] Gerçekten de *Vadi's-Seyl* savaşından sonra ülkedeki Osmanlı etkisi giderek arttı; bundan sonra tahta geçen Fas sultanları hükümdarlıklarını halifelik kurumunun da etkisiyle Osmanlı sultanlarına onay-

111 Bu dönemden itibaren Fas'ın Osmanlı idaresiyle olan yazışmalarında hutbenin Osmanlı sultanları adına okutulduğuna ve padişahların kutsal kentlerin koruyucusu ve hilafet makamının sahibi olduğuna dair ibarelere yer verildiği görülmektedir. Bu konuda bkz. Abderrahman El-Moudden, "The Sharif and the Padishah: Some Remarks on Moroccan-Ottoman Relations in the 16th Century", *Studies on Ottoman Diplomatic History V*, ed. Selim Deringil-Sinan Koneralp, The ISIS Press, İstanbul, 1990, s. 27-33.

112 Mustafa L. Bilge, "Osmanlı-Fas Münasebetleri", *DİA*, c. 12, TDV, İstanbul, 1995, s. 191.

113 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, c. 2, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 586.

latma gereği hissettiler.[114] Bununla birlikte Fas sultanları zaman zaman Osmanlıyı rahatsız edici girişimlerden de kaçınmadılar. Ahmed el-Mansur örneğinde olduğu gibi bunlardan bazılarının şeriflerden olduklarını iddia ederek halife unvanını kendilerinin taşıması yönündeki hak arayışları ilişkileri germişse de çatışmaya sürüklememişti.[115] Bu tarihten itibaren Fas sultanları 17. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar Osmanlı padişahının sadık tabii olmuş ve yıllık vergilerini ödemişlerdi.[116]

1660'larda Fas hâkimiyetini Sa'di şeriflerinden alan Hasanilerden Mevlay İsmail zamanında ilişkiler bozuldu ve Osmanlı etkisi silinmeye başladı.[117] 1757'de tahta çıkan III. Muhammed gönderdiği elçiler aracılığıyla zayıflayan ilişkileri güçlendirmek istemişti. Gönderilen mektupla "öteden berü dudman-ı hilafet bünyan-ı cihandarilerinden ve hususa canib-i hümayunlarından hanedanımıza ve bu dailerine mebzul buyrulan ri'ayet ve rüsum-ı meveddetin daima tezyid ve te'yidi"[118] bildiriliyordu. Çoğu kez Cezayir'deki Osmanlı idaresinin olumsuz davranışlarını şikâyet amacıyla gelen elçilik heyetleri ilişkilerin sürdürülmesinde etkili oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya ve Avusturya'ya karşı giriştiği savaşlarda Fas sultanının maddi katkılarda bulunduğu görülmekteydi. 1789 yılında Rus ve Avusturya savaşları sırasında III. Muhammed dört fırkateynle Malta korsanlarının elinden kurtardığı 536 Müslüman esiri gönderdiği gibi, Dubrovnik gemileriyle 3.000 kantar güherçile, 1.000 kantar barut yardımı yaptı.[119] 1830'lara gelindiğinde yaşanan Cezayir'in Fransa tarafından işgali olayı Osmanlı'nın burayla olan organik bağının kesilmesine neden olacaktı. Görünüşte Fas'a bağlı olup 300 yıldır Cezayir'deki Osmanlı idaresinin elinde bulunan Tilimsan şehri ahalisinin bölgeden Türklerin çekilmeleri üzerine hâmisiz kalmaları ve Fas Sultanı Mevlay Abdurrahman'a biat etmeleri ilişkileri kesen en önemli gelişmeydi.

Karadeniz'in 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı hâkimiyetine girişiyle Osmanlı idaresinin ilgi alanında Kuzey bölgeleri de yer almaya başlamıştı. Bu etki inkâr edilemeyecek biçimde gözükmekteydi. Özellikle Osmanlı idaresi bölgedeki Şeybani Hanlığı ve Şirvan Şahlığı'nı İran'a karşı des-

114 Bu konuda bkz. Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münasebetine Aid Belgeler", *Tarih Dergisi*, sayı 23, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 111.

115 Özellikle el-Mansur'un eriştiği zenginlik ve güç kendisini Akdeniz'de muhtemel tehdit olarak algılayan Osmanlı sultanı için de endişe konusuydu. Mantran, *a.g.e.*, s. 133.

116 G. Yver, "Fas", *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1945, s. 480 vd.

117 Bilge, *a.g.e.*, s. 192.

118 Şem'danizade, *Mür'it-Tevarih*, c. II/A, haz. Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 104.

119 Bilge, *a.g.e.*, s. 192.

teklenmesi gereken yerler arasında kabul ediyor ve ona göre himaye politikası izliyordu. Bu yaklaşım karşı tarafça olumlu karşılanıyordu. Şeybani Hanı Ubeydullah'ın Kanuni'ye yazdığı mektupta Osmanlı Sultanı "Hilafet-menzilet... şeriat-ı uzmanın mürevvici... yeryüzünde Allahü Teala'nın gölgesi ve ehl-i sünnet-i cemaatin hâmisi" olarak anılmakta ve İran'a karşı mücadeleye çağrılmaktaydı. Aynı şekilde Abdullatif Han "muizzu'l-hak ve'l-hakikat ve'l-hilafe" olarak tanımladığı Kanuni'ye biat ediyordu.[120] Osmanlılarla Özbek Hanları arasındaki ilişkiler özellikle İran'a yönelik ortak hareketlerde üst düzeye çıktı.[121] Şirvan Hâkimi Şeyh İbrahim Kanuni'ye yazdığı 1520 tarihli mektubunda *Nur-ı Hadka-i Hilafet* olarak tanımladığı sultanı *Hafız-ı bilad-ı Müslimin, el-Gazi fi sebili'l-Allah, ve'l-mücahid* gibi sıfatlarla yüceltmiş ve cülusunu kutlamıştı.

Sultan Süleyman Şirvan ulemasına gönderdiği 1545 tarihli mektupta Şiilere karşı kendilerini korumanın üzerine yüklenmiş bir görev olduğunu duyuruyordu.[122] Kanuni sonrasında da İran'a karşı olan nüfuz mücadelesinde bölge hanlıklarıyla ittifaklar sürdürülecektir. III. Murad doğu cephesinde çarpıştığı İran'a karşı Türkistan'ın önemli bir kısmında hâkimiyet kurmuş olan Özbek Hanı II. Abdullah ile işbirliği yapmıştır. Kurulan ittifak 1590 tarihli Osmanlı-İran Antlaşması imzalanıncaya kadar faydalı sonuçlar verecektir.[123] Türkistan'daki hanlıklar arasında sürekli olarak Ruslarla çatışan Kazan hanlarından Sahibgiray, Moskova'ya karşı tek başına mücadele edemeyeceğini anladığından İstanbul'a elçiler göndererek yardım talebinde bulunmuştur. Bu girişimler konusunda ayrıntılı bilgiye sahip olmamakla beraber Kazan Hanlığı'nın Kırım örneğinde olduğu gibi Osmanlı himayesi talebinin olduğu anlaşılmaktadır. 1523-1524 yıllarında Moskova'da bulunan Osmanlı elçisi Man-

120 Mustafa Alkan, *Osmanlılarda Hilafet*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997, s. 155.

121 Bilindiği gibi Safeviler 1501'de kurulmalarına rağmen 1555 Amasya Antlaşması'na kadar Osmanlılarca tanınmamışlardı. İran Şahı Tahmasb'ı Kanuni ile barışa zorlayan gerekçelerden biri de Osmanlı ile ortak hareket ederek üzerinde baskı oluşturan Özbek Hanlarıydı. Nitekim Sultan Süleyman antlaşma sonrasında, Burak Han'a yazdığı mektupta şunları söylemekteydi. "Dergâh-ı âlem penahımızda Tahmasb Şah sulh ve salah istid'a itmeğin onlara ihsan olunan eman-ı asitane-i celalet unvanımızla musafat üzere olan hanan-ı kamran ve selatini aşi şane dost olmak üzere olunmuşdur. Onlar canibinden diyar-ı celil'il-itibarınıza müteallik olan bilad-ı müslimine taarruz ve tecavüz olunmaya asla rızay-ı şerifimiz yoktur..." İran ile olan ilişkilerde Türkistan Hanlıklarının konumu için bkz. Remzi Kılıç, *16. ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları*, Tez Yayınları, İstanbul, 2001, s. 79-80.

122 Alkan, *a.g.e.*, s. 156-157.

123 Bu işbirliğinin tüm yönleri ve sonuçları için bkz. Remzi Kılıç, "Osmanlı Padişahı III. Murad ve Özbek Hükümdarı II. Abdullah Han Dönemi Osmanlı-Türkistan Dayanışması", *Bilig*, Yaz 1999, sayı 10, s. 50-56, ayrıca bkz. aynı yazarın *a.g.e.*, 2001, s. 126-132.

guplu İskender'in Moskova Knezine: "Kazan'ın bundan böyle bir Osmanlı ülkesi sayıldığını" söylemiş olması, İstanbul'da da Kazan'a ilginin olduğunu hatıra getirmektedir.[124] Ancak Osmanlı'nın bu dönemde Doğu Avrupa içlerindeki yeni yönelimleri olası bir yardımı ve dayanışmayı engellemiştir.[125]

Kazan'ın coğrafi konumu Osmanlılar için özel bir önem taşımaktaydı. Her şeyden önce bu idarenin ortadan kalkması demek Osmanlıların güçlü rakibi Rusya ile sınırdaş olması anlamına gelecekti. İkincisi Kazan'ın düşüşüyle İdil'in Rusların eline geçmesi Rusya'nın sonradan karakteristiğini oluşturan çok milletli devlet olma kapısını açacaktı.[126] Nogaylardan ve Türkistan'dan gelen uyarılar üzerine harekete geçen Osmanlı Devleti'nin Rus tehlikesini bertaraf etmek ve Kazan Hanlığı'nı canlandırmak amacıyla II. Selim zamanında Çar IV. İvan'a karşı girişeceği 1569 tarihli Astrahan seferi başarısızlıkla sonuçlanacak, bir daha bölgeye dair girişimler görülmeyecekti.[127] Bununla birlikte bölge halkının Osmanlı hükümetini bir nevi hâmi rolüyle özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Çar İvan'ın 1550 tarihli kuşatmasına karşı gösterilen direnişin ardından Şerifi mahlâsını kullanan bir şairin kaleme aldığı *Zafername-i Vilayet-i Kazan* adlı manzum eserin İstanbul'daki Sultan Süleyman'a ithafen gönderilmesi bunun bir göstergesi olarak yorumlanacaktır.[128]

Karadeniz'in kuzeyinde Osmanlı rejimine tabi olan en önemli politik birim şüphesiz Kırım Hanlığı idi.[129] Cengiz soyundan gelen ve bu itibarla kendilerini *Halef'ül-Selatin'ül-Kırımiyye ve Şerif'ül-Havakin'ul-Cengiziye*

---

124 Kurat kaynak göstermeksizin Osmanlılarla Kazan arasında bir tabilik anlaşmasının yapılmış olabileceğini belirtmektedir. İddia ve sözkonusu anlaşmanın içeriğiyle ilgili bkz. Akdes Nimet Kurat, *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. 172-173 aynı durum Reşit Rahmeti Arat'ın yazdığı makalede de vurgulanmış, ancak yine kaynak gösterilmemiştir. "Kazan", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 510-511.

125 1524 tahtını Safagiray'a devreden Sahibgiray İstanbul'a gelerek hayatının sonuna kadar Rusya'ya karşı Kazan'ın başına geçeceği günün hayalini kurmuşsa da, gelişmeler Kazan'ın 1552'de Rus hâkimiyeti altına düşüşüne giden süreci hazırlamıştır. Bkz. Akdes Nimet Kurat, "Kazan Hanlığı 1437-1556", *Tarih Dergisi*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, s. 245 vd.; Arat, *a.g.e.*, s. 513-514.

126 Gerçekten de Ruslar İdil nehrinden aşağı inerek 1556'da Astrahan'ı zaptettiler ve İdil nehrinin mansıbını ele geçirerek Hazar nehrine ulaştılar. Bu bölge Rus ekonomisi için can damarı vazifesini gördü.

127 Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu: 1569 Astrahan Seferi: Ten-İdil Kanalı ve 16-17. Yüzyıl Osmanlı Rus Münasebetleri*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966, s. 45-91, 136-156 ve ayrıca ekler.

128 Sözkonusu eser ve İstanbul'da *Sahib-i Devlet* kimselere gönderilişiyle ilgili bkz. Zeki Velidi Togan, "Kazan Hanlığında İslâm Türk Kültürü", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 3, ek no. XV, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1963, s. 180 vd.

129 Alan Fisher, "Sources and Perspectives for the Study of Ottoman-Russian Relations in the Black Sea Region", *International Journal of Turkish Studies*, I/2, 1980, s. 77-84.

olarak nitelendiren Kırım hanları son demlerini yaşamakta olan Altınordu idaresine karşı Osmanlı himayesini tercih etmişlerdi.[130] Kuzey hanlarının güçlerini kaybettiği bir dönemde Avrupa içlerinde Hıristiyan devletler üzerine başarılı akınlar yapan Osmanlıların İslâm dünyası üzerinde gün geçtikçe artmakta olan prestijinin etkisi Kuzey halklarına ulaşmakta gecikmemişti. Daha 15. yüzyılda Kırımlılar Osmanlı dostluğuna ciddiyetle önem vermeye başlamışlardı. Bunlardan Uluğ Muhammed Han, II. Murad'a ittifak teklifinde bulunmuştu. Özellikle yazışmalarda Osmanlı sultanları için gittikçe daha tantanalı unvanların kullanılmaya başlanması Osmanlıların bölgede artan nüfuzlarının açık göstergesiydi. İstanbul'un alınışıyla doruğa ulaşan itibara bağlı olarak Altınordu ve Cenevizlere düşman olan Kırım Hanı Hacı Giray, Fatih Sultan Mehmed'e ittifak teklifinde bulunmuştu.[131] Mengli Giray 1469 tarihli bir bitikte İstanbul fatihinden "hatem-ü sıfat-i İskender-i taht Süleyman-i baht Sultan-is-selatin" olarak söz ettikten sonra onu "zill-ül allah il-melik il mennan vafir-ül-cud-i vel-ma'delet kahir-ül-küffar-i vel-müşrikin muzaffer-üd-dünya ved-din nusret-ül-İslâm-i vel-müslimin" şeklinde selamlamak suretiyle aradaki vassallık ilişkisini ortaya koymuştu.[132]

1475 Haziran'ı başlarında Gedik Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı donanması Kefe'yi Cenevizlerden aldığı gibi, Çerkezistan'a kadar tüm Ceneviz kalelerini ele geçirdi. Bu olay aynı zamanda Kırım hanlarının Osmanlı sultanına tabiliğinin başlangıcıydı. Mengli Giray bu olaydan birkaç ay sonra Fatih'e gönderdiği ve "maruz-ı bendegi oldur ki" diye başladığı bir mektupta "kullukta hazır durduğunu" ve kendisine gelen Leh elçisine, Padişahın düşmanı olan Boğdan beyi ile birleştiği için kendisini düşman saymaları lazım geleceği cevabını verdiğini yazmaktaydı. Aynı Mengli Giray 1479 Eylül ortala-

130 Giraylar Osmanlı protokolü içinde de ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Ortaylı'nın aktardığı bir mitosa göre Cengiz soyundan gelen Giraylar Osmanlı soyu tükendikçe, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimi için namzet kabul edilen bir hanedandı. Alderson ve Hammer gibi yazarların kabul etmediği bu anlayışın bilinçaltındaki yansıması olarak II. Mahmud'a karşı ayaklanan Yeniçerilere "Hanedanın son üyesini katletmek mi istersiniz" dendiğinde, kalabalık "Girayları getiririz" yanıtını vermişlerdi. İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, TOAİE Yayını, Ankara, 1979, s. 190.

131 Osmanlıların izlediği siyasi ve ekonomik politika gereği Karadeniz hâkimiyetini Bizans döneminde olduğu şekilde Cenevizler ve Venediklilere bırakması gibi bir durum sözkonusu olamazdı. Kuzeyle olan ilişkilerde Kırım limanının bir hayli stratejik önemi bulunmaktaydı. Bu gerçekten hareket edecek olan Fatih Karadeniz'in tek hâkimi olabilmek amacıyla Amasra'dan başlamak üzere sırasıyla Sinop, Trabzon (1461), Kefe (1475) ve Boğdan (1476) ile bu amaca ulaşmada önem taşıyan noktaları ele geçirmiştir. Bkz. A. Hikmet Ertaylan, *Fatih ve Fütuhatı*, c. I-II, İstanbul, 1953, s. 40 vd. ayrıca bkz. Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror And His Time*, Princeton University Press, 1978, s. 183 vd.

132 Akdes Nimet Kurat, *Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1940, s. 85.

rında yazdığı bir başka mektupta padişaha onun sayesinde halkın rahata kavuşup gece gündüz kendisine dua etmekte olduklarını bildirmekteydi.[133] Bu tarihlerden sonra Kırım ve çevresinde okunan hutbelerde Osmanlı sultanının adının anılması tabilik konusundaki samimiyeti ortaya koymaktadır.

Kırım'ın Osmanlı tabiiyetine geçişi yalnızca evrensel hükümranlık iddiasındaki Osmanlı İmparatorluğu açısından değil, Kırım Hanlığı'nın geleceği açısından da etkiliydi. Öteden beri ekonomik gelişmişliğini ispat etmiş olan Kırım'ın güneyindeki Kefe, Suğdak ve Kerç gibi kentler Kefe'nin Osmanlılara geçişiyle ticari anlamda daha canlı bir çevre edinmişlerdi. Sultan Bayezid zamanında alınan önlemlerle kozmopolit yapısını koruyan ve "Küçük İstanbul" haline gelen Kefe'nin, yani gelişmiş bir ticaret ve medeniyet merkezinin Kırım'da bulunmasının bölgede yaşayan Kıpçak-Tatar unsuru üzerinde etkili olduğu muhakkaktı. Siyasi anlamda ise Kırım'ın Osmanlı'ya bağlanması istikrarı sağlamış, bitip tükenmez iktidar savaşlarının önüne geçilmişti. Diğer yandan İstanbul ve Rumeli başta olmak üzere Anadolu'dan hareket eden tacirler Kefe'de ticari ve sosyal ilişkilerin gelişmesine katkıda bulunmuşlardı. Kırım Hanları Osmanlı meratib-i silsilesinde sadrazamdan sonra gelmekte yani devletin üçüncü mevkiinde bir makam işgal etmekteydi. Hanlara yazılan elkab bunu ortaya koymaktadır. "Beyliğin rücu edeceği makam, eyaletler sahibi, saadet kazanmış, devlete kavuşmuş, çok büyük kadir ve yüksek öğünme sahibi, bayrağı yükselten cesaret meydanında düşmana tek başına saldıran, savaş meydanında inatla dayanan, Han sülalesinden, İlhanilerin seçkin ve temiz soyundan bilfiil Kırım Hanı olan..."[134]

Kırım Osmanlılar için Orta Avrupa üzerinde önemli bir geçiş noktasıydı. Unutmamak gerekir ki uzun bir süre Babıâli'nin kuzeyle bilhassa Rusya ile olan ilişkilerinde Kırım hanlarının yani Bahçesaray'daki protokolün önemli bir yeri ve temsil hakkı bulunuyordu.[135] Bunun dışında her türlü askeri harekâtta gerekli olduğu durumlarda Osmanlılara destek zorunlulukları vardı. Örneğin II. Bayezid Akkerman ve çevresindeki kaleleri kuşatırken Mengli Giray Han sefere kendisine ait 50.000 Tatar askeriyle katılmış ve çeşitli mükâfatlara nail ol-

133 Halil İnalcık, "Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahitname Meselesi", *Belleten*, c. 7, sayı 30, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1944, s. 208 ve 222.

134 Alan Fisher, "The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century", *Between Russians, Ottomans and Turks*, The ISIS Press, İstanbul, 1998, s. 35-66.

135 İstanbul'a gelmek için yola çıkan Rus elçilerinin protokol gereği önce Bahçesaray'da Kırım hanı ile görüşmesi gerekirdi. Kırım hanının kuzeyde üstlendiği bu diplomatik işlevi Orta Avrupa'da Eflak Boğdan Beyleri yerine getiriyordu. Chantal Lemercier-Quelquejay, "Le khanat de Crimée au début du XVIe siècle: De la tradition mongole à la suzeraineté ottomane", *Cahiers du Monde russe et soviétique*, c. 13, n. 3, 1972, s. 329-334.

muştu. Yine Yavuz Sultan Selim'in Mengli Giray'ın kızıyla evlenmek yoluyla kurduğu akrabalık iki hanedan arasındaki ilişkileri geliştirmişti.[136]

Kanuni Sultan Süleyman zamanında Kırım'ın Osmanlıyla organik bağı gelişti. Sahib Giray, 1538'deki Boğdan seferine[137] destek güçlerle katıldı. Bir anlamda Kırım Hanlığı Osmanlıların Rus ve Lehistan tehdidine karşı kullandıkları ileri karakol görevi görüyordu. Kanuni 1566'daki son seferi olan Zigetvar kuşatmasına hazırlanırken Devlet Giray'dan yardım istemişti. Han'a gönderilen 1566 Mart tarihli bir mektupta "Boğdan hududunda Leh ve Rus keferesinin cemiyet ve yığınakları olup, Boğdan'a zarar kastında oldukları haber alınmakla, böyle bir hareket vukuunda mazarratlarının def'i her neye mütevakkıf ise icra edilmesi..." istenmişti. Bu çağrı üzerine Devlet Giray oğlu Mehmed Giray idaresinde 20.000 kişilik bir ordu göndermişti.[138] Osmanlı hükümdarların Kırım hanlarının seçilmesinde ve atanmasında başlıca rolü üstlenirken dikkat ettikleri nokta adayın bu mücadelede kendilerine katkı sağlayabilecek nitelikte olup olmadığıydı.[139] Sultanın emirlerinin dışına çıkıldığında hanın görevden alınması ve yerine bir başkasının atanması çoğu defa işten bile değildi.[140]

Kırım hanı Osmanlı hükümdarının bu bölgedeki İslâm ahali üzerinde hâmiliğinin göstergesi olan son derece stratejik bir konuma sahipti. Bölgedeki İslâm halklarına karşı gerek Ruslar gerekse İran tarafından çıkarılan tüm zorluklarda ilk başvuru mercii daima Osmanlı sultanı oluyordu. Örneğin Harezm hanı Hacı Mehmed Han (1560-1603), Osmanlı padişahına müracaat

---

136 Ahmet Asrar, *Kanuni Sultan Süleyman ve İslâm Âlemi*, Hilal Yayınları, İstanbul, 1972, s. 138.

137 1527'den beri Kanuni'nin beratıyla Boğdan Voyvodası olan Petru Rareş'in vergilerini vermeyerek, Erdel'e saldırması ve bölgedeki Osmanlı temsilcisi Gritti'ye düşmanca davranması, buna ek olarak Arşidük Ferdinand ile gizli antlaşma yapmış olması gibi nedenlerle Kanuni Boğdan'a sefer düzenlemeyi kararlaştırmıştır. Tayyip Gökbilgin, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Macaristan ve Avrupa Siyasetinin Sebep ve Amilleri, Geçirdiği Safhalar", *Kanuni Armağanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1970, s. 121.

138 Özalp Gökbilgin, *1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığı'nın Siyasi Durumu*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 45-46.

139 Osmanlı padişahları Kırım Hanını tayinle kalmayıp hanlık alameti olarak berat, kılıç ve sancak verirdi. Bunun yanında I. Selim'den beri Kırım Han ailesinden birinin İstanbul'a rehin olarak gönderilmesi âdeti bulunmaktaydı ki bu kimse günde 1.000 akçe ödenek alırdı. Bu konuda bkz. Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbar*, c. 1, Kayseri, 1997, s. 381.

140 Örneğin 1583'te III. Murad tarafından gönderilen İran seferine katılması yolundaki name-i hümayuna olumsuz yanıt veren Mehmed Giray Han'ın bu hareketi ihanet olarak kabul edilmiş ve Rodos'ta rehin tutulan İslâm Giray'ın Kırım Hanlığına getirilmesi kararlaştırılmıştı. Aynı şekilde İslâm Giray'ın Kırım'da düzeni sağlayamaması üzerine bu kez ölümünün ardından daha önce İstanbul ve Rodos'ta bulunmuş olan, Kırım hanları içinde en seçkini olarak tarif edilen Gazi Giray Han tahta geçirilmişti. Kurat, *a.g.e.*, s. 244-245.

edip, İran Şahının Türkistan'dan geçen hacıları tevkif ettiğini, Astrahan'dan geçen hacılara ve tüccarlara yol verilmeyip, zorluk çıkarıldığından şikâyet etmişti. Bunun üzerine II. Selim, Devlet Giray'a bir mektup yazıp Astrahan fetholunursa Türkistan hacılarına ve tüccarlarına emin ve salim bir yol açılacağını, bu nedenle kedilerine yardım edilmesini istemişti.[141]

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu bölgedeki sosyo-ekonomik açıdan yöneldiği en ciddi girişim Don ve Volga nehirleri arasında bir kanal açılması projesiydi. Bu proje ilk olarak 1563 yılında Semiz Ali Paşa'nın sadrazamlığı sırasında dile getirildi. Bununla birlikte Lehistan ve İran ile yaşanan barış döneminin yarattığı havadan hareketle Sokullu Mehmed Paşa divan üyeleri arasındaki şiddetli muhalefete rağmen II. Selim'i Astrahan seferi ve Don-Volga kanalının açılması konusunda ikna etmeyi başardı.[142] Böylelikle Kafkasya tamamen Osmanlı egemenliği altına girmiş olacağı gibi, Orta Asya hanlarıyla doğrudan ilişki kurulacak ve ticaret Harizm'den Kırım'a Astrahan yoluyla giden ve Osmanlı emniyeti altına girmiş bulunan güzergâhta canlandırılmış olacaktı. Osmanlı maliyesinin eski günlerinden uzak bir profil çizdiği dönemde böyle bir işin altına girmesi konunun ekonomik ve politik yönüne gösterilen önemi ortaya koyuyordu.[143] Tüm beklentilere rağmen Ağustos 1569'da başlanan ve üç ay gibi bir sürede üçte biri kazılan kanal projesi başarısızlıkla sonuçlandı. Bunda Rusya'nın tedirginliği kadar imparatorluk idaresinde Sokullu'ya muhalif olan grupların tavırlarının,[144] Kırım hanının çekincesinin ve doğal şartların da etkisi bulunmaktaydı.[145]

Kanal projesinin başarısızlığa uğraması bölgedeki İslâm ahaliyle kurulmaya çalışılan bağı zayıflattığı gibi, Rusya'nın genişleme siyasetinin önündeki engelleri kaldırdı. Aynı dönemde Osmanlı Akdeniz'deki gelişmelerle ilgilenir-

---

141 Bununla yetinilmeyip ayrıca ne türden gerekli önlemler alınabileceği konusunda ön araştırma yapılması da isteniyordu. BOA, Mühimme Defteri, 7 hük. 2722, 2 Muharrem 976

142 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 47.

143 Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü 1569", *Belleten*, c. 12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 355, ayrıca bkz. Kurat, *a.g.e.*, s. 107-110.

144 İnalcık, *a.g.e.*, s. 379-382.

145 Osmanlı tarihlerinde Kırım hanı Devlet Giray'ın, hanlık sahasında Osmanlı nüfuzunun bu denli yerleşmesinden rahatsızlık duyduğu o nedenle orduda, oralarda kışın erken geleceği ve çok şiddetli geçeceği şeklinde huzur bozucu söylentiler yaydığı belirtilir. Örneğin Âli'de yer alan şu satırlar Devlet Giray'ın tutumunu göstermesi açısından anlamlıdır: "Han-ı Tatar bu ma'nayı ber karar bildi ki iki nehrin ma-beyni kesilüb ve bu vadilerde berren ve bahren Al-i Osman leşkeri gelüb agaz-ı harb u neberd itdüklerinde asla kendüye ragbet ü iltifat kalmaz. Belki memaliki bi'l külliye ahzolunub umeradan birine virilüb anlara ihtiyac lazım gelmez." Benzer ifadelere *Tarih-i Peçevi*'de de rastlanması konunun önemini ortaya koymaktadır. Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbar: II Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri*, c. II, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 2000, s. 9.

ken; Çar Kazaklarla, Tatar ve Çerkesler üzerinde nüfuz kazanabilmek için yeni kaleler inşa ettirdi. Ateşli silahlarla donanan Rus çeteleri, Rus idaresini doğuda Sibirya'ya kadar genişlettiler. Sibirya Hanlığı, 1581'de Ruslar tarafından işgal edilirken, Moskoflar Osmanlı ordusuna İran ile olan savaşın devam ettiği bir ortamda Kırım'dan Kafkasya'ya giden yolu kapatmaya çalıştılar. Himayelerini rakip hanlar üzerinde genişleterek Kırım'ı tehdit etmeye başladılar. Sürekli Rus baskısıyla karşı karşıya kalan Buhara hanı 1587'de Osmanlılara Rusya ve İran'a karşı ortak hareket planını sunarak Astrahan'ın geri alınmasını istediği sıralarda Osmanlı ordusu İran'a karşı zorlu bir mücadele vermekteydi.[146] 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan süreçte Osmanlıların Kırım ile olan ilişkileri bazen karşılıklı güven sorunu yaşanmakla beraber sürecektir.

Tarihi kaynakların ortaya koyduğu üzere Osmanlı rejiminin 16. yüzyıldan 18. yüzyıl başlarına kadar olan dönemde politik iktidarın yanı sıra dinsel güç ve iktidarı sembolik anlamda temsil eden hilafet söylemine en çok itibar edenler siyasal güçten yoksun olup, her an yabancı istilasıyla karşı karşıya gelebilecek düzeydeki Müslüman yönetimlerdi. Bunlara içinde bulunulan şartlara bağlı olarak yapılan yardımlar Osmanlı İmparatorluğu'nun evrensel hükümranlık anlayışının göstergesi olarak algılandığı gibi, dış dünyaya karşı da bir nevi cephe ya da güç birliği olarak sunulmuştu. Bunlar içinde en belirgini hiç şüphesiz Arap-İslâm akınlarının batıdaki son kalesi olarak direnen Gırnata'nın 1492'de Kastilya Krallığı tarafından işgal edilerek İslâm hâkimiyetine son verilmesiyle[147] ortaya çıkan fiili durumdu. Varolan bu durum kimi çevrelerce iki rakip medeniyet arasında geç kalmış bir hesaplaşma olarak algılanıyordu. İspanyol tarihçi Marmol Carvajal'ın şu sözleri Endülüs Müslümanları hakkında kilise çevrelerinin düşüncelerini ortaya koymaktadır: "Kral Ferdinand'ın Gırnata'yı istila etmesinin hemen ardından, kilise çevreleri ondan ısrarla Muhammed'in taifesinin kökünü kazıması için çalışmasını, onlardan İspanya'da kalmayı arzu edenlerden Hıristiyanlığa girmelerini istemesini; buna yanaşmazlarsa, mülklerini satıp Kuzey Afrika'ya göçmelerini sağlamasını talep ettiler... aksi takdirde İslâm dini üzre kaldıkları sürece Müslümanlarla Hıristiyanların huzur içinde yaşamalarının mümkün olamayacağını söylediler..."[148]

---

146 Halil İnalcık, "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 335-336.

147 Lucette Valensi, *Avrupa'da Müslümanlar 16.-18. Yüzyıllar*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, s. 8-13, ayrıca bu kriz sürecinin gelişimi için bkz. Teofilo F. Ruiz, *Spain's Centuries of Crisis: 1300-1474*, Blackwell Publishing, Singapore, 2007, s. 86-109.

148 Siyasi otoriteyi ellerinde bulunduran Ferdinand ve Isabel 1491 yılından 1497'ye kadar olan süreyi Gırnata üzerinde sağlanan hâkimiyetin pekiştirilmesine harcadıktan sonra 1497 sonrasında resmi Hıristiyanlaştırma politikasını başlattılar. Tarihçi Lea'ya göre bu siyasetin sebebi Isabel'in Gır-

Ağır bir saldırıyla karşı karşıya kalan İspanya Müslümanları için Osmanlı sultanı kurtuluş çaresi olarak algılanıyordu. II. Bayezid'e gönderilen 105 beyitlik bir kasidede engizisyonun Müslüman halk üzerindeki yıkıcı etkisi "Köleleştik, ne fidye ile geri alınabilecek esirler ne de şehadet getiren Müslümanlarız!" sözleriyle dile getiriliyordu.[149] Endülüs Müslümanlarının 1486'da II. Bayezid'e gönderdiği elçiler içinde bulundukları kötü durumu bildirerek yardım istemişlerdi. Bu tarihte Osmanlı Devleti'nin deniz gücü uzak denizlerde savaşacak kadar mahir denizcilere ve tecrübeye sahip olmadığından istenilen yardım yapılamamış, daha sonraları 1505'te İspanya sahillerini vurmak için Kemal Reis kumandasında bir filo gönderilmişti. Böylelikle ilk defa olarak bir kısım Müslüman ve Yahudi kurtarılarak Anadolu'ya getirilmişti.[150] 1524 yılında çıkarılan bir fermanla İspanya'da kalıp da Hıristiyanlığa geçmemiş olan Müslümanlardan ya din değiştirmeleri ya da göç arasında tercih yapmaları isteniyordu. Bu durumda çoğu kez Hıristiyanlığı benimsemiş gibi görünerek eski inançlarını gizlice yaşıyorlardı.[151]

---

nata'yı dini bir merkez olarak Roma ve Vizigotlar döneminde sahip olduğu şöhrete yeniden kavuşturma arzusuydu. Oysa tarihsel sürece bakıldığında Gırnata sözü edilen her iki dönemde de İlbire'ye bağlı ve halkının çoğunluğunu Yahudilerin teşkil ettiği bir köy olmanın dışında herhangi bir özelliğe sahip değildi. Tuleyha Başpiskoposu *Jimenez de Cisneros* tarafından başlatılan zorla Hıristiyanlaştırma hareketi buradaki İslâm ahali arasında tepkilere neden oluyordu. Beyyazin halkının zorla Hıristiyanlaştırıldığını duyan ve kendilerinin de aynı akıbete uğrayacağından endişelenen Buşurrat halkı 1500, Ronda ve Bermajalılar 1501'de isyan hareketi başlatmışlardı. Konunun geniş olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Mehmet Özdemir, "İspanya Krallığı'nın 16. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hıristiyanlaştırma Politikası", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996, c. 35, s. 243-284.

149 Tam metin için bkz. Azmi Yüksel, "Endülüs'ten II. Bayezid'e Yazılan Anonim Bir Şiir", *Belleten*, sayı 205, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1575-1583.

150 İspanya İslâm elçileri Memlûklara da aynı şekilde başvurmuşlardı. Bununla birlikte Memlûk idaresi de kuvvetli bir donanmaya sahip olmadığından istenilen yardımı yapamamıştı. Ancak yapılan mezalimi önlemek adına Papa'yı ve Ferdinand'ı tehdit ederek, eğer İspanyollar Gırnata İslâmlarından el çekmezlerse bütün Filistin Hıristiyanlarını Kamame Kilisesi'nde kestireceğini ve Hıristiyanlara Suriye ve Kudüs kapılarını kapayacağını söylemek üzere bir heyet göndermişti ki bunun da bir etkisi olmamıştı. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni'nin Ölümüne Kadar*, c. 2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1943, s. 199-200.

151 İspanya Müslümanlarının karşılaştıkları baskılar onların 16. yüzyıl boyunca, hatta daha da sonraya kadar güçlü kalan kültürlerini silemedi. Moriscolar kendi dinlerinin gereklerini gizlice sürdürdüler. Cuma günleri tatil yaptılar, Ramazan boyunca oruç tuttular ama bunlara rağmen karnavallar sırasında Hıristiyanlar gibi esanslı sular ve portakallar atarak sokaklarda koşuşturdular. Onların kendi kutlu kişileri, fakir'leri ve Kur'an'dan ayetlerle bezenmiş nazarlıkları vardı. Arapça yazmaları, okumaları ve konuşmaları yasaklanmıştı ama bu onları durduramadı; İspanyolcaları belirgin derecede farklıydı. Ruhban sınıfının suçlamalarına rağmen zambra dansını yapmaya devam ettiler. Şövalye masallarının ve baladların tadına Hıristiyan komşularıyla beraber vardılar ama kendi versiyonlarında kazananlar daima Müslüman kahramanlardı. Peter Burke, *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, İmge Yayınları, Ankara, 1996, s. 64-65, ayrıca bkz. L. P. Harvey, *Muslims in Spain*, The University of Chicago Press, 2006, s. 102-122.



Endülüs Gırnata Sultanı XII. Muhammed Ebu Abdullah es-Sağîr, 1486'da Bayezid'den yardım istedi. Bu gerçekleşmeyince başka yollar deneyen padişahın çabası yetmedi ve Gırnata düştü. Bir Batılı ressamın tablosunda Gırnata sultanı şehrin anahtarını kraliçe Isabel ile Ferdinand'a teslim ederken (1492).

Baskının dayanılmaz boyutlara ulaştığı bir dönemde Endülüs Müslümanları Osmanlı himayesinde müstakil Cezayir emiri olan Hızır Reis'ten (Barbaros) yardım istediler. Bunun üzerine Hızır Reis 1530 yılında İspanya sahillerine yedi sefer düzenlediği otuz altı parçalık donanmasıyla 70.000 insanı kurtardı ve bunları Cezayir topraklarında iskân etti. Yine Kanuni döneminde Turgut, Piyale ve Salih Reisler İspanya kıyılarına birçok seferler düzenleyerek çok sayıda Endülüslü Müslümanı Kuzey Afrika'ya taşıdılar. Bu durum İspanyolların tepkisini çektiği gibi dış dünya ile ilişki kurduğu anlaşılan kişiler ya da gruplar engizisyon mahkemelerine sevk edilerek ağır biçimde cezalandırıldılar. Benzer hareketler Endülüslüleri 1568'de büyük bir ayaklanmaya sevk etti. İspanya İslâmları daha önce olduğu bu kez de II. Selim'e elçiler göndererek yardım istemekteydiler.[152] Ancak Kıbrıs kuşatmasıyla uğraşılan bu günlerde gerekli yardım yapılamamıştı. Âli bu olayı şöyle nakleder: "Sultan Selim Şah cenabına elçiler gönderüb mu'avenet u meded taleb eylediler. Emma uzama'i erkân-i devlet Cezire-i Kıbrıs fethinin mühimmatına mü-

152 Lütfi Şeyban, *Mudejares&Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 285-303.

başeret sadedinde olmagın onlara cevab gönderdiler... İnşa'allah bu hizmet ber-taraf oldıktan sonra sizin mededinize dahi tonanma gönderelim deyü bildirdiler..."[153] Bununla birlikte Osmanlı hükümeti kaptan-ı derya ve aynı zamanda Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'ya göndermiş olduğu Zilkade 977 (1570) tarihli bir hükümle İspanya'daki Müslümanlara mümkün olduğunca yardım edilmesini emretmişti. Böylece birçok Müslüman ve Yahudi Afrika sahillerine getirilmiş ve bunlardan bir kısmı daha sonra Adana, Uzeyr, Tarsus, Sis, Tarblusşam, Zülkadirli sancaklarına yerleştirilmişti. Göçmenler kendilerini toparlayıncaya kadar beş sene süreyle bütün vergilerden muaf tutulmuşlardı.[154] Osmanlı'nın sınırlı kalan yardımları konunun çözümünde etkili olmadığı gibi sonuçta alınan bir kararla tıpkı 1492'de Yahudilere olduğu gibi Endülüs Müslümanlarının sürgün edilmeleri kararlaştırılmış, 1609-1614 arasında gerçekleştirilen bu sürgünle yarım milyonu aşkın insan başka bir inanca sahip oldukları gerekçesiyle üzerinde büyük bir uygarlığı inşa ettikleri topraklarda yaşama hakkından mahrum bırakılmışlardı.[155] O dönemde Osmanlı tahtında oturan I. Ahmed, hem Avusturya hem de İran seferleriyle uğraşması ve donanmanın yeterince güçlü olmaması gibi nedenlerle İspanya'ya karşı harekete geçemedi. Bununla beraber Fas, İngiltere, Fransa ve Venedik gibi devletlere elçi göndererek Osmanlı Devleti'ne sığınmak isteyen Endülüs Müslümanlarına yardımcı olunmasını istedi ve bu sayede birçok Endülüslü Kuzey Afrika'daki Osmanlı topraklarına ve İstanbul'a ulaşabildi.[156]

153 Bu konudaki gelişmeler hakkında bkz. Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbar*, c. 2, Kayseri, 2000, s. 65.

154 Tunus Beylerbeyi ve Tunus Kadısına yönelik kaleme alınan şu hüküm sözkonusu durumu ortaya koymaktadır: "Gayret-i diniyye ve İslâmiyye muktezasınca İspanya vilayetinden memalik-i mahruseme sığınan müdeccir taifesi südde-i saadetiine gelip mekan-ı mukayyedleri olmamağla ekseri ehl ü ıyaldan dur oldukları ecilden cümlesi bir yere gelip birbirlerine imdat ve ianet ile tedarik-i maişet ve ziraat ve haraset etmekliğe sebep olmadığıçün memalik-i mahrusemde Adana ve Uzeyr ve Sis ve Trablus ve Kars sancaklarında bazı mahaller kendülere yurt tayin olunup beylerbeyi ve sancakbeği voyvodaları ve adamları ve ümera ve ummal taifesi ve gayriler min-ba'd dahl etmeyip ve beş seneye değin bilkülliyye muaf olup hasıl eyledikleri meyve ve terekeden öşür ve resim talep olunmayıp inşallahü teala beş seneden sonra aşar-i şer'iyyeleri halen İstanbul'da bina olunan cami-i şerifim evkafına ilhak olunmak ve zabt ü rabtı için taife-i mezbureden dergâh-ı mualların müteferrikalarından olan kıdvetü'l-emasil ve'l-akran Ali zide mecduhu sancakbeği tayin olunmak rica eylediklerinden mezid-i merhametimden veçh-i meşru üzere nihayet olunup ellerine nişan-ı hümayunun verilmiştir...." BOA., Mühimme Defteri, 78, s. 441, sene 1022, Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 201-202.

155 Bu süreçle ilgili olarak bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 233-254, bu konuda ayrıca bkz. Lucette Valensi, *Avrupa'da Müslümanlar 16.-18. Yüzyıllar*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, s. 20-24.

156 Endülüs Müslümanları ve Osmanlı Devleti'nin burayla olan ilişkisi için çok geniş bir literatür bulunmamaktadır. Bununla birlikte şu iki çalışma konuyu çeşitli yönleriyle işlemektedir. A. Hess, "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *The American Histori-*

HİLAFETİN ALGILANIŞINDA VE DEĞERLENDİRİLİŞİNDE DEĞİŞİM SÜRECİ

İmparatorluğun siyasal yapısında ve kurumlarında görülen değişim sürecine bağlı olarak Osmanlı'nın İslâm dünyası içindeki rolü ve hilafet anlayışı da değişime uğrayacaktır. 16. yüzyılda içte ve dışta yaşananlar imparatorluğun geleceğini derinden etkileyecek gelişmelere yol açmıştır. 1532'de François, Venedik elçisine, Osmanlı Devleti'ni V. Karl'a karşı Avrupa devletlerinin varlığını koruyan biricik kuvvet saydığını söylemekten çekinmezken, aradan bir yüzyıl geçmeden 1607 yılına gelindiğinde bu kez bir İngiliz elçisi "görebildiğim kadarıyla Türk İmparatorluğu büyük bir çöküş halinde olup, hemen hemen mahvolmuştur." yorumunu yapmaktaydı.[157] Aslında imparatorluğun sosyal ve ekonomik yapısında baş gösteren kötü gidişatın kökeni en parlak devrini yaşadığı 16. yüzyılın ilk yarısına kadar dayanmaktaydı. Coğrafi keşiflerle yeni ticari yolların bulunması ve bunun Akdeniz ekonomilerinin bünyesinde değişiklikler yaratması,[158] askeri teknolojide yaşanan değişimler[159] ve fiyat devrimi olarak tanımlanan gelişmeler uzun vadede Osmanlı gücü üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştı. 1580'lerden itibaren batıdan gelen gümüş miktarının artışı fiyatları yükseltmiş, bunu devletin gümüş akça değerini devamlı düşürmesi, piyasayı yabancı ve kalp paraların kaplaması, para üzerinde spekülasyon, faiz hadlerinin yükselmesi, murabahacılığın genişlemesi gibi hadiseler takip etmişti.[160] Elbette bunun sosyal yansımalarının geleneksel düzen anlayışını sarsması gecikmeyecekti.

---

cal Review, LXXIV/I, New York 1968, ayrıca L. Sabbağ, "Sevretü Müslimi Gırnata ve'd-devletü'l-Osmaniyye", *Mecelletü'l-Asala*, sayı 27, Cezayir, 1975, s.281-300.

157 Halil İnalcık, "Osmanlılar", *İA*, c. 12/II, MEB, İstanbul, 1984, s. 302 ve 305.

158 Bu dönemde Kızıldeniz-Hindistan yolu, Anadolu üzerinden geçen ve Avrupa'ya bağlanan yol ile Mısır'dan Akdeniz ile Avrupa'ya ulaşan yollar, İpek Yolu ve Baharat Yolu'yla birlikte kullanılan temel ticari yollardır. Bazı kuzey yolları ve daha küçük çaplı ticari rotalar ve ekonomik ilişkiler ancak bu ana artere eklemlenen tali yollar ve ilişkilerdi. Mevcut coğrafi kompozisyon böyle olunca birbirlerine ihtiyaçları olan doğu ve batı uluslarının ilişki noktalarının odağına ve eski dünya merkezine Anadolu, Akdeniz ve kısmen de Kuzey Afrika ve Kuzey Karadeniz kıyıları oturmuş bulunmaktadır. Doğu Roma'dan sonra bu yolların denetimini üstlenen Osmanlı Devleti aslında coğrafi keşiflerden sonra da bu bölgedeki ticari yaşamı canlı tutumanın mücadelesini vermiştir. Böylelikle Portekizlilerin Aden ve Kızıldeniz'de, Basra Körfezi kıyılarında yerleşmelerini önlemiştir. Portekiz'le girdiği mücadele 1570'ten sonra Akdeniz'de yaşanan gelişmeler nedeniyle istenilen şekilde sonuçlanmamıştır. Coğrafi keşiflerin sosyo-ekonomik sonuçları hakkında bkz. Mesut Küçükkalay, *Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler: Avrupa ve Osmanlı Devleti*, Çizgi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 220-247, ayrıca İnalcık, *a.g.e.*, s. 306.

159 Halil İnalcık, "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire Arms in the Middle East", *War, Technology and Society in the Middle East*, Oxford University Press, ed. V.J. Parry, s. 195-211.

160 Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, c. 2, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1970, s. 111-203.

16. yüzyılın sonunda Akdeniz'de görülen nüfus artışının dışında kalmayan Osmanlı İmparatorluğu, Barkan'ın hesaplamalarına göre Akdeniz'deki 38 milyonluk nüfusa erişen Hıristiyan memleketler karşısında 30 ila 35 milyonluk bir sayıya ulaşmıştı.[161] Nüfus artışının yanında Avusturya ve İran gibi iki önemli rakibe karşı sürdürülen uzun soluklu mücadeleler de mali ve toplumsal yapıda derin yaralar açmıştı. Öyle ki devletin bu konudaki aczi 1596-1610 arasında yaşanan Celali İsyanları sırasında daha belirgin olarak ortaya çıkmıştı. Merkezi rejimin son derece ağır önlemlerle bastırabildiği isyanlar Osmanlı klasik düzenini sarstığı gibi, hükümdarlık makamının gücüne olan güveni de zedelemişti.[162]

İmparatorluğun gücünü sarsan gelişmeler yalnızca toplumsal ve ekonomik alanlarla sınırlı kalmamıştı. Akdeniz'deki üstünlük mücadelesi Osmanlı'yı giderek zorlayan bir hale bürünmüştü. Habsburglara karşı Orta Avrupa'dan sonra mücadeleye girişilen ikinci cephe olarak Akdeniz Osmanlılar için hayati bir öneme sahip olmuştu. 1535 yılında Kanuni'nin İtalya'yı alacağı söylentileri tüm Avrupa ve Akdeniz'de tedirginlik yaratmaktaydı. Yapılan bir plana göre, Fransızlar Lombardia'ya girerken, Osmanlı ordusu Arnavutluk'tan Otranto'ya çıkacaktı. Padişah 1537'de ordusunun başında Avlonya'ya gelmiş ve Adriyatik'te Venedik hâkimiyetinde bulunan Korfu adasına çıkarma yapmıştı. Osmanlıları durdurmak için yetişen Doria komutasındaki güçlü donanma Barbaros Hayreddin Paşa idaresindeki Osmanlı donanması karşısında tam bir bozguna uğrarken, Preveze zaferi Osmanlı'nın Doğu Akdeniz'de kırk yıl sürecek güçlü hâkimiyetinin kapısını açmıştı. Osmanlı'nın Akdeniz'deki güçlü konumu Kıbrıs'ın alınışıyla doruğa erişmişti.[163] Ancak bu uzun soluklu bir üstünlük olmayacaktı. Kıbrıs'ın alınışının ardından Lepanto'ya çekilen Osmanlı donanmasının İspanya ve Papalık birleşik donanması tarafından yok edilmesi Osmanlı deniz gücünün etkinliğini Akdeniz tarihinde sarsan gelişmelerin ilki ve en dramatiğiydi.[164]

---

161 Şehirlerde % 80, kırsal bölgelerde ise % 40-60 arasında seyreden nüfuz artışı bu dönemde tarımsal alanlarda yaşanan genişlemenin önüne geçmiştir. Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, c. 10, sayı 28, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 20-21.

162 Celali hareketinin sosyo-ekonomik nedenleri, gelişim süreci ve Osmanlı merkezi yapısı üzerindeki olumsuz etkileri için bkz. Mustafa Akdağ, *Celali İsyanları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

163 Kıbrıs'ın Osmanlıların Akdeniz'deki hakimiyet iddiası açısından taşıdığı önem hakkında bkz. Halil İnalcık, "Ottoman Policy and Administration in Cyprus after the Conquest", *BMKT*, Ankara, 1969, s. 55-77.

164 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, s. 81-82, bu konuda yaşanan psikolojik gerilimi Kâtip

Lepanto yenilgisi Venedik ve Katolik devletler tarafından da son derece iyi değerlendirilmiş, Girit'i elinde tutan devletler Osmanlı denizciliğini engelleme yolunda çeşitli önlemler almışlardı. Bu durum Mısır, Kuzey Afrika, hatta Lübnan üzerindeki Osmanlı iktisadi ve siyasi hâkimiyetini sarsmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa devletleri karşısında eski gücünün kaybolduğunu ilan edecek gelişmeler 17. yüzyılın ikinci yarısında Habsburglar karşısında alınan yenilgilerdi. 1683'te Erdel Prensi Tökely İmre'nin hukukunu Habsburglara karşı korumak amacıyla başlayan savaş Osmanlı'ya karşı bir araya gelen Polonya ve Alman Prenslikleri desteğiyle Osmanlı için bir kez daha Viyana kapılarından geri dönülmesiyle sonuçlanmıştı. Ardından üç yıl geçmişti ki Osmanlı orduları Kahlenberg, Mohaç ve Zenta gibi bir dizi savaşlarla Tuna ötesine püskürtüldü. 1699 Karlofça Antlaşması'yla Macaristan ve Erdel elden çıkarken, Avrupa'nın tahayyülündeki Osmanlıların yenilmezliği algısı yıkıldı.[165] Bir yandan orduların, maliyenin ve idarenin



16. yüzyıl sonunda Osmanlı Devleti'nin klasik askeri ve mali düzeni sarsılmaya başladı; tımar rejimi çöktü, yerini ateşli silahlarla donatılmış bir ücretli ordu aldı, daha çok nakdi vergilere dayanan bir maliye sistemi geldi. Johann Josef Waldtman'ın Parkani ve Estergon savaşlarını tasvir eden gravürü.

Çelebi'nin satırlarından yakalamak mümkündür; bkz. *Tuhfetü'l-Kibar Fi Esfari'l-Bihar*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1973, s. 138-141.

165 Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 247-251.

modernleştiği Avrupa devletleri diğer yandan yanı başında her geçen gün aleyhine güçlenen Rusya, Osmanlı rejimini sonraki yüzyılda varlığını zora sokacak ve yeni arayışlara itecekti.

Osmanlı padişahlarının hilafeti gaza anlayışının dışında yorumlayarak Abbasi hilafet anlayışını canlandırmaya çalışmaları ve kendilerini İslâm dünyası üzerindeki tek ve meşru halife olarak addetmeleri 18. yüzyıl sonrası yaşanan gelişmelere bağlı olarak ortaya çıktı. Rusya'nın 1760'tan itibaren Lehistan'a yerleşmesi ve Kırım hanına ait olan Balta şehrini zapt ve tahrip etmesi Babıâli'ye savaş dışında bir çare bırakmadı. Ancak 1768-1774 savaşı gerek Osmanlı gerekse Kırım için felaketle sonuçlandı. 1770'te Bucak'ın, 1771'de Prens Dolgorukiy idaresindeki Kırım yarımadasının Ruslarca ele geçirilmesi ve Han III. Selim Giray'ın Sultana sığınması bağımsızlık peşindeki mirzaları güçlü konuma getirdi. 1772'de işgal altında toplanan kurultayda Osmanlılarca atanan Maksut Giray'ı tanımayan mirzalar Sahip Giray'ı Kırım'ın bağımsız hanı seçeceklerdir.

21 Temmuz 1774'te imza edilen Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Osmanlı Devleti ilk kez Müslümanların yaşadığı bir toprak parçasını elden çıkarmak durumunda kalıyordu. Antlaşmanın üçüncü maddesiyle Kırım'ın bağımsız idaresi tanınacaktı.[166] Üçüncü maddeye göre Kırım yarımadasıyla Bug ırmağından Kuban ırmağına kadar Türklerin oturdukları bölgeler müstakil Kırım hanının idaresinde bağımsız ilan edilmekteydi. Ancak bir diğer maddede belirtilen Azak Denizi'nin iki tarafındaki stratejik noktaların Rusların elinde tutulması gerçeği Kırım'ın bağımsızlık iddiasına ciddi ölçüde gölge düşürüyordu. Osmanlı Devleti açısından önemli bir diğer problem ise buradaki Müslüman ahaliyle Osmanlı sultanı arasındaki ilişkilerin ne boyutta süreceği sorunuydu.[167]

---

166 Roderic H. Davison, bu antlaşmadan iki yıl sonraki Amerikan bağımsızlık ilanı Atlantik dünyası için ne ifade ediyorsa Küçük Kaynarca'nın da Yakındoğu için o derece önemli bir dönüm noktası olduğunu kaydeder. Antlaşma maddeleri gereği Rusya, Karadeniz'in kuzey sahilinde stratejik bir dayanak sağlamıştı. Aynı zamanda Tatarların bağımsızlıklarını da kabul ettirmek suretiyle, Kırım'ı kendisine bağlamak için önemli bir adım atmış oldu. Osmanlı hükümranlığında kalmış olan Eflak ve Boğdan'da dahi özel bir konuma kavuştu. Osmanlı idaresi altındaki ülkelerde olduğu kadar Karadeniz'de ve Boğazlar yoluyla Akdeniz'de serbest hareket etmek suretiyle geniş ticari ayrıcalıklar elde etti. Başkent İstanbul'da sürekli diplomatik temsil ve Osmanlı İmparatorluğu'nda istediği yerde konsolosluk kurma hakkını tasdik ettirdi. Tüm bu gelişmeler Rusya'nın uluslararası alandaki prestijini, Osmanlı gücüyle ters orantılı bir şekilde ifade ediyordu. İmparatoriçe II. Katerina'nın antlaşmayı imzalayan mareşali Kont Peter Aleksandroviç Rumiantsov'a gönderdiği mektupta "Rusya şimdiye kadar böyle bir antlaşma yapmamıştı" diye yazması dikkat çekiciydi. Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbelicity: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*, Saqı Books, ABD, 1990, s. 30.

167 Halil İnalcık, "Kırım Hanlığı", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 750-751.

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın üçüncü maddesiyle halledilmeye çalışılan Kırım Müslümanlarının dinsel konularda Osmanlı halifesine bağlılığı konusu tarihsel kırılmalardan birini oluşturmaktaydı.[168] Rusya'ya takrir halinde sunulan açıklama içeriği itibariyle dikkat çekicidir. Buna göre "Tatar kavmi bil ittifak bir hanı intihap eylediklerinde hâdim el-haremeyn el-şerifeyn ve imam el-Müslimin olan padişah-ı Al-i Osman hazretlerine ber mukteza-yi hilafet-i uzmâ ve arz ve inha ve sultanü'l-müslimin hazretleri dahi bir gûna ta'lil ve ta'vik etmeksizin, der'akap nişan-ı şerif-i hilafet penahi ita ve teşrifatını irsal eyleye" denilmek yoluyla konu ele alınmıştı. Bununla birlikte sikke ve hutbelerde Osmanlı sultanının adı geçecek, Kırım kadılarına İstanbul'da kazaskerce hazırlanan "izn-i şeri müraselesi" verilecekti.

Osmanlı padişahlık kurumunun yetkileri açısından yeni bir döneme işaret eden bu belgeye göre sultan siyasi ve dini yetkilerini ayırarak, Kırım üzerindeki siyasi yetkilerinden vazgeçmiş oluyordu. Kırım hanlarının Osmanlı halifesinden berat alması zorunluluğu 1779 Aynalı Kavak Tenkih-namesi'yle[169] daha belirgin hale getirilecekti. Burada yer aldığı şekliyle Kırım halkı temsilcilerini göndererek padişahı "imamü'l-mü'minin ve halife-i azam-ı muvahhidin" tanıdıklarını bildirecek ve seçtikleri han için halifeden dini onay isteyeceklerdi.[170] Antlaşmanın bu maddesi Osmanlı sultanına halife sıfatıyla tıpkı Katolik Papalık kurumuna benzer biçimde Kırım'daki İslâm ahali üzerinde ruhani liderlik vasfı tanırken, 14. maddeyle de Rus hükümetine İstanbul içinde geçerli olmak kaydıyla bir ayrıcalık vermekteydi.[171] Buna göre

168 Son derece önemli olan bu madde şu şekilde kaleme alınmıştır. "Devlet-i Aliye'mizle Rusya Devleti müdahale içün hükümet-i hariciyye ve devletlerine dair bir müstakil düvel kendu kenduler memaliklerini tahkim iderler gibi ve cenab-ı bariden gayrı kimesneye tabi olmamak üzre taife-i merkume itiraf ve kabul ve lakin mezhepleri ehl-i İslâm'dan olub zat-ı madeletsimat-ı şehriyarenem imamü'l-mü'minin ve halifetü'l-müvahhidin olduğuna binaen taife-i merkume akd olunan serbesti devlet ve memleketlerine halel getürmeyerek umur-ı diniyye ve mezhebiyyelerini taraf-ı hümayunum hakkına şeriat-ı İslâmiyye muktezasınca tanzim ideler..." Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri I (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları)*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1953, s. 122 vd., ayrıca bkz. Arnold, *a.g.e.*, s. 165.

169 "Mesned-i hani mahlûliyet-i hakikiye ile mahlûl oldukça kavm-i Tatardan serbestiyet üzere bu makama intihap ve terfi eden her bir hanlarına cenab-ı zilliyet penah hazretleri halife-i uzema-yı muvahhidin olmak üzere mülabesesiyle misal-i bimisal-i takdis iştimalin itası hususunda hiçbir guna gadir ve bahane ve suubet izhar ve irad olunmaya" şeklindeki ikinci maddenin ardından üçüncü maddede Osmanlı padişahının halife olmasına bağlı olarak Müslim tebaa üzerindeki hâkimiyet hakkını vurgulayan şu satırlar yer almıştır: *"kavm-i Tatar ehl-i İslâm'dan olmağla şeriat-ı Muhammediye muktezasınca halifetü'l muvahhidine itibaren fimabaad hıfz ve vikaye ve muvafakat ve iktiza edeceği..."* Erim, *a.g.e.*, s. 152-153, ayrıca bkz. Davison, *a.g.e.*, s. 42.

170 İnalcık, *a.g.e.*, s. 494.

171 Buna rağmen bazı yorumlarda Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya'nın Sultanın Ortodoks uyrukları üzerinde koruyuculuk kazandığı iddiası dile getirilmektedir. Bu iddia doğru değildir. Marc



Küçük Kaynarca Antlaşması ile birlikte Kırım üzerindeki denetimin kalkması halife-sultanın itibarına darbe indirdi. Bu arada Rusya Şahin Giray'ı destekleyince Tatarlar arasında ayaklanma çıktı ve Osmanlılar Rusya'ya karşı Selim Giray'ı destekledi. Sonunda araya İngiltere ve Fransa'nın da girmesiyle Osmanlı İmparatorluğu ile Rus Çarlığı arasında 21 Mart 1779'da Aynalıkavak Antlaşması imzalandı.

"Rus hükümeti, Galata bölgesinde Beyoğlu tabir edilen mahallenin yaya yolunda bir kilise inşa edebilecektir. Bu kilise kamuya ait olacaktır. Rus-Rum kilisesi olarak anılacaktır ve daima Rus hükümetinin elçisinin himayesi altında olacaktır ve herhangi bir saldırıdan veya müdahaleden korunacaktır."[172] Gerçi eldeki veriler böyle bir kilisenin inşasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte antlaşmaya bu hükmün koydurulması bile Rusya için başarıydı. İmparatoriçe Katerina, Rusya himayesinde Osmanlı başkentinin bir banliyösünde inşa edilecek bir Rum kilisesiyle övünebilirdi. İmparatorluğu Yakındoğu'ya ulaşmasıyla geleneksel olarak Galata ve Beyoğlu'ndaki Latin kiliselerinin hâmisi olan Katolik güçleri Avusturya ve Fransa ile eşit olacaktı. Kilisenin Osmanlı Rumları üzerinde Rusya'nın itibarını artı-

Raeff, *Imperial Russia 1682-1825: The Coming of Age of Modern Russia*, Knopf, New York, 1971, s. 26.

172 Roderic H. Davison, "The Dosografa Church in the Treaty of Küçük Kaynarca", *Essays in Ottoman and Turkish History*, 1774-1923, Saqı Books, ABD, 1990, s. 52.



racağını ümit eden Rus diplomatların görüşmeler sırasında konuyla ilgili sergiledikleri ısrarcı tutumları dikkatlerden kaçmamıştı.[173] Ancak maddenin Osmanlı hilafeti anlayışını yeni yorumlara açan 3. madde kadar tartışma yaratmadığı anlaşılmaktadır. Osmanlı sultanları için halife unvanının bir Hıristiyan devlet tarafından ve bağımsız kabul olunan bir İslâm toprağında onaylanması özel bir önem taşımaktaydı.

Osmanlı hilafet anlayışı için Küçük Kaynarca Antlaşması bir dönüm noktasıydı. Bunun birçok göstergesi bulunuyordu. Öncelikle Osmanlılar hilafeti ilk defa bir uluslararası antlaşmada böyle açık seçik biçimde vurgulayarak kullanıyorlardı. İkincisi, Osmanlı yöneticileri krizi çözme, devleti güçlendirme konusunda hilafetin nüfuzundan yararlanma istek ve kararlılığını gös-

173 Bu kilisenin 1453 sonrasında eskiler dışında yeni kiliselerin yapılmasına izin vermeyen Osmanlı idaresinin başkentinde, en işlek merkezlerden birinde Beyoğlu'nda, Rusya'nın himayesinde ve halka açık olarak tasarlanması Rusya için sembolik önemi yanında gerçekten diplomatik bir başarıydı. Rusça metinde kilisenin *Pravoslavniy* olarak tanımlanması da rastlantı değildi. Bu terim Ortodoks mezhebi için kullanılan genel terimlerden biriydi. 1775'te İmparatoriçe Katerina kendisini ve antlaşmayı öven bir bildiride, hem Rus kilisesinin mezhebini, hem de Moldovya ve Wallachra'nın (Eflak) Rum Ortodoks mensuplarını *pravoslavniy* olarak nitelendirmişti. Davison, *a.g.e.*, s. 53-54.

termişlerdi. Sözkonusu tavır yani bu maddenin antlaşmada kullanılması aynı zamanda sultanın kayıpları karşısında bir hasar tamiri niteliği taşıyordu. Üçüncü ve müstakbel gelişmeler açısından daha önemli olanı, sultanın siyasi ve dini otoritesinin ayrılığını ifade eden ilk antlaşma olması ve örnek teşkil etmesiydi. Bu antlaşmada sultanın Kırım'da meydana gelecek siyasi ve idari düzenlemelere hiçbir şekilde karışmayacağı ve Kırımlılar kimi lider seçerse halifenin onu tanıyacağı açıkça belirtilmişti.[174]

Yeni dönemde *Devlet-i ebed müddet* anlayışı ve evrensel imparatorluk iddialarının yanı sıra hilafet kavramı devlet ideolojisinin temel dayanaklarından biri olarak yeniden yorumlanacaktır.[175] Örneğin Teşrifati Naim Efendi tarafından kaleme alınan eserde bunun yansımalarını görmek mümkündür. III. Selim'in pek çok yerde *padişah-ı âlem-penah hazretleri* olarak anıldığı çalışmada geleneksel ifadelerle İslâm'a bağlılık ve hükümdarın bu konudaki hassasiyetine vurgu yapılmaktadır. "Müstazill-i saye-i hilafetleri olan ibadullaha rahm ü şefekatle mecbul ve şeriat-i garraya ta'zim ü inkıyad ile meşgul oldukları amme-i ibadullahın manzur ve malumu olmağla."[176]

Hemen eklemek gerekir ki klasik dönem Osmanlı hilafet anlayışının dayanağı olan gaza ve cihat anlayışı 18. yüzyılın tarihsel atmosferinde dönemin beklentilerine hizmet eder biçimde kullanılmaya devam etmiştir. Erken dönem Osmanlı kroniklerinde sıkça vurgu yapıldığını gördüğümüz *i'la-yi kelimetullah* tabiri bu dönem evraklarında da yer bulmuştur. Naim Efendi, tarihinde III. Selim'den "cümle ibadullahı esbab-i gaza vü cihada teşvik u igra buyurdular" şeklinde ifadelerle söz etmektedir.[177] Aynı eserde yer aldığı şekliyle padişah cülusun ardından yayınladığı fermanda geldiği makamı şu şekilde tasvir etmektedir: "nevbet-i hilafet ve saltanat b'il-irsi vel-istihkak zat-i mekârim simat-ı padişahaneme itmekten nâşi taht-i âli-baht-ı Osmani üzere cülûs-i hümayunum vaki olmağla."[178]

19. yüzyılın özel koşulları içinde belirlenecek olan İslâm Birliği siyase-

174 Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sayı 1, 2004, s. 122.

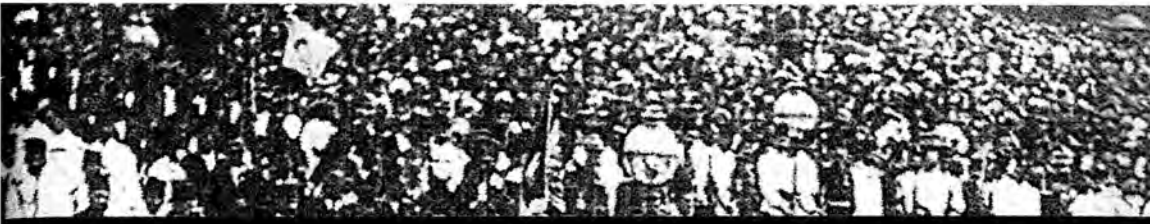
175 W.W. Barthold, *İslâm'da İktidarın Seriveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006, s. 116-117.

176 Aziz Berker, "Teşrifati Naim Efendi Tarihi", *Tarih Vesikaları*, c. 3, sayı 13, İstanbul, 1944, s. 73.

177 Aziz Berker, "Teşrifati Naim Efendi Tarihi", *Tarih Vesikaları*, c. 3, sayı 14, İstanbul, 1944, s. 158.

178 Berker, *a.g.e.*, s. 75, aynı durumu başka kaynaklarda tespit etmek mümkündür. Örneğin Ahmed Cevdet Paşa III. Selim'in kılıç kuşanma töreniyle ilgili şu satırları kaleme alırken kabul görmüş bir inancı dile getiriyordu: "Hilafetin mutlu kılıcı, eli uğurlu Şeyhülislâm tarafından şevketli Padişahın beline bağlanıp, takıldı." *Tarih-i Cevdet*, c. 4, s. 265.

ti ve tabii en doğal aracı olan hilafet geleneksel değerlerden yararlanmakla beraber, yeni yorumların eseri olacaktır. Özellikle iç ve dış siyasette İslâm unsuruna yoğun vurgu yapacak olan II. Abdülhamid'in hilafet anlayışı Kanuni Sultan Süleyman'ın ve haleflerinin iddiasını göz önünde tutmak ve zemin kabul etmekle birlikte yepyeni bir anlayışın ve dünya düzeninin eseri olarak biçimlenecektir. Bu hilafet anlayışının biçimlenmesinde iç ve dış koşullar etkili olurken, ulemaya düşen görev yeni zamanların hilafet anlayışını Osmanlı meşruiyet iddiaları çerçevesinde yorumlamak ve politik güce destek sağlamak şeklinde belirecektir. 19. yüzyılın dünya dengeleri içinde Osmanlı hilafeti kökünü gelenekten alan ama yeni bir dönemin eşiğindeki imparatorluğun var olma mücadelesinin sembolü haline gelecektir.



ÜÇÜNCÜ KISIM

19. Yüzyılda Osmanlı Hilafetinin Değişen Anlamı

Sultan II. Abdülhamid Cuma selamlığında.

9

Yeni Bir Çağın Eşiğinde Osmanlı İmparatorluğu

19. YÜZYILDA İMPARATORLUĞUN GENEL GÖRÜNÜMÜ

18. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun içte ve dıştaki görünümü iç açıcı olmaktan son derece uzaktı. Kimilerine göre 1780'lerin Osmanlısı tıpkı üç yüzyıl öncesinin Henry İngiltere'si gibi feodal bir yapıya bürünmüştü.[1] En azından görünürde yönetim mekanizması varlığını sürdürse de, etkisi en merkezi kabul edilen yerlerde bile tartışılır durumdaydı. Geçmiş dönemde Kuzey Afrika'nın Mağrip ülkelerindeki yöneticilerde, Hicaz ve Mezopotamya valilerinde gözlenen, İstanbul'daki Sultanın egemenliğini göstermelik sayma eğilimi başkente yakın yerlerde de kendini göstermeye başlamıştı. Güney Lübnan şimdiden birbiriyle çatışan akımların yuvasıydı. Şihab ve Canbolat gibi köklü aileler idare konusunda askeri güçlerle çatışmayı göze alırken, Dürzi bölgelerindeki Maruni Hıristiyan Kilisesi de toprak sahibi ya da köylü ayırmaksızın, halkının çoğunluğunu Arapların oluşturduğu toplumlarda zor görülen cinsten bir düzen ve istikrarı vaat ediyordu.

1 1770 yılında Mora seraskeri olan Mehmed Paşa, burada patlak veren isyan hareketini Yenişehir, Çatalca ve Tırhala gibi civar kazalar ayanlarının yardımıyla ancak bastırabilmişti. Bu durum paşanın onlara olan güvenini artırdığı gibi 1771'de ikinci defa olarak sadarete getirilince her türlü sefer ihtiyacında bu zümreden geniş ölçüde faydalanmayı uygun görmüş ve hükümete sadık ayanlara geniş yetkiler vermişti. Bunlar arasından bir bölümü devlet işinden çok kendi işleriyle meşgul olup, nüfuz ve servetlerini artırmışlardı. Aralarında sadık kalanlardan bazıları ise Rusçuk ayanı Seyyid Hasan ve Çatalca ayanı Ali örneğinde olduğu gibi vezirliğe kadar yükselmişlerdi. Yuzo Nagata, *Muhsin-zade Mehmed Paşa ve Ayanlık Müessesesi*, Study of Languaes&Cultures of Asia, Tokyo, 1976, s. 90-98.

Merkezin rejimin içine düştüğü acz uzak bölgelerde yerel beylerin ya da merkeze kafa tutan idarecilerin despotik hareketlerine zemin hazırlıyordu. Aslen Bosnalı olan Cezzar Ahmed Paşa, Beyrut'tan Akra'ya kadar olan kıyıyı yüzyılın son kırk yılında oldukça zalimane önlemlerle idare etmişti. Osmanlı idaresi uzak bölgeler bir yana, Anadolu'da bile ancak Marmara kıyılarında, Bursa, Eskişehir ve Toroslar ötesindeki Karaman vilayetinde otorite sağlayabilmekteydi.[2] Bunların dışındaki Batı Anadolu altı feodal ailenin kontrolündeyken; Kuzeydoğuda, padişahın gücünün en aza indiği Kürt bölgelerine[3] sınır yerlerde Paşaoğlu, Ankara ve Kayseri dolaylarında Orta Anadolu yaylasında Çapanoğlu, Trabzon dağları ardında Canikli, Güneybatıda Menderes vadisini Aydın'dan kontrol eden Karaosmanoğlu,[4] Antalya çevresinde Yılanlıoğlu ve Adana bölgesinde de Küçükalioğlu gibi aileler idareyi ele geçirmiş durumdaydılar. İmparatorluk protokolünde Anadolu'ya göre ilk sırada yer alan Rumeli topraklarında da durum diğer bölgelerden farklı değildi. Bölgede hâkim dört güçlü feodal bey bulunmaktaydı: Tirsiniklioğlu İsmail, Bulgaristan'ın Tuna kıyılarındaki Rusçuk'tan batıdaki Nikopol'e kadar olan alanda hâkimdi. Dağdevirenoğlu Edirne bölgesini kontrol ediyordu. Palmer'in de belirttiği gibi 1770'te Kuzey Arnavutluk beyi olan Buşatlı Kara Mahmud daha önce babasının üzerinde hak iddia ettiği İşkodra paşalığını da ele geçirmişti. Bu savaşçı beylerin en ünlüsü Tepedelenli Ali Paşa'ydı.[5]

Ayanların önlenemez yükselişi devletin önlemlerini yetersiz kıldığı gibi bir süre sonra idari, iktisadi ve askeri alanlarda bizzat devlet tarafından görevlendirilmeleriyle sonuçlanmıştı. 18. yüzyılın ikinci yarısında çeşitli bölgelerdeki ayan aileleri zaman zaman mütesellim ya da resmi ayan olarak kendilerine tevdi edilen görevleri yerine getirmekteydiler. Resmi ayanlara fermanlar yollandığı gibi, vilayet ayanından olan kuvvetli, devlete yardım edebilecek kadar güçlü olan yerli ailelerden de yardım istenmekteydi. Babıâli çoğu kez güvenlik gibi asli görevlerini yerini getirirken bile ayanların yardımına başvurmak zorunda kalıyordu. Örneğin Boğazhisarı ser-askeri tarafından 20 Haziran 1774'te yazılan buyrultuda, Bursa mütesellimi ve diğer görevlilerin

2 Alan Palmer, *Son Üç Yüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2002, s. 62.

3 Suraiya Faroqhi, "16. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyaset ve Sosyo-Ekonomik Değişim", *Kanuni ve Çağı: Yeniçağ'da Osmanlı Dünyası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 96.

4 Yuzo Nagata, *Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 44 vd.

5 D.N. Skiotis, "From Bandits to Paşa", *International Journal Middle Eastern Studies*, c. 2, 1971, s. 220-243.

yanı sıra, Bursa ayanı Cizyedarzade Hacı Hüseyin Ağa'ya Boğazhisarların muhafazası için hazır bulunması gereği bildirilmişti.[6] Bu açıkça otorite krizini ortaya koyan bir gelişmeydi.

Neredeyse devlet içinde devlet halini alan ayanların yanında dışarıda yaşanan gelişmeler de İmparatorluğu 19. yüzyılın hemen öncesinde türlü zorluklarla karşı karşıya bırakıyordu. Ekonomik ve toplumsal buhranın arttığı, hükümet otoritesinin ayanlar lehine sınırlandığı ve giderek yıprandığı bir dönemde, 1789'da III. Selim'in tahta çıkışı bir kez daha kurtuluşu Tanrı'nın gölgesine sığınmakta görenleri umutlandırmıştı.[7] Kısa süre sonra Fransa'da esmeye başlayan devrim rüzgârları Avrupa içlerinde derin yankılar uyandırırken Osmanlıları da etkiledi. İlk başlarda Babıâli buradaki devrim hareketini fazla ciddiye almadı. Hatta dış dünyanın dikkatini bir süre için kendi üzerinden çektiği için sessiz kalmayı yeğlemişti. Ancak Selim'in "Osmanlı'nın düşmanları arasında frengi illeti gibi yayılmasını" temenni ettiği devrimin sonucunda yayılan milliyetçilik ideolojisi Osmanlı'nın özellikle Hıristiyan halkları arasında kopuşu getirecek etkiler uyandırmaya başladığında devrimin gücü anlaşılacaktı.[8] Fransa'nın bu dönemde, Osmanlı ordularının



III. Selim dönemi Osmanlı hilafetinin dış dünyada algılanışı açısından önemli gelişmelere sahne oldu. Batılı devletler Osmanlı sultanlarını "evrensel halife" olarak kabul edecek ve kimi zaman sömürgelerindeki anlaşmazlıklar için yardım isteyecekti. III. Selim'in Batılı bir kaynakta basılmış gravürü.

6 18. yüzyılın ikinci yarısında devletin ayanlara verdiği görevler konusunda Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 141-168.

7 Sultan III. Selim cülusunu bildirmek için sadaret kaymakamına yazdığı hatta şöyle seslenmekteydi. "Nevbeti hilafeti saltanat bil irsi vel-istihkak zatı mekârim simatı padişahaneme intikal etmekten naşi tahtı ali bahtı Osman üzere cülusu hümayunu." İfadede hilafete vurgu yapılması geleneğin aktarımının ötesinde Sultanın bu konudaki hassasiyetinin de bir sonucudur. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1944, s. 159.

8 Aslında 19. yüzyılın önde gelen devlet adamı ve tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa'nın devrim konusundaki yorumu da Selim'in yorumundan farklı değildir. O da burjuva temelli devrim hareketini

Rusya ve Avusturya karşısında aldığı yenilgileri Osmanlı'yı destekler biçimde: "Halklar, insan cesaretini komşularına karşı değil, fakat tiranlarına karşı silahlandıracak tek şeyin insanlık ve özgürlük olduğunu anlayacaklar"[9] şeklinde yorumlarken, birkaç sene sonra Mısır'a asker çıkarması Osmanlı merkezini zorlu bir dönemece sürükleyecekti.

Mısır'ın işgalinde Napoleon'un etkisi büyüktü. İtalya fatihi olarak prestijine prestij katan genç general için İngiltere'yi vurabilmenin yegâne yolu Hindistan'daki varlığını tehlikeye düşürmekti. Bunu yapabilmenin en sağlıklı yolu Yakındoğu'daki önemli bir üssü, Mısır'ı ele geçirmekti. Napoleon İskenderiye'yi ele geçirdikten sonra Arapça olarak hazırlatıp bastırdığı beyannamede Fransızları halis Müslümanlardan sayıyor, İslâm padişahı olarak nitelendirdiği Osmanlı Sultanını Fransızların hakiki dostu olarak nitelendiriyordu.[10] Buradaki iddiaya göre Fransızlar Osmanlı Sultanının da itaatsizliklerinden şikâyetçi olduğu Kölemen beylerin zulmünden halkı kurtarmak için gelmişlerdi.[11] Oysa Ezher uleması verdikleri fetvada olayı farklı değerlendirmekteydi. Buna göre[12] "Fransızlara karşı yapılacak kavga din kavgasıdır ve gazayı ekberdir. İşbu mahrusayı Mısır bab-ı Haremeyn-i Şerifeyn'dir. Bu hususta cümlemiz haşroluncaya kadar cenk ederiz. Ve inşallahi taala avni inayeti rabbanile şevketlu, kudretlu, azametlu padişahı alempenah efendimizin himmeti şahanelerile ahzı intikam ve nusretyab oluruz." Belgedeki her türlü övgüye karşılık Osmanlı Sultanı için Fransızları buradan çıkarabilmek, İngiltere ve Rusya gibi büyük güçlerle yapacağı işbirliği sonucunda mümkün olacaktı.[13] Ancak Osmanlı ile müttefikleri arasındaki olumlu gelişmeler uzun soluklu olmayacaktır. 1802'de yapılan barışın ardından Selim özellikle orduda modernleşme hareketine ivme kazandırırken Fransa'nın yardımına başvura-

"reziller takımının çıkardığı fitne ve fesat ateşi" olarak değerlendirmekteydi. Fransız Devrimi ve Osmanlı üzerindeki yansımaları için bkz. Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, c. 1, 1953, s. 107 vd.

9 *Le Moniteur Universel* gazetesinin 27 Aralık 1789 tarihli nüshasında çıkan haber için bkz. Taner Timur, "Moniteur Universel, III. Selim ve İhtilal Fransası", *Tarih ve Toplum*, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1984, s. 25.

10 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. 4, İstanbul, 1994, s. 1808-1810.

11 Beyannamenin tam metni için bkz. İsmail Soysal, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964, s. 224 vd.

12 Enver Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu 1797-1802*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1938, s. 79.

13 İngiliz-Rus ve Osmanlı ittifakı Fransa karşısında Osmanlı'nın galibiyetini getirecektir. Fransız donanmasını Ebu Bekir savaşında yenen İngiliz amirali Nelson padişah tarafından nişanla taltif edilecektir. Turgut Işıksal, "18. Yüzyıl Sonunda Ortadoğu'da Fransız-İngiliz Çatışması ve Osmanlı İmparatorluğu", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 25, İstanbul, 1969, s. 42-43, ayrıca gelişmelerin seyri için bkz. Karal, *Fransa Mısır ve..*, s. 98-126.

caktır. Nizam-ı Cedid olarak anılan reform çabaları toplumsal yaşamdan çok askeri teknoloji alanında ve bürokratik yapılanmada olsa da Selim'in açtığı yol sonraki dönemde imparatorluğun rotasını belirleyecektir.[14] Sultan III. Selim'in hazin sonunu hazırlayan isyan hareketi Nizam-ı Cedid hareketini baltalasa da ardılları imparatorluğa geleneksel anlayışın yanında yeni ufuklar açmayı sürdüreceklerdir.

İmparatorluğu 19. yüzyılda içinde bulunduğu durumdan kurtarma ve tekrar merkezi gücüne kavuşturma çabalarının en yoğun olduğu dönem II. Mahmud dönemidir. Sultan Mahmud her ne kadar 1808'de Alemdar Mustafa Paşa'nın zorlamasıyla ayanların gücünü tanımak durumunda kalmışsa da[15] ardından gelen süreçte yeniçerileri ortadan kaldırıp otokrat bir rejim kuracaktır.[16] Onun devri içte özellikle merkezi iktidarın yeniden güç kazandığı bir dönem olarak Osmanlı tarihindeki yerini almaktadır. Bununla birlikte Fransız devriminin etkilerinin imparatorluk bünyesi içinde yoğun olarak hissedilmeye başlandığı ve dış güçlerin hâkimiyet mücadelesinin yoğunlaştığı devir olması itibariyle de II. Mahmud dönemi dikkat çekicidir. Rusya'nın Balkanlar ve Boğazlar üzerinde oynadığı oyun yalnızca Avusturya'yı değil Akdeniz'de egemenliklerini sürdürmek, doğu yolunu güvenlik altında tutmak ve Avrupa'daki güç dengesini korumak arzusundaki İngiltere ve Fransa'yı da en-

14 16 Ocak 1794 tarihli *Moniteur* gazetesinde konuyla ilgili şu satırlar yer almaktadır: "Türklerin âdetlerinde her gün olumlu gelişmeler görülüyor. Avrupalı davranışlar gitgide Türkler arasında kabul görüyor." Timur, *a.g.e.*, s. 29, Selim'i Osmanlı modernleşmesinin öncüsü olarak görme hatta onu bir nevi devrimci olarak nitelendirme alışkanlığı tarih yazımımızda kabul görmüşse de bu yorum gerçekçi değildir. Onun yaptıkları devleti tam anlamıyla Batılı modelde yapılandırmaya çalışmaktan çok çürümeye ve geri gidişe dur demeye yönelik bir projenin uygulamasıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere askeri alanda yaptığı girişimleri sosyal ve siyasal alanlarda destekleme cesaretini gösterememiştir. Bununla birlikte Batı'ya karşı geleneksel bakışın dışında yeni bir pencere açmayı başarmıştır. Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, s. 180-199.

15 Kimi tarihçilerce hükümdarın mutlak otoritesinin sınırlandırılması yönündeki ilk adım olması yönüyle İngiliz Magna Carta'sı ile kıyaslanan Sened-i İttifak Osmanlı iktidar yapısı açısından bakıldığında merkezi yapıdaki çözülüşü tanıyan bir belge olarak belirmekteydi. Bu nedenden ötürü Halil İnalcık Sened-i İttifak'ı Osmanlı'da devletin gelişim süreci içinde geri bir adım olarak değerlendirmektedir. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul, 1993, s. 347.

16 Yeniçeriliğin kaldırılışı yalnız yapılan her türlü yeniliğin önünde engel oluşturan bir grubun bertaraf edilmesinin ötesinde padişahın iktidarının da tartışmasız konuma getirilmesi çabalarının bir sonucuydu. Bu yüzden padişahı ashab-ı mie'den yani müceddid ya da kutb-u zaman olarak niteleyenler bulunmaktaydı. Bu önemli gelişme için Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzar-ı Futuhat*, haz. M. Ali Beyhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 48 vd., ayrıca Şamil Mutlu, *Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 25 vd.

dişelendiriyordu. Fransız hükümeti endişelerinde haksız değildi. Öyle ki Osmanlı ticaretinde İngiltere'nin yeri son derece ileri bir konumda olup, bu oran 1825-1852 arasında sekiz kat daha artmıştı. Aynı şekilde 19. yüzyılda başarılı bir Doğu Akdeniz ticareti kuran Fransa Osmanlı ticaretinde önemli bir paya sahipti. Nihayet Rusya'nın Ortodokslara yönelik politikası İngiliz ve Fransız tarafından da Katolik ve Protestan cemaatler arasındaki politikalarla karşılık buluyordu. Osmanlı Devleti'nin özelikle Avrupa'daki dominyonlarının asimile ya da gayrimüslim halklardan oluşması milliyetçilik çağında onun istikrarını sarsan bir gelişme olarak beliriyordu. Rusya'nın bu durumdan ustaca yararlandığı ve hedeflerini gerçekleştirme yolunda önemli adımlar attığı açıkça görülmekteydi.

Rusya Besarabya'yı ilhak ettikten sonra (1812) Boğdan ve Eflak konusunda nüfuzunu artırdı ve Edirne Antlaşması'yla (1829) kendi denetimindeki bu prensliklerin bağımsızlığını sağladı. 1830'da bir kez daha onanan aynı antlaşmayla benzer bir statü imparatorluğa karşı Balkanlar'daki ilk ayaklanmayı başlatan Sırplara da tanındı.[17] Ancak bu dönemde Osmanlı'nın Avrupa içindeki varlığını tehlikeye sokan en önemli gelişme 1821 Yunan bağımsızlık hareketiydi. Temelde milliyetçilik düşüncesinden etkilenen Yunan aydınlarının yanında, gelişmekte olan Yunan burjuvazisinin desteklediği bağımsızlık hareketi Babıâli'yi diplomatik ve siyasi olarak acz içinde bırakan bir gelişmeydi. Daha da önemlisi bu hareket Avrupa kamuoyunda kökünü geçmişin onurlu sayfalarından alan bir halkın barbarlara karşı verdiği bir bağımsızlık mücadelesi olarak değerlendirilip, destek topluyordu.[18] Kendisini bir şekilde Kıta Avrupa'sındaki gelişmelerin dışında tutmaya çalışan Amerika'da bile Yunan bağımsızlık hareketi gerek basında gerekse parlamentoda şiddetle taraftarlar buluyordu.[19]

---

17 Bu gelişmeler Çarın 1829'da Tuna ağzındaki yerlerin ve Karadeniz'in doğusunda kalan bazı stratejik noktaların ele geçirilmesi ve bu arada Gürcistan'da da hâkimiyetinin tanınmasıyla perçinleşti. Uriel Heyd, "The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 357.

18 Doğuya olan ilgisi geçmişe, gençlik yıllarına dayanan ve yaptığı seyahatleri *Childe Harold'ın Seyahati* ve *Türk Masalları* adıyla yayınlayan ünlü İngiliz şair Lord Byron İngiltere'de Yunanistan'a destek amacıyla kurulan Yunan komitesine üye olduğu gibi, bizzat savaş alanında da bulunmuş ve Türkler tarafından sarılan Misolongi'de ölmüştür. Byron bu davaya destek verirken yeni bir Troya savaşına şahit olacağını ummaktaydı. Bir dizesinde şunları söylüyordu. *Güzel Yunanistan! Göçmüş değerlerin hazin bakiyesi. Her ne kadar mevcut değilse bile ebedi! Her ne kadar düşmüşse bile büyük!/ Senin dağılmış çocuklarına kim şimdi baş olacak? Uzun zamandır alışılan esaret bağını kim koparıp atacak...* Orhan Burian, *Byron ve Türkler*, CHP Konferanslar Serisi, Ankara, 1938, s. 13-17.

19 Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi Yunan hareketi Amerika Birleşik Devletleri'nde de sempatiyle izleniyordu. Basından Edward Everett ve William Thornton gibi isimlerin başını çektiği bir gruba göre bu hareket Batı medeniyetinin köklerinin dayandığı Yunan medeniyetinin yıllarca tutsak edildiği

Babıâli'nin modern bir donanmaya sahip Mısır valisi Mehmed Ali ile yaptığı işbirliği 1827 Navarin'de olduğu gibi İngiliz, Fransız ve Rus ittifakı karşısında sonuç vermemişti. Sultan Mahmud'u zora sokan gelişmeler Yunan bağımsızlık hareketiyle sınırlı değildi. 1830'da Fransızlar Cezayir'i işgal ederken Akdeniz'deki stratejik öneme sahip büyük bir toprağını yüzyıllardır müttefik bildiği bir devletin işgaliyle kaybediyor ve Tunus aracılığıyla da büyük bir Avrupa devletiyle komşu oluyordu.[20] Birkaç yıl sonra bağımsızlık iddiasıyla ortaya çıkacak olan vali Mehmed Ali Paşa'nın neden olduğu sarsıntıyı bu kez ezeli rakip olarak gördüğü Rusya'ya verdiği kimi tavizler karşılığında aldığı destekle göğüsleyebilecekti.[21] Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın gizli maddesince Rusya'ya tanınan ayrıcalıkların endişeye sevk ettiği İngiliz Dışişleri Bakanı Palmerston önce genç Pitt tarafından savunulan, Rusya'nın aktif desteğiyle Osmanlı Devleti'ni zaptedeceğine dair siyaseti benimsemeye karar verdi. Mehmed Ali Paşa'nın antlaşmayı 1839'da yeniletmesi yeni bir uluslararası buhrana yol açınca, İngiltere, rakibi Fransa'nın Mısır hâmiliğine son verme başarısını göstermekle kalmadı, bunun yanında Rusya'nın 1833 kazançlarını da iptal etti.[22] Tüm bunlara ek olarak 16 Ağustos 1838 tarihli Ticaret Antlaşması'yla da Osmanlı Devleti'ni açık bir pazar ve hammadde deposu olarak biçimlendirdiği yeni bir devrin inşasına başladı. Ticaret antlaşması İngiltere'de beklendiği üzere büyük bir başarı olarak değerlendirildi. Fransa ise benzer şartlarda bir antlaşmayı Mehmed Ali'ye kabul ettirerek durumu lehine çevirmeyi başardı. Bu dönemde imza edilen ticaret antlaşmaları

---

bir barbar idareye karşı gücünü kökleninden alan onurlu bir mücadelesiydi. Yunan hareketine karşı yaklaşım yönetimin en tepesinde bile gerilime yol açabiliyordu. Başkan James Monroe Kongre'deki konuşmasında Yunan bağımsızlık hareketini desteklerken, hatta bir donanmayla yardım niyetini ortaya koyarken bakanlardan John Quincy Adams geleneksel izolasyon politikasında ayrılmaya şiddetle karşı koyuyordu. Paul C. Pappas, *The United States and the Greek War for Independence, 1821-1828*, Columbia University Press, New York, 1985, s. 117-126.

20 Rifat Uçarol, "Küçük Kaynarca Antlaşmasından 1839'a Kadar Osmanlı İmparatorluğu", *BÜİT: Osmanlılar*, c. 11, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 391. Osmanlı Devleti Trablusgarb'ı merkeze bağlı bir eyalet haline sokmaya çalıştı ve ardından Fransızlara karşı mücadele eden Kostantine Emiri Ahmed Bey'i destekleme yonuna gitti. Tunus'a iki kez donanma gönderme girişimlerinden de istediği sonucu alamadı. Olayın başından beri desteğine başvurduğu İngiltere'nin girişimleri sonuç vermeyince Cezayir'i geri alma ümitleri tamamen sona erdi. Nihayet 1847'de yayınlanan ilk *Devlet Salnamesi*'nde, Osmanlı eyaletlerini gösteren listeye Cezayir yazılmayarak padişahın ülke üzerindeki hukukundan feragat etmiş olduğu ortaya konuldu. Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti 1827-1847*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s. 35-59.

21 Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945.

22 Heyd, *a.g.e.*, s. 358.

dış ticaretteki tekelleri kaldırarak örneğin Mısır'da Mehmed Ali'nin sanayileşme ve askeri harcamalarının dayandığı gelir kaynaklarını tükettiği gibi, Osmanlı'nın da sanayileşmesini engelleyici temel etkenlerden biri olacaktı.[23]

Gülhane Hattı Hümayunu ve Tanzimat devri imparatorluğu olumsuz gidişten kurtarmaya yönelik bir operasyondu.[24] Bir bakıma Tanzimat "temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı İmparatorluğunun, yepyeni bir medeniyetle yükselen ve taarruza geçen bir Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsünün kati safhası"[25] olarak belirmişti. Aslında içerik olarak bakıldığında klasik Osmanlı adalet-name anlayışına uygun tarzda kaleme alınan fermanda hükümdar tek taraflı olarak tebaasının can, ırz ve mal güvenliği, yargısız cezalandırmama, ırk ve din ayrımı gözetmeksizin eşitlik gibi modern hukuk ilkelerini gündeme getiriyorsa da, o güne dek belli kompartımanlar içinde ve imparatorluk şemsiyesi altında yaşamış olan insanlar üzerinde bunun etkisinin hemen görülmesi hayalci bir yaklaşım olurdu.[26] Hattın okunuşunun ardından yaşanan gelişmeleri bizzat gören ve cemaatlerin tepkisini değerlendiren Hamlin'in tespitlerine göre: "Hattın ilanı memlekette büyük bir hayret ve şaşkınlıkla karşılandı. Eski kafalı Müslümanlar, hattı lanetle anıyorlardı. Şeri'at'in çiğnendiğini, Müslümanların gâvurlarla aynı seviyeye indirildiğini iddia ediyorlardı. Hıristiyan tebaa ise hatta yeni bir çağın başlangıcı gözüyle baktılar. Hattın ilanı, İngiliz siyasetinin bir zaferi idi. Hattın gerçek değerini, halk arasında yarattığı etkide aramalıdır... Bu esaslar bütün imparatorluğa yayıldı. Gülhane Hattı, hükümetin asıl gayesi ve kanuna göre erişilecek maksatlar hakkında yapılmış ilk hitap idi... Gülhane Hattı reayaya, hakları için mücadele etmek cesaretini verdi ve kanun önünde insanların eşit olduğu fikrini ortaya koydu... Ulemanın sivil sahada otoritesini azalttı ve artık geri dönülmesi imkânsız bir cereyan meydana getirdi."[27]

Başlarda özellikle eşitlik düşüncesine umutlarını bağlayanlar kısa bir süre sonra gelen muhalif sesler ve bunu izleyen isyanlar süreciyle ilk dönem-

---

23 Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı İngiliz İktisadi Münasebetleri 1580-1838*, c. 1, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1974, s. 117 vd. ayrıca bkz. Ömer Celal Sarc, "Tanzimat ve Sanayiimiz", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 432-440.

24 *Takvim-i Vekayi*, 1255, defa 187, fi Nun 15.

25 Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Eren Yayınları, İstanbul, 1992, s. 2.

26 Tanzimat fermanının hukuki açıdan geniş bir değerlendirmesi için Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 31-58.

27 Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul, 1993, s. 362.

deki iyimser havanın dağıldığına şahit olacaklardı.[28] Kimi zaman Şam'da 1841'de yaşananlar örneğindeki gibi yabancı devletlerin müdahaleleri de cemaatler arasında yakınlaşma yerine çatışmayı körükleyecekti. Yükselen tepkiler muhafazakârların etkinliğinin artmasıyla sonuçlanırken, Halife Sultan tüm valiliklere gönderdiği bir fermanla "ahkâm-ı diniyyenin icrasına dikkat farz-ı ayn olduğunu belirtiyor ve mazeretsiz beş vakit namazı terk edenlerin cezalandırılacağını ihtar ediyordu..."[29] Muhafazakâr tepkiye en iyi örnek Ahmed Cevdet Paşa'nın aktardıklarıdır. Tanzimat'ın mimarı Reşit Paşa'nın yanında yetişen Paşa bir yandan: "emniyeti can ve ırz kaziyyesini mütekeffil olan Tanzimat-ı Hayriyye'yi tesis ile ammeye büyük iyilikler etmiştir" der, diğer yandansa: "Avrupalılar ile fazla münasebette bulunmasından, karantina kurmayı desteklemek gibi yeni eğiliminden dolayı bazı müteassıplarca sevilmediğini ve din konusunda kaygısız saydıklarını" yazar.[30] Aslında bu belki de fermandan beklenen sonuçların tam anlamıyla gerçekleşmeyişine dair içten gelen bir itiraftı. Nitekim aynı şeyi 13 Ocak 1845 tarihli bir hattı şerifiyle Sultan Abdülmecid, bu kez yüksek bir sesle dile getirecekti.



Kırım Savaşı'nda Batılı devletlerle kurulan ittifakla birlikte, Osmanlı diplomasisinde Osmanlı tebaasının eşitliğine yönelik vurgular arttı. Sultan Abdülmecid için de 'Osmanlıların İmparatoru' (*Empereur des Ottomans*) deyimi kullanılmaya başlandı. İngiliz ressam David Wilkie'nin tablosunda genç Abdülmecid.

Gayrimüslimler ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerde yabancı müdahalesini önleyemeyen Tanzimat ve sonrasındaki gelişmeler özellikle Rusya'nın Ortodokslar ve kutsal mekânlar üzerindeki iddialarıyla daha girift bir

28 Özellikle mali alanda merkezileşmeye karşı gelen çevreler ve kimi yerlerde ittifak yaptıkları cemaat liderleri isyan hareketlerinin çıkmasında etkili olacaklardır. Tıpkı 1841 Vidin ve 1850 tarihli Niş isyanlarında olduğu gibi. Ayrıntı için bkz. İnalcık, *a.g.e.*, s. 375-381, ayrıca bkz. *Bulgar Meselesi...*, s. 45-57.

29 İnalcık, *a.g.e.*, İstanbul, 1993, s. 374.

30 Orhan Koloğlu, "Tanzimat'ın Yankıları", *Tarih ve Toplum*, sayı 71, İstanbul, 1989, s. 15.

hale bürünmüştü. Eflak ve Boğdan isyanları, bunun sonucu olarak Rusya ve Avusturya ile arasında doğan siyasi çatışmalar Osmanlı-Rus ilişkilerini yeniden gerecek ve nihayet Kırım Savaşı'nın patlak vermesine yol açacaktı. Kırım Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu Rusya karşısında İngiliz, Fransız ve Piyemonte ortaklığı sayesinde direnebildi. 30 Mart 1856 tarihli Paris Barış Antlaşması'nın yedinci maddesi gereğince Avrupa devletleri Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler hukukundan ve haklarından yararlanmasını kabul ediyordu. Ayrıca her birisi ayrı ayrı toprak bütünlüğüne ve bağımsızlığına saygı göstermeyi garanti ediyor ve bu garantinin uygulanmasına ortaklaşa kefil oluyorlardı.[31] Bu antlaşma Avrupa'daki güç dengesini baştan düzenliyordu. Osmanlı açısından önemli olan yönü Avrupa ailesi içine dahil ediliyor olmasının yanında, en azından bir süre Rusya'nın Balkanlar üzerindeki nüfuzunun kırılıyor olmasıydı.[32] Kırım Savaşı süresinde yaşanan önemli bir gelişme de Tanzimat ile başarıya ulaşamayan imparatorluk tebaası içindeki gayrimüslimlerin hukukça eşitliğini sağlama düşüncesine dayalı olarak Islahat Fermanı'nın gündeme gelmesiydi. Antlaşmanın imzalanmasından yaklaşık bir ay önce ilan edilen Islahat Fermanı aslında imparatorluğun iç bünyesindeki düzenlemeleri hedef almakla beraber, devletlerarası bir antlaşmanın maddeleri arasında zikredilmesi yönünden siyasi niteliği olan bir belgeydi. Böylelikle gayrimüslim tebaa Müslüman tebaaya eşit oluyor ve teoride bütün unsurların din, dil, ırk farkı gözetmeksizin kaynaştırıldığı bir toplumsal yapı meydana geliyordu.

Paris Antlaşması'yla Avrupa ailesi içine dahil edilen Osmanlı İmparatorluğu görünüm olarak Avrupa monarşilerinden oldukça farklı bir sosyal ve politik yapıya sahipti. Diğer yandan toprak bütünlüğü Batılı devletlerce güvence altına alınmakla beraber bunu sağlayacak iradeden yoksun görünmekteydi.[33] Rusya'nın her an üzerinde gölgesini hissettirdiği Balkan toprakları

31 Bu gelişmeyle Avrupalı devletler Osmanlı İmparatorluğu'nun "Avrupa amme hukuku ve konseyi faydalarına iştirak etmeye kabul olunduğunu ilan eder" demek yoluyla önemli bir adım atmaktaydılar. Ancak antlaşma metnindeki ifadelere ne denli sadakatle yaklaşılacağı konusunda güven vermemekteydiler. Nitekim bu maddeye istinaden 25 Mart 1856 tarihli oturumda Ali Paşa kapitülasyonların ilgasını istediğinde devletler bu imtiyazlardan feragat konusunda uzlaşmacı bir tavır sergilemekten kaçınmışlardı. Cemil Birsel, "Tanzimat'ın Harici Siyaseti", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 687-689.

32 Antlaşma görüşmeleri süreci ve Avrupa ailesi anlayışının yeniden şekillenişi ile ilgili bkz. Alan Palmer, *Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu*, Sabah Yayınları, İstanbul, 1999, s. 228-239.

33 Günümüzde saf iktisadın kurucularından biri olarak kabul olunan ve aynı zamanda dönemin siyasi gelişmelerini de etkilediği iddia edilen İngiliz İktisat bilgini Nassau William Senior'un Kırım Savaşı'ndan kısa bir süre sonra 1857-1858 yıllarında gerçekleştirdiği Yunanistan ve Türkiye gezisi sırasındaki gözlemlerini aktardığı eseri dönemin Türkiye'sinden kesitler sunar. Senior'un İstanbul'da tanıştığı Dr. Dickson ve Binet gibi Batılılar Türkiye'yi ve Türkleri ağır bir dille tenkit ederken, Os-

Babıâli'ye tanınmış güvenceleri geçersiz kılacak nitelikte gelişmelere şahit olmaktaydı. Eflak ve Boğdan gibi iki beylik daha Kırım Savaşı sırasında buraları Rusya'ya kaptırmamak niyetindeki Avusturya tarafından geçici olarak işgal edilmişti. Antlaşma gereği boşaltıldığında bile bu topraklar birleşik Romanya hayalleri kuran başta Katolikliğin koruyucusu III. Napoleon ve diğer devletlerin ilgisini üzerine çekmeye devam etti. Nihayet tüm gelişmeler Babıâli'nin 2 Aralık 1861'de Eflak ve Boğdan'ın merkezi bir yönetime sahip olmasını kabul etmesine kadar uzandı. 5 Şubat 1862'de Bükreş'te toplanan meclis Romanya Prensliğini dünyaya duyurdu. Bu durum Osmanlıları memnun etmekten bir hayli uzaktı. Öyle ki benzer bir durumun devletin Balkanlardaki diğer tabiilerinde görülmesi demek temellerin sarsılması anlamına gelecekti.[34] Nitekim 1858 yılında yüzyılın başından beri Osmanlı için bir sorun haline gelmiş olan Sırbistan'da[35] iktidarı ele geçiren Miloş Obronoviç'in Bosna Hersek'i ve eski Sırbistan'ı yeni prenslikle birleştirerek Büyük Sırbistan Krallığı'nı kurma düşüncesi Babıâli için yeterince can sıkıcı bir durum yaratmıştı. Sözkonusu yaklaşım Osmanlı hükümeti için bu topraklar üzerinde Edirne ve Paris antlaşmalarıyla zaten gittikçe kısıtlanmış olan yetkilerinin tümüyle kaybına yol açabilirdi.[36]

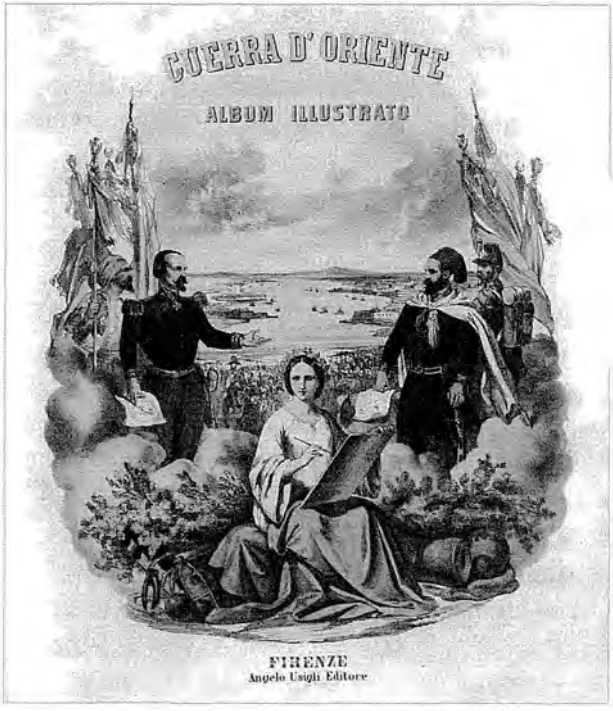
---

manlı topraklarının ne şekilde paylaşılması gerektiği üzerine de kafa yormaktadırlar. Ayrı bir devlet olmasını istedikleri Bulgaristan'a başkent olarak İstanbul'u düşünen Binet, "Şimdilik Anadolu'da, burada Hıristiyanların iyice çoğalıp, Türkleri hiçbir vakit ayrılmamaları gereken Tataristan'a dönmeye zorlayıncaya kadar, kalabilirler" diyecek kadar ön yargılı bir tavır ortaya koyar. 12 Ekim 1857 günü görüştüğü İngiliz elçiliği sekreteri Alison'un, Senior'a söyledikleri de oldukça anlamlıdır. Alison, "Türkiye'nin varlığı iki esasa dayanır" der, bunlardan birincisi bir yemek dolabını bekleyen bekçi köpeği gibi olmasıdır. Hıristiyan devletlerin bir parça koparmalarını önler. İkincisi elli banker ile tefeciyi ve otuz kırk kadar buradan sebeplenen paşayı beslemesidir. Semavi Eyice, "İngiliz İktisatçı Nassau W. Senior'un Türkiye Seyahatnamesi 1857-1858", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 552-556.

34 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri 1856-1861*, c. 6, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 54.

35 Sırbistan özellikle Sırpça konuşulan bölgenin adı değildi. Çünkü bu dili konuşan Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Karadağ halkları kendilerini Sırplı saymamaktaydılar. Ancak bu duruma rağmen 17. yüzyıldan beri Sırbistan'ın özerkliğini ve bağımsızlığını elde etmesinde bu bölgelerin yadsınamaz bir payı olmuştu. Sırp ulusçuluğunun kültürel ve mali desteği Hırvatistan bölgesinden ve Voyvodina'dan savaşçı desteği Karadağ'dan geldi. Osmanlı Sırbistan'ında halk hayvancılıkla geçinmekte olup, ekonomik anlamda çok gelişmiş değildi. Her köyün bir *knezi* ve bunların üstünde de bir *oberknez* bulunurdu. Osmanlı idaresine karşı temsilcilik görevini yerine getirenler bunlardı. Nitekim Sırp ulusçuluğunun ilk temsilcileri de bunlar arasından çıkmıştı. Daha çok Protestan Macar okullarına devam eden doğuş halindeki Sırp burjuvazisinin Protestanlık ve aydınlanma dönemi ulusalcılığının etkisine girmesi son derece doğaldı. 18. yüzyılda Avusturya ve Osmanlı savaşları boyunca, her Avusturya işgali Sırbistan'da bağımsızlık isteklerinin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1983, s. 54-56.

36 Karal, *a.g.e.*, Ankara, 1954, s. 64-70.



Kırım Savaşı'nın etkileri, Osmanlı dış politikasının genel eğilimlerini belirleyecek bir durum yaratırken, savaş bu anlamda Osmanlı halifesinin belirginleşecek evrensel söyleminin destek görmesinde önemli bir etki yarattı. Savaşın resmedildiği bir albümün kapağı.

Sırp prensi uluslararası dengelerin lehine oluşundan ve Babıâli'nin içinde bulunduğu koşulların ağırlığından yararlanarak Mart 1867'de Osmanlılar buralardaki tüm kalelerden ve bu arada Belgrad'dan çekilmeye mecbur bıraktığında aslında bağımsızlık yolunda önemli bir adım attığının bilincindeydi. Benzer şekilde bağımsızlık talepleri diğer Balkan halklarından da yükselmekteydi. 1856 Paris Barış görüşmelerinde adeta bir hükümdarın itibarıyla karşılanan Karadağ Prensi Danilo'nun bu konudaki istekleri Osmanlı İmparatorluğu'nu temsilen burada bulunan Mehmed Emin Ali Paşa tarafından reddedilmişti.[37] Ancak bu durum çatışmayı önleyemeyecekti. İmparatorluk için aynı dönemde tek kriz alanı Balkanlar değildi. Doğu Akdeniz'de Yunanistan ile girdiği mücadele Girit konusundaki bunalımı uluslararası bir sorun haline getirmişti. İki ülke arasındaki sürtüşme sonunda Babıâli Girit'e 30 Eylül 1867 tarihli fermanla Lübnan örneğinde muhtariyet tanıyan yeni bir statü tanımış, ancak kendisi için Doğu Akdeniz'de stratejik bir üs olan adayı bölgedeki statükonun bozulmasını istemeyen İngiltere'nin müdahalesiyle elde tutabilmişti.[38]

---

37 Rus temsilcisinin hükümetinin Karadağ üzerindeki sempatisinden bahsetmesi üzerine Ali Paşa'nın Karadağ'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu ve Babıâli'nin bu durumu değiştirme niyetinde olmadığı şeklinde verdiği yanıt Prens Danilo tarafından protesto edilmişti. Prens cevabında Arnavutluğun yarısı ve Hersek'in tamamı üzerinde Karadağ'ın hakları bulunduğunu iddia etmekten geri kalmamıştı. Karal, *a.g.e.*, Ankara, 1954, s. 74.

38 Kenneth Bourne, "İngiltere ve Girit İsyanı, 1866-1869", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı 1, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 250-259.

1870'lerin dünya dengesi bir önceki döneme göre değişikliklere uğrayacaktır. Sedan'da Prusya liderliğindeki Almanya'ya yenilen Fransa Alman Birliği önünde önemli engellerden biri olma özelliğini yitirdi. İtalya'dan on yıl kadar sonra birliği sağlayan Almanya Avrupa güç dengesinde sarsıntılara neden oldu. Yenilginin yanı sıra 1871 Paris komün hareketi de Fransa'nın gücünde olumsuz etkiler yapacaktı. Bu durum Paris'te önüne set çekilmiş olan Rusya için bulunmaz bir fırsat olarak belirecek ve bunun yarattığı havanın etkisiyle Ocak 1871'de Londra'da toplanan konferansta Karadeniz'in 1856'dan beri sürmekte olan savaş gemilerine kapalılığı ve tarafsızlık ilkesini kaldırtmayı başaracaktır.[39]

İmparatorluğun meşrutiyete giden süreçte karşılaştığı sorunlar kolay üstesinden gelinebilecek şeyler değildi. 1870'te Yemen'de başlayan isyan ancak 1873'te bastırılabildi. Babıâli burayı tekrar merkeze bağlı bir vilayet haline getirebildi, ancak egemenliğini daha güneye Aden yakınlarındaki Lahiç'e götürme konusunda başarılı olamadı. Zira Aden'e yerleşmiş olan İngiltere son derece stratejik konumdaki bölgeyi Osmanlıya kaptırma niyetinde değildi. Aynı durum Balkanlar'da Panslavizm politikasını yürütmekte olan Rusya için de geçerliydi. 1875'te Bosna-Hersek'te, 1876'da Bulgaristan'da patlak veren isyan hareketleri Balkanlar'da Rusya'nın etkinliğini artırırken, Osmanlı hükümetini gün geçtikçe çıkmaza sürüklüyordu.[40] Rus yanlısı olarak bilinen Mahmud Nedim Paşa'yı protesto amacıyla 8 Mayıs 1876'da İstanbul'da medrese öğrencilerinin başlattıkları ayaklanma yalnız sadrazamın koltuğunu değil, Abdülaziz'in tahtını da sallamaya başladı.[41] Anayasal bir idarenin kurulması için uğraş vermekte olan Mithat Paşa için yapılacak ilk iş son dönemlerinde daha müstebit bir idareye yönelen Abdülaziz'den kurtulmak ve yerine anayasayı hayata geçirecek uzlaşmacılığı gösterebilecek bir hanedan üyesini tahta geçirmek olacaktı. Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi'nin fetvası bu noktada yeni bir dönemin başlangıcı yolunda ilk adım oldu. Alınan fetvaya göre, Sultan *şuuru muhtel ve siyasetten anlamayan* bir halife idi; dolayısıyla halifeliği de *mülk ve millete muzirdi.*[42] Ne yazık ki aynı kaderi birkaç ay son-

39 Konferansın içeriği ve Rus talepleri için bkz. Cemal Tukin, *Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1947, s. 290 vd.

40 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri 1861-1876*, c. 7, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956, s. 72-98.

41 Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi 1774-1912*, c. 5, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, 2005, s. 470.

42 "Emirü'l-mü'minin olan Zeyd muhtelişşuur ve umuru siyasiyeden bibehre olup emvali miriyeyi mülk ve milletin takat ve tahammül edemeyeceği mertebe masarifi nefsaniyesine sarf ve umur-u diniye ve dünyeviyeyi ihlal ve teşviş ve mülk ve milleti tahrip edip bekası mülk ve millet hakkında

ra bu kez gerçekten ruhsal dengesini yitiren halefi Sultan V. Murad da paylaşacaktı. Abdülhamid'i tahta taşıyan şartlar imparatorluğun en bunalımlı dönemine işaret ediyordu.

OSMANLI-RUS SAVAŞI VE ETKİLERİ

1876 yılı Osmanlı İmparatorluğu için oldukça zorlu bir dönemeçti. Aynı yıl içinde iki hükümdar hal edilmiş, Balkanlar'daki isyan hareketi Avrupa devletlerinin de taraf olduğu uluslararası bir kriz haline bürünmüştü. İçeride ise ekonomik bunalım ve anayasacıların mücadelesi Osmanlı tahtının son dönemine damgasını vuracak yeni sahibini bekleyen çözülmesi gereken sorunlardı. Kırım Savaşı'ndan bu yana iyice tüketilen *Grand Turc* imajı yeni politikalar içerecek bir yenilenmeyi gerektiriyordu. Bu noktada Abdülhamid için Mithat Paşa'nın hazırladığı anayasa Batı'nın gözünde puan kazandırıcı bir adım olacaktı. 23 Aralık 1876 tarihinde İstanbul'da Balkanlar'daki karışıklıkları görüşmek üzere toplanan Tersane Konferansı'nda yabancı temsilciler şaşırtıcı bir gelişmeye tanık oluyorlardı. Asırlarca doğu despotizminin başlıca örneği olarak gördükleri bir devlet kendilerinin uzun mücadeleler sonrasında kurdukları anayasal meşrutiyet idaresine geçiyordu.[43]

Anayasa kendi içinde özgürlükler açısından çelişkiler taşımakla beraber kurtuluşu yalnızca buna bağlı gören "anayasal romantizm" içindeki bir grup aydın için büyük bir zafer olarak algılanmıştı. Bir görüşe göre "Kanun-ı Esasi kendini kapıların ardında bekleyen bir despotizme imkân veriyordu, ama aynı zamanda o kapılar bir daha kapanmamak üzere yeni gelişmelere açılmıştı."[44] Balkan bunalımı sözkonusu gelişmelere ivme kazandırmıştı. Buradaki karışıklıklar Batılılar tarafından çoğu kez Osmanlı aleyhine propaganda aracı yapılacak biçimde Avrupa kamuoyuna yansıtılmaktaydı. Bizzat politika yapıcılar buna öncülük ediyordu. Gladstone'un *Bulgar Dehşeti ve Doğu Meselesi* adlı broşürü, Abdülhamid'in Eyüp'te kılıç kuşanmasından bir gün önce Londra'da piyasaya çıkmış ve bir haftada 40.000'lik bir satış rakamına ulaşmıştı. Eserin Rusça çevirisi de bir ay içinde neredeyse Rusya için gerçek bir rekor sayılabilecek satışa ulaşacaktı. Broşürdeki "Türklerin mahvedip aşağıladıkları vilayetlerdeki tüm istismarlarını ortadan kaldırmak için en iyi yol olarak pılı pırtılarını toplayıp, uzaklaşmaları..." çağrısı, Moskova

muzır olsa, hal'i lazım olur mu? El cevap olur" şeklindeki bu fetva bir devrin kapanışına aracılık ediyordu. Karal, *a.g.e.*, s. 108.

43 İlber Ortaylı, "II. Abdülhamid Döneminde Anayasal Rejim Sorunu", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 202.

44 Ortaylı, *a.g.e.*, s. 203.

ve St. Petersburg gibi yerlerde çalışmayı okuyanların pek hoşuna gidiyordu.[45] Bu slogan bir süre sonra Türkleri geldikleri yere, Asya'nın derinliklerine atma şekline bürünecek ve ağızdan ağza dolaşacaktı. Böyle bir durumda ne konferansla aynı gün top atışlarıyla duyurulan anayasa, ne de son derece renkli bir imparatorluk parlamentosu şeklinde 19 Mart 1877'de çalışmalarına başlayan Meclis-i Mebusan gayrimüslimlerin hukuku konusunda Babıâli'ye baskı yapan Batılı devletleri tatmin etmeye yetecekti.[46]

Avrupa diplomasisinin büyük güçleri 1856'da Rusya'ya karşı Avrupa ailesi içine dahil ettikleri imparatorluğu 20 yıl sonra Rusya'ya karşı olan mücadelede yalnız bıraktılar. Aslında olayların ilk patlak verdiği Bosna-Hersek bunalımı ve ardından gelen Sırbistan ve Karadağ ile savaş kurulmakta olan yeni düzen içinde hasta adam olarak anılmakta olan Osmanlı'nın rolünü de tartışmasız olarak ortaya koymuştu. Savaşın hemen öncesinde İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'nda Babıâli'ye karşı ileri sürülen şartlar yaşanacaklar hakkında ipuçları vermekteydi.[47] Belirtildiği gibi kısmi tadillerle Osmanlı tarafına sunulan 15 Ocak 1877 tarihli ültimatoma olumsuz yaklaşılması üzerine yine Salisbury padişaha sunduğu bir layihada durumu "Konferansın muvaffakiyetsizlikle neticelenmesi halinde Türkiye'nin yalnız kalacağını, taarruz etmeye karar vermiş bulunduğu asla şüphe götürmeyen Rusya'nın üstün kuvveti karşısında ezileceğini, Batı devletlerinin son yüzyıl içinde edindikleri tecrübeleri, istenen ıslahatı vermemesi yüzünden İngiltere'nin Şimal Amerika'yı, Danimarka'nın Schleswig-Holstein'i, Avusturya'nın İtalya

45 Palmer, *a.g.e.*, s. 154.

46 Oysa kabul etmek gerekir ki etnik temsil açısından bakıldığında Osmanlı Parlamentosu Tuna monarşisinden ya da 1905 Rus Duma'sından daha ilginç bir görünüm arz etmekteydi. İlk parlamentoda imparatorluğun hâkim unsuru olan Müslümanların yanında, gayrimüslim unsurların hele etnik oranlama yapılırsa gayr-i Türk unsurların hayli yüksek bir oranda temsil edildiği görülmekteydi. Oysa Avusturya-Macaristan monarşisinde Çek, Hırvat, Sloven, Slovak, Polonez, Ruten gibi unsurların temsili oran bakımından haksızlık derecesinde düşüktü. Karşılaştırma ve Osmanlı parlamentosunun yapısı için bkz. İlber Ortaylı, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", *Kanuni Esasinin 100. Yılı*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 163 vd.

47 Kanun-ı Esasi'nin ilanını duyuran top sesleri arasında toplanan bu konferansta Avrupa devletlerini İstanbul'daki elçileri temsil etmekteydi. Bunlar arasında Ignatiyef, Zichy, Elliot, Bourgoing, Corti ilk akla gelenlerdir. Osmanlı İmparatorluğu ise Saffet ve Ethem Paşalardan oluşan murahhaslarca temsil edilmekteydi. Ayrıca Calice, Salisbury ve Chaudordy gibi deneyimli devlet adamlarının ve diplomatların sırf bu görevle İstanbul'a gönderilmiş olması Avrupalıların konuya gösterdikleri duyarlılık konusunda uyarıcıdır. Bu temsilciler konferansın asıl oturumları başlamadan evvel 11-22 Aralık tarihleri arasında yaptıkları ön hazırlık toplantılarında Osmanlı Devleti'ne karşı ortak bir tutum sergileyebilmek için müzakerelerde bulunmuşlardır. Toplantılarda özellikle Ignatiyev ve Lord Salisbury arasındaki uzlaşma gayretleri dikkatlerden kaçmamaktaydı. Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi 1774-1912*, c. 5, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, 2005, s. 471.

devletlerini nasıl kaybettiklerini" anlatmak ve buna benzer birtakım tarihi örnekler vermek suretiyle etkili bir şekilde tasvir etmişti.[48] Konferansta İngiltere'yi temsil için özel bir misyonla gelmiş bulunan Lord Salisbury'in asıl hedefi Doğu Sorunu'yla ilgili olarak İngiliz ve Rus görüşlerini birbirine yaklaştırmaktı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Bosna Hersek ve Bulgaristan'ın bağımsızlığını tanıması anlamına gelecek teklifleri reddetmesi ve padişaha yazılan layihanın etkisiz kalması üzerine Salisbury'in sadrazam Mithat Paşa'ya yazdığı mektup aba altından soba göstermek deyiminin karşılığıydı. Salisbury kısa bir girizgâhın ardından Babıâli'yi bekleyen yegâne tehlikenin Rusya ile savaş olmadığının altını çiziyor ve ekliyordu: "Eğer bu harp patlarsa bana her taraftan gelen haberlere göre Türkiye az zamanda mağlup düşecektir. Bütün salahiyettar askeri mehafil bu nokta üzerinde müttefiktir. Bu iş başka türlü cereyan etse ve zannettiğiniz gibi harp derhal patlamasa bile tehlike yine azametinden bir şey kaybetmeyecektir. Konferans dağılır dağılmaz Avrupa, Türkiye'nin kendi nasihatlerine ehemmiyet vermediğine kani olacak, herkes Osmanlı İmparatorluğu'nun yakın bir ölüme mahkûm bulunduğuna inanacaktır. Hazineniz boştur, istikraz edecek para bulamayacaksınız. Hıristiyanlarla meskûn vilayetleriniz isyan etmek için hiçbir fırsatı kaçırmayacaklardır; menabiiniz tükenecektir. Zi kudret komşunuz, Avrupa'nın bitaraflığından emin olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu mahvetmek için zuhur edecek ilk fırsatı kaçırmayacaktır."[49]

Mithat Paşa ise Salisbury'in beklentisinin aksine konuştuğu kişilerin şimdilik İmparatorluğun tamamıyla mahvını imzalamaktansa daha vahim ihtimallere göğüs germenin müreccah olduğunu düşündüklerini belirtecektir.[50] Ayrıca kendisinin bu işte yalnızca bir oyu olduğunu, asıl kararı konuyu görüşmek üzere toplanacak Meclis-i Umumi'nin vereceğini de eklemekten kaçınmayacaktır. Gerçekten de 19 Ocak 1877'de toplanan meclis yapılan teklifleri oy birliğiyle reddedecek ve bir gün sonrasında temsilciler İstanbul'dan ayrılacaklardır.[51] Abdülhamid'in tahta çıktığı dönemde dış gelişmeler hiç de iç açıcı olmadığı gibi, geçen her dakika Osmanlı-Rus Savaşı'nı kaçı-

48 Bekir Sıtkı Baykal, "Doksanüç Harbi Arifesinde Osmanlı Devleti ile Büyük Devletler Arasındaki Münasebetler", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı 2, Ankara, 1945, s. 190, Ahmed Mithat Efendi, *Zübdetü'l-Hakâyık: 93 Harbi'nin Arka Planı*, haz. Ömer Faruk Can, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 73-77.

49 Bekir Sıtkı Baykal, "1877 Harbi ve Bununla İlgili Meseleler Hakkında Bazı Vesikalar", *Tarih Vesikaları*, Maarif Vekâleti Yayınları, c. I, sayı 3, İstanbul, 1941, s. 230.

50 Baykal, *a.g.e.*, s. 231.

51 Jorga, *a.g.e.*, s. 472-473, Ahmed Mithat Efendi, *Zübdetü'l-Hakâyık: 93 Harbi'nin Arka Planı*, haz. Ömer Faruk Can, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 117-122.

nılmaz kılmaktaydı. Avrupa'daki güç dengesi Osmanlı aleyhine seyir takip ederken diplomasi oyunları genç hükümdarın bu devletlere olan güvensizliğini artırıcı etkide bulunuyordu. Aynı dönemde Rusya'yı dengeleyen güçler Avusturya ve İngiltere idi. Avusturya, Rusya'nın Balkanlara sarkmasına engel olmak üzere barış yollu bazı önlemler almış, hatta Rusya ile bir anlaşma yapma yoluna da gitmişti. İngiltere'de ise iki ayrı düşüncenin etkili olduğu görülmekteydi. Bu görüşlerden biri daha sonra başbakanlık yapacak olan Gladstone ve taraftarlarının dile getirdiği şekliyle *"Türklerin, dünya yüzünden kötülüklerini kaldırmanın tek yolu vardır, o da kendi vücutlarını dünya yüzünden kaldırmak"* anlayışına dayanmaktaydı. Ancak Osmanlı toprakları İngiltere için kolayca Rusya'nın amaçlarına teslim edilecek bir yem değildi. Unutmamak gerekir ki Ruslar Ayastefanos'a geldiklerinde İngiliz donanması Çanakkale Boğazı'ndan geçmekteydi. Almanya'nın politikası ise 1870-1871 Alman-Fransız savaşından yeni çıkmış bir devlet olarak barışı korumak ve Yakındoğu'daki çıkarlarını bu yolla elde tutmak üzerine kuruluydu. Bununla birlikte Almanya Doğu Buhranı sırasında önemli bir rol üstlenmekten de kaçınmamıştı. Bilindiği üzere Bismarck izlediği politika gereği doğu işleriyle yakından ilgili değildi. Ancak Avusturya ile müttefikti ve Rusya ile iyi geçinme niyetindeydi. Bismarck'ın siyasetinin hedefi Rusya ile Avusturya'nın arasının açılmamasını temin etmekti. Bu amaçla devletlerarasında arabuluculuk yapmaktan geri durmayacaktı.[52] Sonuçları itibariyle imparatorluğun son yüzyılında yepyeni bir sayfayı açacak olan çatışmanın ayak sesleri Osmanlı başkentinde giderek daha şiddetli biçimde duyuluyordu.

İstanbul'daki Tersane Konferansı ve Londra Protokolü ile amacına ulaşamayan Rusya, Balkanlardaki Slavların haklarını koruma bahanesiyle bağımsızlık sözü verdiği Romanya topraklarını geçerek Babıâli'ye savaş ilan ettiğinde takvimler 24 Nisan 1877'yi gösteriyordu.[53] Osmanlı kaynaklarının 93 Harbi olarak andıkları savaş sırasında Osman Paşa'nın Plevne savunmasına rağmen, Sofya ve Edirne Ruslar tarafından işgal edildiği gibi, İstanbul'un kenar mahallelerine kadar ilerledikleri görüldü. 1878 Ayastefanos Antlaşması Türkiye'nin Avrupa'daki bakiyesini de ümitsizce parçalarken, Rusya'nın Balkanlar ve boğazlardaki kontrolünü, Doğu Anadolu yoluyla Mezopotamya istikametinde ilerlemesini tehlikeli gören Disraeli'nin müdahalesiyle Ber-

52 Baykal, *a.g.e.*, s. 191 vd.

53 Balkan krizi ve savaşın başlama süreciyle ilgili olarak bkz. William Miller, *The Ottoman Empire and its Successors*, Frank Cass, Londra, 1966, s. 377-378, ayrıca bkz. Ahmed Mithat Efendi, *Zübdetü'l-Hakâyık: 93 Harbi'nin Arka Planı*, haz. Ömer Faruk Can, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 129-130.

lin'de bir konferans toplandı. Berlin Konferansı'yla Rusya daha önce edindiklerinin bir kısmından vazgeçmek durumunda bırakılırken Osmanlı için yol ayrımına gelindiği iyice gün ışığına çıkmış oldu.[54] 1878 13 Temmuz'unda Berlin'de imza masasından kalkan Osmanlı heyeti artık hiçbir şeyin savaş öncesinde olduğu gibi devam edemeyeceğinin farkındaydı. Antlaşmayla birlikte imparatorluk 212.450 km^2 bir toprak parçası ve üzerinde yaşayan 5,5 milyonluk bir nüfusu kaybediyordu. Doğu Sorunu'nda bir perde kapanırken taraflar yeni bir sahnenin hazırlığına başlıyorlardı.[55]

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ

Osmanlı-Rus Savaşı yalnızca Osmanlı İmparatorluğu açısından değil, tüm Yakındoğu halkları arasında büyük bir psikolojik travmaya yol açmıştı. İslâm dünyasının pek çok yerinde halifenin ordusuna destek olmak niyetiyle yapılan yardım kampanyalarının ivme kazandırdığı birlik ruhu uğranılan ağır hezimetle büyük bir darbe almıştı. Her şeyden önce Berlin Antlaşması'yla yüzyılın başından beri Avrupa ailesinin bir ferdi olma uğraşındaki Osmanlı İmparatorluğu Avrupa haritasından çıkarılmak istenmişti. İngiltere bile artık eski müttefikini ayakta tutmak için tek başına mücadele etmenin anlamsız olduğunu düşünüyordu. Rusya'nın güneye sarkmasının ve Fransa'nın Yakındoğu'ya yerleşmesinin önlenebilmesi için İngiltere için yeni bir stratejiye ihtiyaç vardı. Buna göre bölgedeki küçük devletleri güdümüne alarak desteklemek ve Hindistan yolu üzerindeki önemli üslerin idaresini bizzat üslenmekten başka çare yoktu.[56]

İngiliz kamuoyunu iç ve dış gelişmeler karşısında bu politikanın gerekliliğine ikna etmek zor olmayacaktı. Muhafazakârların gittikçe yıpranan ima-

54 1878 Temmuz'unda imzalanan Berlin Antlaşması'yla Batum, Ardahan ve Kars Çarlık idaresine bırakılırken; Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın bağımsızlığı kabul edildi. Yunanistan'ın istekleri vaatlerle bir süre için ertelenmişse de 1881'de Teselya ve Epir'in bir bölümünü ilhak etmesine göz yumulmuştu. 1870 sonrasında İstanbul'da ayrı bir ulusal piskoposluk kurma hakkına kavuşan Bulgaristan ise muhtariyet sahibi bir prenslik oldu. Bununla birlikte Ayastefanos ile kendisine verilmiş olan toprakların, Ege girişi dahil üçte ikisini kaybetti. Şarki Rumeli Sultana bırakılan topraklar arasında yer alırken 1885'te Bulgaristan'la birleşti. Heyd, *a.g.e.*, s. 360, ayrıca bkz. Miller, *a.g.e.*, s. 387-389, L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, Husrt & Company, Londra, 2000, s. 408-412.

55 Iorga, *a.g.e.*, s. 484-485, Feroze A. K. Yasamee, "European Equilibrium or Asiatic Balance of Power?: The Ottoman Search for Security in the Aftermath of the Congress of Berlin", *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 56-78.

56 Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 432-433.

jı ve 1880'de Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü koruma konusundaki yaklaşımı yanlış bulan Gladstone liderliğindeki Liberallerin iş başına gelmesi durumu daha da kolaylaştırıyordu.[57] İngiltere'nin İstanbul sefiri Henry Layard'ın hükümetine yazdığı tahrirde doğudaki gelişmeleri gayet vahim biçimde ifade etmesi de İngiliz hükümetinin yeni politika arayışlarında etkiliydi.[58] Aslında İngiltere yeni politikasının ilk adımlarını 93 Harbi'nin hemen sonrasında atmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Akdeniz'deki üslerinden biri olan Kıbrıs adası, Ege denizi girişi ve çıkışına etkisi, nihayet Süveyş Kanalı'na bağlantısı dolayısıyla İngiltere'nin Yakındoğu'daki çıkarları için dikkat çekici bir konumdaydı. Nitekim bu gerçeğe İngiliz Milli Savunma Bakanlığı İstihbarat Başkanı Albay Home'un raporunda da dikkat çekilmekteydi. İngiltere adayı ele geçirmek için aradığı fırsatı Berlin Konferansı öncesinde bulacaktı. Konferans sırasında destek arayışında olan Abdülhamid 4 Haziran 1878 tarihli ant-



1880'lerden itibaren Osmanlı siyasetinde öne çıkmaya başlayan İslâm Birliği, Batılılar tarafından yayılmacı, saldırgan siyasetin göstergesi olarak görülüyor, ancak II. Abdülhamid, Avrupa ailesinin bir üyesi olmaya özen göstererek, dengeyi koruyordu. Londra'nın tanınmış bir fotoğrafçısının objektifinden gençlik yıllarında Sultan Abdülhamid.

57 Bununla birlikte Osmanlı'nın Liberallerin Ortadoğu siyasetindeki yeni strateji arayışlarını ilk başlarda tam anlamıyla kavrayabildikleri söylenemez. Örneğin seçimler sonrası Londra sefaretinden gelen telgraflarda Liberallerin iktidara gelmesinin Devlet-i Aliyye aleyhine sonuçlar doğurmayacağına dair haberler aktarılıyordu. BOA., Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 164/40, 3.5.1295.

58 BOA., Y.S. Hus. Maruzat Evrakı, 164/73, 29.5.1297.

laşmayla adanın idaresini *de-facto* olarak İngilizlere terk edecekti.[59] Bununla birlikte aynı dönemde gerek İngiltere ve gerekse Rusya'nın Ermenileri bağımsızlık vaadiyle Osmanlı hükümeti aleyhine kışkırtmaya başlamaları Abdülhamid üzerinde içine düştüğü durumu tam anlamıyla kavrama anlamında uyarıcı etkide bulunacaktı.

Ayastefanos Antlaşması'nda Osmanlı hükümeti Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde ıslahat yapma yükümlülüklerini yerine getirinceye kadar Rusya'nın bu bölgelerden çekilmeyeceği şeklinde yer alan madde Berlin'de yumuşatılmış, ancak yabancı devletlerin Osmanlı iç işlerine müdahalelerine meşruluk kazandırılmıştı. Nitekim Ermeni konusunun Osmanlı'nın bir iç sorunu olmasının dışında sürekli uluslararası bir sorun olarak takdim edilmeye çalışılması Babıâli'yi sıkıntıya sokacaktı.[60] İngiltere'nin Ermeni konusunu gündeme getirmesi onun kolonyalizm siyasetinin bir aracı olarak tasarlanmıştı. Nazım Paşa'nın bu konudaki görüşleri sorunun Osmanlı devlet adamları arasında nasıl algılandığına çarpıcı bir örnektir. O İngiliz politikasındaki değişimi ve Ermeni konusunu şöyle açıklar: "İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne bilahare Ermenilere ilgi duyması, sürekli olarak Rusya'nın İngiliz çıkarlarını tehdit eder vaziyette güneye sarkması ve güçlü bir Karadeniz devleti olması ile yakından alakalıdır. İngiltere bağımsız bir Ermenistan'ın Rusya'yı zor durumda bırakacağını ve Osmanlı Devleti'nin de ilerlemesine mani olacağını düşünerek desteklemişti."[61] Aslında İngiltere bu siyasetin ilk adımlarını Berlin Kongresi sırasında atmıştı. Örneğin 1875 tarihinde Hersek'te isyan çıkınca ve konunun görüşülmesi için konferans toplanacağı haberi duyulunca Ermeni Kilisesi de Doğu Anadolu'da özerk bir yapı için harekete geçmişti. Ermeni Patriğinin kendisiyle yaptığı görüşmeyi 7 Aralık 1876 tarihli raporunda İngiliz büyükelçisi, bakanlığına şöyle duyuruyordu: "Ermeni patriği dün bana geldi. Ziyaretinin amacı temsil ettiği Hıristiyan halk adına elçiler konferansında, yalnız isyan eden illerdeki halka özel imtiyaz verilmesi için ısrar etmeyeceğini ve halen barış halinde bulunan öteki illerin de bunun

59 Rifat Uçarol, *1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Antlaşması*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 31-32, ayrıca bkz. Şükrü Sina Gürel, *Kıbrıs Tarihi: Kolonyalizm, Ulusçuluk ve Uluslararası Politika*, c. 1, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984, s. 25 ve 39.

60 Bu süreçle ilgili olarak bkz. Murat Özyüksel, "Abdülhamid Dönemi Dış İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi*, ed. Faruk Sönmezoğlu, Der Yayınları, İstanbul, 1994, s. 6; Garabet K. Moumdjian, "From Millet-i Sadıka to Millet-i Asiya: Abdülhamid II and Armenians, 1878-1909, *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 305-306.

61 Nazım Paşa'nın görüşleri için bkz. Ramazan Çalık, *Alman Kaynaklarına Göre II. Abdülhamid Döneminde Ermeni Olayları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 56.

dışında bırakılmayacağını ümit ettiklerini bildirmek idi. Onu ihtiyatla cevaplandırarak şöyle söyledim; konferansın hedefi genel barışı tehdit eden ayaklanmanın olduğu vilayetlerde sükûneti iade etmekti, sanıyorum bütün Osmanlı İmparatorluğu idaresini kapsamayacaktır. Patrik, halkının bu durumdan heyecana düştüğünü, eğer Avrupa devletlerinin sempatisini kazanmak için ayaklanma çıkarmak gerekiyorsa, böyle bir hareket yaratmak hiç de güç olmayacaktır dedi."[62] İngiliz politika yapıcıları için bulunmaz bir fırsattı bu yaklaşım. Aynı zamanda ele geçirdiği bölgeler üzerinde diğer büyük devletlerin ilgisini dağıtacaktı.[63]

Nitekim bu dönemde Alman basını Ermeni sorununu "İngiltere'nin doğu kışkırtıcılığı yaparak Mısır'a sahiplenmesinin" piyonu olarak değerlendiriliyordu. Buna göre "İngiliz sahtekârlığı" böylece yalnız "Süveyş Kanalı'na hükmetme ve Hindistan'ın savunulması" gibi sonuçları devşirmiyordu. "İngiliz Hükümeti, dünya ticareti için tahmin edilemez değerler taşıyan" bir sonuca ulaşmış oluyordu.[64] Gerçekten de Mısır bu dönemde İngiliz politikasında en önemli konu olarak belirmişti. 1881'de Fransızların Tunus'u almalarının ardından bir sene sonra İngiltere de Mısır konusundaki planlarını hayata geçirmişti.[65] Gladstone ile Abdülhamid arasında aşılması pek mümkün olmayan ve hızla gelişen karşılıklı anlaşmazlık iyice ortaya çıkmıştı. Öyle ki Layard, Sultan'ın "Gladstone'dan bir tür dehşet duyduğunu" itiraf etmek zorunda kalıyordu, İngiliz devlet adamı da "Osmanlı hükümeti olan Sultanın kafası üç kağıt ve hataların dipsiz bir kuyusu ve şiddet ya da şiddet

---

62 Bilal Şimşir, *Osmanlı Ermenileri*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1986, s. 471-472.

63 Ermenilerin sakin oldukları yerlerde İngilizlerin takip ettiği siyaset hakkında *Le Post* gazetesinde çıkan makalede bu gerçek vurgulanmaktadır. BOA., Yıl. Sad. Hus., Maruzat Evrakı, 174/4, 11.9.1300.

64 Çalık, *a.g.e.*, s. 54.

65 Osmanlı Devleti 1878 Berlin Kongresi'nde Tunus meselesinin devletler arasında tartışılmasına engel olamamıştı. Fransa bunu gündeme getirdiğinde, Kıbrıs konusunda Fransa'nın tepkisini önlemek isteyen İngiliz Dışişleri Bakanı Salisbury, "İstiyorsanız Tunus'u alınız. İngiltere muhalefet etmeyecektir" demek yoluyla onayını ortaya koymuştu. Aynı yaklaşımı Almanya'nın da sergiliyor olması Paris'e Tunus konusunda serbesti tanımıştı. Fransız hükümeti aradığı fırsatı 1881 baharında yakaladı. Cezayir-Tunus sınırındaki çatışmaları bahane ederek 24 Nisan 1881'de Tunus'a saldırdı. Sadık Paşa her ne kadar başta buna itiraz ederek saldırının Osmanlı'nın bölgedeki hükümranlık haklarına yönelik olduğunu belirtmişse de, gelişmeler karşısında Fransa ile uzlaşmak zorunda kalmıştı. 12 Mayıs 1881 tarihli Bardo Antlaşması'na göre "Fransa uygun gördüğü yerleri işgal edecek, Tunus beyini koruyacak, Tunus'un borçlarının ödenmesi için ıslahat yapacak, Fransız temsilcileri yabancı ülkelerdeki Tunusluların hukukunu koruyacak, buna karşılık Tunus beyi Fransa'ya danışarak işlerini yürütecekti." Babıâli'nin karşı girişimlerinin hiçbiri sonuç vermeyecekti. Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2, Cambridge University Press, New York, 1985, s. 193.

tehdidi dışında hiçbir şey başaramayacaktır" diyerek bu iltifatlara! karşılık veriyordu.[66]

İskenderiye'nin 15 Temmuz 1882'deki işgali tam da bu ortamda ilişkileri geren ve İngilizlere karşı Babıâli'nin güvensizlik duygusunu perçinleyen bir gelişme oldu. Oysa olayın birkaç ay öncesinde böyle bir hareketin gerçekleşmesine ihtimal dahi verilmemekteydi.[67] Mısır konusu görüşülürken İngiltere sürekli olarak işgalin daimi olmadığını belirtse de uygulamaları bunun aksine işaret ediyordu.[68] Mısır konusunda karşılaştığı beklenmedik durumun Babıâli'nin psikolojisini etkilediği açıktı. Mısır'daki resmi dairelere İngiliz bayrağı çekilmesi şiddetle eleştirildiği gibi,[69] Mısır vak'asından sonra önemi artan İzmir'e kifayetsizliği anlaşılan kumandan Ahmed Hilmi Paşa'nın yerine güçlü bir kimsenin atanmasına kadar pek çok konu şiddetli biçimde tartışılmıştı.[70] Bununla birlikte yapılan görüşmeler sonunda 24 Ekim 1885'te iki taraf arasında görüş birliği sağlandı. Buna göre "Osmanlı Devleti ile İngiltere, Mısır'ın güvenliğinin sağlanması, ordunun düzenlenmesi ve yönetim işlerinde Hidiv'e yardım etmek üzere birer komiser gönderecekti"[71] Uzun görüşme sürecinin ardından Osmanlı hükümetinin İngiliz askerlerinin çekilmesi konusunda Nisan ayında ve daha sonra 1890 Haziranı'nda Fransız ve Rus desteğiyle sunduğu öneriler gibi, 1894 Ağustos'unda aynı konuda yürütülen yarı ciddi İngiliz-Osmanlı müzakereleri de sonuçsuz kalmıştı. İskenderiye işgalinden sonraki beş yıl boyunca her İngiliz hükümeti, Mısır'daki İngiliz etkisini feda etmeden, yapılabildiği takdirde Mısır'ı terk etmeyi arzu etmişti. Ancak artık sadece birkaç önemsiz radikal grup dışında bu görüşü savunana rastlanmamaktaydı. 1890'larda İngiltere'nin Mısır'daki sorun-

66 Matthew Smith Anderson, *Doğu Sorunu 1774-1923: Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 238-239.

67 Lord Granvill'in, Alman hükümetinin Biconsfield Kabinesi zamanında Mısır'ın İngilizler tarafından işgalini teklif ettiği halde bu teklifi Biconsfield ve Gladstone'un reddettikleri hakkında. BOA., Yıl. Sad. Hus, Maruzat Evrakı, 168/82, 19.11.1298.

68 BOA., Yıl. Sad. Hus., Maruzat Evrakı, 173/59, 18.6.1300.

69 BOA., Yıl. Sad. Hus., Maruzat Evrakı, 174/71, 8.11.1300.

70 BOA., Yıl. Sad. Hus., Maruzat Evrakı, 171/47-48, 6.10.1299.

71 1887'de Mısır'daki İngilizlerin çekilmesi konusunda yapılan görüşmeler Fransa ve Rusya'nın da müdahalesiyle sonuçsuz kalmıştır. Her iki devlet Osmanlı'nın Mısır'da idareye katılım hakkının bulunduğunu belirterek Osmanlı Devleti'nin kuvvet kullanmasını istemiştir. Fransa yardım vaadinde bulunurken, Rusya Mısır'da İngilizlerin mevcut statüsünün devamı halinde Erzurum'u işgal edeceğini bildirmiştir. Gelişmeler karşısında İngiltere; "Mısır'da iç ve dış tehlikeler sona ererse kuvvetlerini çekeceğini" açıklamış, Mısır'dan çekilmeyi işgalci devletin inisiyatifine bırakan bu açıklamayı Babıâli kabul etmek durumunda kalmıştı. H.S. Deighton, "The Impact of Egypt on Britain A Study of Public Opinion", *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P.M. Holt, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 239-248.

ları, ülke içinde karşılaştığı muhalefetten, yeni Hidiv II. Abbas'ın sessiz nefretinden, muhafazakârlardan, milliyetçi duyguların güçlenmesinden ve İngiliz yönetiminin birlikte çalışabileceği gerçek bir Mısır yönetici sınıfı olmamasından kaynaklanıyordu.[72]

Babıâli'nin dış politikadaki yönelimini belirleyecek gelişmeler yalnızca imparatorluğun uluslararası alanda kuşatılmışlığıyla sınırlı değildi. Ekonomik anlamda da bunalımın had safhaya varması ve bunun toplumsal yansımaları ülkenin önünde aşılması gereken bir duvar olarak yükseliyordu. 1840'lardan itibaren Avrupalı sermayedarlar ve temsilciler mali sorunlara çözüm bulabilmek adına dış borçlanmaya gidilmesi konusunda merkezi bürokrasiye baskı yapmaya başlamışlardı. İlk dış borçlar 1840'larda Galata bankerleri aracılığıyla ve kısa vadeli olarak Fransız bankalarından sağlanmıştı. Nihayet, Kırım Savaşı'nın gerektirdiği yeni harcamalar ve gelir-gider dengesinde yarattığı büyük açık, Avrupa para piyasalarında borçlanma sürecini başlatmıştı.[73] Abdülhamid'in tahta çıkışından bir sene öncesine 1875 yılına gelindiğinde Osmanlı dış borçları 200 milyon sterline yaklaşmış olup, anapara ve faiz ödemeleri yılda 11 milyona ulaşmıştı. Oysa aynı dönemde Osmanlı maliyesinin tüm gelirleri 18 milyon sterlin dolayındaydı. Bir başka ifadeyle dış borç ödemelerini sürdürebilmek için devlet gelirlerinin % 60'ını dış borç ödemelerine ayırmak gerekecekti.[74]

1870'lerin başlarından itibaren Latin Amerika ve Yakındoğu'da yirmiyi aşkın devletin içine düştüğü kriz durumu er geç Osmanlı İmparatorluğu'nu da sarsacaktı. Nitekim 6 Ekim 1875 tarihli İstanbul gazeteleri bir duyuru yayınlayarak, hükümetin 5 milyon Osmanlı lirası tutarındaki bütçe açığını gözönüne alarak, borç faizi tutarının sadece yarısını para olarak, geri kalan borcu, yeni basılıp dağıtılacak % 5'lik hisse senetleriyle ödemeye karar verdiğini açıkladı. Mart 1876'ya gelindiğinde ise hükümet neredeyse bütün nakit ödemeleri durdurmuştu.[75] Osmanlı maliyesinin içine düştüğü kötü durum karşısında 28 Muharrem 1299 (1881)'de ilan edilen kararnameyle Düyun-u Umumiye ida-

---

72 Anderson, *a.g.e.*, s. 262.

73 Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1993, s. 187-188.

74 Pamuk, *a.g.e.*, s. 189.

75 Birçok Avrupalı gözlemci iflas konusunda İstanbul'daki Rus elçisi Kont Nikolay İgnatiev'i suçlasa da, iflası hızlandıran başka olaylar da vardı; 1875 kıtlığı ve Birinci Balkan Bunalımı. Bu dönemde sadece Ankara'da nüfusun % 25'i, çiftlik hayvanlarının da % 25'inin öldüğü tespit edilmiştir. Aynı şekilde Balkanlar'da yaşanan ulusalcı gelişmeler Babıâli'yi zor duruma sokmuş, ciddi bir borç batağının içine çekmişti. Emine Kıray, *Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 145-146.

resi kurulmuş ve devletin belli başlı gelirleri Osmanlı borçları karşılığında yabancı devletlerin denetimine ve düzenlemesine tabi kılınmıştı.[76] Borca karşı tahsis edilmiş olan gelirler üç kısma ayrılmış, Tuz geliri, Damga resmi, İpek öşrü, Müskirat ve balık resmi gibi[77] kalemler tamamen bu idarenin denetimine bırakılmıştı. Bunun yanında Kıbrıs adası vergisi, Tömbeki resmi, Şarki Rumeli vergisi, Bulgar Prensliği vergisi gibi meblağlar iltizama bırakılmıştı.[78] Hükümet mali anlamda iflasın yarattığı şizofreniyi atlatmaya çalışırken toplumsal ve politik yıkımı aşabilmek adına yeni arayışlara yönelmişti.

Abdülhamid'in imparatorluğun geleceğiyle ilgili en ciddi endişesi parçalanmayı engelleyebilmekti. Bu açıdan iktidarı süresince liberal ve ulusal hareketleri, başta İngiltere olmak üzere yabancı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak üzere ortaya koydukları bir oyun olarak değerlendirmişti. İngilizlerin Arapların yoğun olduğu bölgelerde kendi iktidarına karşı yönelttikleri aleyhte propaganda Padişaha göre oyunun bir parçasıydı. Hıristiyan ulusların imparatorluktan kopuşları nüfus dengesini Müslüman halklar aleyhine değişirken Abdülhamid'in İslâm unsurları bir arada tutabilmek adına yeni bir politika arayışı gündeme gelmişti.[79] Bu noktada İslâm ve İslâm Birliği bir üst kimlik olarak bu siyasetin temel hareket noktasını oluşturmuş, hilafet kurumu da yeni yönelişin simgesel yüzü olarak yeniden yorumlanmış ve kullanılmıştı.

İslâm Birliği Siyasetinin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Altyapısı

Abdülhamid dönemi İslâmcılık siyasetini yorumlamadan önce en az onun kadar önemli olan bir başka noktayı bu hareketin oluştuğu sosyal ve kültürel çerçeveyi değerlendirmek tarihsel bir zorunluluktur. İslâmcılık düşüncesi ideolojik bir hareket olarak Tanzimat sonrası oluşan yeni toplumsal ve ekonomik yapının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Oluşumuna hız veren iç şartları Tanzimat'ın getirdiği telifçi Batılılaşmaya karşı gelişen toplumsal tepki, Yeni Osmanlı hareketinin entelektüel katkısı ve nihayet 93 Harbi sonrası or-

---

76 Donald Blaisdell, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa Mali Denetimi: Düyun-u Umumiye*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 88, ayrıca bkz. İ. Hakkı Yeniay, *Yeni Osmanlı Borçları Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964, s. 52-53.

77 A. Du Velay, *Türkiye Mali Tarihi*, Maliye Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978, s. 301.

78 Örneğin Muharrem Kararnamesi'nin 8. maddesine göre Kıbrıs adasının gelir fazlası hamillere tahsis olunuyordu. Bu varidat fazlası hükümetin eline geçmediği takdirde hükümet bunun yerine 1/13 Kânunusani 1882'den itibaren senede 130.000 Türk lirası verecekti. Bu meblağı karşılamak için Maliye Nazırı gümrük idaresine hitaben tanzim olunmuş 130.000 Türk lirası tutarında poliçeler vermeyi taahhüt ediyordu. Velay, *a.g.e.*, s. 303, Yeniay, *a.g.e.*, s 62-64.

79 Özyüksel, *a.g.e.*, s. 7-8.



1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında başlayan göçler, Osmanlıların Balkanlarda zayıflayışı, kültürel uyanış sürecindeki Balkan ve Arap milliyetçiliğine karşı politika üretme ihtiyacı, Abdülhamid'i zorunlu olarak İslâm'a siyasal anlamda daha yoğun vurgu yapmaya yöneltiyordu. Rus Pyotr Gruzinski'nin Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında sürgün edilen Çerkesler konulu tablosu.

taya çıkan demografik yapının niteliği olarak sıralamak mümkündür. Yine inkâr edilemeyecek biçimde diğeriyle ilişkili olan dış şartlara gelince en başta emperyalizmin sosyo-kültürel ve ekonomik baskıları, bunun yanında gelişen milliyetçilik anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan pan hareketleri ilk nedenler arasında görünmektedir.[80] Kemal Karpat İslâmcılık akımının doğuşunda dört gelişmeyi belirleyici kabul eder. Bunlardan ilki toplumsal yapı değişiklik-

80 Watson'un deyişiyle 19. yüzyılda çok milletli imparatorlukların (milliyetçilik doktrinlerinin aralarında yayılmaya başlamış olduğu, ayrı diller konuşan, muhtelif din ve âdetlere bağlı tebaaların bulunduğu imparatorluklar) hükümdarları milliyetçiliğe karşı zor kullanarak dayanabildiler. Fakat bu yeterli değildi. Başka bir doktrin ortaya koyup denemeleri gerekiyordu. Eskiden gerek hükümdarlar, gerek kiliseler sadece varolmakla meşruiyetlerini tanıtmışlardı. Şimdi ise onların yeni bir meşruiyet teorisi kurarak resmi bir devlet düşüncesi yaratmaları lazım geliyordu. Napoleon'un mağlubiyetinden sonra geçen 150 yıl süresince, Habsburg, Rusya, Osmanlı ve Britanya İmparatorlukları olmak üzere, dört büyük imparatorluk bu sorunlarla karşılaşmıştır. Hugh Seton-Watson, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", *Belleten*, c. 28, sayı 111, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964, s. 526-527.

leridir. İkincisi bunlara muvazi olarak gelişen ve bu değişikliklerin kısmen sebebi kısmen de sonucu olan dış siyasi gelişmeler, özellikle Fransa ve İngiltere'nin İslâmcılık karşısında takındıkları tavırdır. Üçüncü amil olarak ise modern anlamda ideolojinin doğuşunu gösterir. Nihayet son noktada II. Abdülhamid'in padişah ve halife olarak etrafında gelişen sosyo-politik olayları yotumlayarak onlara verdiği yön ve şekildir.[81]

Burada orijinal olan yön aslında İslâmcılık ile ekonomik yapı arasında kurulan ilişkidir. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sınıfsal yapının dönüşümü ideolojik olarak İslâmcılığın toplumsal altyapısını inşa edecektir. İmparatorluğun kurtuluşunda yegâne çare olarak sığınılan Tanzimat ve gerçekleştirmeye çalıştığı ekonomik koşullar geleneksel yapıda sarsıntıya neden olmuştur.[82] II. Mahmud, tımarı hukuki bir kurum olarak fiilen ortadan kaldırdıktan sonra, devleti de arazinin denetleyicisi olmaktan çıkararak, arazi sahibi konumuna sokmuştur. Toprak mülkiyetindeki bu değişim yani miri arazinin bu şekilde devlet eline geçmesi, araziyi mülk olarak elinde bulunduranları tedirgin etmiştir. Doğal olarak araziyi tasarruf eden âyan ve eşrafın da mahalli iktidarları tehlikeye girmiştir. Bunlar nisbi muhtariyetlerini kaybetmiş ve devlet memuru statüsüne girmişlerdir. Devlet tarafsızlığını kaybederek arazinin sahibi olduğunda âyan ve eşrafla da bir çekişme ortaya çıkmıştır. Bir yanda modernleşmeci devlet bürokratları diğer yanda aslında ekonomik modernleşmenin öncüsü ve pazar ekonomisinin uygulayıcısı olma isteğindeki âyan ve eşraf arasında bir ideolojik ayrım yaşanmıştır. Aslında ikincilerin mücadelesi devletle değil Sultan Mahmud'un politikasıyladır. Bürokrasinin elindeki güce dayanarak sözde devlet çıkarlarını korumak bahanesiyle, vergi gelirinin esas kaynağını oluşturan toprak üzerindeki kontrol hakkını korumak istemesi kaçınılmazdır. Bu durum arazi üzerindeki mülkiyet ve tasarruf hakkını uhdesinde birleştirmek isteyen ayanlarla bürokrasinin çatışmasını doğurmuştur. Tanzimat ve 1858 Arazi Kanunnamesi bu sorunu gidermeye yönelecektir. 1858'de devlet miri arazi üzerindeki mülkiyet hakkını sağlamlaştıracak ancak pazar ekonomisine adaptasyonun zorunluluğu olarak miri arazi üzerinde çalışanların haklarını alabildiğince genişletecektir. Yaratılmak istenen yeni liberal toprak rejimi devletin gerçek ihtiyaçlar karşısında arazi üzerindeki kontrolünü kaldırması anlamına gelmektedir. İşte bu gelişmeler

---

81 Kemal H. Karpat, "Panislâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 47, İstanbul, 1987, s. 14.

82 Zafer Toprak, "Tanzimat Ekonomisi ve Günah Keçisi", *Tarih ve Toplum*, c. 12, sayı 70, İstanbul, 1989, s. 21-22.

soyal statülerini ve etkilerini ekonomik güce dayandıran yeni tipte ticaret ve toprak sahiplerini sahneye çıkaracaktır. Ticaretteki gayrimüslim ağırlığına karşı ziraatta Müslümanlar daha üstün bir konuma sahip olacaklardır. Tarımsal üretimde hâkim yeni toplumsal gruplar bir dereceye kadar devlet denetiminden uzak, özgür olduğu kadar temel kültürünü ve geleneklerini de koruyan bir ortam içinde yetişmişlerdir. Eski yarı feodal düzen burada artık kalkmış onun yerine tüm eksikliklerine rağmen, kültür ve sosyal bilincini elde etmiş yeni bir sosyal düzen kurulmaya başlamıştır.[83] Bu toplumun öncüleri eski sipahi aileleri, yerli ulema, eski geleneksel bürokrasi aileleri ve tabii ki eşraftır. Ekonomik ilişkiler bakımından modern, kültür ve değerler bakımından geleneksel olan bu toplum eski dini bilinci siyasi bilince dönüştürmekte zorlanmayacaktır.[84] Bu süreçte sufi tarikatların da İslâmi uyanışta önemli siyasi roller üstlenişini unutmamak gerekmektedir. Kadiriye, Rifaiye ve özellikle Nakşibendilik 19. yüzyılda yeni toplumsal katmanlar arasında özellikle gelenekten gelen değerlerle modern çağın ihtiyaçları arasında bir orta yol bulmaya yönelik fonksiyonlar üstleneceklerdir. Genellikle militanlıktan uzak biçimde ancak siyasi otoriteyle de uyumlu biçimde Batı'nın gittikçe artan nüfuzuna karşı bir direnç gösterecek ve tabanda bu tepkinin sözcülüğünü üstleneceklerdir. Nakşibendilik örneğinde olduğu gibi bazı sufi tarikatlar imparatorluk sınırlarını aşarak örneğin Asya Müslümanları ile de irtibat kurup, sempatizanlar toplayacaktır.[85]

Abdülhamid dönemi İslâmcılığı toplumsal anlamda destekleyici sınıfsal bir zemine sahipti. Müslüman bir orta sınıfın yükselişi yeni bir sivil iktidar ve kamuoyunun yükselişi anlamına geliyordu. Bu sınıf ekonomik anlamda pazar ekonomisine bağlı modern bir tavır sergilese de Tanzimat sonrasındaki yeni kültürel etkiyle mesafeli, gelenekçi bir yaklaşım ortaya koyacaktı. İslâmcılık dış dünyada yalnızlaşan bir imparatorluğun savunma mekanizmalarından biri olarak doğduğu kadar, Tanzimat sonrasında yaşanan Batılılaşma akımının

---

83 Karpat, *a.g.e.*, s. 16-24, ayrıca bu toplumsal dönüşümün izlerinin tespiti için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 321-379.

84 Kemal H. Karpat, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century*, ed. W. R. Polk - R. L. Chambers, Chicago, 1968, s. 71-84.

85 Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in İstanbul in the Early Tanzimat Period", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 99-114, ayrıca bkz. *a.g.y.*, "The Naqshbandiyya-Mujaddiyya and the Khalidiyya in Istanbul in the Early Nineteenth Century", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 41-57.

halk psikolojisinde yarattığı tepkinin de bir sonucuydu. Tanzimat ve Islahat fermanları temelde tebaa arasındaki eşitliği kurmaya yönelik projelerdi. Başka bir ifade ile "bila tefrik-i cins ü mezheb" anlayışı imparatorluğun birliğini sağlamak için gayrimüslim tebaanın sadakatini güçlendirmede en akılcı siyaset olarak görülmüştü. 1856 Islahat Fermanı'nda yer alan "hukukca olan müsavat vezaifce olan müsavatı müstelzim olduğundan" sözleri buna işaret etmekteydi. Ferman yüzyıllardır süren bir uygulamanın aksine Müslim ve gayrimüslim cemaatleri kâffe-i hukukta eşit kılıyordu. Sultan Abdülaziz'in 1868'de Şura-yı Devleti açış konuşmasında yer verdiği "hangi mezhebde bulunursa bulunsunlar bütün tebaam aynı vatanın evladıdırlar" sözleri buna işaret ediyordu. Yaratılmaya çalışılan Osmanlı kimliği anlayışı Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesinde "devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhebden olursa olsunlar bila istisna Osmanlı tabir olunur" şeklinde dile getirilmişti.[86] Bu durum kimilerince köklü bir geleneğe dayalı sosyal yapının sarsılmasına yol açacağı endişesiyle erken bir adım sayılmaktaydı. Ahmed Cevdet Paşa "vükelay-ı hazıra Avrupalılara hoş görünmek için bol doğradılar ve tedricen vakt-u zaman ile yapılacak şeyleri def-aten ilan ettiler" demek yoluyla gelenekçilerden gelen tepkiyi ortaya koymaktaydı.[87] Nitekim bu tepki devlet erkânından bazıları tarafından da dile getirilmekteydi.[88]

Eşitlik ilkesi o güne kadar aynı idarenin tabiiyetinde, ancak ayrı sosyo-kültürel daireler içinde yaşamış halklar arasında sanıldığı kadar kolay kabul görmemişti. Muhafazakâr Müslümanların yanı sıra ayrıcalıklarını kaybetmiş olan Hıristiyan cemaat liderlerinden de tepkiler yükseldiği görülmekteydi. Gülhane Hattı'nın okunup, kırmızı atlas bir keseye konmasının ardından törende bulunan Rum Patriğinin "inşallah bir daha bu keseden çıkmaz" dediği şeklindeki rivayet bu tepkinin dışa vurumuydu.[89] Tanzimat'ın getirdiği ye-

---

86 İnalcık, *a.g.e.*, İstanbul, 1993, s. 3.

87 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, c. 1, n. 10, haz. Cavit Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1953, s. 70.

88 Mustafa Reşit Paşa bile dış devletlerin baskısından bunaldığı bir ortamda "Hıristiyanlar bir şey yapmamış iken bu kadar imtiyazlara nail oldukları halde ben bu milletten ve devlet-i aliyyenin bunca senelik vükelasından bulunduğum halde efkârımı serbest söyleyecek kadar imtiyazım olmasın mı?" şeklinde tepkisini ortaya koymuştu. Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 74.

89 Gerçekten de Hıristiyan ahali arasında fermanın getirdiği eşitlik statüsünden en çok rahatsızlık duyanlar ve karşı çıkanlar Rumlardı. Yalnızca avam tabakadan değil, ruhani reislerden de karşı çıkanlar görülmekteydi. Ortaylı'nın belirttiği gibi bunlar 15. yüzyıldan beri sahip oldukları *primus inter pares* statüsünü kaybediyorlardı. Diğer azınlıklara göre üstünlükleri bir yana, Patrikhane Ortodokslar üzerinde de aşırı haklara sahipti ve bu yeni düzenlemeyle bundan mahrum bırakılıyordu. İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler*, TOAİ Yayınları, Ankara, 1970, s. 34, ayrıca bkz. Koloğlu, *a.g.e.*, s. 15. Cemaat hiyerarşisinin bozuluşu hakkında bkz. Cevdet Küçük,

rel meclislerde Müslüman ve Hıristiyan temsilciler arasında yaşanan çatışmaların temelinde bu tepkiselliğin etkisi vardı. Bu durum kimi zaman kitlesel çatışmalarla da sonuçlanabiliyordu. Cidde'de Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında Temmuz 1858'de yaşanan gerilim İngiliz ve Fransız hükümetlerinin olaya dahil olmasıyla sonuçlanmıştı. Bazı durumlarda ise cemaatlerarası çatışmalar bizzat dış güçler tarafından körüklenebiliyordu. Suriye üzerinde nüfuz mücadelesine giren İngiltere ve Fransa'nın yarattığı gerginlik sonunda bölgedeki iki Hıristiyan cemaat arasına sıçramış, 1860'da Osmanlı'nın bastırmada son derece zorlandığı gelişmelerin yaşanmasına neden olmuştu.[90] Aynı durum Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki cemaatlerarası ilişkilerde de görülüyordu. Islahat Fermanı'nın Bosna eyaletinin bazı kazalarında uygulanması sırasında da, olaylar çıktığı ve beş yüze yakın kişinin tutuklandığı bildirilmişti. Keza benzer kıpırdanmaların Diyarbakır, Harput, Mardin ve Cizre taraflarında olduğu aktarılarak, bu yörelere kısa sürede asker sevkinin gerekeceği belirtiliyordu. Nitekim İngiltere'nin Diyarbakır konsolosundan gelen bir yazıda Diyarbakır ve çevresinde yaşayan halkın huruc etme ihtimalinin gözardı edilemeyeceği belirtilerek, bölgede çıkacak bir isyan halinde bütün Avrupalıların "bir takım hezelenin yed-i ihtiyarına düşeceğine delil-i kavi" olduğu ifade ediliyordu.[91]

Tanzimat'ın halk psikolojisi üzerinde olumsuz etki yaratan bir başka sonucu ise Batılılaşmanın yanlış algılanmasıdır. Tanzimat sadece kurumsal anlamda değil, düşünsel anlamda da düalist bir yapı inşa etmiş medrese ve mektep arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Batılılaşma anlayışını topyekûn ve hızlı biçimde savunanlarla, toplumca kabul görmüş yerleşik kültürel değerlere dokunmadan yalnızca ileri teknolojinin alımı şeklinde savunanların mücadelesi toplumsal kutuplaşmalara zemin hazırlamıştır. Özellikle üst tabaka arasında yeni yaşam tarzı ve zihniyeti hızla yerleşirken, ekonomik anlamda giderek

"Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 20 vd.

90 Mayıs 1860'ta büyük bir çatışmaya dönüşen Dürzi ve Maruni gruplar arasındaki çekişmeye Temmuz ayında Şam'da Araplar dahil olmuş ve gittikçe şiddetlenen olayların Lübnan'a sıçraması önlenememişti. Haluk Ulman, *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966, s. 36-42. Adil Baktıaya, "19. Yüzyıl Suriyesi'nde Hıristiyan-Müslüman İlişkilerinde Değişim: 1860 Şam Olayları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 23-43.

91 Örneğin Islahat Fermanı'nın getirdiği düzenden rahatsız olan eşraf ve bölge ileri gelenlerinin yönlendirmesiyle Maraş'ta başlayan isyan hareketi hükümeti uğraştırmış nihayet İstanbul ve Halep'ten gönderilen kuvvetlerle bastırılabilmişti. Ufuk Gülsoy, "1856 Islahat Fermanı'na Tepkiler ve Maraş Olayları", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 448-457.

zayıf düşen alt tabaka halk arasında içinde bulundukları olumsuz koşullardan sorumlu tuttukları kimselerin aynası olması nedeniyle tepki görmüştür. Batılı yaşam anlayışı muhafazakar çevrede İslâm'dan uzaklaşmanın göstergesi olarak algılanmıştır.[92] Üst sınıflar arasında Batılı yaşam anlayışına örnek olması bakımından Mekteb-i Tıbbiye hocalarından Mehmed Kâmil Efendi'nin 1275'te yayınladığı *Melceü't-Tebbahin* adlı yemek kitabı ilginç bir belgedir.[93] Şüphesiz Tanzimat Batıcılığını ortaya koymada 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'u ziyaret etmiş olan İtalyan yazar Edmondo de Amicis'ın veciz anlatımı en gerçekçi tahliller arasındadır. Yazarın anlatımıyla "Her sene binlerce kaftan kaybolmakta ve binlerce İstanbulin ortaya çıkmaktadır; her gün eski bir Türk ölmekte ve Tanzimatçı bir Türk doğmaktadır. Gazete tesbihin, sigara çubuğun, şarap iyi suyun, yaylı araba arabanın, piyano davulun, Fransız grameri Arap sarf ve nahivinin, kârgir ev ahşap evin yerini almaktadır. Her şey bozuluyor, her şey değişiyor. Belki de bir arsa kalmadan, eski Türkiye'yi aramak için Anadolu'nun en uzak vilayetlerine gitmek gerekecek..."[94]

Yeni Osmanlıların öncülerinden Namık Kemal ve çevresi tarafından bu anlayış eleştirilecektir. *İbret* gazetesinde "Medeniyet" başlığıyla yayınlanan yazısında yazar eleştiri oklarını göndermekten çekinmez: "Medeniyet insanın içtima üzere yaşaması manasına alınır... Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. İktisabı medeniyete çalışan akvam için tamamı tamamına Avrupa'yı taklit etmek neden lazım gelsin Bir takım hakayıkı ilmiye vardır ki dünyanın hiçbir tarafında değişmez. Temeddün için Çinlilerden süluk kebabı almaya muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, usulü münakehatını taklide de hiçbir surette mecbur değiliz."[95] Gerçekten de en şiddetli eleştiriyi Genç Osmanlı muhalefetinden alan aşırı Batılılaşma toplumun eğitimsiz ve geleneğe bağlı kesimlerince de eleştiriye maruz kalıyor ve tüm bunların İslâm'dan uzaklaşma sonrasında meydana geldiğine dair ortak bir zeminde buluşmalarını sağlıyordu.[96] Tanzimat'ın

92 İlbeyi Özer, *Avrupa Yolunda Batılaşma ya da Batılılaşma İstanbul'da Sosyal Değişimler*, Truva Yayınları, İstanbul, 2005, s. 29.

93 Yazar eserinin girişinde hayat şartlarının değişmesi yüzünden artık eski yemeklerin yeterli gelmediğinden ve yeni hayata göre Batılılardan yeni bir *cuisine* alınması gereğinden bahsederek, eseri bu niyetle kaleme aldığını anlatıyordu. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hayatı", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbu,l, 1940, s. 759.

94 Edmondo de Amicis, *İstanbul*, çev. Beynun Akyavaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 124.

95 Ülken, *a.g.e.*, s. 762.

96 İmparatorluğun içinde bulunduğu durumu anasır-ı milliyeyi tebdil edecek boyutlara erişen taklitçilikte gören Ali Suavi de "Taklid" başlıklı yazısında şunları söylemekteydi: "Her milletin dinine

hayata geçirmeye çalıştığı ancak milliyetçilik düşüncesi karşısında geri plana düşmeye mahkûm olan İttihad-ı Osmani 1860'lardan itibaren yerini İttihad-ı İslâm anlayışına bırakıyordu. Bunda yukarıda da vurgulandığı gibi Islahat Fermanı sonrasında oluşan muhafazakar tepki ve ek olarak sömürge idareleri altında yaşayan İslâm halkları arasında Osmanlı hilafetinin saygınlığının artmasının etkisi büyüktü. Bu dönemde Hindistan, Açe-Sumatra, Güney ve Kuzey Afrika'daki Müslümanlara olan ilginin artması, Türkistan ve Kaşgar'daki Müslümanların halifeyle bağlantı kurma girişimleri açıkça İttihad-ı İslâm düşüncesini güçlendiren sonuçlar doğurmuştu. Aynı dönemde entelektüel ilgi Osmanlı sınırları dışındaki İslâm halklarına yönelirken iletişim araçları ve çoğunlukla basın yoluyla onlarla işbirliği yapılabileceği konusu tartışmaya açılmıştı. Namık Kemal'in ifadesiyle: *"Bundan 20 sene evvel Kaşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihada çalışıyor. Bu meyelan bir seyelan-ı huruşuna benzer ki önüne hiçbir şey ile set çekmek ihtimalin haricindedir."*[97]

İslâm Birliği tartışmalarında basının ve bunun aracılığıyla düşüncelerini kamuya aktaran Yeni Osmanlıların rolü büyüktü.[98] Ancak onların arasında da İttihad-ı İslâm ve bunun merkezindeki kurum olan hilafet hakkında görüş birliği bulunmamaktaydı. Yeni Osmanlıların önde gelenlerinden Ali Suavi'nin İslâm Birliği'ne yönelik düşüncelerine ilk olarak Lyon'daki gazetecilik günlerinde, 1871 yılında rastlamaktayız. Sonraki yıllarda *Muhbir* ve *Ulum*'da yayınlanan yazılarında da aynı konuyu ele alacaktır. *Muhbir*'de çıkan bir yazısında "Öyle bir cemiyet içinde bulunmakla ilan ederim ki, cemiyetin muradı dünyada mevcut olan bilcümle ikiyüz milyon Müslümanı birleştirmek cihetine masruftur" der. "Biz İslâm birliğiyle meşgul olalım. İslâmlarda ne ırkçılık,

ve dünyasına müteallik bir takım şeari vardır ki, o millet diğerlerinden onlarla tefrik olunur. Eğer o alametleri terk ederse milliyetini terk etmiş hükmündedir veya diğer kavmin şe'arine benzetip taklit ederse o dahi onlardandır." *Le Mukhbir*, nr. 20, "Taklid", 18 Ocak 1868, s. 3, ayrıca bu konuda geniş bir değerlendirme için Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23-70.

97 Gökhan Çetinsaya, "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 267.

98 Batılılaşma hareketi Osmanlı ilmiye sınıfı içinde ters etkiler doğurmuştu. Mardin'in ifadesiyle "reformcu Sultanların ve devlet adamlarının iradelerine boyun eğmeyen muhafazakar ulema, artık İslâmi tabii hakların taraftarı ve otokrasinin idealist düşmanları olarak ortaya çıkabildiği için, 19. yüzyılda, bu İslâmi siyasi ideallerin bekası için yeni bir anlam eklenmişti." Ulemanın tepkiselliğinin bir sonucu olarak İslâmi idealleri istismar edişinin en bariz örneği olarak *Tanzir-i Telemak* adlı anonim el yazmasını örnek veren Mardin böylelikle geleneksel değerlerin ilmiye mensuplarınca kazanılmış hakların savunusuna dönüştürüldüğünü belirtir. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, 1962, s. 199-200.

ne de başka tefrika vardır" ifadesine yer verdiği bir başka yazısında ise Müslüman birine Türk, Bulgar veya Arnavut demenin ağır bir hakaret olduğunu savunur. Onun bu yöndeki yayınları içte ve dışta kimi zaman tepkilere neden olacaktır.[99] Ona göre doğuda Türklük diye bir dava yoktur. "Türk devleti zuhur etti ama cinslik davasına itibar etmeyip her cinsten bulduğu ehliyetlileri istihdam eyledi. Evet, Şark'ta cinslik davasına bedel Tevhid davası vardır. Yani Türklük hâkim değildir, Müslümanlık hâkimdir. Avrupa'da ise din hâkim değil, cinslik hâkimdir. İşte Şark ile Garb'ın farkı budur. Nafile yere Avrupa kitapları ve gazeteleri Türk kalmadı filan gibi bahislerle uğraşmasınlar. Zira Şark'ta Türklük davası yok. Kaldı ki Garbın cinlik davası mı daha ziyade bekaya medardır, yoksa Şark'ın Müslümanlık davası mı? Bu meselenin muhakemesine gelince elbette Şark'ın hali daha iyidir. Zira mesela Fransızlar Fransızlık davasıyla otuz milyon kadardır. Lakin Türkler Müslümanlık davasıyla ikiyüz milyondur. Cins mahvolabilir, Müslümanlık mahvolmaz."[100]

Ali Suavi'nin hilafet hakkındaki düşünceleri İslâm Birliği düşüncesini savunan diğer aydınlardan farklıdır. Suavi'nin hilafetle ilgili kafasını meşgul eden bir sorun yoktur; çünkü ona göre İslâm'da hilafet isminde bir kurum yoktur.[101] *Ulum*'un 16. sayısında "Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslâmiyye" başlığı altında yayınlanan yazısında peygamberin halife tayin etmediğini söyleyip, hiç kimsenin *Halife-i Resul-Ullah* olamayacağını belirtir.[102] Bu yoruma göre halife unvanı sadece Ebu Bekir'e ait olup başka kimse tarafından kullanılamazdı.[103] Suavi böylelikle Sultan Abdülaziz'in hilafet iddiasını geçerli görmez. Bununla birlikte hilafet makamının o günkü İslâm dünyası içindeki saygın konumunu inkâr etmez. Ancak Avrupalıların konuya farklı bir gözle baktığının da farkındadır. Onun tabiriyle bazı Avrupalı yayın organlarına göre: "Müslümanlar padişahı bir kral olarak itikad etmezler. Kraldan çok büyük itikad ederler. Şöyle ki: Peygamber postunda oturuyor, peygamber veki-

99 Tanzimat dönemini incelediği eserinde Engelhardt konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Muhbir evvelce Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında müsavat-ı tammenin müdafi-i gayyuri iken şimdi tadil-i meslek etmiş, Hulefa-i Raşidin zamanında olduğu gibi ahkâm-ı şeriyyeye bihakkın riayet edilmesini, gayrimüslimlere karşı cihadı tavsiye ve bilhassa Babıâli'nin Londra, Berlin ve Atina'da Hıristiyan sefir bulundurmasından şikâyet ediyordu." Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat,* Milliyet Yayınları, İstanbul, 1974, s. 148 vd.

100 Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 624.

101 İsmail Hami Danişmend, *Ali Suavi'nin Türkçülüğü*, İstanbul, 1942, s. 22.

102 Bu yazıda Ali Suavi "İslâm'da Hilafet-i Mukaddese ve hükümeti ruhaniye olmadığını Avrupalılardan Ubicini fark etti ve cild-i evvelde isbat dahi etti" der. *Ulum*, nr. 16, "Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslâmiyye", s. 989.

103 Mardin, *a.g.e.*, 1962, s. 376.

lidir, derler. Halife, İmam, Emirü'l-Mü'minin, Hami-i din tesmiye ederler. Padişah Müslümanlar arasında o derecedir ki, Müslümanlığı Padişah muhafaza ediyor, bilirsiniz. Bu cihetle şimdi bizim padişahımız camilere gelse, minberlere çıksa Müslümanları muhabereye davet etse ve bu daveti ilan eylese, değil yalnız teba'ası, bütün dünyada Arabistan ve Türkistan ve Hindistan ve Çin'de hâsılı Şark'ta ve Garb'da tahmin olunan iki yüz milyon Müslüman silahlanır, hepsi padişahın başına toplanır. Çünkü kendilerini cemaat, Padişahı imam bilirler. Padişah Londra'ya geldiği vakit, Hintli bir Müslüman İmamü'l-Müslimin'in cemalini gördüm diye, sevincinden ağlamıştı"[104] der.

Ali Suavi, hilafetin hiçbir dini dayanağı olmadığı konusunda ısrarlıdır. Hilafetin Kur'an ve hadisten meşruiyet sağlayamayacağı görüşündedir. Bu kurum zamanın ihtiyaçlarına göre sonradan oluşturulmuş olup zaruri değildir. Bu noktada hükümetin şekli konusunda da düşüncelerini paylaşır. Suavi'ye göre İslâm'da hükümet ruhani değildir. Teokrasi kavramına ise hepten terstir. Kendi ifadesiyle "İsteyerek seçilen başkana istenerek boyun eğmek, istenerek lakap verilmek usul ise, tereddütsüz ve cesaretle hükmederiz ki halife, imam, padişah hiçbir peygamberin kaymakamı vekili değildir... İslâm devleti ruhani olmadığı gibi mutlakiyet de yoktur. İslâm'da hükümdar ceza görür. Tahttan indirmek nedir? En bilgin Müslümanların temiz elleri halife ve Sultan kanlarına bulaştı. 72 halifenin üçte biri katlolunmuştur."[105] Yazıldığı dönem göz önüne alındığında son derece radikal olduğu görülen düşüncelerinin diğer Yeni Osmanlılarla çok bağdaşmadığı anlaşılmaktadır. Aslında Ali Suavi cismani, yani siyasi bir lider ve İslâm devletinin reisi olarak halifeyi ve hilafeti kabul etmekle beraber onun papalık gibi bir ruhani liderlik şeklinde kabul edilmesine karşıdır.[106]

Namık Kemal de Ali Suavi gibi İslâm Birliği ve hilafet konusuna önemle eğilenlerden biridir. Onun konuya yaklaşımı Şark Meselesi kapsamındadır. "İki asırdan beri yanardağlar gibi hiç umulmadığı bir zamanda ateş engizi galeyan olarak zelzelei sadematı ile ruyü arz'ın şeklini tağyir etmesinden korkulan meselelerden biri" olarak gördüğü Şark Meselesi'nin yarattığı olumsuz-

---

104 Nazile Abbaslı, *Ali Suavi'nin Düşünce Yapısı*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2002, s. 79-80.

105 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 83.

106 Bir iddiaya göre onun esas çıkışı, Avrupalıların İslâm'da da ruhbanlık varmış gibi Osmanlı padişahını bu kategoride değerlendirmelerini çürütmek amacına yöneliktir. O, Osmanlı Padişahının Müslümanların lideri olduğu gerçeğini hep kabul etmiş ve 1878'de Sultan Abdülhamid'i bu iradesini kullanarak Osmanlı-Rus Savaşı'nı sürdürmesi için iknaya çalışmıştır. Çelik, *a.g.e.*, s. 334 ve 603, onun bu yöndeki görüşleri için bkz. Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1946, s. 128-136 ayrıca s. 90-99.

luklardan kurtulabilmek ve imparatorluğun devamını sağlayabilmek için bazı ilkelerin kabulünü gerekli gören yazara göre bunlardan birincisi; Avrupa'nın girdiği terakki yoluna girmek,[107] diğeri ise imparatorluğun İslâmi esaslarını sağlamlaştırmak ve bir İslâm Birliği politikası izlemektir. O birbirine zıt gibi duran bu iki ilkenin kabili telif olduğunu düşünmektedir.[108] Bununla birlikte hilafeti batı dengesi karşısında doğu dengesini temsil eden İslâm Birliği siyaseti için vazgeçilmez olarak değerlendirir. *İbret*'in ilk sayısında İslâm Birliği konusundaki düşüncelerini dile getirirken bu noktadan hareket eder: "Avrupa'nın kemalat-ı medeniyye ve derecat-ı marifeti buralarda bilinmeye başladı. Öyle bir kuvve-i külliyenin galebe-i nüfuzuna münferiden şu mülkün karşı durabilmesinde imkânsızlık pek az zaman içinde anlaşıldı. Encümengâh-ı âlemde akrandan dun kalmayacak bir mevki-i haysiyyet istemek ise herkes için tabii olmakla bizde dahi o hahiş teharri-i esbab arzularını uyandırdı. İşte o saika ile ta devlet-i aliyye'nin zuhurundan beri bir takım eazımın efkârını işgal eden İttihad-ı İslâm, şimdi maksad-ı umumiyeden olduğunu görüyoruz."[109] Ona göre Avrupa ile ilk diyalogu kuran Osmanlılar, İslâm dünyasının ve belki de bütün Asya'nın meşalesi olmalıdır. İslâm Birliği'nin merkezi tüm İslâm ulusları arasında en önde yer alan ve hilafeti elinde bulunduran Osmanlı başkenti olmalıdır: "Mademki hilafet buradadır ve mademki nisbette, mevkiin kabiliyetinde ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslâmiye'nin kâffesine mukaddemdir... Bahsettiğimiz ictimaın elbette merkezi burası olacaktır... İşte o vakit envar-ı marifet bu merkezden Asya ve Afrika cihetlerine dahi yayılır. O halde Avrupa muvazenesine karşı bir de şark muvazenesi hâsıl olur. O halde ise âlem-i insaniyette bir mizan-ı i'tidal vücuda gelir."

Namık Kemal için İslâm Birliği ve hilafet kombinasyonu Osmanlı'nın İslâm tebaası arasındaki ilişkileri sıkılaştıracağı gibi, onun saygın devletler arasında yer almasını da sağlayacaktır: "Eğer Arabistan eyaleti nizam-ı cedid altına alınır ve Afrika'da bulunan cünud-i padişahinin idare-i umumiyyesi merkez-i hilafet-i seniyyeye celb olunur... saltanat-ı Osmaniyye; kesret-i askerde Avrupa'nın en büyük devletleri ile yarışabilecek bir dereceye vâsıl

---

107 *İbret*, nr. 45, "Terakki", Kasım 1872.

108 Enver Ziya Karal, "Namık Kemal ve Şark Meselesi", *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942, s. 285 ve 289.

109 *İbret*, nr. 1'den nakleden Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948, s.112.

olur."[110] İslâm halkları arasında sağlanacak işbirliği ve dayanışmanın ayrılıkçı hareketleri önleyeceğine dair hiç şüphesi yoktur.[111] Ona göre başta ünlü yazar Renan olmak üzere İslâm'ı bilimle bağdaşmaz bulanlar ve doğunun geri kalmışlığını buna bağlı görenler yanılmaktadır. Tam tersine İslâmların geri kalması İslâm'dan dolayı değil, 12. yüzyıldan beri Batı'nın Şark'a engel olması, bu yüzden tahsile imkân bulunamamasındandır.[112] Birçok yerde vurguladığı üzere kendisi Batı dünyasının bugün yararlandığı eserlerin İslâm dünyasının meydana getirip insanlığın kullanımına sunduğu eserler olduğunu düşünmektedir.[113]

Namık Kemal bugün Avrupa'ya karşı ancak İslâm birliği içinde mücadele edilebileceğini, bunun teşekkülü ile iki yüz milyon Müslümanın birbirlerinin çıkarlarını koruyacaklarını, bunun genel bir arzu olarak gerçekleşmesinin ise politik ve mezhep farklılıklarından tamamen sıyrılmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. "Bir kere Asya halkına mukaddemat-ı maarif ve usul-i akaid talim olununca herkes tabiatıyla anlar ki şeriat-ı Muhammediye hiçbir vakit iki arşın bir dağ veya harita üzerinde iki karış bir çizik iki takım insanı birbirinden ayırmakla veya onlardan bir takımı olmaz yerine nebaşet demekle veya bir takımı yumru yanaklı, diğer takımı çatık kaşlı bir nesilden gelmekle aralarında olan uhuvvet-i insaniye ve ittihad-ı İslâmiyi unutmalarına hiçbir vakit cevaz vermez. Fıkıh ve kelam Hanefi, Hanbeli veya Şafii veya Maliki ile Caferiler ve sair firak-ı İslâmiye beyninde şakk-i asa'yı hiçbir vakit emir ve terviç eylemez..." ifadesi onun bu konuda-

---

110 Bu durum Namık Kemal için yalnızca İslâmcılık siyaseti açısından değil, çok önem atfettiği Osmanlıcılık düşüncesi açısından da zorunluluk arz etmektedir. Çok milletli bir imparatorluk olan Osmanlı halklarını bir arada uyum içinde tutmanın tek yolu budur. Özellikle üzerinde çeşitli oyunlar oynanmakta olan Arabistan için bu siyaset dikkatle uygulanmalıdır. "Arapları uhuvvet-i İslâmiye ve tabiiyet-i hilafet bize bir surette rabt etmiştir ki onun fekkine olsa olsa, Allah muktedir olur, olsa olsa şeytan arzu gösterir..." Bu görüşler için bkz. Kaplan, *a.g.e.*, s. 111-112.

111 "Vatan" başlıklı yazısında bunun açık ifadesini bulmak mümkündür: "Bir zamandan beri mülkümüzde velev ne kadar cüzi olursa olsun görülmekte olan asar-ı terakkinin ve hususiyle birbirini takip eden bu kadar tecarib-i elimenin tesiratı altında ezilip duruyor. Hiç zannetmeyiz ki bundan sonra bir Kürdistan fitnesi veya bir Girit hadisesi daha zuhur edebilsin. Arabistan halkı ise ittihad-ı diyanet cihetiyle asabiyet-i Osmaniyyenin rabıta-i uhuvvetinde ve hilafet-i İslâmiyyenin taht-ı bi'atında bulundukları için onların iftirakından hiç korkulmaz." *İbret*, nr. 121, "Vatan", 22 Muharrem 1290/ 23 Mart 1873.

112 Namık Kemal'in görünürde özellikle Renan'ın İslâm karşıtı tezlerini hedef aldığı, ancak aslında benzer yaklaşımların tümüne reddiye mantığı içinde yazdığı eserinde tarihsel referanslara sıkça gönderme yapılarak konu incelenir. Namık Kemal, *Renan Müdafanamesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, ayrıca bkz. Bekir Sıtkı Baykal, "Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz", *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942, s. 200-201.

113 Yusuf Mardin, *Namık Kemal'in Londra Yılları*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1974, s. 48.

ki kesin tavrını ortaya koymaktadır.[114] Namık Kemal için İslâm Birliği yalnızca kurtuluş yolunda anlam ifade eden bir reçete olarak değil, aynı zamanda ideal olarak algılanmalıdır.[115]

Osmanlı basınında İslâm halkları arasında kültürel ve politik bir dayanışma konusunu işleyen yazılarda 1870'li yıllardan itibaren artış olduğu gözlenir. Bunlardan *Basiret* gazetesi yayın hayatına atıldığı ilk yıllardan itibaren İttihad-ı İslâm düşüncesine dikkatleri çeken yazılara yer vermekteydi. Osmanlı Sultanlarının tüm Müslümanların halifesi olduğu ve onun bir işaretiyle bir milyon İslâm askerinin aynı amaç doğrultusunda toplanabileceği düşüncesine sık sık burada rastlanabiliyordu. Dış dünyadaki Müslümanların durumu ve bunlar arasında işbirliğini geliştirmeye yönelik çalışmaların Osmanlı'nın riyasetinde yapılması gerekliliği üzerinde sıkça durulan konulardan biriydi. Örneğin gazetenin 267. sayısında Uzakdoğu ve Rusya içindeki İslâm ahalinin toplam nüfusu 222 milyon olarak belirtiliyor ve hükümete tıpkı İngiltere'nin yaptığı gibi çeşitli bölgelere memurlar gönderilerek, oradaki insanlara İslâm dininin anlatılabileceği konusunda tavsiyelerde bulunuluyordu. "İngiltere nasıl Hıristiyanlığın lideri olmuşsa, Osmanlı Devleti de İslâmların önderi olabilir" yorumunun yer aldığı haberde aslında İslâmcılık siyasetinin hangi devletlere karşı koz olarak kullanılacağının da altı çizilmiş oluyordu. Bununla birlikte, İslâm Birliği düşüncesinde dönüm noktası olarak *Basiret* gazetesinde çıkan "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makale önem taşımaktadır. Böylelikle daha önce aydınlar arasında tartışılan ancak kamuya mal edilmemiş konu halk önünde de yazarların ve devlet adamlarının tartıştığı meselelerden biri haline gelmiştir. Yazıda Avrupa dengesinden söz edilmek suretiyle İslâmcılık düşüncesine bu çerçevede dayanak noktası bulunmaya çalışılmıştır. Buna göre Avrupa'da Panslavizm ve Pancermenizm olmak

114 Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 88.

115 Nitekim yazdığı tarihi biyografilerde bunun altyapısını kurmaya çalıştığı görülür. 1872 ila 1873 yılları içinde yazıp "Teracim-i Ahval" başlığı altında birleştirip, "Devr-i İstila" ile birlikte tamamına *Evrak-ı Perişan* adını koyduğu eserinde yer verdiği kişiliklerde bu yolu dener. Burada mücadeleleriyle Haçlılar istilasını karşılayan Selahaddin-i Eyyubi İslâm birliğinin bir kahramanıdır. Fatih'in dehası ona göre, bir istilanın kazançlarını bir vatan haline getirir. Sultan Selim, Safevilerle olan mücadelesiyle, Mısır ve Arabistan fethiyle, hilafetin İstanbul'a nakliyle yine İslâm birliğinin eşsiz temsilcisidir. Görüldüğü üzere o İmparatorluğu yeniden ayağa kaldırmanın yolunu kısmen Türk tarihinden alınacak derslere bağlıyor ve İslâm birliği düşüncesini örneklendirmek istiyordu. Bu nedenledir ki onun biyografilerini kaleme aldığı tarihi kahramanların hemen hepsi ilay-ı kelimetullah veya İslâm birliği için çalışan ve ömürlerini bu yolda harcayan kimselerdi. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, New Jersey 1962, s. 59-61, Şemseddin Şeker, *Tanzimat Fikri ve Edebiyat: Siyasi Fikirlerin Türk Romanına Yansıması*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242-244.

üzere iki büyük siyasal akımın bulunduğu ve Panslavizmin Osmanlı için büyük bir tehlike olduğuna dikkat çekilirken, Osmanlı'nın bu tehlikeden Almanya'ya yaklaşmak sayesinde kurtulabileceği savunuluyordu. Son derece dikkat çekici olan yazıda "Eğer ortaya bir küçük İttihad-ı İslâm fikri çıkarılır ise Karadeniz'den Kazan'a, Orta Asya'ya ve Gülçi Hanlığına kadar İslâm kabilelerinin derhal birleşebilecekleri inkâr edilemez. Red ve inkâr ne demek? Eğer bu hususta bir çalışma yapılırsa İslâmi bağların etkisiyle sonuç Slav birleşmesinden de hızlı ve başarılı bir şekilde elde edilecektir. Panslavizm fikri karşısında ise Pancermenizm ve Panislâmizm birlikte olurlarsa ancak o zaman başarılı olurlar. Onun için Panislâmizm, Panslavizm'e karşı olan Pancermenizm'in yanında yer almalıdır. Slav ve Cermen fikri önemli bir sorun olduğu sürece Basiret İslâm Birliğinden sürekli söz edecektir."[116]

Aslında bu türden haberlerin yayınlanması, aynı dönemde *İhya-i İslâm Cemiyeti* gibi derneklerin kurulması özellikle İngiltere tarafından endişe verici gelişmeler olarak izlenmekteydi. Orta Asya ve Uzakdoğu'nun bazı bölgelerinden İstanbul'a gönderilen elçiler aracılığıyla Hollanda ve Avrupalı devletlere karşı istenen yardımlar batıya karşı İstanbul merkezli bir siyasal oluşumun olup olmadığı konusunda endişeleri artırıyordu. *Times* gazetesinde yayınlanan yazılarda bu tehlikeli durumun altı çiziliyordu. "Hilafetin Kuvveti" başlıklı makalede gelişmeler şu şekilde aktarılmıştı: "Birkaç seneden beri ortaya çıkan Arab ve bazı Türk gazeteleri birçok İslâm bölgesine Arapça gazeteler göndermektedirler ki bunlar, İslâm Birliğinden söz eden gazetelerdir. Bu gazetelerin şimdiye kadar yaptıkları yayınlar Avrupa devletlerine özellikle Osmanlı Devleti'ne büyük faydalar sağlamıştır. Bahsedilen gazeteler İstanbul ve Mısır'da basılmaları sebebiyle genellikle Mısır Hidivliğini ve Osmanlı Devleti'ni övüyorlar. Bu gazeteler halkı Müslüman olan birçok ülkelere dağıtılmaktadır. Bu gazetelerin yayınlarının etkisi olur da bütün İslâm ülkeleri, Osmanlı Sultanı Abdülaziz etrafında Emirü'l-Mü'minin ve Halife-i Peygamber diyerek birleşirlerse; bu durum bizce çok tehlikeli olur."[117]

Avrupa basınının endişelerini haklı çıkaracak derece bir oluşumun olmadığı ortadadır. Bununla birlikte İslâm dünyasının Osmanlı ile olan bağlarının güçlendirilmeye çalışıldığı da bir gerçektir. *Basiret*'te 27 Kasım 1876 tarihinde yayınlanan "Rabıta-i Maneviyye" başlıklı makalede manevi bağın Müslümanların arasında kuvvetli ilişkiler kurmayı sağladığına ve birlik yo-

116 İlhan Yerlikaya, *19. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van, 1994, s. 115.

117 Yerlikaya, *a.g.e.*, s. 117.



1876 *Kanun-ı Esasi*'sinde yer alan maddede Osmanlı Sultanı'nın Müslümanların halifesi olduğuna yönelik vurgu önemliydi. II. Abdülhamid'in tahta çıkışı sonrasında Eyüp Sultan'da düzenlenen kılıç alayı.

lunda önemli bir kazanç olduğuna değiniliyor, iç ve dış tüm Müslümanların Osmanlı Devleti'ne destek vermeleri isteniyordu.[118] Özellikle Osmanlı basınında İslâm dayanışması düşüncesinin geniş yer bulmaya başlamasında Osmanlı-Rus Savaşı'nın da ciddi katkıları olmuştu. Savaşın ardından imzalanan Berlin Antlaşması imparatorluğun demografik ve sosyo-politik yapısında yarattığı yeni biçimlendirmelerle yeni dönemin politik gelişmelerinde ve ideolojik tercihlerinde birincil derecede rol oynamıştı.

Unutmamak gerekir ki Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti kültürel ve politik gerekçeler kadar devletin nüfuz bileşimine bağlı olarak da gelişmiş bir politikaydı. 1864-1876 arasında devletin Balkanlar'daki nüfusunun % 43'ünü Müslümanlar oluşturmaktaydı ve sayı 5.785.500'ü bulmaktaydı.[119]

---

118 Yerlikaya, *a.g.e.*, s. 119.

119 Bu tarihlerde Avrupa'daki Müslüman nüfusun İstanbul'dan başlayarak biri doğu ve biri de kuzeye doğru iki yönde uzandığı görülmektedir. Gelibolu, Drama, Serez, Selanik sancakları üzerinden

1820'lerden 1890'lara kadar olan dönemde Osmanlı nüfusunun dini bileşimi şu şekilde gelişmişti. 1820'lerde imparatorluğun toplam nüfusu içinde Müslüman nüfus yüzdesi % 59,6 iken bu oran, 1870'lere gelindiğinde % 68,9'a, 1890'larda % 76,2'ye yükselmişti. Buradan çıkan sonuca göre 1877 savaşını doğuran şartlar ve savaş sonuçlarıyla beraber, milliyetçi fikirlerin ardında sürekli ayaklanmalara koşulan Balkan halklarının tümünü Osmanlı sayarak devleti kurtarma siyaseti iflas etmişti.[120] Berlin Antlaşması'yla imparatorluk topraklarının beşte ikisini, nüfusunun da beşte birini kaybetmiş ve Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı topraklardan oluşan bir profile sahip olmuştu. Bundan sonra eldeki malzemeye göre bir yol haritası belirlemek Abdülhamid ve çevresindekiler için zorunluluk olarak ortaya çıkacaktı.

Berlin Antlaşması'yla nihayet bulan Osmanlı-Rus Savaşı Osmanlı İmparatorluğu için yeni bir dönemin başlangıcıydı. Savaş içinde Rus ordularının Yeşilköy önlerine kadar gelişinin halk psikolojisi üzerinde yarattığı tahribat bir yana, Berlin Antlaşması sonunda Balkan topraklarında dramatik bir biçimde yaşanan kopuş ve buradan Anadolu'ya akan göçler Osmanlı Devleti'nin son çeyreğine damgasını vuran, demografik değişimlere yol açan gelişmelerdi.[121] Rumeli topraklarında yaşanan ağır kayıplar, kurulan Bulgar Krallığının yarattığı baskı, Bosna Hersek üzerindeki Avusturya-Macaristan işgali Osmanlı diplomasisinin yönünü belirledi. Elde kalan Selanik, Yanya, Manastır, İşkodra, Kosova ve Edirne vilayetleri üzerinde Balkan devletlerinin baskısını kırma ve burada güvenliği sağlama konusunda Babıâli'nin gösterdiği çaba dikkate değerdi. Konuyla ilgili hazırlanan layihalar ve projeler belirtilen çabanın yansımalarıydı. Bunlar arasında bazıları özellikle ilgiyi hak etmektedir. Beş kez hariciye nazırlığı yapan ve sadarette de bulunan Mehmed Esad

---

Üsküp'e uzanan kesim sonra Debre, Prizren, Berat, Yenipazar, Bosna-Saray, Bilke ve Hersek sancaklarına doğru yayılırken, ikinci kesim Edirne sancağını, İslimiye sancağının doğusunu, Rusçuk'un doğusunu, Varna sancağını ve Tulca'nın güneyini içeriyordu. Sözü edilen bu sancaklarda Müslümanların toplam nüfusa oranı % 39 ile % 92 arasında değişiyordu. Engin D. Akarlı, "Osmanlı Devleti'nin Avrupa Nüfusunun 1864-1876 Dini ve Coğrafi Bileşimi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 67/8, İstanbul, 1970, s. 50-51.

120 Engin D. Akarlı, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki Nüfusunun Dini ve Irki Bileşimi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 59, İstanbul, 1971, s. 20-21.

121 Son dönemde göç nedeniyle adlığı nüfus yoğunluğu imparatorluğun çehresinin değişimine neden olan başlıca etkenler arasındadır. İmparatorluk 25 milyonu bulan nüfusunun 20 milyonunun Müslümanlardan oluşması yeni politikanın güç kazanmasını sağlayacaktır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı tahlil için şu eserlere bakılabilir. Bilal Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri 1877-1878*, c. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989; Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkasya'dan Türk Göçleri 1856-1876*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Safvet Paşa tarafından hazırlanarak II. Abdülhamid'e sunulan arizalar bu türden örneklerdi.

9 Nisan 1880 tarihini taşıyan ilk belgede konunun hayati önemine dikkat çeken Safvet Paşa "devletin devam ve bekasının Rumeli kıt'asının idare altında bulunduğu süreye münhasır olabileceğini" belirtir. Ona göre Rumeli topraklarında huzur ve güvenliği sağlamak için iki şartı sağlamak gereklidir. Her şeyden önce hâlihazırdaki kanunların hakkıyla ve tam anlamıyla uygulanması zorunludur diyen yazar, bölgede stratejik olarak askeri birlik bulundurma gereğine değinir. Yalnız askeri önlemlerin tek başına sonuç vermeyeceğini belirten Safvet Paşa bu bölgenin "adalet ve hikmet silahlarıyla muhafaza ve idaresi çarelerine teşebbüs olunmasına" taraftardır.[122] Safvet Paşa 13 Nisan 1880 tarihli ikinci arizasında da özellikle Arnavutluk'un durumuna dikkat çeker. Ona göre bölgedeki Müslüman nüfus Osmanlı'nın otoritesini sağlamlaştırmada dayanılması gereken yegâne güçtür. Bu cihetle söyledikleri Abdülhamid'in İslâm Birliği siyasetine destek verici niteliktedir. Kendi ifadesiyle "Bugünkü gün Osmanlı Devleti'nin Rumeli bölgesinde topluca dayanak noktası olan kuvveti Arnavutluk'un İslâmi unsuru olduğundan bu milletin yaradılıştan hamiyyet, dinî gayret ve salabetinden yararlanarak fertlerinin Osmanlı saltanatının bayrağına bağlayan ipe tutunması ve barış zamanında tek vücut olarak düşman aleyhine kalkmaları için adı geçen ulusun her türlü mümkün olan hâkimane vasıtalar ve önlemler ile Osmanlı Devleti'ne irtibatlarının sağlanmasına himmet buyurulması lazımdır." Belirtilen hedefe ulaşma yolunda yapılacaklar arasında ekilebilir arazide tarımı geliştirme ve iskân etme politikasını öneren paşa, eğitim kurumlarının ıslah edilmesi ve İslâm ahalinin eğitimi konusunda hassas davranılmasını ister.[123]

---

122 Atilla Çetin, "Rumeli Vilayetlerinin Durumu Hakkında Safvet Paşa'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu 1880 Tarihli İki Önemli Ariza", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 567.

123 Yine kendi ifadesiyle "Birkaç yıldan beri Selanik, Manastır ve Edirne vilayetlerinde ve sair yerlerde Yunan devleti ve Avrupa'nın muhtelif mahallerinde yerleşmiş Rum tüccar ve bankerlerinin parasal yardımlarıyla silogos yani ilim cemiyeti namıyla kırk beşi aşkın cemiyetler teşkil ederek adı geçen vilayetlerde bulunan Rum milleti ve Arnavutluk Hıristiyanları arasında ilim ve maarifi yaymaya çalışmakta oldukları halde, İslâm olan Arnavut milleti için devletçe hiçbir şey yapılmamış ve bu cihetle Müslümanlar cehalet üzere bırakılmış olduğundan, onların dahi her ne kadar hemşehrileri bulunan Hıristiyanlar derecesinde olamaz ise de, imkânı ölçüsünde, cehaletlerinin giderilmesi hususunda köylerinde sıbyan ve bütün kasabalarında ikinci derecede okullar açılması ve tesis edilmesi gereklidir. Yanya'nın içinde Sultani mektebi derecesinde bir büyük Rum okulu mevcut olduğundan, Yanya ve Kosova rüşdiye mekteplerinde derslerini bitirerek diploma alıp çıkan öğrenciler için Sultani mektebi derecesinde olmak üzere orada bir fünun mektebi teşkil olunması halin icabı gibi görünmektedir." Çetin, *a.g.e.*, s. 569-571.

Osmanlı-Rus Savaşı sonrasındaki gelişmeler göç algılamasını değiştirecekti. 1880'li yıllarda artık göç potansiyel asker ithali olarak değerlendiriliyordu. Osmanlı idaresi Müslüman göçünü desteklemekle birlikte bunun belli bir iskân politikası çerçevesinde gerçekleşmesini istiyordu. Ancak bunu sağlamak her zaman mümkün değildi. Kimi zaman dış güçlerin müdahalesi, kimi zaman göç edenlerin iskân edildikleri alanlara karşı takındıkları olumsuz tavır idareyle muhacirler arasında çatışma yaşanmasına neden olabiliyordu. Bununla birlikte Osmanlı yöneticileri özellikle Düvel-i Muazzama'ya karşı izlenen İslâm birliği anlayışı gereği göçlere olumlu yaklaşmaktaydı. 27 Kasım 1897 tarihli bir irade yönetimin göçe bakışını ve hangi çerçevede değerlendirdiğine dair çarpıcı bir örnekti. "Bulgaristan ve Bosna ve mahall-i saireden Memalik-i Şahane'ye hicret etmekde bulunan nüfus-u İslâmiye'nin esnay-ı muhaceretlerinde mal ve mülklerini yok bahasına satarak gelmekde oldukları halde ekseriya dûçar-ı sefalet olarak avdet etmekte bulundukları vasıl-ı sem'i te'essür-i Ali olup, şu hal ise vecaib-i diniyeye ve menafi-i Saltanat-ı Seniyye'ye mugayir bulunduğuna ve Anadolu'nun Rusya hududundan bed' ile hitta-i Irakkiye'nin Basra cihetine kadar pek çok hali mahaller bulunmasıyla oralarda muhacirin iskânı nüfus-u İslâmiye'nin tezyidiyle imar-ı memleket ve terakki-i varidat-ı devlete ve takviye-i sunuf-u askeriyeye medar olacağına binaen, nüfus-ı İslâmiye'nin Memalik-i Şahane'de teksiri ve kavam-ı saireye rüchanlarının muhafazası ve servet ü samanlarının tevsi'i esbabının istihsaline müterettip tedabir... (alınmalıdır)."[124]

İdeolojik Bir Referans Olarak Abdülhamid İslâmcılığının Değerlendirilmesi

İslâm Birliği politik bir iddia olarak 1860'ların ikinci yarısında Osmanlı siyasetinde Avrupa'nın her geçen gün etkisini artıran imparatorluk aleyhine tavırlarına karşı bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmışsa da bunun Batılılarca algılanması aynı şekilde değildi. Batılılar için İttihad-ı İslâm Osmanlı Sultanının bizzat halife unvanının ruhani yetkisini siyasal liderlik vasfıyla bağdaştırarak, tüm İslâm halklarını Batılı uygar devletler aleyhine ayaklandırma niyetinin bir tezahürüydü.[125]

---

124 Selim Deringil, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 436-437.

125 1860'ların sonuna varıldığında Avrupa, Doğu'da Panislâmizm'in varlığını onaylamıştı bile. Fransız Barth'ın kullandığı "İslâm'ın canlılığı" (*vitalite*), İngiliz Hunter'in *Crescentade* (Haçlı seferine benzeterek ileri sürdüğü *Crescent*: Hilalin seferi) deyimleri Panislâmizm yerine kullanılan ilk söz-

Şarkiyatçıların Panislâmizm[126] olarak tanımlamayı tercih ettikleri politika yine onların deyimiyle "teokratik temele dayanan bütüncü bir yönetim altında bütün Müslümanların enternasyonalist birleşmesidir." Becker, Panislâmizmin çağdaş akımlardan etkilendiği düşüncesinde olup, "Panislâvizm ve Pancermenizm benzetmesine göre kurulan Panislâmizm bütün Müslümanların birleşmesi, bir İslâm imparatorluğunun kurulması için çalışan bir akım... bütün İslâmi gelişmede varolan düşünceyi değil, Avrupa'nın girmesiyle ortaya çıkan yeniden canlanmayı belirtir. Böyle anlaşıldığında Panislâmizm modern Avrupa'ya karşı bütün Müslümanların güçlenen birlik bilinci ve dayanışmasıdır."[127]

Ünlü Türkolog Vambery'in[128] Panislâmizm algılaması oryantalist yaklaşımın paralelindedir. O konuya Panislâmizmin Avrupa'nın Müslüman As-

cüklerdi. Sömürge yöneticilerinin bu peşin kararlılığına karşılık, 1820-1870 yılları arasında İstanbul'da yaşamış bir Batılı anılarında "ata binip kılıç çeken, Muhammed gibi savaşan, diğer halklara İslâm'ı zorla kabul ettirmek peşinde olan Panislâmistlere" Osmanlı ülkesinde asla rastlanmadığını yazmaktaydı. Oysa sömürgecilerin bilinçli bir korku haline dönüştürdükleri Panislâmizme karşı önlemler almaktan kaçınmadıkları anlaşılmaktadır. 1871'de İstanbul'a atanan yeni Fransız elçisine Dışişleri Bakanından verilen talimatta şu kayıtlara rastlanması bunun bir göstergesidir: "Cezayir'in hâkimi olarak Mekke üzerinde bir çıkarımız var ve Müslüman hacılarımızın bu Afrika sömürgemizdeki sükûnetinin muhafazası için oradan ters fikirler getirmemelerine büyük dikkat sarfetmeliyiz." Orhan Koloğlu, "Dünya Siyaseti ve İslâm Birliği", *Tarih ve Toplum*, sayı 83, İstanbul, 1990, s. 13; Caesar E. Farah, "Reassessing Sultan Abdulhamid II's Islamic Policy", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 359-361.

126 Batı literatüründe İttihad-ı İslâm tabirine karşılık Panislâm tabiri ilk kez Franz von Werner'in 1877'de yayımladığı *Turkische Skizzen*'de yer almış, 1881'den itibaren Gabriel Charmes tarafından *Revue de deux mondes*'de kullanılmış ve ayrıca aynı yazarın 1883'te Paris'te yayımladığı *L'avenie de la Turguie, le Pan-Islamisme*'de işlenmiştir. Genellikle Batılılara karşı sömürge durumundaki İslâm dünyasının bir başkaldırısı olarak algılanan ve ciddi tehdit unsuru olarak değerlendirilen İttihad-ı İslâm, İngilizcede ise ilk olarak Wilfred Blunt tarafından Ocak 1882'de *Fortnightly Review*'de yayımlanan "The Future of Islam" başlıklı makalelerde kullanılmış, 1890'lara gelindiğinde ise gündelik gazetelerden, akademik araştırmalara kadar oldukça geniş bir sahada tartışılmaya başlanmıştır. Osmanlı yazınında ise 1873'te Ticaret-i Bahriye Mahkemesi zabıt kâtiplerinden Esad Efendi'nin kaleme aldığı bir risalede başlık olarak kullanılmış ve eserin Arapça tercümesi hacılara dağıtılmıştır. Bu eserin basımına dair ruhsat verilmesi hakkında bkz. BOA., MF. MKT., Dosya No: 14, Gömlek No: 61, 28/Ş/1290, Azmi Özcan, "İttihad-ı İslâm", *DİA*, c. 23, İstanbul, 2001, s. 470; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton University Press, 1963, s. 275-276.

127 C.H. Becker, "Panislâmizm", *Islamstudien*, c. 2, Leipzig, 1904, 1924-1932, *Siyasi İslâm ve Panislâmizm*, ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara, 1993, s. 18.

128 1831'de Macaristan'da doğan Arminius Vambery, Budapeşte Üniversitesi'ni bitirdikten sonra 1857 yılında Macar Bilimler Akademisi'nin desteğiyle İstanbul'a gönderildi, burada *Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch* adıyla küçük bir Almanca-Türkçe sözlük hazırladı. Orta Asya'da dervişkılığıyla yaptığı gezinin sonucunda izlenimleri İngilizce olarak *Travels and Adventures in Central Asia* (Londra, 1864) adıyla basıldı. 1867'de yayımlanan *Çağatayca-Osmanlıca Sözlük*'ün ardından *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilig* (1870) adlı eseriyle tanındı. İstanbul'da politik çevrelerle de ilişki kurduğu bilinen Vambery, Macarlar ve Türkler arasındaki ilişkiler üzerine yaptığı çalışmalarla Macaristan'da Türkoloji sahasının gelişimine katkıda bulundu.

ya'yı medenileştirme projesinin önünde bir engel olup olmadığı noktasında yaklaşır ve Panislâmizm karşılığı olarak "kâfirlere karşı koyma, dinin tebliği ve politik gayeli cihat çağrısıyla harekete geçirilmiş ümmeti" tasvir eder. Vambery Panislâmizmin gelişiminde iki motifi itici güç olarak görür. Bunlardan birincisi Batı'nın artan gücü karşısında Müslüman ülkelerin siyasi bağımsızlığının tehlikeye girmesi, ikincisi ise modern çağda iletişim olanaklarının artmasıdır. Vambery, tezini güçlendirmek adına tarihe başvurur onun tabiriyle İslâm dünyasında Batı'dan ciddi tehdit algılaması ilk olarak geçen yüzyılın başlarında hissedilir olmuştur. Ahmed el-Bazinjial-Husaini tarafından kaleme alınan *İslâm Halklarına ve Ümeraya Tavsiyeler* başlıklı risale bu endişeyi ortaya koyan ilk çalışmalardandır. Uyanışın ilk izlerine Abdülmecid idaresinde rastlamakla beraber, hareket vesveseli ve entrikalara düşkünlüğüyle tanınan Sultan Abdülhamid zamanında ivme kazanmıştır. Bu dönemde din kisvesi altında dört bir yana gönderilen hatipler aracılığıyla halifenin çevresinde Müslümanları birleştirmek ve genel bir bağ oluşturulmak üzere propaganda faaliyetlerine girişilmiştir.[129]

Vambery Osmanlı halifesinin etrafında birleşerek oluşturulacak bir siyasal hareketin başarılı olmayacağını düşünenlerdendir. Onun ifadesiyle "Çin'in içlerinden Atlantik'e kadar uzanan hantal vücudun, Panislâmist hareket için bir araya getirilebileceğini zannetmek aptallık olur." Bunun için Panislâmist hareketi günün büyük tehlikelerinden biri olarak değerlendirmez. Bununla birlikte özellikle Hindistan ve Mısır gibi yerlerde tedbiri elden bırakmamayı öğütler: "İngiltere'nin Mısır'daki durumunu sarsan bir talihsizlik var. Belirli Müslüman grupları, Büyük Britanya'ya karşı açıkça düşmanlık besleyen ve İslâmiyet'e yakınlık duyduğunu söyleyen Almanya'nın İslâm dünyasındaki politikasına intizar ediyorlar. Kayzer'in Sultan Abdülhamid ile yakın dostluğu Müslümanlar arasında cesaret yaratıyor. Kayser Filistin'i ziyaret ettiği vakit halifeyi 300 milyon Müslümanın efendisi olarak tasvir etmişti. Tanca'daki görünüşü ve tavırları, İslâm'a karşı dostluk gösterileri İslâm dünyasındaki belli bir zümrenin ümitlerini kamçılamış, gururlarını okşamış ve onlarda yeni birtakım arzular uyandırmıştır" diyen Vambery, savını Alman yazar Carl Peters'in bir makalesinden alıntıladığı şu satırlarla

---

Bu konuda özellikle *Etymologisches Wörterbuch der turco-tatarischen Sprachen* (1870), *Die Primitive Kultur des turco-tatarischen Volkes* (1879) ilk akla gelen eserleridir. Vambery uluslararası alanda İngiliz nüfuzunu destekleyerek Rusya'nın Panslavizm siyasetine karşı yaklaşım sergilemiştir. Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Ses Yayınları, İstanbul, 1991, s. 14.

129 Armius Vambery, "Panislâmizm", *Nineteenth Century*, cilt LX, Ekim 1906, *Siyasi İslâm ve Panislâmizm*, ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara, 1993, Ankara, 1993, s. 44-45.

destekler: "Terazinin kefesine bizimle birlikte konabilecek ve bir dünya savaşı durumunda faydalanabileceğimiz önemli bir faktör vardır. Bu da İslâm'dır. İslâmiyet Panislâmizm olarak, Büyük Britanya'ya ve Fransa'ya karşı karşı kullanılabilir. Şayet Alman siyaseti yeteri kadar serinkanlı olursa, Batılı güçlerin yönetimini Cap burnundan Kalküta'ya kadar havaya uçuracak müthiş bir dinamit olur."[130]

Tarihi materyali tek yanlı olarak yorumlama gayretindeki Oryantalist yazımın aksine Abdülhamid'in İslâm Birliği anlayışı yayılmacılık düşüncesi üzerine inşa edilmiş emperyalist bir siyaset olmaktan öte, nüfusunun büyük bölümünün İslâmlardan oluştuğu bir imparatorluğun milliyetçilik ideolojisi karşısında tebaası arasında birliği sağlamaya yönelik uyguladığı bir siyasetti ve kökü Yeni Osmanlılara dek uzanmaktaydı. Yeni Osmanlıların İslâmcı fikirleri Avrupalı güçlerin gittikçe artan saldırganlığına karşı geliştirilmiş ilk entelektüel savunma edebiyatını oluşturmuştu.[131] Onların kaleminden çıkmış metinlere bakıldığında İslâmcılıklarının kültürel bir tutuculuktan çok, toprak bütünlükleri ya da toptan egemenlikleri tehdit edilen İslâm ülkeleri arasında dayanışma sağlama çabası sergilediği görülüyordu.

Yeni Osmanlıların düşünsel mirasından yararlanmayı bilen II. Abdülhamid'in, Kanun-ı Esasi'de de yer verilen halifelik kurumuna sıkı biçimde sarılması, İslâmcı olduğu iddia edilen çeşitli politikaları bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanlara gayet sevimli gelirken, Osmanlı Müslümanlarını, hatta İslâmcılarını görece mutsuz etmiş ve bazılarını muhalefete, bir bölümünü de doğrudan doğruya isyana itmişti. Buradan yaklaşıldığında açıkça görüleceği gibi Sultan sözkonusu kurumu daha çok bir dış politika kozu olarak görmüş ve öyle kullanmak istemiştir.[132] Kuyaş'a göre Panislâmizm İslâmi bir sözcük dağarcığıyla dile getirilmiş, erken bir ulusçuluk biçimidir ve 20. yüzyıl başından itibaren Osmanlı aydınının Batı'yı daha iyi tanımasıyla birlikte yerini etnik ulusçuluğa bırakmıştır.[133] Yanlış olarak Panislâmizm olarak değerlendirilen Abdülhamid'in İslâm Birliği anlayışı tam

130 Vambery, *a.g.e.*, s. 53.

131 Mardin, *a.g.e.*, 1962, s. 196-252.

132 Saltanatı sırasında Osmanlı dış politikasını tek başına yöneten II. Abdülhamid'in uygulamada hem Alman İmparatoru II. Wilhelm'e sömürgeleştirilmiş ya da sömürgeleşme tehlikesiyle karşı karşıya olan İslâm dünyasının kendi yanında canla başla savaşacağı sanısı vermekte, hem de aynı fikri bir korku biçiminde özellikle Fransız ve İngilizlere aşılamakta başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Ahmet Kuyaş, "Yeni Osmanlılardan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 247-248.

133 Kuyaş, *a.g.e.*, s. 249.

tersine daha önce Avrupa'da beliren Pan ideolojilere[134] karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış bir savunma stratejisiydi ve iki ekseni bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi, imparatorluk içindeki İslâm tebaasını İslâm bayrağı altında toplamak, diğeri ise dış ülke Müslümanlarının hilafet makamı etrafında birleşmelerini sağlamaktı.[135] Abdülhamid, İslâmı Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Müslümanlar arasında siyasi bir birlik ve dayanışma kurmak için vasıta olarak kullanmıştı. Kimi olaylara ve belirtilere rağmen İslâmcılığı hiçbir zaman dünya üzerindeki tüm Müslümanları bir araya getirmek gibi hayalci bir politika olarak kullanmamıştı. Buna gücünün olmadığının farkında olan padişah için Panislâmizm onun asıl amacı olan birbirine bağlı bir Osmanlı-Müslüman, kitle yaratma girişimini baltalayabilirdi.[136]

İslâmi renge yapılan vurgu Abdülhamid döneminin önemli özelliklerinden biri belki de başlıcası olmuştur. Bu durum devletin kimliği kadar toplumsal yaşam üzerinde de yansımalarını bulmuştur. Memleket içinde ve dışındaki Müslümanlar arasında ortak bağı oluşturacak manevi gücünden dolayı hilafet kurumunun öne çıkarılması ve Osmanlı padişahının halifelik sanının sıkça vurgulanır olması dikkat çekicidir. II. Abdülhamid'in halifelik unvanını padişah unvanından daha fazla önemsemesi dünya İslâm dayanışması projesinde bu kurumun işgal ettiği mevkiden dolayıdır.[137] Bunun doğal bir sonucu olarak Osmanlı hilafetinin sorgulanmasına dair her türlü girişime tepki gösterilmiştir. Fas Sultanına ve benzer biçimde hilafet iddiasında bulunan İslâm hükümdarlarına gönderilen namelerde kullanılan ifadeler bu hususstaki duyarlılığa işaret eder niteliktedir.

134 19. yüzyılın Pan milliyetçi hareketleri köken olarak Darwin'in 1865'de yayımladığı *The Origin of Species* adlı kitabında savunulan düşüncelerin siyaset sahasına uyarlanmış versiyonuna dayanmaktadır. Bu anlayışa göre yaşam kavgasında üste kalmayı başaran ırklar, insanlığın kaderini belirleyecektir. 1848'de Prag'da Frantisek Placky'nın başkanlık ettiği ilk Panslavizm kongresiyle ivme kazanan hareket Kırım harbi sonrasında Ruslar tarafından sahiplenilecekti. Panslavizm ve Pancermenizm gibi hareketler hakkında bkz. Hans Kohn, *Panslavizm ve Rus Milliyetçiliği*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

135 Mardin'e göre bu iki eksenden birincisi başarıya ulaşmıştı. Buna göre Anadolu'nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsü, Abdülhamid devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olmuştu. Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 348.

136 Panislâmizm ve Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti arasındaki ayrım için bkz. Kemal H. Karpat, "Panislâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 47, İstanbul, 1987, s. 35.

137 Bu konuda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden görülen destek niteliğindeki kimi girişimler Abdülhamid'in izlediği siyasette etkili olmuştur. Örneğin Yemen Müftüsü Ahmed el-Hafizi tarafından kaleme alınan ve Osmanlı padişahına itaatin şart olduğunu bildiren risale bu türden girişimlerdendir. Eserde dikkat çekici noktalardan biri de sürekli olarak İslâm'da cihadın önemine gönderme yapılmasıdır. BOA., YEE, 18, 548, 13, 32.

Abdülhamid aslında Tanzimatçı geleneği sürdürmenin yanında bunu İslâmi bir cila altında sunmayı başarmıştır. Tek halifenin manevi liderliğindeki ümmet anlayışı öne çıkarıldığı için her türlü ulusçuluk hareketi tehlike addedilmiş, Müslümanların kardeş olduğu düşüncesi yayılmaya çalışılmıştır.[138] Müslüman kamuoyunu rencide edebileceği düşünülen kimi uygulamaların önü alınmaya çalışılmış, meskûn alanlarda içki alım satımı yasaklanmış, Galata ve Pera gibi levantenlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki meyhanelere Müslümanların girişi yasaklanmıştır.[139] Bunun yanında cami, tekke ve türbelerin onarılmasına özen gösterilmiş, sosyal aktivitelerde halifelik makamının hamiliği ön plana çıkarılmıştır.[140] Toplumsal yaşam içinde kadının konumu ve özellikle giyim kuşamı da izlenen siyasetin bir sonucu olarak çoğu kez kısıtlamalarla karşılaşmıştır. Örneğin 2 Temmuz 1904 tarihli bir irade de İslâm kadınlarının örtünme kurallarına uymayarak umuma açık bölgelerde göründükleri hatta Yeşilköy'de Ponti namında birinin dükkânında olduğu gibi kimi yerlerde içki içtikleri belirtilerek, bunun zat-ı şahanelerince teessüfle karşılandığı bildirilmiştir. İrade bu türden davranışların yasaklanmasını emrederek şu şekilde gerekçeler ileri sürmüştür: "Osmanlı Devleti'nin bekası İslâm dini ile mümkündür ve onun gereklerine uymaya itina göstermenin ehemmiyetini beyan etmeye gerek yoktur."[141]

İslâm Birliği ideologlarına göre halife ve yönetimi altındakilerin kökü geleneğe dayalı İslâmi yaşam tarzını içselleştirmeleri gerekmektedir. Bu durum dinsellikten öte kamuoyu oluşturma ve imaj çalışmaları açısından da önem taşımaktadır.[142] Özellikle dinsel duyarlılığın halk arasında daha belirgin hissedilir olduğu Ramazan gibi dönemlerde idare bu hassasiyeti yönlendirmekten geri kalmamaktadır. 10 Ocak 1899 tarihli bir iradede yer alan şu

---

138 Abdülhamid'e göre Müslümanların kardeşliği konusuna ciddiyetle eğilmelidir. Müslümanlarda ise imandan sonra halife aşkı en başta gelmeli, zihinlere din ve vatan sevgisi yerleştirilmelidir. BOA., YEE., nr. 9-2008-72-4'dan Özcan, *a.g.e.*, s. 472.

139 Örneğin kumar oynamanın bütün ülkelerde yasak ve Şeriatın da haram kılmasıyla birlikte bir kat daha yasak olduğunu bildiren irade için bkz. BOA., İrade Hususi, nr. 64, 22 Ca 1317.

140 BOA., Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, D.182/46, 12.9.1302, Hamidiye köyünde Silistre muhacirleri için yapılan camiye padişah tarafından hediye edilen eşyasının yerleştirildiğine ve 30 kadar çocuğun sünnet edildiğine dair...

141 BOA., İrade Hususi, 74, 18 R 1322, bkz. Vahdettin Engin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul'u*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2001, s. 56.

142 Mebusan Meclisi'nin ilk açılışında irad edilen söylevinde Şeriata vurgu yapması bunun bir göstergesiydi. "Adaletin himayesi ve kanunların vikayesi sayesinde devlet ve milletin servet ve saadeti terakki bulmuş iken, giderek, ne şer'i şerife ve ne de kavanin-i mevzuaya inkıyad olunmaması sebebiyle husule gelen terakkiyat tedenniye yüz tutup evvelki kuvvet za'fa mübeddel olmuş idi." *Meclis-i Meb'ısan Zabıt Ceridesi*, haz. Hakkı Tarık Us, İstanbul, 1939, s. 7.

satırlar bu anlamda son derece önemlidir: "Şerefe gelip yaklaşmakta olan mübarek Ramazan ayının bilcümle müminler ve Allah'ın birliğine inananlar için günahlarının affına vesile olması ve bütün ehl-i İslâmın bu ayın kutsiyetini dikkate alarak İslâmiyet'in yüce prensiplerine aykırı hareketlerden, mübarek gecelerde münasebetsiz ve çirkin yerlerde bulunmak gibi İslâm'a yakışmayan ve men edilmiş hallerden kati surette uzak durmaları, oruç, namaz vesaire gibi dini vazifeleri yerine getirmeye bir kat daha dikkat etmeleri, velhasıl müminlerin dinin açık hükümlerine tamamıyla riayet etmelerinin, Yüce Yaratıcının rızasına, Peygamber Efendimizin hoşnutluğuna ve her iki dünyada kurtuluşa mucip olacağına şüphe bulunmamaktadır."[143]

Abdülhamid'in İslâmcılık siyasetinde eğitimin özel bir yeri vardı. Her ne kadar Batılı anlamda modern eğitim kurumlarının en yoğun olarak açıldığı dönem onun dönemiyse de Ona göre devletin bekası okullarda dindar ve gayretli gençlerin yetiştirilmesine bağlıdır.[144] Bu dönemde Batılılarca kurulmuş eğitim kurumlarına Müslüman ailelerin çocuklarının gönderilmesine şüpheyle yaklaşıldığı gibi, okul müfredatlarında din derslerine özel bir önem verilmiştir.[145] Abdülhamid dönemi eğitim kurumları bir yandan modernleşmenin etkisinde tekrar düzenlenirken, diğer yandan geleneksel değerlerin ve dinsel ideolojinin de taşıyıcılığını yapma durumuyla karşı karşıya kalmıştır. İdare özellikle Müslüman halk arasında itibar kaybına yol açabilecek gelişmelere karşı çeşitli önlemler almıştır. 17 Kanunisani 1302 (1886) tarihli bir irade-i seniyede rastlanılan şu satırlar dönemin genel havasını yansıtmaktadır: "Mektebi Mülkiye ile sair mekâtibi İslâmiyye'den neş'et eden şakirdanın akaidinde asarı zaaf görülmekte olup mileli gayri Müslime mekteplerinde ise bu nokta her şeye tercihen pişi nazarı ehemmiyette tutularak programları ona göre tanzim edilmesiyle şakirdanın akaitçe mükemmeliyetlerine gayret edilmekte ve asarı dahi görülmekte olduğu halde bizde bu halin aksi görülmesi nezdialide mûcibi tesadüf olmasına ve şu hale nazaran İslâm şakirdanının bu yoldaki mubalatsızlığı mekâtibi İslâmiye programlarının yolsuzluğundan neş'et etmekte olduğu kaviyyen melhuz bulunmasına mebni zatı samii meşi-

143 BOA, İrade Hususi, 56, 27 Ş. 1316, Ergin, *a.g.e.*, s. 53.

144 Konuya dair şu iki çalışmaya bakılabilir: Benjamin C. Fortuna, *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005; Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

145 Örneğin bu dönemde Amerikan Koleji'nde okumakta olup, babası sarayla ilişkili olan Halide Edip hanım da yukarıdan gelen talepler karşısında bir süre için buradaki eğitiminden uzaklaştırılacaktır. Bu olayın onun belleğinde uzun yıllar sonra bile olumsuz etkiler bırakması dikkat çekicidir. Francis Kazan, *Halide Edip ve Amerika*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 45.



II. Abdülhamid'in eğitim politikası, Tanzimat reformlarına kadar uzanan eğitimin siyasal elit tarafından *"mission civilisatrice"* aracı olarak kullanılması gerçeğine dayanır. O yıllarda kurulan Mekteb-i Mülkiye-i Şahane öğrencileri öğretmenleriyle birlikte.

hatpenahinin tahtı riyasetinde olarak iktiza edenlerden mürekkep olmak ve mektebi mülkiyei şahane müdür muavini Recai Efendi dahi dahil bulunmak üzere bir komisyonu mahsus teşkili ile Mektebi Mülkiye ve mekâtibi İslâmiye'de tedris olunmakta bulunan ders programlarının şakirdanın akaidi diniyelerine hizmet edecek yolda tanzim ve tashihiyle keyfiyetin atebei ulyayı mülûkâneye arzı şeref sadır olan emrü fermanı isabet unvanı..."[146] Bu konudaki duyarlılığı 15 Temmuz 1895 tarihli *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayınlanan resmi tebliğden çıkarmak mümkündür; buna göre okullarda *"ulûmu diniye tedrisatına ve tehzibi ahlâk ve terbiyeye ihtimam edilmesi irade-i seniye hazreti hilafetpenahi muktezayı celilinden bulunduğu"* beyan ediliyordu. Batılı anlamda kurulmuş olan eğitim kurumlarının yanı sıra geleneksel yöntemlerle eğitim faaliyetlerini sürdüren kurumların da ders içerikleri ve

146 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. 3, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s. 841.

maddi koşulları iyileştirilmeye çalışılmıştı. 19 Eylül 1901 tarihli Meclis-i Mahsus-ı Vükela mazbatası konuyla ilgili düzenleme getirmişti.[147]

Eğitim temel olmak üzere gündelik yaşama ve topluma dair tüm önlemlere rağmen İslâm Birliği siyasetinin içte ve dıştaki en önemli kurumsal gelişimi hilafet makamının İslâmlar arasında ruhani bir makam olarak ön plana çıkarılmasıydı. Hilafet Abdülhamid'in İslâm Birliği siyasetinin temel dayanaklarından biriydi.[148]

147 "Devleti muazzamai İslâmiye'nin ila maşaallahi taala devam ve bakası ahkâmı diniye-i İslâmiye'nin te'yid ve teşyidi bünyanına mütevakkıf ve ahkâmı celilei diniyenin telkin ve talimi dahi ulemaya ait olduğu halde icrayı feraizi diniye ve tahsili ulûmi şeriyyeye mahsus olan cevamii şerife ile medaris ve tekayanın muhafazasına layıkıyla bakılmamasından ve vazaif ve teamiyeleri münkatı olmasından nasıl harap ve muattal olarak ikamet olunamaz bir hale gelmiş ve bu ise ulemanın noksanını ve bilahare fıkdanını istilzam edeceği derkâr bulunmuş olduğundan müessesatı diniyenin muhafazai mamuriyeti esbabının istihsali ve diğer taraftan kura ve kasabatdaki mekâtip ihtiyacına nispetle gayri kâfi olmasıyle bunların teksiri adadiyle beraber programlarının akaidi diniyeden sonra o havalinin mabihil iştigali olan ziraat ve sanayie ait fünuni nafıa tahsili esasına göre tanzim ve taa'dili ve ittihaz olunacak tedabirin müessir ve daimi olmasına itina kılınması" hususuna dair yapılan görüşmeler sonucunda bu işlerle meşgul olmak üzere Dahiliye, Evkaf ve Maarif nazırlarından oluşan bir komisyon oluşturulmuştur. Osman Ergin, *a.g.e.*, s. 842.

148 Şerif Mardin, "Siyasal Akımlar: İslâmcılık", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1401-1402.

10

Makam-ı Hilafet ve Sultan II. Abdülhamid

Hiç şüphesiz Abdülhamid'in politikası için bulduğu argümanlar Avrupalıları rahatsız etmekteydi. 1904'te yazdığı bir makalede K. Vollers bu gerçeğe dikkat çekiyordu. Uluslararası ortamı değerlendiren ve sömürgeci güçlerin hâkim oldukları İslâm bölgeleri üzerindeki etkilerini anlatan Vollers, Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafyası, Müslüman nüfusu itibariyle ve tarihiyle İslâm'ın büyük gücü ve İstanbul'daki Sultanın eski hilafetin manevi mirasçısı olduğuna değiniyordu. "Sultanın hilafet sayesinde nüfuzu o denli büyüktür ki kutsal topraklar olan Mekke ve Medine üzerindeki hâkimiyeti ve diğer özellikleriyle, sadece halkı üzerinde değil, aynı zamanda ve bir ölçüde de bütün Müslümanların gerçek hükümdarı olduğu iddiasını ortaya atmak ve uygulamak gücüne sahiptir" şeklinde düşünen yazar, oryantalist yazımın izinden gitmekteydi.[1] Batılı yazarlar Panislâmizm olarak tanımladıkları gelişmelerin odağında hilafet kurumunu görmekte ısrar etmişlerdir. Aslında Osmanlı politik literatüründe hilafet unvanının kullanımı 19. yüzyıldan itibaren geleneksel kullanımın dışında mesajlar içerecek biçimde olmuştu, ancak bunların hiçbiri ofansif bir politikanın idare merkezi anlamını içerecek biçimde tasarlanmamıştı. Bu durumun tespiti için Abdülhamid idaresine kadar olan süreci değerlendirmek yeterlidir.

19. yüzyılın ilk yarısından itibaren yalnızca saltanat makamına değil, iç ve dış dünyadaki gelişmelere bağlı olarak hilafet makamına da önem atfe-

1 K. Vollers, "Panislâmizme Dair", *Siyasi İslâm ve Panislâmizm*, ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara, 1993, s. 90-91.

dildiği görülür. İlk sayısı 1 Kasım 1831 tarihinde yayınlanan *Takvim-i Vekai* gazetesi başta olmak üzere devrin yayın organlarında propaganda[2] amaçlı olarak hilafet makamının kutsiyetine dair ifadelerin sıkça yer alması manidardır.[3] Gazetedeki yayınlarda padişah-halifenin kendisine *vedia-i cenab-ı kibriya* olan tebaanın güvenliğinden sorumlu olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Kimi zamanlarda ise yalnızca kendi tebaa için değil, tüm İslâm dünyasının velinimeti olduğu temasının işlendiği görülür: "Büyük ve küçük kâffe-i bendegânın velinimeti olan adili şehriyaran cihan bergüzide-i selatin al-i Osman şevketlû kerametlû padişah İslâmpenah ve şehinşah hilafet destgâh hazretleri tarif ve beyandan azade olduğu veçhile velinimetimiz ve velinimet cihan şevketlû kerametlû mehabetlû kudretlû padişahımız şehinşah keramet unvan daim bilşevkete..."[4]

Devletle ilgili her şeyin nedeni olarak görülen padişaha halife olması hasebiyle de sadakatin gerekliliği konusunda haberler bu dönemde gündemi belirlemektedir. "İmam el-Müslimin ve hamii din-i mübin bulunarak Kur'anı azimde olan ulülemre itaat ayeti kerimesi mantık münifi üzere emru ferman padişahaneme itaat ve inkiyad herkese vacibe-i zimmet" (*TV 5*) Avrupa basınında devlet-i Aliyye'nin yıkılmakta olduğu savlarına karşılık verilen yanıtların odak noktasını hilafet makamı oluşturmaktadır. Buna göre dini bağı sağlayan hilafet devleti ayakta tutan güçlerden biridir: "İşbu zindeliğin kuvveti ise... rabıtai diniyeden ibarettir. Padişah al-i Osman hazretleri memalik mevrusesinin ve asakirinin serveri olduğundan başka imam el müslimin unvanıyla dahi ma'unvandır." (*TV 8*) Tunus'a Fransızlarca asker çıkarılmasının yarattığı buhran, Yunan ve Sırp ayaklanmaları, Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın girişimlerinin devletin meşruiyetini sorgular duruma getirdiği bir dönemde hilafet başvurulan birleştirici referanslardan biri olarak görülecektir. Dış basında Mısır'daki gelişmelerin Arap halkının bağımsızlık savaşı olarak sunulması Babıâli'yi bir hayli rahatsız etmiş olacak ki *Takvim-i Vekai*'de çıkan yazılarda "Padişah al-i Osman hazretleri... imam el-müslimin unvanıyla dahi... taife-i Arab nezdinde muazzez ve mükerrem olduğu misillü" (*TV 8*) şeklinde ifadelere yer verilecektir.[5]

II. Mahmud dönemi devletin ideolojisini belirleyen kaynakların kamuoyu oluşturmada yeniden yorumlandığı bir dönem olmasıyla da dikkat çeker.

2 Örneğin Sultan Mahmud'dan bahsedilen bir yerde "cedd-i emced cenab-ı hilafet-penahi" olarak söz edilmesi dikkat çekicidir. Nesimi Yazıcı, *Takvim-i Vekayi: Belgeler*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 122.

3 *Takvim-i Vekai*, nr. 1, 1 Kasım 1831.

4 Orhan Koloğlu, *Takvim-i Vekai 1831-1981*, ÇGD Yayınları, İstanbul ts., s. 78.

5 Koloğlu, *a.g.e.*, s. 82.

Şeyh Edebali'nin Osman Gazi ile olan diyaloğunun şu şekilde işlenmesi konuya ilginç bir örnektir: "neslin izhar tayyibe-i hilafet ve saltanat ile yevm el kıyam sabit ve ber karar ve sayei tuba payelerinde ehl-i İslâm mustazill aman ve mesarr olacakları" (*TV 50*).[6] Sultan II. Mahmud döneminin hilafet siyasetinin Batı dünyasıyla çatışmaktan özenle kaçınan pasif bir politika olduğu bilinmektedir. Örneğin Hokend hükümetinin elçileri "Sünni ve Hanefi el mezhep bir taife-i pakize" meşrep olduklarından halife sıfatıyla Sultan Mahmud'u ziyaret ettiklerinde Mehmed Ali Paşa'ya karşı Rus desteğiyle ayakta kalabilen Sultan, Rusları rahatsız etmemek amacıyla ziyaretin siyasi değil dini nitelikli olduğunu göstermek istercesine şu türden haberlerin yayınlanmasını emretmiştir: "muktezayı diyanetleri üzere imam el müslimin ve halife-i ruyi zemin olan şehinşahı Osmaniyan... tarafı zi şeriflerine arz biat ve ibraz hulus ma-sadak aleyh iltizam ettirmiş oldukları misillû... devletçe bi-gûna müstediyatları olmayub memuriyetleri dahi ifade-i resm hulusdan ibaret olduğundan..." (*TV 50*). Aynı hassasiyet elçilerin ülkelerine dönüşleri sırasında da gösterilmiş, "hazreti hilafetpenahilerine arzı hulus etmiş oldukları..." (*TV 59*) konusunda haberler çıkmıştır.

Abdülhamid dönemiyle kıyaslandığında bu dönemin basınında kitleler arasında yayılan ve genişleyen bir İslâm dünyası imajından kaçınıldığı görülür. Avrupalı bir tanığın düşünceleri olarak *Tasvir-i Efkar*'da yayınlanan bir makalede sözkonusu gerçeğe şu şekilde vurgu yapılması dikkati çeker: "Sahibi din hazretlerinden hulefası hazeratına intikal etmiş olan hükümeti mutlaka Kaf dağından Cebeli Atlasa kadar ve Rumeli hududundan Hindistan nihayetine varınca uzayub arayerde kâin memaliki aktarın feth ve teshirini icab etmiş olan şemşiri kuvveti kahhare ve fütuhatun takviyet ve istihkâmına badi olan seyfi sarim-i şeriat mutahhare... Padişahı müşarünileyhin yed-ı mev'id is-

6 Bu dönemde merkezileşmeye bağlı olarak Sultanın kimliği ve saygınlığı sıkça vurgulanan bir konu olarak işlenmiştir. Yapılan her türlü imar ve iskân işlerinden, halifeye saygılarını sunmak üzere İstanbul'a gelmiş olan Mekke ve Medine hacıların ağırlanmasına dek birbirinden farklı pek çok konu Sultanın sınır tanımaz ihsanlarının bir parçası olarak sunulmuştur. Tıpkı *Takvim-i Vekai*'nin 17. sayısında yer alan şu haberde olduğu gibi. "Zat şevketsimat şehinşahinin dibace-i sitayişi hadimü'l-haremeyn eşşerifeyn fıkrai celilesiyle muvaşşah olmak cihetiyle daima hizmet şerifei mebruresinde bezli himmeti şahane buyurmakta oldukları misillû hâkimine hürmet ve ahalisine riayet hususlarında dahi... mürüvvet ve şefkatı padişahane berkemal olub şöyle ki ezcümle haremeyni muhteremeyn ahalisinden beher sene huccacı müslimin avdetiyle dersaadete gelenler tebrik ve iğtinam olunarak ricali devleti aliyye hanelerine misafir verilib izaz ve ihtiramları icra ve tarafı eşrefi hazreti şahaneden dahi hini vürudlarında kudumiye ve hini avdetlerinde harcırah ve navl sefain ve esnai ikametlerinde dahi aralıkda atiyyei seniye ita buyurulmakda olduğu misillu işbu senei mubarekede dersaadette bulunan bilcümle haremeyn ahalisine iydiye olmak üzere başka başka atiyei seniye inayet ve ihsan buyurulmuş." Koloğlu, *a.g.e.*, s. 82.

tiklal ve tasarrufunda mevcud ve müctemidir."[7] Buradaki ifadeden anlaşıldığı gibi din-i İslâm'ı kuvvetlendirme ve sağlamlaştırma amacıyla kullanılan kılıç motifi asla geçmişte olduğu gibi Dar'ül-harb ile çatışma anlamında tasavvur edilmemektedir.

Abdülhamid'in İslâm Birliği siyaseti 19. yüzyılın son çeyreğinde Avrupa'nın gözünde bir canavar mitine dönüştürülmüştü. Diplomasi ve siyaset alanında kullanımı bir yana, sembolik anlamda dahi kullanılan her türlü İslâm imajı Batı'nın başına yeni çoraplar örmeye yönelik, senaryosu halife tarafından hazırlanan ve sahnelenen bir oyun olarak değerlendiriliyordu. Yarım yüzyıl önce Avrupa'da bir başka büyük monarşinin, Avusturya'nın başbakanı Osmanlı'nın kurtuluşu için İslâm siyasetinden ayrılmaması gereğini savunurken,[8] hızla geçen zamanın ardından İslâm bu defa Batı'nın Doğu'yla hesaplaşmasında alt edilmesi gereken bir kurum haline gelmişti. Kurumun politik lideri durumundaki halife de bu mücadelede payına düşeni almaktaydı.

Mithat Paşa'nın hazırladığı 1876 Anayasası halifenin konumunu Memalik-i Devlet-i Osmaniye başlığı altında ele almıştı.[9] Anayasanın üçüncü maddesi "Saltanat-ı seniyye-i Osmaniye, hilafet-i kübrâ-yı İslâmiyeyi haiz olarak sülale-i al-i Osman'dan usul-i kadimesi vechile ekber evlada aittir" derken, dördüncü madde "zat-ı hazret-i padişahi hasbel-hilafe din-i İslâmın hamisi ve bilcümle tebaa-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır" ifadesine yer vermiştir. Bir sonraki madde ise sonraki dönemde ulemanın dahi tepkisini çekecek bir ifadeyi içermektedir. Buna göre padişahın, dolayısıyla halifenin nefs-i hümayunu mukaddes ve gayr-i mesuldür. Halife Sultanın yetkileri aslında padişahın geleneksel yetkilerinin Meşruti bir anayasa güvencesine alınmasından ibarettir. Bu itibarla "vükelanın azl ve nasbı ve rütbe ve menasıb tevcihi ve nişan itası ve eyalat-ı mümtazenin şerait-i imtiyaziyelerine tevfikan icray-ı tevcihatı ve meskûkât darbı ve hutbelerde namının zikri ve düvel-i ecnebiye ile muahedat akdi ve harb ve sulh ilanı ve kuvve-i berriye ve bahriyenin kumandası ve harekât-ı askeriye ve ahkâm-ı şer'iye ve kanuniyenin icrası

7 Koloğlu, *a.g.e.*, s. 84.

8 Napoleon sonrası Avrupa haritasının şekillenmesinde büyük katkısı bulunan Avusturya başbakanı Metternich, İstanbul'daki Baron von Stümmer'e gönderdiği 3 Kânunuevvel 1839 tarihli mektubunda Sultan Mahmud'un yapmış olduğu en büyük hatanın icraat ve girişimlerinin esaslarına ve hakiki mahiyetlerine atfetmesi gereken önemi ve değeri onların şekline vermiş olması olduğunu belirterek, devletin geleceğinin İslâm bağını güçlendirmek ve binayı bunun üzerinde tutmaya çalışmakla mümkün olabileceğini savunmuştur. Aslında Batılılaşmanın biçimsel yönünün eleştirildiği ilginç bir belge olan mektubun çevirisi için bkz. Hıfzı Timur, "Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 703-708.

9 *I. Tertip Düstur*, cilt 4, sah. 4-20, Arnold, *a.g.e.*, s. 173-174.

ve devair-i idarenin muamelatına müteallik nizamnamelerin tanzimi ve mücazat-ı kanuniyenin tahfifi veya affı ve meclis-i umuminin akt ve tatili ve ledeliktiza hay'et-i meb'usanın azası yeniden intisap olunmak şartıyla feshi, hukuk-u mukaddese-i padişahi cümlesindendir"[10] Bu madde anayasada II. Meşrutiyet'te yapılan düzenlemeler sırasında da varlığını koruyacaktır.[11]

Kanun-ı Esasi'de yukarıdaki bahsolunan şekliyle yer alan hilafet unvanı politik ve diplomatik anlamda 18. yüzyıl sonrasında Batılı güçlerin saldırısına uğrayan İslâm devletleri nezdinde saygınlığını gittikçe artırmıştır. Osmanlı hükümdarlarının dış Müslümanlarla olan ilişkilerinde bu dönem itibariyle hilafet hukukunun etkisi daha yoğun hissedilir olmuştur. Örneğin 1782'de İspanya ile imzalanacak bir antlaşma sırasında İspanyollar, Kuzey Afrika Müslümanları kendilerine karşı Babıâli'den yardım istediklerinde yardım yapılmaması şartını ileri sürünce hükümet, "cihet-i camia-i hilafet" sebebiyle onlara yardım etmenin farz olduğunu belirterek buna uzun süre direnmişti. Bu durum sömürgeleşen İslâm ülkelerinden gelen yardım talepleri karşısında daha da kuvvetlenmişti. 1819'da tek taraflı olarak Osmanlı Devleti'ne biat edip durumu mektupla Babıâli'ye bildiren Buhara Hanı Haydar Şah'a verilen yanıtta Osmanlı Sultanının Hâdimü'l-haremeyn ve halife sıfatıyla bütün Müslümanların sığınacakları merci olduğu, dolayısıyla Haydar Şah'ın ayrıca biatına ihtiyaç bulunmadığının bildirilmesi Osmanlı hükümdarlarının da durumu doğal karşıladıklarını ortaya koyan bir örnek olmuştu.[12] 1873 yılında Rusya'nın saldırıları karşısında Doğu Türkistan'da mücadele veren Yakup Han'ın yardım talepleri olumlu karşılanmış, kendilerine Kaşgar ordusunu eğitmek üzere subaylarla birlikte 2.000 tüfek, 6 adet Krupp topu, Kaşgar'da imal edilmek üzere kapsül ve barut imal aletleri verilmişti. Yardımı götüren

10 Bu ifade Tanzimat ile ortaya çıkan yeni hilafet anlayışının anayasal bir kurum olarak yansımasıdır. İttihad-ı anasır ve eşitlik anlayışı gereği gayrimüslimler ve Müslümanlar üzerinde saltanatın kuşatıcılığı düşünülmüştü. Sözkonusu durum en yüksek dini liderlik makamındaki kişinin yetkilerinden saltanat lehine kimi kısıtlamalara gitmesi anlamına geliyordu ki, bu hukuki aşınma anayasada açıklık kazanacaktır. Suna Kili, *Türk Anayasaları*, Tekin Yayınları, İstanbul, 1982, s. 9-10.

11 8 Ağustos 1909 tarihli Kanun-ı Esasi'nin Bazı Mevadd-ı Muaddelesine Dair Kanun yeni bir düzenleme yaparak sözkonusu maddeyi "Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye Hilafet-i kübrâyı haiz olarak sülale-i al-i Osmandan usul-ü kadimesi vechile ekber evlada aittir. Zat-ı hazret-i padişahi hini cülusunda Meclis-i Umumide ve Meclis müçtemi değilse ilk içtimaında şer-i şerif ve Kanun-ı Esasi ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat edeceğine yemin eder" şeklinde değiştirmiştir. Bununla birlikte Kanun-ı Esasi'nin beşinci maddesinde yer alan zat-ı hazret-i padişahinin nefs-i hümayunları mukaddes ve gayr-ı mesuldür ibaresine dokunulmamıştır. *II. Tertip Düstur*, c. 1, s. 638, *Takvim-i Vekai*, nr. 321, 22 Ağustos 1325, bu durum çeşitli tepkilere yol açmıştır.

12 1850'de Sultan Abdülmecid, II. Selim zamanından beri Osmanlı himayesinde bulundukları iddiasıyla Hollandalılara karşı yardım isteyen Açe Müslümanlarına olumlu yanıt vererek bu himayenin varlığını teyit etmiştir. Azmi Özcan, "Osmanlı Dönemi Hilafet", *DİA*, c. 17, TDV, İstanbul, 1998, s. 547.

heyet, Süveyş Kanalı'ndan geçerek Hindistan üzerinden Kaşgar'a ulaşmıştı. Heyet 100 pare top atışıyla karşılanmıştı. Osmanlı hükümdarının kendisini emirü'l-müslimin unvanı ile ödüllendirdiği Yakub Bey gönderdiği 7 Nisan 1875 tarihli mektubunda: "Devlet-i Aliyye'nin sancağını açtıklarını, hutbeyi halife adına okutup, sikkeleri Abdülaziz adına bastırdığını" belirtmişti.[13]

Osmanlı merkezli bir İslâm Birliği projesinin doğuşu aslında Avrupa'nın medeniyet götürme iddiasının muhatabı olan ve topraklarını sömürgeleştirmek isteyen Batılı güçlere karşı zaafı açıkça ortaya çıkan bir dünyada beliren "İslâm Âlemi" kavramıyla eşzamanlı bir sürece denk geliyordu. Mısır'ın İngilizlerce, Tunus'un Fransızlarca işgali bu bölgelerde Osmanlı Sultanı'nın siyasal iktidar iddiasının yanında dini süzerenlik haklarına da gölge düşürdü. Özellikle Mısır'ın işgali imparatorluğun Arabistan'a, dolayısıyla İslâm'ın kutsal kentlerine açılan kapısı olarak meşruiyet krizini derinleştirdi. 1870'lerden sonra Avrupa'daki Hıristiyan imparatorlukların Müslümanlar üzerindeki siyasi iktidarları, sömürge rejimleri bir Hıristiyan Batı ve karşısında İslâm Âlemi çatışmasına yönelik algıyı, dahası paradigmayı geliştirdi. Sözkonusu algının güçlenmesinde Müslümanlar arasında kültürel bilincin ve bağların artmasının, iletişim imkânlarının rolü büyüktü. Nitekim 1880'lerden itibaren dünya kamuoyunda yoğun bir jeopolitik Panislâmizm tartışması başlamıştı. Tartışmanın en can alıcı noktası sömürgeci güçlerin yönettikleri bölgelerdeki halkları kendi meşruiyet dairelerine kazandırma konusundaki başarısızlıkları ve bunun Osmanlı imajına yansımasıydı. Rusya birçok yönden Müslüman tebaasını sadık unsurlar arasında tutmaya çalışırken Orta Asya'daki Müslüman elitlerin veya Tatar cedidcilerin çocuklarını İstanbul'da okutmak ya da hac dönüşü hilafet merkezi İstanbul'a uğramış olmak Osmanlı sempatisinin yaygınlaştığına işaret etmekteydi.[14] Şiblî Numânî'nin İstanbul anılarında bu şehir Avrupai medeni bir şehir olarak övülürken Osmanlı halifesi en yüksek saygı ifadeleriyle anılır. 1900 yılına gelindiğinde dünya kamuoyunda İslâm âlemi diye tanınan bir dünyanın varlığı artık kabul görmüştür. Misyonerler burayı Hıristiyanlaştırmaya çalışırken, oryantalistler neden bu dünyanın geri kaldığı konusunda fikir yürütmeye başlarlar. Ernest Renan, 1883 yılında İslâm ve Bilim tartışmasını gündeme getirirken İslâm âleminin geri kalmışlığının kendince ne-

13 S. Gömeç, "Doğu Türkistan'da Yakub Han Dönemi ve Osmanlı Devleti ile İlişkileri", *OTAM*, sayı 9, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998, s. 152, ayrıca Kemal H. Karpat, "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A Reinterpretations", *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, Leiden, 2002, s. 809-811.

14 Alfina Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında: Rusyalı Müslüman Türkler*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 80-105.

denlerini arar. Zaman içinde İslâm âlemi, Asya, Avrupa, Afrika gibi kıtasal bölünmelerde, üç kıtanın ortasında bir medeniyet ve dini temele dayalı milletler üstü bir ortaklık olarak görülür. Bu dönemde ortak renge bürünmüş İslâm âlemi haritaları ortalıkta yayılırken, Müslüman modernistler, Cemaleddin Afgani, Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Seyyid Emir Ali, Şibli Numani gibi isimler bu dünyanın sözcülüğünü üstlenme iddiasını taşırlar.[15]

İslâm âlemi tabiri Aydın'ın da belirttiği gibi, Avrupalıların yalnızca sömürdükleri ve medeniyet götürme iddiasında oldukları geri kalmış ülkelere yönelik bir tanımlama olmanın ötesinde, 19. yüzyıl sonunda reformist anti-emperyal Müslümanların ortaya çıkardığı bir jeopolitik tabirdir. Ancak hemen eklemek gerekir ki modern Müslüman dünyası kavramını diğer benzer jeopolitik kavramlardan farklı kılan bir özellik mevcuttur. O da bu fikre destek veren grupların Osmanlı İmparatorluğu'na ve Sultanına yükledikleri liderlik misyonudur.[16] Osmanlı yazarları arasında da aynı dönemde İslâm âlemine olan ilgi artar. Buralara yapılan seyahatların notları yine bu başlık altında okuyucuyla buluşur. Kamuoyu Müslüman bölgelerin halkları ve sorunlarına aşina olmaya başlar.[17]

İslâm dünyası kavramının gelişimi Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticilerine kendilerinden binlerce kilometre uzaklıktaki Müslüman bölgelerde dahi buradaki emperyal yönetimlerden hoşnutsuz kamuoylarının taleplerinin dikkate alınması konusunda uyarıcı olacaktır. İlk başta bu durum bir çelişki gibi görülebilir. Tanzimat'tan beri devam eden süreçte modernist bir söylemle "medeni imparatorluk" kavramına, çokkültürlü toplumsal yapıya vurgu yapan, böylelikle Avrupa ailesi içinde yerlerini edinmeye çalışan yöneticiler bu sefer İslâm Birliği siyasetine umut bağlamış görüntüsü vermektedirler. Oysa imparatorluğun karşı karşıya bulunduğu tehdit algılamaları onlara gayriresmi bir küresel ağla dünya Müslümanlarının İstanbul ile ilişkisini geliştirmeleri için hareket alanı sağlayacak ve bunu gönüllüce gerçekleştireceklerdir. II. Abdülhamid saltanatı boyunca İstanbul'u hilafet merkezi, kendisini de İslâm âleminin halifesi olarak sunacak politik argümanları destekleyecektir. Bunu yapar-

15 Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara/Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 60-61.

16 Cemil Aydın, "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word", *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyn ve Andrew Sartori, Columbia University Press, 2013, s. 159-186.

17 Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyyet*, c. I, İstanbul, 1328, c. II, 1329, ayrıca bir başka örnek için bkz. Şeyh Mihriddin Arusi (Şehbenderzade Ahmed Hilmi), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul, 1329.

ken medeni bir lider ve imparatorluk imajından taviz vermeyecektir.[18] Gladstone'un Türkleri ve Balkanlar'daki Osmanlı idaresini barbar, gayri medeni şeklinde sunması ve benzer reaksiyonlar karşısında halife-sultan imparatorluğun menfaatleriyle dünya Müslümanlarının kolektif talepleri arasında denge tutturmaya çalışan bir monark görüntüsü çizecektir. Bu uğurda dini ve dini olmayan sembolleri bir arada kullanacaktır. Uluslararası camiada Osmanlı karşıtlığının yükseldiği bir dönemde dış politikada imaj çalışmaları resmi ideolojinin önemli bir bölümü İslâm hilafetine dayanan bir hükümet olarak büyük önem taşımaktadır. Batı'da Osmanlılığa ve İslâm'a dair her türlü yayın, temsil ya da sunum halifenin İslâm'ın onurunu korumak ve İmparatorluğunun medeni dünya içindeki yerinin altını çizmek için takip edilecek gerektiğinde müdahalede bulunulacaktır. Bu durum onun İslâm'ın hamiliğini üstlenen bir halife olarak İslâm dünyasındaki prestijinin artırılmasına yönelik bir araç olarak kullanılacaktır. Aynı dönemde Cuma selamlığı merasimi gitgide siyasi bir karaktere bürünürken, halifenin dini bir ritüeli olarak Gaspıralı'nın *Tercüman*'ından Hindistan'daki basına kadar geniş yer bulacaktır.[19]

Hiç şüphe yok ki Sultan Abdülhamid'in hilafet anlayışı tüm geleneksel referansların yanında modern çağın ideolojik gelişimlerine uygun olarak ve İslâm coğrafyasındaki siyasi durum dikkate alınarak inşa edilmişti. Abdülhamid tahta çıktıktan sonra Fas emirine yazdığı mektupta Osmanlı hilafetinin dayandığı dört meşru temele göndermeler yapılıyordu.[20] Osmanlı resmi salnamelerinde de yer alan bu anlayışa göre Osmanlı hilafetinin meşruluğu şu dört esasa dayanmaktaydı: İlahi iradenin tecellisi; ecdattan tevârüs etmek; siyasi ve askeri güç sahibi olarak *i'la-yı kelimetullah* için fütuhatta bulunmak; ulema, devlet adamları, askerler ve halkın tasvip ve biatı.[21] Bu açıklama geçmiş dönemin argümanlarıyla hâlihazırdaki statüyü bağdaştırmaya yönelik bir tutumdu.

---

18 İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Panislâmizm ve Osmanlı Hilafeti", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2004, s. 248-249.

19 Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüz Yılında Merasimler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 102-122.

20 Benzer bir şekilde 1297 yılında Zengibar Sultanı Seyyid Berguş'a yazılan bir namede de Müslüman hükümdarlar arasında işbirliği ve ortak hareket kabiliyetinin geliştirilmesine dair ifadelere yer verilmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, c. 4, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 195.

21 "Ḫer mukteza-yı irade-i ilahiyye'ye ve meşiyet-i Rabbaniyye'ye ehl-i hall u akd olan ulema-i alam ve vüzera-yı asker-i İslâm ve kâffe-i havass-ı avanım ala vechi'l-kemal ve'l-kabuli't-tam hüsn-i biatleri ile beyne'l-enam ila-i kelimetullah'a makrun olarak fütühat-ı kesireye muvaffak olan aba vu ecdadım hulefa-i izamdan ırsen calis-i kürsi-i hilafet-i kübrâ ve erike pira-yı imamet-i uzmâ oldum." Özcan, *a.g.e.*, İstanbul, 1998, s. 547.

II. ABDÜLHAMİD'İN HİLAFET ANLAYIŞININ BİÇİMLENİŞİNDE AHMED CEVDET PAŞA'NIN ETKİSİ

Abdülhamid'in İslâmcılık siyasetinde etkili olduğu bilinen bazı basın organlarının yanı sıra, Şeyh Ebü'l-Hüda ve Şeyh Muhammed Zafir gibi kimi tarikat erbabının da rolü bilinmektedir. Bunun yanında İzzet Paşa gibi Arap asıllı bürokratlar da onun siyasetinin destekçileri arasındadır.[22] Şüphesiz bu isimler arasında en önde gelenlerden biri de Ahmed Cevdet Paşa'dır.[23] Paşa, çoğu kez Abdülhamid'in isteği üzerine kaleme aldığı layihalarda hilafete, dine, Şiiliğe, İslâm birliğine dair görüşlerini ortaya koymuştur. Osmanlı medresesinin son güneşi olarak tanımlanan Cevdet Paşa yazdığı tarihin yanı sıra devlet katındaki görevleri sırasında da Osmanlı politik düşüncesinin gelişimine etki etmiş bir kimliktir. Düşünsel gelişimi imparatorluğun Tanzimat projesini hayata geçirmeye çalıştığı bir dönemde gerçekleşen bir kimse olarak değişim dönemi insanıdır.[24] Ortaylı'nın tabiriyle "yaşadığı dünyanın çıkmazını bilen ve üstümüze gelen dünyadan ürken, ikisinin arasındaki dengeyi bulmak, müesseseleri mütalaaya almak zorunda olan insanların en büyüklerindendir." Sosyolog ve tarihçi olarak İbn Haldun'un izinde olan Cevdet Paşa'ya göre devletin kuruluşunda başlıca etken asabiyettir. Ancak devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. İktidar mücadelesi daha önce asabiye bağıyla bağlı olan gruplar arasında çatışmaları doğurur. Hanedan gücünü pekiştirmek için yabancı güçlere başvurur. Tıpkı Abbasilerin Türklerle olan diyaloğundaki gibi. Fakat aşırı rahata düşen hanedan mensupları en sonunda iktidarı tamamen bu güçlere kaptırırlar. Böylelikle yeni asabiyetin sahibi olan güçler iktidarın da sahibi olurlar.[25]

Sosyolojik tahlillerde büyük ölçüde İbn Haldun'un tesirinde kalan Paşa'nın devletin ömrüyle ilgili olan kısımda büyük Arap tarihçinin karamsar sonuçlarından farklı sonuçlara ulaştığı ya da ulaşma gayretinde olduğu görülür. İbn Haldun'un devletlerin doğal ömrü olarak belirlediği üç kuşak teorisi Osmanlı için geçerli değildir.[26] Afrika'daki devletlerin aksine Osmanlı Dev-

22 Caesar E. Farah, "Arab Supporters of Sultan Abdülhamid II: İzzet al-Abid", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 396-398.

23 Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid'in Panislâm Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *Ahmed Cevdet Paşa*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 123-129.

24 Yaşadığı dönem ve düşünsel anlamda yetiştiği ortam hakkında bkz. Fatma Aliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994, s. 29-61.

25 Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 161-162, ayrıca bkz. Bernard Lewis, "Ibn Khaldun in Turkey", *Islam in History*, Open Court, Chicago, 1993, s. 235.

26 Ümit Meriç Yazan, "Bir Osmanlı Sosyoloğu Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 13-16.



Abdülhamid'in hilafet anlayışının şekillenişinde, Ahmed Cevdet Paşa gibi İslâm konusunda derin bilgi sahibi, ilmiye kökenli devlet adamlarının ve tasavvuf erbabının da etkisi büyüktü. Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı hükümdarı, hilafet ve saltanatı kendi şahsında birleştirebilmiş bir kişilikti.

leti sahip olduğu bazı ayrıcalıklar sayesinde daha uzun ömürlü olabilmiştir. Paşa'ya göre bu özelliklerden en önemlisi onun hilafet ile saltanatı bir araya getirmiş olmasıdır. Sultan I. Selim'in hilafeti saltanatla birleştirmesi tüm Müslümanları devletin bir parçası yaparken, devleti de hak ettiği yüksek dereceye eriştirmiştir. Cevdet Paşa Osmanlı Devleti'nin en ayırıcı vasfının İslâmiyet olduğu düşüncesindedir. Ona göre dini asabiyet "ila-yı kelimetullah" için gaza sayesinde, kendisini en mükemmel şekilde ifade etmiş olup, Osmanlı'nın üç kıtada etkin olmasını sağlamıştır.[27] Devletin İslâm dünyasını tek merkezde toplama siyaseti, Kuzey ve Batı'da gereksiz bir genişleme faaliyetiyle sekteye uğramıştır. Oysa onun fikrince ilk yapılması gereken anasırı asliye olarak adlandırdığı toplulukların yaşadığı topraklarda devletin gücünü sağlamlaştırmaktır. Nitekim bu siyaseti izlemede yetersiz kalan devletin zayıflaması kaçınılmazdır.[28]

Cevdet Paşa'nın gözünde İslâm ile Devlet-i Osmani adeta özdeştir. O Avrupa ile İslâm kıyaslamasına giriştiğinde bu karşılaştırmanın muhatapları Hıristiyan dünya ile Osmanlıdır. Ona göre doğunun (İslâm daha doğrusu onun yaklaşımıyla Osmanlı) ayırıcı vasfı; vahdet olarak adlandırılıp cismani ile ruhani (hilafet ile saltanat) tek şahısta toplamasıdır. Hobbes'da hayal ola-

27 Ahmed Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı Devleti dört esas üzerinde durmaktadır. "Devlet-i Aliyye Yavuz Sultan Selim zamanından beru hilafet-i seniyyeyi haiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azimedir. Lakin andan evvel bu devleti te'sis edenler Türk oldukları cihetle hakikat-i halde bir devlet-i Türkiye'dir ve ibtida bu devleti teşkil eden al-i Osman olduğu cihetle Devlet-i Aliyye dört esas üzerine mebni bir hey'et demek olur. Ya'ni hükümdar-ı Osmani ve hükümet-i Türkiye ve din-i İslâm ve pay-i tahtı İstanbul'dur. Bu dört esasdan hangisine za'f gelse bina-yı devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur. Binaen alazalik Devlet-i Aliyye her hal ü zamanda bu dört esası muhafaza etmek feraiz haliyedendir." BOA., YEE., K.18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.

28 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. 1, s. 41-42.

rak sunulan tasarım Osmanlı pratiğinde hayata geçirilebilmiştir.[29] İslâm'da batıda olduğu gibi kavmiyet değil ümmet esası var olup, İslâm dünyası bunun çevresinde bütünleşmiştir. İki kültür arasında karşılaştırma yapmak Ahmed Cevdet Paşa'nın sıklıkla başvurduğu yöntemdir. Bakış açısını tamamen belirleyen kültürel değerler onun karşılaştırmalarında daima Osmanlı lehine sonuçlara ulaşmasını sağlar. Ona göre hükümet-i İslâmiyeyi üstün kılan etkenlerden biri hilafet ve saltanatın bir şahıs tasarrufunda bulunuşudur.[30] O, bu konudaki düşünceleriyle Hobbes'da ideal olarak sunulan cismani iktidar (*pouvoir temporel*) ve ruhani iktidar (*pouvoir sprituel*) birlikteliğini, ikisinin de iradesi aynı olan tek şahısta bulunuşunu teyit eder. "İmam'el-Müslimin olan padişah-ı İslâm" şeriatın koruyucusu, saltanatın yaratıcısıdır. İktidar bölünmez bir bütündür. Abbasi devletinin son devirlerinde gerçi hilafet ve saltanat ayrılarak, hilafete sadece dini reislik statüsü verilmişse de, Osmanlı Devleti'nin zuhuru ile millet-i İslâmiye teceddüt ederek yine halet-i asliyesini bulmuştur."[31] "Devlet-i Aliyye şer-i şerife mürtebit olduğundan cismani ve ruhani kuvvet birdir ve bu kuvveti halife Sultan temsil eder."

Çok uluslu ve kültürlü bir imparatorluk mensubu olmanın verdiği bakışla Ahmed Cevdet Paşa, milliyetçiliği sözünü ettiği birliktelik açısından tehlikeli addeder. Gayret-i diniyye birlik ruhunun harcıdır. Oysa batıda bunun yerini gayret-i milliye almıştır. Osmanlı'da ise din Devlet-i Aliyye'nin varlığını borçlu olduğu ilk hakikattir. Bu itibarla İttihad-ı İslâm düşüncesini yaşama geçirebilecek tek güç Osmanlı hanedanı olup, hanedan-ı Osmaninin hilafetine muhalefet edenler asi ve bağidir.[32] Çünkü "İttihad-ı İslâmı encam-ı kâr bazı arızalara dûçar olarak bir fena hale giren" Devlet-i Aliyye için tek kurtuluş yolu olarak gören ve bu konuda II. Abdülhamid ile aynı düşüncede olan Paşa bu projenin Kırım ve Kafkasya Türkleri açısından da olumlu sonuçlar doğuracağını savunur. Ancak bu birlikteliği gerçekleştirmek çok da kolay değildir. Her şeyden önce İran İttihad-ı İslâm düşüncesi önündeki ciddi engellerden biridir. Safeviler tarih boyunca Osmanlılarla çatışmacı bir siyaset izleyerek birlik düşüncesine set çekmişlerdir. "Yavuz saltanat ve hilafeti cemettikçe bilcümle mu-

29 Ümit Meriç Yazan, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlet ve Toplum Görüşü*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 61.

30 "Hilafet-i Nebiyye ehl-i İslâm arasında rabıta ve kelime-i vahide olmak üzere ictimalarına vasıta olan bir emarettir. Emaret ise Cenab-ı Hakk'ın bir sır ve hikmetidir ki, teessüsü daima satvet ve kuvvet ile meşruttur. Ve anda maksad-ı asli def-i fesad ve hıfz-ı asayiş-i bilad ve tanzim-i umur-ı cihad ile mesalih-i ammeyi hüsn-ü tanzim ve tesviyeden ibarettir." Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*, c. 2, Bedir Yayınları, İstanbul, 1985, s. 282-283.

31 *Tarih-i Cevdet*, c. I, s. 45.

32 Yazan, *a.g.e.*, s. 81.

vahhidin bu devlet-i İslâmiyenin ecza-yı unsuriyesinden madud olmak lazım geldi. Fakat Şah İsmail fitnesi zuhur ile millet-i İslâmiye arasına tefrika düşürerek, ahaliyi İran bu anasırın haricinde kaldıktan başka bilad-ı Rum ile diyar-ı Maveraünnehir beyninde bir hadd-i fasıl olduklarından ol tarafta bulunan Sünniler bu anasıra karışmak şerefinden mahrum kaldılar."[33]

Tarih-i Cevdet yalnızca siyasi tarih boyutuyla değil, sosyal kurumları ele alışı, işleyişi ve bunlar arasındaki ilişkileri değerlendirişi açısından da incelenmeye değerdir.[34] Ona göre devlet bir bütündür; onu meydana getiren sosyal kurumlar bir saatin çarklarına benzer; devlet işlerinin yürümesi için bu çarkların iyi işlemesi gerekir. Bir çarktaki aksaklık diğerlerini de bozar. Cevdet Paşa için devletin sosyal kurumları arasında saydığı tebaa-ı şahanenin[35] İslâm unsurunu kaynaştıran tek güç hilafettir. "Müslümanlar ümmeti teşkil ederler. Onları kaynaştıran kuvvet: Hilafettir. Arap, Kürt, Arnavut, Boşnak tek vücut sayılırlar. Çünkü hepsi de İslâm'dır." Kurucu unsur bulunması hasebiyle Türklerin Osmanlı sosyal yapısı içinde öncelikli yere sahip olmaları doğaldır. Ancak aynı saygıyı Araplara ve diğer İslâm unsurlara da göstermek şartıyla. Devletin tebaayı şahanenin ikinci unsurunu oluşturan zimmilere karşı tutumu da adalet, hakkaniyet ve insaniyet ilkelerine uygun olmalıdır. Tüm bu unsurları bir arada tutacak ve devletin sürekliliğini sağlayacak tek merci Cevdet Paşa'ya göre halife-Sultanlıktır.[36]

Sultan Abdülhamid'i bir hayli etkilediği anlaşılan bu yaklaşım padişahın ifadelerinde şöyle karşılık bulmaktaydı: "Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın birçok milletini sinesinde toplamış olan bir imparatorluktur. Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar, Zencilerden ve diğer birçok unsurdan teşekkül etmiştir. Buna rağmen iman birliği bizi büyük bir ailenin fertleri gibi birbirimize yaklaştırır. Bu sebeple hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil, hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde Emirü'l-Müslimin unvanı başta gelmeli, Osmanlı Padişahı unvanı ise ikinci satırda belirtilmelidir. Çünkü devletin sosyal bünyesi ve politikasının esası din üzerine

---

33 *Tarih-i Cevdet*, c. I, s. 46.

34 Christopher Neuman, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 185-198.

35 Osmanlı İmparatorluğu'nun çok kimlikliliği ve sahip olduğu renkli etnisite diğer klasik Akdeniz-Ortadoğu imparatorluklarıyla arasındaki başlıca benzerliklerdendir. Çok farklı etnik kökenden gelen çeşitli dil ve inançlara mensup insanlar imparatorluk şemsiyesi altında birleşerek teba-yı şahane adını alırlar.

36 Yazan, *a.g.e.*, s. 83 vd.

kurulmuştur."[37] Burada belirtildiği gibi Abdülhamid protokolde Sultan unvanından çok halife unvanını yeğlemekteydi. Gerek basında gerekse propaganda amacıyla kullanılan öğelerde hilafete yapılan vurgu son derece geniş yer edinmekteydi.[38]

Abdülhamid'e göre İslâm halklarının gözü İstanbul'daki halifenin üzerindedir. Bu da Osmanlı'nın maddi gücü yıkılsa bile manevi gücünü ayakta tutan bir gelişmedir. Sultana göre sömürge esareti altında yaşamakta olan toplam 250 milyon Müslüman tüm ümidini halifeye bağlamıştır. "İslâmiyetin birliği devam ettiği müddetçe İngiltere, Fransa, Rusya, Hollanda elimde sayılırlar. Çünkü tabiiyetlerinde bulunan, Müslüman memleketlerinde, halifenin bir sözü cihadı meydana getirmeye kâfidir ve bu Hıristiyanlar için felaket demektir"[39] diyen Abdülhamid bu itibarla hilafet makamının saygınlığına gölge düşürebilecek her türlü duruma karşı son derece dikkatlidir. 1877-1880 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olan Henry Layard'ın şu sözleri Sultanın hassasiyeti göstermektedir: "Sultan, halifelik sıfatı hakkında gösterdiği hassasiyeti başka hiçbir meselede göstermemektedir... Onun en büyük gayelerinden biri unvanını muhafaza etmektir... Halife unvanını Sultan unvanından daha kutsal ve ehemmiyetli görmektedir."[40]

YENİ DÖNEMİN YAKLAŞIMIYLA OSMANLI HİLAFETİNİN FONKSİYONLARI

Emr-i hilafet politikası maddi ve manevi unsurların ve propaganda araçlarının bir arada kullanımıyla yürütülmüştür. Abdülhamid'in İslâm dünyası üzerinde oluşturulmaya çalışılan imajı konusunda gösterilen titizlik aslında başlı başına ilgi çekici nitelikte olup, iyi tasarlanan ve uygulanan bir projenin ürünüdür.[41] Batılı devletleri ve Rusya'yı haliyle rahatsız etmekte olan bu projede Osmanlı Sultanı İslâm topluluklar üzerindeki saygınlığını artırma amacıyla hiçbir şeyden kaçınmayan siyasi ve dini bir lider pozisyonuna getirilmeye çalışılıyordu. Anadolu Vilayetleri müfettişliğine tayini düşünülen Raif Paşa'ya verilmek üzere hazırlanan bir muhtırada Sultanın "İslâmların halifesi

37 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1987, s. 180.

38 Kendisi geleneksel hilafet anlayışını uhdesinde bulundurduğunu düşünüyordu: "İmamu'l-Müslimin'deki Hilafet-i Nebeviyye padişahın zatıyla kaim bir sıfatı celiledir." Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 109.

39 Sultan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 178.

40 Layard-Papers, nr. 38938/7'den aktaran Özcan, *a.g.e.*, s. 549.

41 Bu konuda yapılmış dikkat çekici bir araştırma için bkz. Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

olduğundan ona hizmet bütün Müslümanlara hizmet olur" deniyordu.[42] Böylelikle Osmanlı halifesine sadakatin sınırları alabildiğine genişletiliyordu. Buna karşılık Halife de kendisini Müslümanların ve dinin onurunu korumaya yönelik çalışan bir yönetici olarak sunuyordu. Halife-Sultan sözkonusu politika gereği kimi zaman Müslümanları rencide edebilecek girişimlere karşı duran, kimi zaman da İslâm Birliği uğruna İslâm dünyasını birleştiren projeler geliştiren –Hicaz Demiryolu örneğinde olduğu gibi– bir kahraman siluetiyle İslâm kamuoyunun önüne çıkarılıyordu. Örneğin 1894 Kasım'ında çıkarılan bir iradeyle Rusya'da bulunan Müslüman ahaliye gönderilmek üzere Matbaa-i Amire'de Şeker-Zade hattıyla tab olunmuş 750 adet Kur'an-ı Kerim'e ek olarak 4.250 nüshanın daha tab olunarak masraflarının Maarif bütçesinden karşılanması,[43] yine Rusya'daki Müslümanlar arasında eğitimi yaygınlaştırmak amacıyla mekâtib-i İslâmiyye'ye mahsus kitap ve broşürleri basmak üzere Mehmed Zahit Şamil'in vekili bulunduğu matbaa hesabına muhtelif cins Osmanlı hurufunun üretimiyle ihracına ruhsat verilmesi bu amaca hizmet etmekteydi.[44] Halifenin dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanların ihtiyaçlarını düşünerek buna göre hareket etmesi, daha doğrusu ediyor izleniminin yaratılması uygulanmakta olan İslâm Birliği siyasetiyle birebir örtüşen gelişmelerdi şüphesiz. Sözkonusu gelişmeler sayesinde halifenin İslâm ahali üzerindeki saygınlığı artırıldığı gibi psikolojik bir hedef birlikteliğinin de zemini hazırlanıyordu. Arnavut halkına yönelik hazırlanan siyasi bir muhtırada kendisini hilafetin mukaddes vazifelerinin tamamlayıcısı olarak nitelendiren Abdülhamid şu şekilde devam ediyordu: "Haiz olduğum hilafet-i kübrâ münasebetiyle, hepinizin de pederi bulunduğum, rahat ve huzurunuza herhangi bir zarar ve noksanlık gelmemesi için uykumu, rahatımı ve nefsime hoş gelen şeylerin tamamını terk ettiğim teslim olunan hakikatlerdendir. Hal böyle iken evladımın bir kısmı olan Arnavutları babalık şefkatimden nasıl uzaklaştırabilirim." Aynı belgede zamanın Sultanına itaatin farz olduğunu bildiren ayet hatırlatılıyor ve ulü'l emr, mutlaka zamanın halifesi değil midir? denilmek suretiyle de itaat ve sadakatin öneminin altı çiziliyordu. Osmanlı rejimine sadakat bu hilafet makamına da itaat anlamında yorumlanıyordu.[45]

Halife unvanına dayalı olarak imparatorluk içinde toplumsal dayanışmayı gerçekleştirmeye yönelik bir siyaset izleyen Abdülhamid dış dünyada hi-

42 Mehmet Hocaoğlu, *Abdülhamid Han'ın Muhtıraları*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1998, s. 237.
43 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzatı, nr. 108/ 110
44 BOA, Yıldız Sadaret Maruzatı, nr. 138/ 27.
45 BOA, Y. EE, 4/58.

lafetin fonksiyonlarını genişletmeye çalışmıştır. Hilafetin dış siyasetteki fonksiyonlarından biri kurumun Müslüman halklar üzerinde hamilik vasfını kullanarak aralarındaki her türden anlaşmazlıkları çözmeye ve birleştirici olmaya çalışmasıdır. Örneğin İngiltere'nin Kuveyt ile yakın ilişkiler kurmasının ardından bu ülke hâkimi Mübarek Sabah'ın Osmanlı hâkimiyetindeki Katar'la sürtüşmesinin, bölgeyi cebri bir İngiliz işgaliyle karşı karşıya bırakacağından endişelenen Abdülhamid, Bağdat Nakibü'l-eşrafı Recep Efendiyi görevlendirerek duruma el koymuştu. Bu müdahalenin ardından Katar Kaymakamı Casimü's-sani ile Kuveyt kaymakamı Mübarek Sabah birer telgraf göndererek "halife hazretlerinin iradelerine kemal-i inkıyad ve itaat ettiklerini" bildirmişler, böylelikle sorun çatışma olmaksızın çözülmüştü. Abdülhamid dış İslâm kamuoyunda imaj olarak tek halifenin varlığı ve her konuda ilk merci olduğu anlayışını hâkim kılmaya çalışmıştır. Bu nedenle kendisini gölgede bırakacak şekilde bir İslâm liderin ya da düşünürün İslâm dünyasının sorunlarına dair çözüm arayışlarına olumlu yaklaşmamıştır.[46] Gaspıralı İsmail Bey'in Mısır'da bir İslâm Kongresi toplama girişimine sıcak bakmayışının ardında yatan neden bu tavrı olmuştur.[47] Sözkonusu otokrat yaklaşımı aslında zaman içinde ona yönelik bu çevrelerden bir tepkinin yükselişine katkı sağlamış, yeni bir muhalefet odağının saltanata ve hilafete meydan okumasının zeminini hazırlamıştır.[48] Halife olarak dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanların problemlerine çözüm bulma arayışları kurumun fonksiyonlarını genişletici etkiler yaratmıştır. Örneğin Ümit Burnu'nda yaşayan Müslümanlara çoğu kez yetersiz olmakla beraber yapılan çeşitli yardımlar ve Hoca Ebu Bekir

46 Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 100-101.

47 Baktıaya'nın bu konudaki tespiti son derece önemlidir. Buna göre "Abdülhamid' dinsel ıslahat çağrılarıyla ilgili olarak kendi iktidarını tehdit edecek denetim dışı gelişmelerden uzak durarak "Sünniliğin sultanın otoritesini güçlendirecek resmi bir versiyonu" olarak nitelendirilen, doktriner olmaktan uzak, sınırları belirsiz, çoğu zaman gündelik ihtiyaçlara göre esneyen pragmatist bir anlayış benimsemişti: halife-sultanın otoritesini sarsmayacak şekilde katı ve muhafazakar, ihtiyaç duyulan hayati modernleşme unsurlarına engel olmayacak şekilde esnek, pek çok durumda da sessiz ve muğlak. Bu yönüyle resmi görüş, en çok sayıda Müslümanın sadakatini kazanmak- ya da hiç olmazsa tepkisini çekmemek üzere- "gerçek İslam'ın ne olduğuna dair tartışmadan uzak durmak ve en geniş İslam kavrayışının muğlak sınırları içinde kalmak tercihleriyle geliştirilmiş görünmekteydi." Adil Baktıaya, *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi*, H2O Yayınları, İstanbul 2016, s. 103.

48 Erbilli Şeyh Mehmed Esad ve Şevki Celaleddin gibi Nakşiler, daha birçok Bektaşi, Suriye'den Kadiriler ve hatta kimi zaman Mevlevi liderleri, İslâmcı poltikalarına rağmen Sultanın mutlakiyetçiliğinden şikâyet etmeye başlamışlardır. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, s. 250.



İttihâd-İslâm politikasının temel ilkesi, Müslümanların dünyanın heryerinde karşılaştığı sorunların çözümüne dayanıyordu. Güney Afrika'ya gönderilen Hoca Ebu Bekir Efendi, özellikle Cape Town ve çevresinden Mozambik'e kadar Müslüman halkın dini eğitimini örgütledi.

Efendi gibi gönderilen hocalar bu bölgelerle bir gönül birlikteliği kurulmasını amaçlamıştır. Nitekim bu siyaset karşılık bulmuş ve 9 Mayıs 1890 tarihli bir mektupta[49] Güney Afrika'daki Müslüman ahali olarak "zat-ı şevket-simat-ı Hazret-i Padişahilerine kâffe-i revabıt-ı diniye ve kalbiyye ile merbut olduklarını" bildirerek bunu ortaya koymuşlardır.

Hilafetin dış politikadaki fonksiyonları genişlerken İngiltere ve Fransa gibi bu konuyu endişe verici bulan yönetimlerin dışında Sultandan yardım isteyenlere gerekli ilginin gösterildiği dikkatlerden kaçmamaktaydı. 1897'de ABD büyükelçisi olarak İstanbul'a atanan ve üç defa Türkiye'de ortaelçi ve büyükelçi sıfatıyla hizmet eden Oscar S. Straus, 1899 ilkbaharında ABD Dışişleri Bakanı John Hay'den bir mektup aldığını ve bakanın 1897 Türk-Yunan Savaşı'ndan beri Osmanlı padişahının bütün dünyadaki Müslümanlar nezdinde yeniden otorite ve itibar kazandığını bildirdiğini anlatmaktaydı. Straus'un aktardığına göre bakan ayrıca Abdülhamid'den İslâm'ın dini lideri olması hasebiyle Filipinler, Cava ve komşu adalar Müslümanlarına otoritesini empoze etmesini isteyebileceklerini ifade etmişti. Bu şartlar altında İspanya'ya karşı hep direnmiş olan Filipin Müslümanları Sultanın telkiniyle Amerika'ya teveccüh gösterebilirdi. Sultanın konuya sıcak yaklaştığı ve o sırada Mekke'de bulunan iki "Sulu kabile şefi" ile irtibat kurularak "Müslümanların hemen Amerikan ordusunun kontrolü altına girmeye razı oldukları takdirde hiçbir şekilde dini ibadetlerinde engellemeye maruz kalmayacakları" bildirildiği görülüyordu. Elçi Straus daha sonra şunu yazmaktaydı: "Sulu Müslümanları... âsilere katılmayı reddederek ordunun kontrolü altına girdiler ve böylece Amerikan egemenliğini kabul ettiler." Halifenin Amerika'ya gösterdiği ilgi bununla sınırlı kalmamıştı. 1893'te Chicago'da düzenlenen Kristof Kolomb Fuarı'na davet edilen ilk yabancı devlet başka-

49 Eraslan, *a.g.e.*, s. 102.

nıydı. Sultan bu fuara bizzat katılmamıştı ama sadece Kudüs'ten bin kişi sergiyi gezmeye gitmişti. Dünya Dinler Parlamentosu Chicago'da açılış toplantısının da bu tarihe rastlaması dikkat çekiciydi. Sultanın temsilcileri bu fırsattan yararlanarak sergide çok sayıda Osmanlı giysileri sergilemekle kalmamışlar, aynı zamanda minyatür bir cami inşa ederek İslâm'ın ne olduğunu somut bir şekilde göstermeye çalışmışlardı. Amerika'daki kamuoyunu İslâm konusunda bilgilendirmek ve Avrupa'daki önyargılı tavra karşı bir imaj oluşturma çabaları beklendiği etkiyi doğurmasa bile basında yer bulabilmişti.[50]

Sultan Abdülhamid halife sıfatının verdiği manevi güce dayalı biçimde kamuoyu oluşturmada etkili bir araç olarak İslâm aleyhine kültürel ve siyasal faaliyetlere karşı duyarlıdır.[51] Avrupa'nın büyük merkezlerinde İslâm aleyhine sahnelenen yapıtlar hükümdarın en hassas davrandığı ve karşı propagandaya giriştiği konular arasında yer almıştır.[52] Kamuoyu oluşturmada önemli rolü bulanan sanatsal olaylar bu itibarla dış temsilcilikler tarafından yakından takip edilmiştir. Fransa'da Sadi Carnot'un cumhurbaşkanlığı sırasında, ülkenin tanınmış yazarlarından ve Fransız Akademisi üyelerinden, Marki de Bornier "Muhammed" ismiyle manzum bir dram yazmış, bunu Komedi Fransez'e kabul ettirerek, programa koydurmuştu. Ancak eserin daha sahne provaları gerçekleşirken halifenin yaptığı müdahale etkili olmuş ve oyun rafa kaldırılmıştı. Aynı yazarın bu kez İngiltere'de ünlü İngiliz aktör Irving ile ortaklaşa sahneleme girişimi de yapılan müdahale ve protesto sonrasında gerçekleşememişti.[53] Bu durum İslâm halkları gözünde halifeye olan saygıyı artırmıştı.[54] Benzer şekilde Temmuz 1894'te Hollanda'nın Amsterdam şehrinde bir sokak tiyatrosunda haremle ilgili bir oyunun sahnelenmesi karşısında

50 Karpat, *a.g.e.*, 2001, s. 234-235.

51 BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 174/68, 4.11.1300.

52 BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 243/62, 18.6, 1306.

53 1893'te Roma'da II. Mehmed isimli bir oyunun oynanacağı haber alınmış, İtalyan dışişlerine yapılan müracaatla eserde, gerek Fatih'in şahsı, gerekse İslâm dinini küçültücü bir husus varsa oyunun yasaklanacağına dair teminat alınmıştır. Benzer şekilde 1900 yılında Paris'te bir tiyatroda "Muhammed'in Cenneti" ismiyle sergilenmeye kalkan oyunun ismi Paris elçiliğinin müdahalesiyle değiştirilmiş ve İslâm'a karşı telmih sayılabilecek hususlar eserden çıkarılmıştır. Ziyad Ebuzziya, "Sultan Abdülhamid'in Dini ve Milli Konulardaki Hassasiyeti Fransa, İngiltere ve İtalya'da Oynanmasını Yasaklattığı Piyesler", *V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, c. 2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988, s. 327-329.

54 Paris'teki girişimlerin Osmanlı Sultanınca engellenmesi üzerine Bombay Müslümanları halifeye teşekkür mektupları göndermişti. BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 238/14, 3.1.1307, aynı tepki Hindistan'daki Ahali-i İslâm Cemiyeti tarafından da ortaya konulmuştu. BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 236/101, 29.11.1307.

da aynı tepki gösterilmiş ve yayınlanan bir irade ile Hollanda hükümetine "böyle münasebetsiz bir halin devamının hiçbir şekilde caiz olmadığı" hatırlatılmıştı.[55]

Halife imajını sağlamlaştırma amacındaki Abdülhamid haksızlığa uğrayan Müslümanların hukukunu koruma konusunda da girişimlerde bulunmuştur. Örneğin Liverpool'daki İslâm cemaati üyelerinin ibadet sırasında fanatik bazı kimselerin saldırısına uğramaları üzerine İngiliz hükümeti nezdinde harekete geçilerek gerekli önlemlerin alınması sağlanmıştır. Bu kontrolcü yaklaşımını dinsel metinlerin basım yayım işinde de göstermiştir. Özellikle İngilizlerin Osmanlıların Kureyş'ten olmadıklarını ileri sürerek hilafet iddialarının gerçekçi olmadığını sömürgeleri arasında propaganda aracı yapmaları üzerine başta Kur'an olmak üzere Siyer, Hadis ve Akaid'e yönelik tüm yayınlar sıkı biçimde takip edilmiş, Kur'an'ın basım işi Maarif Nezareti kontrolünde Matbaa-i Osmani'ye verilmiştir.[56]

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI HALİFESİNİN İMAJ TASARIMI

Osmanlı halifesinin kamuoyu oluşturma konusunda aynı dönemde hüküm süren Avrupalı imparatorlardan farkı bulunmadığı anlaşılmaktadır. İktidarı süresince Yıldız Sarayı'nı ikametgâhı haline getiren ve tüm bürokrasiyi buradan yürütmeye[57] çalışan II. Abdülhamid'in kamuoyu önüne çıkışları genellikle Cuma Selamlıkları, Hırka-i Saadet ziyareti gibi geleneksel törenler sayesinde olmaktaydı.[58] Kısıtlı da olsa şahsi görünürlüğün dışında varlığını hissettirme ve iktidarını vurgulamada devlet yapılarında kullanılan resmi ve dini motifler, kişisel ihsanı olarak gündeme gelen nişanlar, hilatlar ve sancaklar "görünmeden görünmek" anlamında ciddi bir boşluğu dolduruyordu. Sözkonusu olan 19. yüzyılın monarşilerinin ortak bir tavrıdır. "Osmanlı'da görülen birçok motif veya tema Avusturya, Rusya hatta Japon İmparatorluğu'nda da görülmektedir. Rus çarları I. Nikola'dan (1825-1855) beri Rus efsanelerinin sentezini kullanarak dindar bir Çar'la halk arasında doğrudan ilişki kurarak

55 Ahmet Uçar, "Avrupa Sahneleri Osmanlı'nın Denetiminde", *TM*, sayı 56, İstanbul, 1998, s. 22-26.

56 Eraslan, *a.g.e.*, s. 103.

57 Gerek vilayetlerden gerekse dış temsilciliklerden gelen bilgiler, Yıldız Sarayı'nda Mabeyn-i Umumi ve Başkitabet ofislerinin yoğun bir biçimde çalışmasına yol açmaktaydı. Bilgi akışının sıkı biçimde kontrol altında tutulduğu, her gelişmeden padişahın haberdar edildiği bu sistem Tunuslu Hayrettin Paşa gibi zaman zaman sadrazamların dahi şikâyetlerine neden olmaktaydı. İlber Ortaylı, "II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrı Müslimler", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 194-195.

58 Arnold, *a.g.e.*, s. 179-180.

'resmi Ortodoks dinine resmi bir işlevsellik' yüklemişlerdir. Mezheb-i Resmiye olan Hanefi mezhebine tam bu işlev yüklenmek amaçlanıyordu. I. Nikola ve III. Aleksander 'Kutsal Çar' imajını besledikleri gibi Abdülhamid de 'Zat-ı Akdes-i Hümayun' unvanına o zamana dek pek görülmeyen bir ideolojik yükleme getirmiştir. Rusya'da kullanılan 'Kutsal Rus Toprakları' veya Avusturya'da görülen 'Kutsal Tirol' motifi Osmanlı'da 'İsm-i Kaddes-i Devlet-i Aliyye'de yankısını bulmaktaydı."[59]

Tanrı'nın gölgesi olarak nitelendirilen halife-sultanın tebaa üzerindeki imajı ve bu amaçla kullanılan objeler son derece önemliydi. Görünmeden varolma anlayışını hâkim kılma açısından sembolizm işlevsel bir rol üstlenmiştir. Bu noktada Avrupa monarşilerinde sıkça kullanılan ve iktidarı çağrıştıran armanın kullanımı ihmal edilmeyecektir. İlk olarak mimari sahada Türk-Ampir üslubu içinde uygulanan süslemelerle ilgili olarak 19. yüzyıl başlarında kullanılmaya başlanan arma Paris Konferansı sonrasında Avrupa ailesine dahil edilen Osmanlı İmparatorluğu için özel bir anlam kazanmıştır.[60] 17 Nisan 1882'de bizzat Sultanın isteği üzerine Osmanlı arması üzerinde yeni düzenlemelere gidilir. Düzenlenen armanın son şeklinde 1850 tarihli Tanzimat Madalyası'nın etkileri görülmektedir. 12 Mart 1890'da alınan bir kararla resmi kâğıt ve zarflar üzerinde arma bulundurulması zorunlu hale getirilir. Özel kuruluşlara da verilen izinle Osmanlı armasının ürünlerinin üzerinde kullanımı olanağı sağlanır.

Öncelikle 12 Temmuz 1892'de Reji idaresi ürettiği sigara ve tütün paketleri üzerinde on beş yıl süreyle arma kullanma imtiyazına sahip olur. Ardından hemen tüm resmi binalarda, posta kartlarında ve sancaklarında armanın kullanımı yaygınlık kazanır. Bununla birlikte Osmanlı armasını oluşturan unsurların neleri temsil ettiği konusunda devlet kademesinde bir fikir birliği olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum İstanbul'daki Avusturya sefaretinin konuyla ilgili bilgi talep etmesi üzerine ortaya çıkacaktır. Nihayet Erkân-ı Harbiye Resimhanesi'nde görevli Miralay Neşet Bey başkanlığında oluşan heyet hazırladığı Osmanlı armasıyla ilgili tarifnameyi Maliye Nazırı Mehmed Ziya Bey aracılığıyla 25 Şubat 1906'da sadarete teslim edecektir. Buna göre Osmanlı arması Kara ve Deniz Kuvvetlerine ait olan eski ve yeni silahlarla sancakları, şer'i hüküm ve düzenlemeleri temsil eden çiçekleri ve devlet nişanlarını içermektedir. Eski bir savunma silahı olan kalkanın merkezini teşkil etti-

59 Bu konuda bkz. Selim Deringil, "Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku; Görünmeden Görünmek", *Toplum ve Bilim*, sayı 62, İstanbul, 1993, s.54.

60 Kemal, Özdemir, *Osmanlı Armaları*, Dönence Yayınları, İstanbul, 1997, s. 99 ve 108.

ği armada *el-Müstenidü bi Tavfikat'ir-Rabbaniyye Melik'üd-Devlet'il Osmaniyye* ibaresi yer almaktadır.[61]

Halkın halife Sultanı görmesi teknolojinin de yardımıyla payitaht halkına özgü –cuma selamlığı gibi çoğu kez özel mekân ve zamanlarda gerçekleşen– bir ayrıcalık olmaktan çıkacaktı. Son derece görkemli bir protokol eşliğince gerçekleşen cuma selamlıkları halife Sultanın İslâm kamuoyu üzerindeki saygınlığını artırıcı etkide bulunmaktaydı kuşkusuz.[62] Bu durum dış basın tarafından yıpratılmaya çalışılsa da etkisi inkâr edilemeyecek boyutlardaydı.[63] Her ne kadar padişahın portresinin resmi binalarda asılması II. Mahmud'a dayanan bir geçmişe sahipse de fotoğrafın gelişimi Abdülhamid'e bu konuda seleflerine oranla kıyaslanmayacak bir imkân sağlayacaktı. Görüntünün verdiği güçten yararlanma konusunda Abdülhamid çağdaşı monarşilerden geride kalmadı. "Fotoğraf sayesinde padişahın görüntüsüne aradaki mesafe kaybolmasızın ulaşılabilecekti. Hem var hem yok olarak, hem her yerde bulunup, hem de hiçbir yerde bulunmayarak, tüm bakışları üzerine çekerek, padişah, o ana kadar hep Tanrısallığa özgü bir sembolik öğeyi böylece sahipleniyordu... Sembolik düzeyde, iktidar ve prestij açısından oluşturulan artı değer azımsanacak gibi değildi" yorumunda bulunan Beauge, Sebah'ın çektiği bir fotoğraftan yola çıkarak konuyla ilgili hoş bir tasvirle açıklamalarını sürdürür: "Tophane Camii'nde Cuma namazında, padişah ortalıkta görünmediği için görüntü biraz esrarengiz bir nitelik kazanır. Amaç daha çok, Cuma Selamlığının törenselliğini ebedileştirmektir."[64]

Abdülhamid rejimi için fotoğrafın tek işlevi törenleri ebedileştirmek değildir elbette. İmparatorluğun Batılı güçler karşısında hızla yıpranan imajını kurtarmak beklentisiyle de fotoğrafın büyülü etkisinden yararlanacaktır. 1893'te hazırlattığı ve imparatorluğun çeşitli yönlerden görüntülerini içeren

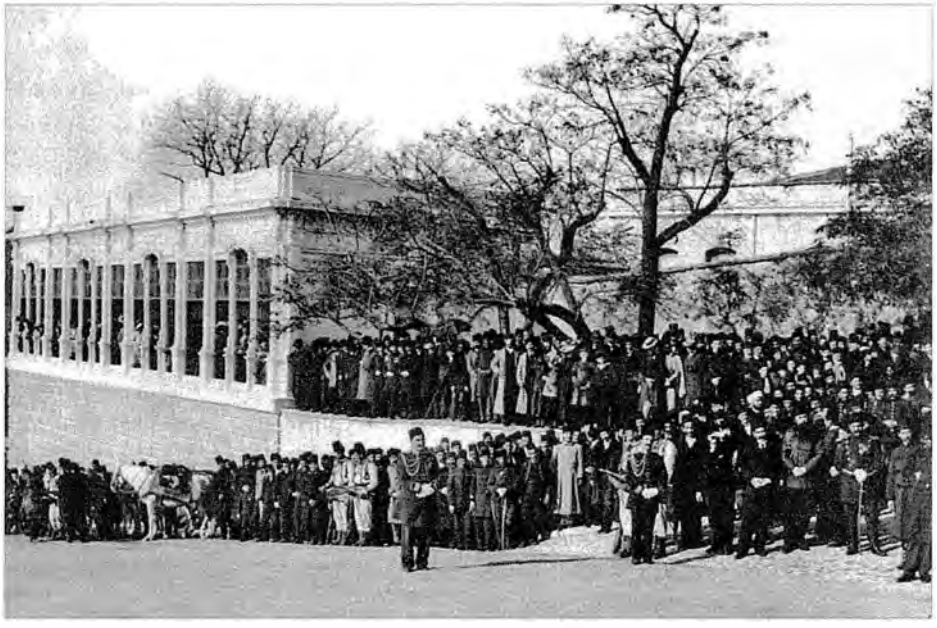
---

61 "Tanrının yardım ve güvenine dayanan Osmanlı Devleti'nin Meliki" anlamına gelen bu ibare padişahın temsil edildiği her yerde kullanılmıştır. Osmanlı armasının gelişimiyle ilgili olarak bkz. Selman Can, "Osmanlı Arması'nın Oluşumu ve Unsurları", *Journal of Turkish Studies; In Memoriam Agah Sırrı Levend*, ed. Günay Kut, Harvard University, 2000, s. 77-81.

62 Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Dünyasından Yansımalar*, Denizbank, İstanbul, 2000, s. 44-47, ayrıca bu konuda Ayşe Osmanoğlu'nun anılarına bakılabilir, *Babam Abdülhamid*, Güven Yayınları, İstanbul, 1960, s. 56-59.

63 Örneğin Paris'te yayınlanan *National* gazetesinde "Zat-ı Şahanenin Ahval-i Hususiyeti" başlıklı bir makalede Padişahın selamlık resmi ve cuma namazları sırasında izhar ettiği korkudan söz edilmesi halifenin imajını yıpratma politikasının bir yansımasıdır. BOA, Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 239/100, 28.2.1308.

64 Fotoğrafın sosyal işlevi ve görüntüyü gerçeğe ikame etmesi konusunda bkz. Gilbert Beauge-Engin Çizgen, *Images D'Empire: Aux Origines de la Photographie en Turquie*, Institut d' Etudes Françases d'Istanbul, İstanbul, 1995, s. 176-177.



İktidarı süresince II. Abdülhamid'in kamuoyu önüne çıkışları genellikle Cuma Selamlıkları, Hırka-i Saadet ziyareti gibi geleneksel törenlerle olmaktaydı. İktidarını vurgulamada kullanılan resmi ve dini motifler, kişisel ihsanı nişanlar, hilatler ve sancaklar "görünmeden görünmek" açısından ciddi araçlardı. Bu ise genellikle 19. yüzyılın monarşilerinin ortak tavrıydı. Yıldız'da bir Cuma Selamlığı'nda Sultanı bekleyen halk.

albümleri Amerikan ve İngiliz hükümetlerine armağan etmesindeki amacı buydu.[65] Demiryolları, limanlar, modern eğitim kurumları ve sosyal yaşamdan belli kesitleri içeren albümler gerçeği abartılı biçimde yansıtmakla birlikte oluşturulmak istenen ve mücadelesi verilen sosyo-ekonomik yapının tasvirlerini sunuyordu.[66] Kısaca Doğu-Batı yüzleşmesinde Doğu'nun vermek istediği imajın tercümanı görevini üstleniyordu ve bu imaj seyyahların ve edebiyatçıların çizdiği geleneksel bakışın hayli dışındaydı.

Bu dönemde İlber Ortaylı'nın "plastik ihtişamla boyun eğdirme" olarak tanımladığı iktidar odağı olarak mekânın belirlenmesi durumunun baskın biçimde tasviri dikkat çekmektedir. Dersaadet İstanbul'un efsanelerle ka-

65 II. Abdülhamid 1893 yılında Amerikan Ulusal Kütüphanesi'ne büyük bir fotoğraf koleksiyonu bağışlamıştı. 1819 fotoğraf ve 51 albümden oluşan bu koleksiyonda İmparatorluğun çeşitli bölgelerindeki, Karadeniz, Adriyatik kıyısı ve Arabistan'daki inşa halindeki tesisler ve binalar sergilenmekte, böylelikle gelişmişlik ve ilerlemişlik izlenimi uyandırılmaya çalışılmaktaydı. Halifenin Hamidiye Camisi'ni ziyareti sırasında çekilmiş fotoğraflarının da yer aldığı albümler aracılığıyla imaj düzeltme hedefleniyordu. William Allen, "II. Abdülhamid Koleksiyonu", *Tarih ve Toplum*, c. 5, sayı 25, İstanbul, 1986, s. 16-17.

66 Beauge-Çizgen, *a.g.e.*, s. 189 vd.

rışan tarihi geçmişinden de alınan ilhamla halifenin yaşadığı kent olarak öne çıkışı bu açıdan değerlendirilmelidir. İstanbul'u Osmanlı Sultanları için meşruiyet simgelerinin özü yapan başlıca unsurlar, Ayasofya, Mukaddes Emanetler ve Sultan türbeleriydi. Osmanlı Modernleşme hareketine ivme kazandıran ve yeni bir dönemin başlangıcına işaret eden Mustafa Reşit Paşa'ya göre, Osmanlı Devleti'nin dayandığı üç sütun sırasıyla; İslâm, Osmanlı Hanedanı'nın hilafetin sahibi, dolayısıyla Haremeyn'in koruyucusu oluşu ve İstanbul'un payitaht kalışıydı. Bunları ayakta tutan şey de Sultanın manevi varlığıydı ve adeta devletle özdeşleşen Sultanın manevi varlığı imparatorluğun her yerinde sıklıkla vurgulanan bir temaydı. "Bu dönemde Sultanın gücünün ve görkeminin plastik simgelemi olarak kamuya ait yapılarda Sultanın tuğrasının yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bağdat Vilayeti'nde Hindiye Barajı'nın yanına dikilen bir tarih taşı ve barajın yanına dikilecek amud üzerine tuğra'nın altına hak'edilen ibarede Sultan Abdülhamid'in inayeti sayesinde barajın ve suyollarının inşa edildiği yazılıyordu. İlginç olan nokta bu yazıların genel resmi dil olan Türkçe ile değil, mahalli dilde yani Arapça olarak yazılışları, yani doğrudan yerel halkı hedef almalarıdır."[67]

Abdülhamid döneminin hükümranlık anlayışı içinde hilafet unvanına diğerlerine oranla daha yoğun bir vurgu yapıldığı görülür.[68] Memalik-i mahrusanın hemen her yanındaki kamu binalarında bu imgenin ciddi olarak vurgulanması plastik öğeler aracılığıyla iktidarı sembolleştirmenin en iyi yansımasıdır. Örneğin Ankara vilayetine bağlı sancak merkezi olan Kayseri'de 1890-91'de inşa ettirilen askerlik dairesinin mermer kitabesinde Sultan şu sözlerle anılır:

Mükemmel oldu hakka bu makam-ı dil-küşa
Barek Allah asr-ı Han-ı Abdülhamid'de ru-numa
Hadim-i seyf-i şeri'at hami-i din-i mübin
Haver-i bur-ı hilafet menba-ı cud-i ata[69]

Benzer şekilde aynı sancağın Talas ilçesinin Han Mahallesi'nde 1898-1899 yıllarında inşa ettirilen Talas Han Camii'nin kitabesinde de Sultan:

67 Deringil, *a.g.e.*, s. 40-41.

68 Bu türden uygulamalara selefleri zamanında da rastlanmaktaydı. Örneğin Trablusgarb'a yakın Tacura kazasında biriken sulardan oluşan göllere tahliye arkları yapılarak zararın önlenmesi ve arkın uygun bir yerine hilafet arması ile süslü Arapça yazılı bir işaretin dikilmesine dair. BOA, MKT. MHV., 290/98, 17 Ş. 1280.

69 Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Sultan II. Abdülhamid Dönemi Bina ve Kitabeleri", *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri, 1997, s. 52.

Emirü'l-mü'minin kutb-ı zaman Abdülhamid Hanın
Ki asr-ı devletidir gıbta-bahşay-ı kamu asar
Bu kutbun himmet-i kudsiyesidir fi sebil'illah

demek suretiyle yüceltilmektedir.[70]

Sultanın izlediği siyasetin geleneksel referanslarına dönemin bürokratik yazışmalarında satır aralarında rastlanabilir. "Muhayyel Cemaat" oluşturma yolunda halifenin ruhani liderliğinde bir İslâm dayanışması politikasına referans olarak İslâm geleneğine dayanan Abdülhamid,[71] atalarının unvanları arasında bulunan Roma'nın vârisi olma konusunda da üstü kapalı bile olsa iddiasını sürdürmüştür. Rusya'nın bu yöndeki meşruiyet çabalarına karşı bir önlem olarak gösterdiği sözkonusu tutumun kendi meşruiyetini güçlendirici etkide bulunduğu anlaşılmaktadır. 4 Temmuz 1889'da Dâhiliye Nezareti'nin girişimiyle Levantenlerin yoğun olarak yaşadığı Beyoğlu'nda bazı resimli levhalara el konulmuştur. Patrikhane'ye gönderilmiş olan bu Levhaların üzerinde Rus Çarlarıyla birlikte Bizans İmparatorlarının bulunması, ayrıca beraberinde zararlı olarak görülen bazı tarih kitaplarının yer alması nezareti harekete geçirmiştir. Kendi egemenliğini kamuoyuna benimsetmede efsanelerden ilham alan bir idarenin aynı işi kendine karşı yapan rakiplerine karşı tedbirler alması konuyla ilgili duyarlılığı ortaya koymaktadır. İşi daha çarpıcı yapan yanı ise bu olayın III. Alexandre'nın saltanatı sırasında yaşanmasıdır. Bilindiği üzere Çar Alexandre Rus mitolojisini Petrograd'dan Moskova eksenine kaydırmış ve resmi törenlerde kendine Bizans İmparatoru havasını vermişti.[72]

İktidarı halk nazarında somutlaştıracak ve sürekli kılacak uygulamalar arasında halife Sultanın Hâdimü'l-Haremeyn unvanına yakışır nitelikte davranması ve hac mevsimlerinde gönderdiği surre-i hümayun konusunda özenli olması son derece önemliydi. Haremeyn'in korunması ve daima imarına dikkat edilmesi Abdülhamid döneminde geleneksel yaklaşımın daha da ötesinde bir anlam kazanmıştı. Yoksul halkın gözetilmesi ve halifenin ihsanları İslâm dünyasındaki ruhani liderlik konumuna koşut olarak gelişmişti. Sadakat-ı seniyyenin miktarı bölge nüfusundaki artışa ve mücavirinin de artmasına bağlı olarak 3.503.613 kuruşa ulaşmıştı. Buna, yüzde otuzbeş hesabıyla 1.226.264 kuruş iskonto da eklenirse Surre-i Seniyye'nin miktarı 4.729.877 kuruşu bulur ki, yaklaşık 9.459 kise 377 kuruş demektir. Bu miktardan yeni

70 Çayırdağ, *a.g.e.*, s. 56.

71 Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi 1774-1912*, c. 5, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, 2005, s. 516.

72 Deringil, *a.g.e.*, s. 39.

ekle birlikte 1. 074.860 kuruş Mekke ve 2.416.70 kuruş Medine halkına ve 11.547 kuruş da Kudüs ve hac yolunda bulunan kuyular memuruyla diğer bölge hademelerine dağıtılıp verilmekte ve bunlardan başka bazı kişilere hediyeler gönderilmekteydi.[73]

Hicaz'ın İslâm dünyasında tarihten gelen ve güncel ibadet pratiği içinde de önemini koruyan yönü halifenin özenle oluşturduğu İslâm dünyasının liderliği söyleminde ona ayrıcalıklı bir yer kazandırdı. Bu açıdan halife Sultanın imajını güçlendirmeye ve İslâm kamuoyunda prestijini artırmaya yönelik stratejide gelenekten gelen bağların kullanımına özel bir önem verildi. Hac farizası için her yıl ziyaret edilen Mekke ve Medine şehirleri, Sultanın hilafeti *de jure* bir evrensel Osmanlı Müslüman kurumuna dönüştürme çabaları için birer aşılama ve yasallaştırma merkezi haline geldiler.[74] Daha çabuk ve daha ucuz ulaşım imkânları 19. yüzyılın ikinci yarısında hacıların sayısında artışa neden olduğu gibi yazılı haber ve daha ileri eğitim hacıların entelektüel kabiliyetini ve siyasi bilincini de artırmıştı. Kısacası Abdülhamid'in artık politik bakımdan uyanmaya başlayan yeni bir Müslüman kuşak ile karşı karşıya bulunuşu izlediği siyaset için yeni olanaklar sağlamaktaydı.[75] Hâdimü'l-Haremeyn olması sebebiyle Osmanlı halifesinin Hicaz ve kutsal mekânlar üzerindeki siyaseti İslâm halkları arasında yakından izleniyordu. Yabancıların bölgedeki her türlü hareketliliği bahane sayarak müdahale girişimleri halifenin doğal olarak tepkisini çekiyordu. Özellikle hac mevsimlerinde tüm İslâm coğrafyasından bölgeye akan Müslümanlar üzerinde halifenin ve propagandacıları aracılığıyla İngiltere ve Hollanda gibi sömürgeci güçlerin mücadelesi yaşanıyordu.[76]

Osmanlı hükümeti 19. yüzyılın ortalarından itibaren bölgenin güvenliği ve sıhhi koşullarıyla ilgili önemli adımlar atmıştı. Bu itibarla 1865'te Mekke'de meydana gelen kolera salgınından sonra Kızıldeniz sahillerinde sağlık kurumları oluşturulmuştu. Böylelikle gelen hacıların sağlıkları güvence altına alındığı gibi dış güçlerin müdahale olanakları engellenmişti. Bununla birlikte alınan tüm önlemler özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hacca giden sayısındaki artışla birlikte yetersiz kalmaya başlamıştı. Örneğin hacı sayısı 1865 yılında 150.000 iken, haccı ekber[77] olan 1893 yılında sayı

73 Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 76 vd.

74 Hac esnasında İttihad-ı İslâm ve fezail-i cihada dair tab olunan risale bahalarına dair. BOA, İ.DH., Dosya No: 759, Gömlek No: 61904, 14/Za/1294.

75 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, 241.

76 BOA, Y. Prk. A., 2/ 87, 26.2a.1297.

77 Arafata çıkışın cuma gününe rastladığı hac yıllarını ifade için kullanılan bir tabir.

300.000'e ulaşmıştı.[78] 1893 yılında meydana gelen ve 30.000 kişinin yaşamına malolan kolera salgınının ardından[79] 1894 yılı başında Paris'te toplanan uluslararası bir kongrede Osmanlı heyetine şiddetli taarruzlarda bulunulmuş ve hükümetin üzerine düşen ödevi yerine getirememesi halinde Basra Körfezi ve Hicaz bölgesi üzerinde kendilerinin gerekeni yapacakları bildirilmişti. Madrid sefiri Tarhan Bey'in başkanlığındaki heyet ise Osmanlı hükümetinin üzerine düşen önlemleri bir an evvel alacağına dair güvence vererek, Osmanlı'nın bu bölgeler üzerindeki tasarruf hakkını kısıtlayıcı maddelerin antlaşmadan çıkarılmasında etkili olmuştu.[80]

Gerçekten de Sultan Abdülhamid kendi egemenliğini tehlikeye sokabilecek bir müdahalenin önüne geçebilmek için sıhhiye konusunda gerekli önlemleri almış ve burada fakir hacılar için bir misafirhane-i hümayun inşası için irade çıkarmıştı.[81] Kâbe'ye yaklaşık yarım saat mesafedeki Cerul mevkiinde Ocak 1894'te inşasına başlanan yapı 25.000 metreküp büyüklüğünde olmak üzere 1897 Haziranında tamamlanabilmişti. Elli bin liradan fazla bir sarfiyatla inşa edilen ve yıllık masrafı on beş bin lirayı bulan misafirhane halifenin bölgede bulunan Müslümanlar üzerinde saygınlığını artırıcı etkiler yaratmıştı.[82] Ancak İngilizlerin bölge üzerinde oynadıkları diplomasi oyunu halifenin bir misafirhane inşası ile baş edebileceği sınırları çoktan aşmış durumdaydı. Özellikle Mekke emirleri üzerinde kurdukları nüfuz Osmanlı idaresini zor durumda bırakıyordu.

İngilizlerin başlıca amacı Osmanlı halifesinin, büyük bir bölümü kendi sömürgesi durumundaki İslâm halkları üzerindeki etkisini yok etmek, kendi himayelerinde Şerif ailesinden gelen bir halifeyi iş başına getirebilmekti. Bunun yanında bölgede hac zamanı kurduğu ilişkilerle özellikle Hindistan ve Cava gibi yerlerden gelen Müslüman hacıları Osmanlı halifesinden soğutmak için propaganda yapmaktan geri kalmayan, yöredeki kabile şeyhlerini para ve vaatlerle kendisine bağlayan İngiliz siyaseti Abdülhamid'i endişelendiriyordu.[83] Tüm bunların önünde bir engel oluşturacak ve halifeyi İslâm halkla-

78 Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı 1865-1914*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, özellikle II. Bölüm.

79 Gülden Sarıyıldız, "Hicaz'da Salgın Hastalıklar ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Bazı Önlemler", *Tarih ve Toplum*, sayı 104, İstanbul, 1992, s. 20-21.

80 Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 54.

81 Gülden Sarıyıldız, "II. Abdülhamid'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 14, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 127.

82 Sarıyıldız, *a.g.e.*, s. 131-141.

83 İngiltere'nin Hicaz, Yemen ve civarındaki halkları Devlet-i Aliyye'ye karşı isyana teşviki ve ayrı bir hilafet tesis etme çalışmalarına dair bkz. BOA, Y. PRK. AZJ., 51/53, 07.Z.1323.

rı gözünde daha etkili biçimde sembolleştirecek bir projeye ihtiyaç duyulmaktaydı. Hicaz Demiryolu projesi tam da bu noktada halifenin siyasetine hizmet edecek bir girişim olarak İslâm kamuoyuna sunulmuştu.

OSMANLI HALİFESİNİN BİR GÜÇ GÖSTERİSİ OLARAK *HİCAZ DEMİRYOLU* PROJESİ

Saltanatının ilk yıllarında bir oldu-bitti karşısında Mısır'ı kaybeden ve itibar yitiren Sultan Hicaz bölgesinde de aynı akıbetle karşılaşmaktan endişe duymaktaydı. Nitekim özel bir emrinde: "Hıtta-i celile-i Hicaziyenin ve bilhassa Haremeyn-i muhteremeynin kalb-i İslâm'da ve enzar-ı âlemdeki kudsiyet, nezaket ve ehemmiyeti cihetiyle Osmanlı mülkünün diğer yerlerine benzemediğine"[84] vurgu yaparak; "kıtaaı muhtelife-i âlemden binlerce Müslimin ziyaret-i Beytü'l-Haram için Beldeteyn-i tayyibeteyne gelmekte olmalarıyla oralarda asayişsizliğin devamı vesilesiyle tebaa-i Müslimesi bulunan Avrupa devletlerinin hüda nekerde müdahaleye kıyamlarını mucib, bu ise neticesi gayet müşkil ve vahim haller hüdusunu müstelzim olabilir" düşüncesini ortaya koymaktan çekinmemişti.[85]

1900 senesi Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yıldönümüne rastlıyordu. Anarşizmin özellikle devlet başkanlarını ve hükümdarları hedef aldığı bir çağda çeyrek yüzyılı kazasız atlatmak kolay değildi elbette. Sultan, 63 yıldan beri tahtta bulunan İngiltere Kraliçesi Viktorya ve 52 yıldır hüküm süren Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph ile birlikte Avrupa hükümdarlarının kıdemlileri arasında bulunuyordu.[86] İslâm dünyasının birçok yerinde halifenin cülusunun yıldönümüne dair haberler yapılırken İstanbul'daki Sultanın rahatının pek yerinde olmadığı rahatça gözlenebiliyordu. Özellik-

84 BOA, İrade-i Hususi, 45 Safer 1327.

85 İngiltere Hicaz'a sömürgelerinden gönderdiği yoksul hacı adaylarla Osmanlı idaresini güç durumda bırakmaya çalışıyor ve bunu Devlet-i Aliyye aleyhine propaganda amaçlı kullanıyordu. Söylemezoğlu Şefik bin Ali İngilizlerin bu konudaki tutumunu şu şekilde ifade ediyor: "...Hilafet-i uzmanın âleme-i uzmanın âlem-i İslâmiyet üzerinde olan manevi te'sir ve nüfuzunu ecanib bizlerden daha iyi takdir eyleyebildiklerinden kendü müstemlekatı dahilinde bulunan ahali-i İslâmiyeye akvam-ı saireden daha ziyade hürmet ve riayetle her bir umurlarında mümkün mertebe irae ve teshilat etmekde ve İngilizler bu noktaya daha ziyade dikkat ve itna ile... her sene Hindistan'da işe yaramaz tenperver ne kadar esafil varsa bunları çoluk çocuklarıyla meccanen hacca göndermekte..." Yazara göre burada oldukça zor şartlarla karşı karşıya kalan bu başıbozuk takımı "din ü devlete fedakârane muhibb hüccac-ı Müslimin düşman olarak vatanlarına avdet ve haklarında reva görülen bunca mezalim ve kayıtsızlıktan dolayı Devlet-i Osmaniye aleyhinde idare-i efkâr edecekleri şübheden varestedir..." Söylemezoğlu Şefik bin Ali, *Hicaz Seyahatnamesi*, haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 151-152.

86 Orhan Koloğlu, "Hicaz Demiryolu (1900-1908) Amacı, Finansmanı, Sonucu", *Çağını Yakalayan Osmanlı! Osmanlı Devleti'nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri*, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1995, s. 291-292.

le Müslüman bölgelerdeki sömürge rejimlerinin hilafetin meşruiyetini buradaki halklar arasında tartışmaya açmaları Sultanı bir hayli zor durumda bırakmaktaydı. Böyle bir ortamda yayınlanan 1 Mayıs 1900 tarihli bir iradeyle yerli ve yabancı haber ajansları Sultanın yeni projesini dünya kamuoyuna duyurdu. Buna göre Müslümanların halifesi Arabistan'ın kapısı olan Şam'dan başlayarak, Medine'ye kadar ulaşacak ve kutsal kent Mekke'de sona erecek bir demiryolunun inşasına karar vermişti.

Haber kabul etmek gerekir ki ilgi çekiciydi.[87] Özellikle yabancı sermayeye yer verilmeden tamamen Müslüman mühendis ve işçilerin çabaları sonucu gerçekleştirilmesi düşünülen bu proje ilk başlarda İmparatorluğun karşı karşıya bulunduğu toplumsal ve ekonomik şartlar düşünüldüğünde pek inandırıcı gelmiyordu kulağa. Yalnızca Avrupa'da değil Osmanlı ülkesinde bile böyle bir projenin sonuca ulaşabileceğine inanan yok denecek kadar azdı. Alman elçisi raporunda "aklı başında kimsenin buna inanmadığını" yazıp, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'nın dahi girişim karşısında müstehzi bir ifade takındığını belirtiyordu. Öyle ki Şam'daki İngiliz konsolosu böyle bir projeden haberdar olduğunu ancak ülkenin mali durumu karşısında "öylesine inanılmaz buldum ki rapor etmeyi fuzuli saydım" demekten kendisini alıkoyamamıştı.[88] Sürekli açık veren bir bütçe ve gelirlerinin büyük bölümü Düyun-u Umumiye idaresinin denetimindeki mali bir yapıyla bu işi gerçekleştirebilmek hayalcilik olarak kabul ediliyordu. Halife-Sultanın böyle bir ortamda Hicaz Demiryolu inşasını gündeme getirmesinin arkasındaki gerekçelere de kolaylıkla anlam verilememekteydi.

Abdülhamid'in Batılılarca "Panislâmist politikasının en önemli göstergesi" olarak algılanacak bu projeyi gündeme getirişinin arkasındaki nedenler çeşitliydi şüphesiz. Bununla birlikte daha önceki demiryolları deneyiminde de olduğu gibi ekonomik ve mali amaçlardan çok, askeri ve yönetsel amaçlar ağırlık kazanıyordu. Bölgenin vergi ve hac gibi faaliyetlerden elde edilen gelirinin buradaki askeri ve yönetim harcamalarının çok altında kaldığı[89] düşü-

87 Murat Özyüksel, "Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu I", *İktisat Dergisi*, sayı 292, İstanbul, 1989, s. 18.

88 Koloğlu, *a.g.e.*, s. 302.

89 Konuyla ilgili detaylı bir araştırma devletin 1841-1873 arasında bölgede gelirlerle giderler arasındaki karşı karşıya kaldığı açığı gözler önüne sermektedir. William Ochsenwald, "The Financial Basis of Ottoman Rule in the Hijaz, 1840-1877", *Nationalism in the Non-Natioanal State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, Ohio State University Press, 1977, s.129-149.

(*) Yol şartlarının güvensizliği, çöl iklimi ve salgın hastalıklar gibi nedenler hacıların büyük bölümünün kırılmasına neden olmaktaydı. Örneğin 1865/66 yılında tüm Mısır'ı kasıp kavuran kolera salgını İskenderiye demiryolu boyunca Mahmudiye Kanalı'na yakın yerlerde kamp kurmuş olan

nülür, sefalet, salgın hastalıklar* ve güzergâhın hac dönemi dışında trafiğin yok denecek kadar az olduğu hatırlanırsa Osmanlı'nın gerçekten de ekonomik beklentilerden başka arayışlarla bu projeyi hayata geçirdiği anlaşılabilirdi. Demiryolu her şeyden önce bölgede bir türlü kurulamayan otoriteyi kuracaktı. Bunun dışında Arabistan'ı Suriye'ye bağlayacak hat sayesinde, İngiliz denetimindeki Süveyş Kanalı'na gerek kalmaksızın askeri birliklerin hızlı ve güvenli biçimde bölgeye sevkini sağlayacak, yani Osmanlı'nın Arap bölgeleri üzerindeki denetimini güçlendirecekti. Kutsal kentlerin yitirilmesi demek Osmanlı halifesinin itibarından çok şeyin yitip gitmesi anlamına gelebilirdi. Bu nedenle her yıl sırf Hindistan'dan 15 bin, İran'dan ise 80 bin hacının kutsal kentleri ziyaret ettiği ve bunların yaklaşık beşte birinin zorlu yolculuk sırasında yaşamlarını kaybettiği göz önüne alındığında hattın inşası sonucunda halifenin yalnızca bölge halkı üzerinde değil, dünya Müslümanlarının gözünde de dini lider olarak konumunu güçlendirmesi bekleniyordu.[90] Ancak devleti böyle büyük beklentilerin yanında meşgul eden bir başka sorun daha vardı ki o da inşaatın finansmanı konusuydu.

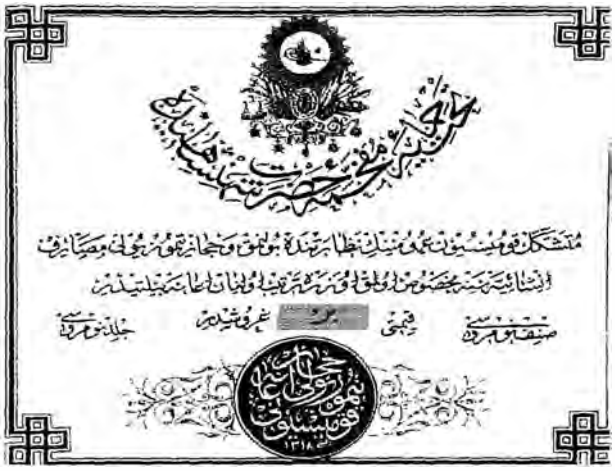
İlk hesaplamalara göre 1.200 kilometrelik devasa proje için ihtiyaç duyulan para 3.088.000 liraydı ve bu rakam Osmanlı maliyesi için oldukça yüksek bir miktara işaret ediyordu. Unutmamak gerekir ki 1901 yılı Osmanlı bütçesi içinde bu meblağ toplam harcamaların % 18'ini aşan bir orana ulaşıyordu. Bunun yanında inşaatın başlayabilmesi için bazı önemli dış alımların gerçekleşmesi gerekiyordu ve elde ithalat giderlerini karşılayacak birikmiş bir sermaye yoktu. Tüm bunlara ek olarak demiryolu yapımına mali destek sağlayacak gelir birimleri de henüz devreye girmiş değildi. İşte böyle bir ortamda Ziraat Bankası'ndan sağlanan 100.000 liralık bir kredi ilk adımın atılmasında etkili oldu.[91] Bu konuda halife de üzerine düşeni özendirici mahiyette bir propaganda için yerine getirmeliydi. İlk andan itibaren "halife-i al-i bargâh

hacılar arasında yayılmıştı. Üç ay içinde 60.000 insanın ölümüne yol açan salgının yarattığı panik sonrasında İskenderiye'deki Avrupalı sakinler şehri terk etmeye başlamışlardı. 30.000'den fazla mültecinin Akdeniz limanlarına sığınması küçümsenecek bir durum değildi. Sinan Kuneralp, "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera", *OTAM*, sayı 7, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 503 vd.

90 Abdülhamid'in böyle bir projeye moral olarak da ihtiyacı olduğunu belirten Özyüksel'e göre Avrupa kıtasında kaybedilen topraklarla yitirilen itibar, Hicaz demiryolunun yapımıyla telafi edilebilir ve bu yolla izlenebilecek ölçülü bir İslâmcılık siyasetiyle, potansiyel tehdit anlamındaki Arap milliyetçi-ayrımcı hareketlerin panzeri olabilirdi. Özyüksel, *a.g.e.*, İstanbul, 1989, s. 20.

91 Banka 1908 yılına kadar Hicaz Hattı için her sene 50.000 lira verecekti. 1908'de ise yalnızca o yıla mahsus olmak üzere kredi miktarı 100.000 liraya çıkacak; böylece, 1900'den 1908 sonuna kadar Ziraat Bankası'nın Hicaz Demiryolu'na sağladığı kredi toplam 480.000 lirayı bulacaktı. Ufuk Gülsoy, *Hicaz Demiryolu*, Eren Yayınları, İstanbul, 1994, s. 58-59.

efendimiz hazretlerinin bir lütf-ı alülal hazret-i hilafetpenahileri" olarak kamuoyuna takdim edilen proje için Sultanın yaptığı 50.000 liralık bağış İslâm dünyasının birçok yerinde düzenlenecek bağış kampanyaları için başlangıç oluşturdu. O güne değin parçalı bir yapı arz eden ve büyük bölümü sömürge idareleri altındaki İslâm halkları bu projenin yarattığı heyecan dalgası içinde bağış kampanyalarına yardım için birleşti.[92]



Hicaz Demiryolu projesi aynı zamanda propaganda unsuru olarak Sultanın kişisel prestijini artıracak bir işleve sahipti ki, burada hedef kitle dış Müslüman kamuoyu olmakla birlikte gerçek amaç iç kamuoyunu kazanmaktı. Hicaz demiryolu için çıkarılan yardım makbuzu.

Haberleşme ve iletişim olanaklarının şimdiki düzeyin çok altında olduğu 1900'lerin başında özellikle basın bağış kampanyaları için teşvik edici bir işlev üstlenmişti. Bu durum sonraki yıllarda da devam edecekti. Örneğin *Tercüman-ı Hakikat*'in 30.11.1907 tarihli bir nüshasında Sultanın en büyük düşü olan bu projenin üstün yanının "fevaid-i ruhaniyesi" olduğu belirtiliyor ve bu sebepten dolayı Hicaz demiryolunun eskinin ünlü eserleri Nil kanalları, Ehramlar, Babil Bağları ve Avrupa'daki yollardan üstün olduğu zira onların fevaidi ruhaniyesinin olmadığı vurgulanıyordu.[93] Bu çağrılar hemen karşılık buluyordu. Yerel basın ve dini liderlerin örgütlediği kitleler projeye destek nitelikli etkinlikler düzenliyor ve topladıkları paraları İstanbul'a ulaştırıyorlardı.[94]

Hindistan'ın Haydarabad kentinde kurulan "Central Comittee of the Hedjaz Railway Fund" gibi komiteler başlıca rolü üstleniyordu.[95] Meissner Paşa demiryoluna başmühendis olarak atandığı 1900 yılı sonlarında, bağış mik-

92 *İkdam*, "Hicaz Şimendiferi ve Âlem-i İslâm", nr. 2197, 29 Temmuz 1316, s. 2 ayrıca aynı gazetenin şu nüshalarına bakılabilir: "Hicaz İanesi ve Natal Ahal-i İslâmiyyesi", nr. 2546, 13 Temmuz 1317, s. 1; "Nepal Ahali-i İslâmiyyesi ve Hicaz Şimendiferi", nr. 2551, 18 Temmuz 1317, s. 2.

93 Koloğlu, *a.g.e.*, s. 298.

94 Osmanlı hükümeti bu süreci canlandırmak adına çeşitli şekillerde taltif yöntemleri geliştiriyordu. Bu konuda bkz. İbrahim Artuk, "Hicaz Demiryolu'nun Yapılması ve Bu Münasebetle Basılan Madalyalar", *İAMY*, sayı 11-12, İstanbul, 1964, s. 73-78.

95 Toplam maliyetin 1/3'ü bağışlar sayesinde karşılanacaktı. Özyüksel, *a.g.e.*, İstanbul, 1989, s. 22.

tarının 13 milyon franga ulaştığını söylemekteydi. Tüm çabalara rağmen Avrupa basınında yaşanan tartışmalar Osmanlı hükümetinin demiryolu inşasında yetersiz kalacağı, sonunu getiremeyeceği üzerinde yoğunlaşıyordu.[96] Ancak 1904'te Maan istasyonunun hizmete girmesi bir ölçüde tartışmaların sonunu getirecek ve meraklı bir bekleyişin ilk adımını oluşturacaktı. Bununla birlikte Osmanlı hükümeti çeşitli zorluklarla mücadele etmek zorunda kalıyordu. Başlangıçta tamamen Müslüman mühendislerce yapılacağı şeklindeki iddialı söyleme rağmen, kısa süre sonra bunun eldeki insan gücü değerlendirildiğinde imkânsız olduğunun anlaşılması üzerine Alman mühendislerin yardımına başvuruldu. Heinrich A. Meissner 1900 yılı Aralık'ında projenin başına getirildi. 1889-1892 arasında İzmit-Ankara, 1892/94'de Selanik-Manastır demiryolları şefliği, 1894/96 yıllarındaysa Selanik-Dedeağaç hattının 7. bölümünde başmühendislik görevlerinde bulunmuş olan Meissner teknik yönetimden sorumlu iken, fiili yapım işinin yürütülmesinden Suriye Valisi Nazım Paşa'nın başkanlığında Şam'da oluşturulan yerel komisyon sorumlu tutulmuştu.[97]

1903'te Amman, hemen ardından 1904'te Maan'a ulaşan demiryolu buradan Akabe Körfezi'ne bir şube hatla Kızıldeniz'e bağlanmak istenmişse de Osmanlı Devleti'ni bu bölgeden uzak tutmak konusunda yoğun çaba sarf eden İngilizlerin Akabe'de çıkardıkları zorluklar nedeniyle başarılı olunamadı. Aslında bu hat Maan'ın güneyindeki bölgelere demiryolu malzemesinin nakledilmesi ve binlerce askerin iaşesi için oldukça faydalı sonuçlar doğurabilirdi. Ancak bu durum zaten projeye sıcak bakmayan İngiltere'yi endişelendiriyordu. İngiltere için daha Güney Suriye ve Kuzey Hicaz'da Osmanlı nüfuzunun artmasını sağlayacak demiryolu projesine alışamamışken bir de Hicaz demiryoluyla Kızıldeniz arasında bağlantı kurulmaya kalkışılması kolay kabullenebileceği bir durum değildi.[98] Bu arada Osmanlıların Maan'dan Akabe'ye bir telgraf hattı döşeyerek oradaki askeri birliklerini 2.000'e çıkarmasıyla durum daha vahim bir boyuta ulaşmıştı. İngiliz hükümeti Osmanlı Devleti'nin 1892 yılında Sina Yarımadası'nın yönetimini Mısır'a bırakmış olduğunu böylelikle Mısır sınırları içindeki Taba'yı derhal boşaltması gerektiğini bildirmişti. Oysa Osmanlı hükümeti sözkonusu antlaşmanın geçici bir antlaşma olduğunu belirterek, Mısır'ın sınırını Suriye ile el-Ariş noktaları arasında çizen 1841 Antlaşması'nın geçerli olduğunu savunmaktaydı.

96 William Ochsenwald, "The Financing of the Hijaz Railroad", *Religion, Economy and State in Ottoman-Arab History*, The ISIS Press, İstanbul, 1998, s. 175 vd.

97 Murat Özyüksel, "Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu II", *İktisat Dergisi*, sayı 293/94, İstanbul, 1989, s. 31.

98 İngiltere'nin bu konudaki endişeleri ve önlemleri hakkında ayrıntılı bilgi için Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 172-174.

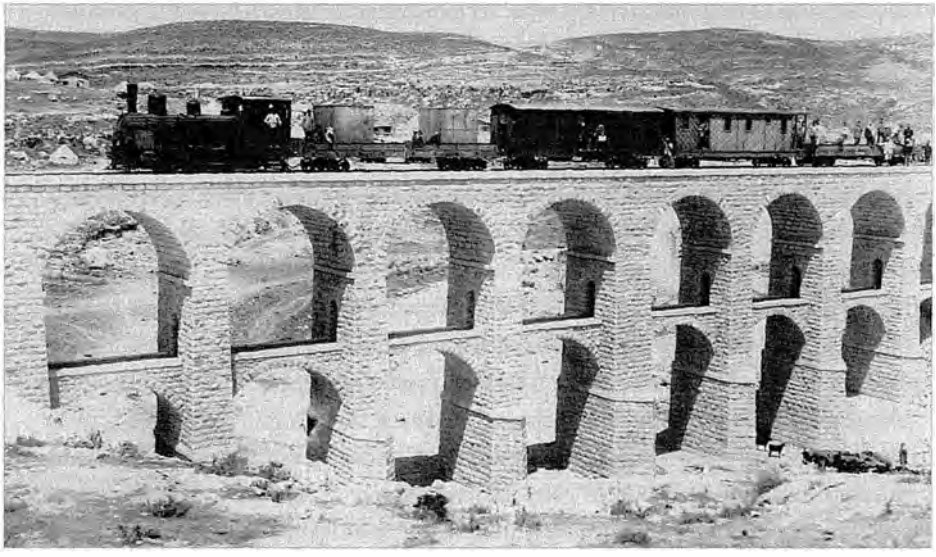
Kriz 1906 yılı ortalarına kadar derinleşirken, Mısır'da Osmanlı Fevkalade Komiseri olarak görev yapmakta olan Ahmed Muhtar Paşa İngilizlerin boşaltma baskısına karşı Taba'nın Akabe'ye bağlı bir köy olduğunu ileri sürerek direniyordu. Geri adım atmamakta kararlı olan İngiliz hükümetinin tehdit unsuru olarak Diana zırhlısını Akabe Körfezi'ne yollaması da sonucu etkilemedi. Nihayet İngiltere büyükelçi O'Conor aracılığıyla Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'ya verdiği 3 Mayıs 1906 tarihli bir ültimatomla Osmanlı taburunun on gün içinde Taba'dan geri çekilmediği takdirde gerekli müdahaleyi yapacağını bildirdi. Bunun ardından Mısır'daki askeri gücünü artırarak Malta'da bulunan çok sayıdaki savaş gemisini Ege kıyılarına yolladı. Babıâli direnecek halde değildi. Kısa bir süre sonra İngiliz taleplerini yerine getireceğini bildirdi.

1 Ekim 1906'da yapılan antlaşmayla Mısır sınırı İngilizlerin istediği şekilde düzenlendi. İngiltere'nin bu konuda sergilediği tavizsiz tavır onun Yakındoğu'da izlediği politikanın yansımasıydı. *Daily Telegraph* gazetesinde çıkan bir haberde İngiltere'nin Hindistan'daki güvenliği için başlıca stratejik noktalar olarak Akabe ve Kuveyt'in adları anılıyor ve politika yapıcılar uyarılıyordu.[99] Bunda Almanya ile Osmanlı arasındaki işbirliğinin yarattığı ön yargılı psikolojinin etkisi de büyüktü. İngiltere demiryolu sayesinde yalnızca Osmanlıların değil, Sultanın müttefiki Almanların da bölgede etkinlik sağlayacaklarını düşünüyordu ki bunda haksız sayılmazdı. Nitekim Almanların ünlü ideoloğu Paul Rohrbach konunun Almanya açısından taşıdığı öneme şu şekilde değiniyordu: "İngiltere'ye... tek bir yerde öldürücü darbe indirilebilir... Orası da Mısır'dır... Mısır'ın Türkiye gibi bir Müslüman devlet tarafından fethi, Büyük Britanya'nın Hindistan'daki altmış milyon Müslüman üzerindeki nüfuzunu tehlikeye atacak... Bununla birlikte Türkiye, Küçük Asya ve Suriye'de gelişmiş bir demiryolu şebekesine sahip olmadan... Mısır'ı geri almayı hiçbir zaman hayal edemez." Benzer ifadelere ünlü Alman oryantalist Oppenheim'de rastlanıyor olması Almanya'nın beklentisinin bu yönde olduğuna işarettir. Ona göre, Basra Körfezi, Hicaz ve Yemen ile İstanbul arasında demiryolu bağlantısı kurulması durumunda İngiltere'nin kutsal kentleri kopartma ve Osmanlı hilafetinin İslâm dünyasındaki etkinliğini kırma çabaları sonuçsuz kalacaktı.[100]

---

99 Özyüksel, *a.g.e.*, 2000, s. 176.

100 Aynı yazara göre Osmanlı Devleti ve onun uhdesindeki hilafet kurumunun gücünün artmasının maliyeti İngiltere için Mısır olabilirdi. Benzer görüşlere 22 Haziran tarihli raporunda da yer veren Oppenheim yıllardan beri Osmanlı hilafetinin gücünü kırmaya çalışan İngiltere'nin kutsal kentleri güneyde Yemen, kuzeybatıda Akabe ve kuzeydoğuda ise Kuveyt olmak üzere başlıca üç yönden kuşatmaya çalıştığına dikkat çekiyordu. Bu konuda bkz. Özyüksel, *a.g.e.*, 2000, s. 177-179.



Batılı çevrelerce Abdülhamid'in *"Panislamist politikasının en önemli göstergesi"* olarak algılanacak Hicaz demiryolu her şeyden önce bölgede bir türlü kurulamayan otoriteyi kuracaktı. Bu hat sayesinde, İngiliz denetimindeki Süveyş kanalına gerek kalmaksızın askeri birliklerin hızlı ve güvenli biçimde bölgeye sevkini sağlayacak ve Osmanlının Arap bölgeleri üzerindeki denetimini güçlendirecekti.

Tüm engellemelere ve aleyhte kışkırtmalara rağmen 1905'te Hicaz Demiryolu'nu Akdeniz'e bağlayan Der'a Hayfa hattı tamamlandı ve 1906'da Şam-Hayfa arasında seferlere başlandı. Aynı yıl Müdevvere'ye, bir yıl sonrasında da Medayin-i Salih'e ulaşıldı. 1907'de el-Ula, 1908'de Medine'ye varan hat Hayfa şubesiyle birlikte 1.464 kilometreye ulaşmış bir şekilde 1 Eylül 1908'de bütünüyle işletmeye açıldı.[101] Bununla birlikte İngiltere'nin bölgede etkinlikleri azalmaya başlayan bedevileri ve Mekke emirlerini kışkırtmaları sonucu hatta başlayan saldırı ve sabote girişimleri Osmanlı hükümetini çoğu kez zor durumda bırakıyordu. Bunların ardında yatan nedenler ekonomik ve siyasi kökenliydi. İlk olarak yüzyıllardır Hac ve diğer nakliyat işlerini tekellerinde tutan bedevi kabilelerinin bu demiryolu yüzünden gelirlerinden olma endişeleri İngilizlerin kışkırtmalarıyla birleştiğinde ciddi bir tepkiye dönüşüyordu. Aynı şekilde Hicaz hattıyla bölgede Osmanlı askeri gücünün etkinliği artıp, yerel güçlerin nüfuzları kırılacağından başta Mekke Emirleri olmak üzere "yerel hanedanlar" projeyi baltalamak için ellerinden geleni yapıyorlardı. Bilhassa Şerif Hüseyin'in bedevi şeyhlerini kullanarak çıkarttığı arkası kesilmeyen saldırılar nedeniyle demiryolu, Medine'den Mekke ve Cidde'ye uzatılamadı. Ardından gelen Birinci Dünya Savaşı ve 1916 Hicaz isyanıyla de-

101 Gülsoy, *a.g.e.*, s. 126-134.

miryolu kendi kaderine terk edilmiş oldu.[102]

Başta da vurgulandığı gibi Osmanlı Devleti'nin Hicaz Demiryolu projesinden beklentileri arasında ekonomik sebeplerden çok askeri ve idari gerekçeler ağır basıyordu. Mısır'da İngilizlerin her geçen gün Osmanlı hilafeti aleyhine yol aldığı ve Osmanlı otoritesinin sürekli sarsıldığı bir ortamda girişilen proje ilk yıllardan itibaren Osmanlı'nın hedeflerine uygun sonuçlar vermeye başladı. En azından gerekli durumlarda asker sevkine dair planlar gerçekleşmişti. Örneğin 1905 yazında Yemen'de çıkan ayaklanma, Suriye'den sevk edilen askeri güç sayesinde bastırılabildi. Hattın inşasından önce aynı yolu 12 günde kateden birlikler demiryolu sayesinde 24 saatte isyan bölgesine ulaşmışlardı. Aynı durum 1910 yılında patlak veren Dürzi ayaklanması sırasında da yaşanacaktı. Bölgede otoritesini güçlendirme amacındaki Osmanlı idaresi bu sayede hat boyunca giden güzergâhta garnizonlarının sayısını artırmıştı. Buna bağlı olarak Hicaz Demiryolu başta Suriye olmak üzere bazı yerleşim birimlerinin büyümesini ve buralarda Osmanlı hâkimiyetinin güçlenmesini sağlamıştı. Ancak bu gelişmeler bedevi ayaklanmalarına son vermeyi başaramamıştı.

Demiryolu bölgenin gündelik ekonomik yaşantısına canlılık getirmemişti, ancak Osmanlı halifesinin bir hizmeti olarak sunulan girişim tamamen yerli finansmanla tamamlanabilmişti. Demiryolundan beklenen dinsel amaçlara da bütünüyle ulaşılabildiği söylenemezdi. Hatların Medine'de son buluyor olması hac sırasında demiryolunu tercih eden hacı sayısında beklenilen hedefe ulaşılmasını engellemişti. Özellikle Suriye'den gelen hacılar deniz yolunu tercihe devam ediyorlardı.[103] Bununla birlikte Hicaz Demiryolu halifenin İslâmların hamisi olduğu imajını güçlendirmede kısmen etkili olmuş, en azından İslâm dünyasının birçok yerinden farklı dilleri konuşan ve yaşam tarzlarını sürdüren insanların bir amaç etrafında birleşmelerine katkıda bulunmuştu.[104] Hiç kuşkusuz bu küçümsenmeyecek bir durumdu. Dönemi inceleyen kimi yapıtlarda Abdülhamid'in Panislâm politikasının alamet-i farikası olarak bu yapının değerlendiriliyor olması şaşırtıcı değildi.[105]

---

102 Gülsoy, *a.g.e.*, s. 135-138.

103 Hicaz Demiryolu'nun beklenilen sonuçlara ulaşıp ulaşamadığı konusu bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bununla birlikte tatmin edici bilgi için bkz. Özyüksel, *a.g.e.*, 2000, s. 225-260, ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir: Gülsoy, *a.g.e.*, s. 235-244 ve Özyüksel, *a.g.e.*, 1989, s. 33-39.

104 Hicaz Demiryolunu çağrıştıran tüm sembollerde hilafetin rolü vurgulanmıştır. Örneğin bugün Şam'da bulunan üzerinde tren raylarının yer aldığı tunçtan bir kaideden oluşan anıtın en üstünde Yıldız Camii'ne yer verilmesi bunun tipik bir örneğidir. Namık Sinan Turan, "II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm Siyasetinde Propaganda Öğesi Olarak Hicaz Demiryolu", *CIEPO; Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Tarihi Çalışmaları 6. Ara Dönem Sempozyumu Bildirileri*, Uşak Üniversitesi, 2011, c. 2, s. 1195-1218.

105 Jacob M. Landau, *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*, Detroit, 1971.

11

II. Abdülhamid Dönemi Diplomasisi ve Emr-i Hilafet

19 yüzyılın Osmanlı dış politika yapıcıları önceki döneme oranla son derece zorlu bir ikilem içindeydiler. Bir yandan devletin varlığının devamı ve bunun dış güçler arasındaki çelişkilerden yararlanarak kurulan ittifaklara dayandırılması, diğer yandan imparatorluk iddiasını sürdürebilme çabaları onları bir çember içinde yaşamaya mahkûm etmekteydi. Kuşatılmışlık duygusu özellikle Yunan isyanından beri yoğunlaşarak artan bir karabasan haline dönüşürken, 1870'lerin ikinci yarısından itibaren Osmanlı idarecileri ve bilhassa Abdülhamid'in belleğinde demoklesin kılıcı gibi etkisini hissettirecektir.[1]

Abdülhamid'in tahta çıkışı Avrupa haritasının yeniden şekillendiği Almanya ve İtalya gibi devletlerin birliklerini kurduğu, sömürge paylaşımında rekabetin kızıştığı bir döneme rastlamıştı. Osmanlı-Rus Savaşı sonrası geleneksel müttefik İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü korumaya yönelik siyasetinden kopuşun yaşanması imparatorluk yöneticilerini yeni arayışlara yöneltecekti. İngiltere Başbakanı Gladstone Avam Kamarası'nda 22 Temmuz 1880'de yaptığı tarihi konuşmada gelinen yol ayrımını şu şekilde belgeliyordu: "Osmanlı Devleti, yirmi yıl sulh ve asayiş içinde yaşamakla beraber dev-

1 Uluslararası politikada imparatorluğun egemenliğinin korunmasının yaşamsal bir sorun olduğunu anlayan II. Abdülhamid, Osmanlı hükümetlerinin bir dış politikasının yokluğuna parmak basmış ve bu konuda "Hükümet-i Aliyye'ye muayyen ve mukarrer bir maksad ve meslek olmayıp her meselede serkârda bulunan zat kendi içtihadına göre hareket eylemekte ve adem-i muvaffakiyet halinde halef selefe ve selef halefe isnad-ı kusur ederek arada menafi-i mukaddese-i devlet rehin-i ziya olmaktadır" demişti. Mim Kemal Öke, "Şark Meselesi ve II. Abdülhamid'in Garb Politikaları 1876-1909", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 3, Enderun Yayınları, İstanbul, 1982, s. 263.

letlerin arzu ettikleri terakkiyatın hiçbirini husule getiremedi ve Avrupa'ya, politikasını değiştirmesi lazım geldiğini anlatmaya muvaffak oldu... Osmanlı Devleti'nin mahv ve izmihlalinden meydana gelebilecek çok vahim sonuçlara engel olmayı ne kadar arzu edersek edelim, Türkiye'nin tebaasına karşı ifasına mecbur olduğu ödevlerin yerine getirilmesi hiçbir zaman ikinci derecede bir mesele değildir. Belki asıl mesele budur; bütün çalışmalarımız bu noktaya yön vermiştir. Osmanlı Devleti vazifesini ifa etmediği takdirde, vatanının muhafazasını ve istiklalini yalnız kendi vasıtalarıyla muhafaza ve müdafaaya mecbur olacaktır."[2] Bu sözler Osmanlı dış politikasında kırılma noktalarından birine işaret etmekteydi. İki devlet arasındaki güven bunalımı bu tarihten sonra aşılmaz bir duvar olarak yükselecektir. Bu durum diğer devletlerle olan ilişkilerde de belirleyici bir öğe olacaktır. Kâmil Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin İngiltere, Avusturya ve İtalya antlaşmasına katılmasını önermesi üzerine Sultanın 17 Eylül 1888 tarihinde kaleme aldırdığı satırlar son derece manidardır: "Bazı devletler tarafından vuku'bulan vaadlere kapılarak Devlet-i Aliyye ve Rusya muhaberesinin zuhuruna sebep oldukları halde muahharen o vaadlerin hiçbiri ittihaz olunmayarak, Devlet-i Aliyye büyük felaketlere uğratıldığından huda'ne-gerde öyle bir hal-i esef iştimalin tekrarı asla arzu buyurulmadığı ve binaenaleyh Devlet-i Aliyye'nin ittihaz eylediği meslek-i bi tarafide devam ve sebat ile hürriyet-i hareketini muhafaza etmesi her halde hayırlu oldığı..."[3] Bu konudaki tutumunu saltanatı boyunca koruyacak olan Sultana göre büyük devletler arasında en fazla çekinilmesi gerekeni İngilizlerdi.[4] Buradan hareketle Abdülhamid'in dış politikasının temel özelliği hiçbir devletle hamilik ilişkisi içinde girmeme ve mümkün olduğunca devletin yıkımla çıkabileceği bir savaş olasılığının dışında kalmak olarak belirlenecekti. Bununla birlikte Almanya ile oluşturulan işbirliği, karşısındaki büyük bir gücü bir başka büyük güçle dengeleme arayışlarının bir sonucudur.

Özellikle 20. yüzyılın başında İngiltere'nin Rusya ve Fransa ile yakınlaşma çabaları Abdülhamid'i giderek güçlenen Almanya'nın nüfuzunu aramaya itmiştir.[5] Bu arada izlediği İslâmcılık siyaseti gereği hilafet bağını İs-

2 Necdet Kurdakul, *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Ortadoğu'ya Belgelerle Şark Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s. 77 vd.

3 Selim Deringil, "Dış Politikada Süreklilik Sorunsalı: II. Abdülhamid ve İsmet İnönü", *Toplum ve Bilim*, sayı 28, İstanbul, 1985, s. 99.

4 Sultan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 127.

5 Son dönem Osmanlı Alman ilişkileri ve boyutları hakkında şu iki çalışmaya başvurulabilir: Murat Özyüksel, *Osmanlı Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, Arba Yayınları, İstanbul, 1988, s. 33-53; İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983, s. 71-113.

lâm halkları arasında güçlendirmeye çalışarak özellikle kendi tebaası olmayıp büyük devletlerin sömürgesi durumundaki devletlerin egemenliği altındaki bu halkları bir ideal altında birleştirmeye, böylelikle dış politikada pazarlık gücünü artırmaya çalışmıştır.[6] Amacı yayılmacı olmayıp aksine bu gücü bir pazarlık aracı haline dönüştürebilmekti. İngiltere, Fransa ve Almanya arasındaki çatışmalardan yola çıkarak hilafeti bir diplomatik araç haline dönüştürmeye çalışacaktı.[7] Ancak bunun için ilk yapılacak şey halifenin İslâm dünyası üzerindeki saygınlığını artırmaya yönelik bir propaganda izlemek olmalıydı. Unutmamak gerekir ki tahta ilk çıktığı yıllardan itibaren karşı karşıya kaldığı bazı gelişmeler halifenin saygınlığına gölge düşürmüştü. Özellikle İngiltere'nin halifeye ait Mısır gibi önemli bir bölgeyi ele geçirmesi makamın gücünü sarsan bir gelişme olmuştu.

İSLÂM DÜNYASINDA OSMANLI HALİFESİNİN PRESTİJ KAYBI: İNGİLTERE'NİN MISIR'I İŞGALİ

16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine giren Mısır, Osmanlı İmparatorluğu için İslâm dünyası üzerindeki prestijin ve hamilik rolünün pekiştirilmesi açısından son derece önemli bir merkezdi. İslâm dünyasının kutsal mekânlarının bulunduğu Hicaz'a açılan bir kapı olan Mısır, bu itibarla Osmanlı idari yapısı içinde saygın bir yer edinmişti. İngiltere'nin doğu politikası kökü geçmişe dayalı bir stratejinin ürünüydü. Ancak gözüne Mısır'ı kestirmesi 19. yüzyılın başından itibaren olacaktır.[8] Doğu politikasını Hindistan'daki çıkarlarını korumaya yönelik belirleyen İngiltere için Napoleon'un Mısır seferi uyarıcı bir etkide bulunmuştur. Mısır'ın Hindistan'a ulaşmada Kap yolundan daha kısa olması İngilizleri bölgeyle ilgilenmeye sevk etmiştir. Rakibi Fransa'nın işgal denemesiyle gölgelenen beklentilerini gerçekleştirmek için aradığı fırsatı yakalamak İngilizler açısından zor olmayacaktır. İngiliz donanmasının Fransız donanmasını yenmesi ve ardından Akka'da Fransız birliklerini geri püskürtmesi İngiltere'nin bölgedeki etkinliğini artıran gelişmelerdir.[9] Ancak Babıâli'nin Fransa ile

6 Selim Deringil, "II. Abdülhamid'in Dış Politikası", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 307, ayrıca bkz. Caesar E. Farah, "Reassessing Sultan Abdulhamid II's Islamic Policy", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 364.

7 Caesar E. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 375-392.

8 J.C. Richmond, *Egypt 1789-1952*, Methuen Press, Londra, 1977, s. 85.

9 Mary Kathryn Cooney, "Egypt was Worth a Turban: Bonaparte's Flirtation with Islam", *Napoleon and the French in Egypt and the Holy Land 1798-1801*, ed. Aryeh Shmuelevitz, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 87-100.

çatışma yerine uzlaşma arayışlarına girmesi İngiltere'nin tepkisini çekecek ve 1802'de Aden'e asker çıkarmalarına dek uzanan olayların yaşanmasına neden olacaktır. 1807 yılında İskenderiye'ye asker çıkarması ise Mısır'ın kaderini belirleyici nitelikte sonuçlar doğuracaktır. 1798'de Napoleon'a karşı gönderilen birlikler arasında Mısır'a giden Mehmed Ali'nin yıldızı Sultanın otoritesini daha da sarsacak ölçüde parlayacaktır. Napoleon seferi sonrasında Mısır'da kölemenlerin içine düştükleri durumdan son derece iyi yararlanan Mehmed Ali, Kölemen beylerini Osmanlılara, Arnavutları da Kölemenlere karşı kışkırtarak iktidarını güçlendirecektir. Mısır'daki Osmanlı valilerini bertaraf etmede güçlük çekmediği gibi Hicaz'da yükselen ve Babıâli'yi bir hayli uğraştıran Vehhabi tehlikesini de tenkil eden Mehmed Ali'nin Mısır valiliği onaylanacaktır (1805).[10] Valiliğinin onayından iki yıl sonra ilk askeri başarısını Amiral Lewis komutasında İskenderiye'ye çıkan İngilizlere karşı kazanacaktır. Ancak onu Mısır'ın kaderini belirlemede temel figür haline getiren başarıları siyasal ve sosyo-kültürel alandaki kazanımlarıdır. Nil'in bir eseri olduğu gerçeğini daima hissettiği Mısır'ı, Fransa'yı model aldığı modernleşme hareketi sayesinde kısa süre içinde yeni bir görünüme kavuşturmuştur.[11] Ancak bu başarılarını kısa zamanda Osmanlı aleyhine kullanmaya çalışması Babıâli'yi olduğu kadar İngiltere'yi de rahatsız etmeye başlayacaktır.

Avrupa'nın 1830 devrimlerinin sarsıntısını yaşadığı, Fransızların Cezayir'i ele geçirdiği, Osmanlı Devleti'nin Rus savaşının yaralarını sarmaya çalıştığı bir dönemde Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'ın güvenliği açısından stratejik bir konuma sahip olan Suriye'ye saldırması Osmanlı ile karşı karşıya gelmesine neden oldu. Mısır kuvvetlerinin karada ve denizde cereyan eden çarpışmalarda Osmanlı kuvvetlerini püskürtmesi Sultan Mahmud'un otoritesini sarstığı gibi Yakındoğu'daki İngiliz çıkarlarını tehdit eder bir duruma yol açtı.[12] Bu dönemde İngiltere'nin İstanbul'daki elçisi Statford Canning, Mehmed Ali'nin başarılarının İngiltere için iyi sonuçlar vermeyeceğini, ona bağımsızlık vermenin Osmanlıları içten yıkmak demek anlamına geldiğini Londra'ya bildirerek sorunun çözümünde aktif rol alınmasını önermişti. Nitekim aynı beklentilerle hareket eden Sultan II. Mahmud Namık Paşa'yı fevkalade elçi sıfatıyla Londra'ya göndererek yardım talebinde bulunmuş, ancak talebi nazik bir dille geri çevrilmişti. Bu gelişmenin üzerine padişahın Rusya'nın yardımı-

10 Richmond, *a.g.e.*, s. 32-33.

11 Khaled, Fahmy, *Paşanın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

12 Bu isyan ve ardından yaşanan gelişmelerle ilgili olarak Şinasi Altundağ, *Mehmed Ali İsyanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945, s. 56-64, ayrıca bkz. s. 109-117.

na başvurması ve imzalanan Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın ardından yanlış bir karar alındığını Palmerston "Biz 15 gemilik yardımı imkânsız diyerek reddetmeseydik bugün Rus askerleri Boğazlar'a inmeyecekti" şeklindeki sözlerle açığa vuracaktı.

Palmerston'un dolayısıyla İngiltere'nin Mısır sorununun ilk günlerinden itibaren pasif bir tutum sergilemesi Rus tehlikesini Boğazlar'ın önüne kadar indirerek Hint yolunun güvenliğini tehlikeye soktuğu gibi ezeli rakibi Fransa'nın da Kuzey Afrika'da toprak sahibi olmasına neden oldu. İzlediği politikanın yanlış sonuçlar verdiğine hükmeden İngiltere bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü tehdit eden her türden girişime karşı Osmanlı yanlısı bir tavır sergileyecekti. Yunan bağımsızlık hareketini Helen uygarlığının mirasçıları olarak gördüğü bir halka olan sempatisinden dolayı destekleyen ve Yunanistan'ın Osmanlı'dan kopmasında bir sakınca görmeyen Palmerston, iş Hindistan yolunun güvenliğine dayandığında Mısır'a karşı Osmanlı toprak bütünlüğünü savunmaktaydı. Bunu yaparken izlediği siyaset bir yanıyla Rusya'nın Osmanlı üzerindeki nüfuzunu kırma, diğer yanıyla da Yakındoğu'da statükonun korunması ilkesine dayanıyordu. İngiltere açısından üzerinde uzun süreli planları bulunan Mısır'ın güçlü bir idarenin, Mehmed Ali Paşa'nın elinde olmaktansa kendi desteğiyle ayakta kalmaya çabalayan bir devletin elinde olması daha tercih edilebilir bir durumdu. Bu nedenle Mehmed Ali Paşa'yı Bağdat ve Basra Körfezi'ni tehdit etmemesi yolunda uyardı. Ardından İbrahim'in Suriye'de izlediği politikaya[13] Osmanlıların Hint deniz yolunu aktif bir Arap hükümdardan daha iyi koruyacağını ileri sürerek tepki gösterdi. Nihayet 1839'da Aden'i ele geçirerek buraya Mısır hâkimi tarafından yapılacak her türlü saldırının İngiltere'ye yapılmış olarak kabul edileceğini duyurdu.

İngiltere attığı her adımı bir sonraki aşamayı planlamış olarak gerçekleştirmekteydi. Nitekim Mısır konusundaki politikası 1882'deki ilhakına zemin hazırlayacak şekilde kurgulanmıştı. 1839 yılı içinde Osmanlı ile Mısır arasında bu defa Suriye sorununa bağlı olarak patlak veren kriz İngiltere ve

13 Mehmed Ali Paşa'nın oğlu olan İbrahim Paşa Mısır'da yetişmesi ve uzun süre Suriye ve Arabistan'da bulunması nedeniyle Arap dünyasını yakından tanımış ve bugün Pan-Arabist olarak tanımlanabilecek bir siyaset izlemiştir. Bu amaçla olsa gerek en büyük isteği engel olarak gördüğü Osmanlı'yı saf dışı bırakmak ve İstanbul'u ele geçirmekti. Babası yaşamının sonuna kadar Osmanlı kalırken İbrahim Paşa Arapçılık siyasetine önem vermişti. Bu yüzden kendisi Arapları Arap birliğine davet eden bir *dai* olarak değerlendirilmiş ve Mısır halkınca *el-Fatih* olarak adlandırılmıştı. Şinasi Altundağ, "İbrahim Paşa", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 904.

diğer Avrupa devletlerinin müdahalesiyle sonuçlandırıldı.[14] 15 Temmuz 1840'ta Londra'da yapılan anlaşmayla Mısır hukuken Osmanlılara ait olmak üzere Mehmed Ali ve onun soyundan gelenlerin idaresine bırakılırken, Suriye Osmanlılara geri verilmekteydi. Tüm bu olaylar yaşanırken ölen Sultan Mahmud'un yerini alan halefi Abdülmecid'in Mayıs 1841'de ilan ettiği imtiyaz fermanıyla Mısır'ın tarihinde yeni bir dönem başlıyordu.[15]

Mehmed Ali Paşa ve haleflerinin idaresindeki Mısır hızla Osmanlı'dan uzaklaşarak Avrupa devletlerinin özellikle İngiltere ve Fransa'nın himayesine girmeye başlamıştı. Gerçi bu durum Mehmed Ali Paşa tarafından beklenmeyen bir şey değildi. Bu endişeyi sürekli hissettiğinden olsa gerek idaresi süresince Mısır üzerindeki yabancı müdahalesini artıracağına inandığı Süveyş Kanalı'nın açılması konusuna daima olumsuz yaklaşmıştı.[16] Mısır'ın modernleşmesi dış desteğe dayalı bir proje olduğundan maliyesi üzerinde giderek ağır bir yük haline gelecek Sait ve İsmail Paşa'ların idarelerinde içinden çıkılmaz bir hal alacaktı. Nihayet 1876'dan itibaren Mısır'ın gelirleri ve masrafları üzerinde İngiliz ve Fransızların ortak kontrolü gündeme gelecekti. Her ne kadar Mısır üzerindeki Fransız etkisi mali anlamda İngiltere'ye göre daha belirginken, İngiltere'nin siyasi ve ticari gücü tartışmasız biçimde büyüktü. Ayrıca 1857'de Perim Adası'nın ve 1878'de Kıbrıs'ın ele geçirilmesiyle bu güç daha da artmıştı. Buna bağlı olarak bölgede Osmanlı Sultanının etkisinin azaldığı gözlenmekteydi. 1869'da büyük bir hazırlığın ardından son derece görkemli kutlamalarla gerçekleşen Süveyş Kanalı'nın açılış töreninde davetli devletlerin hükümdarları İsmail Paşa'ya Mısır'ın müstakil Sultanı gibi muamele etmişlerdi. Öyle ki 1873 tarihine gelindiğinde Hidiv siyasi anlaşmalar dışında kalan konularda yabancı devletlerle antlaşma yapmaya dahi başlamıştı. Elbette bu gelişmeler İstanbul'dan endişe verici olarak değerlendirilmekteydi.[17]

---

14 H. Dodwell, *The Founder of Modern Egypt*, Cambridge, 1931, s. 34-36 ve 43-51.

15 Dodwell, *a.g.e.*, s. 62-65.

16 Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2, Cambridge University Press, New York, 1985, s. 9-12.

17 İsmail Paşa selefi Said Paşa'dan daha hırslı olup, Mısır'ın bağımsızlığı konusuna özel bir önem vermekteydi. Buna bağlı olarak padişahtan koparmayı başardığı bir ayrıcalıkla Hidiv unvanını alarak Mısır'ın iç ve mali işlerinde söz sahibi oldu. Girit isyanı dolayısıyla yaptığı yardımın karşılığı olarak yabancı devletlerde elçilik bulundurma isteği reddedilince İstanbul'la ilişkilerini askıya alan paşa Fransa'dan edindiği 3 zırhlı gemi ve son teknoloji savaş teçhizatı nedeniyle Babıâli'nin tepkisini alınca gemileri devlete teslim etmek zorunda kalmıştı. Ancak bu olaylar onu Osmanlı Sultanının tabiiliğinden kurtulma düşüncesinden vazgeçirmedi. Bu konudaki düşüncelerini 1.500.000 İngiliz lirası gibi muazzam bir maliyete mal olan Kanal'ın açılışı töreninden sonra hayata geçirebilmek için harekete geçme planları Avrupalı devletlerce engellendi. Ancak bu durum

Sultanın endişeleri yersiz değildi. 1875'ten itibaren hızla açık vermeye başlayan Mısır maliyesini kurtarabilmek amacıyla Süveyş Kanalı hisse senetlerinin satılığa çıkarılması ve 3.976.582 İngiliz lirası karşılığında İngiltere'ye satılması bu ülkenin Mısır üzerindeki müdahale gücünü artırıcı gelişmelerin habercisi oldu. Maliyeyle ilgili olarak Stephen Cave başkanlığında Mısır'a giden İngiliz heyetinin hazırladığı raporun iç açıcı olmayan sonuçları Mısır'ı adım adım İngiliz müstemlekesi konumuna sürükledi. İngiliz ve Fransız müdahalesinin kabine belirlemeye kadar hissedildiği bu gidişat halktan gelen tepkinin de sonucunda 26 Haziran 1879'da hidivin azli ve yerine Mehmed Tevfik Paşa'nın tayinine sebep oldu. Böylelikle Sultan, topraklarında kendi iradesi dışında aleyhine gelişen hareketi kontrol altına almaya çalışıyordu. Ancak Abdülhamid'in işi sadece hidiv değiştirmekle çözülecek kadar kolay gözükmemekteydi.[18]



Mısır hıdivi Kavalalı İsmail Paşa, Bâbıâli tarafından güvenilmeyen biriydi. Sadrazam Fuad Paşa'ya göre Osmanlı siyasetinin Girit'e teslim olduğu bir anda harekete geçmesi, kaba ve fırsatçı bir davranıştı.

Kökü Mehmed Ali Paşa'ya dayanan orta sınıflardaki milliyetçi uyanış maliyenin dış güçlerce kontrol altına alınmasıyla iyice açığa çıkmış ve *Misr li'l-misriyin* vecizesi yerel basında ve halkın dilinde bir parola şeklinde tekrarlanır olmuştu. Henüz İsmail Paşa'nın azlinden kısa süre önce baş gösteren ve zabitan cemiyetinin desteğiyle güçlenen ulusal hareket Avrupa kontrolünden kurtulma isteğiyle hidiv tarafından da desteklenmişti. Hareketin başını çeken kişi yerli fellahlardan olan ve askerlikte yükselerek, halk arasında *el-Misri* olarak tanınan Arabi Paşa idi.[19] Tevfik Paşa'nın idaresi sırasında mali

Osmanlı Sultanının 1869'da çıkardığı bir fermanla hidivin yetkilerini sınırlandırmasını önlemedi. Gerilen ortamın sonunda İstanbul'a yaptığı ziyaretlerle Sultanın gönlünü almaya çalışan hidiv 1873 yazında gerçekleştirdiği ziyaretin sonunda 1841'den itibaren hak kazınılan yetkileri bir fermanla teyit ettirdi. Haziran 1873 tarihli bu fermanla iktidar veraset yolu ile büyük oğula geçecek, hidiv gümrük ve ticaret antlaşmaları imzalamakta serbest olacak, aynı şekilde ordunun mevcudiyetini belirlemede özgür olacaktı. Hayrettin Pınar, *Tanzimat Döneminde İktidarın Sınırları Babıâli ve Hidiv İsmail*, KitapYayınevi, İstanbul, 2012.

18 Emine Foat Tugay, *Three Centuries, Family Chronicles of Turkey and Egypt*, Londra, 1968, s. 128 vd.

19 Bu gelişmenin ayrıntıları için bkz. Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

kontrol gerekçesiyle orduda birtakım zabitlerin açığa alınması toplumsal muhalefeti uyarıcı etkide bulundu. Ayaklanan askerlerin önüne geçen Arabi Paşa'nın baskısıyla Tevfik Paşa milliyetçi hareketi perde ardından yürütenlerden biri olan Mahmud Sami Paşa'yı harbiye nezaretine atamak zorunda kaldı. Eylül 1881'de Mahmud Sami aleyhine gelişen hareketi önleyemeyen hidivin Babıâli'den yardım talebi İngiliz ve Fransız konsolosluklarından gelen baskılarla geri çekildi. Sonunda ihtilalcilere boyun eğen Tevfik Paşa bir nuvvab meclisi ile meşruti idare kurması için Şerif Paşa'yı reis-i nuzzar olarak atamak zorunda kaldı. Arabi Paşa'nın Şubat 1881'de liva rütbesiyle harbiye nazırı olmasına giden gelişmelerden bir hayli rahatsız olan Hidiv Padişaha başvurarak "artık buhran nasayih ile izale edilecek dereceyi geçtiğinden, devletin kuvve-i kahire ile meseleyi halletmesi lazım geldiği" düşüncesiyle, askeri destek istedi, ancak devletin içinde bulunduğu özel şartların baskısı bunu mümkün kılmadı. Oysa aynı dönemde Lord Gladstone, Lidz'de yaptığı bir konuşmada Mısır maliyesinin ıslahı ve köylülerinin refahı için Mısır işlerinde İngiltere ve Fransa'nın müttehit olduklarını duyurmaktaydı.[20] Aynı şekilde *Times* ve benzeri basın organlarında çıkan haberlerde de Mısır'da hüsn-i idarenin kurulmasından İngiltere'nin sorumlu olduğuna dair ifadeler yer almaktaydı.[21]

Aslında yapılmakta olan şey Doğu Sorunu olarak adlandırdıkları bir konuda İngiltere'nin başrolü üstlenmesine gerekli zemini hazırlamaktı.[22] Abdülhamid'in bu durumdan ciddi rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1882 yılı başında Mısır'da direnişin baş gösterdiği bir dönemde memuru mahsus Derviş Paşa'ya Mısır'da neşretmesi talimatıyla gönderdiği beyannamede halk şu sözlerle uyarılıyordu: "Ey Ahali-i Mısır! Emirü'l-mü'minin Halife-i rui zemin Efendimiz Hazretleri tarafından haiz olduğum memuriyet-i mahsusa muktezasınca beyan ve ilan ederim ki... Din ve Millet birdir. Şeriat-ı İslâmiye kavmiyet ve cinsiyyet ihtilafını bertaraf edüb yekdil ve müttehid-ülefkâr, cümlemiz merkez-i hilafete metbu olmak lazımdır. Beyn-el-Müslimin tefrikiyeye sebebiyet verilmemelidir."[23]

Mısır'da Hidivin aleyhine gelişen muhalefet sonrasında İngiltere ve Fransa hükümetleri Mayıs 1882'de Hidive destek vermek amacıyla İskende-

20 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı I, Dosya 168, S. 75, 15.11.1298.

21 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı I, Dosya 168, S. 71, 10.11.1298.

22 Avrupalıların Afrika kıtasındaki faaliyetleri için bkz. Selim Deringil, "Les Ottomans Et Le Partege De L'Afrique1880-1900", *The Ottomans, The Turks and World Power Politics,* The ISIS. Press, İstanbul, 2000, s. 44-55.

23 Deringil, *a.g.e.*, 1985, s. 104.

riye önlerine donanma göndermiştir.[24] Abdülhamid'in müteredditavrı konunun hallini güçleştirmiştir. 14 Temmuz'da toplanan Meclis-i Vükela'nın gelişmeleri protesto ederek Mısır'a asker sevki konusunda eğilim göstermesine ve bu kararın İstanbul'daki yabancı elçilikler tarafından destek görmesine rağmen sözkonusu donanma bir türlü gönderilememiştir.[25] 15 Eylül 1882'de İngiltere'nin Kahire'ye girmesi ve Mısır'ın idaresini fiilen üstlenmesi Osmanlı Sultanının otoritesini sarsan ve İslâm dünyası üzerindeki itibarını gölgeleyen bir gelişme olmuştur. Ancak Berlin Antlaşması'yla yerine getirmek zorunda kaldığı yükümlülüklerle ilgili ağır şartlar ve Rumeli topraklarındaki gelişmeler nedeniyle Sultan gerekli önlemleri alamamıştır.[26]

1885'in 24 Temmuz'unda İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında imzalanan antlaşmayla aslında Babıâli bir ölçüde İngilizleri Mısır'dan zorla çıkaramayacağını anlamış oluyordu. Buna göre gerek İngiltere gerekse Osmanlı Devleti atayacakları birer yüksek komiserle Mısır'ı idari anlamda inceleyecekler ve padişahın fermanı sınırlarında gerekli önlemleri alacaklardı. Osmanlı Devleti'nin İngilizlerin Mısır topraklarını boşaltacağı ya da boşaltmayacağı konusunda ne denli ikna olduğu bilinmez, ancak Mısır'a çıkarma yapılması İngiliz emperyalizminin 19. yüzyılın son çeyreğinde oynadığı oyunlardan yalnızca biriydi.[27]

İngiliz hükümetinin Sir Henry Drummond Wolff'ı gönderdiği bu göreve Abdülhamid 5 Kasım 1885'te Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı atayarak cevap verdi.[28] Ahmed Muhtar Paşa'dan muhatabıyla yapacağı müzakereler sonunda İngilizlerin Mısır'dan çıkmalarını prosedüre bağlaması beklenmekteydi.[29] Aynı dönemde Mısır bir bölümü Kızıldeniz, bir kısmı Port Sa-

---

24 Sözkonusu durum Osmanlı hükümetince hukuka aykırı bir gelişme olarak değerlendirilmiş ve gerekirse Osmanlı hükümetinin de gemi gönderebileceği açıklamıştır. BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı I, Dosya 168, S. 85, 19.11.1298.

25 Bu endişeli tavır Abdülhamid'in Arabi Paşa'yı asi ilan etmeme konusunda da sergilediği bir yaklaşım olmuştur. Babıâli ile İngiliz sefiri arasında 5 Eylül'de gerçekleşen asker sevkinin şartlarına dair antlaşmada Arabi Paşa asi ilan olunmuşsa da sözkonusu mukavele padişah tarafından onaylanmamıştır. Rauf Ahmet Hotinli, "Arabi Paşa", *İA*, c. I, MEB, İstanbul, 1941, s. 471-472, ayrıca Mısır askeri ile Arabi Paşa'nın padişaha sadakat izhar etmeleri üzerine paşanın nişanla taltifi gündeme gelmiştir. BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı I, D. 170, S. 121, 11.8.1299.

26 Shaw, *a.g.e.*, 1985, s. 194-195.

27 J. Galbraith-A. Lütfi al-Sayyid Marsot, "The British Occupation of Egypt: Another View", *Middle Eastern Studies*, cilt 9, 1978, s. 471-478.

28 M. Cavit Baysun, "Muhtar Paşa", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 516-531 ayrıca Rifat Uçarol, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, c. 13, TDV, İstanbul, 1994, s. 471-474.

29 Ahmed Muhtar Paşa'nın mahiyetindekiler arasında bulunan Mehmed Arif Bey ilk baskısı 1903'te Mısır'da yapılan anılarında, İngilizlerin ikna yoluyla Mısır'dan çıkmayacağı yolundaki kanaatin baştan itibaren heyette varolduğunu kaydetmektedir. Mehmed Arif, *Başımıza Gelenler*, İstanbul, 1328, s. 17.

id, Kahire ve İskenderiye'de üslenen 18.000 kişilik işgal askerinin denetimindeydi. İngiltere'nin Mısır sorununa nasıl yaklaştığı ve bu topraklardan çıkma niyetinde olmadığı Wolff ile Muhtar Paşa arasında gerçekleşen ilk görüşmelerde anlaşıldı. Paşa'nın 21 Temmuz 1886 tarihli raporunda bildirildiğine göre Mısır politikasında İngilizlerde iki düşünce çarpışmaktaydı. Birincisi Mısır'ın ilhakını kesin bir dille açıklamak; ikincisi ise herhangi bir savaş durumunda kendisinin en zayıf noktası olabilecek Mısır'ı bir İngiliz Osmanlı ittifakıyla idare etmekti. Muhtar Paşa'nın bir an evvel tahliyeye yönelik çabalarının Wolff tarafından ağırdan alınması sorunun çözümü konusunda İngiltere'de yaşanan tartışmalardan kesin karar çıkmamasının sonucuydu.

Her geçen günün Osmanlı Devleti'nin aleyhine işlediğine inanan Muhtar Paşa aynı tarihli raporunda İngilizlerin buradan çıkarılması için iki yol öneriyordu. İlk olarak yapılan antlaşmaya göre Sudan'da güvenliğin sağlanmasıyla, Mısır ordusunun düzenlenmesine dair bir rapor hazırlayarak bunu ilan etmek ve bundan sonraki olumsuz gelişmelerden İngilizlerin sorumlu olacağını açıklamak, ikinci olaraksa bu durumun ardından çıkabilecek bir olay, Osmanlı Devleti'ne tecavüz sayılacağından, bununla İngilizlerin öteden beri çekindiği, Avrupa'yı işe karışmaya davet etmekti.[30]

Muhtar Paşa böylelikle Avrupa'da İngilizlerin imajını sarsıcı etkiler yaratacak şekilde sorunun hallini öngörmekteydi. Paşa, Wolff ile yaptığı görüşmelerden birinde İngilizlerin Mısır'daki durumunun onların İslâm dünyası üzerindeki saygın imajını zedelediğini bildirerek bir an evvel tahliye sorununun çözülmesi gereğine dikkat çekmişti. 13 Eylül 1886 tarihli görüşmede bu durumun sadece Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu'nu değil İngiltere'nin geleceğini de olumsuz etkilediğini bildirmişti. Paşa'nın ifadesine göre "daha önce dünyanın en kuytu bir yerinde bulunan Müslümanlardan herhangisine sorulsa, İngilizleri İslâm dünyasının bir eski dostu sayarlardı. Yazıklar olsun ki, şimdi o düşünceyi benimseyecek hiçbir Müslüman'a rastlanamaz. Bu düşüncenin yok olmasına İngilizlerin yaptıkları işler sebep oldu. O cümleden olarak, Mısır, Hac yolunda büyük bir şube olduğundan, kaç yıldır buradan gelip geçen hacılar, İngilizleri Mısır'da gördükçe ve halk arasında aslı olsun olmasın dönen sözler, onlar tarafından işitildikçe, hacılar vasıtasıyla bütün İslâm dünyasını kaplayan haber, elbette İngilizlerin sözleriyle yaptıklarının birbirine uymadığını ve İslâm memleketlerine aç gözlülükle baktığını ve daha

30 Bu raporlarla ilgili olarak bkz. Rifat Uçarol, *Gazi Ahmed Muhtar Paşa 1839-1919: Askeri ve Siyasi Hayatı*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 175-177.

önce kalplere yerleşmiş olan dostluk düşüncesinin boş bir şey olduğunu açıklamaktan ibaret olacağından şüphe yoktur."[31]

Bir yıl süren görüşmelerin ardından İngilizlerin Mısır'ı boşaltma niyetinde olmadığı bir kez daha açığa çıkmış ve nihayet hükümet Wolff'u Londra'ya geri çağırmıştı. Ahmed Muhtar Paşa ise teftiş-i askeri komisyonu başkan vekilliği uhdesinde kalmak şartıyla Mısır'da görevli bırakıldı.[32] İstanbul'da Sait Paşa ve Wolff arasında yapılan görüşmeler sonrasında imzalanan 22 Mayıs 1887 tarihli antlaşma Mısır sorununa çözüm getirecek içerikten yoksundu. Özellikle antlaşmanın 5. maddesinde İngilizlerin Mısır'da bazı şartları gözetmek halinde bir süre daha kalabileceğine dair açık bir yorumun bulunması ciddi bir handikaptı. Nitekim İngilizler antlaşmanın imzalanmasından itibaren üç yıl içinde Mısır'ı boşaltacaklarını kabul ettirmişlerdi. Ancak bu üç yıl sonu gelmeyen bir sürece dönüşecekti. Gerek Mısır'da İngiliz başkonsolosu olarak görev yapan Lord Cromer gerekse Ahmed Muhtar Paşa durumun farkındaydılar. Bununla birlikte Ahmed Muhtar Paşa'nın buradaki görevi süresince en çok hassasiyet gösterdiği konunun Sultanın Mısır üzerindeki egemenlik hakları olduğu dikkatlerden kaçmamaktaydı.



Mısır'daki İngiliz başkonsolosu Earl of Cromer Evelyn Baring, İngiliz karşıtı bakanları görevinden alıyor, yerine kendi yandaşlarını atıyor, Mısırlılara tepeden bakıyor, adeta ülkeyi kendi yönetiyordu. Ona göre "Şarklılar", mantıklı düşünme becerisinden yoksun insanlardı.

İngilizler tarafından Mısır'da gerçekleştirilmeye çalışılan ıslahat türünden hareketlerde Sultanın yetkisinin sınırları aleyhine işlemlerde bulunulması paşanın eleştirilerine neden olacaktı. Bu konuda hidivin yetkilerinin gözden geçirilmesini söyleyecek kadar hassasiyet göstermesi daha önce de belirtildiği gibi halifenin en azından görünürde dahi olsa itibarını kurtarmaya yönelik bir yaklaşımdı. Örneğin 1888 yılı sonlarında Mısır kadılığının tayini konusu gündeme geldiğinde Babıâli'ye gönderdiği 20 Kasım tarihli raporda daha önce hilafet makamına ait olan, ancak sonradan hidivlere bırakılan bu hakkın devletin Mısır'daki otoritesinin sağlanması açısından tekrar gözden geçirilmesini istemiş ve eklemişti: "Mısır'ın Osmanlı Devleti ile olan bağlantısı diğer vilayetlerden kesinlikle farkı olmayarak bırakılmış, ondan sonra eski Hi-

31 Uçarol, *a.g.e.*, s. 180.
32 Baysun, *a.g.e.*, s. 527.



İngilizler, Mısır'ı işgal altına tuttukları süre boyunca, kendi tekstil endüstrilerini beslemek amacıyla Mısır'daki pamuk üretimini teşvik ederken, Mısırlıların kendileriyle rekabet edebilecek bir tekstil endüstrisi kurmalarını da engellediler. O dönemde Mısır'da yaşayan İngilizler.

div İsmail Paşa'nın yüz buldukça istediği izinler ve imtiyazlarla çoğalmış olması, başka türlü veraset usulü, kanunlar ve iç düzenlerin bile Hidiviyet tarafından yapılması ve yabancılarla sözleşmeler imzalanmasına kadar genişleyerek, Mısır'ın bugünkü günde bulunduğu zor duruma bırakmaya sebep olmuştur."[33] Görüldüğü gibi Paşa, açık bir dille aslında içinde bulunulan durumun devletin idari alanda aldığı yanlış kararların bir sonucu olduğunu söylemekte ve otoriteyi tekrar sağlayabilmek için derhal harekete geçilmesini önermekteydi. Nitekim Hidiv Tevfik Paşa'nın Ocak 1892'de ölümü üzerine büyük oğlu Abbas Hilmi Paşa'nın bu göreve atanması olayında da matbuluk ilişkisi bir kez daha gündeme gelmişti. Genç hidivin çoğu kez bağımsız bir devlet başkanı gibi davranması ve bunun Muhtar Paşa'nın muhalefetine sebep olması, kendisine konumunun hatırlatılmasına yol açtı. Nihayet sonucunda Sultanla arasındaki bağı güçlendirmek için Temmuz 1893'te hidivin İstanbul ziyareti gerçekleşti.

Mısır'ın hilafet merkezi açısından sahip olduğu stratejik ve aynı zamanda sembolik önemine binaen burada hilafet ve Osmanlı saltanatı aleyhi-

33 Uçarol, *a.g.e.*, s. 204.

ne gelişen ve çoğunlukla İngilizler tarafından desteklenen her hareket Muhtar Paşa'nın aracılığıyla İstanbul'a aktarılmıştır. 1890'larla birlikte Mısır basınında görülen Osmanlı aleyhine haberler Paşa'yı oldukça endişelendirmiştir. Konu hakkındaki görüşlerini 5 Haziran 1891 tarihli raporunda şöyle açıklamaktadır. "Mısır'a geldiğimde buradaki basının çoğunluğunu bir havaya bağlı bularak, devlet ve hilafete cidden hizmet edeni pek az olduğundan, her birinin düşüncesini mümkün olduğu kadar düzeltme yolunda, imkânın son derecesine kadar çalışmayı dine ve velinimet Padişah Efendimiz Hazretlerine belli olan sadakat ve bağlılığıma ait olan bir görev sayarak, bu önemli mesleği selamet rehberi ve davranışların esası almıştım."[34] Ahmed Muhtar Paşa buradan hareketle Mısır'da *El-Riyaz el-Mısriye* ve *El-felah* adıyla çıkan Osmanlı yanlısı yayınları desteklemek için padişahtan ödenek sağlamıştır.[35]

Mısır konusu uzun süre sürüncemede kalarak Osmanlı hükümetinin tüm uğraşlarına rağmen imparatorluğun aleyhine sonuçlandı. Diplomatik ve politik alanda yarattığı travmayı atlatmak kolay olmayacaktı. Bununla birlikte İslâm dünyası üzerinde sarsılan Osmanlı prestiji telafi edilemeyecek ölçülerde değildi. Yapılacak şey bu noktadan sonra dış politikada Osmanlı halifesinin diğer Müslüman devletlerle olan ilişkilerini geliştirmek, dünyanın çeşitli yerlerindeki İslâm halklarıyla ortak bir düşüncede buluşabilmekti.[36] Bu durumda etnik, mezhepsel ve bölgesel ayrılıklar bir tarafa bırakılmalı halifenin ruhani gücü etrafında birleşilmeliydi.

Sultan Abdülhamid için Mısır'ın işgalinin ardından Kuzey ve Orta Afrika, sonradan Yakındoğu ve özellikle Arabistan'daki Osmanlı bölgelerini elde tutabilmek için büyük önem taşıyordu. Bölgede İngiliz, Fransız ve İtalyan çekişmesi karşısında Babıâli son derece temkinli bir tavır takınmıştı. Akdeniz'de İngiltere'ye karşı politikası, İngilizlerin Mısır'ı işgal etmiş olmalarına rağmen, temelde tehdit edici bir politika değildi. Sultan için İngiltere, Fransa'nın Trablus'a ve Orta Afrika'ya ilerleyişine etkili biçimde karşı koyarak, İtalya'nın heveslerini boşa çıkarabilecek tek güçtü. Babıâli tarafından 1882'den sonra planlanan Afrika politikası, Sahra ve Orta Afrika'da Osmanlı nüfuzunu güçlendirerek, mahalli hükümetlere daha fazla yetki tanımak ve yerli halkın liderlerinin desteğini kazanmak şeklinde belirlenmişti. Gerçi Fransa'nın 1830'da

34 Uçarol, *a.g.e.*, s. 240.

35 Basın mücadelesi psikolojik savaşı kızıştıracak şekilde sürmüştür. İngilizler de basının gücünden yararlanma yoluna giderek İngiliz çıkarlarını savunan İngilizce ve Arapça gazetelerin çıkmasını sağlayacaklardır. İngilizce olarak yayınlanan *The Egyptian Gazette* ve Arapça çıkan *El Mukattam* gazeteleri halk arasında İngiltere yanlısı propaganda yapma amacını güdeceklerdir.

36 Bu sürecin gelişimi ile ilgili bkz. Öke, "Şark Meselesi ve...", s. 268-271.

Cezayir'i işgaliyle birlikte II. Mahmud ve selefleri Orta ve Doğu Afrika ile ilişkileri iyi tutma yoluna gideceklerdi. Ancak Abdülhamid dönemine gelindiğinde bunu yapmak bölgedeki emperyal güçlerin varlığı nedeniyle daha zorlaşmıştı. Bununla birlikte emperyal yayılmalar önceleri Abdülhamid'e sıcak bakmayan güçler zaman içinde onunla ilişkileri geliştirmek ve desteğini almak durumunda kalacaklardı. Örneğin Senusiye ile olan ilişkiler tamamen bu şekilde gelişti. Sultanın Senusilerle ilişkisi o boyuta geldi ki sonunda Fransız istihbarat raporları onlardan halifenin en sadık dini ajanları olarak söz eder oldular. Orta Afrika'da Osmanlı otorite ve görüntüsünü artırmak için mücadele eden Abdülhamid'in bu konuda en yakın destekçileri Senusilerdi.

Senusiye kabileler ve alt şehir grupları arasında gücünü ve nüfuzunu sağlamlaştırdığı ve hükümete halk desteği sağladığı için, Fransızlar bunun gittikçe artan Alman-Osmanlı dostluğunun da eklenmesiyle Cezayir ve Tunus'taki hâkimiyetlerini tehdit etmesinden korkmaya başladılar. 1902'de Fransız içişleri bakanı İstanbul'daki büyükelçisinden Kuzey Afrika'daki Panislâmcı faaliyetler hazırlamasını istediğinde sefaret cevap olarak bölgede halifenin tehlikeli olabilecek kadar büyük bir otoritesinin olduğunu bildirmişti. Bölgedeki Müslümanların halifeyi kendilerini savunucu tek güç olarak gördüklerinin kaydedildiği raporda ayrıca Fransızların sert politikalarının, aşağı sınıfları popülist dini tarikatlara doğru ittiği belirtiliyordu. Trablus'taki Fransız konsolosu da Kuzey Afrika'daki Panislâmcı faaliyetleri yerlilerin ileri gelenlerine atfederek, bunları halifenin hayranları ve Senusiye'nin başlıca destekleyicileri olarak görüyordu. Konsolosa göre Fransızlara karşı olan muhalefetin kaynağında vatanseverlik değil "İslâmi taassup ve irtica" yer alıyordu.[37] Fransızları ürküten Senusiye ve Halife arasındaki ilişkiler Trablusgarp ve Berka'yı İtalyan nüfuz sahasının bir parçası olarak niteleyen 1887'deki Üçlü İttifak sonrasında daha da sıklaştı. Halifenin nüfuzu 1888'den sonra Libya'da arttı. Yüzyılın sonunda artık Senusiye, Kuzey Afrika'yı ve Sahra'yı Fransız ve İngiliz saldırılarına karşı savunmaya ve Hicaz girişlerini korumaya yönelik Osmanlı stratejisinde kilit bir rol almıştı. Bu ilişki karşılıklı sonuçlar doğuruyordu. Osmanlı desteği Senusilerin Libya'daki toplumsal durumlarını güçlendirirken, Halifeye verdikleri destek Osmanlıların Kuzey Afrika'daki otoritesini korumasına ve İstanbul'un Çad, Bornu vs. ile iletişim kurmasına yardımcı oldu.[38] Abdülhamid'in Kuzey Afrika'daki girişimleri Doğu ve Or-

37 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, s. 258-262.

38 Karpat, *a.g.e.*, s. 264, Engin Deniz Akarlı, "The Defence of the Libyan Provinces (1882-1908)", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, c. 5, ed. Sinan Kuneralp, The ISIS Press, İstanbul, 1990, s. 78-79.

ta Afrika'nın Zanzibar ve Bornu gibi bölgelerin yerli hükümdarlarıyla, dini liderlerinin de Osmanlı desteği arayışına yol açtı. Halife olarak Abdülhamid bölgedeki halkın hilafet makamına bağlığının artması için propaganda faaliyetleri gerçekleştirdi. Örneğin Güney Afrika'da Mozambik gibi bir bölgede Müslümanlarla ilgili işlerde başdanışman olan Ebu Bekir Efendi sürekli olarak Sultana Afrikalı Müslümanların hilafet makamına beslediği derin saygıdan bahsetmekteydi. O ve oğulları Ahmed Ataullah Efendi ile Hişam Nimetullah Efendi bölgede ilmi ve dini faaliyetler yürüterek Osmanlı halifesinin propagandası işini üstlendiler.[39] 1887'de İngiliz mühtedi W. H. Abdullah Quilliam tarafından kurulan Liverpool İslâm Cemiyeti Sultanın teşvikiyle Afrika Müslümanlarıyla ilgilenmeye başladı. Sultan, cemiyete bazı nakdi yardımlarda bulunduğu gibi, kurucusunun Lagos'taki dini ve siyasi nüfuzundan da yararlanmak için gayret gösterdi. *İkdam* gazetesi, 7 Haziran 1905'te Sierra Leone'de yayınlanan *Weekly William* gazetesine dayanarak bu bölgede Müslümanların sayısının gün geçtikçe arttığını, yeni cami ve okulların açıldığını yazıyordu. Özellikle Liberya'daki İngiliz sömürgesindeki Batı Afrika Maârif-i İslâmiye Müdürü Edward Wilmot Blyden'in Sierra Leone şehrinde açtığı altı dini eğitim veren okulun yarattığı memnuniyet İstanbul'a kadar hissediliyordu. Blyden'in gayretleri II. Abdülhamid tarafından taltif edilince bölgedeki Müslümanlar memnuniyetlerini Babıâli'ye Blyden aracılığıyla gönderdikleri mektupla ortaya koymuşlardı: "Afrika Müslümanları için yaptığınız yardımlar ve maârif-i İslâmiyeye katkılarınız ve böylece Halifemizden nişan-ı Mecidi almanız sebebiyle bütün Afrika Müslümanları Hazreti Halife'ye bir kat daha muhabbet-i şükranda bulunmuşlardır."[40]

Sultan II. Abdülhamid'in emr-i hilafet siyaseti bir yönüyle içte İslâm unsurları bir arada tutmaya yönelik faaliyet gösterirken, diğer yönüyle de dış dünyadaki İslâm topluluklar arasında dayanışma ve bağ kurmaya çalışıyordu. Bu konuda yapılan çalışmalar propaganda aracı olarak kullanılıyordu. Padişah Rusya'daki Müslümanlara eğitim imkânlarının geliştirilmesi amacıyla Osmanlıca matbaa harfleri temin ediyor,[41] kimi zaman buradaki halka Kur'an gönderilmesi için emir veriyor,[42] kimi zamansa örneğin Gence'de olduğu gibi Rus ve Ermeni saldırılarının önünün kesilmesi için Rusya'ya baskı

39 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2012, s. 118-130.

40 Tandoğan, *a.g.e.*, s. 134-135.

41 BOA, Yıldız Sadaret Resmi Maruzatı, nr. 138/ 27.

42 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzatı, nr. 108/ 110.

yapılmasını bildiren iradeler çıkarıyordu.[43] Bu girişimler içeride ve dışarıda Osmanlı Padişahının Müslüman halklar üzerindeki nüfuzunu artırırken, çeşitli yazarlarca kaleme alınan risalelerle de Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açan Batılılara karşı ortak bir platform oluşturulmaya çalışılıyordu.[44] Bu bağlamda İran'dan Hindistan'a, Afganistan ve Türkistan Hanlıklarından Uzakdoğu'ya kadar olan bölgelerde Müslüman idarelerle işbirliği arayışları devam ettiriliyordu.

İSLÂM BİRLİĞİ KAPSAMINDA OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ

İslâm Birliği ve buna bağlı olarak emr-i hilafet siyasetinin en önemli boyutunu İslâm devletleri arasındaki dayanışmayı geliştirme anlayışı oluşturuyordu. Buna karşılık neredeyse 16. yüzyıldan beri yan yana yaşayan iki büyük devlet aralarındaki mezhep çekişmesinden dolayı ciddi bir ideolojik çatışmanın taraflarını oluşturuyorlardı. Tarihsel geçmişte pek de dostça gelişmeyen Osmanlı-İran ilişkilerinin kaderi açısından 19. yüzyılın ilk yarısı bazı değişikliklerin habercisiydi. Kimi stratejik, siyasi ve mezhebe dayalı ihtilafların bir kenara bırakılarak işbirliğine gidilmesi yolundaki temenniler her iki ülke basınında da destek bulmuş ve bu yönde çeşitli girimlerde bulunulmuştu. Buradan ilhamla İran hükümdarı Nasırüddin Şah'ın 1873 yılı Ağustos ayı içinde gerçekleştirdiği ziyaret konuyla ilgili iyi niyetli bir adım olarak değerlendirildi.[45]

Abdülhamid döneminde de iki ülke arasındaki ilişkiler diplomatik nezaket düzeyinde devam etti. Özellikle bu ülkeye gönderilen sefirlerin belli özelliklere sahip olmalarına özen gösterildi. Gerek Nasırüddin Şah gerekse halefi Muzafferüddin Şah zamanında karşılıklı ilişkilerin gelişmesinde diplomatik temsilciliklerin girişimlerinden yararlanıldı. Elçilik raporlarından anlaşıldığı üzere, Nasırüddin Şah da Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerin geliştiril-

43 BOA, İrade Hususi, nr. 56, 28 L. 1323

44 Bu konudaki eserlere örnek olarak bkz. Hafız Abdülcemil el-Peşaveri, *Ez-Zaferü'l-Hamidiyye fi İsbati'l-Halife*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cemal Öğüt Ktb. Vr. 2a-15b, Ayrıca bkz. Hilafete dair, BOA, YEE, 18, 551, 13, 32; Mektuplar, BOA, YEE, 36-139/ 9-XVII.

45 Ali Efendi tarafından yayınlanmakta olan *Basiret*'in 30 Temmuz 1873 tarihli nüshasında imzasız olarak yer alan "Devlet-i Aliyye ve İran" başlıklı makalede İslâm birliği ve İran ile olan ilişkiler konusunda dikkat çekici ifadeler kullanılmıştır. "Hududumuzun ittisaliyle beraber cihet-i camia-i İslâmiyye cihetiyle Devlet-i Aliyye ile İran devlet-i fahimesinin daima ittifak ve ittihad üzere bulunmaları lüzumu derkârdır. Çünkü ittisalat-ı hududiyye iltisak-i menafii ve o da ittihad ve ittifakı istilzam eder esbabın birincisidir. Bunlardan fazla arada bir de rabıta-i diniyye var ki, vesail-i maddiye şöyle bırakıldığı halde, yalnız o kuvve-i maneviyye bu ittihadın vücubunu icab ve isbat eder" şeklindeki satırların amacı Nasırüddin Şah'ın İstanbul ziyareti öncesinde iki ülke arasında tesis edilecek iyi ilişkilerin gerekçelerine ve faydalarına değinmekti. Nitekim 20 Ağustos 1873'te İstanbul'a ulaşan Şah bu beklentilerle karşılanmış ve ağırlanmıştır.

mesinde isteklidir.[46] Ancak etkisinde bulunduğu kimi devlet adamlarının olumsuz yönlendirmesiyle zaman zaman çelişkili tavırlar sergilemektedir. 1 Temmuz 1849 tarihinde tahta geçen Şah başlangıçtan itibaren bu etkinin altındadır. 1858'de Tahran'da muvakkaten maslahatgüzar bulunan Mehmed Tevfik Efendi'nin düşüncesi bu şekilde olduğu gibi, aynı husus yüzyılın sonlarında İran'a fevkalade elçi sıfatıyla gönderilen Mehmed Rebii Paşa'nın, o tarihlerde İran Dışişleri Bakanı olarak görev yapan Muhsin Han'la yaptığı görüşmeler sırasında bizzat bakanın ağzından da ifade olunmuştur.[47]

Osmanlı Sultanının hilafet unvanına meşruiyet kazandıracak her türlü girişim olumlu karşılanmış ve desteklenmiştir. Münif Paşa'nın ilk Tahran elçiliğinde[48] bulunduğu bir dönemde 1874 Eylül'ünde Tahran'a bir Birman elçisi gelmiş, bu vesile ile Münif Paşa da heyetle tanışmıştır. Paşa'nın kendi ifadesiyle "simaları pek esmer ve kıyafetleri pek garip" olan Birman heyeti "şalvar yerine bir nevi ipek kumaştan peştamal bağlayıp", kulaklarına "boru şeklinde gayet büyük bir küpe" takmaktadırlar. Elçi ve beraberindekiler Tahran'daki Türk sefaretini de ziyaret ederek, kendilerinin Buda dinine mensup olmalarına rağmen, Birman devleti başkenti Mandalay şehrinde ve çevresinde İslâm dinine mensup bir milyon insanın bulunduğunu, bu sebeple halifenin başında bulunduğu Osmanlı Devleti'yle de, siyasi ilişkiler tesis etmek arzusunda bulunduklarını bildirirler. Münif Paşa'nın bu konudaki arzı,[49] İstanbul'da olumlu karşılanır.[50]

Osmanlı yönetimi Rus harbi sonrasında İran ile iyi ilişkiler kurma konusunda kararlı bir tavır sergilemişti. Bunun bir ifadesi olarak "Saltanat-ı Seniyye ile İran Devleti beyninde teminen payidar olan hubb u muvalat ve müsalematın üss ü esas-ı kavisi bulunan ittihad-ı İslâmiyenin derece-i alaya isali zımmında" Fahri Bey Tahran'a Osmanlı elçisi olarak tayin edilmişti. Fahri Bey, Tahran'daki girişimleriyle iki ülke arasında öteden beri var olan gerilimi bertaraf edici adımlar atmıştır. Aynı yakınlığı karşı taraftan da gördüğü anlaşılmaktadır. İran Hariciye Nazırı Mirza Hüseyin Han Osmanlı elçisi Fahri Bey ile 19 Eylül 1878'de yaptığı bir görüşmede kendisinin ve hükümdarının

46 BOA, Y..PRK.EŞA., Dosya No: 1 Gömlek No: 86, 29/Z/1296.

47 Nejat Göyünç, "19. Yüzyılda Tahran'daki Temsilcilerimiz ve Türk-İran Münasebetlerine Etkileri", *Atatürk Konferansları*, c. 5, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s. 279.

48 Orhan F. Köprülü, "Münif Paşa'nın Hayatı ve Tahran Sefirlikleri Münasebetiyle İran Hakkında Bazı Vesikalar", *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971, s. 277-288.

49 BOA, İrade 1275, Hariciye 8644.

50 Göyünç, *a.g.e.*, s. 277-278.

iki ülke arasında dostluğu pekiştirici adımlar atma konusunda niyetli ve bir o kadar da samimi olduklarını belirtmiş, Rus savaşı sırasındaki yenilgiyle ilgili olarak ise "bilcümle düvel ve milel-i İslâmiyeyi mütenebbih etmesi gereğine" işaret etmiştir. Ayrıca Müslümanlar için "ittihad-ı İslâmiyyeden büyük bir kuvve-i necatiyyenin bulunamayacağı" gerçeğinin de bu savaş sonunda ortaya çıktığını kaydetmiştir. Aynı duygu ve düşünceler Fahri Bey tarafından ziyaret olunan Veliaht Naibü's-Saltana Kamran Mirza tarafından da dile getirilmiştir. Buna göre veliaht ittihat ve dostluk fikrinde olduklarını, padişahın şahsına büyük saygı ve sevgi duyduklarını ifadeyle ittihad-ı İslâm için ne gerekiyorsa yapacağını temin etmiştir.[51]

Bu dönemde Osmanlı idaresinin de aynı beklentilerle hareket etmesi karşılıklı ilişkilerde olumlu gelişmelerin önünü açacaktır. Ahmed Cevdet Paşa yazdığı bir layiha ile bu düşünceye ve hayata geçirilebilmesi için gerekli olan şartlara değinir. Paşa layihanın başında padişahın İran'la kurulacak ittifak konusundaki arzusunu belirtir. Ardından Şii geleneğe ve Şii fırkalara değindikten sonra konuya girer. Buna göre "Sünniler ile Şiiler arasındaki ihtilaf pek kadim ise de a'da-yı dine karşu ittihadlarına mani olacak mertebe beynlerinde adavet yok iken ba'zı ahval-i siyasiyye tarafından yek diğeri hakkında pek ziyade husumet ve adavetlerini mucib olmuşdur." Paşa'ya göre ilk Osmanlı halifesi Sultan Selim İran'ı tamamen ele geçirerek İslâm dünyasını bütünleştirecek güce erişmişse de Şah İsmail'in zuhuru ve mukavemeti bunu engellemiştir. "Şimdi ise düvel-i nasârânın tagallüb ve tahakkümlerine karşu bi'l-cümle tavaif-i İslâmiye kelime-i tevhid üzre ittihad ile def'i saile kıyam etmeleri feraiz-i diniyedendir ve cümlesi bu dakikayı teferrüs etmekde olduklarından gerek Sünnilerde ve gerek Şiilerde bu vechile ittihad u ittifak isti'dadları runüma olmakdadır ve Sünniler indinde zât-ı melik-simât-ı Hilafet-penahi imâmü'l-müs-limin olduğundan tedâbir-i lâzime me'murin-i Devlet-i Aliyye'leri vasıtasıyla icra olunabilir. Ama İmamiyye indinde İran Şahı din ve mezhebce bir meziyeti haiz olmadığından anın siyasi teşebbüsatıyla maksad hasıl olamayup İmamiye mücdehidlerinin inzimam-ı sa'y u himmetlerine ihtiyac görülür ve bunların bir çoğu teba'a-i Devlet-i Aliyye'lerinden olmağla celb ü te'lifleri asandır. Şu hale nazaran tarafeyn beynindeki husumet ü avdetin ref'i ve hiç olmaz ise tehvini yed-i müeyyed-i hümayuna müfevvaz bir vazifedir."[52]

51 Cezmi Eraslan, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 226-228.

52 BOA, YEE., K.18, E.553/610, Z. 93, Kr. 38.

Ahmed Cevdet Paşa Sünni Şii işbirliğini gerçekleştirebilecek tek mercin Osmanlı Sultanı olduğunu belirttikten sonra yapılması gereken işleri sıralar. Ona göre yapılacak ilk iş Medine'deki Cennetü'l-Baki'de bulunan ve Şii gelenekçe özel bir yere sahip kişilerin mezarlarının tamir ve bakımlarının yapılmasıdır. Daha önce bu konuda İran Şahından gelen ancak Osmanlı Sultanı tarafından reddedilen teklifin taraflar arasında yarattığı soğukluk böylece giderilebilecektir. İzlenecek diğer bir yol ise Şii ulemanın durumuyla ilgilidir. "Ahval-i siyasiye icabınca Hıristiyan rüesa-yı ruhaniyesine derecelerine göre ri'ayet olunmakta olduğu halde li-maslahatin İmamiye müctehidlerine ihtiram ile celb ü te'liflerine kıyam edilmek icab-ı hale muvafık olur" diyen Cevdet Paşa, bunu yaparken Sünni ulemayı rencide etmemeye özen gösterilmesini ister. Bu deneyimli devlet adamı mezhepler arasındaki ihtilafın kaldırılmasında her iki tarafın din bilginlerine çok iş düştüğüne inanmaktadır. "İmamiye'ye karşu bu mizanı tutacak olan Bağdat valisi bu misillü vekayi'i bilür ve icrasına samimi hahişger olur ve icra edebilür bir zat olduğu halde tarafeyn uleması hakkında muvazene-i sahiha üzre bir meslek-i salim-i siyasi ittihaz ederek hem imamiye müctehidlerini celb ve hem de tarafeyn beynindeki adaveti selb idebilür ve müctehidler celb ile ele alındıkları halde Devlet-i Aliyye Şi'iyyü'l-mezheb olan tebe'asını İran'a tamamıyla tahlis etmiş olacağından başka İran'ca her vakit makasıd-ı siyasiyesini icraya yol bulur ve ulema-yı muma-ileyhim zat-ı şahanelerinin meclubu oldukları halde çünkü anlar müctehid olduklarından belki büsbütün tarafeyn beynindeki ihtilafı dahi kaldırabilürler."[53]

Cevdet Paşa tarafından geliştirilen önerilerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. İki devletin birbirleriyle olan ilişkilerde karşılıklı olarak incitici olabilen bazı uygulamaları kaldırmaları rastlantı değildir. İlk olarak Osmanlı idaresi Şiilerce kutsal addedilen Kerbela ve Atebat-ı Aliyye bölgelerine giriş ve çıkışlarda İran uyruklulara getirdiği kısıtlamaları kaldırmıştır.[54] Ardından daha önce İran sefirlerinin çağrılmadığı[55] kandil, hırka-i saadet ziyareti gibi bazı törenlere sefirler davet edilmeye başlanmıştır. Ayrıca İran devlet geleneği için-

53 BOA, YEE., K.18, E.553/610, Z. 93, Kr. 38.

54 Bu olayın kısa bir süre ardından Tahran Sefaretinden gelen bir yazıda "Aşr-ı Muharrem'de icra kılınan matemde ve okunan mersiyelerde, bilhassa padişahın tezayüd-u şan-ı şevketi için dualar okunduğu" haber verilmişti. BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 160/44, 2.3.1296.

55 Sözkonusu bu durumun İran tarafından alınganlık konusu yapıldığı bilinmektedir. İran Harbiye nazırı tarafından verilen bir iftar yemeğinde Osmanlı elçisine Şahın İslâm ittihadı için İran sefirinin hırka-i saadet ziyaretine davet edilmesi konusundaki arzusunu dile getirmesi bunun göstergesidir. BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 159/86, 15.11.1295.

de Osmanlı'da ulemanın olduğundan çok daha ağırlıklı bir konumu ve etkisi bulunan nüfuzlu müçtehitlere karşı gönül alıcı girişimlerde bulunulmuş ve bu durum hemen karşılık bulmuştur.[56] Peygamberin doğum günü münasebetiyle yapılan törenlerde İran'daki Osmanlı sefiri ile Şah arasında geçen İslâm Birliğine dair konuşma aynı bağlamda Osmanlı tarafından memnuniyet verici olarak nitelendirilmiştir.[57] İran ve Osmanlı hükümetleri arasında yaşanan bu gelişmelerin, İngiliz sömürgeciliğinin ana komuta merkezi olan Hindistan'a en kısa yoldan ulaşma imkânı sağlaması dışında, az gelişmiş Rus ekonomisi için de her türlü ihtiyacı uygun şartlarla sağlayan bir alan olan İran'ı etkisi altına almaya çalışan Rusya tarafından hoş karşılanmadığı bilinmektedir. Nitekim bazı zamanlarda İran hariciyesi Ruslara karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği konusunda Osmanlı elçiliğiyle fikir alış verişinde bulunmaktaydı. Özellikle Türk İran sınırı üzerinde çeşitli dönemlerde ayaklanarak düzeni bozan Kürt aşiretlerinin durumu iki ülke arasında gerilime neden olsa bile bu dönemde iki Müslüman hükümdarın en azından görünürde çatışmadan uzak bir profil çizmeye çalıştıkları görülmekteydi. Nasırüddin Şah, Abdülhamid'e yaverlerinden Mirliva Süleyman Paşa aracılığıyla gönderdiği bir mektupta durumu "Biz İslâm Sultanlarının gayesi aynı hedefteki ilişkiler artmadıkça ve dostluk üzerine kurulmadıkça istenilen netice elde edilmeyecektir..." sözleriyle ortaya koyacaktır.[58]

Abdülhamid döneminin ilk yıllarına rastlayan Osmanlı-İran diyaloğunda 1878 Berlin Antlaşması'nın etkileri büyüktür. Şah, Doğu Anadolu'da İran sınırı boyunca uzanan araziyi alan Rusya'nın yakın zamanda İran üzerine de baskı kuracağından endişe ettiğinden Osmanlı hükümetiyle ilişkileri iyi tutma ve ittifak kurma düşüncesindedir. Bu nedenle Tahran'daki Osmanlı murahhası ile görüşerek Sultan ile Şahın ortak liderliği altında bir Müslüman devletler birliği gerçekleştirme fikrini tartışmıştır. Bununla birlikte iki ülke arasında oluşturulmaya çalışılan ittifak tarafların özel koşulları nedeniyle bir türlü başarıya ulaşamamıştır. Bir yandan İran'ın Osmanlı hükümetinin 1881'de Şaha karşı bir cihad çağrısında bulunan Şeyh Ubeydullah gibi âsileri desteklediğine dair şikâyetleri, öte yandan Osmanlıların İran destekli Şiilerin Irak'ta Şii propagan-

56 Örneğin Peygamberin veladeti günü nedeniyle Osmanlı Sultanının İran Şahına gönderdiği tebrikten dolayı son derece memnun kalan Şah Sefaret-i Seniyeyi memnun etmek için avda bizzat kendisinin vurduğu bir koçu hediye etmiştir. BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 163/128, 25.3.1297.

57 BOA, Yıldız Sadaret Hususi, Maruzat Evrakı, 161/7, 6.5.1296.

58 Eraslan, *a.g.e.*, s. 230.

dası yapmalarından korkmaları bu birlik konuşmalarının sonunu getirmiştir.[59] Benzer biçimde 1886 yılı ortalarında Tahran'a gönderilen Nusret Paşa'nın girişimleri de sonuç vermemiştir.[60] Bu tarihten sonra İran'la ilişkilerde mesafeli, ancak çatışmadan uzak bir tutum sergilenirken halifenin temsil ettiği Sünni ideoloji karşısındaki Şiiliğe karşı bir propaganda çabası içine girildiği görülecektir.

Şiilik ve Osmanlı Hilafeti

Şiilik Osmanlı devlet ideolojisi karşısında daima ciddi tehdit algılamaları arasında yer almıştı.[61] Her ne kadar diplomasi alanında iki devlet arasında ilişkiler canlı tutulmaya çalışılsa da, İran'ın ideolojik propagandalarına karşı gerekli önlemler alınmaktaydı. Özellikle İran'ın Şii propagandasının ciddi bir sahasını oluşturan Irak'ta yoğun propagandanın etkisini kırmak amacıyla Sünni ideolojiyi halk arasında canlandıracak din bilginlerinin gönderilmesi sözü edilen önlemlerden biriydi.[62] Mezhepler arasında ortak noktalar aranarak bunların ön plana çıkarılması yönünde kimi çalışmalar yapılsa da, Osmanlı algılamasında İran daima "ötekini" ifade etmekteydi. İki ülke arasında dinsel bayramlarda ve özel günlerde protokol gereği kutlamalar gerçekleşse bile aradaki mesafe daima korunmaktaydı. Bu durumu Hoy ve Selmas'da Şehbenderlik görevlerinde bulunmuş olan Erkân-ı Harbiye memurlarından Binbaşı Ali Rıza'nın padişaha sunduğu rapordaki ifadelerden tespit etmek mümkündür. Raporun girişinde Safeviler döneminden beri iki ülke arasında mevcut olan çatışmalara değinilerek, bunun başlıca müsebbibinin İran'ın Şii propagandası yaparak halkın zihinlerini bulandırması olduğu iddia edilmiştir. Yazara göre Safeviler sonrasında "Kaçar hanedanı da halkın his ve isteklerini okşamak suretiyle Şiiliğin yayılmasına ait yol ve çalışmaları memleketlerinde yürütmeye gayret etmişlerdir. İran memleketlerinde bu suretle yerleşmiş olan Şiilik yavaş yavaş Osmanlı memleketlerinden Bağdat ve havalisinde kendisini hissettirmiş ve

---

59 Karpat, *a.g.e.*, (2001), s. 236, ayrıca bkz. Bayram Kodaman, "The Hamidiye Light Cavalry Regiments: Abdulhamid II and the Eastern Anatolian Tribes", *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 390-391.

60 BOA, Y.A. Hus., 195/51, 12.6.1886.

61 Örneğin I. Mahmud devrinde Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasında (1736) barış görüşmeleri sırasında Nadir Şah'ın Caferi mezhebinin Osmanlılarca beşinci mezhep olarak kabulü ve Kâbe'de bu mezhep için bir rükün tahsisi konusundaki isteği Osmanlı devlet adamlarınca sert bir dille geri çevrilmişti. Bu konuda bir çalışma için Koca Ragıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik: Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, metin, vr. 171-b ile 175-a.

62 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, nr. 3626.

bundan dolayı Osmanlı memleketlerini ve devlet idaresini de müteessir etmiştir." Raporda iddia edildiğine göre İslâm büyüklerinden bazılarının mezarlarının burada bulunuşu ve İran'dan her yıl yüzlerce Şii mollanın ziyaretleri bölgedeki Şii propagandaya uygun zemin hazırlamaktaydı. Tüm bunlara bölgedeki "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" ulemanın yetersizliği de eklendiğinde Osmanlı Devleti'nin ciddi tedbirler almasını zorunlu kılan gelişmeler ortaya çıkmaktaydı.

Ali Rıza Bey'e göre İran'a karşı alınacak önlemler İslâm dünyasını Batı karşısında zayıf düşürecek bir çatışmaya, kaba kuvvete dayanmamalıydı. Başvurulacak tedbirler eğitim temelinde olmalıdır diyen yazara göre ilk olarak bütün Irak bölgesinde mekâtib-i iptidaiye (ilkokul) açmak suretiyle din-i mübin-i İslâmı öğretmek gereklidir. Bu okulların kuruluşundaki asıl amaç Şiiliğin önlenmesi olduğundan eğitimin din esası üzerine dayandırılmasına dikkat etmelidir. Bunun içinse "Dersaadet'teki Darülfünun ve öğretmenlerden ikna yeteneği olanları ve İslâm hukuku konusunda yeterli birikimi olanları terfi ettirilmiş maaşlarla bu bölgeye tayin ve beş sene süreyle eğitime mecbur edilmeleri icap etmektedir."[63] Eğitim konusunda son derece hassas olan yazar Darülfünun ve öğretmen okullarının seferber edilmesi gerekliliğine sıkça vurgu yaparak, bu okullarda öğrencilerin konuya karşı hassasiyetini artırmak ve ikna güçlerini geliştirebilmek amacıyla ek ders konulmasını önerir. Raporda ele alınan konuya geniş bir perspektiften bakıldığı görülmektedir.[64]

Açılacak okulların beklenen sonuçları vermesi durumunda yerleşik kültür de gelişecektir. "El-Cezire veya diğer namıyla Mezopotamya'da gezip dolaşan bedevi göçebeler ve sairinin maarif nimetinden istifade edeceği ve maarifle donandıktan sonra bu göçebelere bu bedevilik hali çirkin görünerek bilahare yerleşik hayata meyil ve gayretleri artacaktır." Ancak yazarın da kabul ettiği üzere anlatılanların kolay olmayacağı ortadadır. Her şeyden önce eğitim vereceklerin düzeyi son derece önemli bir husustur. Yazar bu konuya değinmeden geçmez: "İlmiye mensubu olmanın ciddi bir ayrıcalık olduğu İran'da ulemanın büyük çoğunluğu Atabât-ı Âliyye'den olduğundan Şiiliğin önlenmesine hizmet amacıyla bölgeye gönderilecek Osmanlı ulemasının da âlim, fazıl ve ikna gücü yüksek kişiler olmaları lazımdır."[65]

63 BOA, YEE., K. 14, E. 212, 126, 7.

64 Benzer yaklaşımlar bu konuda görüşlerini dile getiren diğer yazarlarda da görülmektedir. Örneğin eski bir Şeyhülislam olan Hüseyin Hüsnü Efendi hazırladığı raporlarda bölgedeki Sünni nitelikli eğitimin önemine dikkat çekmiş, ulemanın bölgedeki Şii halk üzerinde yapılacak propaganda için özenle seçilmesi gereğine değinmiştir. Bu konuda bkz. Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *The Ottomans, The Turks and World Power Politics*, The ISIS Press, İstanbul, 2000, s. 62.

65 BOA, YEE., K. 14, E. 212, 126, 7.



İran ile ilişkilerin geliştirilmesi, Şiilerle diyalog arayışı II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm politikasının bir başka veçhesi olarak kabul edilebilir. Halife, İran'ın Irak ve çevresindeki bölgelerde yürüttüğü Şiilik propagandasına karşı mücadele etse de, Bağdat'ta mukim Şiilerle ortak törenler geliştirmekten geri kalmadı. Bağdat'ta Şiilerin kutsal mekânı olan Sahib'üs zaman'da ünlü Kazimiye Camisi.

Şiiliğe karşı eğitim yoluyla propaganda konusundaki bu türden uyarılar ve raporlar geniş bir yekûn tutmaktaydı. Özellikle iki devlet arasında nüfus yapısı olarak ortak kimi alanların bulunması Osmanlı idaresini endişelendirmekteydi. Abdülhamid idaresi 1890'lardan itibaren Irak'ta bir Şii sorunuyla karşı karşıyaydı. Bağdat ve Basra vilayetlerinde ezici bir çoğunluk haline gelen Şii nüfusun bütün Irak'taki nüfusa oranı %50'ye ulaşmıştı.[66] Şii gelenekçe kutsal addedilen Atabât'ta (Necef, Kerbela, Samara ve Kazimeyn) Şii dünyasının en ünlü müctehidlerinin yaşamakta olması ve bunların günden güne otoritelerini gerek İran gerekse Irak üzerinde artırmaları Abdülhamid'in İslâm Birliği politikasına gölge düşürmeye başlamıştı. Sultanı endişelendiren

66 1900'lerin başında Şii nüfusun tüm Irak'taki nüfusa oran %50'ye ulaşmış olup, bu oran Basra ve Bağdat gibi kentlerde daha yüksek bir sayıya erişmişti. Bölge halkı yalnızca mezhep olarak değil, etnik olarak da çeşitlilik arz etmekteydi. Akın Kiren, II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı İran İlişkileri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 127-143.

bir diğer sebep ise onun Sünni Hilafet politikasına muhalif grupların ortaya çıkması kadar, bu toplulukların olası bir Osmanlı Rus savaşında İran tarafından Osmanlı aleyhine kışkırtılabileceği olasılığıydı. Bu endişelerle bölgeye gönderilen komisyonlar, hazırlanan raporlar ve İstanbul'da Şii çocukları Sünni inanca göre yetiştirme amacıyla kurulan okulun yetersiz kalması rejimi yeni projeler geliştirmeye yöneltecekti.

Osmanlı Sultanına göre izlenebilecek en doğru siyaset Batı dünyasına karşı bir Sünni-Şii ortaklığı meydana getirmekti. Sünni dünyanın liderliğini halife sıfatıyla Abdülhamid'in yapacağı projede Şii dünyayı Irak'ta güçlü bir konumda olan Şii ulema temsil edecekti. Çözüm geliştirilmişti, ancak bu kez de Halife ile Şiiler arasındaki ilişkinin kurulmasında kimlerin aracılık edeceği sorunu aşılması gerekli bir engel olarak belirmekteydi.[67] İran aynı dönemde ciddi sorunlarla karşı karşıyaydı. Kaçar Hanedanı döneminde gittikçe güçlenen ulema iktidarın bazı politikalarına karşı etkin bir muhalefetin odağı olmuştu. İran'da durumu daha da zorlaştıracak olayların gelişimi, başlarında Ayetullah Mirzaye Şiraz'ın bulunduğu ulemanın 1892'de verdiği bir fetvayla o zamana değin İngiliz firmalarına tanınan tütün üretim, satış ve ihracat tekelini yasaklamasıyla yaşandı. Uzlaşmanın sağlanamaması karşısında Şah tütün tekelini feshetmekten başka çare bulamadı. Ulema kazandığı bu zaferle politik gücünü pekiştirmenin yanında, ulusal çıkarları ön planda tutan aydınlar ve izlenen yanlış politikalar sonucunda durumları kötüleşen üretici sınıflarla oluşturulan açık bir ittifakın tarafı durumuna gelmekteydi.[68]

İran'da Şah'a baş kaldıran muhalif aydınların bir kısmı bu dönemde İstanbul'dan mücadelelerine basın aracılığıyla devam ediyorlardı.[69] Bunlar arasında Cemaleddin Afgani ve Mirza Hasan Şeyhü'l-Reis gibi önemli isimler bulunmaktaydı. Abdülhamid'in İranlı muhaliflerle bağlantı kurmasında Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa gibi devlet adamlarının önemli rolleri olmuştu.[70] Ahmed Cevdet Paşa ilmiye içindeki derecesi ve saygınlığıyla Abdülhamid'in iltifatını kazanmıştı. Aynı şekilde Yusuf Rıza Paşa da Tahran ve Petersburg elçiliklerinde bulunmuş, İran'da iken Şii mezhebine geçmiş bir

---

67 Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid Döneminde İslâmcılık Faaliyetleri", *Ahmed Cevdet Paşa'ya Armağan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 179-180.

68 Bu gelişmelerle ilgili bkz. Firuz Kazamzadeh, *Russia and Britain in Persia 1864-1914*, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 80-112.

69 Anja Pistor-Hatam, "The Persian Newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas", *Les Iraniens D'Istanbul*, ed. Th. Zarcone-F. Shahr, İstanbul, 1993, s. 411-412.

70 Mehmet Kanar, "Doğuyu Batıya Açan Kapı: İstanbul; Batıya Açılma Sürecinde İran ve İstanbul'un Yeri", *İstanbullu Dergisi*, sayı 2, İBB Yayınları, İstanbul, 1998, s. 95-96.

devlet adamıydı. Abdülhamid'in hem Rus elçiliğiyle hem de İstanbul'daki İranlı muhaliflerle temaslarında rol oynuyordu. İki isim ilk olarak Mirza Hasan Şeyhü'l-Reis'le görüşerek Abdülhamid'in Sünnilik ile Şiilik arasında tarihe dayanan ihtilafları izale etme ve işbirliği düşüncesini açarlar.

Yapılan görüşmelerden Mirza Hasan'ın da konuya eğilimi ve isteği olduğu anlaşılır. Nitekim kendisi propaganda amaçlı risaleler yayınlayacağına dair verdiği sözü tutar ve çeşitli risaleler kaleme alır, bunlardan birisi de görüşmeden iki yıl sonra, 1894'te Bombay'da basılan *İttihad-ı İslâm* adlı broşürdür.[71] Yapılan girişimler sonucunda oluşturulan ve içinde Afgani, Yusuf Rıza Paşa ile İranlı muhaliflerin yer aldığı bir çalışma grubu İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki Şii liderlerle yazışmalarda bulunarak projeyi anlattı. Ancak aynı dönemde Doğu Anadolu'da tırmanan Ermeni sorunu ve İran Şahının bundan faydalanma amacıyla Osmanlı İran sınırındaki hedefleri, Abdülhamid'in başlatılan girişimleri 1895 yılı ortalarında durdurmasına yol açtı. Grubu oluşturanların akıbeti de olumlu olmamıştı. Nasireddin Şah'a karşı girişilen suikast eylemine karıştığı iddia edilen grup üyesi üç kişi İran'a teslim edilirken, Afgani teslim edilmemiş, 1897'de ölünceye kadar İstanbul'da göz hapsinde tutulmuştu.[72]



Cemaleddin Afgani (1838-1897) fikirlerini Sünni-Türk ve Arap topraklarında yaymaya çalışan, selefi ideolojisine bağlı bir düşünürdü. Emperyalizme karşı mücadelede bütün Müslümanların birlikte hareket etmesi ve Batı'nın bilimsel yöntemiyle teknolojisini benimsemesini savundu.

Irak ve buradaki Şiilik konusu Babıâli için çözümlenmesi gereken sorunlar arasındaydı. 1893 yılında İran'da, Kermenşah şehrinde Osmanlı Şehbenderi olan Mehmed Ali Nüzhet, Osmanlı İran ilişkilerini işlediği eserinde "İranlıların Darü'l-Hilafe Tahran olduğu iddiasındaki fikirlerinden vazgeçmediklerini..." bildirerek, Irak'ta İran'ın Şii mezhebini yayma konusundaki çabalarının artarak devam ettiğini yazıyordu.[73] Bölgedeki nüfus ve nüfusun

71 Çetinsaya, *a.g.e.*, s. 181.

72 Çetinsaya, *a.g.e.*, s. 183; Kiren, *a.g.e.*, s. 217-222.

73 Osmanlı Şehbenderi'nin kaleminden Irak'taki durum şu şekilde özetleniyordu: "50-55 seneden beru Bağdad'ta teşeyyü sür'atle intişar etmekle beraber, sekiz on seneden beridir, mezheb-i Babi dahi ehl-i teşeyyü arasında yayılmakdadır. Bundan 60-70 sene akdemine kadar yalnız Bağdad'ın

dinsel fraksiyonları 19. yüzyılda Osmanlı aleyhine Avrupalı devletlerce kullanılmaya başlanınca, Osmanlı idarecileri ve özellikle Sultan Abdülhamid buna karşı önlemler geliştirmek zorunda kaldılar.[74] Büyük bölümü Araplardan oluşan bölgede, Türk, Kürt ve İranlılar diğer önemli grupları oluşturuyordu. Bölgede az sayıda da olsa gayrimüslim yaşamaktaydı. Dil ve din anlamında son derece karışık bir görüntü arz eden Irak'ta Sünniler ve Şiiler arasında sonu gelmeyen çekişmeler yaşanmaktaydı. İran Şiilerce kutsal sayılan mezarların yer aldığı Kerbela, Necef, Kazımiyye ve Samarra gibi kasabaların Osmanlı hâkimiyetindeki Irak'ta bulunmasından duyduğu rahatsızlığı bölgedeki mezhep çatışmasını körükleyerek ve öğretmen kisvesiyle gönderdiği din adamları (ahudlar) aracılığıyla propaganda yaparak ortaya koymaktaydı.[75] Buna ek olarak güneyde Akdeniz'e çıkma, doğuda ise Hind'in zenginliklerine erişme isteğindeki Rusya, Akdeniz'e hâkim olmak, Mısır ve Suriye'deki çıkarlarını gözetmek niyeti güden Fransa ve nihayet Hindistan'daki menfaatlerini kimseyle paylaşma niyetinde olmayan İngiltere bölgedeki çıkarlarını Osmanlı'nın aleyhine artırmaya çalışıyorlardı. Basra Körfezi'nde, Dicle ve Fırat vadilerinde etkinliğini güçlendirmeye çalışan İngiltere Arap kabile şeyhlerini kendine bağlama umudundaydı. Örneğin Kuveyt şeyhi Mübarek Sabah, 23 Ocak 1899'da bu hamilik ilişkisine dahil olmuştu.[76]

Aynı dönemde Irak, Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya bulunduğu genel durum itibariyle ihmal edilmiş bir görüntü arz edip, Şii propagandasına tamamen açık durumdaydı.[77] Sosyo-ekonomik şartların pek iç açıcı olmadığı Irak'taki valiliği sırasında Mithat Paşa'nın aldığı önlemler bölgede Osmanlı hâkimiyetini tesis etmede yetersiz kalmıştı.[78] Bölge halkı üzerinde Osmanlı

Al-oyacılar mahallesi Şi'i iken, bugünki günde, esasen Sünni bulunan birçok ailenin teşeyyü etdiği tahakkuk eylemişdir." Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, Eren Yayınları, İstanbul, 1998, s. 59.

74 Deringil, *a.g.e.*, s. 67-68.

75 Cezmi Eraslan, "Irak'ta Türk-İngiliz Rekabeti 1876-1915", *Tarih Dergisi*, sayı 35, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 223-227.

76 Eraslan, *a.g.e.*, s. 234.

77 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, nr. 5537, Bağdat defterdarı Mehmed Rifat'tan Saraya.

78 1865 tarihli bir fermanla tersane-i amireden 4 adet gemi gönderilmesi, Basra tersanesinin genişletilmesi, Dicle ve Fırat'ın temizlenmesi, tesfiye edilmesi gereken yerlere bent ve havuzlar inşası, eşya taşınması amacıyla üç adet Şalupa'nın yapılması ve nehirlerin etrafında bulunan Arap aşiretlerinin itaat altına alınması istenmekteydi. Mithat Paşa da valilik görevi boyunca (1868-1872) bu amaca uygun hareket etmişti. Ona göre Bağdat merkez olmak üzere Arap yarımadasının denetim altına alınması ancak Bağdat'ın siyasi ve ekonomik açıdan güçlenmesiyle mümkündü. Bununla birlikte ekonomik açıdan ciddi bir atılımı gerçekleştirmek imkân dahilinde olmamıştı. Ancak ulaşım, haberleşme ve sağlık gibi kimi alt yapı çalışmalarında önemli ölçüde yol alındı. Mithat Paşa Fırat nehri boyunca Bağdat-Halep arasında döşettiği telgraf hattı sayesinde bölgeyle merkez ara-

halifesinin etkisini yok edici propagandaların artması devletin önlem almasına yol açtı. Alınacak önlemler konusunda danışılan isimlerden biri de Ahmed Cevdet Paşa idi. Paşa'ya göre devletin burada İran'ın ve diğer devletlerin propagandalarını önleyebilmek ve halkın Osmanlı halifesine sadakatle bağlılığını sağlayabilmek için ilk önce imar ve ticari ilişkilerin gelişimine yönelik alt yapı çalışmaları yapması gerekmekteydi. Aşiretler arasında düzenin sağlanması, İranlı misyonerlerin faaliyetlerinin önlenmesi, Şiilerce kutsal mekânların tamir edilmesi alınması gereken diğer önlemlerdi. Devletin meşruiyet iddialarını tehlikeye sokan gelişmeler karşısında gerek Cevdet Paşa gerekse diğer bürokratlarca hazırlanan layihalar sonucunda birtakım projeler geliştirdiği görülmektedir. Bölgedeki ticareti canlandırma adına Bağdat'tan Kerbela'ya oradan Necef'e ve İran sınırındaki Hanikin'e uzanacak bir demiryolu projesi ortaya atılmakla beraber hayata geçirilememiştir. Bunun üzerine devlet daha çok bölgede Sünni ideolojiyi güçlendirmeye yönelik girişimleri gündeme getirmiştir. Kutsal mezarların ve ziyaretgâhların tamiri bu amaçla ele alınmış, İran Şahının istediği biçimde,[79] ancak Osmanlı Sultanı tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin devletin 1885'te Hz. Hüseyin türbesinin bakımına ayırdığı ödenek 50.000 kuruş olarak belirlenmiştir. Ayrıca Kerbela ve Necef'te bulunan Şii din adamlarının Osmanlı Sultanına bağlılıklarını sağlayabilmek için çeşitli yardımlar yapılmıştır. Tahran'daki Osmanlı sefiri Ali Galip Bey'in girişimleriyle sözkonusu yerleşim yerlerinde din adamları çeşitli nişan ve hediyelerle taltif edilmeye çalışılmıştır.[80]

Osmanlı Devleti'nin Irak'a yönelik geliştirdiği en ciddi önlem eğitim alanındadır. Bir nevi Osmanlı oryantalizmini çağrıştıracak biçimde Osmanlı bürokratlarına göre Şii din adamlarının en etkili oldukları nokta şüphesiz "eğitimsiz halkı" kendi ideolojilerine bağlayabilmeleriydi. Hatta öyle ki bölgede üslenmiş dördüncü ordu mensupları arasında bile bu akımlardan etkilenenler bulunmaktaydı.[81] Bu amaçla ilk adımda Bağdat, Basra ve Musul başta olmak üzere Şii nüfusun ağırlıklı olduğu bölgelerde henüz eğitim çağına girmiş çocuklar devlet tarafından medreselerde yetiştirilerek Sünni akide aşı-

sında iletişim ağını güçlendirdi. Petrol ve kömür gibi zengin doğal kaynakların çıkarılarak işlenmesini sağlaması bölge ekonomisine belli ölçüde katkı sağlamış, ancak sıkıntıların önünü kesememişti. Yaşar Yücel, "Mithat Paşa'nın Bağdat Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları", *Uluslararası Mithat Paşa Semineri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 175-183.

79 Kutsal mekânların tamiri işini kendisi için bir prestij ve aynı zamanda dinsel bir ödev olarak gören İran Şahı Muzafferiddün Şah'ın bu amaçla kimi zamanlarda Abdühamid'e başvurduğu, ancak olumsuz yanıt aldığı bilinmektedir.

80 Eraslan, *a.g.e.*, s. 237-238, ayrıca bkz. Deringil, *a.g.e.*, s. 69-70.

81 Kimi verilere göre ordunun % 80'i Şiiyü'l-mezheb idi. BOA, Yıldız Mütenevvi, 45/13.

lanmaya çalışılmıştır.[82] İkinci olarak açılan çok sayıdaki Rüştiye, idadi ve iptidai okullarıyla halkın eğitim alması sağlanmıştır.[83] Bölgede görevlendirilen idareci ve eğitmenlerin ekonomik durumlarının düzeltilmesi ve işlerinde başarılı olanların ödüllendirilmesi yoluyla halkla idare arasındaki bağın sağlamlaştırılmasına çalışılmıştır. Ancak bu konuda alınan önlemlerin beklenilen sonucu vermediği anlaşılmaktadır. Abdülhamid bu gerçekten hareketle saltanatının son yıllarında bölgenin imarı için özel girişimlerde bulunmuş ve 28 Kasım 1906'da bu amaçla sarfedilmek üzere Osmanlı Bankası'ndan 100.000 liralık tahsisat alınmasını irade etmişti. Alınan her türlü önlem II. Meşrutiyetin ilanı ve ardından gelen savaş dönemi nedeniyle sonuca ulaşamadan etkisini yitirmiştir.[84]

Şiiliğe karşı izlenen yöntemlerden bir diğeri de eğitimle koşut olarak ilerleyen ve daha çok propaganda amaçlı kullanılan risalelerdir.[85] Şii ve Sünni yaklaşımlar arasında kökü yüzyıllar ötesine dayalı reddiyeler hep yazılagelmişse de 19. yüzyılda bu durum daha keskinleşmiştir. Yazılan eserlerin birçoğunda hilafete dair bölümlerin yer almış olması, ancak önceki benzerlerinden farklı anlamlar ve mesajlar içerecek şekilde düzenlenmesi Osmanlı propagandasının boyutlarına işaret eder niteliktedir.[86]

---

82 BOA, İrade Dahiliyye, nr. 96880.

83 Devletin tutumu yalnızca buradaki Şii topluluk ile sınırlı kalmadı. İdarenin resmi dini halinde bulunan Sünni Hanefi mezhep dışında Suriye–Lübnan–Filistin'de yoğun bir nüfus oluşturan, örgütlenmesi iyi, Arapça konuşmalarına rağmen, artık resmen ayrı bir *ethnie* olarak yaşayan Dürziler, Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Yezidiler ve Anadolu ile Rumeli'nin her yerine yayılmış bulunan Aleviler devletin resmi tutumunun dışında bir yeri işaret etmekteydi. Bu topluluklar çoğu kez fikri ve politik çatışmalar içine girdikleri gibi gerek ulema gerekse halk nazarında İslâm dışı mütalaa ediliyorlardı. Abdülhamid idaresi bir yandan İslâmcılık politikasına zarar vermemek kaygısıyla bu gruplarla çatışmama yolunu izlerken, diğer yandan propaganda faaliyetleriyle kendi ideolojilerine kazanmaya çalışıyordu. Osmanlı sistemiyle bunların bütünleşmesi amacıyla özellikle eğitim kurumları ve dini merkezler propaganda merkezlerini oluşturuyordu. Örneğin 2 Eylül 1897 tarihli bir irade de Dürzileri sisteme dahil etme beklentisiyle Cebel-i Duruz'un nüfus miktarına göre kurulması kararlaştırılan okulların bir an evvel açılması isteniyordu. Yine 19. yüzyılda Lazkiye ve Antakya'da yaşayan Nusayriler ve Anadolu ve Rumeli'de dağınık şekilde yaşayan Alevilere karşı da benzer bir tutum sergileniyordu. Devlet çoğunlukla heretik olarak gördüğü bu toplulukları bir şekilde sisteme dahil etmenin yollarını arıyordu. 11 Ekim 1893 tarihli bir meclis-i vükela kararına göre daha önce gönderilen propagandistler sayesinde Antakya ve İskenderun kazalarında tashih-i itikat ettikleri belirtilen ahali için okullar açılması isteniyordu. İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Heteredoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000.

84 Eraslan, *a.g.e.*, s. 240.

85 BOA, Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 255/45, 17.6.1309.

86 Bunlardan birisi de Ahmed Feyzi Çorumi tarafından yazılmış olan *El-Feyz'iir-Rabbani Fi Ebatili'l-İrani* adlı eserdir. Sünni görüşteki yazar eserinde toptan reddetme yönteminden ziyade orada gördüğü doğruları "bu kelamın mazmunu el kezubu gad yasduku (Yalancı bazen doğru söyler)

İran ve Osmanlı devletlerinin İslâm anlayışlarındaki farklılıkların neden olduğu bu çatışmalara karşılık yukarıda da belirtildiği gibi özellikle Batılı devletlere karşı çatışır bir görüntü vermekten kaçınma isteği Abdülhamid'in dış politikasının bir parçası olmuştur. Bu yüzden her türlü karşı propaganda ve nüfuz mücadelesine rağmen iki ülke arasındaki diplomatik ilişkiler Şahın 1 Mayıs 1896'da bir suikasta kurban gitmesi üzerine yerine geçen oğlu Muzafferüddin Şah ve onun Hariciye Nazırı Mirza Muhsin Han döneminde de sürdürülmüştür. 27 Şubat 1898 tarihli *İkdam* ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetelerinin ilk sayfalarında rastlanmakta olan "Nişan Taraf-ı eşref-i hazret-i padişahiden şehametlü İran Şahı hazretlerine murassa imtiyaz-ı nişan-ı füruğ-efşan ita ve ihda buyurulmuştur" şeklindeki haberler iki hükümdarın karşılıklı jestlerinden çok bazı konularda ortaklık kurabilme yolunda atılmış adımlara işaret eder. 2 Mart 1898'de nişanı Şah'a sunmak üzere yola çıkan Mehmed Rebii Paşa, 27 Mart günü Tahran'a varır. Maiyeti ile birlikte son derece nezaketle karşılanan paşa kendisine tahsis edilen Baharistan Kasrı'nda konuk edilir. Tahran'a varışının üçüncü gününde nişanı takdim eder. Osmanlı heyeti açısından yolculuğun önemi yalnızca diplomatik bir nezaket ziyareti değildir. Gerek Şah gerekse hariciye nazırı ile yapılan görüşmelerde iki ülke arasında çözüm bekleyen sorunlar ele alınmıştır. Sorunlar siyasi işbirliğinden Ermeni çetelerine kadar oldukça geniş bir yelpazede tartışılmıştır. 3 Nisan tarihli görüşmede Mehmed Rebii Paşa Şahı İstanbul'a davet etmiştir.[87]

Fevkalâde elçilik göreviyle Tahran'da bulunan Paşa, İran Şahı ile olan görüşmesini bildirmek üzere hazırladığı layihada İran ümerası ve uleması arasında Osmanlı Sultanının saygınlığının yüksek olduğunu şu satırlarla vurgular: "cenab-ı cihanbanilerine nailiyyet ve kiyaset-i Flatun-pesandane-i hümayunlarını takdire muvaffakiyetle bekam olmuş olan hariciye nazırı Muhsin Han ve maliye nazırı Nasırülmülk ve sefir-i sabık Nazım-üd-devle ve emsali ile Tahran'ın en büyük müctehidlerinden olan Seyyid Esad Abdullah gibi zevat 'zat-ı akdes-i humayunları bil-umum ehl-i İslâmın halifesi oldukları cihetle, bizleri istedikleri gibi sevk ve idare buyurmalıdırlar' zemininde idare-i lisan

mu'cebi üzerine tasdik olunur" ifadesini kullanarak kabul eder. Eser aslında o dönemde Anadolu'da Şii propaganda için dağıtılan *Hüsniye* adlı esere bir reddiye olarak kaleme alınmıştır. Tevhid, Nübüvvet, kaza ve kader gibi konuların yanı sıra Hilafet ve imamet konusunu da ele alan yazar bu konuda geleneksel Şii anlayışını tenkit eder. Sayın Dalgakıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkidleri*, OSAV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 133-200.

87 Nejat Göyünç, "Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk İran Dostluk Tezahürleri", *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971, s. 140-145.



اقدام

مسافر خاص الخاص حضرت شهريارى

شاه ايران

شهنشاه مظفر الدين شاه حضرتلرى

Muzafferüddin Şah'ın İstanbul'u ziyareti basında geniş yer buldu. 1 Ekim 1900 tarihli *İkdam*'da Şah'ın Padişah'ın elini öptüğü, gördüğü iltifattan dolayı teşekkür ettiği yazılmıştır. İran kaynakları "el öpme"ye dair bir bilgi vermemektedirler. Şah'ın ziyareti İstanbul halkı tarafından da yoğun bir ilgiyle karşılanmıştı.

etmektedirler."[88] Aynı izlenimlere heyette bulunan binbaşı Selim Mazhar Bey'in raporunda da rastlanmaktadır. Buna göre İran devlet adamlarından ve nüfuzlu ulemadan bazılarının kendisiyle olan görüşmelerde İran hükümeti üzerinde "nüfuz-i hümayun-i hazret-i hilafetpenahilerinin hakdaran-i sairenin tesirat-i siyasiyyelerine müsabakat ve takaddümü ahali-i İraniyyenin bais-i saadet ve selameti olacağından" Osmanlı Devleti ile İran arasındaki ilişkilerin geliştirilmesine taraftar oldukları Mazhar Bey'in dikkatinden kaçmamıştır.[89]

Tüm bu girişimler sonuçlarını 1900 yılı sonbaharında gösterir ve Muzafferüddin Şah 30 Eylül 1900'da uzunca bir Avrupa seyahatinin ardından İstanbul'u ziyaret eder.[90] "Misafir-i hassü'l-hass-i hazret-i hilafetpenahi" yani

88 Göyünç, *a.g.e.*, s. 162.

89 Göyünç, *a.g.e.*, s. 169.

90 İsmail Zühdi, "Muzafferüddin Şah Hazretleri", *İkdam*, nr. 2245, 28 Eylül 1900, s. 2; Kiren, a.g.e., s. 196-208.

hilafetin koruyucusu Osmanlı hükümdarının en mümtaz misafiri olarak tanımlanan Şah İstanbul'da kaldığı bir aylık süre içinde özel bir protokolle ağırlanır. 4 Ekim günü İstanbul'dan ayrılan İran Şahı ve yanındakiler Edirne yoluyla ve Rusya üzerinden memleketine döner.[91]

Abdülhamid rejimi evrensel hilafet iddiasını canlandırma siyasetinin bir sonucu olarak İstanbul'daki Şii topluluklar arasındaki ritüellere geçmiş dönemdeki uygulamaların aksine daha müsamahakâr bir tavır takınmaktadır. Joseph von Hammer-Purgstall, 1822'de yayınlanan *Constantinopolis und der Bosporus*'un ikinci cildinde İstanbul'daki İranlıların durumlarına değinir. Hammer'e göre sayıları az olmakla beraber bu insanların büyük bölümü ya tüccar ya da derviştir. Heretik olarak tanımladığı Şiilerin Sünni Müslümanlarca hoş görülmediği Hammer'in satırlarında anlaşılmaktadır. Bu nedenle özellikle Sünni tüccarların çalıştığı yerlerde Şiilere rastlanmadığı gibi, bunların dinsel törenlerinin de halka açık biçimde yapılmasına izin verilmemektedir.

Şii ve Sünni ideolojiler arasındaki çatışma iki büyük İslâm devletinin karşıt ideolojiyi sıkı biçimde denetlemesine neden olduğundan dini kutlama ve törenlere müdahale sıradan bir önlem olarak gündeme gelmekteydi. Özellikle Şii mezhebin önemli günlerinden olan Muharrem kutlamaları 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı İmparatorluğu içinde serbest biçimde yapılamamıştı. İran kökenlilerin Muharrem törenlerini kutlamaya başlayabilmeleri ancak Mirza Hüseyin Han'ın İstanbul'da elçilik göreviyle bulunduğu yıllarda, yani 1860'larda mümkün olabilmişti. Nasırüddin Şah zamanında 1871'de sadrazamlık vazifesini üstlenecek olan Mirza Hüseyin'in[92] çabaları da ancak Muharrem kutlamalarının "Azadari" serbestisini sağlayabilmişti ama "gama-zadan" kutlamaları için izin alabilmek mümkün olmamıştı.[93] Muharrem kutlamaları 19 yüzyılın başından itibaren İran için daha başka bir anlam kazanmıştı. Vehhabilerin 1802'de Kerbela'ya saldırarak buradaki halka zarar vermesi, Hz. Hüseyin'in mezarını ve Şiilerce kutsal kabul olunan mekânları yağmalayarak tahrip etmesi başta İran olmak üzere tüm Şii inanç mensuplarınca nefretle karşılanmıştı. Böylelikle Kaçar hanedanının da teşvikiyle zaten oldukça zengin bir literatür oluşturan Kerbela dramının yanında

91 Fatmagül Demirel, *Son Ziyaretler Son Ziyafetler*, Doğan Kitap, İstanbul, 2007, s. 91-96.

92 Mirza Hüseyin, Nasırüddin Şah döneminin önde gelen devlet adamlarından biridir. Kendisi Osmanlı İmparatorluğu'nda sefirlik görevinde bulunduğu yıllarda Mithat, Ali ve Fuad gibi liberal görüşleri savunan paşalardan bir hayli etkilenmiş, bu isimlerle kurduğu özel dostluklar sayesinde edindiği izlenimleri ülkesine döndükten sonra uygulamaya çalışmıştır.

93 Erika Glassen, "Muharram Ceremonies in Istanbul at the end of the 19th and the Beginning of the 20th Century", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. T. Zarcone, F. Zarinebaf-Shahr, IFEA, İstanbul, 1993, s. 114.

yeni bir semboller topluluğu oluşturuldu. Bu törenler için Tahran'da özel mekânsal tasarımların yapıldığı da görüldü.[94]

Sünni-Hanefi ideolojiyi devletin resmi ideolojisi halinde tanıyan Osmanlı İmparatorluğu'nda ise böyle özel binalar inşa edilmesine izin verilmemekle beraber, Şii tüccarların yerleştiği Valide Han gibi yerlerde Muharrem törenlerinin yapıldığı bilinmektedir. 1893'te yazan F. Max-Müller Sünni Türklerin bu törenlerle hiç ilgilenmediklerini, tam tersine olumsuz baktıklarını, bununla birlikte hoşgörüsüzlükle itham edilmekten çekinen Sultanın Şii törenlerini yasaklamadığını belirtmektedir.[95] Aynı yıllarda Muharrem anmalarına tanık olan Kesnin Bey adındaki bir yabancının verdiği bilgiler Abdülhamid İstanbul'unda bu türden törenlerin içeriğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Kesnin Bey'e göre 19. yüzyılın sonlarında İstanbul'da bulunan Şiilerin sayısı on, on iki bin kadar olup, bunların çoğu halı, şal, astragan, çay, tömbeki, silah ve benzeri metalarla uğraşan tacirlerdir. En büyüğü Valide Han olmak üzere üç handa faaliyetlerde bulunan Şiiler tarafından on Muharrem'den önceki dokuz gün için hazırlık, tören ve ibadetler yapılırdı.[96] Daha önce de vurgulandığı gibi Abdülhamid'in törenlere yaklaşımının İslâm halifesi anlayışının sonucunda iki mezhep arasındaki ayrılıkları ortaya çıkararak bölünmüşlük görüntüsü vermeme adına ılımlı olduğu anlaşılmaktadır.

HİNT MÜSLÜMANLARI VE OSMANLI HALİFESİ

Osmanlı hilafetine olan ilgi özellikle sömürge idaresi altındaki Müslümanlar arasında yükselirken, Batı'nın gözündeki tehdit algılamasını da biçimlendiriyordu. Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan beri Osmanlı halifesinin Müslüman dünyanın tek ve meşru halifesi şeklinde algılanması Batı karşısında bir hayli gerilere düşmüş olan İslâm dünyasında siyasi bir merkez ve evrensel bir halife arayışlarını artırmaktaydı. Bu arayış bilhassa Müslümanların azınlıkta olduğu Rusya ya da Hindistan gibi ülkelerde daha belirgin bir hal almıştı. Şah

94 Bu türden amaçlar için inşa edilen ilk bina Niyaveran'da 1856'da yaptırılmıştı. İki üç bin kişi alabilecek kapasitedeki bu binanın iki sahnesi olup, buralarda eş zamanlı olarak ya da ayrı ayrı temsiller verilebiliyordu. Üç kat sıra sıra localardan oluşan bina simetrik olmayıp, kemerler oldukça yüksekti. Giderleri karşılamak için zengin sınıf localara abone olarak para katkısında bulunuyorlardı. 1873'te Londra'ya giden Nasıreddin Şah, buradaki ünlü konser salonu Albert Hall'den ziyadesiyle etkilenmiş ve ülkesine dönüşünün ardından Gülistan Sarayı'nın yakınında bulunan bir araziye Albert Hall'ün benzeri olup, Tekye-i Devlet olarak anılan görkemli bir bina inşa ettirmişti. Hindistan'da da benzer amaçla inşa edilmiş ve İmambere adıyla maruf binalara rastlanmaktadır. Bu konuda ve Muharrem kutlamalarıyla ilgili bkz. Metin And, *Ritüelden Drama: Kerbela-Muharrem-Ta'ziye*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 218 vd.

95 Glassen, *a.g.e.*, s. 117.

96 And, *a.g.e.*, s. 57-59.

Muhammed İshak 1841'de Mekke'ye göç etmişti; o zamandan beri Veliyullahi ve daha sonra da Deobandi ulema akımı Osmanlı hilafeti davasının savunuculuğunu yapıyordu. Hindistan'ın Şii fikri lideri Emir Ali, Bedreddin Tayyabci ve Çırağ Ali de evrensel Osmanlı hilafetini bütün Darü'l-İslâm için bir siyasi çözüm olarak görüyorlardı.[97]

Osmanlı hilafetine yönelik teveccühün ardında İngiltere'nin bu makamın ruhani gücünden kendi çıkarı doğrultusunda yararlanma siyasetinin etkisi vardı kuşkusuz. İngiltere'nin Panislâmizm politikasına yaklaşımındaki çelişkili durumunu belli olaylardan çıkarmak mümkündür. 1870'lere dek İngiltere İslâm dünyasında, Batılılarca Panislâmizm olarak algılanan her türden girişime Orta Asya'daki Rus yayılmacılığını frenleyebilecek bir gelişme olarak yaklaşmış ve tepki göstermemiştir. Aksine toprak bütünlüğü konusunda teminat veren taraflardan biri konumunda olduğu Osmanlı Devleti ve başındaki halife Sultanın ruhani yetkisinden yararlanma yoluna dahi gitmiştir. Sömürgesi durumundaki ülkelerde Müslüman ahali üzerinde halifenin otoritesini kullanma yolundaki girişimlerden en bilineni şüphesiz Mayıs 1857'de Hindistan'da patlak veren ve sonucunda Babürlü hanedanının tarih sahnesinden çekilerek yerini tamamen İngiltere'ye bıraktığı Sipahi Ayaklanması sırasında izlemiş oldukları politikadır. Hindular ve Müslümanların ortak olarak hareket ettikleri bu ayaklanma sırasında İslâm toplulukları üzerinde yatıştırıcı telkinlerde bulunması amacıyla Osmanlı halifesinden aldıkları iradeyi propaganda aracı olarak kullanmışlardır. Buna göre Sultan Abdülmecid halife sıfatıyla çıkardığı iradesinde İngilizlerle kendisinin dost olduğunu ve Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne yardım ettiklerini bu yüzden de Müslümanların İngilizlerle savaşmaması gerektiğini belirtiyordu. Hindistan'daki camilerde okutulan bu iradenin ne denli etkili olduğunu 1880'lerde Haydarabad Başbakanı olan Salar Cang'ın ifadelerinden çıkarmak olanaklıdır. "Merhum babam İngilizlerin Müslümanları kendi saflarına çekebilmek ve ayaklanmayı bastırabilmek için Hilafetin bütün nüfuzunu yoğun bir şekilde kullandıkları hususunda sık sık beni temin ederdi. Bu şekilde Osmanlı Devleti'nin Kırım Savaşı'ndan dolayı İngilizlere olan borcu tamamen ödenmiştir."[98]

---

97 İlginçtir 18. yüzyılın tanınmış İslâm bilginlerinden Şah Veliyullah imamın Kureyşli olma şartını ileri sürerek Osmanlı hilafetinin meşruiyetini kabul etmezken, torunu Şah Muhammed İshak İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun özelliğinden Osmanlı hilafetine olumlu yaklaşmıştır. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 91-92, ayrıca Dehlevi'nin Hint uleması arasındaki yeri için bkz. J.M.S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi: Şah Veliyullah Dehlevi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 23 vd.

98 Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İslâm Tedkikleri Dergisi*, c. 9, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 212.

İngilizlerin 1857 Eylül'ünde Delhi'yi ele geçirmeleri üzerine bu kez halife memnuniyetini bildiriyor ve ayaklanma sırasında zarar gören İngiliz askerler için açılan yardım fonuna 1.000 sterlinlik bir bağış yapıyordu. Osmanlı halifesinin bu tutumunun İngiltere'de uyandırdığı takdir ve destekle ilgili olarak Londra sefiri Kostaki Paşa hazırladığı raporda İngiliz Başbakanı'nın şu sözlerini aktarıyordu: "Zat-ı ma'delet sıfat-ı cenab-ı padişahiyi kendi mezheplerinin en büyük reisi add itmekte bulunan Hindistan ahalisinin efkârına mucib-i selamet olacak te'sirat-ı hasene hâsıl eyleyeceği derkar olmasıyla İngiltere devletine derkâr olan niyat-ı halisa ve efkâr-ı dostane-i cenab-ı mülûkaneye bir delil-i aleni bulunduğunu dahi ilave-i makal eylemiştir." Burada dikkat çeken durum bizzat İngiltere Başbakanı'nın, Osmanlı Sultanı'nın Hindistan Müslümanları üzerinde "kendi mezheplerinin en büyük reisi" yani halife olarak ciddi bir nüfuzu olduğunu belirtmesidir.[99]

Hilafet merkezinin İslâm halkları gözünde öneminin artmasında ve birlik konusunun gündeme gelişinde Osmanlı-Rus Savaşı'nın rolü büyüktür. Savaşın en buhranlı döneminde Hint basınında çıkan yazılar bunu göstermektedir. "Hindistan Müslümanlarının Osmanlılar için yapabilecekleri her şeyi yapmaları farzdır. Müslümanların Hindistan'da veya başka yerlerde taşıdıkları şeref ve haysiyetin büyük Türk İmparatorluğunun varlığından dolayı olduğu bir gerçektir ve eğer bu imparatorluk yok olursa Müslümanlar son derece önemsiz olacaklardır." (*Urdu Ahbar*, 17 Ağustos 1876) "Türk İmparatorluğu bütün Müslümanların gurur kaynağıdır; bu yüzden de onların karşı karşıya kaldığı talihsizlikler onlardan çok bizi üzmektedir" (*Kayseru'l-Ahbar*, 27 Ocak 1878). Hint yarımadasında yükselen tepkilerin İngilizleri tedirgin ettiği bilinmektedir. Bölgede Müslümanların ayaklanabileceğinden endişelenen yetkililer sık sık hükümeti uyarmak zorunda kalmışlardır. Hindistan'da Genel Vali olarak görev yapan Lord Lytton 1877 yılının Mayıs ve Haziran aylarında hazırladığı raporunda durumu şu şekilde izah etmiştir. "Şu anda Hindistan'daki bütün Avrupalılar ve sizin görevlilerinizin hayatları genelde İngiltere'nin şark politikasına bağlıdır. Eğer Müslümanlar İngiltere'nin Türkiye'yi parçalamak için Ruslara yardım ettiğine kani olurlarsa bütün sınırlarımızda gerçek bir cihadı göze almalıyız."[100]

---

99 Özcan, *a.g.e.*, s. 216.

100 Bu dönemde birçok gazetede "Osmanlı Sultanı bir bakıma Müslümanların yaşadığı bütün memleketlerin Sultanıdır. Bu yüzden bütün Müslüman dünyası ona biat eder ve onun için gerekirse canını vermeye hazırdır. Onu hedef alan herhangi bir hareket bütün Müslümanları hedef almış sayılır" şeklinde yazılar yayınlanmış, düzenlenen yardım kampanyaları sayesinde 124.843 Osmanlı lirası halifeye ulaştırılmıştı. Azmi Özcan, "Osmanlı'ya Dışarıdan Bakmak", *İzlenim*, sayı 35-36, İstanbul, 1996, s. 12-16.

1857 ayaklanması örneğinde olduğu gibi İngiltere kendi belirlediği sınırın dışına çıkmamakla birlikte iki ülke arasındaki dayanışmayı tehlikeli görmüyordu. Hatta 93 Harbi sırasında Osmanlı halifesi için yardım kampanyaları düzenleyen Hintli Müslümanları engellemek bir yana destekleyici bir tavır bile alınmıştı. Bundaki amacı sözkonusu gelişmelerin Asya'daki Rus yayılmacılığına karşı oluşturmayı düşündüğü İslâm bloğu planıyla çatışmamasıydı. Kısacası İngiltere Osmanlı yönetimiyle olan yakın diyaloğunun Hindistan üzerinde kendi otoritesini sağlamlaştırdığına ve bunun Rusya'nın amaçlarına ulaşmasında frenleyici etkisi olduğuna inandığı sürece Hintli Müslümanların Osmanlı padişahını halife olarak sayıp, ilgi göstermesinde mahzur bulunmamaktaydı. 1880'lere kadar hâkim olan bu görüş İngiliz politikasında Osmanlı karşıtı bir havanın esmeye başlamasıyla birlikte yerini tahammülsüz ve baskıcı bir politikaya bırakacaktır. Gerek İngiliz politikacıları gerekse Abdülhamid idaresi birbirlerine karşı olan güvensizliklerini ortaya koyarak aynı silahla ancak değişik amaçlarla karşı karşıya geleceklerdir.

Abdülhamid İngiltere'nin kendisine karşı oynadığı ikili siyasetin farkındadır ve onun deyimiyle İngiltere asla güvenilemeyecek ülkelerin başında gelmektedir. Sultana göre zamanı gelecek ve "Hintliler İngiliz boyunduruğunu kırıp kurtulacaklardır. Milyonlarca nüfusa sahip olan Hindistan kendisini soyan, kendisine eza cefa eden bu nihayet birkaç bin kişiden ibaret olan İngilizleri hakikaten kovmak istedikleri bu işi kolaylıkla yapabileceklerdir."[101] Ancak bu sözlerin daha doğrusu beklentilerin İngilizlerce hoş karşılanmayacağı ve birtakım önyargılara zemin hazırlayacağı görülecektir. Bir yandan Layard, diğer yandan İngiltere hükümetinin Hindistan üzerindeki çıkarlarını korumakla görevli genel valisi Lytton Londra'ya geçtikleri şifrelerle Sultanın liderliğinde Panislâmist bir hareket hazırlığı konusunda çoğu kez hayal mahsulü haberler ileteceklerdir. Panislâmizm histerisinin gündemi belirlediği bir dönemde İstanbul'da yaşanan bazı gelişmeler de İngilizlerin endişelerini arttırmaya yardımcı oluyordu. Gladstone'nın başkanlığındaki Liberal Parti idaresi sömürgeleri arasında aleyhlerine işleyebileceğine inandıkları her türlü girişimi yakından takip ederek, önlem almaktaydı. Böyle bir hava içinde Mayıs 1880'de Nusret Ali Han adlı İngiliz muhalifi bir Hintli tarafından İstanbul'da özellikle Hindistan Müslümanlarına yönelik çıkarılmaya başlanan *Peyk-i İslâm* adlı gazete İngiltere'yi fazlasıyla rahatsız edecektir. Büyükelçi Layard'a göre, "gazete Hindistan'da İngiliz hâkimiyetine muhalif yayın yapacak ve İn-

101 BOA, YEE, 9-2006-72-4, Atilla Çetin, *Sultan II. Abdülhamid Han, Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul, 1976, s. 166 vd.

giltere'ye karşı bir çeşit Müslüman Birliği oluşturulmasını savunacaktı."[102] Doğrusu yayınlanmadan önce izin amacıyla Babıâli'ye başvuran Nusret Ali Han da maksatlarını Hindistan Müslümanlarıyla Devlet-i Aliyye arasındaki ilişkileri geliştirmek ve Hintli Müslümanlar arasında Osmanlı halifesinin propagandasını yapmak olarak belirtmişti. Bununla birlikte girişimin Osmanlı hükümetince organize edilmediği gerçeğine İngiltere'yi inandırmak Babıâli ve bizzat Sultan için kolay olmayacaktı.

Gazetenin ilk nüshasının yayınlanmasının ardından Layard Londra'ya gönderdiği raporda, içeriği itibariyle İngiltere'nin Hindistan'daki çıkarlarını tehlikeye düşüreceğine inandığı gazetenin yayınının bir an evvel durdurulmasını istiyordu. Zira gazete Hindistan Müslümanlarını Sultan'a itaat etmenin gerekliliği hakkında şartlandırmaya çalışıyor ve bunun için de "Sultan'a itaat etmeyen Allah'a itaat etmemiş demektir" şeklinde cümlelere yer veriliyordu. İngiliz hükümetince yapılan girişimler sonucunda Abdülhamid konuyla ilgili Sadrazam Said Paşa'dan mütalaa istemiş ve gelen baskılar karşısında gazetenin yayını durdurulmuştu. İşin ilginci İngiltere konuyu olmadık ölçüde abartıp, karşı tarafı komplo teorileri üretmekle suçlarken, Hindistan'dan gelen raporlar durumun şüphelenilecek boyutta olmadığını ortaya koyuyordu.[103] Onlara göre, şüphe çekebilecek tek şey, gazetenin devlet tarafından desteklenmiş olması ve Sultana atfedilen unvanlar arasında "Halife-i Hint" unvanının bulunmasıydı. Nitekim edinilen bilgiye göre aslında yayıncı Nusret Ali Han'ın kimliği bile şüpheli olup, halk nazarındaki saygınlığı tartışma götürür durumdaydı.[104]

---

102 Azmi Özcan, "1880'de İstanbul'da Çıkarılan Bir Gazete ve İngiltere'nin Kopardığı Fırtına: Peyk-i İslâm", *Tarih ve Toplum*, sayı 92, İstanbul, 1992, s. 42.

103 İngiltere özellikle hayati bir önemde gördüğü Hindistan'daki çıkarlarını zedeleyeceğini ve Hint İslâm topluluğun sadakatini azaltacağını düşündüğünden bu gelişmeleri endişe verici olarak değerlendirecek ve yakından izleyecektir. İngiltere'nin İstanbul'daki elçiliğinden gönderilen raporlarda *Vakit* ve *Terciüman-ı Hakikat* gibi gazetelerin yayınlarında sürekli İslâm Birliğine vurgu yaptıkları ve İngiltere'nin doğu politikasını eleştirdikleri belirtilecektir. İngilizlerin endişeleri aslında boş endişeler değildi. İstanbul'da basılan, ancak aralarında İngiliz sömürgesi durumundaki ülkelere de gönderilen *El-Cevaib* ve *Peyk-i İslâm* gibi yayın organlarında Hindistan'daki İslâm nüfus üzerinde Osmanlı halifesinin gücünü ve saygınlığını artırmaya yönelik makalelerin yer alması İngiliz politikasını sekteye uğratıcı sonuçlara yol açabilirdi. İngiltere bu endişelerden hareketle basın aracılığıyla karşı propaganda çalışmalarına başlamıştı. Yayınladığı ya da destek verdiği gazetelerde en çok üzerinde durduğu konu Osmanlı halifesinin etkisini azaltmak olmuştur. Müslümanların zihninde Osmanlı halifesinin meşruiyetini sorgulamaya yönelik şüpheler uyandırma yolunda ciddi gayretler sarfetmiştir. Louis Sabuncu tarafından çıkarılan *el-Hilafet* gazetesi bu amaçla desteklenmiştir. Azmi Özcan, "The Press and Anglo Ottoman Relations,1876-1909", *Middle Eastern Studies*, cilt 29, n. 1, 1993, s. 111-112.

104 Özcan, *a.g.e.*, s. 43.

1890'larda Osmanlı'ya karşı gelişen Avrupa baskısı artıkça Hindistan'da yeni bir dalgalanma ve heyecan yaşanacaktı. Özellikle 1894-95 arasındaki Ermeni olayları Avrupa'da Osmanlı karşıtlığını körüklerken Hint Müslümanları arasında dayanışmayı ve yeni bir savunma hareketini güçlendirmişti. *Daily News* ve *Daily Chronicle* gibi gazetelerde "Osmanlı barbarlığı" sergilenirken, Hint basınında çıkan haberlerde iddialar reddedilerek Osmanlı halifesine destek veriliyordu. Kimi zaman kullanılan ifadelerdeki sertlik İngilizleri kızdıracak ölçülere varmaktaydı. Hindistan'ın bu tepkisel duruşu 1897'de Yunanlıların desteğiyle ayaklanan Girit olaylarında da aynen görülüyordu. Binlerce kişinin katılımıyla gerçekleşen mitinglerin yanı sıra yayınlanan bildiriler ve toplanan ianeler aradaki bağı güçlendiriliyordu.

Hindistan hem Osmanlılar hem de İngilizler için özel bir yere sahiptir. Edward Said *Şarkiyatçılık'ta* Hindistan'dan bahsederken *İngiliz tacının en kıymetli mücevheri* yakıştırmasını yapar.[105] Gerçekten de Hindistan, üzerinde güneş batmayan ve tüm ideolojisini bu ideal üzerine inşa etmiş görkemli Britanya monarşisinin sahip olduğu en değerli varlıktır. Kraliçenin tacına 1857 sonrasında resmen eklenen Hindistan İmparatoriçesi elkabı bu değeri daha bir artıracaktır.[106] Osmanlı İmparatorluğu açısından taşıdığı öneme gelince; Hint Müslümanlarının halifeye olan bağlılık ve sadakatleri aynı dönemde bir yandan Arap milliyetçiliğinin yükselişini frenlemeye çalışan, diğer yandan Mısır sorunu sırasında kaybettiği itibarı İslâm halkları nezdinde tekrar kazanma girişimlerinde bulunan Sultan için bu ülkenin konumunu karşı konulmaz şekilde yükseltmekteydi. Aynı şekilde Padişah, üzerinde çok titizlikle durduğu halife unvanının Hint halkı üzerindeki manevi etkisinden yararlanarak çeşitli projeler geliştirecektir. Osmanlı hilafetinin propagandasına yönelik olarak geliştirilen bu projeler bölgedeki diplomatik temsilcilerin yanı sıra gönderilen elçi ve ajanların faaliyetleri, basının rolü, Hindistan'daki İslâm uleması ve nüfuzlu kimselerin kazanılması gibi değişik boyutlarda uygulanacaktır. Osmanlı padişahının meşruiyetinin güvencesi olarak gördüğü hilafet kurumuna bağlı olarak Hindistan'daki Müslüman din bilginleriyle ilişkiler kurması, böylelikle kamuoyu oluşturma girişimleri kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Ulemanın taltif edilmesi, bölgedeki eğitim kurumlarına kitaplar gönderilmesi hep bu amaçla gerçekleştirilmiştir. Yine aynı beklentiler doğrultusunda aralarında Mevlana Rahmedullah, Şibli Numani ve Şeyh

105 Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 41.

106 Said, *a.g.e.*, s. 181.

Abdülkadir gibi Hint halkı arasında saygınlığı yüksek bilginler İstanbul'da konuk edilmiş ve bu isimler gibi daha birçokları çeşitli nişan ve beratlarla ödüllendirilmiştir. Tüm bunlar yapılırken yoğun biçimde basının gücünden yararlanma yoluna gidilmiştir. Urduca ve Farsça ağırlıklı olarak çıkarılan ya da yayını desteklenen *Peyk-i İslâm* ve *el-Gayret* gibi gazetelerle halkın Osmanlı'ya karşı olan ilgisi canlı tutulmaya çalışılmıştır. Ayrıca İstanbul'da İslâm Birliği yönünde yayın faaliyetlerini sürdüren gazeteler İngiltere'nin çoğu kez engellemelerine rağmen bölgedeki gazete sahiplerine gönderilmiştir.[107]

İngilizleri tedirgin eden bir diğer uygulama ise Sultanın Hindistan'daki diplomatik misyona özel bir önem vermesiydi. 1878'e dek Bombay ve Kalküta'da olmak üzere toplam iki resmi temsilcilik varken, bu tarihten itibaren resmi temsilciliklerin sayısı artırılmış ve Müslümanların çoğunlukta olduğu yerlerde çok sayıda fahri konsolosluklar açılmıştır. Buradaki misyon şefleri topladıkları ianelerle iki ülke arasında ilişkileri geliştirme yolunda adımlar atmıştır. İngiltere bu girişimleri yakından takip etmiş ve müdahalelerde bulunmuştur. Karaçi konsolosu Hüseyin Kâmil Efendi örneğinde olduğu gibi bazı hallerde Osmanlı resmi temsilcileri istenmeyen adam ilan edilmiş ve ülke dışına çıkarılmıştır. Bununla birlikte Hindistan İslâm ahalisi arasında halifeye olan sadakat devam etmiş ve uluslararası konularda arzulandığı gibi Osmanlıya olan manevi destek sürmüştür.[108] 1897'de Osmanlı ordusunun Yunanistan karşısında kazandığı başarılar Hindistan Müslümanları üzerinde de olumlu etkiler bırakmış ve halifeye olan bağlılığı artırıcı rol oynamıştır.[109] Düzenlenen mitingler ve gönderilen mektuplarla zafer kutlanmıştır. Karaçi Müslümanlarının halifeye gönderdikleri mektupta kullandıkları şu ifadeler aradaki bağın düzeyini ortaya koymaktadır: "Biz senin sadık bendelerinizi... (İngiliz yönetimi altında) huzur ve rahatlık içinde görünsek bile, kendimizi madde ve mana planında bütün Müslümanların önderinin müşfik himayeleri altında kabul ettiğimizi ilan etmeyi bir vazife biliriz. Bu cümleden bütün varlığımız, servetimiz, evlerimiz, mülklerimiz, bedenimiz ve ruhumuz sadece büyük İslâm hükümetinin (Osmanlı'nın) yoluna feda olsun..."[110] Arada kuru-

107 Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 132-133.

108 BOA, MV., 223/224, 1340 Za. 02. Örneğin, Hind ulema-ı İslâmiyyesinden Hoca Kemaleddin Efendi tarafından hukuk-u hilafet ve saltanat-ı müdafaaten İngilizce telif ve tab ettirilmiş olan eserin masrafı karşılanmış ve kendisine 50 İngiliz altını verilmişti.

109 *İkdam*, "Muzafferiyat-ı Celile-i Hilafet Penahi ve Hindistan Müslümanları", nr. 1044, 15 Haziran 1897/ 5 Haziran 1313, s. 1.

110 Bu arada Seyyid Ahmed Han gibi bazı önde gelen simaların "Sultanın halife ve Osmanlı zaferinin de dini bir zafer olmadığı gerekçesi ile Müslümanlar bu zaferi kutlamamalıdır" şeklindeki beya-



II. Abdülhamid, uyguladığı dış politikada hilafeti, dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanlarla ilişkiler kurmak ve geliştirmek için önemli bir araç haline getirdi. İngiliz sömürgelerinde ve Rus Çarlığı altında yaşayan Müslümanlara Kur'an ve dini kitaplar göndermek, camiler açmak, din adamları göndermek, sorunlarında arabuluculuk etmek gibi girişimlerde bulundu. Sultan Abdülhamid bir Cuma selamlığında.

lan bağ sayesinde Padişahın cülus törenleri özellikle 25. cülus yıldönümü Hint Müslümanları arasında da kutlanmıştı.[111]

II. Abdülhamid'in Hindistan İslâm ahalisi üzerinde hilafet bağını kullanarak yaratmaya çalıştığı etkiyi sadece dinsel kaygılarla açıklamak bugün açısından gerçekçi görünmemektedir. İzlenen siyasette Sultanın bireysel kaygılarının yanında başında bulunduğu imparatorluğun uluslararası arenadaki durumu etkilidir. İdeolojiye meşruiyet kazandırmada dinden yararlandığı açıkça görülmekle birlikte bunu imparatorluk çağının anlayışına göre biçimlenen bir ön milliyetçilik hareketi olarak değerlendirip, asıl kaygısının dış politikada ortak hareket ve destek kazanma noktasında düğümlendiği söylene-

natları sert tepkiyle karşılaşıyor, kendileri *"İslâm düşmanı olan Gladstone'nin müridi"* olmakla suçlanıyorlardı. Gelişmelerden duyduğu rahatsızlığı Hindistan Müstemleke Bakanı Lord Hamilton "Bu andan sonra artık Müslümanlar daha fazla problem olacaklar" diyerek ortaya koymuştu. Azmi Özcan, *Panislâmizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 134-135.

111 Özcan, *a.g.e.*, s. 134 ve 136.

bilir. İngiltere ile olan mücadelede diplomatik yöntemleri sonuna kadar zorlayan Sultan kararlarının İslâm halkları tarafından desteklenmesi için özel bir çaba sarf etmiştir. Dış dünyada Müslüman halklar arasında kazandığı destek ülke içinde tebaanın da bağlılığını artırıcı yönde etkili olmuştu şüphesiz.

Osmanlı halifesinin manevi nüfuzunu güçlendirmeye yönelik izlediği siyasetten rahatsızlık duyanlar yalnızca İngilizler değildi. Kendi cemaatlerindeki "Genç Müslümanlar"ın artık kontrollerinden çıkarak, II. Abdülhamid'e yaklaştığını gören Seyyid Ahmed Han ve öğrencisi Muhsin-ül-Mülk gibi daha muhafazakâr Müslüman liderler de aynı oranda endişe duyuyorlardı. Aslında bir Türk sempatizanı olan ve bu yönde yazılar da yazan Seyyid Ahmed Han halifenin ve onun İslâmcılık siyasetinin uluslararası boyut kazanmasının İngiltere ile olan ilişkileri bozacağına inanıyordu. "Biz Britanya Hükümetinin sadık tebasıyız, II. Abdülhamid'in değil... Halife olarak üzerimizde manevi olsa dahi nüfuzu olamaz. Bu nüfuz kendi ülkesi içinde geçerlidir" diyen Ahmed Han'ı izleyen Muhsin-ül-Mülk'e göre halifelik bir onur etiketi olup, Sultanın hükümranlık sahasıyla sınırlı bir kurumdu. II. Abdülhamid'in ya da başka birinin Hint Müslümanlarının halifesi olamayacağını vurgulayan yazar: "Mesela, biz Hind Müslümanları Padişah'a itaat etmek zorunda değiliz; Kâbe ve diğer mukaddes yerlerin hâkimi olduğu için hürmet ederiz o kadar"[112] diyerek düşüncelerini özetler. Ancak bu düşünceler Hint Müslümanları arasında rağbet görmediği gibi Abdülhamid'in tahttan inişini izleyen süreçte Trablusgarp, Balkan Savaşları'nda ve Ulusal Savaş döneminde de bölge Müslümanlarının hilafet kurumuna bağlılıkları devam etmiş ve çeşitli destek hareketleri görülmüştür.[113] Sözkonusu durum cumhuriyetin ilanının ardından hilafetin kaldırılışı sürecinde de gözlenecektir.[114]

AFGANİSTAN, İNGİLTERE VE MAKAM-I HİLAFET

Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruti idareye geçişinin ardından patlak veren Osmanlı-Rus Savaşı Abdülhamid'i Rusların karşısında tutunabilmek ve dirençlerini kırabilmek amacıyla yeni arayışlara itmişti. Bunlardan biri Afganistan Emirinin desteğini kazanarak onu Rusya'ya karşı savaşa teşvik etmekti. Böylelikle desteği sağlanacak olan Afganistan Emiri Şir Ali Han Hive ve Buhara gibi işgal altındaki İslâm bölgelerini kurtaracak, Osmanlı'nın yönlendir-

112 Mim Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri: Güney Asya Müslümanlarının İstiklal Davası ve Türk Milli Mücadelesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 13-14.

113 Öke, *a.g.e.*, s. 22-34, ayrıca bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 159-165.

114 Ahmed, *a.g.e.*, s. 167-170.

mesiyle İngiltere ile diplomatik ilişkiler kurabilecekti.[115] Abdülhamid bu amaçla Afgan Emiri nezdinde fevkalade elçilik göreviyle Kazasker Şirvani-zade Esseyid Ahmed Hulusi Efendi'yi[116] görevlendirmişti. Onun bu girişimi İngiltere devletinin İstanbul'daki elçisi Layard ve Hindistan Genel valisi görevinde bulunan Lord Lytton tarafından da desteklenmekteydi.[117] Aralarında sır kâtibi Mektubi-zade Ahmed Behai Efendi'nin de bulunduğu bir heyetle yola çıkan elçi Hindistan yoluyla Kabil'e varmıştı. Görevine dair tuttuğu sefaretnamesinden anlaşıldığına göre pek sıcak bir havada gerçekleşmeyen görüşmeler sırasında emire padişahın hediyeleri ve mektubu sunulmuştu. Diplomatik kabul sırasında Ahmed Hulusi gönderiliş sebebini şu şekilde açıklamıştı: "Padişahımız efendimizin halife olmak sıfatıyla bütün Müslümanların sığınağı ve başı olarak en son emelinin Asya'daki Müslüman kütleleri arasında

115 Bu durum İngiltere açısından Afgan politikasını olumlu yönde etkileyecek bir girişim olabilirdi. Bilindiği gibi İngiltere ilk başlarda Hindistan üzerinde iddiaları bulunan Rusya'ya karşı denge unsuru olarak Afganistan ile iyi ilişkiler kurma yoluna gitmişti. Ancak İngiltere'nin Afganlılarla sürekli bir çatışma halinde bulunan Sihlerle anlaşarak Afganistan aleyhine girişimlerde bulunması bu ilişkileri ilk başlarda olumsuz şekilde etkileyecekti. Sonunda Sind ve Bolan boğazından geçen İngilizlerin Kandahar ve Kabil'i ele geçirmesiyle başlayan gelişmeler Emir Dost Muhammed'in Buhara'ya kaçması ve Şuca al-Mulk'un Kabil tahtına çıkarılmasıyla sonuçlanacaktı. İngiltere her türlü çabasına rağmen buradaki iktidarını sağlayamayacak ve 1842'de iki taraf halkı arasında vuku bulan ve binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan çatışmaların ardından Hindistan'a çekilmek zorunda kalacaktı. Afganistan'da işleri toparlama yetkisini alacak olan Dost Muhammed idaresi bir yandan taht mücadelelerine karşı direnmekle zaman geçirirken diğer yandan İngilizlere karşı güvensizliklerini pekiştirecek olaylarla karşı karşıya kalacaktı. Ancak halefi Şir Ali'nin iktidarında Asya'ya yönelerek Türkistan topraklarını işgale başlamış olan Rusya'ya karşı İngilizlerle işbirliği yapma yoluna gidilecekti. Bununla birlikte İngiltere'nin Rusya ile anlaşarak ondan belli konularda güvence elde etmesi Şir Ali'nin tepkisine neden olacaktı. Bu durum İngiltere'de Muhafazakârların iş başına gelmesiyle değişecek ve Afganistan ile iyi ilişkiler kurulması yolunda parlamentoda sesler yükselmeye başlayacaktı. İşte tam bu noktada Osmanlı padişahının Afganistan'la ittifak arayışlarına girmesi İngiltere'nin de işine gelecekti. Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Longworth Dames, "Efganistan", *İA*, MEB, İstanbul, 1945, s. 166-167, ayrıca bkz. Orhan Yazıcı, "Birinci İngiliz-Afgan Savaşı ve Sonuçları", *Afganistan Üzerine Araştırmalar*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51-82.

116 Şirvanlı İsmail Efendi'nin oğlu ve Mehmed Rüşdi Paşa'nın kardeşidir. İstanbul'da müderrislik görevine kadar yükseldi. Mayıs 1867'de Galata mollası, yıl sonunda Mekke payesi; sonra İstanbul payesi olup 1874'te İstanbul kadısı ve sonra Anadolu payesi oldu. 1877'de gönderildiği Afganistan görevinden döndükten sonra 1878'de Diyarbakır naibi oldu. Ocak 1889'da vefat etti. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, c. 3, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 677.

117 Bununla birlikte İngiliz hükümetinin tavrı çelişkilidir. Rusya'nın Osmanlı karşısında emeline ulaşmasını kendilerinin Hindistan'daki çıkarlarını tehlikeye düşürecek bir gelişme olarak kabul ederken, Osmanlı halifesinin bu kimliğiyle ön plana çıkmasını da tehlikeli görecektir. Bu nedenle olsa gerek Hindistan'daki görevlilerini halifenin heyetinin bölgedeki Müslümanlar üzerinde kışkırtıcı etkilerde bulunmasını engellemek için önlem alma konusunda uyaracaktır. Nitekim heyetin gittiği bazı bölgelerde soğuk karşılanmasında bu önlemlerin etkili olduğu görülecektir. Bu konuda elçi Ahmed Hulusi'nin şikâyetleri için bkz. BOA, Y.A. Hususi, 159-14, 1.8.1294.

bir yardımlaşma ve birlik kurma olduğu ve benim vazifemin de esasen bu hayırlı işi yürütmek olduğu bildirildi. Afganistan'ın coğrafi mevkii itibariyle tabii rakibi İran devleti olmakla beraber Türkistan'daki İslâm devletlerini istila pençesine alarak ilerleyen Rusya'dan daha çok sakınmak ve perişan olan hükümetlerin esef verici hallerinden ders almak icab edeceği ve buna göre İslâmlar arasında bağlantı ve birlik kurmakla birlikte Afganistan'ın Osmanlı Devleti'nin dost ve müttefiki bulunan İngiltere devleti ile tedbirlerden olacağı ve Rusyalının Osmanlı Devleti ile halen harbde bulunduğu şu sırada bu taraflarda kuvveti az olduğundan bunu fırsat bilerek hemen Buhara ve Hive'nin kurtarılması yollarına gidilmesinin münasip düşeceği ve buna Buhara halkı ile Türkistan kabilelerinin de yardımda bulunacağı imkân dahilindedir."[118] Sultan Abdülhamid de elçisinin dikkat çektiği hususları göndermiş olduğu mektupta dile getirmekteydi.[119]

Emir Şir Ali İslâm halifesinin kendisine karşı gösterdiği teveccühe karşı memnuniyetini belirttikten sonra teklifi soğuk bir şekilde karşılamış ve İngiltere'nin söylendiği gibi Afganistan ile ilgili iyi düşünceleri varsa yakın zaman önce işgal ettiği Kuvat'tan çekilmesini, yoksa kendisinin bu ülkeye asla güvenmeyeceğini söylemiştir. Buna ek olarak Rusya ile ilişkileri kesmeye taraftar olmadığını, Hive ve Buhara halklarının "mürdedil" olup, kolayca kurtarılamayacağını söyleyerek, ancak İran'ın Osmanlı'ya savaş ilan etmesi durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun yanında savaşa gireceğini belirtmiştir.[120] İçinde bulunulan olağanüstü şartlar göz önünde tutulduğunda emirin teklifi gerçekçi yaklaşarak reddettiği anlaşılmaktadır. Her şeyden önce ne kendisi ne de teklifte bulunan Osmanlı Sultanı böyle bir harekâtı destekleye-

118 Azmi Özcan, "II. Abdülhamid Döneminde Afganistan ile İlişkiler ve İngiltere", *Afganistan Üzerine Araştırmalar*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 91.

119 Afganistan emiri Ali Şir'e hitaben kaleme alınan mektup diplomatik üslubunun dışında Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında İslâm birliği temasına vurgu yapması açısından dikkat çekmektedir. "Himaye-i cem'iyyet-i İslâmiyye için akd-i revabit-i ittifak ve ittihad ve te'sis-i mebani-i vifak ve vedada bezl-i mesai-i bi-hümal akdem-i amal olmak muktezay-i şerair-i diyanet-perveridir. Cenab-ı ahkemü'l-hâkiminin tevki'i-i arsa-i fesiha-i âlemde haiz olduğu mevki' ve menzelet ve mekam-ı saltanatımıza mahsus olan sıfat-ı celile-i hilafet hükümat-ı saire-i İslâmiyye ile te'kid-i esbab-ı müsalemat ve te'yid-i esas-ı musafata ikdam ve ihtimamı dai ve hükümet-i behiyyeleri dahi teavenu ale'l-birri ve't-takva fehvay-ı hikmet-i mebnasına riayet o maksad-ı hayr-marsadın istihsal-i vesail-i fi'liyyesine samimi sai iken bu mihr-i ümmid hasbe'l-kader şimdiye kadar meşrık-ı teyessürden tali' ve bedid olamamış idi. Lakin taht-ı saltanata cülusumuzdan beru amal ve niyyatımız hükûmat-ı İslâmiyye ile münasebat-ı matlube-i vifakıyyeyi istikmale mahsur ve mahsus ve bu arzuy-ı halisanemizin nezd-i cenab-ı irfan menablarında dahi karin-i takdir olacağı meczum ve mahsus olup." M. Cavid Baysun, "Şirvani-Zade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, c. 4, sayı 7, 1952, s. 157.

120 Dames, *a.g.e.*, s. 167 ve Baysun, *a.g.e.*, s. 159.

cek maddi ve askeri güce sahip değildir. Bu durum Afgan-İngiliz ilişkilerinde gergin bir süreci de beraberinde getirecektir.

Abdülhamid'in aynı noktada diplomatik bir atak yaparak iki ülke arasındaki gerginliği yatıştırmaya çalışacak bir heyeti Afganistan'a gönderme teklifi İngilizlerce kuşkuyla karşılanacaktır. Lytton'ın, sonuçlarından emin olamadığı böyle bir girişimde kullanılacak elçinin niteliği ile ilgili olarak "dini nüfuzdan çok siyasi beklentilerle" belirlenmesi konusunda uyarıda bulunması kuşkunun kaynağına ışık tutmaktadır. Ayrıca meclisteki tartışmalar sırasında bir temsilcinin yaptığı şu konuşma İngilizlerin yaklaşımını daha açık ortaya koymaktadır: "Eğer biz işimize geldiği zaman onun (padişahın) sözde bütün Müslümanların lideri olduğunu kabul edersek, daha sonra işimize gelmediği zaman bunu reddedebilir miyiz? Bu husus özellikle kendi Müslüman nüfusumuz için geçerlidir. Bizim açımızdan O'nun halife olduğu hususu mümkün olduğu kadar az tanınmalıdır ve onun göndereceği bir heyet de ancak siyasi bir müttefikin tedbiri olarak kabul edilmelidir." Bu türden uyarıların İngiliz politikası üzerinde etkili olduğu Sultanın teklifinin reddedilmesinden anlaşılmaktadır. Abdülhamid'in bunun üzerine mektupla uyarma talebi de sonuç getirmeyecektir.[121]

1880'ler itibariyle Osmanlı halifesinin attığı her adım yakından takip edilecek ve İngiltere'nin müstemlekesi durumundaki Müslüman ülkelerde kendisine karşı olarak açığa çıkan her türlü olumsuz gelişmeden halife sorumlu tutulacaktır. Nitekim 1890'ların sonlarında İngiltere'nin silah zoruyla Hindistan sınırına dahil ettiği ve halkının çoğunluğunu Afgan kabilelerin oluşturduğu Serhad Eyaleti'nde başlayan, İngilizlerin ciddi kayıplarıyla sonuçlanan ayaklanma sonrasında da gözler halifenin üzerine çevrilecektir. İstanbul'daki İngiliz Elçiliği'nin padişahın Hindistan'da sorunlar yaratması amacıyla Afgan Emirine mektuplar ve ajanlar gönderdiği yolundaki uyarıları bunda etkili olacaktır. İşin ilginci aynı tarihlerde hacdan dönen ve halifeyi ziyaret etmek amacıyla İstanbul'a uğrayan[122] Afgan şeyhi Yahya el-Kadiri'nin padişahla görüşmesi İngiliz aleyhine projeler üreten halife saplantısını artıracak ve sonunda Sultan resmen protesto edilecektir. Gerçekte ise ne gelen ziyaretçinin ne de Sultanın böyle bir amacı bulunmamaktaydı. Padişah yaptığı resmi bir açıklamada bunun altını çizmiş ve silahsız, eğitimsiz insanları İngil-

121 Özcan, *a.g.e.*, s. 97-98.

122 Bu dönemde özellikle maddi imkânı yerinde olan kimseler için nereli olurlarsa olsunlar hac dönüşünde hilafet merkezi olarak saygı gören payitaht İstanbul'u ziyaret etmek sıradan bir davranış haline gelmişti.

tere'nin düzenli birlikleri karşısına çıkarmanın onların felaketine sebep olacağını dile getirmişti.[123] Ancak İngiltere bu açıklamalardan tatmin olmamış olacak ki, alınan önlemler gereği bölgeye Osmanlı gazetelerinin girişi engellenmiş, hatta Osmanlı imajını çağrıştırdığı gerekçesiyle bazı yerlerde fes giymek yasaklanmıştı. Tüm bunların üzerine Osmanlı şehbenderi *persona non grata* ilan edilmişti.[124]

HİLAFETİN UZAKDOĞU'DA YANSIMALARI

19. yüzyıla gelinceye değin Osmanlı idaresinin Uzakdoğu ile olan ilişkileri Avrupa ve Kuzey halklarıyla olan ilişkilere göre daha mesafeliydi. Bunda hiç şüphesiz 17. yüzyıldan sonra Japonya'nın izlediği içe kapanma siyasetinin de etkisi bulunuyordu. Yaklaşık 200 yıl kadar süren bu durumun ardından 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren dış dünyaya açılış Japonya'nın kapitülasyonlarla Batı'ya bağlanma sürecini hızlandırırken yeni arayışları beraberinde getirecekti. 1867'de tahta çıkan Mutsuhito Meiji döneminde Japon diplomasisinin temel hedefi önceki dönemden kalma ticaret antlaşmalarının ülkenin çıkarlarına uygun olarak yeniden düzenlenmesiydi.[125] 1871'de ABD'ye gönderilen Ivakura Tomoni başkanlığındaki heyetin amacı da buydu. Bununla birlikte heyetin beklentilerinin yapılan görüşmeler sonucunda boşa çıkması ve Tokyo'dan aldıkları emir gereği Avrupa'da kültürel temaslarda bulunmaları, Osmanlı Japon ilişkileri açısından bir dönüm noktası oldu. Tomoni'nin heyette yer alan kâtip Fukuchi Genichiro'yu İstanbul'a göndermesi önemli bir adımdı. İkinci adım yine Japonya'dan gelmiş ve 1875'te Bakan Munenori'nin Sanco Sanetomi ile yaptığı görüşmede dile getirdiği Türklerle işbirliği yapma önerisi kabul görmüştü. Bunun hemen ardından Londra'daki Japon Büyükelçi Ueno'ya görev yerindeki Osmanlı büyükelçisiyle ön görüşme yapması talimatında bulunulmuştu.[126]

Bu gelişmelerin yaşandığı sırada II. Abdülhamid "Rusya asırlardan beri iki devletin müşterek düşmanı olduğuna göre Japonya ile akdedeceğimiz ittifakların temin edeceği faydaları ciddi mütalaa etmek icap eder" diyerek bu işbirliğine olumlu yaklaşmaktaydı. İngilizlerin Sadrazam Mithat Paşa'ya Rusya'nın yayılmacı siyasetine karşı Japonya ile işbirliği yapması uyarısında bu-

123 BOA, İrade-i Dahiliye, 61133.

124 Özcan, *a.g.e.*, s. 100 vd.

125 Bu konuda geniş bilgi için bkz. George Sansom, *The Western World and Japan*, Charles E. Tutle Company, Tokyo, 1990, s. 341-351.

126 Çetinkaya Apatay, *Ertuğrul Fırkateynin Öyküsü*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 67-68.

lunması bu yakınlaşmanın dış dünyada onaylandığını göstermekteydi.[127] 1878'de İstanbul'a gönderilen Japon savaş gemisi Seiki iyi ağırlanmış, gemi komutanı ve görevli üç subay madalyayla ödüllendirilmişlerdi. Resmi bir görevle 5 Nisan 1880'de İstanbul'a gelen Yoshido Masohoru, iki ülke arasında imzalanacak dostluk antlaşmasıyla ilgili ön hazırlıklarda bulunmuş ve hazırladığı raporu Yanagihara Yothimitsu'ya vermişti. Yothimitsu ile Petersburg'daki Osmanlı elçisi Şakir Paşa arasında gerçekleştirilen görüşmeler sonrası oluşturulan 13 maddelik taslak metin tarafların onayına sunulmuştu. Bu antlaşmanın imzalanması halinde, Karadeniz'in kuzeyinde 16. yüzyıldan beri Osmanlı aleyhine güçlenen Rusya'yı Uzakdoğu'da zorlayacak, bir müttefik kazanılarak dış siyasette olumlu etkiler yaratabilirdi. Bununla birlikte "Rusya ile üzücü bir vaziyete düşmemek için Türk-Japon ticari ittifaklarında çok temkinli hareket etmemiz icap eder" diyen Abdülhamid'in çekimser tavrı girişimleri sonuçsuz bırakmıştı.[128]

Prens Kato Hito'nun 1881'deki İstanbul ziyaretinden sonra 1889'a kadar olan Türk-Japon diyaloğunda genelde işbirliğine yönelik çaba gösteren taraf Japonya oldu. Bunun temel nedeni dünya siyasetinde varolma mücadelesi veren Japon hükümetinin siyasal ve ekonomik beklentileriydi. 1886'da imparatorun özel müşaviri olarak gelen Kont Koruda ve 1887 Ekim'inde uzunca bir Avrupa gezisinin ardından eşiyle birlikte Abdülhamid'i ziyaret eden imparatorun amcası Komatsu, Babıâli nezdinde görüşmelerde bulunmuşlardı. Prens Komatsu'nun Abdülhamid'e takdim ettiği *Chrysanthemum* nişanının, hiçbir nişanı kabul etmeyen padişah tarafından kabul edilmesi siyasal ve kültürel yakınlaşmaya katkıda bulunmuştu.[129]

Ertuğrul Gemisinin Uzakdoğu Gezisi

Osmanlı-Japon ilişkilerinde 1889 yılının önemli bir yeri vardı. Prens Komatsu'nun ziyaretinin ardından bu ülkeyle olan ilişkileri geliştirmeye ve aktif bir rol üstlenmeye karar veren II. Abdülhamid aslında daha önce Seiki gemisi kaptanı İnova'ya söylediği üzere bir savaş gemisi gönderme düşüncesini hayata geçirdi. Her ne kadar 14 Şubat 1889 tarihli Sadaret tezkiresinde geminin gönderiliş nedeni olarak "talebe-i mumaileyhimin amelliyat görmeleri hem de rayet-

127 Tadahisa Takahashi, "Türk Japon Münasebetlerine Kısa Bir Bakış 1871-1945", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, Ankara, 1982, s. 128.

128 Sultan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 135-136.

129 Hee Soo Lee-İbrahim İlhan, *Osmanlı-Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslâmiyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 26.

i zafer ayet-i Osmani'nin sevahil-i ecnebiyyede temmevvüc eylemesi"[130] gibi gerekçeler gösterilmişse de, temel neden bunun çok ötesindeydi. Rusya'dan gelebilecek herhangi bir tepki konusunda oldukça hassas olan Abdülhamid'in amacı Osmanlı hilafeti aleyhine Arap halifeliği düşüncesini ortaya atan İngiltere'ye karşı etki alanını genişletmekti. Gönderilecek geminin Güneydoğu Asya Adaları, Singapur ve Çin gibi halkları arasında Müslüman nüfusun da bulunduğu ülkelerin limanlarına uğrayacak olmasının gerekçesi buydu.[131]

Ertuğrul Fırkateyni Osman Paşa'nın kaptanlığında 14 Temmuz 1889'da Padişahın İmparatora takdim edilmek üzere gönderdiği nişanla beraber İstanbul'dan hareket etti. Yolculuğa padişahın iradesiyle şair Ali Ruhi Bey de katılmıştı. Teknik donanımının yetersizliği yolculuk projesinin ilk günlerinden beri tartışılan gemi[132] Süveyş'te kuma oturduktan sonra Cidde, Aden, Bombay ve Kolombo'ya uğrayarak 15 Kasım'da Singapur'a ulaştı. 21 Kasım tarihli raporunda Osman Paşa bölge halkından gördükleri yakın ilgiden söz ediyor ve bölgedeki Müslüman liderlerden Mehmedülfaf'ın kendilerini ağırlama konusundaki cömert tavırlarını kaydediyordu. Paşa'nın raporlarından anlaşıldığına göre heyete ilgi gösterenler arasında bölge valisi Sir Clement Smith de bulunmaktaydı.[133] İstanbul basını geminin gezisini halife sultanın bölge Müslümanları nezdindeki itibarının bir göstergesi olarak kamuoyuna duyuruyordu. "Devr-i Saltanat Hazret-i penahide tarihi İslâmın en parlak sahifelerini okyanus sularında şan ve satvetle dalgalanması, Ertuğrul gemisinin seyahatidir" gibisinden yorumlara İstanbul gazetelerinin ilk sayfalarında sıklıkla yer veriliyordu.[134]

Ertuğrul'un Uzakdoğu gezisi Batılı devletlerce de izlenmekteydi. Özellikle İngiliz basını yayınladığı haberlerle Babıâli'yi zor durumda bırakıyor-

---

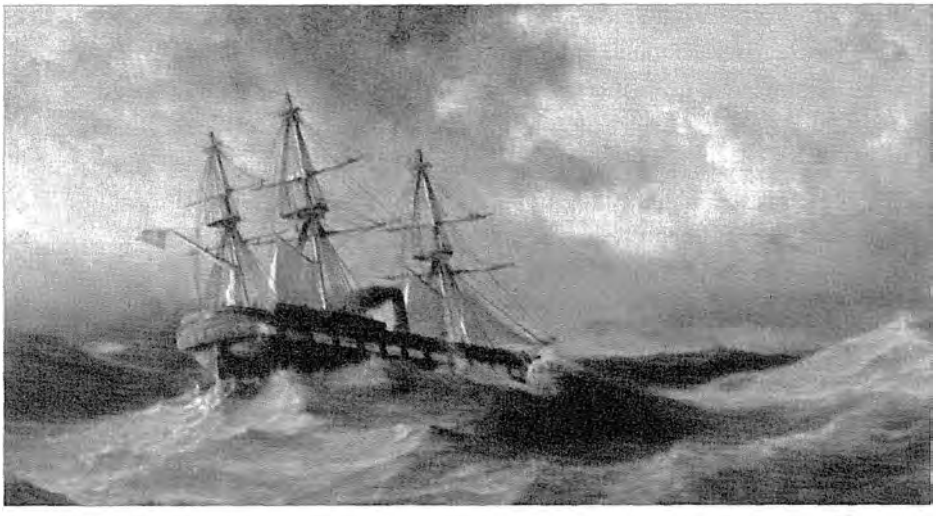
130 Kaori Komatsu, *Ertuğrul Faciası (Bir Dostluğun Doğuşu)*, Turhan Yayınları, Ankara, 1992, s. 37.

131 Dönüş seyriyle ilgili Bahriye Nezareti'nin verdiği talimatta "Ahalii İslâmiyesi en çok olan Kalküta'ya dahi uğraması mucibi muhassenat göründüğü" belirtilen fırkateyn hakkında 17 Nisan 1889 tarihli *Mizan*'da yer alan satırlar Osmanlı hükümetinin beklentisini açığa vurmaktadır: "Fırkateyn güzergâhı üzerinde bulunan İran, Belucistan ve Hindistan sevahilinde ahalii İslâmiyye tarafından Ertuğrul'un fevkalade olarak hüsnü kabul olunacağına ve Hindiçini ile Malakka Şibih cezireси ve Sumatra Adası ahalii İslâmiyyesi nezdinde gerçekten bir vak'ai azimei hayriyye gibi kabul olunacağına ve o sularda asla misli görülmemiş olan böyle bir Osmanlı fırkateyninin Çin ve Japonya nezdinde de pek büyük tesirler husulune sebeb vereceğine şüphe edilmemek iktiza eyler..." Apatay, *a.g.e.*, s. 66-67.

132 Bahri S. Noyan, "Ertuğrul Fırkateyninin Batışı" *Hayat Tarih Mecmuası*, c. 2, sayı 7, İstanbul, 1970, s. 41.

133 Osman Öndeş, *Ertuğrul Fırkateyni Faciası*, Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998, s. 66-67.

134 Hee Soo Lee, *İslâm ve Türk Kültürünün Uzakdoğu'ya Yayılması*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s. 214.



Ertuğrul firkateyninin Uzakdoğu gezisi batılı devletlerce de izlenmekteydi. *Times*'da Ertuğrul'un arızadan ve çürüklüğünden dolayı yola devam edemeyeceği yolunda haberler yayınlandı. Ertuğrul, Yokohama'ya sağ salim ulaşmasına rağmen dönüşte 16 Eylül 1890'da yakalandığı tayfunda kayalıklara çarparak batacaktı. Mirliva Nuri (1839-1906) 'Ertuğrul'un Japonya Yolculuğu' tablosu.

du.[135] 5 Aralık 1889 tarihli Times'da yer alan Ertuğrul'un arızadan dolayı yola devam edemeyeceği ve bu nedenle imparatora gönderilen armağanların posta vapuruyla ulaştırılacağı haberleri karşısında gemi kaptanı Osman Paşa, bunu yalanlayan bir açıklama yapmak durumunda kalmıştı. Ancak her şeye rağmen ciddi para sıkıntısı çekildiği bilinmekteydi. Babıâli, para ihtiyacını Banker Ohannes Aşiyan Efendi'den aldığı borç sayesinde giderecekti.[136]

22 Mart 1890'da Singapur'dan hareket eden gemi 26 Nisan'da Hongkong, 22 Mayıs'ta da Nagasaki'ye vardı. Son durağı olan Yokohama limanına ise yolculuğa başladığı tarihten tam on bir ay sonra 7 Haziran'da ulaştı. 13 Haziran Cuma günü İmparator Meiji'nin huzuruna çıkan Osman Paşa padişahın mektubunu ve Murassa İmtiyaz Nişanı'nı takdim etti. Aynı gün imparator tarafından "Şöli Ladon" nişanıyla taltif edilen Osman Paşa Meiji'nin

135 Aslında en başından beri Babıâli Avrupalı güçlerle karşı karşıya gelmeme konusunda özenli bir tavır sergilemiştir. Örneğin Hollanda'nın mücadele ettiği Açe adasına uğranmayışı bu politik yaklaşımın bir sonucuydu. Lahey Sefiri Karaca Paşa'nın 3 Temmuz 1890 tarihli raporunda ileri sürdüğü gibi Açe hükümdarı Hollanda hâkimiyetini tanımayarak adayı ancak halifeye teslim edeceğini duyurmuştu. Bu gergin ortamda Osmanlı bahriyesine ait bir savaş gemisinin bölgede görünmesi iki ülkenin çatışmasına yol açabilirdi ki Babıâli bunu göze alabilecek durumda değildi. Cezmi Eraslan, *II Abdülhamid ve İslâm Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995, s. 371 vd.

136 Özdemir Nutku, *Ertuğrul Fırkateyni Faciası*, haz. Erol Mütercimler-Mim Kemal Öke, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 60-61.

özel misafiri olarak ağırlandığı üç ay içinde başta Prens Kamatsu olmak üzere, saray nazırlarından Hacı Kata'nın da aralarında yer aldığı üst düzey devlet adamlarıyla görüşmeler yaparak diplomatik ilişkileri geliştirme yolunda adımlar attı.[137] Ancak Sultanın dikkatle izlediği gezi başladığı gibi sorunlarla devam etti. Beklenmedik aksaklıklardan dolayı[138] 14 Eylül'de dönüş yolculuğuna çıkabilen gemi iki gün sonra Kii Yarımadası'nın Kaşinozaki önünde yakalandığı şiddetli tayfun sonrasında battı.

Gemi personeli ve heyet üyelerinden 529 kişinin yaşamını yitirdiği bu elim olay her iki ülkede büyük üzüntüyle karşılandı.[139] Kazadan sağ kurtulan 69 kişi Japon hükümeti tarafından Kongo ve Hiey adlı iki savaş gemisi eşliğinde İstanbul'a gönderildi.[140] 1 Ekim 1889'da Tokyo'nun Şınagawa limanından hareket ederek yola çıkan gemiler 18 Aralık'ta Port-Said'i geçerek ay sonunda Çanakkale Boğazı'nda Yarhisar harp gemisi tarafından karşılandılar.[141] Ancak bu felaketin iki ülke arasındaki ilişkiler açısından önemi bununla sınırlı kalmadı. Japon basınının önde gelen temsilcilerinden *Yiji Şimpo* gazetesi şehit ailelerine yardım amacıyla başlattığı kampanya sonunda elde edilen parayı yazarlarından Şotaro Noda ile İstanbul'a gönderdi. Aynı şekilde 1891'de Tokyo zenginlerinin topladığı para Yakındoğu Ticaret Komitesi şefi Taraciro Yamada tarafından İstanbul'a kadar getirildi.[142] Toplanan yardımları ulaştıran her iki kişi padişahın yakın ilgisi ve bizzat teklifiyle uzunca bir süre İstanbul'da kalarak Türk subaylara Japonca dersi verdiler.[143] II. Abdülhamid bu dostane tavırlara karşılık 1892 yılında hassa yaverlerinden Binbaşı Ahmed Bey'i Japon İmparatoru'na teşekkürlerini sunmak üzere gönderdi. Bu

---

137 Fahri Çoker, "Ertuğrul Fırkateyni'nin Acı Serüveni", *Tarih ve Toplum*, c. 14, sayı 81, İstanbul, 1990, s. 18. Bununla birlikte diplomatik ananelerden pek sıkılmış olduğu anlaşılan Amiral Osman Paşa'nın bu konudaki izlenimleriyle ilgili olarak ağabeyi Reşit Paşa'ya yazdığı 15 Haziran 1306 tarihli mektup için Osman Öndeş, "Amiral Osman Paşa'nın Mektupları", *Hayat Tarih Mecmuası*, c. 2, sayı 10, İstanbul, 1971, s. 64-65.

138 Gemi mürettebatı arasında baş gösteren kolera hastalığı 37 kişiyi etkilemiş, bunlardan 13'ü yaşamlarını yitirmişti. Yokohama ve Kobe'de karantina altında tutulan geminin amirali bir başka mektubunda da içinde bulunduğu güç durumu şu satırlarla aktarıyordu: "Şu kadar diyebilirim ki, şu geminin kıç kamarasında bulunmak şerefi benden başka kime nasip olmuş olsaydı, bu ana kadar cereyan eden ahval karşısında her şeyi göze alarak ya firar veyahut intihar ederdi." Öndeş, *a.g.e.*, s. 71.

139 BOA., Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 239/16, 21.05.1308.

140 10 Ekim'de İstanbul'a ulaşan gemilerin komutanları Tanaka ve Hideka padişah tarafından ikinci dereceden mecidiye nişanıyla ödüllendirilmişlerdi. Komatsu, *a.g.e.*, s. 15 vd.

141 BOA, Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 240/57, 17.03.1308.

142 F. Şayan Şahin, "Ertuğrul Faciası ve Şehit Ailelerine Bağlanan Maaş", *Tarih ve Toplum*, c. 30, sayı 176, İstanbul, 1998, s. 17-20.

143 Aynı dönemde Girit ve benzeri yerlerde de yardımlar toplanmıştır. BOA., Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 240/90, 25.03.1308.

ziyaretle birlikte padişahın gönderdiği saf kan bir Arap atı da imparatora takdim edildi.[144]

Ertuğrul'un yaşadığı hazin sonun ardından gelen dönemde tarafları meşgul eden başlıca konu iki ülke arasında baştan beri yapılması düşünülen ticaret antlaşmasının imzalanması sorunuydu. Japonya'nın Berlin Büyükelçisi Kont Oki'nin girişimleri ve çabaları sonucunda 18 Ağustos 1897'de bir ticaret antlaşması imzalanmıştı. Ticari ilişkilerin yanı sıra aynı dönemde kültürel ilişkilerde de bir canlılık yaşanıyordu. Osmanlı hükümeti buradaki Müslüman topluluklarla bağlantı kurmaya çalışmıştı. Fatih Beş Kurşunlu medrese talebelerinden Hacı Mehmed Ali adlı kişinin Yokohama bölgesindeki Müslüman tüccarların durumlarıyla ilgili girişimleri sonucunda Abdülhamid konu hakkında araştırma yaptırmıştı.[145] Aslında Osmanlı devlet adamlarının ilgisini bu bölgeye çeken nedenlerden birisi de Japonya'nın resmi bir din arayışında olduğuna dair çıkan söylentiler olmuştu. Nitekim yaratılan bu hava bölgedeki diplomatik temsilcilikler üzerinde etkili olmuş, hatta iş propaganda amaçlı kitaplar yayınlamaya kadar varmıştı.[146] Ancak tüm bu çabalar sanılanın aksine sınırlı bir çerçeve içinde gerçekleşmiş, beklentileri karşılamaktan uzak kalmıştı.

Rus-Japon Savaşı Sonrası Gelişmeler

Osmanlı'nın Japonya ile olan yakınlaşmasında Rusya faktörünün etkili olduğu tarihsel bir gerçekliktir. Rusya ve Japonya arasında yaşanan çatışmalarda Babıâli'nin Japonya'dan yana tavır koyması doğal bir gelişme olmuştu. Japonya'nın Uzakdoğu'da siyasal ve ekonomik yönden güçlü bir konuma yükselişi bölgedeki dengeleri sarsmıştı. Japonya ile Çin arasında Kore yüzünden meydana gelen ve Çin'in yenilgisiyle sonuçlanan savaşın ardından 1895 Nisan'ında imzalanan Şimonoseki Antlaşması'yla Japonya, Mançurya'yı yayılma alanı olarak gören Rusya'yı tedirgin etmişti. İki devlet arasında yaşanan gerginlik Japon İngiliz yakınlaşmasına yol açmış, bu gelişme 1902'de ittifaka dönüşmüştü.[147]

---

144 Hüsrev Gerede, "Ertuğrul Faciası", *Hayat Tarih Mecmuası*, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1966, s. 57-58. BOA., Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 243/95, 25.06.1308.

145 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996, s. 130-131.

146 Cava müftüsü Seyyit Osman Ulvi, Batavya Şehbenderi Rasim Bey ve Abdullah Beylerin birlikte kaleme aldıkları eser bu nitelikteydi.

147 Rusya'nın 1898'de Port Arthur'ı işgal ederek üs haline getirmesi, Mançurya üzerinden demiryolu yapması, Japonya'nın Kore ve Çin ile ilgili planlarını bozmuştu. Bu olay Çin sahilinde çıkarlarının zedelenmesinden çekinen İngiltere'yi Japonya'ya yaklaştırmıştı. Akdes N. Kurat, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 130-131.

1904 Şubat'ında patlak veren savaş Babıâli'nin de yakından izlediği gelişmelere sahne oldu.[148] Japonya'nın savaş sonucundaki başarısı "Japonların Rusya'ya karşı kazandıkları zafer bizim için de zafer sayılır. Rusya'nın kuvvetinin çoğunun Uzak Şark'a nakledilmesi, Karadeniz'deki taarruz kuvvetini azaltması demektir"[149] diyen Abdülhamid başta olmak üzere bütün Babıâli erkânını sevindirdi. Bu olay Osmanlı'nın gözünde asırlardır yenilmez bir güç olan Rusya'nın da yenilebilir olduğunu gösteren bir moral kaynağı oldu. Bununla birlikte basına karşı uygulanan sansür ve Rusya'yı kışkırtmama düşüncesinden dolayı konu İstanbul gazetelerinde pek yer bulamayıp, basın mümkün olduğu ölçüde Avrupa kaynaklı haberleri aktarmakla yetindi.[150] Siyasi iradenin basın üzerindeki bu yasakçı yaklaşıma karşılık edebiyatçılar tarafından Rusya aleyhine cinaslı manzumeler kaleme alındı. Bunlardan birinde Müstecabizade İsmet duygularını şu şekilde dile getirdi: *Çin bitaraf olmakta devam eyledi amma / Aktı su gibi suy-i şimale ceneral ma!*[151]

Tüm Yakındoğu halkları ve Osmanlılar için beklenmedik bir başarı[152] olan Japon galibiyetinin yarattığı ruh halini Ortaylı şu şekilde betimlemektedir: "Devr-i Hamidiye'de, *Servet-i Fünun*'da ve başkaca mecmualarda Fransız demokrasisinden, Çar Rusya'sındaki işçi hareketlerinden söz edilecek değildi kuşkusuz; gerçeği ve abartısıyla bol bol Japonya'dan ve Japon yaşamından söz ediliyordu. Hele Japonya, 1905'te Çarlık Rusya'sını, bu yarı Asyalı devletin ordusunu generalinden neferine kadar Uzakdoğu'nun çamuruna bulayınca büyük devletlerin gözünde Avrupalı bir devleti (!) yenen korkulacak bir güç oldu. Ortadoğuluların, yani Avrupa'ya her gün daha fazla düş-

148 Von der Goltz Paşa'nın önerilerini dikkate alan Babıâli savaşı izlemek üzere Mançurya'ya Miralay Pertev Bey'i gönderdi. 11 Ağustosta yola çıkan Pertev Bey, Eylül 1904'te Tokyo'ya vardı ve Ekim başlarında buradan Mançuri'ye hareket etti. Pertev Demirhan, *Hatıralar, Rus Japon Harbi (1904-1905)*, İstanbul, 1943, s. 9-10.

149 Sultan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 165.

150 Rus donanmasının 1905 yılı Mayıs'ında Çuşima'da imha edildiği haberi gazetelerde geniş yankı bulmuş, Mançurya'daki Rus yenilgisi hakkında da Avrupa kaynaklı haberler aktarılmıştı; ancak Rusya'yı tenkit eden ifadelerden kaçınılmıştı. Aynı ölçülü tavır savaş sonrası Rusya'da yaşanan ihtilal ve ilan edilen Meşrutiyet için de geçerli olmuştur. Bu gelişmeler hakkında Abdülhamid idaresinin koyu sansürü nedeniyle ancak Mısır ve Paris'te çıkan Türkçe gazetelerin yabancı postalar aracılığıyla gizlice ülkeye girmesi sayesinde bilgi elde edilmiştir. Akdes N. Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 133-134.

151 Abdülhak Şinasi Hisar, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971, s. 220.

152 "Uzakdoğu'da Doğulu fakat meşruti bir Japonya birkaç yıl önce Avrupalı fakat istibdatla yönetilen bir Rusya'yı yenmişti ve hem Rusya hem İran bunu demokratik kurumların üstünlüğünün bir tezahürü olarak kabul etmiş ve biri ihtiyatla, diğeri de devrimle meşruti ve parlamenter rejimler getirmişlerdi." Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 204.

man olan bu Müslüman halkların gözünde ise Japonya hayranlık duyulacak bir ülkeydi artık. Osmanlı İmparatorluğu'nda, İran'da her dilden yayın organı; Rus Japon savaşından, muzaffer Japon ulusunun geleceğinden yarı ciddi, yarı efsanevi bir tonda söz ediyordu. Bizde alışılmışın dışında bir hızla Rus-Japon savaşı üzerine üç ciltlik etraflı bir inceleme derhal yayımlandı."[153]

Gündelik yaşamdan edebiyata kadar etkisini hissetiren bu ilgi Osmanlıyla sınırlı değildi. Şirazlı bir şairin klasik doğu edebiyatına özgü şehname türünde kaleme aldığı *Mikadoname* adlı Farsça eserin taş baskısı tüm İran ve Hint pazarlarında satılmaktaydı. Aynı şekilde Rusya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi vermekte olan Kazakların ulusal şairlerinden Mir Yakup yazdığı bir *cumbagda* Rus yenilgisini işleyerek, Japon zaferini, Doğunun Ruslara karşı ilk muzafferiyeti ve gelecek zaferlerin habercisi olarak nitelendirmekteydi. Eserin halk arasında gördüğü ilgiden rahatsız olan Rus hükümeti çözümü şairi yargılayarak mahkûm etmekte bulmuştu.[154]

Doğulu Bir Misyoner: Abdürreşid İbrahim

İttihad-ı İslâm taraftarları için 19. yüzyılın sonunda Uzakdoğu sahip olduğu Müslüman nüfus yoğunluğuyla önemli bir hareket alanını ifade etmekteydi. Bu durumun farkında olan Japon aydınları Batı'ya karşı oluşturmak istedikleri Asya Birliği projesiyle ortak noktaları bulunan bu girişimlerden faydalanma niyetindeydiler. Aynı dönemde Japonya'da doğu dünyasının jeopolitik durumu ve kültürel kimliğiyle ilgili çalışmalara özel bir merak oluşmuştu. İslâm çalışmalarıyla, Asya dilleri ve kültürleri hakkında araştırmalar yapan Doğu Asya Ortak Kültür Cemiyeti, Prens Konoe Atsumaro tarafından 1898 yılında kurulmuştu. Bunun yanı sıra 1901'de Uchido Ryohei tarafından kurulan, Rusya'ya karşı kitle propagandası ve casusluk faaliyetlerinden sorumlu aşırı milliyetçi Kara Ejder Cemiyeti (Kokuryukai) de aralarında olmak üzere, 1887'de Kelichi Arao tarafından Hankow'da kurulan Rakuzendo ve 1895'te kurulan Zenrin Shoin gibi diğer cemiyetler Asya ulusları arasında özellikle Rusya'ya karşı bir işbirliği tesisi için mücadele ediyorlardı.[155]

Japonya'nın Müslüman halklar üzerindeki nüfuz politikası Osmanlı halklarıyla sınırlı kalmamıştı. Japon aydınları ilk olarak Çin'deki Müslüman topluluklardan yararlanmak istemişler ve bu amaçla Tokyo'daki Müslüman

153 İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 156-157.

154 Semipalat'ta tutuklanan Mir Yakup, Omsk vilayeti mahkemesince altı aylık hapis cezasına çarptırılmıştı. Zeki Velidi Togan, *Türkili Tarihi,* İstanbul, 1947, s. 496-497.

155 Bu konuda ayrıntı için bkz. Selçuk Esenbel, "İslâm Dünyasında Japonya İmgesi", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 19, İstanbul, 1995, s. 9.



Abdürreşid İbrahim (1857-1944) asıl Uzakdoğu seyahatine 1908 Eylül'ünde çıktı. Amacını "İslamiyet için yeni bir kapı açmak" olarak belirlediği bu gezi sırasında devlet adamlarıyla görüşmüş ve İttihat-ı Şark düşüncesini eyleme geçirmeye çalışmıştı. Abdürreşid İbrahim Efendi Türkistan'da bir toplantıda.

Çinli öğrencilere yönelik yayın yapan *Muslim Awakening* gazetesi yayınlanmaya başlamıştı.[156] Aynı amaçla yayın yapan bir diğer gazete ise on dört bin tirajlı *Ai Kao Pao* idi. İslâmcı düşünürler arasında Japonya'da İslâmı yayma fikri de aynı dönemde güçlenmeye başlıyordu. Çinli Hasan Tiyoşen, Hintli Afraz Hüseyin Han ve Muhammed Bereketullah, Mısırlı Ahmed Fazıl ve Ahmed Ali Cürcavi, Cava müftüsü Seyyit Osman Alevi bu amaçla Tokyo'da çalışmalar yaptılar. Kişisel nitelikteki çalışmaların yanı sıra, Hindistan'da *Hablü'l-Metin*, *Zemandar* ve *Vatan*, Mısır'da *el-Liva*, *el-Müeyyed* ve *el-Menar*, Bakü'de *İrşad*, Beyrut'ta *Semeretü'l-Fünun*, Kazan'da *Kazan Muhbiri* ve *Beyanü'l-Hak*, İstanbul'da *İkdam* ve *Tercüman-ı Hakikat* gibi basın organları da Japonya'daki İslâm çalışmaları hakkında yayınlar yaparak, kamuoyu oluşturmaya çalıştılar.[157]

Japonya'da İslâm propagandası yaparak anti Rus çalışmalarda bulunanlar arasında en önde gelen isim şüphesiz Özbek asıllı Abdürreşid İbrahim

---

156 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Colombia University Press, New York 2007, s. 89-91.

157 Ahmet Uçar, "Japonların İslâm Dünyasındaki Yayılmacı Siyaseti ve Abdürreşid İbrahim", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 20, İstanbul, 1994, s. 15-16, Aslında Japonların Rusya karşısındaki başarıları üzerine Japonları Müslüman yapma düşüncesini ilk ortaya atan Mısır'ın ünlü İslâm dergisi *El-Menar* olmuştur. Derginin Kasım 1905 nüshasında, sekiz sayfalık "Davat el-Yaban ilel-İslâm" başlıklı bir yazı yayınlanmıştır. Burada Japonların yeni bir din arayışında oldukları, bu amaçla daha önce Sultan Abdülhamid'e başvurdukları, ama bir netice elde edemedikleri belirtiliyordu. Makalede İslâm'da hilafetin güç sahibi olanda bulunmasının kabul edildiği kaydediliyor, ancak "kişisel mutlak yönetim" yerine "sınırlı-yetkili bir hükümet" uygulamasının şart olduğu ekleniyordu. Böylelikle Abdülhamid'in hilafetine karşı oluş belirtilmiş oluyordu. Bunda kuşkusuz Arap hilafeti tezini güçlendirme amacı etkiliydi. F. Şayan Şahin, *Türk Japon İlişkileri 1876-1908*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 191-192.

idi.[158] 1857 yılında Batı Sibirya'da Tara kasabasında doğan İslâmcı yazarın tüm yaşamı Rusya'daki Müslümanların birliği yolunda mücadeleyle geçmişse de, Rusya dışındaki Müslüman halklarla ilgili temaslarda da bulunmuştur. Japonya'ya ilk gidişi 1901 yılına rastlamaktadır. *Âlem-i İslâm* adlı eserinde bu seyahatinden bahsetmez. Bunun nedeni Kara Ejderhalar örgütüyle ilişkisi olmasıdır. 1902-1903 arasında tekrar Japonya'ya giden yazar, daha önceki yıllarda İstanbul'da tanışmış olduğu II. Abdülhamid'e bir mektup yazarak çalışmalarına destek arar. Abdülhamid'in "Bir tarafta daima iftihar ettiğim ve hizmetkârı olmaya çalıştığım bu âli vazife, diğer taraftan ruhumda bu mahiyette şerefli hizmete duyduğum hasretle mümkün olan her şeyi yaptım. Fakat bu yardımım daha çok maddi sahada kaldı" şeklindeki ifadelerine karşılık Abdürreşid, dönüşünde Rus hükümetinin girişimiyle tutuklanır; ancak gelen ağır tepkiler sonucunda Ağustos 1904'te Odessa'da serbest bırakılır.[159]

Abdürreşid İbrahim asıl Uzakdoğu seyahatine 1908 Eylül'ünde çıkmıştır. Kazan'dan başladığı yolculuğu Ufa-Çilebi-Kılyar-Omsk-Tomsk-Irkutsk-Moğolistan-Harbin-Vladivostok üzerinden Japonya'ya uzanmıştır. Amacını "İslâmiyet için yeni bir kapı açmak"[160] olarak belirttiği bu gezi sırasında aralarında Kont Maçura, Mareşal Oyama, Prens İto gibi isimlerin bulunduğu devlet adamlarıyla görüşmüş ve İttihad-ı Şark[161] düşüncesini eyleme geçirecek olan Asya Gı Kay'ın kuruluşunda etkili olmuştur.[162] Abdürreşid İbrahim Japonya üzerine gözlemlerini *Âlem-i İslâm*'da ayrıntılı olarak kaydetmiştir. Japonya'daki gündelik yaşama dair ilginç betimlemelerin yer aldığı bu eserdeki ifadelerden yazarın Japon entelektüelleriyle ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Aralarında *Kokumin Shimbun* gazetesi yazarı Tokutomi Soho gibi milliyetçi yazarların, Asyacı argümanlarıyla tanınan Sasaki ve Hayashita gibi parlamenterlerin, Şarkiyatçı Ariga'nın, Kont Matsuura gibi bürokratların bulunduğu kişilerin yanı sıra çeşitli dernek ve eğitim kurumlarıyla temaslarda bulunmuştur.[163]

---

158 Aydın, a.g.e., s. 87.

159 İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 22-25.

160 İsmail Türkoğlu, "20. Yüzyılda Bir Türk Seyyahı", *Toplumsal Tarih*, İstanbul 1995, c. 4, sayı 19, s. 8.

161 Nadir Özbek, "Abdürreşid İbrahim İslâmcı Bir Eylem Adamı", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 19, İstanbul, 1995, s. 10.

162 21 Mayıs 1909'da Tokyo'da kurulan bu derneğin başına Japon diplomat Ohara getirilmişti. Derneğin talimatnamesinde Asya'da bulunan hükümetlerin mevcut durumlarının iyileştirilmesi için ziraat, eğitim, ekonomik, politik ve askeri alanda işbirliğine yönelik çalışmalar yapacağı bildiriliyordu. Türkoğlu, *a.g.e.*, 1997, s. 56-57.

163 François Georgeon, "*Âlem-i İslâm*'a Göre Uzakdoğu'da Osmanlı İmgesi", *Toplumsal Tarih*, c. 4, s. 20, İstanbul, 1995, s. 11-14.

Buralarda verdiği konferansların dışında Mısırlı Ahmed Fazıl'ın yardımıyla İslâm'ı tanıtıcı mahiyette bir kitap yazan Abdürreşid'in Uzakdoğu gezisi Japonya dışına da taşmıştır. 1909 Haziran'ında Kore'ye hareket eden yazar Seul ve Mukden'de incelemeler yaptıktan sonra Pekin, Hankov, Şangay ve Singapur'u ziyaret etmiştir. Dönemin önde gelen İslâmcı aydınlarından Mehmed Akif onun bu gezilerini ve çalışmalarını *Safahat*'ta aktarmıştır. Japonya'ya olan ilgisini *onu tasvire zafer yab olamam hayrettir* mısraıyla dile getiren şair, saffet-i İslâm'a gerçek anlamda Japonların sahip olduğunu söylemekteydi. Ünlü şair *medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle* derken, gelenekçi yazarların klasik bakış açısını yansıtmaktaydı. Akif'i etkileyen yön daha ziyade ahlâki değerlere olan bağlılıktı.[164] Beklentisi Uzakdoğu'da İslâm'ın yayılmasıydı. *Müslümanlık sanırım parlayarak orada/ Sade Osmanlıların gayreti lazım orada*[165] dizeleri bu hayalin dile getiriliş biçimiydi. Gerçekte ise Osmanlı içinde bulunduğu koşullar dolayısıyla Şairin hayalini gerçekleştirmekten hayli uzak bir konumdaydı. Buna rağmen İslâmcı düşünürler arasında benzer beklentiler Uzakdoğu sözkonusu olduğunda Japonya ile sınırlı kalmayıp, Çin'i de içine alan bir coğrafi sahayla bütünleşiyordu. Çin de Japonya kadar Osmanlı'nın dikkatini çeken bir siyasi alanı kapsıyordu.

İslâm Birliği Kapsamında Osmanlı-Çin Diyaloğu

Türk-Çin ilişkilerinin kökeni tarihsel bir zemine dayanmakla birlikte,[166] 19. yüzyılın sonlarına değin Çin, sahip olduğu geniş Müslüman nüfusa rağmen Osmanlıların ilgi alanında değildi. 19. yüzyıla kadar Çin'le ilgili esaslı bir diplomasi oluşturmamasının nedenleri arasında buranın coğrafi saha olarak imparatorluğun hâkimiyet iddiasında bulunduğu bölgenin dışında kalmasının

164 *"Kimsenin ırzına, namusuna yan bakmıyarak / Yedi kat ellerin evladını kardeş tanımak;"* ya da bir başka dizede dile getirildiği biçimde *"Gece gündüz açık evler, kapılar mandalsız / Herkesin sandığı meyanda, bilinmez hırsız"* ve benzer betimlemeler Akif' de sıkça görülür. Mehmed Akif, *Safahat,* haz. Ömer Rıza Doğrul, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1958, s. 70-71.

165 Mehmed Akif, *Safahat*, s. 71.

166 Erken dönem İslâm müelliflerince Sin adıyla tanınan Çin konusu Osmanlı kaynaklarında da işlenmiştir. Konuyla ilgili olarak Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma*'sında ve Ebu Bekir ed-Dimişgi'nin eserinde bazı kayıtlar yer almıştır. 1656-1657 arasında eserini yazan Kâtip Çelebi'ye göre bazı kimseler Çin'i 13, bazıları da 15 eyalete ayırmışlardı. Kitabında Merator, Philipus Cluver ve Lorenzo d'Anania'nın çalışmalarından yararlanan yazar Çin ve Hıtay'ı iki ayrı memleket gibi kabul ederek yanlışa düşmüş, bununla birlikte 28 sayfa tutan ayrıntılı bilgi vermiştir. Ebu Bekir ise Blaev'in 1662'de yayınlanan büyük atlasından geniş ölçüde yararlanmış ve Çin bahsine 60 sayfa ayırmıştır. Çin'i 17 eyalete ayıran Ebu Bekir, memleketin ve halkının genel betimlemesini yaptıktan sonra, bilim, din, tıp ve felsefeye dair geniş bilgi vermiştir. K. Kahle, "Türk Coğrafyacıların Tasvirine Göre Çin", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s. 89-96.

yanı sıra, Çin'in de Japonya örneğinde olduğu gibi izolasyonist bir dış politika izlemesi bulunmaktaydı. İzolasyonist politika dış güçlerin zorlamasıyla terk edilmeye başlanacaktı.[167] 1763'de Hindistan'ı ele geçiren İngiltere'nin burada yüksek üretim kapasitesine sahip olan afyonun pazarlandığı Çin'e yönelmesi, çatışmaya sebep olmuştu. 1839'da patlak veren savaş 1842'de imzalanan Nanking Antlaşması'yla sona ermişti. Böylece başlayan dışa açılma süreci 1858 Tien-Tsin ve 1860 Pekin Antlaşması'yla had safhaya ulaşmıştı.[168] 1894 tarihi itibariyle ticaretinin yaklaşık % 65'i İngiltere'nin elinde olan Çin'de yabancılara karşı oluşan tepkinin sosyal patlamalara dönüşmesi güç olmayacaktı.[169]

Boxer Ayaklanması ve Avrupa Kamuoyunda Osmanlı Halifesi

21 Eylül 1898'de, Japon tipi bir modernleşme hareketinin öncüsü olan genç imparator Kuang Hsu'yu devirerek başa geçen imparatoriçe Tzu Hsi'nin aldığı kararlar, ülke içindeki yabancı düşmanlığını körükledi. Yi Ho H'ıuan Derneği, Boxer adıyla isyan etti. İmparatoriçenin Haziran başlarında radikal düşünceleriyle kamuoyunun tanıdığı Prens Tuan'ı dışişlerine getirmesi isyancıları teşvik etti. 13 Haziran'da Pekin'e giren isyancılar bir hafta sonra Alman elçisi Baron von Kettler'i öldürdüler. Bu olay Çin'de çıkarlarını maksimize etme çabasındaki Avrupalıları Almanya liderliğinde bir araya getirdi. Alman mareşali Waldersee yönetimindeki müttefikler Ağustos ayında Pekin'i ele geçirerek isyanı bastırdılar. Ardından imzalanan Pekin antlaşmasıyla Çin ağır bir borç yükünün altına girdi.

Boxer Ayaklanması'nın Babıâli için anlamı diğerlerinden farklıydı. İsyanın müttefikleri uğraştırdığı günlerde Avrupa basınında yer alan, bu hareketi Osmanlı desteğiyle bağdaştırma yönündeki yorumlar Babıâli'yi zor durumda bırakmıştı. *Times* gazetesinin Babıâli hakkında yayınladığı yazıların önemli etkisinin olduğu anlaşılan sözkonusu durum karşısında hazırlanan

---

167 Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih (1789-1994)*, Filiz Yayınları, İstanbul, 1995, s. 273-276.

168 Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1991, s. 89-90.

169 Aslında Çin'de yabancı baskısına karşı isyan hareketleri dışa açılmanın hemen ardından başlamışsa da zaman içinde artmalarının temel nedeni sosyo-ekonomik sorunlardı. 1848'de Hunan eyaletinde başlayan ayaklanma Kuang-hsi eyaletine de sıçradı. Gün geçtikçe yoksullaşan köylülerin desteklediği hareket T'ai-p'ing adıyla kısa zaman içinde ulusal bir kimlik kazandı. 1851'de Honan ve Anhui bölgesinde çıkan isyanlar dışında Müslüman bölgeleri de isyancı kalkışmalara sahne olmaktaydı. 1864-1871 arasında Kansu'da yaşanan Hyan, Yünnan isyanı ve 1895 Han Wen-Hsiao isyanı bu nitelikteki isyanlardı. Yabancı düşmanlığının en ileri örneği ise 1900 yılı içinde patlak veren Boxer isyanıydı. Babıâli için Çin sorununun gündeme gelişi bu ayaklanma sonrasında olmuştu. W. Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1947, s. 317-324.



II. Abdülhamid'in siyasetinde Almanya ile olan ilişkiler önem taşımaktaydı. II. Wilhelm'in de bu ilişkiden beklentileri vardı. Osmanlı topraklarını ikinci ziyareti sırasında 12 Kasım 1898'de Şam'da, onuruna verilen bir davette bu durumu *"gerek Majeste Sultan, gerekse Halifesi olduğu dünyanın her tarafındaki 300 milyon Müslüman bilsinler ki Alman İmparatoru onların en iyi dostudur"* şeklinde ortaya koymuştu. II. Wilhelm Kudüs'te.

tekzipler Avrupa'nın çeşitli basın organlarına gönderilmişti. 27 Temmuz'da *Morning Post* gazetesinde iddiaları reddeden bir makale yayınlatılmıştı.[170] Ancak dışişlerine 31 Temmuz'da Londra maslahatgüzarından gelen telgraftan anlaşıldığına göre bu tür yazıların Londra gazetelerinde yayınlatılmasında güçlüklerle karşılaşılmaktaydı.[171] 9 Temmuz 1900 tarihli *Noye Fraye Prese*'de yayınlanan bir makalede Çin'deki gelişmelerle ilgili olarak Osmanlı padişahı baş sorumlu olarak gösteriliyordu. *Berliner Tagblat* ve *Frakfurter Zeitung*'da da bu türlü haberlere rastlanmaktaydı. *Frankfurter Zeitung*'da yer alan "Yıldız Saray-ı Hümayunu'nca Çin usatı iltizam edilmektedir" yorumu üzerine gönderilen tekzipler iddialar yalanlanmış ve bu yazıların Almanya'nın izlediği politikaya zarar vererek İngiliz politikasına hizmet ettiğine dikkat çekilmiştir. Hükümetin müttefik gördüğü Alman basınında yayınlanan haberlerden rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı tekzip yazısında Osmanlı halifesiyle Çin Müslümanları arasında organik bir bağın bulunma-

170 BOA, Da'ire-i Hariciyye Hususiyye, 213.
171 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzatı, nr. 205 / 25.

dığı şu ifadelerle kaydedilmişti: "Çin'deki Müslümanların harekâtıyla Devleti Aliyye'deki Müslümanları mu'ateb tutmak kadar münasebetsiz bir hal tasavvur olunabilir mi, bizce malum olduğu vechile zaten Çin'in yalnız garb cihetleriyle Çungarı ve Mogol ve Türkistan-ı Şarki taraflarında Müslüman vardır ki bunlar da Şi'iyyu'l-mezhebdirler biraz Ortodoks mezhebini andıran Şi'iler İraniler gibi zat-ı hazret-i hilafet penahi'yi halife sıfatıyla tanımadıklarından Hilafet-i seniyye-i hazret-i padişahi'nin Çin Müslümanları üzerinde te'siri yoktur."[172]

Babıâli'nin Boxer Ayaklanması'yla herhangi bir bağının bulunmadığını ortaya koymak amacıyla başlattığı diplomatik atağa karşılık II. Wilhelm idaresindeki Almanya, Osmanlı halifesinin ruhani yetkisinden yararlanma niyetindeydi.[173] Ayaklanmanın hemen ardından II. Abdülhamid'e başvuran Alman hükümeti Çin'deki Müslümanlar üzerinde yatıştırıcı telkinlerde bulunmak üzere bir nasihat heyeti gönderilmesi önerisini iletti.[174] Öneriyi değerlendiren Sultan, Mirliva Enver Paşa'nın başkanlığında askeri ve mülki erkândan dört kişiyi beşer yüz, ikinci fırka-i hümayun'dan katılan iki kişiyi de iki yüz ellişer lira harçla bu göreve tayin etti.[175] Resmi görevi Çin Müslümanlarına nasihat olarak[176] belirtilen heyete başkanlık eden Enver Paşa 1848 olayları sırasında Türkiye'ye iltica edip, Müslüman olan ve 1878'de Osmanlı ordusunda albaylık rütbesiyle hizmet eden Polonyalı bir kontun oğluydu. Eğitimini Fransa'da Chaptel'de tamamladığından iyi düzeyde Fransızca konuşmaktaydı.[177] Mayıs başında hareket eden heyet, bir ay sonra Şangay'a vardı. Alman hükümeti heyetin tertibinde katkıda bulunmuşsa da aynı ilgiyi Çin'e ulaştıktan sonra göstermişti.

Mareşal Waldersee heyetin gelişinden önce bölgeden ayrılmıştı. Almanya'nın aksine Avusturya konsolosu ve bölgedeki İngiliz kuvvetleri kumandanı General Gieagh heyete gerekli kolaylıkları göstermekte çekinmemişlerdi. İngilizler Enver Paşa'nın Rus etkisindeki Çin Türkistanı'na ziyareti için Hindistan yolunu kullanmasını istiyorlardı. Halifenin temsilcisinin bu topraklarda temaslarda bulunması ve bunu İngiltere'nin himayesinde gerçekleştiriyor olması böl-

172 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzatı, nr. 205 / 81.

173 Uçarol, *a.g.e.*, s. 278.

174 İ. Süreyya Sırma, "Sultan II. Abdülhamid'in Çin Siyasetine Dair", *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 18.

175 BOA, İrade-i Hususi, nr. 48, 2 Z. 1318.

176 BOA, İrade-i Hususi, nr. 47, 2 Z. 1318.

177 İ. Süreyya Sırma, "Çin'de İslâm Birliği Siyasetinin Uygulanması", *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 71.

gede kendini İslâm'ın tek koruyucusu olarak kabul ettirme çabasındaki Afgan emirine karşı İngilizlerin çıkarına olacaktı. Beklenen sonuçlara ulaşamayan heyet 20 günlük temasların ardından Sibirya üzerinden Avrupa'ya geçerek bu yolla geri döndü. Beklentilerin gerçekleşmemesinde temel neden heyet üyelerinin bölge hakkında yeterli bilgi ve donanıma sahip olmamalarıydı.[178]

II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları

Sultan Abdülhamid'in başlıca amacı İslâmcılık politikasının temel aracı olan hilafeti içte olduğu gibi dışta da etkin bir aktör konumuna getirmekti. Bu nedenle izlediği siyasette kamuoyu düzeyinde de olsa Müslüman dünyanın desteğini sağlamak için kuruma dışa dönük manevi bir yapı atfetti.[179] Aynı dönemde 70 milyon Müslüman nüfusun yaşadığı Çin, Batı'ya karşı halifenin siyasi etkinliğini göstermek açısından politik bir araç olabilirdi. Bölgede İngiltere'nin iktidar arayışında oluşu ve halifeye karşı İngiliz kralının hamiliğini ön plana çıkarmaya çalışması konunun ciddiyetini artırıyordu. 25 Haziran 1901 tarihli *North China Daily News*'de yer alan bir haberde Osmanlı halifesinin bölgede tanınmadığı öne sürülüyordu. İngiltere'ye karşı Osmanlı kozunu oynayan Fransa ise yine basın aracılığıyla İngiliz siyasetini zayıflatmaya çalışmaktaydı. *L'Echo de Chine*'de yayınlanan makalelerde, içlerinde Maverdi'nin *El-Ahkâmü's Sultaniye*'sinin de bulunduğu İslâm siyaset teorisine dair eserlere gönderme yapılarak halifeye bağlılığın Çinli Müslümanlar için dinsel bir yükümlülük olduğu savunuluyordu. Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Müslüman topluluğun Babıâli tarafından kendi aleyhine kışkırtılma olasılığına karşı duyduğu endişeyle hareket ettiği anlaşılmaktaydı.[180]

Osmanlı diplomasisi Hamidiye döneminde İslâm Birliği siyaseti ekseninde bir yandan büyük güçler arasındaki çatışmalardan yararlanırken, diğer yandan bu coğrafyadaki Müslüman topluluğun desteğini alma siyaseti uygulamıştır. Kamuoyunu yönlendirebilmek için özel görevle adamlar göndermiştir.[181] Bu niyetle gönderilenlerden ilki 1902'de Çin'e giden Muhammed

178 İ. Süreyya Sırma, "Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler", *a.g.e.*, s. 139-154.

179 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 146 vd.

180 Sırma, *a.g.e.*, s. 78-79.

181 Osmanlı Padişahı çeşitli bölgelere gönderdiği ajanlar ve elçiler sayesinde İslâm dünyası üzerinde hamilik rolünü pekiştirmeye çalışmıştır. Kimi zamansa İslâm ahalinin yaşadığı yerlerden bu konuda talepler gelmiştir. Örneğin Pekin Müftüsü Davutoğlu Abdurrahman yazdığı mektupta Osmanlı Sultanına bölgedeki Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durum hakkında şu şekilde bilgi vermiştir. "Biz Müslümanların ilim ve irfan yönünden durumumuz da pek zayıftır. Zira bir kısmı yıkık olan Pekin'in 29 mescidinde okumak ve tedrisat yapmak imkânı çok az olup, biz İstan-

Ali'dir. İstanbul'dan hareket ederek Bombay, Singapur, Batavia, Bangkong, Saygon, Shanghay ve Japonya'ya uğrayan Muhammed Ali, Mayıs ayında ulaştığı Çin'de dini önderlerden imam Wang Kuan'ın konuğu olmuştur.[182] Fransız belgelerinde görüldüğü gibi Muhammed Ali İstanbul mollalarının elbiselerini giymekte ve kendisine tatile çıkmış bir turist hoca süsü vermektedir. 18 Haziran 1902'de Pekin'deki Fransız Büyükelçiliği'nden gönderilen belgeden anlaşıldığı üzere iyi derecede Arapça ve orta düzeyde İngilizce konuşabilen Muhammed Ali, Yokohama limanında bir cami inşası için buradaki devlet erkânı ve tüccarlarla görüşmeler yapmıştır. Kendisine görüşmeler sırasında Ta Ka Da adlı bir parlamenter yardımcı olduğu gibi, elde ettiği bilgileri İstanbul'daki Hariciye Nezareti'nde görevli bir memur olan Hakkı Bey'e göndermiştir.[183] Uzakdoğu'ya gönderilen bir diğer görevli olan Süleyman Şükrü Bey 1905'te gerçekleştirdiği seyahat sırasında başta Şanghay ve Pekin olmak üzere çeşitli kentlerde Müslümanların toplumsal statüleri ve ekonomik durumlarıyla ilgili incelemelerde bulunmuş, edindiği izlenimleri *Seyahatü'l-Kübra* başlıklı bir kitapta toplamıştır.[184]

Osmanlı halifesi tarafından özel görevlerle gönderilenlerin yanı sıra giden misyonerler arasında din adamlarının varlığı da dikkat çekmektedir. 1906'da İstanbul'a gelen Wang Kuan'ın[185] talebi üzerine ilmiye mensubu 4 kişilik bir heyetin buraya gönderilmesi uygun bulunmuştur. 20 Şubat 1907 tarihli raporda adları şeyhülislâmlık makamınca sunulan ibtidai mektepleri müfettişlerinden Hafız Ali Rıza ve Bursalı Hafız Hasan Efendi'ler göreve uy-

---

bul'daki ve sair Müslümanların ahvalini ve efendimiz ulu Sultan'ın ahval-i şerifleri hakkında meşhur seyyah ve faziletli âlim ve müdekkik Muhammed Ali gelinceye kadar bir şeyler bilmiyorduk. Ondan Efendimiz Sultanımızın memleketine ve Müslümanlara dair sorduğumuz suallere cevaben, oralardaki din ve dünya bereketini, İslâm iman ve saadetini duyduk ve Allah'a şükür ve hamdettik. Sizin yüce makamınızı ziyaret etmeyi her ne kadar ister ve arzu ediyor isek de ne yazık ki, bu mümkün değildir." Müftü Çin'deki yoğun bir Müslüman nüfusun varlığını ve bunların ehl-i sünnet inançta olduğunu belirttikten sonra iletişim olanaklarının kısıtlılığından dolayı İslâm'ın zayıf kaldığına dikkati çeker ve ekler: "Sizden ricamız, zat-ı şahanelerini temsil edecek bir elçinin Pekin'e gönderilmesidir. Böylece biz burada zat-ı şahanelerinin yardımıyla daha da güçlenir, İslâm'ın nuru artar ve şer'i mübin daha da kuvvetlenir..." BOA, Yıldız Maruzat, Def.1210, no.4628 (10 Cemaziye'l-Ahir 1317).

182 İ. Süreyya Sırma, "Sultan II. Abdülhamid'in Uzakdoğu'ya Gönderdiği Ajana Dair", *a.g.e.*, s. 156-158.

183 Lee, *a.g.e.*, s. 201-202.

184 Karçınzade Süleyman Şükrü, *Seyahatü'l-Kübra*, Eğirdir Belediyesi Yayını, 2005.

185 Wang Kuan'dan önce İstanbul'a gelen Çin'li din adamları olmuştur. Bunlar arasında 1845 yılında İstanbul'u ziyaret eden Ma Dexing ve iki öğrencisi, Ma Anli ve Ma Kaike ilk akla gelenlerdir. Ma Dexing ve beraberindekiler devrin padişahı Sultan Abdülmecid tarafından kabul edilmişler ve ağırlanmışlardır.

gun görülmüştür.[186] 3.000'er kuruş maaşla görevlendirilen iki hoca 1908 yılında açılan Pekin Hamidiye Üniversitesi'nin kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Pekin'deki Fransız elçisinin Paris'e gönderdiği mektuplardan anlaşıldığı gibi, Fransa yaşanan gelişmelerden rahatsızlık duymaktaydı. Özellikle yerli halkın çocuklarına yönelik eğitim veren kuruluşların çalışmaları endişelerinin başlıca nedeniydi.[187] Buna karşılık açılışında Pekin Milli Eğitim Bakanlığı'ndan da birçok kişinin hazır bulunduğu Hamidiye Üniversitesi İstanbul basınında büyük ilgi görmüştü. *Tercüman-ı Hakikat*'in 5 Mart 1908 tarihli nüshasında yer alan *"işbu müessesat-ı ilmiyye, Çin'de ma'arif-i İslâmiyye'nin derece-i terakkisine güzel birer misal teşkil eder"* ifadesi Osmanlı Devleti'nin konuya yaklaşımını gösteriyordu.

Sultan Abdülhamid Rusya ve İngiltere'nin Uzakdoğu'daki hegemonya mücadelesine karşılık halifeliğin İslâmlar üzerindeki etkisini kullanarak denge sağlamaya çalışmaktaydı.[188] Rusya'nın yayılmacı siyasetine karşı verdiği mücadeleyle emperyalizmin ağına düşen tüm Yakındoğu'ya ilham kaynağı olan Japonya ve 70 milyonluk İslâm nüfusunu barındıran Çin, Osmanlı diplomasisi için bakir bir alanı oluşturuyordu. Babıâli Uzakdoğu'yla olan ilişkilerinde süreklilik esasına dayalı diplomatik ilişkilerden çok günü kurtarmaya yönelik stratejileri tercih etmiştir. Bunda devletin içinde bulunduğu olağanüstü koşullar da etkiliydi. Özellikle Uzakdoğu'nun bazı bölgelerinde kurulan diplomatik temsilciliklerin deneyimsizlik ve parasızlık gibi nedenlerle işlevlerini yerine getiremez duruma geldiği görülüyordu. Bununla beraber Babıâli kurduğu kültürel ilişkiler sonucunda uluslararası alanda psikolojik destek kazanmıştır. Bu konudaki kazanımların boyutunu 1897 Türk-Yunan Savaşı'nın bu ülkelerin halkları üzerinde uyandırdığı yankıdan çıkarmak mümkündür.[189] Abdülhamid'in buradaki Müslüman halklar üzerinde kullanmak istediği hamilik rolü beklentilerine cevap verecek düzeyde gerçekleşmemişse bile etkili olmuştur. Özellikle Batılılar açısından endişe verici olarak addedilen bu durum sürekli kılınamamış, tarafların içinde bulundukları özel koşullar köklü ilişkilerin kurulmasını engellemiştir.

186 Aslında şeyhülislâmlığın verdiği raporda Fatih dersiazamlarından Ahmed Raiz ve Hafız Tayyip Beyler'in de adları yer almış, ancak bu şahısların çeşitli bahaneler öne sürerek görevden aflarını istemeleri üzerine Abdülhamid listedeki diğer iki ismin gönderilmesini uygun bulmuştur. Eraslan, *a.g.e.*, s. 384-385.

187 İ. Süreyya Sırma, "Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1979, s. 205-206.

188 Abdülhamid'in Uzakdoğu politikasının *"dehşet dengesi"* olarak değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Ülke Arıboğan, "Uzakdoğu'da Değişen Dengeler ve Türkiye", *Çin'in Gölgesinde Uzakdoğu Asya*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 83-84.

189 İkdam, "Muzafferiyat-ı Osmaniyye ve Mefahir-i İslâmiyye", nr. 1060, 1 Temmuz 1897, s. 1.

RUS ETKİSİNDEKİ TÜRKİSTAN VE MAKAM-I HİLAFET

İslâm Birliği politikasına zemin hazırlayan gelişmelerden biri milliyetçilik düşüncesinin imparatorlukların bünyesinde yol açtığı tahribat idi. Avusturya ve Rusya'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu da bünyesindeki farklı etnik grupların ulusal uyanışlarının önüne geçme amacıyla politikalar geliştirme yoluna gitmişti. "Russification", "Ottomanism" ve "Kaiserreicher Nationalismus" gibi ideolojiler hep aynı ihtiyaca cevap vermek amacıyla gündeme geldi. Aslında gerek Rusya gerekse Osmanlı'nın içinde bulunduğu koşullar birbirine benzer nitelikte olup, her iki toplum iyi eğitilmiş sınırlı bir idareci grubu tarafından yönetilen, eğitim düzeyi son derece düşük, harap durumdaki ekonomik sistemlerdi. Sosyal ve ekonomik yapılardaki benzerlik uygulanan siyasal programlarda da göze çarpıyordu. Rus çarı kendisini Ortodoksların koruyucusu olarak nitelendirirken, Osmanlı Sultanı İslâm dünyası üzerinde hilafet makamını kullanarak sağlayacağı bir ruhani liderliğe oynamaktaydı. Osmanlı halifesinin propaganda sınırları içine giren Müslüman ahalinin kendi tebaasıyla sınırlı kalmayışı, bilakis Hıristiyan devletlerin egemenliği altında yaşayan İslâm halklarını da kapsaması diplomatik ve siyasi çatışmaların yaşanmasına neden oluyordu. Aynı şekilde Rusya'nın sınırları dahilindeki Müslüman halklar üzerinde izlediği Slavlaştırma politikası benzer sorunları gündeme getirmekteydi. Panislâmizm bu noktada Ruslaştırma ve Panslavizm politikasına karşı geliştirilmiş bir önlem olarak belirmekteydi.

Osmanlı'nın izlediği siyaset iki yönlüydü. Bir yandan Osmanlı diplomatik temsilci ve misyonerleri Rusya içlerindeki Türk topluluklarıyla Osmanlı halifesi arasında kültürel ve dini bağı geliştirmeye çalışıyor, diğer yanda ise bunların tabiiyetinde oldukları idare tarafından azınlık olarak tanınmasına çabalıyorlardı.[190] Ancak Rusya'nın Ruslaştırma konusundaki girişimleri Osmanlı'nın izlediği siyasetin her zaman istenilen şekilde sonuçlanmasını engellemekteydi. Rusya'nın siyaseti Osmanlı diplomatik temsilciliklerince yakından takip ediliyordu. Tiflis'teki Osmanlı konsolosu Hasan Hasib Efendi St. Petersburg'daki sefarete gönderdiği 18 Mart 1887 tarihli raporunda Rus hükümetinin tüm gücüyle Ruslaştırma politikası izlediğini belirtiyor ve bunun Kafkasya Müftüsü Hüseyin Efendi Gayabov örneğinde olduğu gibi bazı Müslümanlarca da desteklendiğini kaydediyordu. Ortodoks misyonerlerce yürütülen ihtida hareketinin önüne geçebilmek için yapılması gerekenler

190 Selim Deringil, "The Ottoman Empire and Russian Muslims: Brother or Rivals", *The Ottomans, The Turks and World Power Politics*, The ISIS Press, İstanbul, 2000, s. 73.

konusunda ise elçi Tiflis'teki Türkçe yayın yapan *Keşkul* adlı gazeteye maddi destek sağlanması yoluyla karşı propaganda yapılmasını öneriyordu.[191]

Osmanlı-Rus ilişkilerinde özellikle Abdülhamid dönemi açısından bakıldığında önemli çatışma alanlarından birini Türkistan oluşturuyordu. Aslında Rusların Asya'ya yönelmeleri kökü 15. yüzyılın sonlarına uzanan bir gelişme olup, Çar Büyük Petro ile yeni bir şekle bürünmüştü. Rusya'nın bölgeyle olan ilişkilerini Hindistan yolunun güvenliği açısından tehlikeli bulan İngiltere Rusya ile çatışmaya girmiş, buna rağmen Rus ilerleyişini durduramamıştı.[192] Ağustos 1873'te Hive Hanlığını işgal eden Rusya, Eylül ayında Buhara'ya girmiş, Mart 1876'da Hokand Hanlığı'nı ele geçirmişti. Mart 1882'ye gelindiğinde Türkmenistan da Rus idaresi altına alınmış bölgeler arasına dahil olmuştu. Rus tehdidi bölge hanlıklarının Osmanlı idaresine sempatisini artırdığı gibi İslâm Birliği politikasında da olumlu adımlar atılmasını sağlamıştı.[193]

Abdülaziz döneminde başlayan ilk girişimler Osmanlı halifesinin bölgedeki saygınlığını artırdı. 1865'te Rusların Buhara'ya saldırması üzerine Buhara Hanı Muhammed Parsa Efendi'yi İstanbul'daki halifeye göndermiş ve yardım talebinde bulunmuştu. Emir Muzafferiddün halifeye gönderdiği mektupta şöyle seslenmekteydi: "Halife Rusları Müslümanların üzerinden uzaklaştırsın; böylelikle İslâmiyet revaç bulsun ve zayıflamasın... Eğer Halife mektup veya insanla Rusları Müslümanlar üzerinden uzaklaştırırsa devletinin revacının ve hayırla anılmasının sebebi olacaktır. Çaresiz kalmış olan bu Müslümanlar Halifenin şerefi ile kurtulurlarsa amel defterine büyük sevap yazılır."[194] Ancak siyasal durum ilişkilerin sürekliliğinde belirleyici bir unsurdu. Sultan Abdülaziz döneminde Rusya'ya karşı Osmanlı himayesi talep eden Buhara ve Harezm Türkmenlerinin istekleri "ne çare ki mesafe pek ziya-

191 St. Petersburg'daki elçilikten gelen 15 Nisan 1887 tarihli raporda Rusların egemenliği altındaki İslâm ahaliyi asimile etmek amacıyla var güçleriyle çalıştıkları belirtiliyordu. 3 Şubat 1894 tarihli bir başka raporda ise Rus hükümetinin Hive ve Buhara gibi bazı merkezlerdeki medreselerde Rus diliyle eğitimi zorunlu kıldığı bildiriliyordu. Buna göre "Rus hükümeti kararlı bir Ruslaştırma politikası uyguluyor; Müslümanların kafasından Halife fikrini uzaklaştırmaya ve gönüllerini kazanarak binbir entrika çevirmeye çalışıyordu." Deringil, *a.g.e.*, s. 75-77.

192 Mehmet Saray, "Türkistan'da Rus İngiliz Rekabeti", *Tarih Dergisi*, sayı 34, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 397-415.

193 BOA., YEE., K.33, nr.1638, Kaşgar Hanı Yakub Bey'in yardım taleplerine yukarıda değinilmişti. Bununla birlikte burada Osmanlı misyonunu üstlenen bir Osmanlı subayının gözlemleri için bkz. Yusuf Halaçoğlu, "Binbaşı İsmail Hakkı Bey'in Kaşgar'a Dair Eseri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987, sayı 13, s. 525-542.

194 Özcan Mert, "Buhara Emirliği Elçisi Muhammed Parsa Efendi'nin İstanbul'daki Diplomatik Faaliyetleri", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, Ankara 1976, c. 15, sayı 1-2, s. 99 vd.

de bu diyeti ve ara yerde sa'ir devletlerin memaliki haciz bulunması hasebiyle fi'len i'ane bir vechile kabil ve mümkün olamıyacağından kendilerine tatlı yolda beyan-ı ma'zeret olunmak"[195] yoluna gidilerek geri çevrildi. Benzer bir olayda ise İstanbul'a gönderdiği elçi aracılığıyla padişahtan eğitim, sanayi, askeri ve hukuki konularda öğretmen ve araç gereç talep eden, diplomatik ilişki kurma isteğini yineleyen Buhara emirinin istekleri siyasi, askeri ve ekonomik sebeplerden dolayı "şimdilik kaydıyla" kabul edilmedi.[196]

Rusların Türkistan üzerinde siyasi ve ekonomik hâkimiyet tesisinin ardından da bölgede Osmanlı halifesinin saygınlığını sürdürdüğü dönemin yazarlarınca kaydedilmektedir. *New York Herald* gazetesi muhabiri olarak Rus ordusuyla Hive seferine katılmış olan A. Mac Gahan, 1874'te New York'ta yayınlanan *Compaining on the Oxus and the fall of Khiva* başlıklı anılarında Osmanlı Sultanının bölge halkı üzerindeki etkisini ayrıntılı olarak hikâye eder. Ziyaret amacıyla gittiği Pehlivan Ata Camii'nde Sultan Abdülaziz'in adının geçtiğini duyan ve bunun anlamını soran yazara yanındaki yerli eşlikçi şu yanıtı verir: "Elyevm kürre-i arzda bulunan bilcümle müsliminin halife-i hakikisi hâdim ül-haremeyn üş-şerifeyn olan selatin-i azam-ı Osmaniye'den merkezi hilafet-i kübrâ olan sizin bildiğiniz İslâmbol'da şevketmukim Sultan ibn Sultan Abdülaziz Han efendimiz hazretleridir. Onun için bizim dahi dinen ona itaat etmekliğimiz feraizden olmakla Hoca Efendi talebeye burasını tefhim ediyor." Bunun üzerine Hive Hanı Muhammed Rahim Bahadır Han'ın da itaat etmekle yükümlü olup olmadığı yolundaki sorusuna aldığı cevap dikkat çekicidir. "Ondan evvel gelenler de o da cümleden müşarünileyh Sultan Abdülaziz Han hazretlerine manen itaat ederler. Zira merci-i cem-i İslâmiyan olan Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'nin hadim vesair emaret-i mübarekenin hafızı odur. Çocuklarımızın bile mebadi-i tahsilinde Halife-i Müslimini bilmek ve ona itaat eylemek cümle-i feraizden olmakla şimdi burada bu Hoca Efendi hilafetin kuvvet ve şerafetini tafsilen beyan ediyor" biçimindeki açıklamalar Gahan'ı bir hayli şaşırtmıştı. Onun edindiği izlenimlere göre burada okunan hutbelerde daima Osmanlı halifesinin adı anılmaktaydı.[197]

Abdülhamid yönetiminin siyasal literatürde ön plana alma uğraşı verdiği halife unvanının imparatorluğun sınırları dışındaki İslâm dünyası tarafından tanınıyor olması meşruiyet zeminini güçlendirici etki yapmaktaydı. Böyle

---

195 BOA., İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 1627, 9 Ekim 1870/ 12 B. 1287.

196 BOA., İrade-Hariciye, nr. 15225, 6 C. 1289/ 11 Ağustos 1289.

197 I.A. Mac Gahan, *Hive Seyahatnamesi ve Tarihi Musavver*, çev. Kolağası Ahmed, Akademi Kitabevi, İzmir, 1995, s. 183.

girişimlere saltanatının ilk yıllarından itibaren sıcak yaklaştığı anlaşılan Sultanın bunu propaganda aracı olarak kullanması daha sonraki yıllarda etkisini artırarak devam edecektir.[198] Kaşgar hâkimi Yakub Han örneğinde olduğu gibi "makam-ı mukaddes-i hilafet-i kübrâya olan rabıta-i inkiyad" vurguları Sultanın otoritesini içte ve dışta sağlamlaştırıcı sonuçlar doğurmuştur.[199]

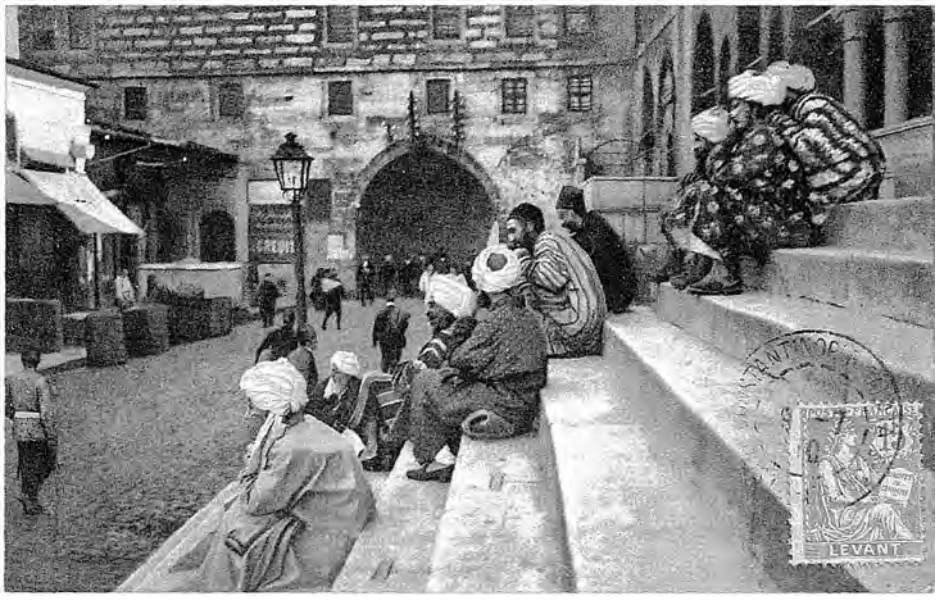
İslâm Birliği düşüncesinin önüne çıkabilecek engeller konusunda son derece duyarlı olunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle büyük devletlerin sıklıkla başvurduğu oyunlara karşı Sultanın İslâm hükümdarlarını uyarma konusunda titiz bir tavrı bulunmaktadır. Bu konuda dış dengelerin gözetilmesine ve tarafların çıkar çatışmalarından yararlanılmasına dikkat edildiği görülmektedir. İmparatorluğun son yarım yüzyılının diplomasi anlayışını yeniden belirleyecek gelişmelere yol açacak olan Rusya ile çatışma kuşkucu kimliğiyle öne çıkan Osmanlı Padişahının daha dikkatli davranmasına neden olacaktır.[200] Orta Asya'yı ele geçirerek Hindistan'a kadar inme niyetinde olan Rusya'nın büyük bölümü Hanefi mezhebine mensup 5-6 milyonluk İslâm nüfusu barındıran Afganlıları çatışma yoluna gitmeden etki altına alma çabalarına, İngilizlere soğuk bakan Afgan Hanı Şir Ali Han'ın olumlu tepkiler vermesi Abdülhamid'i endişelendirmiş ve önlem almaya sevk etmiştir. Sözkonusu endişenin yönlendirmesiyle ve Rusya'nın asıl amacı konusunda uyarma niyetiyle Meclis-i Maarif Azası Ahmed Efendi'nin Bombay Şehbenderi Hüseyin Efendi ile Kabil'e gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Konunun gündeme getirildiği 23 Haziran 1877 tarihli tezkirede Rusya'nın bu politikasının Afganistan'daki yönetimin geleceğini tehdit etmesinin yanında, İslâm Birliği'nin gerçekleşmesini de engelleyeceği savunulmuştur. Aynı belgeden ortaya çıkan bir başka nokta ise bu konuda İngiliz sefiri Layard ile yapılan gizli bir görüşmenin ortaya koyduğu gerçektir. Layard Sultanla yaptığı görüşmede Rusya'nın Afganistan ile ilgili girişimlerinin kendilerinin Hindistan'daki çıkarlarını zedeleyeceği gibi Osmanlı Devleti'nin imajını da sarsacağını belirtmiş ve Rusya'nın politikasını boşa çıkaracak önlemler alınması durumunda "nam-ı fehamet-ittisam-ı hilafet-i kübrânın beyne'l İslâm müsellem olan tesiratı azimesiyle muhatarat-ı atiyyenin önü alınmış olacağını"[201] savunmuştur. Elçi Layard böylelikle Babıâli'nin bölgeye gönderilecek bir elçi aracılığıyla Orta Asya'daki

198 BOA, İrade-Hariciye, nr. 16500, Kaşgar'da hutbe sikkenin "nam-ı nami-i cenab-ı hilafet-penahi ile tezyin ve tenvir olunduğuna dair" irade.

199 BOA, İrade-Dahiliye, nr. 60716.

200 Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 462-479.

201 BOA, İrade-i Hariciye, nr. 16642/3, 23 Haziran 1877/ 10 L. 1294.



Abdülhamid döneminde İstanbul, hilafet merkezi olarak özellikle sömürge yönetimleri altındaki bölgelerde Müslümanların ilgisini çekmeyi başardı. Hac dönüşü hilafet merkezi İstanbul'a uğramış olmak Osmanlı sempatisinin yaygınlaştığına işaret etmekteydi. Bir hac dönüşünde Eminönü'nde Yeni Cami'de dinlenen Orta Asyalı hacılar.

hükümetler nezdinde "şan-ı celil-i hilafet-penahi'yi" göstereceği konusunda teşvikte bulunmuştur. Bu örnek İngiliz diplomasisinin pragmatik tavrını ortaya koyması yönünden önemlidir. İngiliz hükümeti kendi sömürgeleri üzerinde olumsuz etkiler doğurabilecek bir silah olarak gördüğü durumlarda hilafetin gücünü küçümser bir politika izlerken, aksi durumlarda bu gücün sınırlarını zorlamaktan hatta kimi zaman abartmaktan dahi çekinmemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu 93 Harbi sırasında Türkistan'daki hanlıklarla ilişkileri geliştirmek ve dayanışma amacıyla girişimlerde bulundu. 1877 yılı başlarında aslen Türkistanlı olan Mehmed Emin Efendi, Hazar Denizi'nin doğusundaki Türkmen kabileleriyle Hive'ye, Taşkent'e, Hokand'a ve Kaşgar'a kadar olan bölgeleri dolaşarak, buralardaki Türk hanları ve ileri gelenleriyle temaslar gerçekleştirdi. Mehmed Emin Efendi anılarında Hive Han'ı Mehmed Rahim Han ile yaptığı görüşme sırasında hanın söylediklerinden kendisini İslâm Birliği düşüncesine pek yakın bulduğunu kaydeder. Mehmed Rahim Han'ın konuşmasının bir yerinde "şanı büyük Osmanlı'nın, Orta Asya'da, Harezm kıtasından olmalarının, bu mahaller için iftihar sebe-

bi olduğunu" belirtmesi yazarı bir hayli memnun etmişe benzemektedir.[202] Gerçekten de bunu izleyen yıllarda Türkistan hanlıklarından gelen hacılar için İstanbul İslâm dünyasının "dinsel reisi halifenin" bulunduğu merkez olmak sıfatıyla hac güzergâhı üzerindeki ziyaret noktalarından olacaktır. Bu noktada ilişkilerin sürekliliğini sağlayan kurum bazı kaynaklarda el-Hac Hoca olarak anılan Özbekler Tekkesi'dir.[203] Bu tekke aynı zamanda Sultan Abdülhamid zamanında desteklenen Nakşibendilerin orta sınıfa mensup temsilcilerindendir.[204]

18. yüzyıldan kalma bu yapı Abdülhamid döneminde özel bir önem kazanmıştı. Türkistan'dan hac ya da eğitim hangi amaçla olursa olsun İstanbul'a yolu düşenler burada ağırlanmaktaydı. Sultanahmed'deki Özbek Tekkesi Şeyhi Süleyman Efendi bir yandan halife ile Türkistan arasında bağ olmaya çalışırken, diğer yandan şaşırtıcı biçimde İngilizlerle yakın ilişkiler kurmaktan çekinmiyordu. Kimine göre bir İngiliz ajanı kimine göre ise Sultanın bilgisi dahilinde hareket eden bir "double agent" olan Şeyh[205] yazdığı *Lügat-i Çağatayi ve Türki-i Osmani* adlı sözlüğün baş kısmında zamanın Müslümanları için Peygamberin naibi olarak Sultan Abdülhamid Han'ın büyük bir nimet olduğunu, onun adil, maarif-perver ve şeriatla hüküm sürdüğünü, onun sayesinde ilim ve irfanın yayıldığını kendisinin birçok yerlere elçilik görevleriyle gönderildiğini belirtir. Şeyhin saydığı yerler arasında Hind, Serhend, Peşaver, Kabil, Belh, Herat, Hive, Türkmenistan, Hicaz ve Mısır da bu-

202 Alaeddin Yalçınkaya, *Sömürgecilik ve Panislâmizm Işığında Türkistan,* Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 185-186.

203 İstanbul'da aynı adla anılan diğer kuruluşlar gibi, bu tekke de Orta Asya'dan İstanbul'a gelen, Nakşibendi tarikatına bağlı seyyah dervişlerin barınağı olmak üzere tesis edilmiştir. Tekke 1752/1753'te Maraş Valisi Abdullah Paşa tarafından kurulmuştur. Üsküdar, Eyüb ve Sultanahmet olmak üzere üç ayrı noktada hizmet veren Özbekler Tekkesi Kurtuluş Savaşı sırasında Anadolu hareketine destek veren girişimlere ev sahipliği yapmıştır. M. Baha Tanman, "Özbekler Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, c. 6, İstanbul, 1994, s. 199-202, ayrıca bkz. Cengiz Bektaş, "Özbekler Tekkesi", *Tarih ve Toplum,* İstanbul 1984, sayı 8, s. 40-45.

204 Sultan Abdülhamid zamanında Nakşibendilik ve çeşitli kolları özellikle orta sınıfı temsil edenler desteklenmiştir. Bunların örneğin Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi (1813-1893) gibi temsilcileri Rusya Müslümanlarına karşı ilgi göstermiş ve çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Şeyh Gümüşhanevi zamanında Nakşibendiye Osmanlı İmparatorluğu ile Kafkaslar arasındaki iletişimi güçlendirmeye çalışmıştır. Butrus Abu-Manneh, "Shayk Ahmed Ziya'üddin El-Gümüşhanevi and the Ziyai-Khalidi Suborder", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul 2001, s. 154-157.

205 Azmi Özcan arşiv belgeleri üzerinde yaptığı araştırmaların sonucunda Şeyh Süleyman Efendi'nin Sultanın bilgisi dahilinde İngilizlere bilgi aktaran bir kimse olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre Abdülhamid'in buradan beklentisi Halife Sultanın İslâm dünyası içinde son derece güçlü bir konuma sahip olduğu izleniminin Batılı devletlere aktarılmasıdır. Azmi Özcan, "Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir "Double Agent"mı İdi?", *Tarih ve Toplum,* İstanbul 1992, sayı 100, s. 12-16.

lunmaktadır.[206] Buradan anlaşıldığı üzere Abdülhamid tıpkı Çin ve diğer bölgelere yaptığı gibi Türkistan içlerine de zaman zaman nasihat heyetleri göndermek suretiyle propaganda faaliyetlerinde bulunmuştur.[207] Hamidiye rejimi diğer bölgelerdeki İslâm idareleriyle olduğu gibi Türkistan Müslümanlarıyla da dayanışmayı geliştirecek önlemler almaktan geri kalmamıştır. Örneğin Aralık 1895'te Orta Asya, Afganistan ve Hindistan'dan gelen hacılardan tahsil edilen 20 kuruş tutarındaki vizenin kaldırılması bu yolda alınmış bir karardı. Yılda 10.000 Osmanlı altını gelir kaybına yol açacağı bilinmekle beraber "Hacıların makam-ı hilafet penahi canib-i alisinden memurlar ile münasebet ve muamelatını kuvvetlendirmek için" harç kaldırılmıştı.[208]

Ermeni sorununun uluslararası diplomatik bir mesele olarak ortaya çıkışı Osmanlı halifesinin bölgedeki siyasal himaye ve desteğini artırıcı rol oynayan etkenlerden biriydi. Tiflis Başşehbenderliği'nden gönderilen 9 Eylül 1905 tarihli telgrafta Ermenilerin Şuşa ve Bakü'deki Müslümanları katletmeleri üzerine Tiflis'te toplantı yapan İslâm ahalinin Rusya hükümeti tarafından hakları korunmaması halinde Osmanlı padişahından ve İran şahından himaye isteyecekleri bildiriliyordu.[209] 17 Aralık 1905'te Gence'den gelen bazı Müslümanların ifadelerine binaen, Ermenilerin oradaki halkın evlerini yaktıkları, mallarını yağmaladıklarına dair Tiflis Başşehbenderliği'nin telgrafı üzerine "ahali-i İslâmiye'nin muhafaza-i hukuk u emvali içün Rusya hükümeti nezdinde tekrir-i teşebbüsat edilmesi" "hilafet-i penahi" tarafından emredilmişti.[210]

Ancak hemen belirtmek gerekir ki Osmanlı'nın Kafkasya'daki Ruslaştırma faaliyetlerine karşı koyacak yeterli güce sahip olmadığını anlaması için çok zamana ihtiyacı yoktu. Öte yandan, Kafkasya'nın ve Orta Asya'nın Müslüman ve Türk dilli bölgelerinde Rus varlığının kalıcı nitelikte olması ve Çar'ın Müslümanların koruyucusu iddiasında bulunması karşısında buradaki Türkler Babıâli'nin gözünde yabancı kabul edilmişlerdi. Osmanlı topraklarında bir yerden başka bir yere gitmeleri sınırlandırıldığı gibi darü'l-İslâm'a sığınan göçmenlere dahi belli bir protokol dahilinde yerleşme olanakları sağlanmıştı.[211]

---

206 Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 188.

207 Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 191.

208 Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği...*, s. 336.

209 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzatı, nr. 492/96.

210 BOA, İrade-Hususi, nr. 56.

211 Deringil'in ifadesiyle söyleyecek olursak "Kur'an'ın yayınlanması, Hicaz'da mal edinilmesi ya da Kutsal Topraklar'a hediye gönderilmesi gibi ideolojik meşruluk bakımından son derece kritik alanlarda Osmanlı yetkilileri öncelikle kendi Müslümanlarının çıkarlarını koruma çabasına düşmüşlerdir. Zira eski dünyanın dinsel ölçütleri, artık geleceği belirleyecek olan proto-yurttaşlık ölçütleri karşısında gölgede kalmıştır." Deringil, *a.g.e.*, s. 81.

12

Hilafet Üzerinde Osmanlı-İngiliz Mücadelesi

İNGİLTERE'NİN OSMANLI HİLAFETİNE KARŞI ALTERNATİF ARAYIŞI

19. yüzyılda İngiltere'nin izlediği Yakındoğu siyaseti Osmanlı diplomasisini en çok meşgul eden konulardan biridir. Osmanlı diplomatları görev yerlerinden konuyla ilgili hazırladıkları raporlarda Babıâli'yi uyarmakla kalmamış, kimi zaman alınması gereken önlemleri de bildirmişlerdir. Bu türden rapor hazırlayanlardan biri de Salih Münir Paşa'dır.[1] Paris'teki görevi sırasında hazırladığı bir raporda İngiltere'nin emperyalist politikasının gerekçelerini son derece doğru teşhis eden Salih Münir Paşa'ya göre İngilizler yakın zamana kadar Osmanlı Devleti'ne, Türklere ve Müslümanlara, Rusların o sıralarda Orta Asya yolunu bırakıp Anadolu üzerinden ve bir de Süveyş tarafından Hindistan'a doğru sarkacaklarını tahmin ettiklerinden, dostluk gösterirlerdi. Kısacası konumu itibariyle Rusya'nın bu girişimini önlemesi tabii olan Osmanlı Devleti'ni korumak, Hindistan'ın da güvenliğini sağlamak demek olacağından, yine İngiliz çıkarlarına hizmet sayılırdı. Bunun yanı sıra İran'a giden İngiliz malları, en yakın güzergâh olan Trabzon, Erzurum ve Doğu Beyazıt yolundan gönderilmekteydi. İran'a giden diğer iki yolun Rusların denetiminde bulunması Osmanlı'nın İngiltere açısından önemini artırmaktaydı. Üstelik Trabzon yolu, Erzurum ve Doğu Beyazıt'tan Tebriz'e; oradan

1 Salih Münir Paşa, Çorlulu Mahmud Celalettin Paşa'nın oğludur. II. Abdülhamid'in güvenini kazanması üzerine 1896 yılından başlamak üzere 12 yıl Paris Büyükelçiliği görevinde bulunan Paşa, 1903'ten itibaren bu görevinin yanı sıra Brüksel ve Bern elçiliklerini de üstlenmiştir.

da Tahran'a ve buradan Meşhed'e, Meşhed'den de Herat ve Merv'e ulaştığından, Merv ise Peşaver'in anahtarı mesabesinde, askerlik bakımından fevkalade önemli bir yer sayıldığından, Rusya ile vuku bulabilecek bir savaş sırasında İngiltere'nin asker sevkinde kolaylık sağlayacaktı.

Salih Paşa stratejik öneminin yanı sıra Osmanlı Sultanının elindeki hilafet makamının da İngiltere politikasında etkili olduğunu belirtmektedir. Buna göre kutsal hilafet makamına sahip bulunan Osmanlı Devleti ile kurulan dostluk Hindistan'da milyonlarca Müslüman tebaası bulunan İngiltere'nin gerekli durumlarda halifenin nüfuzundan yararlanabilmek açısından çıkarlarına uygun düşen bir durum yaratmaktaydı.[2] Ancak Rusların politikasında meydana gelen değişiklik İngilizlerin de geleneksel politikasının değişmesine yol açacaktı. Özellikle Orta Asya hanlıklarının birer birer ele geçirilmesi ve Herat yolunun Rus denetimine girmesi, yine Osmanlı Rus savaşı sonrasında ortaya çıkan fiili durum İngiltere'yi Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunması yolundaki siyasetinden uzaklaştıracaktı. Gelişmeler sonrasında İngiltere'nin hilafete yaklaşımı değişecekti. Salih Paşa bu gerçeği ve izlenen yöntemi şu şekilde rapor eder: "Bu politikanın gereği olarak Arabistan ile Necit taraflarının ve Hicaz kıtasının tedricen Osmanlı hükümetinin elinden çıkması ve kutsal İslâm Hilafetinin, İngiltere'nin uzaktan nüfuzuna tabi olacak şerifler eline geçmesi ve sonra Arabistan, Necit ve Irak taraflarının İngiliz himayesi altında, Aden ve sair yerler gibi sömürge haline girmesi için mahirane entrikalar çevirmekte oldukları, durumun mütalâası ve yapılan ihbarlarla anlaşılmaktadır."[3]

Aslında İngiltere için Osmanlı hilafetinin kendisine karşı bir silah olarak kullanılabileceği düşüncesinin ortaya çıkışı 1870'ler itibariyle olmuştu. Daha önce ciddi endişeleri yokken 19. yüzyılın son çeyreğinde değişen dengeler ve Babıâli ile ilişkiler bağlamında bu konu gündeme gelecek ve büyük sa-

2 Hayri Mutluçağ, "İngiltere'nin Ortadoğu ve Türkiye Hakkında Gizli Emelleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul, 1969, c. 5, sayı 26, s. 54.

3 Salih Paşa tarafından hazırlanan 4 Ağustos 1903 tarihli raporun ele aldığı konular İngiltere'nin yalnızca Ortadoğu siyasasıyla ilgili değildir. Aynı dönemde Osmanlı diplomasisini oldukça meşgul etmekte olan Ermeni meselesi ve İngiltere'nin konuyla ilgili beklentileri de bir Osmanlı diplomatının penceresinden aktarılmaktadır. Büyükelçiye göre Rusya'nın yanı başında yarı bağımsız bir Ermeni devletinin kurulması ve bunun İngiltere nezaretinde gerçekleşmesi İngiliz çıkarlarına büyük hizmetler sağlayacaktır. En başta Rus topraklarında yaşayan Ermeni cemaati herhangi bir İngiliz Rus çatışmasında Ermenistan'daki Ermenilerle birlikte Rusya'ya karşı ayaklanacak ve İngiltere'nin savaş yükünü azaltacaktır. Konuyu hümanist açısından sorgulayan Salih Paşa'nın yorumu serttir. "Bu maksatların hâsıl olması uğrunda birçok kan dökülecekmiş, birçok Ermeni telef olacakmış, buralarını düşünmek İngiliz diplomatlarının işi, vazifesi ve âdeti değildir; İngiltere çıkarları uğruna, caiz ve mubâh olmayan şey yoktur." Mutluçağ, *a.g.e.*, s. 55.

vaş sonrasına kadar önemini koruyacaktır. Konuya ilk kez dikkat çeken kişi İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nda danışmanlık görevlerinde bulunmuş olan bir şarkiyatçıdır. Kendisi Arap dili ve kültürü uzmanı olan George Percy Badger[4] Ocak 1873'te hazırlayarak bakanlığa sunduğu Osmanlı hilafetine dair raporunda bu kurumun aslında bir Arap kurumu olduğuna, en ünlü halifelerin de yine Araplar arasından çıktığına, bununla beraber Türklerin de bu unvanı kullanarak Asya'daki İslâm topluluklar üzerinde prestij sağladıklarına dikkat çekmiş, bu etkinin Araplar üzerinde de görülmesi durumunda Osmanlı Sultanlarının İslâm dünyasındaki ün ve nüfuzlarının İngilizler aleyhine sonuçlanacak şekilde muazzam derecede artacağına değinmiştir. Aynı dönemde Uzakdoğu ve Orta Asya'da Hollanda ve Rusya'ya karşı verilen mücadelede Osmanlı Sultanından destek aranması ve Kırım Savaşı sonrasında Hindistan'da Osmanlı Sultanının saygınlığının artması İngilizleri önlem almaya sevk etmekteydi.[5] Nitekim Badger'in hazırladığı rapordan kısa süre sonra Dışişleri Bakanlığı'ndan İslâm ülkelerindeki temsilciliklere gönderilen yazıda İngiltere'nin yaşananlara kayıtsız kalmayacağı duyuruluyor ve temsilcilerden görevli bulundukları bölgelerdeki gelişmeleri yakından izlemeleri isteniyordu.[6]

Osmanlıların 1870'den itibaren Arap yarımadasındaki egemenliğini pekiştirmek amacıyla giriştiği Aden ve Asir harekatları sırasında kullandığı

4 1815'te Londra'nın kuzeyinde Chemsford'da doğan Badger, babasının görevi dolayısıyla gittiği Malta'da halkın konuştuğu Arapça ile tanıştı ve eğitimini doğu dilleri üzerine yaptı. 1835-1836'da gerçekleştirdiği ilk Yakındoğu ziyareti sırasında gittiği Beyrut'ta çalışmalarını ilerletti. Malta'ya dönüşünde katıldığı Anglikan Kilisesi Misyonerlik Teşkilatı'nın Valletta'daki yayınevinin Arapça bölümünde tercüman ve matbaacı olarak çalıştı. Aynı dönemde aralarına girdiği ve Lübnanlı meşhur yazar Faris eş-Şidyak gibi isimlerin yer aldığı bilim grubu sayesinde doğu kültürüne ve tarihine ait bilgisini artırdı. 1842-1862 yılları arasında bulunduğu Yakındoğu'nun çeşitli bölgelerindeki görevleri nedeniyle bölgeyle olan ilişkilerini geliştirdi. Görevinin büyük bir bölümünü geçirdiği Aden'de, 1854 sonrasında yerel İngiliz idaresiyle Güney Yemen'de Arap kabileleri arasındaki diplomatik ve politik ilişkilerde önemli roller üstlendi. 1860'ta Umman'a gönderilen komisyonda yer alan Badger, 1861-1862 kışını ziyaretçi görünümünde Mısır'da geçirdi. Dostu General Outram için bölgedeki askeri istihdamlara ve Süveyş Kanalı'na dair istihbarat çalışmaları yaptı. Edindiği izlenimleri 1862'de *A Visit to the Suez Canal Works* adıyla Londra'da yayınladı. 1872 ve 1878'de Zengibar'da gerçekleştirdiği diplomatik misyonun dışında hayatını bilimsel faaliyetlerle geçirdi. Çalışmaları arasında İngilizce deyim ve kelimelerin klasik Arapçadaki ve yerel lehçelerdeki karşılıklarını ustalıkla vermesi yönünden haklı bir üne kavuşan ve çeşitli defalar basılan *Kitabü'z-Zahireti'l-'ilmiyye fi'l-lugateyni'l-İnkiliziyye ve'l-'Arabiyye* (Londra, 1881) başta gelmek üzere *Description of Malta and Gozo, Kitabü'l-Muhavereti'l-Ünsiyye* ve *The Nestoeians and their Rituals* sayılabilir. Cengiz Kallek, "George Percy Badger", *DİA*, c. 4, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, s. 418-419.

5 Orhan Koloğlu, *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamid*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s.164.

6 Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51.

hilafet vurgusu İngiltere'yi fazlasıyla rahatsız etmiş ve hilafet tartışması resmi ortamdan kamuoyunu yönlendirmedeki etkisi oldukça yüksek olan basına sıçramıştı. Liberal Parti milletvekili ve eski Bengal Vali Yardımcısı Sir George Campbell Kanun-ı Esasi'de yer alan *"Osmanlı Sultanı bütün Müslümanların halifesidir"* şeklindeki ifadeden duyduğu rahatsızlığı "Rus çarı Katolikler ile İngiliz Protestanlarının ne kadar lideriyse Osmanlı Sultanı da Müslümanların o kadar halifesidir demek" suretiyle ortaya koymuştu. Yine eski bir Hindistan bürokratı olan George M. Birdwood, *Times*'de yayınlanan makalesinde Osmanlı hilafeti savının tamamen uydurma olup hiçbir meşru temele dayanmadığını savunarak Campbell'e destek vermişti. Aynı düşünceyi 10 Ekim 1877'de *Times* gazetesinde şöyle özetlemişti. "Osmanlı hilafeti gayrı meşru olup İslâmi temeli bulunmamaktadır. Buna rağmen dünya Müslümanları arasında kabul görmesi ise, İslâm dünyasına hâkim olan cehaletten dolayıdır. Osmanlı Sultanı bu iddiasından vazgeçerek unvanı Mekke şerifine iade etse, Şark Meselesi hallolma yoluna girecektir."[7]

İngiltere hilafet konusunu 19. yüzyılın temel meselesi haline gelen Şark Meselesi'nin bir varyantı olarak değerlendiriyor ve sorunun hallini Osmanlı Sultanının halife unvanını Mekke emirine tesliminde görüyordu. Ancak bu konuda İngiltere'de de fikir birliği olduğunu söylemek mümkün değildi. Nitekim Osmanlı karşıtı politikaların hareket noktası olan hilafet sorununda aydınların bir bölümü İngiliz politikasını eleştirmekteydi. Aralarında James W. Redhouse[8] gibi isimlerin yer aldığı kimi aydınlar İslâm kaynaklarından da referanslar vererek Osmanlı hilafeti konusunda İngiltere'de yaşanmakta olan tartışmaların tarihi gerçekleri inkâr ederek politik kaygılarla ortaya atıldığını savunuyorlardı. Bu yazarlar özellikle hilafetin Kureyşiliği konusunda iddia edilenlerin Osmanlı hilafetinin meşruluğuna gölge düşüremeyeceğini belirtiyor ve Osmanlıların bu makamda diğer herhangi bir aday kadar hak sahibi olduğunu söylüyorlardı.

7 Özcan, *a.g.e.*, s. 54.

8 1811'de Londra'da doğan James William Redhouse, Christ's Hospital'da teknik resim, haritacılık ve denizcilik konularında eğitim gördükten sonra İstanbul'a gelerek Mühendishane-i Berri Hümayun'da teknik ressam olarak çalıştı. Türkçe, Arapça ve Farsçasını geliştirerek Osmanlı elçileri için çevirmenlik görevlerini üstlendi. 1850'de Encümen-i Daniş üyeliğine seçilen Redhouse 1853'te Londra'ya dönerek Dışişleri Bakanlığı'da ve Kraliyet Asya Derneği'nde çalıştı. Özellikle Osmanlı Türkçesi üzerine yaptığı ciddi çalışmalarla takdir topladığı gibi, 1841'de Sultan Abdülmecid tarafından Nişan-ı İftihar ve 1888'de İngiliz hükümetince Sir unvanı ile ödüllendirildi. Londra'daki yıllarında Osmanlı aleyhindeki girişimler karşısında Osmanlı yanlısı bir üslupla savunmalar yapmıştır. Carter Findley, "Sir James W. Redhouse 1811-1892: The Making of a Perfect Orientalist", *Journal of the American Oriental Society*, Sayı 99/4, 1979, s. 573-598.

Redhouse, Londra'da 1877 yılında yayınlanan *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of Calip-Showing its Antiquity, Validity, and Universal Acceptance* adlı çalışmasında, Osmanlı hilafeti aleyhine İngiliz basınında özellikle eski misyon şeflerince ileri atılan iddiaları hatalı, beyhude ve uygunsuz olarak nitelendirmiş ve halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği mealinde Peygambere ait bir emrin hiçbir zaman mevcut olmadığını savunmuştu. Ona göre bu unvan yeni olmayıp, genel olarak Sünni Müslüman dünya, yani evrensel Sünni cemaat tarafından bilinmekte ve benimsenmekteydi. Bazı istisnalar olsa da bu genel kabul kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm dünyası içindeki konumundan kısmen de Hâdimü'l-Harameyn gibi saygın bir unvanı elinde bulundurmasından kaynaklanmaktaydı. Redhouse eserinde, bu benimsenmenin evrensel boyutta olduğunu ortaya koymak için fethedilmiş Hollanda kolonilerinin Napoleon dönemindeki İngiliz valisi Sir Stamford Raffles'ın, Sumatra ve Java Maleylerinin, Türk Sultanını alenen kendilerinin halifesi olarak tanıdıklarına şahit oluşu türünden örnekler vermekteydi.[9]

19. yüzyılın Oryantalist yazımının ortaya koyduğu İslâm prototipi daha çok Hıristiyanlığın bozulmuş bir versiyonu olduğunu savunan ve doğasının bir parçası olan saldırganlık içgüdüsüyle fethettiği her yerde uygarlığın kalıntılarını ortadan kaldırmış bir gücü ifade eder nitelikteydi. Kimi durumlarda İslâm, Osmanlıyla ilintili ele alınarak bir "öteki" portresi çiziliyor, böylece toplumlar arasındaki önyargı ve düşmanlık tek hedefe yönlendiriliyordu. Bazen çok yankı getiren bazen de yeterince etkili olmayan, ancak oldukça geniş bir yekûnu oluşturan bu türden eserlerden J. H. Newman'ın *Lectures on the History of Turks*[10] adlı çalışması sözkonusu yaklaşıma tipik bir örnektir. Eserin yazarı İslâm inancını Tanrı diniyle şeytan dini arasında bir yere konumlandırırken, onun evrensel bir din olmaktan ziyade gururlu ırkın desteğiyle milli bir kimlik taşıdığını iddia ediyordu. Ancak tarihsel İslâm'ı konu edindiğinde "kimi kurumları doğru kullanabilseydi Tanrı'nın mesajını yerine getirebilirdi" yorumunda bulunuyordu. Ona göre bu noktada beliren hilafet kurum olarak medeni bir organizasyon olup, toplumsal düzeni sağlayıcı bir etkiye sahipti. Bununla birlikte vicdan, tutku ve hissiyatı örgütlemeye muktedir ortak bir akli ilke üzerine inşa edilmiş olan hilafet Türklerin eline geçtikten sonra aynı fonksiyonu ifa etmekten uzak kalmıştı. Türkleri değerlendirişi

9 Bu risalenin tercümesi için bkz. J. W. Redhouse, "Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası: Unvanın Kadim Oluşu, Muteberliği ve Evrensel Olarak Kabulü", *Hilafet Risaleleri I*, çev. Sami Erdem, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 97-110.

10 Tam adı *Lectures on the History of the Turks in Its Relation to Christianity* olan kitabın ilk baskısı 1854 yılında Dublin'de yapılmıştır.

de bu noktada beliriyordu. Kitapta yer aldığı şekliyle "Türkler, yiğitlik, güvenilirlik, doğruluk, adalet hissi, itidal ve nezaket gibi erdemlere sahip olmalarına rağmen esas itibariyle barbardırlar. Manevi hayattan, akli ilkelerden ve entelektüel disiplinden yoksun olan Türkler, İslâm'a hiçbir şey eklemedikleri gibi, Hıristiyanlığa da yardımları dokunmamıştır. Barbar erdemlerini hakikatin hizmetine sunabilirlerdi: On birinci yüzyılda doğuya ya da batıya yönelmek, Tanrı'ya ya da şeytana karşı gelmek hususunda bir tercih yapmak zorundaydılar. Yanlış seçim yaptılar ve o nedenle Selçuklu Türkleri insan ırkları arasındaki büyük bir Mesih düşmanı oldular."[11]

İngiliz politika yapıcılar bir yandan Türklerin İslâm tarihi içindeki konumunu tartışırken, diğer yandan Osmanlı hilafetine alternatif arayışların peşinden gidiyorlardı. Bu arayışlar içinde İngiliz politikası özellikle Arap hilafeti ve şerif olayı üzerine yoğunlaşmaktaydı. Oysa aynı dönemde Mekke Şerifi Osmanlı Sultanının emriyle atanan bir memurdu. İngiltere'nin Cidde konsolosu James Zohrab'a göre Osmanlı Sultanının taşıdığı halife unvanı ancak siyasi bir anlam ifade edebilirdi, oysa unvanı hakkıyla taşıyabilecek tek kişi Mekke Şerifiydi. Londra'nın girişimlerinin İstanbul'da yakından takip edildiğini bilen elçi Layard ise bu konuda daha serinkanlı olunmasına taraftardı. Layard iki güç arasında yapılacak tercih konusunda İngiltere'nin kesin bir tavır takınması gereğini ortaya koyarak, aksi halde kendi yetkileri aleyhine gizliden gizliye yürütülen planlar karşısında Abdülhamid'in elindeki tüm güçleri seferber ederek hesap soracağını bildirmekteydi.[12]

Arap hilafetiyle ilgili en keskin görüşleri sergileyen kişi Wilfrid Scaven Blunt'tur.[13] 1879 yılında İngiltere himayesinde bir Arap devleti fikrini ortaya atmış ve kurulacak devletin Hindistan hükümetine bağlanmasını teklif et-

11 Albert Hourani, "İslâm ve Tarih Felsefecileri", *Avrupa ve Ortadoğu,* çev. Ahmet Erdoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 125.

12 Layard ve Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili misyonu hakkında Yuluğ Tekin Kurat, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği 1877-1880*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 162-202.

13 Sussex'li taşra eşrafından bir aileye mensup olarak 1840'ta Crabbet Park'ta dünyaya gelen Blunt, 1860'larda diplomasi mesleğine atıldı. 1869'da Byron'un torunu Lady Anne Noel ile yaşamını birleştirdi. Eşiyle birlikte Yakındoğu'ya yaptıkları ilk seyahatler bu döneme rastlamıştı. 1873'te İstanbul ve Anadolu'ya yaptıkları ziyaretin ardından Cezayir, Mısır, İran ve Suriye'ye ziyaretlerde bulundular. Bu yolculuklar Lady Anne'ın *Bedouin Tribes of the Euphrates* ve *A Pilmigrimage to Nejd* adlı kitaplarının temasını oluşturdu. 1879 sonrasında İslâm dünyasına dair daha ciddi çalışmalar içine giren Blunt, Afgani ve Abduh gibi düşünürlerle de dostluklar kurarak İslâm dünyasının fikir sahasındaki önderleriyle görüşmelerde bulundu. Hayatının bundan sonraki bölümünü Mısır, Hindistan ve İrlanda'daki bağımsızlık hareketlerini destekleyerek geçirdi. Bu nedenle kimi zaman daha önce kendisinin de bir üyesi bulunduğu İngiliz aristokrat sınıfının muhalefetiyle karşılaşarak suçlandı. Kemal Kahraman, "Wilfrid Scawen Blunt", *DİA*, c. 6, İstanbul, 1992, s. 246.

miştir. Bu düşüncesinde Hindistan Genel Valisi Lytton'un da desteğini alan Blunt dikkatini hilafet konusuna yönelterek 1880 Temmuz'unda hazırladığı *The Position of the Ottoman Sultans Towards Islam* başlıklı bir raporla konuya dair görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre Osmanlı Sultanlarının halifeliği üç temele dayanmaktadır. Bunlar aday gösterilme, seçilme ve mukaddes beldelerle Hicaz'a hâkim olmadır. Ancak bu temeller sağlam değildir. I. Selim'in son Abbasi halifesi Mütevekkil'den hilafeti devraldığı savı sağlam temellere dayanmamaktadır. Seçim konusu tam anlamıyla gerçekleştirilmiş bir uygulama olmayıp, kutsal kentlerin muhafazası ise her an kaybedilebilir. Blunt'un ifadesiyle Osmanlı hilafeti güce dayalı bir iddia olup, buradan hareketle Napoleon gibi ihtiraslı bir Avrupalı bile Müslüman olduğu iddiasıyla Hicaz'ı ele geçirip halifeliğini ilan edebilirdi. Ancak yapılacak en doğru şey makamı gerçek sahibine yani Kureyş kabilesine teslim etmek ve Osmanlı hilafetini desteklemekten vazgeçmekti.

Blunt'un bu konudaki girişimlerinin fikir boyutunu aştığı görülmektedir. 1881 başında Kahire'de Muhammed Abduh'la tanışan Blunt, kısa bir süre sonra Suriye'de Emir Abdülkadir ile bağlantı kurdu. Ancak girişimleri İngiliz hükümetinin destek vermemesi üzerine sonuçsuz kaldı. 1882'de yayınladığı *The Future of Islam* adlı kitapta Arap bağımsızlığı ve hilafeti üzerine düşüncelerini açıkça ortaya koymuştu. Onun Osmanlıların tarih sahnesindeki konumunu değerlendirişi gerçekten ağır ithamlar içermekteydi. Buna göre "Osmanlı hanedanı İslâm'ın felaket sebebidir ve sonu yaklaşmıştır... Adı ister Abdülaziz olsun ister Abdülhamid olsun bir Osmanlı halifesi mevcut olduğu müddetçe İslâm dünyasında 'moral' ilerleme mümkün değildir ve ictihad kapısı tekrar açılamaz. Abdülhamid'in yönetimi ne adildir ne de İslâm hukukuna uygundur. Tamamen askeri güce dayanan böyle bir yönetim uzun süre yaşayamaz, dolayısıyla hilafet yakın bir gelecekte Mekke ve Medine'ye nakledilecektir."[14] Gözlemlerine göre İslâm toplumları ciddi bir çöküşle karşı karşıya bulunmakta olup, alınan her türlü önlem olumsuz sonuçlar vermişti. Gerek Türklerin gerekse Mısırlıların toplumu modernleştirme amacıyla adapte ettikleri modern, laik yasalar, İslâm hukuku üzerinde kurulu olan toplumun ahlâki temellerini zayıflatıyordu. Ona göre asıl yapılması gereken dinsel değerleri dışlamak değil tersine onları tadil ve reforme ederek toplum yaşamına kazandırmaktı. Bu düşünceyi harekete geçirebilecek yasa yapıcı da manevi bir işlev ve otoriteyle yeniden restore edilmesi gereken "gerçek hila-

14 Özcan, *a.g.e.*, s. 59-61.

fet" makamıydı. Osmanlı Sultanı bu işlevi yerine getirecek niteliklerden yoksun olup İslâm reformu hilafetin ancak Araplara geçmesi durumunda gerçekleşebilirdi.[15] Günden güne eriyen Osmanlı İmparatorluğu son nefesini verdiğinde, bir Arap halife seçmek üzere Mekke'ye bir ulema heyeti çağrılabilirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunun yaklaştığı ve bir Arap halifenin gerekliliği düşüncesi Arap aydınları arasında 20 yıl sonra hararetle tartışılacak olmasına rağmen bütün yaşamı Viktoryen *beau mondenun*[16] ortasında geçmiş olan bir İngiliz yazar 1880'lerde bu konuda ilk yorumları yapmaktaydı.

Dönemin yazarlarında dikkat çekici yön, Osmanlı hilafeti karşısında bir hareket üssü olarak Kahire, Mekke, Şam ve Medine gibi kentleri görmeleriydi. Mısır'ın İngilizler tarafından işgali ve Osmanlı Sultanının bu duruma yaklaşımı hilafet tartışmalarının gündemin birer parçası olmasını sağlamıştı. İngiliz basınında gün geçmemektedir ki Osmanlı hilafeti aleyhine makaleler yayınlanmasın. Osmanlı başkentinde endişeyle izlenmekte olan gelişmeler kimi zaman İngilizlerin kendi içlerinde de bölünmelere, tartışmalara yol açmaktaydı. Örneğin *Times* gazetesinin 2 Ocak 1884 tarihli nüshasında W. Leitner imzasıyla çıkan bir yazıda Osmanlı hilafeti aleyhine yayın yapmanın sanılanın aksine İngiltere'nin menfaatine bir şey katmayacağı belirtiliyordu. Yazar özellikle Osmanlı hilafetine karşıt görüş ortaya koyan hemen herkesin hareket noktası olan hilafetin Kureyş'e aitliği konusuna temas ederek bu iddianın sağlam temellere dayanmadığına dikkat çekiyor, hem tüm Müslümanların saygınlığını kazanmış, biatını almış hem de düzenli bir orduya sahip Osmanlı padişahının her şeye rağmen İslâm dünyasının fiili halifesi olduğunu söylüyordu. Leitner daha sonraki yıllarda kaleme aldığı "The Khalifa Question and the Sultan of Turkey" başlıklı yazısında ise İngiliz hükümetini Osmanlı Sultanına karşı "histerik ve çelişkili bir tavır" sergilemekle suçlayarak bu konuda tartışanların hiçbir yetkinliğe sahip olmadıklarını iddia ediyordu. Ona göre yaşanan kargaşanın sebebini Osmanlı Sultanının İslâm dünyası üzerindeki saygınlığını bilmeyen acemi politikacıların izledikleri yanlış siyasette aramak gerekmekteydi. Ve eğer bu şekilde davranmaya devam edilecek olursa İngiltere'nin İslâm dünyasındaki konumunu Rusya ya da Almanya'ya kap-

15 Bazı yorumlara göre Blunt'un hilafet konusundaki görüşleri kendi Katolik yetişme tarzının izlerini taşımaktadır. Zira Blunt'un düşündüğü halife bir çeşit manevi lider, yani Katolik dünyasındaki papa gibidir. Önce Kahire'de ve nihai olarak Mekke'de oturacak olan bu halife siyasi bir kimlik ve otoriteye sahip olmayacağı gibi güvenliği de en çok Müslüman nüfusa sahip ülke olan İngiltere tarafından sağlanacaktır. Albert Hourani, "Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanışı", *Avrupa ve Ortadoğu*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, ayrıca bkz. Kahraman, *a.g.e.*, s. 247.

16 Kibarlar zümresi.

tırması işten bile olmayacaktı. Bu yazılardan çok etkilendiği anlaşılan II. Abdülhamid Londra sefiri Musurus Paşa aracılığıyla yazarı tebrik edecektir.[17]

Abdülhamid'i İngiliz basınında Osmanlı hilafeti aleyhindeki yayınlarıyla en çok uğraştıran isimlerden biri, belki de birincisi Louis Sabuncu idi. Süryani bir ailenin çocuğu olarak 1838'de Diyarbakır'da doğan ve Suriye'de 1850'de başladığı din eğitimini, Roma'da tamamladığı doktorasıyla sürdüren Sabuncu, 1863'te Beyrut'a yerleşerek Süryani cemaatinin lideri seçildi. Buradaki yaşamı sırasında özellikle basın ve yayın hayatına yönelerek *en-Nahle* ve *en-Necah* gibi dergileri yayınladı. Ancak bürokratik engeller ve merkezi yönetimin müdahaleleri karşısında yılgınlığını atmak üzere Amerika'yı da içine alan bir seyahate çıkan Sabuncu'nun iki yılı aşkın süren yolculuğu onun bilgi ve görgüsünün gelişmesini sağladı. Yolculuğun ardından Beyrut'a dönüşünde yayınlamaya başladığı *en-Nahletü'l-Fetiyye* adlı dergide çıkan bazı yazılar halkın bir bölümünün tepkisini çekince Beyrut'u terk ederek Amerika ve ardından Londra'ya yerleşti.[18] Daha önce Beyrut'ta yayınladığı ancak kısa süreli olan *en-Nahle*'nin Nisan 1877'de yayın hayatına geçmesi Sabuncu'nun kariyerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti açısından da dikkat çekici gelişmelerin başlangıcı oldu. Sabuncu'nun gazetenin ilk sayılarında bir hayli temkinli olduğu göze çarpmaktaydı.

İngiltere'de Osmanlı hilafetinin meşruluğunun sorgulandığı bu dönemde *en-Nahle* Osmanlı tebaası arasında birliği teşvik edici yayınlarda bulunuyordu. Ancak bu tutumunun uzun sürmemesi ve zamanla Osmanlı aleyhine yayınların ağırlık kazanması Babıâli'nin müdahalesini ve İngiliz hükümetinin kapatma kararını beraberinde getirecekti (1 Mayıs 1880). Louis Sabuncu'nun yaşam çizgisindeki iniş ve çıkışlar bununla sınırlı kalmamıştı. Onun Babıâli'yi bütünüyle tedirgin edecek asıl girişimi 10 Ocak 1881'de ilk nüshası yayınlanacak olan *el-Hilafe* gazetesindeki Osmanlı karşıtı radikal içerikli makalelerle gerçekleşecekti.[19] İslâm tarihinden bahislerle hilafetin tarihçesinin ele alındığı ve Arapların Türkler aleyhine ayaklanmaya çağrıldığı makalelerin yer aldığı gazetenin Osmanlı Devleti açısından sıkıntı yaratması sadece Arapça olarak değil, aynı zamanda Türkçe, Farsça ve Hindustani dillerine de çevrilerek buralara gönderilmesiyle olmuştu. Babıâli Londra sefiri Musurus Paşa'nın girişimleriyle[20] gazetenin ülke içine girişini yasaklatmışsa

17 Özcan, *a.g.e.*, s. 68.

18 L. Zolondek, "Sabunji in England 1876-91: His Role in Arabic Journalism", *Middle Eastern Studies*, c. 14, no. 1, Ocak 1978, s. 102.

19 Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, Gür Yayınları, İstanbul 1987, s. 187.

20 BOA., Y/A. Hususi, 166/33, 24 Mart 1881 tarihli telgraf.

da istenilen sonuca ulaşamamış ve bunun üzerine Sabuncu'ya yayınlarını durdurması için para teklif edilmişti.[21] Ancak teklif olunan meblağı az bulan Sabuncu'nun geri adım atmaması Musurus Paşa'yı yeni önlemler geliştirmeye yöneltti. Musurus Paşa bunun üzerine 1881 Şubatından beri Abdul Resul isimli bir Hintli tarafından yayınlanmakta olan *el-Gayret* gazetesini destekleyerek el-Hilafe'yi dengeleme stratejisini uyguladı.[22] Bu gelişmenin kısa bir süre sonrasında el-Hilafe yayınlarını durdurdu.[23]

Sabuncu'nun gazetesinde savunduğu düşüncelerin Osmanlı hilafetinin meşruiyetini sorgulayan ve Arap hilafeti hareketini uyandırma mücadelesi veren ünlü diplomat Blunt'un düşünceleriyle ciddi benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Nitekim iki isim arasında var olan dostluk bu etkileşimi olanaklı kılmaktadır. 1883'te yolları kesin bir şekilde ayrılıncaya kadar Sabuncu ve Blunt Arap bağımsızlığı ve anti-Osmanlıcı çizgide fikri bir mücadelede ortaklık etmişlerdi. 1889 sonrasında Sabuncu içinde bulunduğu durumun umut verici olmaması üzerine İstanbul'a gelerek burada padişahın hizmetine girdi. Mabeyn-i Hümayun Tercümanı olarak başladığı yeni konumunu Meclis-i Maarif azalığı ile pekiştirdi ve padişahın yakın çevresi içine dahil oldu. Abdülhamid'in hal'ine dek süren bu dönemde kimi zaman çevresindekilerin şüpheci yaklaşımlarından rahatsızlık duyarak Londra'ya gitmek istemişse de, Abdülhamid'in Cemaleddin Afgani ve Şeyh Fazıl'a yaptığı gibi bu isteği reddedilerek göz önünde tutuldu. Sabuncu'nun İstanbul yıllarında kaleme aldığı risalelerde savunduğu düşüncelerle Londra'da *el-Hilafe*'de savundukları arasında ciddi farklar olduğu söylemeye gerek yoktur. *Hilafet-i Nebiyye'nin Ahali-i Müslime ve Gayrı Müslimece Derece-i İhtiyac ve Ehemmiyeti* adlı risalesinde hilafetin gerekliliği konusunda şu satırların yer aldığı görülmektedir. "Hilafet-i Nebeviyye'nin ahali-i müslime ve gayri müslimece derece-i ehemmiyeti insan vücudunun ruha... ihtiyacı derecesinde olup işbu mesele-i diniyye ve siyasiyye, Müslümanlar ve gayri müslimler tarafından hakkıyla idraki lazım gelen mesail-i mühimmedendir. İslâm muntazam bir vahdaniyet esası üzerine tesis edilmiş bir din-i mübin olması hasebiyle fazl u irfanla müzeyyen bir reise muhtacdır. Muhtelif ırk ve milletlerden teşkil edilen cemaat-i İslâmiyye haddı zatında zail olmaz ise de reis-i ûlası diğer efrad-ı insan gibi zail olduğu cihetle zail olmuştur. Dolayısıyla reis-i ûlanın yerine, diğer diya-

21 Azmi Özcan, "Yerini Bulamayan Bir Gazeteci John Louis Sabuncu ve İstanbul Yılları", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1998, sayı 5, s.118-120, ayrıca BOA., Y/A. Hususi, 166/33, 24 Mart 1881 tarihli telgraf.

22 BOA, Y/A, Hususi, 167/4, 28 Mart 1881 tarihli telgraf.

23 Zolondek, *a.g.e.*, s. 106-107.

net-perver bir halife gerekir. Yekdiğerini takip edecek halifeler reis-i asli gibi ehl-i takva ve iktidar olan zevatta bulunması meşrut ve meşru hususiyetlerden ari olur ise fesada uğrayacağı açık bir hakikattir. Baştaki fesad ise peyderpey cemaatin bilcümle azasına sirayet eder ki, bu da vücudun zafına sebep olur. Bir cemaatin zafı ise inhilal ve izmihlaline bir saika-i tabiiyyedir. Binaenaleyh İslâm'ın bir halifeye muhtaç olduğu vareste-i izahattır".[24]

Sabuncu, *Abdülhamid-i Sani'nin Tercüme-i Hali* adlı risalede ise Osmanlı hilafetinin ateşli bir savunucusu kimliğine bürünür.[25] Örneğin adı geçen eserin yazılış amacını belirttiği girişte "Mısır, Yemen, Hicaz ve Suriye kıt'alarına irsal eyleyerek zat-ı hilafet-penahilerinin kudsiyet ve ulviyyet-i tacdarilerini nazarlarında tecelli ettirmeye ve cümle Arapların makam-ı hilafet-i kübrâ-yı daveri'nin saltanat-ı uzmaya karşı sadakat ve ubudiyyetlerini te'min ve tezyid eylemeye bir vesile-i hasene olacağı"na dikkat çekilmektedir.

Londra'da yayınladığı *el-Hilafe*'nin ilk sayısında Osmanlı hilafeti kavramının tamamen uydurma olduğunu savunan ve Osmanlıların hilafeti Abbasilerden aldığı konusunda "hilafet gibi bir kurum bir cübbe misali nasıl el değiştirir" yorumunu yapan Sabuncu, bu kez Padişahı "bi'l-cümle Müsliminin tevhidini ve anları makam-ı hilafet-i kübrâ ve saltanat-ı seniyye-i uzmaya rabtını ehem ve a'zam vezaif-i hilafet penahilerinden addetmişlerdir" demek suretiyle övmektedir. Ona göre Osmanlı padişahı saltanatının ilk yıllarından itibaren gerek kendi idaresi altındaki gerekse *hükümdaran-ı ecnebiyye* idaresinde bulunan Müslüman halkları *rükn-i rasini* ve *imad-ı metini* bulunduğu hilafet-i kübrâya bağlamada başarılı olmuştur. Abdülhamid'in gösterdiği sebatın bir sonucu olarak Hindistan, Afganistan, Rusya, Buhara, Semerkand'da ve Güney Afrika'da, Ümit Burnu'ndan bilad-ı Umman'a kadar olan yerlerde, Zanzibar'da, Cezayir'de, Tunus'da ve hatta Habeşistan Kralı Minelik idaresindeki Gala'da bile Müslümanlar "halife-i azimü'ş-şanın zir-i cenahı müstelzimü'l-felah-ı şahanelerine" sığınmaya başlamışlardır.[26]

Övgülerini sürdüren Sabuncu, Sultan Abdülhamid zamanında Avrupa'nın belli başlı merkezlerinde de İslâmi bir etkilenmenin ve uyanışın başladığını, bu gelişmelerin padişahça yaptırılan ibadet ve eğitim merkezleri aracılığıy-

---

24 Özcan, *a.g.e.*, s. 125.

25 Sabuncu, Abdülhamid aleyhine yazı yazanları şu şekilde eleştirir: "Ecnebi evrakı-ı havadisi, zat-ı hazret-i padişahi aleyhine bed-hahane bir takım makalat yazmağa, dünyanın her tarafında münteşir olan gazetelerin muhbirleri, mensup oldukları gazetelere bu babda yek-diğerine muhalif gûna gûn ihbaratta bulunmağa cüret eylemektedir." Louis Sabuncu, *Sultan II. Abdülhamid'in Hal Tercümesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 107.

26 Sabuncu, *a.g.e.*, s. 80.

la desteklendiğini belirtir. Özellikle İngiliz idaresindeki Hindistan Müslümanlarının Osmanlı halifesine olan manevi bağlılıkları yazarın vurguladığı konulardan biridir. Daha önceki yazılarında "Ey kahramanlar, haydi istiklale" demek yoluyla Arap milliyetçiliğini kışkırtıcı yayınlar yapan Sabuncu, bu kez "bütün İslâm, zat-ı hilafetpenahilerinin evamir-i diniyyesine gerdande-i inkıyad olmakda ve uğur-ı meyamin-mevfur-ı hümayunlarında ve hukuk-ı hilafetin müdafası yolunda feda-yı cana amade" bulunduklarını ileri sürmektedir.[27]

İngiltere ve Arap Hilafeti

Osmanlı hilafetine karşı Araplar arasında yükselen ilk muhalif sesler Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından yaşanan bunalımlı süreçte gündeme gelmişti. Rusya karşısında yaşanan yenilgi imparatorluğa bağlı tüm unsurlar arasında olduğu gibi Araplar arasında da devletin geleceğine dair şüpheleri açığa çıkarmıştı.[28] Nitekim 1879'da Halep'teki İngiliz konsolosu Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceği konusunda sorun olacağına inandığı meselelerle ilgili Araplar arasında görülmeye başlanan bu hareketleri de sayıyordu. Konsolos "bağımsız bir Arap devletinin kurulmasıyla ilgili çokça konuşulmasına bakıldığında korkarım ki Arap sorunu Babıâli'nin başına büyük bela açacak gibidir" diyordu. Bir başka örnekte ise yine İngiliz diplomat Sir Sandison, Bağdat'ın Nakibü'l-Eşraf'ı Süleyman Efendi'nin, Hıristiyan ve Müslümanların eşitliğine inanan ve Arap ırkının birleşmesi gerektiğini savunan biri olduğunu ve bu düşüncelerini konsolos tercümanları da dahil olmak üzere herkese açıkça söylediğini yazmaktaydı.[29] Aynı dönemde Vali Hamdi Paşa'nın Babıâli'ye bildirdikleri de pek iç açıcı değildi.[30] Gerçekten de henüz savaş sona ermeden Suriye'de Ahmed el-Sulh adlı Beyrutlu bir Müslüman Sayda ve çevresinde düzenlediği toplantılarla Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu ve Suriye'nin geleceğini tartışmaya açmıştı. El-Sulh Beyrut'ta Suriye'nin her yerinden

27 Sabuncu, *a.g.e.*, s. 83.

28 Adil Baktıaya, "'93 Harbi' Sırasında İngilizler ve Araplar", *The Journal of Cyprus Studies*, cilt 12, no. 31, Kıbrıs, 2006, s. 1-20.

29 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Adil Baktıaya, *19. Yüzyıl Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce,* Bengi Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 234.

30 Paşa'nın 1879 tarihli bir arizasından öğrendiğimize göre bu dönemde Fransa ve İngiltere Osmanlı hilafetinin İslâm dünyası üzerindeki etkisini düşürmek maksadıyla Arapça gazeteler çıkarmaya başlamışlardır. Osmanlı hilafetine karşı benzer haberlere Avrupa basınında da sıkça rastlandığını belirten Paşaya göre "Hilafet-i seniye aleyhinde Paris'te *İttihad* adıyla Türkçe ve Arapça bir gazete çıkarılmaya başlanarak, bunun Suriye'ye gönderilen ve elden ele geçirilen nüshalarından birisinin Babıâli'ye gönderildiği gibi, Suriye vilayetine girişi hemen yasaklanmış ve vilayetin her tarafına ve bütün konsolosluklara bildirilmiştir." Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 22-23.

gelen kabile temsilcileriyle yaptığı görüşmeler sonrasında Suriye'nin Osmanlı idaresinden ayrılmasının en uygun çözüm olacağı sonucuna ulaşmıştı. Kurulacak bağımsız idarenin başında ise Abdülkadir el-Cezayiri olacaktı.[31]

Cezayir'de Fransızlara karşı yirmi yıla yakın savaşıp yakalandıktan sonra bir süre sürgün hayatı yaşayıp 1855'te Şam'a yerleşmiş olan Emir Abdülkadir, daha 1860 krizi sırasında Fransızlar tarafından Suriye'nin özerkliği durumunda başına getirilecek kişi olarak ifade olunmuştu.[32] Suriye'deki gelişmelerden haberdar olan Babıâli Emir'in faaliyetlerini yakından takip etmekteydi. 1880'lerde Emirin Akka sancağında yerleşen Cezayirli Araplarla işbirliği yaparak Osmanlı aleyhine bir isyan hareketi başlatacağına dair söylentiler duyulmaya başlanmıştı.[33] Böyle bir ortamda Osmanlı karşıtı ifadeler içeren bazı ilanların Beyrut ve Şam gibi eyaletin başlıca merkezlerinde duvarlara asılarak devletin meşruiyetinin sorgulanır duruma gelmesi Babıâli'yi zor duruma sokmuştur. Başlarda milliyetçi bir yaklaşımdan ziyade, bölgeciliğe ve reformlara vurgu yapılan ilanlar zamanla daha siyasi içeriğe bürünmüştür. Örneğin "Ya ehle'l-vatan" hitabıyla 31 Aralık 1880 tarihinde Beyrut sokaklarına asılan ilanda, "Türklerin adaletsiz ve zalim olduğu, sayılarının azlığına rağmen Arapları yönettikleri ve köleleştirdikleri, dinlerini ve kutsal kitapları aşağıladıkları, Araplara başarı kapılarını kapattıkları, hatta asil dillerini yok etmek için kanun bile yaptıkları ve hilafeti Araplardan haksız yere aldıkları iddia ediliyordu." Yalnızca bir cümleyle bile olsa hilafete vurgu yapılması dikkat çekici bir hususdu.[34]

Her ne kadar Beyrut, Şam, Hama ve Nablus gibi yerlerin ileri gelenleri Babıâli'ye gönderilen mahzarlarda Osmanlı saltanat ve hilafetine bağlılıklarını bildirmişlerse de İstanbul'da konuyla ilgili bazı tedbirler alınması gündeme gelmişti. Haleb'in eski Nakibü'l-Eşrafı Şeyh Ebülhüda es-Seyyadi ilanlar konusunda kaleme aldığı makalesinde Arapların kökenleri, İslâm'ı kabulleri, Peygambere, sünnetine bağlılıkları ve hilafetin önemine vukufiyetlerini anlattıktan sonra "Bu gibi bir taife-i kerime (yi)... bir cahil müfsid sözleri ve yazılarıyla temsil edemez" diyerek, bunun "halifeye itaat (in) zat-ı zü'l-celal

31 Adil Baktıaya, "19. Yüzyıl Arap Dünyasından Bir Portre: Emir Abdülkadir El-Cezayirî", *Bilgi ve Bellek*, sayı 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Yaz 2004, s. 197-210.

32 Ş. Tufan Buzpınar, "Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tabiiyeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 91-94.

33 Buzpınar, *a.g.e.*, s. 96-97.

34 Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Suriye'sinde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 81.

ile Rasul'e itaat ve halifeye muhalefet (in) kezalik zat-ı Yezdan ve Nebiyy-i Zişan'a muhalefet" anlamına geldiğini vurgulamıştı. Büyük bir bölümü hilafet makamına itaat konusuna ayrılmış olan yazıda Abdülhamid'in hilafetine bağlılıkla birlik ve beraberliğin sağlanacağı savunularak, Arapların bu yolda olduklarından dolayı fitne ve fesat çıkarmaya çalışanların beyhude çaba sarfettikleri belirtilmişti.[35]

Osmanlı hilafetinin Araplar arasında meşruiyetinin sorgulandığı tek merkez 19. yüzyılın sosyo-ekonomik gelişmelerine bağlı olarak bir uyanış yaşayan Suriye'yle sınırlı değildi. Sultan Abdülhamid'in gittikçe şiddetlenen mutlakiyeti Arabistan ve Mısır'ın sadece elit tabakalarında değil, aynı zamanda nüfusun alt kademelerinde de muhalifler yaratmıştı. Popüler vaizler olarak çalışan bazı mehdiler açıkça Osmanlı aleyhtarı bir tavır takınmışlardı. Osmanlı hilafetinin temel dayanaklarından biri olan bu itibarla *gevher-i iklil-i hilafet-i seniye,* yani yüce hilafet tacının mücevheri olarak tanımlanan Hicaz'da da Osmanlı hilafeti aleyhine gelişmeler yaşanıyordu. Yemenli Seyyid Safir Efendi, Medine bölgesine yerleştikten sonra yerliler arasında birçok mürid toplamış ve oradaki kabilelerle iyi ilişkiler kurmuştu. Sultanı eleştirmekle kalmıyor, mahkeme kararlarına, yetkililerin emirlerine de açıkça cephe alıyordu. Seyyid Safir çeşitli vakıfların gelirlerine el koymuş ve kurulu dini düzenin hükümetten yana mensuplarına örneğin Şeyh Halil Harputi Efendi'ye fiziki şiddet kullanmaktan kaçınmamıştı. Sonunda hükümet onu Yemen'e geri göndererek bölgedeki etkisini kırmaya çalıştı.[36]

Ağustos 1879'da İngiltere'nin Cidde konsolosu Zohrab'a Cidde sakinlerinden biri tarafından verilen bilgiye göre, Mekke'de amacı Müslümanları Hıristiyan kontrolünden kurtarmak olan gizli bir dernek vardı ve "Mollalar, şeyhler ve şeriflerden teşekkül etmiş olan bu dernek Rusya'ya karşı alınan yenilgiden memnun değildi ve üyeleri arasında Sultandan İslâm'ın dünyevi liderliğinin alınması konusu ciddi bir şekilde tartışılmaktaydı. Sultanın Hıristiyan güçlerin kontrolü altında olmasından dolayı Peygamberin gerçek temsilcisi olamayacağı ve sorumluluğun başka omuzlara yüklenmesi gerektiği açıkça ifade edilmişti."[37] Sözkonusu derneğin Suriyeli üyeleri hilafet merkezi olarak Şam'ı öne sürerken Hicazlıların Medine'yi ideal merkez biçiminde benim-

35 Buzpınar, *a.g.e.*, s. 88.

36 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, s. 250.

37 Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risaleleri Abdülhamid Devri*, c. 1, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 47.

semelerinin anlaşmazlıklara neden olduğu şeklinde bilgiler merkeze ulaşmaktaydı. Benzer rivayetler hiçbir bölgede bu yöndeki oluşumlar hakkında kesin bilgi kaynağı olmamaktaysa da en azından devletin geleceğine olan güvenin Araplar arasında giderek azaldığını ortaya koymaktaydı.

Aslında İngilizlerin Hicaz ve daha genel planda Arap Yarımadası'nın stratejik noktalarıyla ilgilenmeye başlamaları Babıâli'yi bölgedeki her türlü gelişmeyi yakından takip etmeye zorluyordu. Bölge yöneticilerinin bir kısmı bu gelişmeden memnundu. Osmanlı himayesindeki Zufar'da hâkimiyetini ilan eden Fazl b. Alevi 5 Eylül 1879'da Babıâli'ye takdim ettiği layihasında, bir bölgede merkeze sahip olan devletin onun uzantılarına da sahip olduğu görüşünü[38] savunuyordu. Buradan hareketle Hicaz'a sahip olan Osmanlıların bütün Cezîretü'l-arab'a sahip olduğunu iddia ediyor ve nüfuzunu icra etmesini istiyordu. Benzer şekilde Maskat imamı olan Türki bin Said de İngiltere'nin himaye teklifini reddediyordu. Osmanlı Devleti'nin Basra bölgesindeki ıslahatları sırasında Umman ve Maskat'a kadar olan yerlerdeki meşayih tabiiyetlerini bildirmek istiyorlardı. Bunun için Osmanlı sancağı altına girmek düşüncesindeydiler. Ancak ıslahat projesini yürütenlerin hatalı yaklaşımları yüzünden bu gerçekleşememişti.[39] Oysa Osmanlı halifesi için buralarda başka idareler altında yaşasalar da bölgedeki Müslümanların hilafet makamına bağlılıklarının sağlanması hayati bir önem taşımaktaydı. Nitekim İran himayesindeki Lince'nin Sünni-Şafii mezhepteki halkı hutbelerde Şahın adının anılması konusundaki baskılara karşı koyarak Osmanlı halifesinin adını anıyorlardı. Daha Osmanlı-Rus Savaşı sırasında bölge halkının ileri gelenleri tarafından kaleme alınmış olan bir mektupta, her ne kadar İran idaresinde yaşıyorlarsa da "kadimden beri Selatin-i Al-i Osman'ın imamü'l-müslimin ve halifetü ruy-ı zemin" tanıdıkları bildiriliyordu. Kur'an'daki "ulü'l-emre itaat edin" ayetine uyarak bütün Müslümanların *Sultanü'l-berreyn ve hakanü'lbahreyn, hâdimü'l-haremeyni'ş-şerifeyn olan Sultan Abdülhamid Hanı Sani'ye* itaat etmesi gerektiğini savunuyorlardı.[40]

---

38 Hinterland ilkesi.

39 İngiltere bölgedeki Osmanlı imajını yok etmek adına çeşitli baskı yöntemleri geliştiriyordu. Örneğin İngiltere'nin Ebu Dabi, Dubai ve Şarika'da kendi bayraklarının çekilmesi için yaptığı ısrar karşısında meşayih Osmanlı halifesine sığınmıştı. Lince şehbenderinin bildirdiğine göre, meşayih kendi sahillerinde ve gemilerinde Osmanlı bayrağı taşımak için izin istemişlerdi. İdris Bostan, "Basra Körfezinin Güney Kesimi ve Osmanlılar 1876-1908", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 9, ed. Halil İnalcık-Nejat Göyünç, Enderun Yayınları, İstanbul, 1989, s. 312-314.

40 Bostan, *a.g.e.*, s. 316, Benzer örnekler için ayrıca bkz. İdris Bostan, "The 1893 Uprising Qatar and Sheikh Al-Sani's Letter to Abdülhamid", *Studies on Turkish-Arab Relations*, sayı 2, İstanbul, 1987, s. 81-88.

İngilizler için Osmanlı'nın Hicaz'daki nüfuzunu sarsmak ve kendi denetimlerinde bir Arap hilafeti tesis etmek Yakındoğu'daki beklentilerinin gerçekleşmesi için en uygun olan yoldu. Yabancı basından da bu durum izlenebilmekteydi. *Gazette de Kologna*'da yayınlanan bir yazıda, Padişah Müslümanların halifesi olmak yetkisiyle İngilizlere zorluklar çıkarabilecekse de, İngilizlerin de Mekke Emirini para ve savaş gemileri vasıtasıyla ikna ve taltif ederek hilafeti ona tevcih edebilecekleri bildiriliyor, bu gözdağı sayesinde Osmanlı Devleti'nin İngilizleri gücendirmemesinin çıkarına olacağı şeklinde yorumlar yapılıyordu.[41] Benzer şekilde *Revue Britannique*'de çıkan bir yazıda da İngiliz sömürgecilik yönteminin Osmanlı hilafeti yerine Arap hilafeti icat etmek, Arap milliyetçiliğini teşvik etmek olduğuna dikkat çekiliyordu.[42] İngilizlerin Hicaz'ı Osmanlı idaresinden çıkarmak ve hilafeti buraya nakletmek adına yaptıkları Osmanlı idaresinde ciddi rahatsızlıklar yaratıyordu.[43] 1839'da Aden'e ayak basarak Yemen'i ele geçiren İngiltere buradaki kabileleri Osmanlı idaresi aleyhine kışkırtıp ayaklanmaya sevk ettiği bir yana, bazı şeyhlerle de işbirliği yaparak bölgede Arap hilafeti fikrini yaymaya çalışıyordu. Arabistan'da özellikle Kuveyt örneğinde olduğu gibi, sözü geçen şeyhlerle kurdukları bağlar ve çıkar ilişkileri planlarını uygulamada yardımcı oluyordu. Bu ailelerden yetişme çağındaki gençler Londra'da eğitiliyor, gönderilen misyonerler aracılığıyla da Osmanlı nüfuzunu zedeleyici önlemler alınıyordu.[44]

İngilizlerin işbirliği yaptığı şeyh aileleri içinde en etkili olanı Mekke Emiri Şerif Hüseyin Paşa idi. Kendisi Mekke Emiri Şerif Muhammed bin Avn'ın üçüncü oğlu iken kardeşinin Mekke emiri olması üzerine İstanbul'a getirtilip 1874 Eylül'ünde vezirlikle Şura-yı Devlet azalığına ve aynı sene (Mayıs 1875) Meclis-i Vükelaya memur olmuştu. 1877 Mart'ında Şura-yı Devlet Mülkiye dairesi reisliği görevinde iken Şerif Abdullah Paşa'nın ölümü üzerine Mekke emirliği görevine getirilmişti.[45] Görevi sırasında İngilizlerle olan ilişkileri yabancı devletlerce de dikkatle izlenmiş ve Babıâli'yi tedirgin etmişti.[46] Bu nedenden ötürü emirin 1880'de Cidde'de suikasta uğramasının ardından Sultan, İngilizlerle işbirliği yapan ve Zevi Avn denilen bu ailenin ye-

41 BOA, Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, 195/97, 21.1.1304.

42 BOA, Y. PRK. TKM., 27/11, 1310. B. 07.

43 BOA, Y. PRK. TKM., 53/4, 1327. Z. 29.

44 Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları Sultan Abdülhamid*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 205-207.

45 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 138.

46 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein's Secret Dealings with the British, 1877-1880", *Middle Eastern Studies*, cilt 31, no. 1, Ocak 1995, s. 99-123.

rine ehven-i şer olarak Zevi Zeyd ailesinden gelen Şerif Abdülmuttalib b. Galib'i Mekke emiri tayin edip, emirlik bekleyen Hüseyin Paşa'nın kardeşi Avnürrefik Paşa'yı hayal kırıklığına uğratmıştı.[47]

Bölgedeki her türlü karışıklığa karşı son derece duyarlı olan Osmanlı idaresi Mısır'da İngilizlerin yaptığı türden bir oldu-bittiyle karşılaşmamak için önlemler almıştır. Örneğin 1894 yılı içinde Hicaz'da eşkıyalık ve cinayet olaylarının dikkat çekici biçimde artması ve yabancı basının konuyu ele alması üzerine bunun devletin başına iş açabileceğini düşünen Mısır'daki Osmanlı Komiseri Gazi Ahmed Muhtar Paşa, konuyla ilgili hazırladığı bir raporla Babıâli'yi alınması gereken önlemler hakkında uyarmıştır. Raporda burada yaşanan olayların idareden kaynaklandığı vurgulanıyor ve ikili idarenin ortadan kaldırılarak bölgede devlet otoritesinin sağlanması gereğine dikkat çekiliyordu. Raporda yer alan şu satırlar Sultanın iktidarının meşruiyeti açısından oldukça önem taşımaktaydı: "Burasının da Yemen gibi tamamen bir valinin emir ve idaresine bırakılması ve imamlığın kaldırılması... Aslında Mekke Emiri adı altında eskiden beri Hükümet-i Seniyyece bir çıban hükümeti olan bu güç davaya son verilmiş olur... Gerçi eskiden beri Hicaz bölgesinde sülale-i tahireden bir şerifin Makam-ı emanette bulunması âdetti. Çünkü şerifin oraca bir dini görevi olmadığı cihetle, ancak valilerin yetkileri kanunla tespit edilmediği bir zamanda, garip olarak kendilerine geçim sağlamak için... bir usul olarak kabul edilmiş, bir kural olmak lazım gelir. Şimdi ise o usulün desteklenme ve düzeltilmesine gerek kalmamıştır. Özellikle Emir'ül mü'minin ancak padişahımız Efendimiz olduğundan müminlerin kıblegâhı olan Mekke-i Mükerreme'de, Mekke Emiri namıyla niçin başka bir emir bulunsun."

Görüldüğü gibi Paşa burada Padişahın en hassas olduğu konudan ilhamla halife varken Mekke emirine ne gerek var demek yoluyla, bölgede Yemen'de olduğu gibi bir valinin görevlendirilmesini istiyordu. Raporda aktardıklarına[48] göre zaten emirin zulmünden bıkmış olan halk bu valiyi dört gözle beklemekteydi. Bunun için yapılacak en iyi şey emiri bir bahaneyle İstanbul'a çağırarak onun yerine güçlü bir valinin gönderilmesini sağlamaktı. Ancak Yıldız Sarayı'ndan Bekir Sıddık imzalı olarak gönderilen yanıtta Paşa'nın teklifinin halihazırdaki durumu daha olumsuz etkileyeceği belirtiliyor ve Padişahın burada şeriflerden birini emir olarak bulundurma gerekçesi ola-

47 Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 139.

48 Rifat Uçarol, *Gazi Ahmed Muhtar Paşa; Askeri ve Siyasi Hayatı 1839-1919*, Filiz Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 244.

rak onların devletin emirlerini uygulatma açısından etkili olmaları gösteriliyordu. Verilen yanıtta Arap şeyhlerinin bağlılığının ancak ihsanlarla sağlanabileceğine dikkat çekiliyor ve emirlik makamının kaldırılması durumunda Arap halkını itaat altında tutabilmek için Hicaz bölgesinde sürekli bir kolordu bulundurulmasının gerekli olacağı bildiriliyordu. Aslında İstanbul'daki yetkililer de Hicaz'da yaşananların arkasında İngilizlerin parmağının bulunduğunun fakındaydılar.[49] Öyle ki burada Osmanlı hâkimiyetinin gerilemesinden en fazla çıkar sağlayacak olanlar İngilizlerdi. Bu durum gönderilen cevapta şöyle dile getiriliyordu: "Hicaz'da meydana gelen ekseri olaylar, İngiliz tebaasından olan Hintlilerin ve belki görünüşte İslâm kurallarına göre hareket eden Hintli Mecusilerin, Osmanlı Hükümeti aleyhinde şikâyet bahanesi yaratmak üzere düzenlemeler ile Arablara söylemelerinden ve başka şekilde ifadelerde bulunmalarından ibarettir." Ayrıca İngilizlerin bunu bahane ederek Hicaz'a asker çıkaracağı şeklindeki söylentilerin padişahın malumu olduğu ve buna karşı tedbirli olunduğu bildiriliyordu. Aynı metinde Yakındoğu'daki İngiliz politikasının temel beklentisi *"İslâm halifeliğini Mısır'a nakil ile kendi nüfuzları altına almak ve Anadolu'da Ermenistan meydana getirdikten sonra geri kalan kısmında da, yine kendi nüfuzlarına bağlı bir küçük hükümet kurmak olduğu"* şeklinde açıklanıyordu.[50]

Arap hilafeti konusunda İngilizlerin üzerinde durduğu merkezlerden bir diğeri Mısır'dır. Fiili olarak denetim altında tuttukları bu merkezde Hidivin uhdesinde bulunacak hilafet Osmanlı hilafetinin etkisini kıracaktı. Abdülhamid'in 1879'da İngiliz ve Fransız baskısı karşısında görevden aldığı Mısır'ın son Hidivi İsmail Paşa İtalya'da Osmanlı halifesinin yetkisi aleyhine faaliyetlerde bulunmaktaydı. Görevden alınmasının verdiği kırgınlıkla İsmail Paşa Avrupa'da yayınlanan ve kendisinin de mali destek sağladığı gazetelerde Abdülhamid aleyhine bir kampanya başlatmıştı. Editörlüğünü Mısır'da iken İsmail Paşa'nın sekreterlik görevini yürüten İbrahim Müveylihi'nin yaptığı ve Napoli'de yayınlanan *Hilafet* gazetesine göre hilafet makamı Osmanlılarca

49 Hariciye Nezareti'nden Sadrazamlık makamına hazırlanan ve İngiltere tarafından Mekke emirine gönderilmiş olduğu kaydedilen bir yazıda şu satırlar yer almaktaydı: "...Fakat zat-ı alileri sülale-i tahireden olmak hasebiyle Emirü'l-mü'minin bulunduğunuzdan marru'z-zükr emirin Hilafeti İngiltere hükümetince tasdik olunduğundan zaman-ı taraf-ı ali-i emaretpenahilerinden bu tasdiki müeyyed fatvanın itası namekârdır. Ol vakit İngiltere hükümeti Makam-ı Celal-ı Hilafet varidatından kısm-ı azamının zat-ı alileriyle evlad ve ahfadınıza aid olacağını tasdik edecekdir... Bu tasavvurun mevki-i icraya vası esnasında Devlet-i Aliyye veya başka bir devleti muhasemeye ibtidar etmek isterse İngiltere hükümeti bir müdahale-i siyasiye ve askeriye tarikiyle buna muhalefet edecektir..." BOA, Yıldız Sad. Hus. Maruzat 400/87, 2 Cemaziyel-ahir 1317.

50 27 Nisan 1310 tarihli ve Bekir Sıddık imzalı bu belge için bkz. Uçarol, *a.g.e.*, s. 245-246.

gaspedilmiş olup, eski merkezi Mısır'a iadesi tüm İslâm dünyası için en uygun olan politikaydı. Aynı editör denetiminde Paris'te iki haftada bir olmak üzere yalnızca üç sayı olarak çıkarılan *el-İttihad* gazetesinde ise politikalarında gayri adil, müstebit ve gaddar olduğu için Abdülhamid'in halife olamayacağı, aynı nedenlerden dolayı Peygamberin temsilcisi sayılamayacağı iddia ediliyordu.[51] Müveylihi'nin Osmanlı karşıtı çalışmaları gazeteciliğin ötesine de geçiyordu. Paris'teki Osmanlı maslahatgüzarının Babıâli'ye gönderdiği telgraflarda İbrahim Müveylihi'nin 1880 hac mevsiminde hacılara dağıtılmak üzere "din nokta-i nazarından hilafet-i İslâmiyenin" aleyhinde bir risale hazırlığı içinde olduğu bildirilmişti.[52] Sadrazam Said Paşa bu haberin ardından duruma müdahale edilmesi için gerekli tüm önlemlerin alınmasını istemişti.[53] Aynı anda Babıâli, *Es-Selam* adlı Arapça bir gazeteyi yayına sokmuştu.

Eski Hidivin Avrupa'daki faaliyetleri dışında İngilizlerin üzerinde durduğu asıl proje bizzat görev başındaki Hidivi hilafet makamına getirmekti. Ancak hilafet iddiasını yüksek sesle dillendirmekten çekinmeyen Tevfik Paşa'nın yerine geçen Abbas Paşa'nın Fransız ve Rus tavsiyelerine uyarak İstanbul'daki halife-Sultanla iyi geçinmeye gayret etmesi İngilizleri telaşlandırdı. Osmanlı Mısır yakınlaşmasını Blunt, İngiltere ve Lord Cromer'in baskısının ters tepmesi olarak yorumlamaktaydı. Blunt'a göre 1880'lerde Rus mağlubiyeti sonrasında İstanbul'dan ümidini kesmiş olan Mısır halkı Abdülhamid'in manevi ağırlıklı yönetiminde görülen kısmi düzelmeler karşısında bu tutumundan vazgeçmişti. Nitekim bu değişim Hidivin Sultana karşı olan yaklaşımında da görülüyordu. 1893'te Sultanı kalabalık bir heyet eşliğinde ziyaret eden Hidiv bağlılığını sunmaktan geri kalmamıştı. Bununla birlikte bu bahar havasının uzun sürmediği anlaşılmaktadır.

Hidivin 1898'de aile mal varlığı olarak Taşoz adalarını istemesi ilişkilerde soğuk rüzgârların esmesine yol açtı. İsteği geri çevrilen Hidiv hükümdarın tepkisini çekecek biçimde Avrupa ülkeleriyle ilişkiler kurmaktan geri kalmadığı gibi, Osmanlı zamanıyla İngiltere idaresini karşılaştırarak İngiliz idaresindeki Mısır'ı daha iyi bulduğunu açıkladı. Bu durum İngiltere ile Mısır arasındaki bağı güçlendirdi.[54] İngiltere'nin Osmanlı hilafeti konusunda *El-Mukattam* başta olmak üzere muhalif gazeteleri desteklemesinin yanı sıra Hidivin *El-Masar*, *El-Kavatir*, *Al-Nil-Mukattam* gibi Osmanlı hilafeti karşısın-

51 Buzpınar, "Osmanlı Hilafetine Muhalefetin", s. 48-49, ayrıca Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği,* Gür Yayınları, İstanbul, 1987, s. 184.

52 Buzpınar, *a.g.e.*, s. 51.

53 BOA, YEE., 31/109-8/109/84, Said Paşa'dan Paris Maslahatgüzarına.

54 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği,* s. 295-298.

daki gazeteleri desteklemesi Sultanın tepkisini çekmişti. Özellikle 1896'da Mısır'a gelerek *Mizan*'ı çıkarmaya başlayan Murad Bey'in[55] Osmanlı'nın yıkılması durumunda hilafet makamının Hidive geçeceği şeklindeki yorumları Abdülhamid'i kızdırmış ve 1897'de Suriye'deki tüm Mısırlıları sınır dışına göndermesine neden olmuştu.[56] Osmanlı Sultanı bu dönemde Mısır'da Osmanlı sempatizanı bazı basın organlarını[57] desteklemek yoluyla muhalif sesleri bastırmaya çalışmışsa da İngiltere ile işbirliği yapan Hidivin geri adım atmasını sağlayamamıştı.[58]

Buna karşılık Sultan Abdülhamid saltanatının sonuna kadar Mısır ve hilafet konusuna duyarlı davranarak önlemler almaktan geri durmadı.[59] Bununla ilgili çarpıcı örneklerden biri Hidiv İsmail Paşa'nın vefatı üzerine yerine tayin edilen oğlu Abbas Hilmi Paşa'ya yazılan fermandaki bazı ifadeler karşısında sergilediği yaklaşımdır. Mısır'daki hanedana karşı soğuk bir duruşu ve güvensizliği bulunan Sultan mutat olduğu üzere kaleme alınan fermandaki bazı ifadelerin yanlış anlaşılarak, yeni Hidiv'e halifelik iddiasında bulunmak için zemin hazırlayacağına inanmaktaydı. Nitekim bu düşünceden hareketle fermandaki bazı ifadelerle ilgili olarak deneyimine son derece güvendiği Said Paşa'ya başvurma ihtiyacı hissedecekti. Sultan, Said Paşa'dan eski fermanda *"Murettibu Meratib-i Hilafeti'l-Kübrâ"* şeklinde yer alan ibarenin: "Mueyyidu Evamir-i Hilafeti'l-Kübrâ" şekline; "Mükemmilu Namus-i Saltanati'l-Uzmâ" ibaresinin de "Mubeccilu Namus-ı Saltanati'l-Kübrâ"ya dönüştürülmesi konusunda fikir sormuştu.

Abdülhamid'i buna yönelten başlıca etken ise oldukça dikkat çekiciydi. Ona göre, bir ve ikinci terkiplerdeki Hilafet ve Saltanat kelimelerindeki *F* ve *Nun* harflerinden sonra birer diş ilave edilip bu kelimelerin sonundaki ka-

---

55 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1964, s. 59-60.

56 Eraslan, *a.g.e.*, s. 298-301.

57 Bunlar arasında *El-Mabrusa* ve *El-Saltana* gazeteleri önde gelmekteydi. Bu yayın organlarının temsilcileri aynı zamanda Sultanı Mısır'daki her türlü gelişmeden haberdar eden haber kaynakları olarak da çalışıyorlardı. Aynı dönemde Yıldız'a akan istihbarata bakıldığında bu konunun yoğunlukta olduğu dikkati çekiyordu. Mısır'da yayınlanan *Mir'at-ı Türkiye* gazetesinin sahibi Mehmed Safa'dan gelen bir raporda Hidivin hilafeti ele geçirmeye yönelik çabalarının bulunduğu belirtiliyor ve Babıâli uyarılıyordu. Raporda Hidivin aralarında Muhammed Abduh'un da bulunduğu bazı kişilerle işbirliği yaparak, hilafet merkezini Mısır'a nakletmenin yolunu aradığı iddia edilmekteydi. BOA, YEE, K.39, K.128, Z.137, nr. 424.

58 BOA, MV. 103/42, 1319 N. 07.

59 Mısır Hidivinin cuma namazlarını kıldığı camilerde okunan hutbelerden padişahın adını çıkarması, Ezher ulemasını kazanmaya çalışması ve bu yolla eski Mısır hilafeti fikrini uyandırmaya çalışması Sultanın önlemlerini gereklilik haline getiriyordu. BOA, YEE. 15/28, 1321. Za. 22.

palı *Te*'lerin *Hu* zamirine dönüştürülerek Hilafetuhu ve Saltanatuhu şeklinde okunması mümkün olabilirdi. Bu durumda kelimelerin sonunda meydana gelen *Hu* zamirleri Hidive irca edilerek, onun hilafet ve saltanatı tasdik edilmiş olduğu şeklinde yorumlanabilirdi. İşin daha da ilginç olan yanı sırf bu endişeden dolayı paşaya gönderilen yazıda da bu kelimelerin sonundaki "Kapalı Te"ler "Açık Te" şeklinde yazılmıştı. Padişahı düşündüren bir diğer mesele ise Hidive hitapta kullanılan elkabla ilgiliydi. "Bi'l-fi'il sadaret rütbesi" ifadesindeki "Bi'l-fi'il" ifadesi sadaret rütbesinden önce kullanıldığı takdirde, Osmanlı İmparatorluğu'nda iki sadrazam bulunduğu gibi bir yanlış anlamaya yol açılabilirdi. Bu nedenle sözkonusu ifadenin kullanımı padişahça sakıncalı bulunmaktaydı.[60]

II. Abdülhamid'in İngiliz Girişimlerini Engelleme Çabaları

II. Abdülhamid için İngilizlerin Arap hilafeti kartını oynamaları şaşırtıcı değildi. Bu konudaki endişelerini açığa vurmaktan çekinmeyen Padişaha göre "İngiltere'nin Devlet-i Aliyye'yi tevaifi müluk şekline koymaya çalıştığı açıktır. Mesela Arnavutları Arnavutluk, Ermenilerin bulunduğu yerlerde Ermenistan ve bütün Arapların oturdukları yerlerde Arap devletleri, aynı zamanda Türklerin oturdukları yerlerde de Türkistan tabiriyle otonomi değil, anatomi yapmaktan ibarettir. Ve bu arada halifeliği İstanbul'dan Arabistan'daki Cidde ve Mısır gibi bir yere kaldırarak halifeliği kendi himayesinde bir alet yapıp bütün Müslümanlara istediği gibi tasarruf etmektir."[61] Sultan, İngilizlerin bu konudaki her türlü girişiminden şüphe duymakta ve temkinli davranmaktadır. Örneğin Mehdi krizinin diplomatik gerilimi artırdığı bir dönemde İngilizler Sultana, Osmanlıların ülkeyi işgal etmeye razı olması durumunda Sudan'dan çık-

60 Said Paşa'nın verdiği yanıtlar kendisinin yazı dili hakkındaki yetkinliğini ortaya koyduğu gibi, devlet adamlığı konusunda da ipuçları sunar niteliktedir. Paşa yazılı bir muhtıra şeklinde Mabeyn'e arz ettiği yanıtında, Osmanlıca kullanımda sonu *Te* ile biten kelimelerin başka bir kelimeyle terkib olmamaları durumunda (mürerred durumda) açık, aksi halde kapalı yazıldığını bildirmiş ve sözkonusu terkiblerde kapalı yazılması gerektiğini belirtmiştir. İkinci konuyla ilgili olarak ise "Bi'l-fi'il sadaret rütbesi"nin Hidivin şahsına ait bir imtiyaz olduğuna dikkat çekmiştir. Said Paşa'nın yaptığı açıklamaların etkisi ne olmuştur tam anlamıyla bilinemez ama tayinle ilgili ferman saray ve Babıâli'de yapılan hararetli tartışmaların ardından Hilafet ve Saltanat kelimelerinin sonundaki *Te*'ler Pâşanın söylediği gibi Arapça imlaya uygun olarak, ancak elkab padişahın isteği doğrultusunda yazılmıştır. Bunun yanında 11 Mart 1308 tarihli Meclis-i Vükela Mazbatasıyla Sadaret rütbesinden önce gelen "Bi'l-fi'il" ifadesi çıkarıldığı gibi, resmi sadaret elkabı "Mu'teminü'l-Hilafeti'l-Aliyyeti'l-Kübra" ve "Mu'temidü's-Saltanati's-Seniyeti'l-Uzma" şekline dönüştürülmüştür. Zekeriya Kurşun, "Said Paşa'nın Kitabet-i Resmiyye Hakkında Bazı Mülahazaları", *Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11-13.

61 BOA, YEK., 9/2638, 72, Mehmet Hocaoğlu, *II. Abdülhamid'in Muhtıraları*, Kamer Yayınları, İstanbul, s. 126.



19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Ortadoğu'sunda önemli değişimler yaşandı; şehirlerde ve kırsal hayatta köklü dönüşümler meydana geldi. O dönemlerde Osmanlı Kudüs'ü.

mayı teklif ettiklerinde Hadramutlu Seyyid Fadl gibi danışmanlarının ve nazırların ısrarlarına rağmen Abdülhamid bu teklifi reddetmişti. Çünkü dışarıda girişilecek herhangi bir askeri harekâtın daha büyük bir savaşa yol açmasından endişelenen Sultan, İngilizlerin onu Müslümanlara karşı girişilecek bir eylemden sorumlu tutarak halifelik prestijine halel getirmesinden çekiniyordu.[62] Aynı endişe Arap hilafeti konusunda da sözkonusuydu. İngiliz politikasının Araplar arasında tutması Osmanlı hilafetinin sonu olabilirdi.

Arap hilafeti hakkında Abdülhamid gibi düşünen ve bu konuda uyarılarda bulunanların başında Ahmed Cevdet Paşa gelmektedir. Osmanlı Devleti'ni oluşturan çeşitlilik onun zenginliğine işaret ettiği gibi, ortak bir bağı da gerekli kılmaktadır. Son dönem düşünürlerinin genellikle bağlı bulundukları siyasal ideolojiye göre belirledikleri bu "bağ" Ahmed Cevdet Paşa'da *hilafettir,* padişahın isteği üzerine hazırladığı layihada bu hususa şu satırlarla dikkati çeker: "Devlet-i Aliyye akvam ve sunuf-u muhtelifeden mürekkeb bir hey'et-i cesime olup bu ecza-yı mütebayineyi birbirine rabt eden kuvve-i mukaddese-i Hilafet'dir. Zira Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek vücud eden cihet vahdet-i İslâm'dır. Vakı'a Devlet-i Aliyye'nin asıl kuvveti Türkler'dir. Bunlar mahv oluncaya kadar hanedan-ı Osmani uğurunda can feda etmek kendü kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vacibat-ı umurdandır. Bu cihetle Saltanat-ı Seniyye'ce Türkler'in kadri akvam-ı saireye nisbetle büyük bilinmek tabi'idir. Lakin lisanları dince lisanımız olan Arablar'a

62 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, s. 270.

dahi ihtiram olunmak lazıme-i haldendir ve akvam-ı saire dahi gerek Türk gerek Arab'la farksız mu'amelelere mazhar olmaları lazım gelür."[63] Cevdet Paşa'ya göre zamanla "cahil" ve "gafil" memurların fena davranışları sonucunda Araplar bağımsızlık sevdasına düşmüşlerdir. Eğer bu olumsuz davranışlar olmasaydı. Araplar imparatorluktan kopma mücadelesine girmeyeceklerdi.

Araplar arasında böyle bir iddianın dolaşmasının hatta bunun halifeye manen bağlı diğer İslâm halkları arasında da tartışılır hale gelmesi düşüncesinin Abdülhamid'i fazlasıyla rahatsız ettiği bilinmektedir. 2 Mayıs 1888'de Hariciye Nezareti'nden, Hindistan'da Arap hilafeti yolundan propagandaların arttığının, *Puncap Times* gazetesinde İngiliz gazetelerinden nakil yoluyla Osmanlı hilafetinin geçersiz olduğu haberlerinin yayınlandığının bildirilmesi üzerine Bombay Başşehbenderliği *Advoate of India* gazetesinde şu tekzibi yayınlayacaktır:[64] "Bir İngiliz gazetesinin ifadesine göre Hindistan gazetelerinden biri tarafından vuku'bulan bazı iş'arat Dersaadetce mucib-i istiğrab olmuştur. Bu iş'arata nazaran bazı Arablar son üç asırdan beri Hanedan-ı Osmani'ye aid olan Hilafet-i İslâmiye'yi istirdada çalışıyorlarmış. Ve hiçbir vakit Zat-ı Şevketsemat-ı Hazret-i Padişahi'yi Halife-i Müslimin sıfatıyla tanımayarak, bu güne kadar aba ve ecdadlarının fezail ve hasailine riayet ederek nesl-i Hazret-i İsmail meşaihine izhar-i emniyet ve itimad ediyorlarmış. Dersaadet'de bu mubaheseye sırf tarihce bir hata olarak bakılmaktadır. Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegâne Halife-i Müslimin'dir. Ve Hilafet-i Kübarâyı İslâmiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde cedd-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye'nin son Halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i Hazret-i Risaletpenahi nezd-i Hümayun-u Hazret-i Hilafetpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-ı Hazret-i Mülukane mahall-i mübareke-i İslâmiye'nin Padişahı olub, sair unvanları miyanda 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Mudafii' unvan-ı celilini haizdirler. Ve... hükümderan-i İslâmiye'nin en ziyade sahib-i kuvvet ve miknetidirler. Esbab-ı meşruha olmasa bile evsaf-ı hasail-i celile-i Hümayunları hasebiyle Hilafet-i İslâmiye kendilerine raci' olmak lazım gelir. Zira İslâm noktai nazarından muhakeme olunur ise şurası derkârdır ki eğer Hilafet-i Kübrâyı İslâmiye memalik-i Şahaneleri kıtaat-ı selaseye mümted olan zat-i Şevketsemat-ı Hazret-i

63 BOA, YEE, K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.

64 Deringil'in Osmanlı hilafeti'nin "elifbası" olarak nitelendirdiği ve gerçekten de içeriği açısından dikkat çeken bu tekzip Bombay, Calkutta, Madras ve Lahore'da çıkan gazetelerde yayınlanmış böylece "Hukuk-u Padişahi'nin mürür-u zamanla sakıt olmadığı" ispat edilmeye çalışılmıştır. Selim Deringil, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneğin İcadı; Muhayyel Cemaat ve Panislâmizm", *Toplum ve Bilim*, sayı 54, İstanbul, 1991, s. 56.

Padişahi'ye aid olmayub da serseri bir şeyhinde veya Necara, Afgan, Fas gibi küçük bir emirde olmuş olsa idi itibar ve meriyetini zayi' etmiş olur idi."[65]

Abdülhamid yönetimini İslâm Birliği projesi kapsamında en çok uğraştıran konu halifenin içerideki ve dışarıdaki imajının korunması sorunuydu. Dış basında Osmanlı hilafeti aleyhine yayınların yoğun olarak yer aldığı bir ortamda bunu gerçekleştirmek kolay değildi. Bu nedenle iç ve dış basını yakından takip etmek, gerekli durumlarda tekzip ve çoğunlukla sansür mekanizması yardımıyla kontrol altında tutmak yoluna gidiliyordu.[66] İçeride bunu yapmak dış yayınlara göre daha kolaydı. Matbuat üzerinde kurulan sıkı kontrol ve sansür mekanizması Abdülhamid'in sonraki dönemde de en çok eleştirilecek icraatları arasında yer alacaktı.[67] Ülke içinde ve dışında halifenin otoritesini tehlikeye düşürecek ya da tartışılır hale getirecek her türden girişime karşı mücadelede katı bir tavır takınılmış, basın üzerinde uygulanan sansür bu politikada en etkili silah olmuştur. Örneğin İngiltere'de yayınlanmakta olan *el-Hilafe* adlı gazetede Osmanlı halifesi aleyhine ifadelere yer verilmesi üzerine gazetenin ülkeye girişi 1881 yılı Şubat ayı ortalarında alınan bir kararla yasaklanmıştır. "El-Hilafe namıyla Londra'da tab'olunmakta bulunan gazetenin münderecat-ı muzırrası cihetiyle Memalik-i Şahaneye duhulü taht-i memnuiyete alındığından oraca da muhafaza-i memnuiyete itina ve dikkat buyurulması ihtar olunur."[68]

Arap ulusçuluğu Abdülhamid dönemi iç ve dış siyasetinin yumuşak karnı durumundaki gelişmesidir. Bu konuda Londra ve Paris gibi kentlerde basılan risalelere karşı son derece hassas yaklaşılması dönemin matbuat politikalarının dikkatlerden kaçmayan özelliklerindendir.[69] Abdülhamid ilk yıllarından itibaren Arap ulusçuluğunu kışkırtıcı yayınlara karşı tedbirli davranmıştır. 1882 yılının yaz aylarında alınan kararla aralarında *El-İttihad ül-Arabi, El-Basir, Kevkeb ül-maşrık* gibi gazetelerin bulunduğu bir dizi yayının Memalik-i Osmaniye'ye sokulması yasaklanmıştır.[70] Dünyanın her neresin-

65 Deringil, *a.g.e.*, s. 57.

66 Abdülhamid dönemi sansür politikası için bkz. Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007, s. 107-111, ayrıca bkz. Ali Şükrü Çoruk, *Abdülhamid Döneminde Kitap ve Dergi Sansürü*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2014.

67 Cevdet Kudret, *Abdülhamid Devrinde Sansür*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1977, s. 35-81; Server İskit, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Başvekâlet Yayınları, Ankara, 1943, ayrıca Hamza Çakır, *Osmanlı'da Basın İktidar İlişkileri*, Siyasal Yayınları, Ankara, 2002, s. 52-72.

68 Türker Acaroğlu, "Sultan Abdülhamid II. Döneminde Dış Yayın Yasaklamaları", *Ulusal Kültür*, Ankara, 1979, s. 136-137.

69 Orhan Koloğlu, *Avrupa Kıskacında Abdülhamid*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 191-192.

70 Abdülhamid döneminde dış yayınlarla ilgili kimi zaman paranoya düzeyine varan uygulamaların gerçekleştiğini görüyoruz. Çoğu kez aralarında Tevrat ya da İncil gibi değişmez metinlerin de bulunduğu kitaplara karşı uygulanan inceletme girişimleri büyükelçiliklerle Babıâli'yi karşı karşıya

de yayınlanırsa yayınlansın Osmanlı hilafetinin meşruiyetine gölge düşürecek her nevi yayın takip edilerek gerekli önlemler alınmıştır.[71] Kimi zaman aşırılıklara kaçıldığı da görülmekle beraber, özellikle Arap bölgelerinde bu sansürün kısmi etkileri hissedilmiştir. Örneğin Sultanın iktidarı dışında başka odakları temsil edebilecek şekilde kullanımlarında Sultan, halife ve melik gibi unvanlar üzerine konan sansür ya da Abbasi halifelerinden söz edilen kimi pasajların sansür memurlarınca "Bağdat Şehrinin idarecisi" şekline dönüştürülmesi durumlarına sıkça rastlanılmıştır.[72]

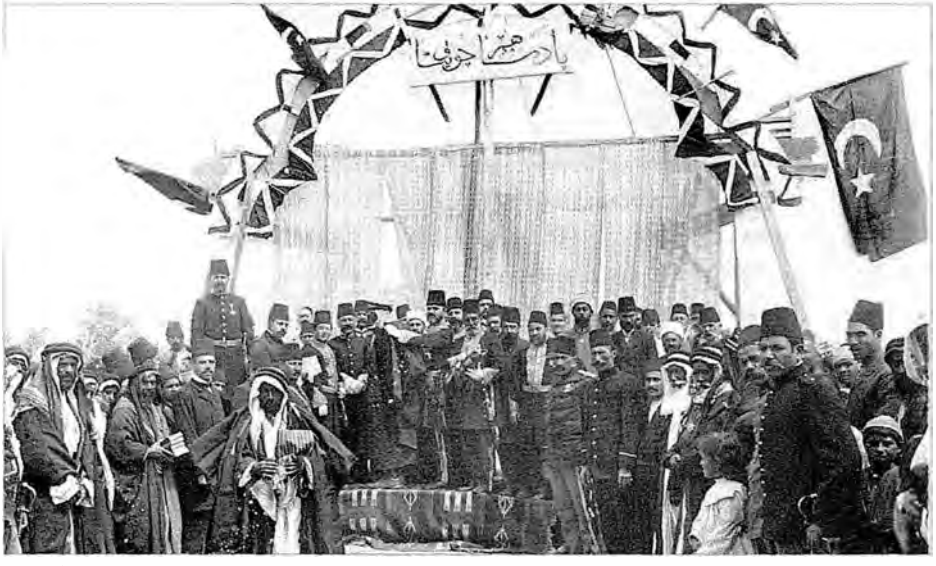
Basın aracılığıyla uygulanan politika elbette dışarıdaki Osmanlı karşıtlığını önlemede kullanılan cebri yöntemlerden sadece biriydi. Halifenin Arap bölgelerinde İngiliz ve Fransızların izlediği siyaseti başarısızlığa uğratabilmesi için daha köklü ıslahat projelerine ihtiyacı vardı. Buralarda sosyo-ekonomik alanda kaydedilecek yatırımlar devlete bağlılığı artırabileceği gibi Arap ulusçuluğu ve Arap hilafeti gibi hareketlerin de önünü kesebilirdi. Bölgede yapılacak hastaneler, demiryolları, okullar merkezle olan bağları güçlendirecek önlemler olarak tasarlanmıştı. Osmanlı Devleti'nin, Arap topraklarında ıslahat yapmasının neden gerekli olduğunu, Mısır'da çıkan *El-Ahram* gazetesinin sahibi Beşara Tekla, Adliye Nazırı Cevdet Paşa'ya gönderdiği 9 Mart 1894 tarihli mektubunda şöyle anlatıyordu: "Son zamanlardaki bazı sınır olayları, bütün Arap topraklarında Osmanlı Devleti aleyhinde etkiler yapmıştır... Bunun için öyle görürüm ki, velinimet efendimizin hükümet-i celaleti, Arabistan'da, alel-husus (en çok da) Hicaz'da ıslah-ı ahvale çare tedarik eylemelidir. Ta ki Mısır'ın ahvali, oralardaki şuub ve kabaile (halk ve kabilelere) sirayet eylemesin."[73] Islahat projesinde herkes hemfikir olmakla beraber bunun yöntemleri konusunda farklı sesler duyuluyordu. Bununla birlikte İslâm Birliği siyaseti gereği Abdülhamid'in Arap bölgelerine Balkan topraklarına oranla daha özel bir önem atfetmesi şaşırtıcı değildi.

getiriyordu. Gümrük ve posta idarelerinde yapılan incelemelerin bazen ticari ilişkileri aksatıcı biçimde uzatması tazminat davalarının açılmasına yol açıyor, bu durumda da araya Hariciye Nezareti giriyordu. Yapılan incelemelerin sonucunda muzır görülmeyen eserler mühürlenerek giriş izni alıyorlardı. Dış yayınlar herhangi bir tasnife tabii olunmadan her durumda bu inceleme safhasına tabi oluyorlardı. Gerekli durumlarda yasaklanarak yurda girmesi engelleniyordu. Sultan Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında, 1881-83 arasında geçen 30 ay içinde tam 32 çeşit yayın-gazete, dergi, broşür, manzum kitap, harita, resim, resimli takvim, resimli mendil vs. yasaklanmış, dağıtılıp yayılması önlenmiştir. Acaroğlu, *a.g.e.*, s. 144-145 ve 154.

71 BOA, Y. PRK. AZJ, 50/80, 1322 Z 29, BOA, HR. SYS 189/2, 1895 Ra 06, BOA, Y. PRK. TKM. 11/54, 1305 C. 01.

72 Donald J. Cioeta, "Ottoman Cencorship in Lebanon and Syria 1876-1908", *Middle Eastern Studies*, cilt 10, Londra, 1979, s. 174.

73 BOA, YEE. K.18, E.553/569, Z.93'den nakleden Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, s. 36.



İslam Birliği söylemi içinde eğitim aynı zamanda halife olan sultana bağlılığı esas alırken, Osmanlı hilafet iddiasına yönelik her türlü muhalif tavra karşı önlemler geliştirilir. İngilizlerin Osmanlı hilafetinin alternatifini üretme çabaları, bir Arap hilafeti tesisi konusundaki girişimler İstanbul'dan dikkatle izlenmekte ve etkisiz kılınmaya çalışılmaktadır.

Tanzimat sonrasında hazırlanan Devlet Salnamelerinde Balkan toprakları Arap bölgelerine göre daha üst sıralarda yer alırken, 1880'lerin ikinci yarısından itibaren durum tersine döndü. Örneğin 1884 tarihli salnamede Bağdat 21., Hicaz 25. ve Yemen 39. sıralarda yer alırken 1889 tarihli salnamede Hicaz ilk sırada yer aldı ve bunu Yemen, Basra, Bağdat, Musul, Şam, Suriye ve Beyrut izledi.[74] Arap vilayetleri yalnızca protokolde değil, vali ve alt seviyedeki memur maaşları açısından da birinci sınıf statüye tabi tutulmuşlardı. Arap vilayetlerinde bir vali 2.000 kuruş maaş alırken diğer vilayetler bundan aşağı oranlarda sıralanmıştı.[75] Bu bölgelere özellikle idareyle uyumu sağlayacak Arapça bilen memurlar gönderildiği gibi memur sayısı da artırıldı. Örneğin Hicaz vilayetinin Abdülhamid döneminin başında 14 olan memur sayısı devrin sonunda 100'e yükseldi.[76] Ancak Hicaz'la ilgili esas proje Mekke emirlerinin yetkilerini kısıtlama yönündeki adımlar oldu. Hemen belirtmek gerekir ki Şeriflik kurumu Arap vilayetleri arasında Tanzimat modern-

74 Engin D. Akarlı, "Abdülhamid's Islamic Policiy in the Arab Provinces", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1979, s. 52.

75 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907*, c. 8, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1962, s. 331.

76 Karal, *a.g.e.*, s. 333.

leşmesine direnip varlığını sürdürebilen mevcut tek yönetim biçimiydi. Bölge ele geçtiğinden beri Harem-i Nebevi (Mekke ve Medine) ve Habeş eyaletinin Arabistan kısmından oluşuyordu.

1867'de Habeş eyaletinin lağvedilmesinden sonra Cidde bölgesiyle Mekke Şerifliği birbirine bağlanmış ve Cidde vilayeti kurulmuştu. 1882'de kurulan Hicaz vilayeti ise Osmanlı vilayetleri arasında farklı bir siyasal yapı arz ediyordu. Tanzimat öncesinde tamamıyla özerk bir yapısı olan Hicaz, Tanzimat sonrasında da bu özelliğini korumuş ve merkezi idare altına girmeme konusunda direnmişti. İstanbul'un Mekke şerifini devre dışı bırakması olanaksız görülüyordu. Öyle ki bölgedeki bedevi kabileler yalnızca onun otoritesini tanımaktaydılar. Bu nedenle Babıâli bir yandan şeriflik makamını tutuyor, diğer yandan yetkilerini kısıtlamaya çalışıyordu.[77] 1880'de İngilizlerle işbirliği yaptığı bilinen Şerif Hüseyin'in yerine atanan Şerif Abdulmuttalib'in başına buyruk davranışları merkezi hükümeti sıkıntıya sokmuş ve azledilmesiyle sonuçlanmıştı. Bununla birlikte Abdülhamid'in Mekke şeriflerini zayıflatma politikası tam bir başarıya ulaşamamış, ancak bundan sonra Mekke şerifleri iktidarlarını Babıâli'yi rahatsız edecek şekilde kullanamaz olmuşlardı. 1882'de Hicaz valisi olan Osman Nuri Paşa'nın yeni emir Avnürrefik ile özellikle 1885 sonrasında başlayan yetki çatışması sonucunda yerel ayanın Şerifin yanında yer alması üzerine Abdülhamid geri adım atmış ve Osman Nuri Paşa buradaki görevden alınarak Halep valiliğine atanmıştı.[78]

Arap vilayetleriyle olan ilişkilerin ve ıslahatların eğitim alanındaki yansımaları dikkat çekici rakamlara ulaşmıştı. Emperyal çağda misyonerlik aracılığıyla yaygınlaştırılmaya çalışılan kültürel hegemonya arayışları Osmanlı'nın bölgedeki başlıca mücadele alanlarından birini oluşturmaktaydı. Eğitim alanında yapılanlar Arap topraklarına yapılan yatırımların en önemlisiydi. Tanzimat'ın kazançlarından biri olan eğitim alanındaki yönelimler Arap topraklarında özellikle Abdülhamid zamanında etkili oldu. Örneğin Suriye vilayetinde okul yapımı yabancı güçleri endişelendirecek düzeye erişmişti. Devletin ve yerli halkın girişimleri sayesinde açılan okullar bir anlamda misyoner eğitim kurumlarına devletin karşı koyuşuydu. 1903 tarihli Maarif Salnamesi'nde Hamidiye döneminde açılan 61 okulun 54'ünün karşısında

77 Selçuk Akşin Somel, "Osman Nuri Paşa'nın 17 Temmuz 1885 Tarihli Hicaz Raporu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 29, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 2; Şeriflerin İstanbul'daki yaşamları için ayrıca bkz. Bilen Işıktaş, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Modernleşme, Bireyselleşme ve Virtüozite İlişkisi: Şerif Muhiddin Targan, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, s. 164-182.

78 Somel, *a.g.e.*, s. 3.

"iane" ibaresi konarak, Beyrut'taki okulların 47'sinin karşısına, finansmanla ilgili daha açık olarak halkın katkılarının bulunduğu not düşülmüştü. Aslında daha çok Müslümanlarla gayrimüslimler arasında Osmanlılık temelinde bir duygudaşlık yaratmak amacıyla kurulan bu okullar sözkonusu beklentiyi tam anlamıyla gerçekleştirememekle beraber Sünni Araplar arasında Osmanlıcı eğilimlerin yaratılmasında etkili olmuştu.[79]

Arap halklarını rejime bağlama konusunda eğitim aracılığıyla yapılan bir diğer önemli girişim ise buradaki aşiret reislerinin çocuklarını özel bir eğitime tabi tutarak devlete olan bağlılıklarını artırmaya çalışmak oldu.[80] Abdülhamid konuyla ilgili düşüncelerini Osman Zeki Paşa'ya açmış o da buna dair bir layiha hazırlamıştı. Paşa ayrıntılı olarak hazırladığı layihada kurulacak okulun faydalarından bahsetmiş ve ders içeriklerine kadar her şeyin saltanat ve hilafet makamına sadakat duygusu üzerinde şekillenmesi gereğine değinmişti.[81] Paşa'nın özellikle tarih eğitimi konusunda söyledikleri Osmanlı hilafetinin meşruiyet vurgusu için dikkat çekiciydi: "Tarih-i İslâm ve Tarih-i Osmani dersi için Endülüs Hükümetinin durumu ve yıkılışı ile ahalisinin uğradığı zulümlerin sayılması ve Osmanlı padişahlarının şan, şöhret ve adaletleri, dini ve siyasetteki başarıları, hayır müesseseleri ve yol durumu Mısır'ın Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanmadan evvelki ve sonraki durumu yani Osmanlı Devleti'nin İslâm ve diğer milletler içinde bulunduğu mevkiin büyüklüğünü"[82] geniş olarak tarif eden kitapların yazılarak bu kurumdaki aşiret çocuklarına okutulması gerektiği şeklindeki düşünceleri devletin beklentileriyle örtüşüyordu.

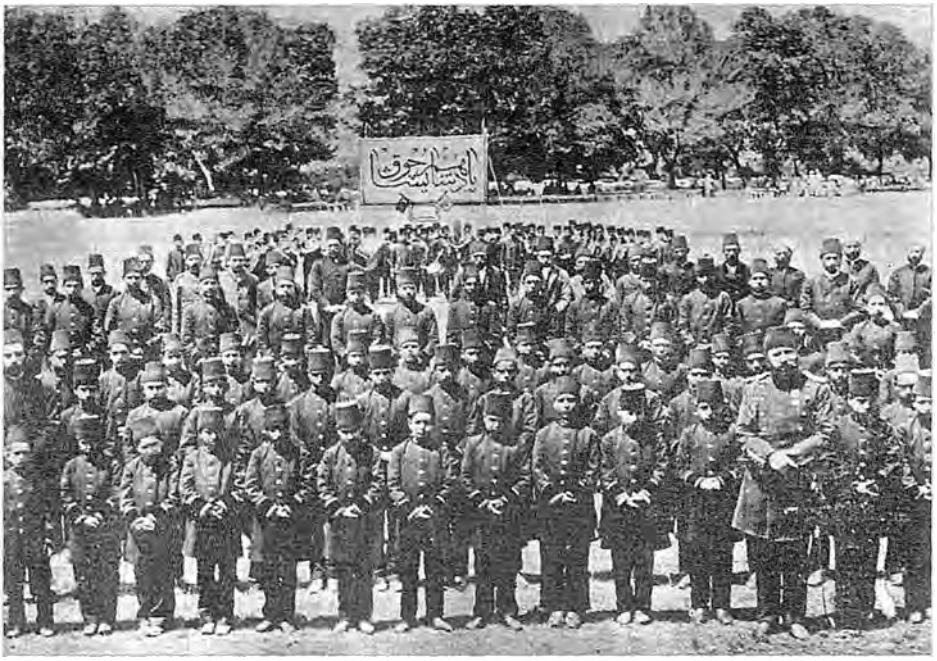
1892'de açılan aşiret mektebinin başlıca kuruluş amacı imparatorluk bünyesindeki Arap ve diğer aşiret reislerinin çocuklarını İstanbul'da sarayın nezareti ve himayesi altında bulunan bir okulda toplayarak onlara Türkçe öğretmek, eğitim ve öğretimlerini sağlamak, bu sayede hilafet ve saltanata sadakatlerini artırarak, bölgelerine döndüklerinde devlete yararlı işlerde bulun-

79 Baktıaya, *a.g.e.* (2009), s. 108-146.

80 Kısmen benzer uygulamalara daha önce de rastlanmıştı. Sultan Abdülaziz döneminde silahşoranı hassa bölüğüne Arap ve Hıristiyan çocuklar alınmışlardı. Abdülhamid döneminde de Arap aşiretlerinden gençler Harbiye'de okutularak çeşitli görevlere gönderilmişlerdi.

81 Sadakat meselesi Abdülhamid rejiminin hassasiyetle üzerinde durduğu bir konudur. Sultan bir muhtırasında devletin varlığını çok askere sahip olmanın yanında tebaanın Tanzimat'tan beri çıkarılan kanun ve nizamlara uygun idare edilerek kalplerinin hükümdarlarına sevgi, saygı ve bağlılıkla doldurulmasıyla ilişkilendirir. Mehmet Hocaoğlu, *Abdülhamid Han'ın Muhtıraları*, Kamer Yayınları, İstanbul 1998, s. 64.

82 İbrahim Sivrikaya, "Osmanlı İmparatorluğu İdaresindeki Aşiretlerin Eğitimi ve İlk Aşiret Mektebi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 11, sayı 63, İstanbul, 1972, s. 18.



Aşiret Mektepleri, İslam Birliği projesinde devletin ayakta kalması için eğitime ağırlık veren Abdülhamid'in özellikle Arap ve Kürt bölgelerinde yükselişe geçen milliyetçilik hareketini bastırabilmek ve denetim altına almak için önem verdiği bir projeydi.

malarını sağlamaktı.[83] 4 Ekim 1892'de Kabataş'taki Esma Sultan Sarayı'nda eğitim ve öğretime başlayan okula Halep, Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Diyarbekir, Trablusgarb vilayetleriyle Bingazi, Kudüs ve Zor sancaklarından dörder; Hicaz ve Yemen vilayetlerinden beşer öğrenci olmak üzere toplam elli kişi kabul edilmişti.[84]

Okulun açılmasının ve aşiret gençlerinin bir Osmanlı efendisi olarak eğitilmeye başlanmasının ardından 5 yıl geçmişti ki Ağustos 1896'da, Sultan II. Abdülhamid, 26 Aşiret Mektebi mezununun ve son sınıftaki 25 öğrencinin

---

83 Okulun nizamnamesinin 9. maddesinde okulun amacı son derece açık biçimde ortaya konulmaktaydı: "Okulun kuruluşunda köklü amaç aşiretleri eğitim ve medeniyetten haberdar etmek, İslâmiyete ve Osmanlı saltanatına olan eğilimlerini daha fazlalaştırmak ve bunların dinen ve kanunen yapmakla zorunlu oldukları kalpten bağlılığı ve dini görevlerini kuvvetlendirmek olduğundan..." Bayram Kodaman, "II. Abdülhamid ve Aşiret Mektebi", *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1987, s. 68.

84 Sonraki yıllarda Doğu Anadolu aşiretlerinden Hamidiye süvari alayları kurulmaya başlanınca Cibranlı, Zilan, Celali, Şemski gibi aşiretler de kendi çocuklarının Aşiret Mektebi'ne alınması için müracaatta bulunmuşlardı. Kodaman, *a.g.e.*, s. 73-74, ayrıca *a.g.y.*, "Aşiret Mekteb-i Hümayunu", *DİA*, c. 4, İstanbul, 1991, s. 10.

Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Mülkiye'deki özel sınıflara gönderilmesini emretti. Buna göre okuldaki son sınıf öğrencileri vaktinden evvel Harbiye ve Mülkiye'ye alınmakla kalmıyor, her iki akademideki diğer öğrencilerin bitirmek zorunda oldukları üç yıllık standart program aşiret gençleri için tek yıla uyarlanıyordu. Bu durum Sultanın mümkün olduğunca çabuk biçimde gençlerin kendi memleketlerindeki resmi makamlara atanması konusundaki sabırsızlığını ortaya koyuyordu.[85]

1907'de kapanan okulun başarısı tartışmalı olmakla beraber[86] eldeki belgeler, aşiret eğitim sisteminin, mülki ve askeri görevlerde orta-dereceli makamlara yükselebilen mezunlar yetiştirmeyi başardığını göstermektedir. Bununla birlikte Abdülhamid'in devlete bağlılığı artırıcı bir önlem olarak düşündüğü bu okuldan bir Kürt aydını, Cibranlı Halil, gizli bir milliyetçi Arap örgütü olan el-Fatat'ın merkez komitesi üyesi Faysal Hüseyin gibi isimlerin de yetişmiş olması tarihin bir cilvesiydi.[87] Rogan'a göre bu proje göçebeleri-bedevileri ordu ve hükümete çekerek aşiret meselesini çözmeye çalışan bir modern devlet girişiminin erken bir örneği olup, Osmanlı yönetiminin periferik Arap ve Kürt vilayetlerinde güçlenmesini, konsolidasyonunu savunmak için uygun gerekçeler yaratmıştı.[88] Bu her şeye rağmen azımsanacak bir başarı değildi.

Sultan Abdülhamid İslâm Birliği siyasetine koşut olarak kendisiyle politik çatışma içine girmeyen bazı yerel hanedanlarla ve çoğu kez politikasıyla örtüşür nitelikteki söylemleri ortaya koyan kimi tarikatlarla iyi ilişkiler kurmaya özen göstermiştir.[89] Bu politika kapsamında onun devrinde isimleri

85 1897'de sınavlarını vererek Harbiye ve Mülkiye'den mezun olan okulun 45 eski öğrencisinden 33'ü piyade ve süvari birliklerinde subay olarak görevlendirilirken, 12 öğrenci mülki hizmete atanmıştır. Eugene L. Rogan, "II. Abdülhamid'in Aşiret Mektebi 1892-1907", *Aşiret, Mektep Devlet*, Aram Yayınları, İstanbul, 2001, s. 30-31.

86 Bu konuda yaptığı çalışmada Akpınar nihai olarak okulun başarısız kaldığına hükmeder. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Aram Yayınları, İstanbul, 2001, s. 125-127.

87 Rogan, *a.g.e.*, s. 40-41.

88 Rogan, *a.g.e.*, s. 42.

89 Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi idareyle tarikatlar arasındaki ilişkiler zaman zaman çatışma şeklinde de olsa başlangıçtan itibaren olumlu seyretmişe benzemektedir. Devlet kendi ideolojisiyle çatışmayan tarikatlara karşı hoşgörülü bir tavır sergilerken tehdit algılaması içine koyduğu tarikatlara baskı uygulama yoluna başvurmuştur. İster olumlu ister olumsuz olsun bununla birlikte her devirde iki yapı arasındaki ilişkiler daima devletin kontrolüne tabi olmuştur. Hükümet genellikle tüm tarikatlar üzerinde denetleyici ve sınırlayıcı bir mekanizma geliştirmiştir. Meclis-i Vala, Tanzimat döneminde tekkelerin işleyişine dair kontrolü gerçekleştiren organdı. Kimi zaman saray mensuplarınca tekkelere yapılan mali yardımların dahi bu kurumun denetimine tabi olması merkezi kontrolün boyutları hakkında fikir verici niteliktedir. Bu dönemde devlet tekke şeyhlerinin atanmasına kadar müdahaleci olabilmiştir. Örneğin 1854'te Üsküdar'da, Bandırmalızade tekkesi şeyhi Abdürrahim Selamet Efendi'nin vefatı üzerine, güvenli birinin şeyh olması için oğlu Fahrettin Bey, Babıâli'deki memuriyetinden erken yaşta ve tam maaşla emekli edilerek bu göreve getiril-

öne çıkan tarikat liderleri arasında Ebü'l-Hüda ve Muhammed Zafir'in[90] özel bir yeri bulunmaktadır. Ebü'l-Hüda Rifaiyye tarikatına intisabıyla başlayan serüvenine Halep Nakibü'l-eşraflığı göreviyle devam etmişti. Ancak politik etkinliğinin genişlemesi onu İstanbul çevrelerinde de dikkate alınan isimlerden biri yapmış, nihayetinde Sultan Abdülaziz'in emriyle 1875'te Suriye, Diyarbakır, Bağdat ve Basra nakibü'eşraflık müfettişliğine atanmıştı. Sultan Abdülaziz'in hal'inden sonra kısa bir süre için görevinden alınmışsa da bu defa Sultan Abdülhamid'in emriyle aynı göreve atanmıştı. Aslında bu türden tarikat liderlerinin devlet katında itibarlarının artışı Osmanlı devlet adamları arasında Tanzimat'tan beri süregelen yenilikçi ve muhafazakâr sürtüşmesinin muhafazakârlar lehine sonuçlanmasıyla doğru orantılı olarak gerçekleşmişti.

Birinci grupta yer alanlar Osmanlı toplumunu oluşturan Müslim ve gayrimüslim topluluklar arasındaki politik ve sosyal eşitsizliğin giderilmesini devletin sağlıklı gelişimi için zorunluluk olarak kabul ederken, muhafazakâr grup Müslüman unsurun otoritesini sarsacak hiçbir gelişmeyi onaylamıyordu. Ancak 1871 Eylül'ünde Mahmud Nedim Paşa'nın sadrazamlık makamına gelişiyle gelenekçi kesim Osmanlı siyasetinde etkin olmaya başlayacak ve sonuçta merkezden uzak bölgelerde ayan-eşraf çekişmesi olarak beliren ilişkiler ağı da bu gelişmeden doğrudan etkilenecektir. Örneğin imparatorluğun stratejik bölgelerinden Halep'te İstanbul'daki yenilikçi kanatla diyalog içinde olan Cabiri, Kethüda ve Kevakibi gibi aileler etkinliklerini yitirecek ve buna paralel olarak Kudsi, Müderris ve Rifai aileleri politik güç sahibi olacaklardır.[91]

---

mişti. Aynı yaklaşım yalnızca İstanbul'daki tekkelere karşı değil Arnavutluk, Yanya ve Girit'teki tekkeler için de izlenmiştir. Yapılan mali yardımlarla çoğu kez tekkeler belli bir hiyerarşiye bağlanıp, kontrol altına alınmış böylece etkisizleştirme amacı güdülmüştür. İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 349.

90 Mahmud Nedim Paşa'nın Kuzey Afrika'daki valiliği sırasında tanıdığı ve yakın ilişkiler kurduğu bu şeyh özellikle Tripol eyaletinde etkili olup halk arasında Medeniyye olarak tanınan bir tarikatın lideriydi. Mahmud Nedim Paşa'nın sadareti sırasında İstanbul'a geldi ve ölünceye (1906) dek burada faaliyetlerini sürdürdü. Tıpkı Ebü'l-Hüda örneğinde olduğu gibi Sultanın yakın çevresine girmekte gecikmemiş ve Yıldız Sarayı'na yakın bir yerde konumlandırılan zaviyesinde Kuzey Afrika'dan gelen Müslüman temsilcilerle padişah arasında ilişki kurulmasında etkili olmuştur. İstanbul'daki ikameti sırasında ayrıca sarayın desteğini de arkasına alarak Medeniyye tarikatının yayılmasına çalışmıştır. Bununla birlikte Ebü'l-Hüda'nın Rifaiye'si ile kıyaslandığında onun tarikatının halk arasındaki tezahürleri oldukça mütevazı ölçülerde kalmıştır. Butrus Abu-Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 178.

91 Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Huda es-Sayyadi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 7-10, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 381-382.

Politik rüzgârların gelenekçiler lehine esmeye başladığı bu yıllarda İstanbul'a gelen Ebü'l-Hüda, Abdülhamid'in takdirini kazanmış ve böylelikle Şeyhü'l-meşayih rütbesiyle Meclis-i Meşayih Reisliğine getirilmiştir. Sultanla arasında yaşanan kısa süreli bir soğukluğun sonrasında tekrar İstanbul'a çağrılmış ve nihayet 1885'te ulema arasında en yüksek payelerden biri olan Rumeli Kazaskerliğine kadar yükselebilmiştir.[92] Onun ikbalinde yakın ilişkiler içinde bulunduğu kimseler arasında Sultanın iltifatını kazanmış olan isimlerin yer alması etkilidir. Bu bağlamda İstanbul'a birlikte geldiği Abdülkadir Kadri el-Kudsi ve saraya yakınlığıyla bilinen Ahmed Es'ad ilk akla gelen isimlerdir. Ancak Abdülhamid ile ilişkilerinde belirleyici olan öğe padişahın İslâm Birliği siyasetine yönelik geliştirdiği projelerle uyum içinde olan eylemleridir. Butrus Abu-Manneh'in deyişiyle her şeyden önce o, Suriye'den gelen ve Sultan'ın politik hesaplarına uyan, verilen görevleri en iyi şekilde icra edebilecek bir tasavvuf şeyhi idi. Suriye ve Irak'ın periferi bölgeleri öncelikli olmak üzere pek çok yerde Rifai zaviyeleri inşa ettirdi. Her zaviyeye maaşı ve giderleri kendisince karşılanan birer halife tayin etti. Giderler çoğunlukla eyalet hazinesinden ya da vakıf gelirlerinden karşılanıyordu. Bu zaviyeler hızla Sultan'ın resmi ideolojisinin aktarıldığı merkezler haline dönüşürken, Sultan da halk nazarındaki itibarını artıracak girişimlerden kaçınmıyordu.[93]

Sultan Abdülhamid'in yakınında bulundurduğu şeyhleri İslâm unsurlar üzerinde propaganda aracı olarak kullanılmak üzere kitap ve broşür nevinden eserler yazmaya teşvik ettiği bilinmektedir. Ebü'l-Hüda bu konuda en çok başvurduğu kişilerden biridir. Abu-Manneh'e göre Ebü'l-Hüda tarafından özellikle Osmanlı'nın Müslüman tebaasını oluşturan Araplara yönelik hazırlanan kitap ve risalelerin sayısı 1880-1908 yılları itibariyle 212 olup, büyük bir kısmı Kahire, Beyrut ve İstanbul'da yayınlanmıştır. Bu eserlerin bir bölümünün onun müritlerince kaleme alınmış olabileceği düşünülse bile sayı

92 Abdülhamid'in yakın ilişki içinde bulunduğu tarikat şeyhlerinden olan Ebü'l-Hüda İttihad-ı İslâm politikasına olan katkıları dışında, kimi zaman padişahın danışmanlığını da üstlenmekteydi. Özellikle İslâm Birliği politikasına gölge düşüreceğine inandığı bazı gelişmeler konusunda hazırladığı arizalarla Sultanın dikkatini çekmiştir. Ebü'l-Hüda'nın arizalarından birisi padişahın isteği üzerine incelediği bazı kitaplarla ilgilidir. Mısırlı yazar Mustafa Kâmil'in Şark Meselesi'ne dair eseri şeyh tarafından incelenerek, zararlı olduğu gerekçesiyle olumsuz rapor edilmişti. Ebü'l-Hüda'ya göre eser Fransız ve Hidiv yanlısı bir bakış açısıyla kaleme alınmış olup, Hidiv Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı Sultanına üstün geldiği konusunu işlemekteydi. "Buna göre Mehmed Ali Paşa'nın asıl amacı Şam diyarını Mısır'a katmak ve bu suretle yeni bir İslâm devleti kurmaktı. Oysa şimdiki Hidiv bu düşüncede değildir. Zihinleri karıştırıcı nitelikteki bu kitabın Arap ve İslâm diyarlarına sokulması cidden zararlıdır" yorumuna yer veriliyordu. Baha Gürfırat, "Ebü'l-Hüda'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu Arizalar", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 3, sayı 18, İstanbul, 1969, s. 27-28.

93 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 388-389.

yine de dikkat çekicidir. Propaganda amacıyla kaleme alınan çalışmalar genellikle birbirlerinin tekrarı mahiyetinde olup başlıca üç konu üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Buna göre Sultanın hilafetinin vurgulanması ve İslâm ahalinin sözkonusu makama itaate çağrılması, Rifaiyye Tarikatı'nın propaganda edilmesi ve nihayet kendine karşı yöneltilen suçlamalara cevap niteliğinde olmak üzere soyundaki şeriflik ve seyyidlik unvanına vurgu risalelerin çoğunda ana temayı oluşturmaktadır.

Dini otoriteye bağlılığı artırma ve hilafetin etkinliğini geliştirme düşüncesi Ebü'l-Hüda'nın eserlerinde kendini ağırlıklı olarak hissettiren bir temadır. Nitekim onun ilk ve en önemli çalışması sayılan *Da'i'r-reşad li-Sebili'l-ittihad ve'l-inkıyad* başlıklı risalesi tamamen bu konuya yönelik olarak kaleme alınmıştır. Kur'an ve hadisteki özellikle yönetenlere itaatle ilgili bölümlere sıkça gönderme yapılan çalışmada yazarın ortaya koymaya çalıştığı anlayış "Abdülhamid'in mutlakiyete dayalı politikasını, İran-Moğol etkisi ile İslâm'da son zamanlarda zuhur eden ve İslâm tarihinin normal seyrindeki gelişmeye zıt olan bu durumu, dini ilk idare şekli ve İslâmi bir siyaset olarak yorumlamasıydı."[94] İslâm kurumları arasında en önemlisi olan hilafetin Osmanlıya intikaline değinen yazar bu makamla ödüllendirilen Abdülhamid'in tüm varlığıyla din-i İslâmı yüceltmeye çalıştığını bu itibarla ona itaatin Müslümanlar açısından zorunluluk olduğunu savunuyor ve "Halife'nin emirlerine tam teslimiyet bir vazifedir. Özellikle savaş zamanlarında dış düşmanların baskılarına ve günümüzün içteki ayrılıkçı düşmanlarına karşı halifeye itaat daha da elzemdir"[95] diyordu. Çalışmada dikkati çeken yönlerden biri de Abdülhamid'in şahsında Osmanlı hilafetinin meşruiyetine vurgu yapılırken asıl muhatap alınan kitlenin Arapça konuşan tebaa olmasıydı. Ebu'l-Hüda'ya göre Osmanlı halifesine bağlılık İslâm dünyasına sızarak onu bölmek isteyen dış güçlere karşı bir duruş olduğu gibi, içteki ayrılıkları körükleyen ve birliği zedeleyen işbirlikçilere karşı da Müslümanların üstlenmek zorunda oldukları bir vazifeydi.

Suriye'nin Abdülhamid rejimi için ayrı bir önemi vardı. Bunun nedeni coğrafi ve stratejik konumu itibariyle burasının imparatorluğun Asya topraklarındaki giriş kapısı oluşu, daha da önemlisi kutsal toprakların bulunduğu ve Osmanlı halifelerinin koruyucusu olarak övündükleri Hicaz bölgesinin başlangıcı durumunda olmasıydı. Suriye'de baş gösterecek merkez karşıtı bir hareket Osmanlı'nın bölgedeki otoritesini sarsabilir, hatta tamamen yok olmasına neden olabilirdi. Bu endişeden hareket eden II. Abdülhamid Tanzi-

94 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 392-393.
95 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 394.

mat'ın bölgedeki etkilerini silmeye çalışarak, Araplar arasında olabilecek bütünleşmeye yönelik adımları baltalamaya çabaladı. 1887'de Kudüs kazasını, doğrudan İstanbul'a bağlı bir sancak haline getirerek Suriye'den ayırdı. Ardından bir yıl gibi kısa bir süre sonra Lazkiye'nin kuzeyindeki sahil bölgelerini ve Güney Lübnan'dan oluşan Filistin'in geri kalan kısmını içine alan Beyrut'u yeni bir vilayet olarak kurdu.[96]

Ayrıca Araplar arasında uyanan ulusal bilinci engellemek için zaten iç ve dış siyasette saygınlık kazandırma mücadelesi verdiği hilafet makamının yüceliği ve kutsiyetini sıklıkla vurgulamaktan geri durmadı. Bu proje belli ölçülerde hedefine ulaştı. "Gerçekten de birçok Arap için İstanbul yeni bir Bağdat imajı kazanmıştı. Sultanın kendisi, Müslümanlara en dürüst ve en iyi idareci görüntüsü veriyordu. O, tarikatları himaye etmek, şeyhlere destek vermek ve pek çok sufinin türbelerini tamir ettirmekle dini bir gayret gösterdi. Böylelikle kendisi, İslâm gücünün sembolü ve İslâmi uyanışın simgesi haline geldi. Bütün bu davranışların tek bir gayesi vardı: Osmanlı siyasetinin temeli olan 1856 Islahat Fermanı'nı geçersiz kılmada başarısız kalması üzerine Sultan, kendi şahsına olan sadakati kuvvetlendirmek, çevresindekilerin saltanat bağlılığını ve şahsı etrafında toplanmalarını haklı çıkarmak için, hilafeti ve hilafete bağlı unsurları kullandı."[97]

İngiliz siyasetinin karşısında geliştirilen tüm karşı ataklara ve projelere rağmen Sultanın izlediği siyasetin genel bir muhasebesi yapılırsa, kısa dönemli etkileri görülse de Arap ulusçuluğunu önleme ve tüm İslâm unsurları halifenin ruhani kimliği altında birleştirme yönünde kesin bir başarıya ulaşılamadığı sonucuna varılabilir. İlk önceleri Hıristiyan Araplar arasında başlayan ulusal uyanış ve Osmanlı Devleti'nden ayrılma yönündeki eğilimler Abdülhamid döneminde Sultanın siyaseti aleyhine yeni açılımlar kazanmıştı. 1895'te Suriye aydınlarının kurduğu *Milli Arap Komitesi* Arap milliyetçiliğinin seyrinde bir dönüm noktasıydı. Bu tarihten itibaren Arapça konuşan tüm Osmanlı tebaası arasında ulusçuluk düşüncesi aşılanmaya başlandı.[98] Hareketin öncülerinden Abdurrahman El-Kevakibi *Tebayiü'l-İstibdad* ve *Ummu'l-Kur'a* adlı eserlerinde Abdülhamid'in istibdat idaresine karşı çıkıyor ve din ayrımı yapmaksızın tüm Arapların birliğini savunuyordu. Onun döneminde Arap uyanışı Hıristiyan Arapların yanında Müslüman yazarları da etkileyecek biçimde

96 Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, California University Press, 1993, s. 45-58.

97 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 401.

98 M. Derviş Kılınçkaya, *Osmanlı Yönetimindeki Topraklarda Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Suriye*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2004, s. 42-55.

genişledi. Kevakibi'nin düşünceleri bir Arap Hilafeti konusunda yoğunlaşıyordu. İslâm'ın merkezi Arabistan'a nakledilerek, Kureyş soyundan bir halifenin intihabıyla yeni bir siyasi oluşum meydana getirilmeliydi.[99] Kevakibi, Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaktan çekinmiyor ve "Onlar Osmanoğullarını bazen Osman b. Affan'a nisbet ediyorlar, bazen de, Kureyş'in ulularından birisine... Onların hilafet hakkını kendilerine tanıyorlar ve hilafetin bazen Abbasilerden geçtiğini, bazen de veraset yoluyla geçtiğini söylüyorlar. Bazıları da hilafetin genel bir bey'atle ya da Haremeyn-i Şerifeyn'e hizmet yoluyla geçtiğini söylerler. Bir kısmı da Peygamberin kutsal emanetlerinin muhafazası ile hilafetin geçtiğini belirtirler"[100] şeklinde yorumlar yapıyordu.

Kevakibi'nin Arap Hilafeti konusundaki görüşleri *Ummu'l-Kur'a*'nın[101] sonlarında Hintli bir delegeyle bir emir arasında geçen diyalogda sergilenir. Hintli üyenin dini ıslah konusunda Osmanlı gibi güçlü bir devletin desteğinin gözardı edilemeyeceği konusundaki uyarısı karşısında emir Osmanlının İslâm dünyası içindeki yeri ve konumunun abartıldığını sert bir üslupla dile getirir. Nihayet emir Osmanlı hilafetinin alternatifi olarak şu öneriyi ortaya koyar: Tüm İslâm ülkelerinden ve emirliklerinden seçim yoluyla 100 kişilik bir şura oluşturulacak, görevleri din işleriyle sınırlı kılınan bu şura halifeyi seçecektir. Kureyşi Araplarından seçilecek halife Mekke'de oturacak; şura başkanı halifenin naibi olacaktır. İslâm hukuk ve siyaset literatürünün ortaya koyduğu özellikleri haiz olacak halifenin seçimi her üç yılda bir yenilenecektir. Halifenin siyasi otoritesi Hicaz'la sınırlı olacaktır. İşin ilginci Kevakibi'nin bu şartları sayarken hilafet makamının hâlihazırdaki hanedanları rahatsız etmeyeceğini ima yollu belirtmesidir. Buna göre halife yeni Sultan ve emirleri onaylayacak, buralardaki siyasi işlere hiçbir şekilde karışmayacaktı. Halifenin emri altında askeri güç olmayacak, hutbelerde Sultanların isimlerinden önce halifenin ismi okunacak, ama paraların üzerinde adı geçmeyecekti.[102]

---

99 Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 17, sayı 28, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 101.

100 Fehmi Şinnavi, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 69.

101 Seyyid Furati takma adıyla kaleme aldığı ve el-Menar'da ilk olarak yayınlanan *Ummu'l-Kur'a* adlı çalışması içerik olarak W. Scamen Blunt'un *The Future of Islam* adlı eseriyle benzerlikler göstermektedir. Kevakibi bu çalışmada aralarında sonradan İslâm'a geçmiş bir İngiliz'in de bulunduğu İslâm dünyasının farklı yerlerinden gelmiş hayal ürünü 22 delegenin 1899 Hac mevsiminde Mekke'de *Mu'temeri'n-nehdati'l-İslâmiyye* adlı on iki oturumluk bir toplantıya katılarak İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu sorunları tartıştıkları bir platformu işlemektedir.

102 Kevakibi'nin halifelik tezinde Hicaz'ın güvenliği İslâm devletlerinden gönderilecek ve 2.000 ile 3.000 arasında belirlenecek karma bir güçle sağlanacaktı. Bu askeri güce küçük emirliklerden biri komuta edecek, toplantı zamanlarında komutan şura heyetinin emri altında olacaktı. Baktıaya, *a.g.e.*, s. 363-365.



Surre Alayı merasiminde Dolmabahçe Sarayı'nın önüne getirilen Mahmil-i Şerif.

Görüldüğü üzere Kevakibi, Osmanlı hilafetine karşılık Arap hilafeti kavramını gündeme getiren Arap asıllı ilk kimseydi. Bunda onun Osmanlı'ya bakışının rolü büyüktü. Kevakibi açısından Müslümanların ve özellikle Arapların geri kalmışlıklarında Osmanlılar baş sorumluydu.[103] Osmanlılar onun yorumunca en güçlü oldukları dönemde bile İslâm'a hizmet etmemişler, tam tersine Abbasi hilafetine son vererek ve Arapların eserlerini yok ederek dine büyük zarar vermişlerdi. Onun yaklaşımında Araplık ile İslâm birbirinden ayrılamazdı. Türkler İslâm'ı benimsemişler ama Arapçayı ve Arap kültürünü benimsememişlerdi. Bu durum onun yazılarında şiddetli bir eleştiri konusuydu. Kitaplarında ve yazılarında Araplığa geniş vurgular yaptığı gibi İslâmi uyanışın ancak Araplar tarafından sağlanacağını söylemekteydi.[104]

Kevakibi'nin Arap hilafeti kurma konusundaki tezleri dışında bir başka örnek ise Hıristiyan Araplardan Necip Azuri'nin çalışmalarıydı.[105] Ayrılıkçı Arap hareketinin liderlerinden Azuri, 1905'te Paris'te faaliyete geçerek, Mezopotamya'dan Süveyş'e Doğu Akdeniz'den Umman'a kadar uzanan böl-

103 Kılınçkaya, *a.g.e.*, (2004), s. 45-46.

104 Ş. Tufan Buzpınar, "Abdurrahman b. Ahmed Kevakibi", *DİA*, c. 25, TDV, İstanbul, 2002, s. 339-340.

105 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 259-266.

gede Birleşik Arap Devleti kurma girişiminde bulunmuştu. Hazırladığı programa göre, Avrupalıların bu bölgelerde sahip oldukları bütün hak ve imtiyazlar aynen kalacak, Lübnan otonom idaresini sürdüreceği gibi Yemen, Necd ve Irak prensliklerinin bağımsızlıkları kabul edilecekti. İmparatorluğun tahtı Mısır'da Hidiv ailesine verilecek, hilafet ise Hicaz bölgesinde müstakil bir idare olacak ve oradan istediği gibi bütün Müslümanları idare edecekti.[106]

Abdülhamid Arap halklarının sadakatini sağlamada ince bir siyaset izlemesi gerektiğini biliyordu. Osmanlıların 1517'de hilafeti devralmaları şeklindeki kabulden yola çıkarak bunun Hicri takvime göre 400. yıldönümünün parlak törenlerle kutlanması tekliflerini kesin bir dille reddetmesinin ardında bu hassasiyet yer alıyordu. Çünkü böyle bir kutlamanın Arapları karşısına alacağından ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açacağından endişelenmekteydi.[107] İmparatorluğun en bunalımlı çağında devletin meşruiyet mücadelesinde temel dayanakları sarsılırken İstanbul'daki Sultanın konumunun tüm çabalara rağmen İslâm Arap ahali arasında bile tartışılır duruma gelmesi yeni dönemde yaşanacak buhranların habercisi olarak beliriyordu.[108]

106 Zekeriya Kurşun, *Yol Ayrımında Türk Arap İlişkileri*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 30-31.

107 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, s. 238.

108 Arap milliyetçiliğinin gelişiminde ve bağımsızlık hareketi içinde Osmanlı hilafetine karşı duruş sonraki dönemlerde de belirgin bir şekilde gözlenecektir. Nasır, Arap Sosyalist Birliğini oluşturan Halk Kuvvetleri Ulusal Kongresi tarafından Ulusal Misak olarak kabul edilen çalışmasında Osmanlı idaresi ve hilafeti hakkında şu yorumu yapar: "Mısır halkı, Arap uygarlığının mirasını korumakta da edebi bir sorumluluk yüklendi ve dinden uzak olduğu halde din adına hareket ettiğini iddia eden sömürücü ve gerici Osmanlı halifeliğinin zorla uyguladığı parçalanma ve zaaf kaynaklarına karşı gösterdiği direnmede." Nasır bir başka yerde ise "halifelik adıyla maskelenmiş Osmanlı sömürgeciliği" ifadelerini kullanır. Cemal Abdunnasır, *Arap Devriminin Yöntemleri*, Habora Yayınları, İstanbul, 1970, s. 32-33.

13

II. Abdülhamid Döneminde Hilafet Kurumu Üzerine Tartışmalar

OSMANLI SİYASAL YAŞAMINDA HİLAFET TARTIŞMALARI

19. yüzyılın son çeyreğinde halifenin çevresinde örgütlenecek bir İslâm Birliği projesi 50'li yaşların vakurluğundaki hükümdarın beklentilerini gerçekleştirmede yetersiz kalmıştı. Özellikle Arap İslâm unsurlar arasında halifenin otoritesine gölge düşüren faaliyetlerin o güne kadar farklı tonlarda, ancak süreklilik halinde gerçekleşmesi Abdülhamid'in rahatını kaçırıyordu. Sultanın hilafet davasındaki hassasiyeti diğer Araplar arasında istenilen şekilde karşılık bulmamıştı. İngiliz gölgesindeki Mısır'da Hidiv, Sultanın hilafet iddiasına karşı çıkanlar arasındaydı. Abduh önderliğindeki Mısır dini ıslahat cephesi İngiliz yönetimine karşı pasifliğiyle Abdülhamid'i büyük bir hayal kırıklığına uğratmaktaydı, 1902'de Vahhabiler Necd'i alıp Osmanlı idaresine karşı çıkınca Babıâli yine zorda kalıyor, Sultanın hilafet davası zayıflamış oluyordu. Tüm bunlara ek olarak 1904'te Yemenli Zeydi İmam, Osmanlılara başkaldırarak hilafetin kendisinde olduğunu ilan ediyordu.[1]

Oysa Abdülhamid'in bir savunma mekanizması olarak sarıldığı İslâm politikasında işlevsel ve sembolik olarak en önemli rolü üstlenen kurum hilafet idi. Bu kurumun birleştirici yönünden yararlanmada Osmanlı tahtındaki hiçbir selefiyle kıyaslanamayacak bir portre olarak karşımıza çıkan Sultan Abdülhamid, kurumun prestijinin sarsılması ya da alternatif hilafet merkezi arayışlarına karşı son derece tepkiliydi. Onun için Osmanlı hilafetinin sembo-

1 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993, s. 218.

lik anlamda dahi olsa geniş bir alanda kabul görmesi günlük siyasetin ötesinde devletin geleceğini onunla özdeşleştirdiği bir hayaldi. Nitekim onun zamanına kadar hilafetin Kureyşiliğine dair hadisi ihtiva eden dinsel metinler medreseler başta olmak üzere hemen her kademedeki eğitim kurumlarında okutulurken onunla birlikte değil okutulması basılması dahi sakıncalı görülmüştür. Osmanlı hilafetinin İslâm coğrafyasında ulaşabildiği en geniş noktaya kadar etkinliğini göstermesiyle ilgili en dikkat çekici örnek şüphesiz Hicaz Kumandanı Osman Paşa'dan Mabeyn Başkitabetine yazılmış 1299 tarihli bir mektuptur. Mektubun yazılış tarihi Hintli Müslümanların Hindistan'daki camilerde Osmanlı padişahı adına hutbe okunmasına dair izin almalarının yirminci yılına rastlamaktadır. Mektupta hilafetle doğrudan ilgili olmayan şer'i bir meselenin etrafında dönen tartışmalar aktarılmaktadır. Hintlilerin aldıkları ilk fetvaya göre büyük şehirlerden başka kasabalarda da cuma namazı kılınabileceği belirtilirken, bir başka fetvada ise şehir hükmünde *mısr* olmayan yerlerde cuma namazının kılınamayacağı bildirilmiştir.

İki ayrı yorum arasında kalan Hintliler adına bir grup hangisine göre amel edileceğini öğrenmek adına Mekke'ye gitmiştir. İşin ilginci ikinci fetvaya göre aynı dönemde Mekke de ulema tarafından *mısr* hükmünde sayılmadığından burada da cuma namazı tartışmalı bir konu durumundadır. Ve ulemanın bir kısmınca Mekke'de bile cuma namazı kılınması tartışmalı iken nasıl olur da Hindistan'ın küçük yerleşim birimlerinde kılınır şeklinde tenkitler dile getirilmektedir. Ancak sorunun bizim açımızdan taşıdığı önem teolojik tartışmaya açık boyutunun ötesinde bölgedeki Osmanlı görevlisinin konuya yaklaşım tarzıdır: "Çakerleri derhal bazı ulema ile bu babda musahabete ve keyfiyeti emaret-i vilayete ihtara müsaraatle müşarünileyha taraflarından da ulemaya beyan-ı keyfiyet olunarak bilahare uzak mahallerden başka türlü işidilmiş olmamak mütalasına mebni kemafi'ssabık kur'ada bile eda-i salat-ı cuma edilmek için fetvayı evvel kavliyle ifta eylemeleri hususu tavsiye edilmekle iş bitirilmiş" yorumunu yapan Paşa'yı ilgilendiren tek şey Padişahın isminin Osmanlı ülkesinde ve Hindistan'da en ücra köylere kadar duyurulmasıdır; yani o konunun dinsel değil, siyasal yönüyle ilgilidir ve belirtmek gerekir ki sergilediği tavır Abdülhamid'in anlayışıyla birebir örtüşmektedir.[2]

2 Bu olayda ilgi çekici nokta "işin bitirildiği" yerin, görece özerk Mekke şehri, ifta edenlerin de dini bağımsızlıklarına son derece düşkün Mekke uleması olmasıdır. Bu örnek bize şeriat-siyaset çatışmasında en azından Osmanlı örneğinde uzlaşmanın nasıl sağlandığına dair küçük bir ipucu sunmaktadır. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 178-179.

Hilafeti konusunda resmi bakış tartışmasız biçimde Osmanlı hilafetinin meşru bir zemin üzerinde yükseldiği ve dini otorite olarak İslâm halklarını kapsadığı şeklindeydi. Bu uğurda politik alanda ciddi bir mücadele varken, entelektüel ve düşünsel alanda ayrı yaklaşımların temsilcileri keskin bir tartışmayı sürdürüyordu. Osmanlı'nın izlediği politikadan yana olan ya da olmayan şeklinde ayrışan taraflar kendi düşüncelerini savunurken politikanın belirlediği yaşam alanına da oksijen sağlama işlevi üstleniyorlardı. Osmanlı hilafetinin meşruiyetini savunan yazar veya düşünürler dünyanın neresinde olursa olsun mükâfatlandırma yoluyla çeşitli ihsanlara boğulurken,[3] karşı taraftakiler susturulmaya çalışılıyorlardı.[4] Sınırlı ölçülerde bile olsa tarafların konuya yaklaşımda kullandıkları yöntem ve argümanlara bakmak devletin kurtuluş reçetesinde başlıca rolün atfedildiği, kökü gelenekteki bir kurumun entelektüel macerasına ışık tutar.[5]

Görünen o ki Abdülhamid'in İslâm Birliği anlayışıyla dönemin önde gelen İslâmcı düşünürlerinin İslâm birliği anlayışları her zaman uyuşmamıştır. Bunun en bariz örneği Cemaleddin Afgani ile arasındaki ilişkide saklıdır. Cemaleddin Afgani'nin ıslahat projesi içinde İslâm Birliği düşüncesinin özgün bir yeri bulunur. O, bu düşüncenin mucidi değildi ancak canlandırma ve yayma konusunda eylem adamlarından biriydi. Ona göre İslâm dünyası Batı medeniyeti karşısında düştüğü acizlikten ancak sosyal ve politik anlamda bütünleşerek çıkabilirdi. Ancak bunun için öncelikle yaşanan duraklamanın nedenlerini doğru teşhis etmek gerekliydi. Afgani'ye göre İslâm dünyasının geri kalmışlığının sebepleri çeşitlidir. En başta geleni ise hilafetin saltanata dönüşerek, halifelerin ilim ve içtihattan uzaklaşarak isim ve merasimle yetinmeleri, zaman içinde Müslümanların birden fazla halife tarafından yönetilme suretiyle bölünmeleridir. Afgani, hilafet konusuna özel bir önem verir, onu din bağı ve hac gibi İslâm birliğinin üç dayanağından biri olarak kabul eder. Afgani'nin İslâm Birliği anlayışına göre siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel bir birliğin sağlanabilmesi için tek bir otorite merkezine ihtiyaç vardır, bu halifedir. Hilafet konusunda özellikle tarihsel süreçten referanslar sunması dikkat

3 BOA, Y. MTV., 46/5, 1308 Ra 03.

4 BOA, Y. PRK. A., 2/87, 1297 Za 26.

5 Özellikle bir meşruiyeti kutsayıcı ya da gölgeleyici nitelikte kaleme alınmış çeşitli risaleler savaşını andıran tartışmaların temel malzemesi farklı dillerde –Arapça, Farsça, Türkçe, İngilizce, Fransızca vs.– yayınlanmıştır. Bunların önemli bir kısmı bu konuda önemli çalışmaları bulunan Prof. İsmail Kara'nın editörlüğünde iki ciltlik bir yayın halinde Türkçeye kazandırılmıştır. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri; II. Abdülhamid Devri*, c. I-II ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

çeken düşünüre göre bu makama akıl, fazilet ve yönetim ehliyeti bakımından en uygun olan adayın getirilmesi zorunludur. Geçmiş deneyimlerden yola çıkarak vardığı noktada ise yargısı açıktır: "Osmanlılar Balkanlar ve Avrupa yerine İslâm dünyasına yönelseler, hükümet merkezini Hicaz'da kursalar ve Arapçayı resmi dil haline getirselerdi onların hilafetinde İslâm birliği gerçekleşir ve bugün bir Şark meselesi olmazdı"[6]

Kişiliği ve fikirleri halen tartışılmakla beraber, etkisi kendinden sonraki dönem düşünürlerinde de çeşitli boyutlarda hissedilen Afgani, Osmanlı hilafetine bağlı olmak üzere Yemen, Hicaz, Yakındoğu, Anadolu ve Balkanlar'ı içine alan, yerel yönetimlere dayalı ve her birinin başında uygun yöneticilerin bulunduğu (Örneğin Yemen'de Zeydi imamı, Hicaz'da Haşimi soyundan biri, Mısır Hidivi gibi) on kadar eyaletten oluşan bir İslâm Birliği önerir. Bu veriler gözönünde bulundurulduğunda Afgani'nin İslâm Birliği anlayışının hilafetin manevi temsil yetkisini canlandırarak İslâm halklarının üzerinde oluşturacağı saygınlıkla Batı'ya karşı caydırıcı nitelikte güç dengesi kurma niyetindeki Sultan Abdülhamid'in İslâm Birliği anlayışından daha kapsamlı bir ideoloji olduğu görülür.[7] Sultan ile aralarında bir güven sorunu olduğu açıkça görülen Afgani, Osmanlı siyasetinin İran ile işbirliğini geliştirme arayışlarında kullanmaya çalıştığı araçlardan biridir aynı zamanda. Kendisine yöne-

6 "İslâm Birliği" başlıklı yazıda İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun sorumluları olarak kendilerini sahip oldukları unvanların cazibesine kaptıran ve böylelikle gösterişli ve rahat bir yaşam uğruna sorumluluklarını unutan Emir ve Sultanlar gösterilir. Halklarına yabancılaşan yöneticiler İslâm Birliği önündeki engeller olarak takdim edilir ve şu ifadeler kullanılır: "İslâm yönetimini güçlendirmek hususunda birleşmek ve yardımlaşmak, Muhammed dininin temel kurallarındandır. Ona iman etmek de asıldır. Müslüman yöneticileri, kendilerinden üstün olanlardan daha fazla, milletine musallat olan farklı görüşler ve çelişkili istekler düşündürmektedir. Emirler arasında, iktidar hırsı içinde olanlar bulunmasaydı, doğulusu, batılısı, kuzey ve güneylisi toplanır, hepsi bir tek çağrıya uyardı. Müslümanların haklarını koruma hususunda kendilerine bir tek şeyi telkin etmeleri yeterlidir. O da tehlike hissedildiği anda bir araya gelmek ve aynı şey üzerinde birleşmektir." *Urvetu'l-Vuska 1884,* çev. İbrahim Aydın, Bir Yayınları, İstanbul, 1987, s. 171-172.

7 Bu konuya *Urvetu'l-Vuska*'da önemle eğilen Afgani'ye göre İslâm Birliği "belli bir siyasi aşama oluşuyla sınırlı değildi. Aksine o, İslâm'ın davet ettiği temel esaslardan biriydi. İslâm Birliği, hem dini, hem siyasi, hem de medeniyet açısından gerekli bir öğeydi: İslâm dünyasının Edirne'den Peşaver'e kadar bitişik sınırları, Kur'an'ın hükmettiği halkları ve ortak akideleri ile tek İslâm Devleti haline dönüşmelerinin vakti gelmiştir." "Birlik ve Hâkimiyet" başlığıyla kaleme alınan bir başka yazıda da bir milletin diğer bir millete üstün gelebilmesinin başlıca şartı birlik ve ortak hareket etmek olarak belirtilir. Tıpkı kendi milletinin başarısı ve zaferi için çalışan bireyler gibi tüm İslâm uluslarının da ortak bir hedef paydasında birleşmeleri gereğine değinilir. Yazıda işaret edilen noktalar İslâm'ın klasik kaynaklarından alınan örneklerle desteklenmeye çalışılır. Afgani'ye göre burada İslâm bilginlerine ve aydınlarına önemli görevler düşmektedir. Öyle ki birbirinin dertlerinden bihaber farklı milletlerin tahakkümleri altında yaşayan Müslüman halklar arasında bağlantı kurma ve işbirliği oluşturma sorumluluğu bunlara aittir. *Urvetu'l-Vuska*, s. 30-31.

lik hazırlanan bir muhtırada İslâm mezhepleri arasındaki ihtilafın kaldırılmasına yönelik düşüncelerin paylaşılması bu durumun yansımasıdır. Burada "cemâat-ı Hıristiyaniyyenin ehl-i islam aleyhindeki menhiyyat ve teşebbüsât-ı muzırrasına karşı akvâm-ı İslâmiyyenin ittifak ve ittihadla kesb-i kuvvet ve mukâvemet eylemesi lüzumu azâde-i iştibâhtır" denilmektedir. Ayrıca Afgani'den İslâm dünyasının birçok yerini gezmiş ve görmüş bir kimse olarak ittihat konusunda girişimlerde rol alması istenmektedir.[8]

Afgani, Abdülhamid'in İslâm politikasında etkili olan ve onun meşru halife olduğu konusunda yazanlar arasında tek örnek değildir elbette; bununla birlikte 19. yüzyıl İslâmcılık hareketi içinde özel bir yeri olduğu bilinmektedir. Onun ardıllarından Muhammed Abduh hilafet konusunu farklı bir düzlemde tartışmaktadır. O hilafeti İbn Haldun'un tabii siyasi düzen düşüncesiyle temellendirme yoluna gitmiştir. Buna göre hilafet toplumun düzeni için hukuku ayakta tutan ve bu sivil güç sayesinde ayakta kalan bir güçtür. Abduh'a göre halife bu anlamda ne masumdur, ne de göklerle bir ilişkisi vardır. Kısaca ona göre halife sivil bir devlet başkanının sembolik nitelikte kullanabileceği isimlerden biridir. Nitekim Batılıların ısrarla halifenin dini sembolize ettiğine dair iddialarına karşı verdiği cevap manidardır: "Fransa hükümeti kendisine şarktaki Katoliklerin hamisi diyor, İngiltere kraliçesi Protestanların melikesi unvanı ile yad olunuyor, Rusya imparatoru da hem kral hem de kilise reisi olarak tanınıyor. Pekala, neden Osmanlı padişahına 'Müslümanların Halifesi' ya da 'Müminlerin Emiri' denilmesine karşı hoşgörülü olunmuyor..."[9] Onun Osmanlı hilafetine yaklaşımı tam da bu noktada belirmektedir. Abduh Osmanlı hilafetini, İslâmların manevi birliğini temin edecek, aralarında eşgüdüm ve dayanışmayı sağlayacak bir kurum olarak görüyordu. İslâm dünyasının içinde bulunduğu kuşatılmışlık duygusunun bilinciyle "Müslümanlardan her kalp sahibi bilir ki, Osmanlı Devleti'nin muhafazasına çalışmak, Allah'a ve Peygamber'e imandan sonra imanın üçüncü rüknüdür" diyecek kadar kesin konuşuyordu.[10] Abduh'un Osmanlı hilafeti ile ilgili görüşleri özetlenecek olursa

8 Atilla Çetin, *Sultan II. Abdülhamid Han Devlet ve Memleket Görüşlerim*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1976, s. 308-309.

9 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 321-322.

10 1897 yılında Reşid Rıza ile yaptığı bir konuşmada da Osmanlı hilafetinin İslâm dünyası içindeki rolünü şu şekilde belirlemekteydi: "Mısırlıların geneli, Osmanlı'ya karşı büyük bir muhabbet beslemelerine rağmen Osmanlı Devleti'ni kınamakta ve kötülemektedir. Ben de aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin yaptıklarını kınamaktayım. Fakat Osmanlı'ya kötülük gelmesini isteyecek bir Müslüman bulmak zordur. Zira Osmanlı Devleti tüm Müslümanlar için bir korunma vasıtasıdır. Eğer bu korunma kalkanı düşerse biz Müslümanlar Yahudilerin konumuna düşmeye duçar oluruz, belki de daha kötü duruma geliriz..." İşcan, *a.g.e.*, s. 332.

onun hilafet kurumuna düşünsel ve siyasi açıdan itirazı olmadığı bununla birlikte onu bir dini otorite olarak değil, Müslümanların birliğini sağlamaya yönelik dini görevleri olan bir kurum olarak değerlendirdiği anlaşılır. Kendisi Osmanlı hilafetini, ıslah edilmesi ve manevi bir kuruma dönüştürülerek ona bağlı olan İslâm devletlerine özerklik tanınması ve bu ülkeler üzerinde merkezi otoritenin zayıflatılması kaydıyla kabul etmektedir.[11]

Osmanlı hilafetinin meşruiyetine dair eserler 19. yüzyılda klasik dönemin Osmanlı düşünürlerinin kaleme aldıklarından farklı amaçlarla kaleme alınmazlar, bununla birlikte kuşatılmışlık duygusunun en üst noktada hissedildiği, içeriden ve dışarıdan Osmanlı hilafetine muhalefetin yükseldiği bir ortamda daha yoğun bir savunma güdüsüyle yazıldıkları açıktır. Bunları belli şekillerde sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan ilk grup ıslahat hareketleriyle ilgili olarak, gelişmiş örneklerine II. Mahmud'dan itibaren rastlanan halife-Sultana itaat noktasında oluşan ve klasik itaat dairesinde inşa edilen metinlerdir. Sözkonusu temanın en belirgin olarak gözlendiği çalışmalar arasında Şeyhülislâm Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin Arapça ve Türkçe olarak basılan *Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* (İst. 1247) risalesiyle bir başka ilmiye mensubu ve İskenderiye müftüsü Cezayirli İbnü'l-Unnabi'nin *es-Sa'yu'l-Mahmud fi Nizami'l-Cünud* (1242) adlı eserleri sayılabilir.[12] Bir diğer grup ise hilafet-saltanat sisteminin yanında anayasal bir rejim arayışlarına göre biçimlenen risalelerdir. Nihayet İslâm Birliği düşüncesinden hareketle yazılan örneklerdir.[13] Abdülhamid döneminde kaleme alınan taraftar ya da karşıt risalelerin büyük bölümü bu gruba dahil olunabilecek çalışmalardır. Bunların yazarları arasında ulema mensuplarından, gazetecilere, hatta gayrimüslim yazarlara kadar oldukça geniş bir listeye rastlamak mümkündür.

HİLAFETİ SAVUNANLARIN YAKLAŞIMLARI

1880'lerde Osmanlı idaresine Avrupa'dan yönelen ağır eleştiriler ülke içindeki aydınların karşı koyuşlarını beraberinde getirmiştir. Bunlardan birisi dönemin tanınmış yazarlarından Ahmed Mithat Efendi'dir. Avrupa basınında II. Abdülhamid aleyhine çıkan yazıların ardından hazırlayıp sunduğu 8 Mayıs 1880 tarihli bir raporunda konuyu ele almıştır. Dört bahis ve tetimmeden oluşan *Tavzih-i Kelam ve Tasrih-i Meram* başlıklı raporun "Şer'an Mesele-i

11 İşcan, *a.g.e.*, s. 335.

12 Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmi Araştırmalar*, sayı 8, İstanbul, 1999, s. 38-55.

13 İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri I*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. VIII-IX.

Hilafet" başlığıyla düzenlenen ilk bölümünde siyaset ve tabii bilimler alanında eğitilmiş bir insan olarak "mebahis'i şer'iyeden" dem vurmasının şaşırtıcı olmaması gerektiğini belirterek söze girer. Ahmed Mithat Efendi'ye göre şer'i şerifin hazreti halife için belirlediği hak o denli büyüktür ki halife mevkiindeki kimsenin adeta insanüstü bir konumda olduğunu teslim etmek herkes için zaruri ve mecburidir. Kur'an'da yer aldığı biçimiyle insanların Tanrı'ya ve elçisine itaat edildiği gibi "hazreti halifeye itaati emr olunmuştur" diyen yazara göre bu emre her kim muhalefet ederse Tanrı'nın emrine muhalefet etmiş, isyan etmiş olur ki sonucunda dinden çıkar.[14] Bununla birlikte Ahmed Mithat Efendi bu itaatin halifeye de birçok sorumluluklar yüklediği inancındadır. Nitekim ona göre Kanun-ı Esasi'nin halifenin hak ve yetkilerini kıstığı şeklindeki karşı çıkışlar haklı bir gerekçeye dayanmamaktaydı ve bu savda olanlar bizzat ilahi hukukun bunda kısıntıya gittiğini unutmaktaydılar.

Ahmed Mithat Efendi'nin yaklaşımından Sultanın anayasanın getirdiği haklardan tüm imparatorluk tebaasının yararlanması için yapacağı girişimlerin onun yerini de sağlamlaştıracağı sonucuna ulaşılıyordu.[15] Uyarıları ve önerileri raporun başında da itiraf ettiği gibi bir gazetecinin düşünceleriydi. Ancak Osmanlı hilafetinin meşruiyetine dair ikna edici delilleri ileri sürme yarışında ulemanın konumu her zaman daha belirgin olacaktı. Abdülhamid'in siyasetinde destekçi olarak öne çıkmış, onun Hicaz ve Suriye ile ilgili projelerinde etkili olmuş en belirgin isim daha önce bahsedildiği gibi Rifai/Sayyadi şeyhi Ebü'l-Hüda'dır. Bununla birlikte Ebü'l-Hüda ulema arasında öne çıkan tek isim değildi. Ulemadan Abdülhamid'in siyaset anlayışına yakın olanlar onun hilafetinin meşruiyetini destekleyici nitelikli broşürler kaleme almışlardı. Edirne eski müftülerinden Mehmed Fevzi'nin elinden çıkan *En-Nesayihu'l-Fevziye* buna tipik örneklerden biridir. 1885 sonrası yazıldığı tahmin edilen çalışmada Mehmed Efendi Abdülhamid'in zamanın halifesi olduğunu ve ona itaatte kusur edenlerin mutlaka "bila-imhal duçar-ı kahr-ı kahhar ve giriftar-ı bela-yı duşvar" olacağını belirtir. Sözün özü eski müftüye göre Abdülhamid'in hilafeti makbul, mergub ve muta-ı emindir zira böyle bir örnek yakın zaman içinde Abdülmecid dışında görülmemiştir.[16]

İmparatorluğun başka bölgelerinde de özellikle din adamları arasında benzer yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Şam müftüsü ve aynı zamanda

14 Tam metin için bkz. Ahmed Mithat Efendi, *Tavzih-i Kelam ve Tasrih-i Meram*, *HR1*, haz. Cengiz Şeker, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 116.

15 Ahmed Mithat Efendi, *a.g.e.*, s. 137.

16 Mehmed Fevzi, *En-Nesayihu'l-Fevziye Fi'l-Ed'iye ve'l-Medayihu's-Seniyye*, *HR1*, haz. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 256-257.

Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'nin hazırlanışı sırasında bazı zorlukların aşılmasında kendisine danışmaktan geri kalmadığı Mahmud Hamzavi benzer beklentilerle kaleme alır *Beka-yı Saltanat-ı Osmaniye* adlı eserini.[17] Çalışmanın başlığından anlaşıldığı gibi devletin devamını İslâm dünyasının geleceği için şart addeden Hamzavi kitap ve hadisten yola çıkarak Osmanlıların İslâm dünyası içindeki konumunu yorumlamakla işe başlar. Şeyh Abdülgani Nablusi ve Seyyid Hamevi gibi din adamlarının eserlerinden alıntılarla Doğu Roma ve İran üzerine yapılan seferleri, İstanbul'un alınışını değerlendirir. Buna göre sözkonusu tüm olaylar Tanrı'nın Osmanlılarla ilgili işaretleridir. Yazarın eserinde dikkati çeken bir diğer yön Arif-i ilahi Şeyh Abdülgani Nablusi'nin *et-Tal'atü'l-Behiyye fi Tarihi Müluki'd-Devleti'l-Osmaniyye* adlı manzumesinden yaptığı alıntıdan hareketle Osmanlı'nın köklerini Hicaz Araplarına bağlamasıdır.[18]

Arap hilafeti tartışmalarının dış basında yoğunluk kazandığı bir dönemde yazılmış olduğu dikkate alınırsa bu şekilde bir iddiayla ortaya çıkmanın belli bir aidiyet duygusu yaratmayı amaç edinmekle ilgili olduğu anlaşılır. Ancak Hamzevi için hilafet-i Osmaniyeyi meşru kılan tek yön bu değildir. Osmanlı hilafeti meşrudur, zira kökenleri Nuh'a dayanan Osmanlılar soy ve asalet olarak kurumun gerektirdiği vasıfları haizdir. Bunun yanında ehl-i sünnet ve güzel ahlâklı olmaları da onları ayrıcalıklı kılmaktadır. Genel tebaa davranışları, Şeriata uygun idareleri, Haremeyn ve diğer Osmanlı beldelerine olan bağış ve yardımları, ulemayı hoş tutma politikaları onları hilafet tarihindeki seleflerine göre daha seçkin kılmaktadır. Yazar buradan hareketle Osmanlı saltanat ve hilafetinin kıyamete kadar devam edeceğine dair kutsal kaynaklardan çıkardığı yorumlarla bir hüküm verir.[19]

Osmanlı hilafetinin propagandasını üstlenen bu eserlerde dikkati çeken yön Osmanlı'nın hilafet iddiasını geleneksel klasik dönem yazarlarında olduğu gibi gaza ve İslâm'ın koruyuculuğu rolüne bağlama çabalarıdır. Bunun en tipik örneği Yemen eski müftülerinden Ahmed Hafzi Efendi tarafından kaleme alınmış olan eserde cihada yapılan yoğun göndermedir. Tam adı *Hilafet ve Cihada Dair Kırk Hadis* olan bu metin geleneksel Kırk Hadis çalışmalarından[20] biri gibi gözükse de daha çok politik bir amaca hizmet için ta-

17 1304 tarihli bu çalışma daha sonra Bereketzade İsmail Hakkı tarafından Türkçeye çevrilerek 1332 yılında Sebilürreşad Kütübhanesi tarafından yayınlanmıştır.

18 Mahmud b. Hamza Efendi, *Beka-yı Saltanat-ı Osmaniye, HR1*, haz. Ahmet Sürün, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 276.

19 Mahmud b. Hamza Efendi, *a.g.e.*, s. 278-282.

20 Bu konuda daha detaylı bilgi için Abdülkadir Karahan, *Türk Edebiyatında Arapça'dan Nakledilmiş Kırk Hadis Tercüme ve Şerhleri*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1954, s. 4-31.

sarlanmıştır.[21] Muhtemelen Abdülhamid tarafından yazdırılmış olan metnin dilinin bir Arabın kullanacağı Arapçadan uzak oluşu bu ihtimali güçlendirmektedir. Risalenin yazarı Ahmed el-Hafzi, Yemen ve Asir bölgesindeki Müslümanları, Sultan Abdülhamid'e isyandan vazgeçirmek, onları halifeye itaate sevk etmek ve cihadın faziletini anlatmak için yazdığı bu eserde geleneksel Osmanlı anlatım tarzını yansıtır: "Bu Osmanlı silsilesi ve hazret-i aliyye-i Sultaniyye, yeryüzünün her tarafında vakarıyla temayüz etmiştir. Lütuf denizinden, kendisine Meleü'l-a'la'da hilafet kudreti bağlanan bu Sultan'ı bize ihsan eden Allah'a hamd olsun"[22] demek yoluyla bunu ortaya koyar ve Abdülhamid'in hamilik rolü hakkında şu şekilde devam eder: "Eski tarihlerde Asir Livasının büyük bir devlet tarafından alınacağı ve Allah'ın onlara bu kuvvetli devleti takdir ettiği bilinmiyordu; ta ki onları sömürgeci devletlerden koruyan bir hami ve kötü fiillerden çekinen bir idareci ki hâlâ onlara irşad yolunun ve birlik olmanın faydalarını haber veren Devlet, yani bizim Osmanlı Devletimiz onların bütün sevdiklerinden daha sevgili, arzu edilenlerin en çok arzu edileni oldu."[23] Risalenin tamamıyla Yemen'deki karışıklıkları önlemeye karşı propaganda amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ne denli etkili olduğu tartışmalıdır.

Karşı propaganda ve Devlet-i Aliyye'ye itaat düşüncesi Osmanlı hilafetinden yana tavır sergileyen yayınların ortak özelliklerindedir. Blunt gibi Batılı yazarların Arap hilafeti konusunda yazdıkları ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açtıkları bir dönemde savunma içerikli bu türden tepkilerin ortaya çıkması son derece doğal bir gelişmeydi. Blunt'un Arap dünyasındaki etkilerini silmek için kaleme alınan gazeteci ve şair Toyrani Hasan Hüsnü Paşa'nın risalesi bütünüyle bu amaca hizmet etmekteydi. Yazar risalede

21 Benzer bir örnek için bkz. Beyrut Hukuk Mahkemesi Reisi Yusuf b. İsmail En-Nebhani, *El-Ehadisu'l-Erba'in Fi Vücubi Ta'ati Emiri'l-Mü'minin, HR1*, haz. Mehmet Özşenel, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 325-341, aynı yazarın Abdülhamid'in faziletlerini ortaya koyma maksadıyla yazdığı bir başka çalışması daha bulunmaktadır. Bu çalışmada Osmanoğullarının yedi asırdan beri İslâm dünyasına en büyük hizmetleri yaptığı konusuna değinen yazar, Abdülhamid'in de bu yolda atalarından geri kalmadığını ileri sürer. Bununla birlikte nedenini tam olarak tespit edemediğimiz bir gerekçeyle eser toplatılır. Alınan bu kararda Abdülhamid idaresinin metinde kullanılan üsluptan rahatsızlık duymasının etkili olduğu düşünülebilir. *Hülasatü'l-Beyan Fi Ba'dı Measiri Mevlana Es-Sultan Abdülhamid Es-Sani ve Ecdadihi Ali Osman, HR1*, haz. Mehmet Özşenel, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 345-352.

22 İhsan Süreyya Sırma, "II. Abdülhamid'in Hilafeti Hakkında Yazılmış Bir Risale ve Bununla İlgili Kırk Hadis", *Tarih Dergisi*, sayı 33, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 375-381.

23 Sırma, *a.g.e.*, s. 382-383, ayrıca bu metnin yeni bir yayını için bkz. Ahmed el-Hafzi b. Abdulhalık, *Hilafet ve Cihada Dair Kırk Hadis, HR1*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 285-294.

Osmanlı'nın karşı karşıya olduğu tehlikeye dikkat çekiyordu. Geçmişten o güne hilafet iddiasında bulunanların olduğunu, o gün de benzer amaçlarla, Fas Sultanı, İran Şahı, Yemen'de Şerefeddin ve evladı, Sana emirleri, Hicaz'da Suud ailesi, Sudanlı Mehdi'nin halifesi Abdullah et-Teayişi'nin hilafet makamının peşinde olduğuna dikkat çeken yazar Peygamberin "Başınıza Habeşli köle bile gelse dinleyiniz" şeklindeki hadisinden hareketle Osmanlı halifesine itaatin tüm Müslümanların görevi olduğunu savunuyordu. Toyrani'nin başlıca hedefi hilafetin Kureyşiliği üzerine yapılan tartışmalarda Osmanlı yaklaşımını sergilemekti. Eserin tümü hilafetin bir ırka ya da kavme ait olamayacağı iddiası üzerine inşa edilmişti. Sultan Selim'in Mısır'ı aldıktan sonra Abbasi halifesinden biat aldığını söyleme gereğini hissedişi bundan dolayıydı. Toyrani'ye göre Sultan Selim imametin Kureyşe aitliği konusundaki saptırmalara ve aldatmacalara bu nedenle itibar etmeyerek, kamu çıkarlarını gözetmişti. Daha sonra ise bu makamı Osmanoğulları ümmetin birliği konusunda başarıyla korumaya muktedir olmuşlardı.[24] Buradan anlaşıldığı üzere klasik dönem yazarlarının sıkça başvurduğu *hilafet-i ulyâ* ve *hilafet-i kübrâ* anlayışı bunalımlı bir çağın, 19. yüzyılın yazarlarınca da sıklıkla başvurulan kavramlar arasında yer alıyordu.

Batılı yazarların yazdıklarına Toyrani gibi bir diğer karşı çıkış örneğiyse aslı Hintçe yayınlanmış tek broşürün sahibi olan Mevlevi Hafız Abdülcemil'in çalışmasıdır. İngiliz Şarkiyatçı Sir William Muir'in *The Caliphate* adlı çalışmasında ileri sürdüğü savlara[25] yanıt niteliğinde hazırlanan risalede yazar, Muir gibi "cahil" bazı yazarlarca sürekli gündeme getirilen Kureyşilik şartının söylendiği döneme özel bir şart olduğunu belirterek, İslâm'da meşruiyetin soy ve sop ilişkisine göre değil, takva ile olduğunu kaydeder. Bu itibarla Abbasilerden bu makamı devralan Osmanlıların makama en layık kimseler olduğunu, Abdülhamid'in de hilafetin kutbu, hükümetin merkezi olduğunu söyler.[26]

Osmanlı hilafetinin yalnızca İslâm toplumu arasında değil, Batı'ya karşı da propagandasını yapmak bu dönem yazarlarının üstlendiği misyon-

24 Hasan Bey Hüsnü Et-Toyrani, *Fi İcmali'l-Kelam Ala Mes'eleti'l-Hilafe Beyne Ehli'l-İslâm, HR1*, haz. Şükrü Özen, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 302-319.

25 Bu eser aslında bir çeşit halifeler tarihi olup, doğrudan Osmanlı halifelerini konu edinmemektedir. Bununla birlikte son bölümde yer alan Türklerin Kureyş'ten olmadıkları için hilafet makamının meşru sahipleri olamayacağı, bu itibarla Osmanlı hilafetinin bir hayalden ibaret olduğu şeklindeki ibareler tepki çekmiştir. William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources*, John Grant Press, Edinburg, 1924, s. 590, ayrıca bkz. İsmail Kara, "Risaleler ve Müellifleri Hakkında Bazı Bilgiler", *HR2*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 13.

26 Mevlevi Hafız Abdülcemil, *II. Abdülhamid'in Hilafetinin İsbatı Ez-Zaferu'l-Hamidiyye Fi İsbati'l-Halife, HR2*, haz. Mustafa Özel, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 194-197.

lardan biri olmuştur. Kimi zaman Batı basınında çıkan aleyhteki bir yazıyı tekzip, kimi zaman uluslararası etkinliklerde yapılan konuşmalar Osmanlı'nın tarihi ve hilafet davası konusunda oluşturulmak istenen imaja hizmet etmiştir. Mabeyn kâtibi ve Lizbon Coğrafya Encümeni azası Numan Kâmil Bey'in üstlendiği misyon bu türden girişimlere bir örnektir. Cenevre'de 1894 yılı içinde toplanan 10. Müsteşrikler Kongresi'nde[27] sunduğu ve ardından Fransızca olarak yayınlanan eserinde yabancıların önyargılı hükümlerine karşı bir duruş sergilemiştir. Tam metni 1316'da İstanbul'da basılan bu konuşmada Numan Efendi, doğunun ayaktaki son büyük İslâm imparatorluğunun insanlığın beşiği olan bölgeleri egemenliği altında tuttuğuna ve sözkonusu durumun onu doğal olarak saltanat ve hilafet makamının sahibi yaptığına dikkat çekerek, İslâm dininin kılıç zoruyla yayıldığı şeklindeki Avrupalıların peşin hükümlerinin gerçeği yansıtmadığını belirtir. Aynı şekilde hilafet makamının Osmanlı'ya devrinin Mısır'ın alınışının ardından yeni bir dönemin ilk işareti olarak gerçekleştiğini kaydeder.

Numan Efendi'nin üzerinde durduğu bir diğer nokta ise hilafetin devri konusunda İslâm dünyasında ciddi tepkilerin yaşanmadığını; çünkü Selim zamanında tüm İslâm beldelerinde Osmanlı'nın hamiliği ve siyasi gücünün genel kabul gördüğüdür. Böylelikle "o zamanlarda Kahire'de yaşamakta bulunan son halife-i Abbasiyyin, hilat-ı hilafet-i uzmâ ve mesned-i celil imamet-i kübrâyı bi't-tav ve'r-rıza ve mukteza-yı şer'i şerif ve ittifak-ı ara-yı kâffe-i müslimin ile padişah-ı al-i Osman gazi-i namdar Sultan-ı müşarünileyhe terk ile biat etmiştir."[28] Bunun üzerine İslâm dünyasının her yerinden gelen heyetler karaların ve denizlerin Sultanı, kutsal kentlerin hizmetkârı unvanlarını almış olan Sultan Selim'e biat etmişlerdir.[29]

27 Bu kongreler Avrupalı oryantalistlerin 1873'ten itibaren belirli aralıklarla ancak düzenli olarak gerçekleştirdikleri uluslararası nitelikte bilgi alış verişinde bulundukları son derece önemli toplantılardı. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 222.

28 Numan Bey düşüncelerini şu sözlerle savunur: "Hülasa o zamana kadar akvam-ı gayrı müslimeden değil, –Hulefa-i Raşidin... maada– düvel-i mütekaddime-i İslâmiye'den dahil hiçbir sülale-i hükümdaran Kur'an-ı azimü'ş-şanın ahkâm-ı celilesine ve kavanin-i şer'i mübinde musarrah olan hukuk-ı milele tevfikan gerek re'aya ve gerek akvam-ı ecnebiyeye karşı vazife-i mukaddese-i saltanat ve hizmet-i celile-i hilafet-i kübrâyı hanedan-ı celilü'l-unvan-ı ali-i Osman kadar hâkimane ve dilaverane ifa etmemiştir." Ayrıca eserin son bölümünde Abdülhamid'in medeniyete katkıları işlenmiştir. Tam metin için bkz. Numan Kamil, *İslâmiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz, HR1*, haz. İsmail Kara-Elif Ay, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 361-371.

29 Kutsal kentlerin sahipliği konusu hilafete dair yazılan eserlerin bazılarında başlıca temayı oluşturacak kadar geniş yer bulmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız Muhammed Emin el-Mekki'nin hacimli çalışması buna bir örnektir. Dört halifeden sonra İslâm dünyasına en büyük hizmeti yapan hükümdarların Osmanlılar olduğunu söyleyen yazar, eserinde Osmanlı Sultanlarının ve özellikle Abdülhamid'in Haremeyn'e olan hayratını sözkonusu ederek, hilafet ve sal-



Sultan Abdülhamid, Müslüman dünya üzerinde siyasi bir hükümranlık iddiasında bulunmuyordu. Panislamizm siyasetiyle korku yaysa da, bunlar daha çok halifeye sempati toplama ve böylelikle onun ruhani liderlik iddiasını güçlendirmeye yönelik girişimlerdi.

Hilafetin maddi biat, siyasal güç gibi maddi yönlerine temas edenler kadar konunun manevi ve metafizik yönüne dikkat çekenler de bulunmaktadır. Örneğin Şam-Emevi Camii imamı ve Rıfai şeyhi Muhammed Arif el-Müneyyir 1901'de yazdığı *el-Hakku'l-Mübin*'de işin bu boyutuna değinir. Yazar eserinde mevcut halifenin Peygamberin halifesi olduğu kadar ayet ve hadislerde geçtiği şekilde Tanrı'nın da halifesi olduğunu, buna bağlı olarak halifenin kararlarının Tanrı'nın hükümlerinden biri olarak kabul olunduğunu, bazı mutasavvıfların halifeyi aynı zamanda ricalü'l-gaybdan kutbun halifesi olarak kabul ettiklerini iddia eder.[30] Muhammed Arif'e göre imam nasb etmek İslâm toplumunda düzeni sağlamak açısından vaciptir. İmama tazimde bulunmayı ve itaati şer'an vacip kabul eden yazarın ilginç yaklaşımlarından biri de imama yapılan biatin sıhhati için imamın adil olmasını yani adaleti gerekli görmemesidir. Geleneksel yaklaşımla çatışan bu iddiayı desteklemek için çeşitli kaynaklardan alıntılar yapan yazar, imama sadakat ve emanetle hizmet etmek gerektiğini belirtmeden geçemez.[31]

İtaat ve sadakat Hamidiye rejiminin en önemli meselesidir. Halifeye itaat konusunda ilmiye kökenli olmamakla beraber benzer bir yaklaşım Harbiye'de hocalık ve Askeri Müze kuruculuğu gibi görevler üstlenmiş olan Ferik Ahmed Muhtar Paşa'dan gelmiştir. Paşa 1905'te padişaha sunduğu *Disiplin yahut İnzibat-ı Askeri* adlı iki ciltlik çalışmasının ilk cildinde yer alan Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye başlıklı uzunca bölümde askeri disiplinle ilgili teknik bir konuyu halife-Sultana itaat kavramı etrafında ele almış, başka bir ifadey-

---

tanata layık olduğunu vurgulamak ve ona itaatin borç olduğunu belirtmek amacını gütmüştür. Muhammed el-Emin El-Mekki, *Hulefa-i İ'zam-ı Osmaniye Hazaratının Haremeyn-i Şerifeyn'deki Asar-ı Mebrure ve Meşkure-i Hümayunlarından Babis Tarihi Bir Eserdir, HR2*, haz. Zeynep Süslü, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 263-264.

30 Kara, *a.g.e.*, s. 20.

31 Es-Seyyid Muhammed Arif, *El-Hakku'l-Mübin Fi Erba'in Fi Men Harece'an Taati Emiri'l-Mü'minin ve Şakka Asa'l-Müslimin, HR2.*, haz. Müjdat Uluçam, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 226-235.

le askeri disiplini bütün metafizik bağlantılarıyla itaatin bir alt konusu olarak işlemiştir.[32] Ahmed Muhtar Paşa'ya göre Osmanlı Sultanları sosyal, politik ve kültürel anlamda İslâm'a yaptıkları tüm katkılardan ve *ila-yı kelimetullaha hadim* olmak cihetleriyle de maddi-manevi bu kurumu hak etmektedirler. Eserin önemli bir özelliği de itaatle ilgili noktaları sayarken ahkâm-ı şer'iye ile kavanin ve nizamat-ı müttehaze nihayet Sultanın emir ve iradelerini, belli bir hiyerarşi içinde de olsa aynı değerde zikretmesidir. Bu özellikle önemlidir; çünkü metnin kaleme alındığı yıllarda hilafet-saltanat konusuyla ilgili olarak dini hükümlerle Padişahın onayladığı laik kanunlar ve emirleri arasında mesafe koyma girişimleri başlamıştı.[33] Paşaya göre Osmanlı hilafetinin anahtarı onun İslâm devletleri arasında sahip olduğu politik güçle doğrudan ilintilidir. Kutsal kentlerin ve tarihi önemi haiz stratejik noktaların Osmanlıların elinde bulunması onların hilafet iddiasını maddi manevi anlamda güçlendiriyor ve itaati gerekli kılıyordu.[34]

Hangi toplumsal kaynaktan beslenirse beslensin, ulema, asker ya da devlet ricali, Osmanlı hilafetinin meşruiyetini savunanların yöntemleri farklı olmakla beraber ortak olarak değindikleri bazı temalar bulunmaktadır. Bunlar Osmanlıların hilafeti Abbasilerden biat yoluyla devraldıkları, gaza ve ilayı kelimetullah yoluyla İslâm'a hizmet ettikleri, içinde yaşanılan devirde de en güçlü ve bağımsız İslâm devleti olmak gibi nedenlerle hilafete en layık hanedan oldukları şeklinde özetlenebilir. Şüphesiz buradan hareketle eserlerin hemen hepsinde rastlanan bir başka ortak tema Osmanlı halifesinin hilafetin meşru sahibi olması dolayısıyla ona itaatin İslâm halkları için dini ve manevi bir görev olduğu vurgusudur. Dikkatlerden kaçmaması gereken bir başka husus ise Osmanlı hilafetinin savunusunu yapan yazarların büyük bir bölümünün dinsel olmaktan çok politik kaygılarla hareket etmeleri ve argümanlarını karşı taraftakilerin tezlerine göre biçimlendirmeleridir.

---

32 İsmail Kara'ya göre bu çalışma bir Osmanlı paşasının dini-tarihi konulardaki ilgisinin seviyesini ve bu bilgiyi/ kültürü ihata etme-kullanma-yorumlama-yazma kapasite ve kalitesini ortaya koyması açısından da dikkate değer bir eserdir. Kara, *a.g.e.*, s. 26.

33 Kara., *a.g.e.*, s. 30.

34 Ahmed Muhtar Paşa'ya göre "bir askerde, bir ümmet ve tebaada itaat ve inkıyad olmazsa o asker, o ümmet ve tebaa beyninde emniyet ve itaat bulunmaz ve oldukları mahalle saadet ve selamet girmez; binaenaleyh şer'i şerif ve kavanine ve emr-i üli'l-emre itaat herkese vacibe-i zimmet ve ubudiyettir... Hiç şüphesiz İskenderlerin, Anibalların, Frederiklerin... nice mücahidin-i meşhure-i İslâmiye ve Osmaniyenin bunca galebat ve muzafferiyat-ı mütetabi'asının sebeb-i aslisi, üssü'l-aslisi, üssü'l-esası inzibat-ı askeri olan itaat-i askeriye değil midir?" Ahmed Muhtar Paşa, *Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye, HR2*, haz. Cengiz Şeker, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 337.

HİLAFETE KARŞI GELİŞEN MUHALEFET VE YAKLAŞIMLARI

Osmanlı hilafetine dair dışarıdan gelen en ciddi eleştiriler İngiliz kaynaklı olanlardı. İngiliz politika yapıcıları ve bir bölüm şarkiyatçı yazar, ülkelerinin Yakındoğu'daki çıkarlarına ters gördüklerinden İslâm halkları arasında gelenekten ve tarihten gelen böyle bir kurumun Osmanlıların elinde olmasını sakıncalı buluyorlardı. İngiliz parlamentosunda Osmanlı hilafetinin meşru olmadığına konuşmalar yapılması, İngiliz basınında bu konuda yazıların çıkması 1880'lerde alışılageldik olaylardandı. İngilizlere göre Almanya ile yakın ilişkiler kuran Sultan onların da yönlendirmesiyle hilafeti İngilizlerin zararına gelişecek bir Panislâmist siyasetin aracı olarak kullanıyordu. Bu açıdan Sultanın attığı her adım takip edildiği gibi her girişimi de Panislâmizm olarak değerlendiriliyordu.[35] Abdülhamid idaresi baştan beri bu türden karşı çıkışlarla mücadele yöntemini benimsemişti. Ancak Sultan Abdülhamid'in devletin istikbalini bağlı gördüğü kuruma yönelik eleştiri okları sadece dış politikanın etkinlik alanıyla sınırlı kalmayıp, içteki muhalif aydınlardan da geliyordu. Abdülhamid'in katı merkeziyetçi idare anlayışına karşı çıkan düşünür ve eylem adamları bir noktada eleştirilerini onun İslâm Birliği siyasetinde en çok sarıldığı hilafet anlayışına da yöneltiyorlardı. Özellikle Jön Türkler Abdülhamid'in hilafetinin meşru olmadığına dair yoğun bir propaganda çalışması yürütüyorlardı. Yurt dışında bastırdıkları risalelerle Sultanın canını fazlasıyla sıktıkları kesindi.[36]

1896'da Cenevre'de taş baskı olarak yayınlanan *Feteva-yı Şerife*'de kendisini Ulema-yı İslâm'dan olarak tanımlayan Hoca Şakir Efendi, okurlarını son derece etkileyici bir üslupta ve klasik fetva biçiminde hazırlanmış bir metinle Abdülhamid'in hilafetinin gayrimeşru olduğuna inandırmaya çalışıyor

35 İngiltere'nin Yakındoğu politikasının düğüm noktası Hindistan'a giden yolun güvenlik altına alınması olduğundan müstemlekesi durumundaki Hint yarımadasında kendine karşı olabilecek girişimlere son derece duyarlıdır. Bölgede İngiltere aleyhine gerçekleşen her türden girişimin Osmanlı halifesi tarafından örgütlendiği konusunda daima önyargılı olmuştur. İngiliz temsilciliklerinin raporları ve çeşitli görevlerle dünyanın değişik bölgelerine dağılmış olan ajanların hazırladıkları raporlar bu şüpheleri artırmıştır. Yabancı bir Müslüman gücün Hindistan'da yeraltı faaliyetlerine girişmesini hem *Pax Britannica* hem de Hindistan'ın kültürel gelişmesi açısından tehlikeli bulan Vambery durumu şu şekilde rapor ediyordu: "Hindistan Hükümeti Mekke'den Asya'ya dönen Hint, Afgan ve Orta Asyalı hacılar arasına sızmış padişahın ajanlarına dikkat etmeli, onları gözaltında tutmalıdır. Bunlar Halifenin bizzat kendisi tarafından görevlendirilmiş olup, tüm talimatları padişahın mabeyincilerinden almışlardır... Kuzey Afrika'da Şeyh Senusi, Afganistan'da Kabil Başmollası, Orta Asya'da Buhara Kadısı ve Hindistan, Cava ve Çin dini liderleri padişahın emrindedir. İslâm Birliği fikrinin Abdülhamid'in saltanatındaki kadar hiçbir zaman güçlü olmadığını söylemekle şüphesiz ki mübalağa etmiş olmam." Mim Kemal Öke, *İngiliz Casusu Prof. Vambery'in Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 93.

36 Bu konuda bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi*, s. 27-45.

ve İttihatçılara destek olmaya çağırıyordu. İşin daha da ilginci Mısır'da muhalif ulema tarafından yayınlanan *Kanun-ı Esasi* gazetesinin yer verdiği *İmamet ve Hilafet* adlı risalede bir ilke imza atılıyor ve Abdülhamid'in hilafetinin geçersizliğini ortaya koymak için yabancı yazarların sıkça vurgu yaptığı tarihsel referanslar aynı bakış açısıyla ancak bu kez Müslüman yazarlarca kullanılıyordu. Ulema bu metinde Osmanlı öncesine gelene değin hilafetin aslından uzaklaştığını ve şartlarından hiçbirine riayet edilmez olduğunu, yerine getirilen tek şart olan Kureyşilik şartının ise "devr-i Sultan Selimi'de mahv olup" gittiğini ileri sürüyordu. Sultan Selim'in hilafet konusundaki siyasetine yapılan eleştiriler bununla da sınırlı kalmıyordu. "Sultan Selim haiz olduğu saltanata kanaat edemeyerek, eğer hilafeti de gasb eder ise cihangir olacağını zan eyleyerek Mısır hükümdarıyla muhabereye kıyam eylemiş ve nihayet orada yüz binlerce Müslümanların kanına girmiş ve bu suretle Mısır'ı kabza-i teshirine geçirmiş ve orada bulunan emanetleri (emanat-ı mukaddeseyi) bi'l-gasb güya kendisine hilafet namını verdirmiştir."[37] Sultan Selim'in açıkça gaspçı olarak nitelendirildiği bu belgeyle on yıl önce İngiliz yanlısı yayınlarda görülen Kureyşilik şartını Osmanlı hilafetine karşı dini zeminli politik bir iddia olarak çıkarma anlayışı Osmanlı yazarlarınca da benimsenmiş oluyordu. Eserin ikinci başlığında ise ulü'l-emre itaat konusu gündeme getiriliyor ve ulü'l-emrin kapsamı tartışılıyordu. Usul-ü meşverete sıkça yapılan göndermelerin ardından Abdülhamid'in baskı rejimine karşılık meşrutiyet idaresi savunuluyordu.[38]

Mısır bir anlamda Abdülhamid'in baskısından kaçmış muhalif yazarlar için üs konumuna gelmişti. Mısır'dan yükselen muhalif seslerden bir diğeri ise aynı zamanda Mehmed Akif'in rüşdiyeden hocası olan Mehmed Kadri Nasıh'dı. Yazar adalet anlamına gelen ve daha önce gazetede yayınlanmış yazılarından oluşan *İstinsaf* adlı çalışmasında konuyu meşrutiyet bağlamında değerlendiriyor ve halifeden İslâm dünyasına yönelik adalet duygularını ortaya koymasını istiyordu. Çalışmasının büyük bir bölümünü Abdülhamid idaresinin haksız uygulamalarına, bunun İslâm ve insanlık adına olumsuz sonuçlarına ayıran yazar onun İslâm Birliği siyasetini "Müslümanların mazarratına, Avrupalıların menfaatine hizmet eden" bir anlayış olarak değerlendiriyordu. Aynı şekilde bunun olumsuz sonuçlarını tüm İslâm coğrafyasının çekeceğine değinen yazarın[39] bu görüşleri başka kaynaklarca da destekleniyordu.

37 *İmamet ve Hilafet Risalesi, HR2*, haz. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 69-70.
38 *A.g.e.*, s. 71.
39 Mehmed Kadri Nasıh, *İstinsaf, HR2*, haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 89-173.

Mehmed Kadri Nasıh'ın yine Mısır'da yayınlanan *Zulm u Adl* başlıklı bir diğer risalesi de Abdülhamid'e yöneltilen eleştiriler bağlamında Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tartışıldığı bir metindi. Nasıh Efendi'nin Osmanlı hilafetinin tarihi referanslarına olan ilkesel karşı çıkışı burada da göze çarpmaktadır. "Birinci Sultan Selim'in zaten bir takım süfeha-yı Abbasiye'nin bed-nam etmiş oldukları hilafet fikr-i sakimine kapılarak Türkiya'da eslafın measir-i adaletini berbad ve ahlafına din namına yeni istibdat vesilelerini tehyie etmek neticesinden gayrı bir faidesi olmayan bir ikinci hilafet-i Yezidiye'yi Türkiya'ya idhale kıyam etmiş olması"nı[40] kabullenemeyen yazara göre aslında Selim'den önceki padişahlarda olduğu gibi hilafet iddiası gerekli bir şey olmadığı gibi, gelişmeler Abdülhamid'in elinde hilafeti de yedeğine alan bir istibdadı beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı İslâm toplumu arasında bile ciddi bölünmeler yaşanmış, İran gibi bir İslâm ülkesiyle kıyasıya çatışmalara ve kıyamlara neden olunmuştur. Mehmed Kadri Nasıh'a göre Sultan Abdülhamid meşverete dayalı bir idare tesisi yerine bu zulüm devrini devam ettirmiştir. Abdülhamid'in emr-i hilafet politikasına eleştirisinde hareket noktası bu olmuştur. "Türkiya hilafet ünvanını padişahına hasr ettiği gibi Sultan lakabını da diğer Sünni bir hükümdara kıskanıyor. Bu da cahil ve mağrur bir padişahın hilafet-i kübrâ-yı İslâmiye gibi manasız terakibiyle hevesini okşayarak üç yüz milyon Müslüman'ın halifesi olduğunu ve diğer tarafdan Cengizlere rahmet okutturacak bir debdebe-i sefihane ile şehevat-ı behimiyesine lazım gelen emval vesaire yetiştiren umum Osmanlılara karşı yalnız kendisinin âlemde saltanat-ı seniyye lakabını taşımağa müstahak bulunduğunu yalandan göstermesiyle biçareleri istibdat boyunduruğu altında tutarak daha kolay soymak fikrine müsteniddir."[41]

Mehmed Kadri'nin amacının meşruti idareye dönmek olduğu yaptığı tüm eleştirilerde göze çarpmaktadır. Ona göre ilk dört halife gibi gerçekten bu işe layık kimselerin bulunmadığı bir devirde milletin dini ve dünyevi işlerini cahil, fasık ve zalim halifeler yerine bizzat milletin kendisinin üstlenmesi yapılacak en doğru davranıştır. Buradan hareketle kanun yapımı, vergi kabul ya da reddinin milletin kendi kararınca yapılması gereğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında ayrılıkları önlemenin ve millet-i vahide şeklinde maddi ve manevi ilerlemenin ancak halifeliğin beyhude ve fasit halden çıkarılarak faydalı bir hale getirilmesiyle mümkün olacağını eklemektedir.[42]

40 Mehmed Kadri Nasıh, *Zulm u Adl, HR2*, haz. Yasemin Erdinç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 380-381.

41 Mehmed Kadri Nasıh, *a.g.e.*, s. 376.

42 Mehmed Kadri Nasıh, *a.g.e.*, s. 403-416.

Jön Türk hareketi içinde hanedana yakın olup da zamanla Abdülhamid idaresine karşı cephe alan kimselerin çalışmaları hilafet konusunda Sultanın meşruiyet iddiasını zedeleyen tezleri gündeme getiriyordu. Bunun ilginç örneklerinden birinde Arap ulemasıyla Sultanın enişteşi ve aynı zamanda Prens Sabahattin'in babası Damat İbrahim Paşa'nın ismi yan yana geliyordu. *Tezkire-i Ulema* başlığı altında Mısır'da yayınlanan eserde ulema Osmanlı hilafetini mahkûm eden Sünni akidenin Kureyşilik iddiasını bir kez daha ileri sürmekteydi. Çalışmada hilafet makamının gerektirdiği şartlar şu şekilde belirlenmişti: "Ehl-i sünnet ve cemaat ise halifenin mutlaka kabile-i necibe-i Kureyş'den adil, ahkâm-ı şer'e vakıf, Kur'an'dan ve sünnet-i Muhammediye'den istinbat-ı evamire kadir, fünun-ı siyasete muttali, harbe mukaddem, şedaide mukavim, hudud-ı şeriati hami bir insan olmasına ve ma'azalik bu şeraitin kâffesini zatında cem' eden halifenin hilafetinin sıhhat ve meşruiyetini ehl-i hall ü akdin yani evliya-yı umur-ı cumhurun tensib-i arasına havale etmişlerdir." Risalede dikkati çeken nokta bu şartlardan birinin dahi eksikliği durumunda hilafet iddiasında bulunan kimsenin mütegallib olduğunun ve ona itaatin caiz olmadığının açık bir dille vurgulanmasıdır.[43]

Arap uleması olarak anılan ancak kimlikleri konusunda açık hiçbir işarete rastlanmayan risaleye sonradan eklendiği anlaşılan 27 Ağustos 1900 tarihli Mahmud Paşa'ya ait mektupta da aynı açıklıkla eleştiri okları Sultana yöneltiliyor ve saltanatının 25. yıldönümünü kutlayan Sultanın Avrupa monarşilerindeki örneklerinden geri kalmayacak şekilde düzenlenen kutlama programı şeriat-ı Muhammediye'ye aykırı bir ayin-i sefihane olarak değerlendiriliyordu. Mahmud Paşa bununla da yetinmiyor ve "bu kadar tuğyan-ı şahaneden sonra nasıl oluyor da Nebiyy-i Arabi Habib-i ilahi'ye halifelik iddiasına cüret buyuruluyor" diye soruyordu. Yazara göre Padişahın "hangi hareketiniz meşrudur?" gibi bir soruya verebileceği yanıt sadece cuma selamlığı olacaktır; "ancak bu ibadet de ne yazık ki Sultanın uygulamasında bir mecusi ayinine döndürülmüştür."[44]

Her ne kadar 19. yüzyıl başlarındaki durumuyla sonundaki durumu arasında nüfuz bileşiminde ciddi bir farklılık bulunsa da Osmanlı İmparator-

43 Bu konuda alt başlık olarak Ulema-yı Arabın Hilafet Hakkında Şer-i Mübin ve Ahbar-ı Sahihadan İktibasları tabirinin kullanıldığı *Tezkire-i Ulema*'nın Mısır'da 1316'da basılan nüshasının transkripsiyonu için bkz. *HR2*, haz. Nergiz Yılmaz, s. 203.

44 "Böyle bir ayin-i Mecusi ile namaza mı gidilir? O kadar asakir-i İslâmiye bir nefs-i şahaneniz için vezaif-i şeri'yeden teb'id mi edilir? Siz Hakk'a ibadet edeceğiniz sırada bile halkı kendinize ibadet ettiriyorsunuz." Damad Mahmud Paşa'dan Sultan Abdülhamid Han-ı Sani'ye Mektup, *a.g.e.*, s. 204-205.

luğu bu haliyle bile farklı etnik ve dinsel kökenden insanların imparatorluk şemsiyesinde eritildiği bir konglomeraydı. Devletin geleceği ve siyaset anlayışıyla ilgili Müslüman ahali kadar gayrimüslim ahalinin de düşüncelerini ortaya koyması son derece doğaldı. Bununla birlikte İslâm akaidine ya da siyaset anlayışına dair konularda gayrimüslim tebaadan yorumlar yapılması sık rastlanan durumlardan değildi. Nitekim hilafet konusunda da gayrimüslim bir yazarın kaleminden çıkma tek çalışma Osmanlı Ermenisi Naim Gregor'a ait olan *Hilafet* başlıklı eserdir. Cenevre'de muhtemelen 1902 yılında basılan hilafeti "dinin rüknü ve İslâmiyetin kaidesi olup dinin selametini daim ve dünyanın siyasetini kaim bir halde bulundurmak için şeriat-ı garra sahibi bulunan Peygambere halef olmak" şeklinde tanımlayarak işe başlayan yazar, Abdülhamid'in Türklerin padişahı olsa bile Müslümanların halifesi olamayacağını iddia eder. Yazarın burada hilafetle saltanat kurumları arasında ayrım yapması son derece önemlidir. Gregor'un ifadesiyle "hilafet şeriat ve sünnet ve ashab-ı kiramın kavliyle icma-ı ümmete tabi ve hükümdarlık ise galebe çalmak, âlemi itaat ve inkıyada mecbur etmekle mukayyed ve maruf birer sıfattır. Birincisi sırf dini, ikincisi tabii ve dünyevi bir şey olup aralarında büyük fark vardır."[45] Gregor'a göre Peygambere halef olmanın en önemli şartı Kureyş'ten olmaktır. Sultan Abdülhamid de bu şartı yerine getiremediğinden hilafeti meşru değildir. Kureyşilik şartının ardından adalet şartını ileri süren yazara göre Abdülhamid Kureyşilik gibi önemli bir şartın dışında adalet konusunda da ciddi handikapları olan bir idare tesis etmiştir. Bununla birlikte Gregor adalet dışındaki şartlara değinmemiştir.[46]

İslâm'ın pek çok Jön Türk için iktidar değişikliği ve meşruti idarenin yeniden kurulmasında bir muhalefet aracı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu hareketin öncülerinden Abdullah Cevdet Bey de aynı kaygılarla İslâm'dan yararlanma yoluna gitmiştir. Abdülhamid Jön Türkler için yalnızca baskıcı bir hükümdar değil aynı zamanda İslâm kurallarına göre hilafeti icraya ehliyetsiz bir kimseydi.[47] Bununla birlikte yukarıdaki örneklerin aksine itiraf etmek gerekir ki Jön Türklerin bir bölümü gibi Abdullah Cevdet Bey de Osmanlı Devleti'nin en önemli niteliklerinden birisinin hilafet kurumunu elinde tutması olduğunu düşünüyordu: "Saltanat-ı Osmaniyede bir hükümet-i cismaniye, bir de hükümet-i ruhaniye sıfatı vardır. Hükümet-i cismaniye malum, hükümet-i ruhaniye hilafet-i İslâmiye sıfatıdır. Asıl mühim olan sıfat-ı

45 Naim Gregor (Kirkor), *Hilafet, HR2*, haz. Asiye Yılmaz, s. 251-252.
46 Naim Gregor, *a.g.e.*, s. 258-259.
47 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi*, s. 142-143.

hilafettir. Hilafet olmasa –Türkiya'nın ehemmiyet-i coğrafyasından sarf-ı nazar– Türkiya Sultanı'nın Fas Sultanı'ndan bir farkı olmaz."[48] Abdullah Cevdet'in hilafete bakışında kuruma yönelik değil kurumun başında *halife-i gasıp* olarak nitelendirdiği kimseye karşı bir tepkinin sözkonusu olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Abdülhamid'in cehalet ve sefahati hilafetin hukuk-u hükümranisine halel getirmektedir. Eleştirilerini bu noktada odaklayan Osmanlı gazetesi Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'ye Sultan hakkında bir hal fetvası vermesi için çağrıda bulunuyordu: "Şeriat-ı garra-i Muhammedinin 'Emir-ül Mü'minin'lik makamını işgal eden ferd hakkındaki ahkâmı tebliğe memursunuz. Dünyada ve ukbada azab-ı elim-i samedani'den kurtulmak içün ya ifa-i vazife ya terk-i makam edin. Adl-i ilahi bundan ziyadesine mütehammil değildir..."[49]

Abdullah Cevdet gibi konunun bir başka muhatabı ise Prens Sabahattin idi. O da hilafeti İslâm dünyasında bağları sıklaştıracak tarihi ve sembolik bir kurum olarak görüyordu; ancak Abdülhamid'in makamla olan ilişkisine sıcak bakmıyordu. İngiltere Dışişleri Bakanı Mr. Edward Grey'in Panislâmizmi uygar dünya için en büyük tehlike olarak nitelendirdiği söylevinin ardından Prens Sabahattin bir mektup kaleme alarak buna cevap vermiş ve mektup *Times* gazetesinin 12 Ağustos 1906 tarihli nüshasında yayınlanmıştı. Mektubun yazılış sebebi başta dışişleri mensupları olmak üzere İngiliz kamuoyunun konuyla ilgili bilgilerini tashih etmekti. Prens Sabahattin'e göre Panislâmizm hurafe olmamakla beraber Batılıların algıladığı gibi ciddi bir tehdit kaynağı da değildi. Bilakis Batının ikiyüzlü politikasına karşılık Doğulu halkların geliştirdiği bir korunma mekanizmasıydı. Oldukça gerçekçi bir yaklaşım ortaya koyan Sabahattin'in ifadesiyle "Tahakkuk etme yolundaki İttihad-ı İslâm hareketi, sosyoloji nokta-i nazarından izah edildiğinde pek haklı olarak Şarkın bir aksül-amelidir denilebilir..." Bununla birlikte Avrupalılarca hareketin merkezinin İstanbul olarak yorumlanması ona göre sebepsiz değildi; ancak gözden kaçırılan bir nokta bulunuyordu: "Dört asırdan beridir ki Osmanlı Hükümeti Hilafet merkezi olduğu halde bu son senelere gelinceye kadar İslâm memleket-

48 "Hükümet-i Osmaniyenin bu kadar su-i idaresiyle beraber... hükümetimiz padişahından hilafet nez edilirse devletin yarı kuvvetini zayi etmiş olacağı şüphesizdir" şeklindeki görüşlere Abdullah Cevdet'in başka yazılarında da rastlanması konuya gösterdiği ilgiye işaret eder. Bu konuda bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 152-153.

49 Osmanlı gazetesi bu konudaki yayınlarını kesintisiz sürdürecekti. Faslı bir Şeyhten alınan fetva ile Abdülhamid'in hal'ine karar alındığı açıklanacak, her fırsatta onun halife-i gasıp olduğu tekrarlanacak ve iş veliaht Mehmed Reşat Efendi adına hutbe okutturulmasına kadar varacaktı. Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 147-148.

lerinin siyasi ittihadına çalışıldığı görülmedi. Askeri satvetinin zirvesine vardığı sıralarda bile bu fikri düşünmeyen Osmanlı Devleti nasıl olur da bugün bunun tatbikine kalkışır?" ifadesi Batı kamuoyunu ne denli ikna etmiştir bilinmez, ancak onun hilafet konusundaki düşünceleri Abdülhamid'in tepkisini çekecek nitelikteydi. Buna göre "Son zamanlara kadar Osmanlı padişahları hilafet unvanını sırf bir şeref ad etmekle iktifa ederlerdi. Hatta halife tabirlerini resmi evrak ve muamelatta sık sık kullanmaktan ictinab ederlerdi. Yalnız Sultan Abdülhamid saltanatının son devresinde ruhani iktidarına fazla bir ehemmiyet vermeye başladı. O da İstanbul'da, yalnız dahildeki Müslümanlar üzerinde bir tesir icrası maksadıyla dini politika takip ediliyor."[50]

Prens Sabahattin Doğu Sorunu'nu ele aldığı bir başka yazısında[51] ise Osmanlı hilafetine Asyalı halkların teveccüh etmesinin sebebi olarak Avrupa'nın buralarda izlediği politikanın adaletsizliğini gösteriyordu. Asya halkları böylelikle İslâm Birliği düşüncesinin gücüyle kendilerini savunma sevdasına düşüyordu. "Fakat İslâm âleminin Türkiye'ye aşikâr olan muhabbeti, bu dünya sakinlerinin büyük halifede yalnız bir ruhani reis görmekle kalmıyor. Bunda başka bir mana daha var. Şark'ın yekdiğeriyle savaşan birçok beyliklere bölünmüş olduğu devrede Hilafet mevkiinde İslâmiyetin şerefini yükselten ve Garb'ın istila siyasetini asırlarca müddet durduran Türk milletinin vekilini tazim ediyor idi."[52] Prens Sabahattin'e göre düvel-i muazzama eğer bu tehditten kurtulmak istiyorsa bir taraftan Müslüman tebaalarının siyasi ve sosyal durumlarını düzeltmeye çalışmalı, diğer taraftan da Türklere karşı her türlü menfi hareketlerden vazgeçmeliydi. Ancak bu yolla İttihad-ı İslâm'ın kendileri için endişe verici olarak nitelendirilen etkisi ortadan kaldırılabilirdi.[53]

Üzerinde yoğunlaşan tartışmalar ister lehinde ister aleyhinde olsun, ister tebaadan ya da dış çevrelerden yönelsin Osmanlı hilafeti 19. yüzyılda bilhassa Abdülhamid döneminde özel bir anlam kazanmıştı. Doğu Sorunu çerçevesinde politik, kültürel ve ekonomik anlamda ciddi saldırılarla karşı karşıya kalan imparatorluk yönetimi Avrupalılarca "hasta adam" olarak anılan

---

50 Prens Sabahattin, "İttihad-ı İslâm", *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, haz. Nezahat N. Ege, Güneş Neşriyat, İstanbul, 1977, s. 74-75.

51 Bu yazı *Times*'ın 2.1.1907 tarihli nüshasında yayınlanmıştır.

52 Prens Sabahattin, "Şark Meselesi", *a.g.e.*, s. 113.

53 Sabahattin Bey'in bu görüşlerine ilk tepki İslâm konusunda son derece önyargılı bir yaklaşım sergileyen Rahip Malcolm Mac Coll'dan gelmiştir. Zamanla bu tartışmanın tarafları genişlemiş, Vambery'in ve Navab Muhsinü'l-Mülk'ün Osmanlı hilafetini savunan yazılarıyla daha da alevlenmiştir. M. Şükrü Hanioğlu, "1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilafeti Tartışması", *HR2*, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 419-437.

bünyeyi ayakta tutabilmek adına sarıldıkları kurtuluş reçetelerinde geleneksel değerleri ve kurumları yeniçağa uyarlayabilmek için yoğun çaba sarf etmekteydi. Batı'nın kurallarını belirlediği bir oyun içinde "ben de varım" diyebilmenin koşullarını hazırlama konusunda Osmanlı yönetiminin sergilediği çaba dikkat çekiciydi. Devletin içinde bulunduğu meşruiyet bunalımı aşılması gereken en önemli sorundu. Selim Deringil'in ifadesiyle bu hem içsel hem de dışsal boyutları olan bir bunalımdı. Dışsal boyut, Osmanlı Devleti'nin, uluslararası sistemde meşru bir devlet olarak kabulünü sağlamaya yönelik zorlu mücadeleydi. İçsel boyut ise, devletin topluma fiziksel ve ideolojik olarak görülmedik ölçülerde nüfuz etmeye başlamasıyla artan meşruiyet açığının üstesinden gelme mücadelesiydi.[54]



Batılı çevrelerde olumsuz sunulan Panislamizmin gerçekte ne ifade ettiğini açıklamak kolay değildir. İlk adımda İttihad-ı İslâm'ın, Batı'nın izlediği emperyalist sömürü ile birlikte Osmanlı Devleti'ni parçalamaya yönelik politikası karşısında, hilafete dayalı savunma araçları geliştirme amacında olduğu söylenebilir. Dönemin Fransız dergisi *Le Petit Journal*'da Bosna-Hersek krizi.

Yöneticilerin meşruiyet bunalımını aşmada sarıldıkları kurumlardan biri de hilafet makamıydı. Abdülhamid'in izlediği İslâmcılık siyasetinin tam merkezinde yer alan kuruma içteki İslâm tebaanın devlete sadakatini artırıcı bir işlev kazandırılırken, İslâm dünyası üzerinde de adeta geçmiş asırların Ab-

54 Bu konuda geniş bir tahlil için bkz. Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 173.

basi idaresinde olduğu gibi sembolik törenler ve ritüeller yoluyla ruhani bir reislik havası verilmeye çalışılmıştı. Ancak bunu başarmak kolay olmayacaktı. Her şeyden önce hilafet kurumunun kendi sömürgeleri içindeki İslâm halkları üzerinde ters etkiler doğurabileceğinden çekinen Batılı devletlerin siyasetleri, Arap İslâm unsurlar arasında görülen ulusal uyanma hareketi ve nihayet Abdülhamid'in baskı idaresine karşı yükselen Jön Türk muhalefeti bir noktada bu kurumla da hesaplaşmak durumunda kalacaklardı.

II. Meşrutiyet'e giden sancılı süreçte kurumdan yana olanlarla karşısında yer alanların mücadelesi sonraki dönemde kurumun akıbetini belirleyecek gelişmelerin habercisi oldu. II. Meşrutiyet'in İslâmcı ya da farklı siyasal fraksiyonlara mensup aydınları için hilafet yeni anlamlar içermekteydi. Bazıları için Abdülhamid'in müstebit idaresine karşı olan eleştirel bakış onun izlediği İslâm Birliği siyasetine yaklaşımı da etkiledi. Örneğin Filibeli Ahmed Hilmi *Senusiler* başlıklı eserinde hükümdarı sert biçimde eleştirecektir. Ona göre Abdülhamid Senusi'yle işbirliğini ve hilafetin gerçek rolünü anlayıp yeni devri açabilecek biri değildi. Şehbenderzade hükümdarın İslâm Birliği politikasını da; "ceberrrud Arap şeyhleri ve düzenbaz kimseleri desteklemekten ibaret" diye nitelendirmekteydi.[55] 1908 Meşrutiyeti her yönüyle hilafetin kurumsal olarak daha canlı biçimde tartışmalara muhatap olacağı ve kaldırılışına kadar geçen süreçte bu yaşlı kurumun gittikçe güç yitireceği gelişmelere sahne olacaktı.

55 İsmail Kara, *Hilafet ve Meşrutiyet: İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, ayrıca Namık Sinan Turan, "II. Meşrutiyetin Siyasal Atmosferinde Makam-ı Hilafetin Yeniden Kurgulanması", *Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet Milletlerarası Kongre Tebliğleri*, ed. Halit Eren, IRCICA Yayınları, İstanbul, 2012, s. 333-354.

Sonuç

Kurumsal gelişim olarak değerlendirildiğinde merkezi anlayıştan bölgeselliğe geçişin oldukça sancılı bir biçimde yaşandığı anlaşılan hilafet kurumu her dönemde yeniden yorumlanmış ve gücü elinde tutanın ihtiyaçlarına göre şekillendirilmiştir. İslâm kaynakları ve ulema bu yüzden olsa gerek ilk dört halife dönemini sahih hilafet devri olarak adlandırmış, geri kalan hilafet sürecini ise iktidar savaşlarının ve politik çekişmelerin yaşandığı bir devir olarak değerlendirmişlerdir. Oysa ilk andan itibaren kurumun şekillenişinde politik çekişmeler belirleyici rol oynamıştır. Sanılanın aksine ilk halifeler döneminde de kabile asabiyeti etkili olmuş ve İslâm toplumunun liderliği konusu daima çatışmaları beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte ilk halifelerin Peygamberin yakın çevresi içinde yer almış olması ve bu dönemi hafızalarında hâlâ saklı tutan halk üzerinde karizmatik etkilerini kullanabilmeleri çatışmanın boyutlarını sınırlamıştır. Ancak unutulmaması gerekir ki tüm bu karizmatik liderlik vasıflarına rağmen ilk halifelerden Ebu Bekir dışındakiler siyasal çekişmelerin kurbanları olmuşlardır. İlk halifelerin İslâm toplumu üzerindeki en büyük etkinliği şüphesiz İslâm devletinin kurumsal olarak gelişimine yaptıkları katkılardır. Belli kalıplar içinde oluşan geleneksel anlayış Emeviler idaresiyle yıkılmaya yüz tutmuş ve kurumun gelişim sürecinde yepyeni bir sayfa açılmıştır.

Emevi döneminde hilafet kurumu ilk halifelerin sadeliğinden ve adeta kabile reisliği biçimindeki algılanışından daha geniş yorumlara tabi tutulmuştur. Roma kent geleneğinin canlılığını her şeye rağmen üzerinde barındıran Suriye'yi merkez edinen Emeviler; Ali ve taraftarlarının hilafet iddiasını ber-

taraf etme çabalarının dışında kurumun yeni bir ruha bürünmesinde de etkili olmuşlardır. Birdenbire olmamakla beraber Emevilerin elinde hilafet Helenistik ve Romen kültürlerinin etkisine girmiştir. Bu dönemin halifeleri artık Medine toplumundaki seyyid benzeri halifelerden farklılık göstererek, Bizans ve sınırlı ölçüde Sasani hükümet anlayışının izinden gitmişlerdir.

Emevilerin iktidar konusunda gösterdikleri tavır her türlü takdirin üzerindeydi ve bunlar Ali taraftarlarının tüm karşı propagandalarına rağmen kabileler arasında kurdukları ittifaklar sayesinde geniş bir alan üzerinde etkili olabilmişlerdi. Onların devrinde İslâm devleti bir Arap imparatorluğuna dönüştü. Hanedanın ilk temsilcisi Muaviye askeri ve idari yetenekleri sayesinde farklı beklentileri olan İslâm toplumunu bir arada tutmayı başardıysa da halefleri zamanında yaşanan Kerbela olayı gibi olumsuz tecrübeler aradaki çatışma ve rekabetlerin su yüzüne çıkmasında, Emevilerin Irak ve Hicaz gibi bölgelerde direnişle karşılaşmalarında etkili oldu. Bununla birlikte buraların itaat altına alınması için uygulanan çoğu cebri yöntemler kendilerine karşı yükselen muhalefetin zeminini hazırladı.

Emeviler devrinde İslâm devletinin sınırları Uzakdoğu'dan Atlantik kıyılarına kadar uzandı. Vizigot Krallığı ve Bizans'a karşı girişilen mücadeleler İslâm kültürünün geniş coğrafyalara açılımına olanak sağladı. Tüm bu bölgelerin kültürel mirası belli bir süzgecin içinden geçirilip, İslâm kültürü denilen sentez ortaya çıkarılmış olsa da, Emevi idaresinin en önemli özelliği bir Arap devleti olarak kurumsallaşmasıydı. Bu vasfı özellikle halife Abdülmelik zamanında daha belirgin bir hal aldı. Devletin resmi yazışmalarından, para darbına ve edebi sahaya kadar Araplık yoğun şekilde vurgu yapılan bir konu oldu. Ancak izlenen bu siyaset sınırları her geçen gün büyüyen siyasi organizmanın iç çözülüşünü de beraberinde getirdi. Öyle ki Arap dışı unsurların Müslüman dahi olsalar Mevali denilen ikincil bir statüye tabi kılınmaları, Peygamber ailesinden gelen siyasi rakiplerin ağır biçimde susturulmaları, Şii ve Harici muhalefet onların gücünü zayıflatmada etkili oldu. 750'de iktidarı Abbasilere terk etmek zorunda kaldıklarında yalnızca politik rakiplerinin değil, dönemin tarihçilerinin de ağır eleştirilerine muhatap kalıyorlardı. Onların İslâm devletinin ve başındaki liderlik kurumunun, hilafetin şekillenişindeki en önemli etkileri şüphesiz Bizans ananesinin etkisiyle seçim ve biata dayalı hilafet anlayışını terk ederek, veliaht tayinine dayalı bir saltanat sistemini getirmiş olmalarıydı. Kurumun hukuki yapısında ciddi bir değişikliğe işaret eden bu uygulama sonradan rakiplerinin eleştirisine maruz kalmakla beraber onların da sürdürdüğü bir geleneğin ilk adımı olmuştu.

Horasan çevresinde başlayan Emevi karşıtı oluşum aynı zamanda Şii desteğini de alan Abbasileri iktidara taşırken İslâm tarihinde bir kırılma noktasına işaret etmekteydi. Kimi tarihçilerce Yeni Sasaniler olarak adlandırılan Abbasiler gerçekten de Sasani kültürünün en önemli üslerinden birinde, Irak'ta örgütlenmelerini tamamlamışlar, siyasi ve kültürel kurumlarının şekillenişinde İran'ın etkisinde kalmışlardı. Emevilerdeki Roma rengi bu kez yerini İrani bir renge bırakıyor, Abbasi halifelerini yeni bir hilafet yorumuna zorluyordu. Abbasiler her şeyden önce bağlı bulundukları köken ve gelenek itibariyle kendilerini Emevilerden ayrı tutuyorlardı. Emeviler İslâm toplumunun cismani önderleriyken, onlar Peygamber ailesinden olmak suretiyle kendilerini aynı zamanda dini önder konumunda görüyorlardı. Onların devrinde hilafet, hem cismani (*temporel*), hem de ruhani (*spirituel*) olmak üzere iki gücü şahsında birleştiriyor böylelikle kutsal (*sacre*) bir görünüme bürünüyordu. Bu yapısal değişim sürecinde köken olarak tamamen Sasani ananelerine bağlı olan İran aristokrasisinin etkisi inkâr edilemeyecek boyutlardaydı. Batı Hıristiyanlığında *cesaro-papisme* olarak adlandırılan bu uygulama İran etkisi sayesinde bu kez hilafet kurumunun yeni dönemdeki şekillenişinde belirleyici bir unsur haline geliyordu.

Ancak bu uygulama İslâm dünyasının siyasi birliğini sağlamada yeterli olmamıştı. Asya'da, Kuzey Afrika'da Abbasi hilafeti aleyhine genişleyen ve Bağdat'ın politik etkinliğini kısıtlayan İslâm devletleri, Endülüs'teki Emevi hilafeti Abbasilerin bir liderin idaresinde İslâm toplumu hayallerine gölge düşürmüştü. Şii Fatımilerin ve Endülüs Emevilerinin Abbasi hilafetini tanımamaları kadar İslâm coğrafyasında görülen yeni siyasal ve askeri oluşumlar da onların gücünü günden güne zayıflatmıştı. 10. yüzyılın başlarına gelindiğinde Büveyhi gölgesinde varlığını sürdüren Abbasoğullarının İslâm toplumunun lideri olup olmadıkları konusunda bizzat bağlı unsurlar arasında soru işaretleri oluşmuştu. Büveyhi tehdidini kaldıran Türklerin devlet içinde gittikçe artan etkinlikleri Abbasilerin siyasi ömrünü uzatmakla beraber kurumun merkezilik iddiasında çözülüşü hızlandıran bir etken oldu.

Abbasilerin elindeki hilafetin 8. yüzyılın ikinci yarısındaki görüntüsüyle 10. yüzyılın başlarındaki görüntüsü arasında ciddi farklar bulunmaktaydı. Bu devir itibariyle Abbasi yönetiminin etkisi Mısır'ın batısına geçmemekteydi. Sözkonusu durum hilafeti siyasi güçten yoksun kılıp sembolik bir makam haline dönüştürürken İslâm dünyasının değişik merkezlerinde idari yetkiyi ele geçiren hükümdarların da kullandığı hükümranlık unvanı şeklinde algılanmasına yol açmıştı. Geçmişte İslâm toplumunun siyasi lideri olarak algılanan

Bağdat'taki halifenin yetkisi neredeyse bağımsızlığını ilan eden Müslüman sultanların yetkilerini tanımakla sınırlı kalmıştı. Bu çözülüşe yıkıcı darbeyi vuran Moğollar Bağdat kapılarına dayanıp, son halife ile hanedanı idam ettiklerinde aslında Bernard Lewis'in ifadesiyle *çoktan işlevini yitirmiş bir kurumun gölgesini ortadan kaldırmaktan başka* bir şey yapmamışlardı. Bu olayın ardından geçen birkaç yılın sonrasında Mısır'daki Memlûklerin ananevi olarak canlandırmaya çalıştıkları Abbasi hanedanından bir halifenin varlığı durumu ise İslâm halkları arasında göstermelik bir saygı ve Mısır'daki saray protokolünün renkli bir öğesi olma dışında bir anlam ifade etmeyecektir.

İslâm'ın tarihsel serüveni kurumun yapısında kopuşları ve çözülmeleri beraberinde getirirken, İslâm siyaset teorisi de gerekli revizyonu gerçekleştirme işlevini üstlenecektir. Bu süreç kolay yaşanmamıştır. Ancak teoride hilafetin geçirdiği evrimi takip etmek bile politik yazımın her döneme ve ihtiyaca göre duruma meşruiyet kazandıracak yorumlar getirmedeki hünerini ortaya koymada yeterlidir. İlk başlarda İslâm topluluğunun birliği için tek halifenin meşruiyetini zorunlu gören teori bölünmeler karşısında revizyona uğrayacak ve gerekli şartlarda farklı bölgelerde olmak şartıyla birden fazla halifenin varlığını meşru sayan bir yoruma dönüşecektir. 10. yüzyıldan sonra görünen odur ki, tek halifenin varlığında ısrarcı davranan yorum sahipleri dahi, Maverdi örneğinde olduğu gibi İslâm dünyasındaki siyasi iktidara sahip sultanların meşruiyetini tanımak durumunda kalacaklardır. Fatımiler karşısında Abbasi yanlısı bir yaklaşımın sahibi olarak beliren Maverdi'nin teoride açtığı bu yol İbn Haldun'a varıldığında siyasi güç sahiplerinin İslâm toplumuna yaptıkları hizmet karşılığında hilafetinin sahibi olabilecekleri anlayışına dönüşecektir.

Bu dönemde İslâm coğrafyasında etkinliği giderek hissedilir bir konuma erişen Türklerin batıdaki ilerleyişleri İslâm halkları arasında İslâm'ın ilk yayılış dönemlerindeki coşkuyu anımsatır bir psikoloji yaratmıştı. Bu sınır savaşçıları özellikle İslâm'ın savunusunu yapan topluluklar imajını İslâm toplumunun hafızasında güçlendirirken, askeri başarılarını siyasi otoriteyle bütünleştirmesini bildiler. Onların bu misyonları Kaşgarlı Mahmud'un *Divan-ı Lügati't-Türk*'ü başta olmak üzere dönemin tüm yazımında dile getirilen bir gerçeklik haline gelmişti. Aynı şekilde 14. yüzyılın Arap tarihçisi İbn Haldun, Türklerin İslâm dünyasındaki adeta universal olan üstünlüklerini, İslâmların hayrı için Tanrı'nın bir lütfu olarak görüyordu. Ona göre, hilafetin giderek güç yitirdiği ve kendisini dış saldırılardan koruyamaz duruma düştüğü bir dönemde "hikmet-i ilahiye", Türkler arasından yeni koruyucular ve yöneticiler

çıkarmıştı. Bundan beklenen "İslâm'ın sönmeye yüz tutan soluğunu canlandırmak ve Müslümanların birliğini yeniden kurmak"tı.[1]

İslâm'ın batısında gaza ruhunu canlandıran bu yeni gücün siyasi liderlik anlamında en üst düzeye varışı Osmanlılarla birlikte olacaktı. Osmanlılar zengin bir coğrafyanın mirasçısı olarak hem Doğu Roma'nın, hem de Abbasilerin tarih sahnesinden çekilmeleriyle oluşan siyasal boşluğu doldurmada tek hâkim unsur olarak belireceklerdi. Liderlik misyonu 16. yüzyıla kadar Küçük Asya'da Roma'nın vârisliği biçiminde şekillenirken, bu dönemde Arap bölgelerinin hâkimiyetiyle birlikte Abbasilerin vârisliğini de içeren bir anlam kazanacaktır. İlk baştan beri Mısır'daki halifeyle ilişkilerini belli bir düzeyde tutmaya özen gösteren Osmanlı rejimi için gaza ideolojisinin sınırlarını çizdiği bir hilafet anlayışının temsilcisi olmak son derece uygun bir siyasi pozisyondur. Daha önceleri İbn Haldun'un vurguladığı gibi İslâm'ın hamiliği iddiası onların hilafet anlayışının zeminini oluşturacaktır. Daha II. Murad zamanında Karacabey Kitabesi'nde halife olarak anılmaya başlayan Osmanlı sultanlarının hilafet iddiası klasik İslâm algılamasındaki biçimiyle değil, yeni bir çağa uyarlanmış versiyonuyla kabul görecektir. Buna göre *hilafet-i ulyâ* ve *hilafet-i kübrâ* tabirlerine 15. yüzyılla birlikte resmi ya da farklı amaçlarla kaleme alınmış Osmanlı metinlerinde rastlanılacaktır. Geçmiş yüzyılların İslâm siyaset geleneği içinde en üst idari makam olarak kabul edilen hilafet anlayışı ruhani yetkileri bir yana tamamen politik güçle kapsamının belirlendiği bir meşruiyet savaşımında Osmanlı'nın kullandığı araçlardan biri haline gelecektir. Bu durum içinde bulunulan dönemin özellikleri gözönünde bulundurulduğunda İslâm kamuoyunca da kabul görecek ve büyük tartışmaların konusu olmayacaktır. İslâm siyaset literatürünün Osmanlı hilafetinin meşruiyetine gölge düşürebilecek nitelikteki hükümleri ise Lütfi Paşa örneğinde olduğu gibi siyasetçiler ve ilmiye mensuplarınca yeniden yorumlanacaktır.

Klasik dönemde Transilvanya'dan Arap Yarımadası'na kadar uzanan bölgenin liderliğini üstlenen Osmanlı idaresi için hilafetin meşruiyetinin yegâne kaynağı politik güç olarak belirlenmiştir. Sultan Selim'in Mısır seferi sonrasında hilafeti devraldığı konusundaki mitos bu devrin yazımına yabacıdır henüz. Osmanlı'nın 18. yüzyıla kadar olan dönemde hilafet iddiasıyla sarıldığı argümanlar ve kullandığı semboller arasında bu yorum yoktur. Bunu gündeme getirenler Osmanlı yazarları olmayacaktır. Osmanlı hilafetinin siyasi liderlik anlayışıyla bütünleşmiş yorumunun ruhani yetki bağlamında genişletil-

1 Bernard Lewis, "İslâm'da Siyaset ve Savaş", *Batıyı Büyüleyen İslâm,* çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 154-156.

mesi anlayışının ilk örneği Küçük Kaynarca Antlaşması'yla gerçekleşecektir. Böylece Osmanlı padişahının aynı zamanda halife sıfatına sahip olması nedeniyle bölgedeki Müslüman halk üzerindeki ruhani yetkisi onaylanacak ve bu anlayış klasik dönemdeki Osmanlı hilafeti anlayışının dışında bir yaklaşım olacaktır. Ne var ki bu maddenin reel politika anlamında hiçbir getirisi olmayacak ve Kırım'ın Ruslar tarafından işgaliyle birlikte unutulup gidecektir. Ancak aynı anlayış bir kaç yıl sonra D'ohsson'un eserinde tamamen kurgusal dekor içinde yeniden canlandırılır. Ve o ana değin başka Müslüman hükümdarların da kendi idareleriyle sınırlı kalan bölgelerde kullandıkları hâkimiyet unvanlarından biri olan hilafet, kurumsal olarak tamamen Osmanlıların uhdesinde bir makammış gibi yorumlanır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal seyrinde 93 Harbi arkasından yaşanan gelişmeler son dönem politikalarının gerekçelerini hazırlamıştır. Akdeniz imparatorluklarının bu son temsilcisi topraklarının özellikle Hıristiyan nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerini elden çıkarmak zorunda kalmış, daha farklı bir demografik görünümüne bürünmüştür. Çok uluslu imparatorluklarının korkulu rüyası haline gelen milliyetçilik düşüncesinin Arap-İslâm unsurlar arasında etkisini hissettirmesi özellikle Sultan II. Abdülhamid idaresini yeni arayışlara itmiştir. İslâm unsurları bir arada tutma ve devletin sürekliliğini sağlama şeklinde özetlenebilecek temel amaca ulaşmada İslâm faktörüne yoğun vurgu yapılması ve birleştirici bir unsur olarak kullanılması bu döneme rastlamıştır.

Abdülhamid'in izlediği İslâm Birliği siyasetinin temel özelliği sözkonusu projenin yayılmacı nitelikte olmayıp, tamamen İslâm unsurlar arasında bütünleşmeyi sağlamaya yönelik bir tasarımın ürünü olmasıydı. Hilafet bu birliktelik ve işbirliği noktasında ilişkileri düzenleyecek kurumsal bir yapı olarak düşünülmüştü. Abdülhamid'in hilafet anlayışının şekillenişinde gelenek büyük ölçüde etkiliydi. Sultan Fas hâkimine yazdığı uyarı niteliğindeki bir mektupta bunu açıkça ortaya koymaktaydı. Onun hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açmama konusundaki duyarlılığı seleflerinden öte bir noktaya erişmişti. Lütfi Paşa 16. yüzyılda Osmanlı hilafetinin meşruiyetini savunurken bu makamın sahibi İslâm dünyası içinde mutlak iktidarın sahibi olarak algılanıyordu; ancak Abdülhamid döneminde uluslararası ortam ve devletin iç şartları Osmanlı hükümdarının gücünden çok şey alıp götürmüştü. Sultan Abdülhamid bu bilinçle olsa gerek hilafet iddiasını politik liderlik kadar tüm Müslümanların saygı göstereceği ruhani bir liderlik düşüncesi üzerine inşa etmişti. Sözkonusu durum Batılılarca hilafetin Katolik dünyadaki papalıkla özdeşleştirilmesine yol açmıştı.

Hamidiye rejimi için *emr-i hilafet* politikası dikensiz gül bahçesinde uygulanabilecek bir proje değildi. İngiltere başta olmak üzere hilafetin sömürgeleri arasındaki Müslüman halklar üzerinde olumsuz etkiler uyandıracağını düşünen Batılı devletler Osmanlı hilafetine karşı alternatif politikalar geliştirmişlerdir. Abdülhamid'in izlediği hilafet ve İslâm Birliği siyaseti Batılılarca algılandığının aksine tıpkı Panslavizm ya da Pancermenizm örneğinde olduğu gibi savunmaya yönelik bir proje olarak gündeme getirilmişti. Oysa halifenin attığı her adımı yakından izleyen Batılılarca İslâm dünyasındaki her türlü aleyhte gelişmenin arkasında bu makam ve sahibinin parmağı olduğu inancı yayılmıştı. Öyle ki Avrupa kamuoyunca halifenin yaşadığı Yıldız adeta ikinci bir Alamut olarak algılanmaya başlanmıştı. Ancak bu durum Abdülhamid rejimini İslâm Birliği idealinden uzaklaştıramamıştı. İmparatorluğun çözülüşünü önleyebilecek kurtuluş yolu olarak idarenin sarıldığı İslâm Birliği kapsamında halifenin Müslüman halklar üzerindeki imajının sağlamlaştırılmasına ve bu yönde birtakım projelerin gerçekleştirilmesine özel bir önem verilmişti. Hicaz Demiryolu bu bağlamda tüm askeri ve politik beklentilerin yanında halifenin imajını sağlamlaştırma anlamında da önemli bir girişim olmuştu.

Sultan Abdülhamid'in yaklaşımında hilafet unvanı sultan ya da padişah tabirlerinden daha önde gelmeliydi. Nitekim bürokraside ve basındaki kullanımın bu yönde olduğu görülmekteydi. İmza attığı her türlü girişim halifenin ihsanı olarak değerlendirilmekteydi. Ancak onun bu yöndeki asıl beklentisi diplomasi sahasında kendisini gösteriyordu. Halifenin dünyanın neresinde olurlarsa olsun İslâm halklarıyla diyalog kurma çabaları makamın etkinlik sahasını geliştirmeye yönelik olup, bu bölgelerden de olumlu karşılık görmekteydi. Özellikle Hindistan gibi sömürge idaresindeki Müslüman halklar arasında Osmanlı halifesinin saygınlığı üst noktaya erişecekti. Dönemin politik çatışmaları dikkate alındığında diplomasi sahasındaki bu girişimler Osmanlı İmparatorluğu'nun rahat bir soluk alışında etkili rol oynadı. Abdülhamid'in Batı'ya karşı izlediği denge siyasetinde müttefiki olan Almanya'nın yanı sıra batı nezdinde pazarlık gücünü artırıcı etkiler doğurabilecek müttefikler arayışında mütevazı da olsa katkı sağlayacak olan bu ilişkiler zaman zaman devletin resmi kurumlarınca, zaman zamansa halifenin görevlendirdiği misyonerler aracılığıyla gerçekleştirildi. Hilafetin etki sahasının genişlemesi ona alternatif arayışları da zora sokacaktı.

İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin etkisini yok etmek ve meşruiyeti konusunda İslâm kamuoyunun zihnini bulandırmak için sarıldığı en etkili silah Arap hilafeti konusudur. Mısır ve Hicaz başta olmak üzere İslâm coğrafyası-

nın önemli merkezlerinde giriştikleri yoğun propaganda bazı Arap yazarlar arasında da bu yönde taleplerin yükselişini sağlamıştır. İngiliz basınında yayınlanan haber nitelikli yazılarda ya da dönemin Şarkiyatçılarınca kaleme alınan risalelerde Osmanlı hilafetinin asılsızlığı iddiası tartışmaya açılmıştır. Özellikle iki taraf arasında basın yoluyla yaşanan hilafet mücadelesi Müslüman halklar nezdinde de çok geçmeden etkisini göstermiştir. Abdülhamid idaresinin Arapları devlete ve hilafete bağlama çabaları da milliyetçilik düşüncesinin etkisi karşısında belli noktalarda tutunabilmiş, ancak uzun dönemde etkili sonuçlar üretememiştir. Emr-i hilafet siyasetine gölge düşüren bir diğer muhalefet odağını ise Jön Türk hareketi içindeki düşün adamları ya da bu grupla ilişkili ulema oluşturmuştur. 1890'lardan itibaren etkinliği artan istibdat karşıtı muhalefet hareketi bir noktada onun büyük önem atfettiği hilafet kurumunu hedef almıştır. Osmanlı hilafetini meşru sayanlarla saymayanlar arasındaki mücadele makamın siyasal bir araç olarak içeride ve dışarıdaki imajını sarsmıştır.

Sultan Abdülhamid'in devletin içinde bulunduğu meşruiyet bunalımını aşmada ve içerideki ideolojik konumunu sağlamlaştırmada bir araç olarak sarıldığı ve yeni anlamlar yüklediği "Osmanlı Hanefi Hilafeti" Deringil'in ifadesiyle Sultanın hal'iyle sona ermişti. Kimliği ve izlediği siyaset üzerine tartışmaların günümüzde de devam ettiği Abdülhamid'in halefleri Jön Türklerin elinde kukla olmaktan öte anlam taşımamışlardı.[2] Bu durum hilafetin daha önceki dönemde oluşturulmaya çalışılan prestijini de olumsuz yönde etkilemiş, giderek zayıflatmıştı. II. Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan tecrübeler hilafetten geride kalanların da içeriğini boşaltmış ve bu yaşlı kurumun kaldırılışına giden süreci hızlandırmıştır.

2 Deringil, *İktidarın Sembolleri...*, s. 178 ve 180.

Kaynakça

Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1940, s. 31-58.

Abbaslı, Nazile, *Ali Süavi'nin Düşünce Yapısı*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2002.

Abdunnasır, Cemal, *Arap Devriminin Yöntemleri*, Habora Yayınları, İstanbul, 1970.

Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Kaynak Yayınları, İzmir, 1995.

Abdülkadir Karahan, *Türk Edebiyatında Arapça'dan Nakledilmiş Kırk Hadis Tercüme ve Şerhleri*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1954.

Abu'l-Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, c. 1-2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.

Abu-Manneh, Butrus, "Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Huda es-Sayyadi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 7-10, Marmara Üniversitesi Yayınları, çev. İrfan Gündüz, İstanbul, 1995, s. 375-405.

—, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 161-181.

—, "Shayk Ahmed Ziya'üddin El-Gümüşhanevi and the Ziyai-Khalidi Suborder", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 154-157.

—, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in İstanbul in the Early Tanzimat Period", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 99-114.

—, "The Naqshbandiyya-Mujaddiyya and the Khalidiyya in Istanbul in the Early Nineteenth Century", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century*, The ISIS Press, İstanbul, 2001, s. 41-57.

Acaroğlu, Türker, "Sultan Abdülhamid II. Döneminde Dış Yayın Yasaklamaları", *Ulusal Kültür*, c. 5, Ankara, 1979, s. 135-154.

Aceituno, Antonio Jurado, "Sünni Diriliş Üzerine Bir Gözlem", *Tarih ve Toplum*, c. 28, sayı 166, İstanbul, 1997, s. 41-44.

Afgani, Cemaleddin, *Urvetu'l-Vuska –1884–*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayınları, İstanbul, 1987.

Ahmed el-Hafzi b. Abdulhalık, *Hilafet ve Cihada Dair Kırk Hadis, HR1*, Klasik Yayınları, ed. İsmail Kara, İstanbul, 2002, s. 283-295.

Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Ahmedi, *Dastan ve Tevarih-i Müluk-i Al-i Osman*, İstanbul, 1956.

Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tarihi Hulefa*, c. 1-2, Bedir Yayınları, İstanbul, 1985.

—, *Maruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

—, *Tarih-i Cevdet*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1994.

—, *Tezakir*, haz. Cavit Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1953.

Ahmed Mithat Efendi, *Tavzih-i Kelam ve Tasrih-i Meram, HR1*, haz. Cengiz Şeker, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 111-139.

—, *Zübdetü'l-Hakâyık: 93 Harbi'nin Arka Planı*, haz. Ömer Faruk Can, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
Ahmed Muhtar Paşa, *Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye, HR2*, haz. Cengiz Şeker, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 281-351.
Ahmed Rasim, *Tarih ve Muharrir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
Ahmed Refik, *16. Asırda Rafızilik ve Bektaşilik,* Ufuk Yayınları, İstanbul, 1994.
Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmani*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.
Ak, Coşkun, *Muhibbi Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
Aka, İsmail, "10. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar Şiilik", *MTGŞS*, İstanbul, 1993, s. 80-111.
Akarlı, Engin D., "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki Nüfusunun Dini ve Irki Bileşimi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 59, İstanbul, 1971, s. 17-23.
—, "Abdülhamid's Islamic Policiy in the Arab Provinces", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1979, s. 44-61.
—, "Osmanlı Devleti Avrupa Nüfusunun 1864-1876 Dini ve Coğrafi Bileşimi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 67/8, İstanbul, 1970, s. 50-51.
—, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, California University Press, 1993.
—, "The Defence of the Libyan Provinces (1882-1908), *Studies on Ottoman Diplomatic History*, c. 5, ed. Sinan Kuneralp, The ISIS Press, İstanbul, 1990, s. 75-85.
Akdağ, Mustafa, *Celali İsyanları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.
—, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cem Yayınları, İstanbul, 1974.
Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. 1-9, Fey Yayınları, İstanbul, 1992.
Aknerli Grikor, *Mogol Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954.
Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Aram Yayınları, İstanbul, 2001.
Aksarayi, *Müsameretü'l-Ahbar*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, 1943.
Aktan, Ali, "Mısır'da Abbasi Halifeleri", *Belleten*, c. LV, sayı 214, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 621-622.
—, *Osmanlı Paleografyası ve Siyasi Yazışmalar,* OSAV, İstanbul, 1995.
Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.
—, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.
Alderson, A.D., *Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford University Press, Londra, 1956.
Algar, Hamit, *Modern Çağda Ulema*, İz Yayınları, İstanbul, 1991.
Ali Nazima-Faik Reşat, *Mükemmel Osmanlı Lugatı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.
Ali Tusi, *Tehafetü'l-Felasife*, Ankara, 1990.
Alkan, Mustafa, *Osmanlılarda Hilafet*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997.
Allen, J., "Hatem", *İA*, c. 5/I, MEB, İstanbul, 1950, s. 359-363.
Allen, Roger, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge University Press, 2003.
Allen, William, "Abdülhamid II. Koleksiyonu", *Tarih ve Toplum*, c. 5, sayı 25, İstanbul, 1986, s. 16-19.
Allouche, Adel, *Osmanlı Safevi İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Altundağ, Şinasi, "İbrahim Paşa", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 900-906.
—, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841*, TTK Yayınları, Ankara, 1945.
Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks: The Mamluk Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge University Press, 2005.
And, Metin, *Ritüelden Drama: Kerbela-Muharrem-Ta'ziye*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
Anderson, Matthew Smith, *Doğu Sorunu 1774-1923*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
Anna Komnena, *Alexiad: Malazgirt'in Sonrası*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.
Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
Apatay, Çetinkaya, *Ertuğrul Fırkateyninin Öyküsü*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1998.
Arat, Reşit R., "Kazan", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 503-522.
Arıboğan, Deniz Ülke, "Uzakdoğu'da Değişen Dengeler ve Türkiye", *Çin'in Gölgesinde Uzakdoğu Asya*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 73-105.
Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1991.
Arnold, Thomas W., "Halife", *İA*, c. 5/I, İstanbul, 1950, s. 148-155.
—, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1980.
—, *The Caliphate*, Oxford University Press, Londra, 1924.
Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1947.
Artuk, İbrahim, "Abbasi Devrine Ait Madalyalar", *Tarih Dergisi*, c. 7, sayı 11-12, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1956, s. 151-158.
—, "Emevilerden Halife Abdülmelik b. Mervan Adına Kesilmiş Eşsiz Bir Kurşun Mühür", *Belleten*, c. 16, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1952, s. 21-25.
—, "Hicaz Demiryolunun Yapılması ve Bu Münasebetle Basılan Madalyalar", *İAMY*, İstanbul, 1964, s. 11-12.
—, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gaziye Ait Sikke", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920*, Ed. Halil İnalcık-Osman Okyar, Ankara, 1980, s. 27-33.
—, "Sikke", *İA*, MEB, c. 10, İstanbul, 1966, s. 621-640.
Askeri, Murtaza, *Abdullah b. Saba Masalı*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1974.
Aslantürk, Zeki, *Naima'ya Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 1997.
Asrar, N. Ahmet, "Hilafetin Osmanlılara Geçişi İle İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 22, İstanbul, 1983.
—, *Kanuni Sultan Süleyman ve İslâm Âlemi*, Hilal Yayınları, İstanbul, 1972.
Atalar, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
Atasoy, Nurhan, "Hırka-i Saadet", *DİA*, c. 17, İstanbul, 1998, s. 374-377.
Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
—, *Endülüs'ün Fethi ve Musa b. Nusayr*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
Ateş, Ahmed, "Bâtınıyye", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 339-342.
—, "Gazzali'nin Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1-2, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1954, s. 23-54.

—, "Hüseyin", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 634-640.
—, "İbnü'l-Mukaffa", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 864-868.
—, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1952, s. 11-50.
—, "Molla Gürani", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 406-408.
—, "Muhyiddin İbnü'l-Arabi", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 533-555.
—, "Şah-Name'nin Yazılış Tarihi ve Firdevsi'nin Sultan Mahmud'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında", *Belleten*, c. 18, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 165-169.
Ateş, İbrahim, "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. 13, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1981, s. 113-171.
Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Elif Kitabevi, Ankara, 1972.
Atik, Kayhan, *Lütfi Paşa ve Tevarih-i Al-i Osman*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
Avcu, Ali, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sayı 3, 2010, s. 199-245.
Aycan, İrfan, "Cahız ve Emevi Tarihinde Mutezili Bir Yaklaşım", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 185-308.
—, "Emevi İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1997, s.119-141.
—, "Makrizi ve Emeviler", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
—, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebu Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emeviler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
Aycan, İrfan-Söylemez, Mahfuz, "Emevilere Harici Bir Yaklaşım: İbn Sellam el-İbadi Örneği", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1968.
Aydın, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Colombia University Press, New York 2007.
—, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara/Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 60-61.
—, "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word", *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyn ve Andrew Sartori, Columbia University Press, 2013, s. 159-186.
Aykaç, Mehmed, *Abbasi Devletinin İlk Dönemi İdari Teşkilatında Divanlar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
Ayni, Mehmed Ali, *Türk Ahlakçıları*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1939.
Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin Fatih Devri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1989.
—, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 1230-1402*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1989.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conquer and His Time*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.

Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Mehmed Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Baktıaya, Adil, "19. Yüzyıl Arap Dünyasından Bir Portre: Emir Abdülkadir El-Cezayirî", *Bilgi ve Bellek*, sayı 2, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Yaz 2004, s. 197-210.

—, "19. Yüzyıl Suriyesi'nde Hıristiyan-Müslüman İlişkilerinde Değişim: 1860 Şam Olayları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 23-43.

—, "'93 Harbi' Sırasında İngilizler ve Araplar", *The Journal of Cyprus Studies*, cilt 12, no. 31, Kıbrıs, 2006, s. 1-20.

—, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, Bengi Kitabevi, İstanbul, 2009.

—, *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi*, H2O Yayınları, İstanbul 2016.

Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi: Şah Veliyullah Dehlevi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Balkır, Mustafa; "Hutbe", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 617-620.

Barbir, K. Karl, "The Ottomans and the Muslim Pilgrimage 1517-1800", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1979, s. 76-82.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şeriliği Meselesi", *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 11, sayı 3-4, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1945, s. 203-224.

—, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervisler ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. II, İstanbul, 1942, s. 279-353.

—, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953, c. 10, sayı 28, s.1-26.

—, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I.*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

—, *Kanunlar I*, Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1943.

Barthold, W. W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İzahlarla Yay., M. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1963.

—, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1927.

—, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Oxford University, Londra, 1928.

—, *İslâm'da İktidarın Serüveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2006.

Baykal, Bekir Sıtkı, "1877 Harbi ve Bununla İlgili Meseleler Hakkında Bazı Vesikalar", *Tarih Vesikaları*, c. I, sayı 3, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1941, s. 226-231.

—, "Doksanüç Harbi Arifesinde Osmanlı Devleti ile Büyük Devletler Arasındaki Münasebetler", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 3, Ankara, 1945, s. 351-392.

—, "Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz", *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Vakit Matbaası, İstanbul, 1942, s. 187-218.

Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
Bayram, Sadi, "Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Kendisinden Desenli Üzeri Yazılı İki Kumaş", *Vakıflar Dergisi*, c. 15, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1982, s. 139-156.
Baysun, Cavit, "Muhtar Paşa", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 516-532.
—, "Bağdat", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 195-213.
—, "Ebussuud", *İA*, MEB, İstanbul, 1945, s. 92-99.
Baysun, Cavit, "Şirvani-Zade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar", *Tarih Dergisi*, c. 4, sayı 7, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1952, s. 147-158.
—, *Cem Sultan Hayatı ve Eserleri*, Ahmet Halit Matbaası, İstanbul, 1942.
Bayur, Yusuf Hikmet, "Maysor Sultanı ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasında Mektuplaşma", *Belleten*, c. 12, sayı 47, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 617-652.
—, *Hindistan Tarihi I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946.
Bebel, Auguste, *Hz. Muhammed ve İslâm Kültürü*, Süreç Yayınları, İstanbul, 1987.
Becker, C.H., "Eyyubiler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 424-429.
—, "Panislâmizm", *Islamstudien*, c. 2, Leipzig, 1924-1932; *Siyasi İslâm ve Panislâmizm*, ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara, 1993.
Bektaş, Cengiz, "Özbekler Tekkesi", *Tarih ve Toplum*, sayı 8, İstanbul, 1984, s. 40-45.
Berker, Aziz, "Teşrifati Naim Efendi", *Tarih Vesikaları*, c. 3, sayı 13, İstanbul, 1944, s. 69-80.
—, "Teşrifati Naim Efendi", *Tarih Vesikaları*, c. 3, sayı 14, İstanbul, 1944, s. 150-160.
Berkes, Niyazi, *Türkiye İktisat Tarihi*, c. 2, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1970.
Berkey, Jonathan, *The Formation of Islam: Religiond and Society in the Near East*, Cambridge Universiy Press, 2001.
Berktay, Halil, "İzler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıcılık İçinde Özümsenmiş Paganizm", *Eyüp: Dün/Bugün*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994, s. 24-50.
Beyatlı, Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2000.
Beydilli, Kemal, "Ignatius Mouradgea D'ohsson", *Tarih Dergisi*, sayı 34, İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 247-315.
—, "İspanya-Osmanlı İlişkileri", *DİA*, c. 25, İstanbul, 2001, s. 165-170.
—, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmi Araştırmalar*, sayı 8, İstanbul, 1999, s. 25-64.
Bilge, Mustafa, "Osmanlı-Fas Münasebetleri", *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995, s. 190-192.
Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Matbaatu'l-Hâc İzzet Efendi, 1309/1892.
Birsel, Cemil, "Tanzimat'ın Harici Siyaseti", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 661-722.
Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought*, Routledge, New York, 2001.
Blaisdell, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa Mali Denetimi: Düyun-u Umumiye*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 1979.
Bostan, İdris, "Basra Körfezinin Güney Kesimi ve Osmanlılar 1876-1908", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 9, Enderun Yayınları, İstanbul, 1989, s. 311-322.

—, "The 1893 Uprising Qatar and Sheikh Al-Sani's Letter to Abdülhamid", *Studies on Turkish-Arab Relations*, sayı 2, İstanbul, 1987, s. 81-89.
Bourne, Kenneth, "İngiltere ve Girit İsyanı, 1866-1869", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı 1, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 250-259.
Bozkurt, Nahide, "Harunreşid", *DİA*, c. 16, İstanbul, 1997, s. 258-261.
—, *Mutezilenin Altın Çağı; Memun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
—, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
Bozkurt, Nebi, "Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devleti'ne İntikali", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13-15, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 10-11, 16-17.
Brockelmann, Carl, "Al-Maverdi", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 408-410.
—, *History of the Islamic Peoples*, Caprion Books, New York, 1960.
—, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993.
Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, c. 1, Cambridge, 1951.
Buhl, F., "Ebu Bekir", *İA*, MEB, c. 4, İstanbul, 1945, s. 12-14.
—, "Gadırü'l-Hum", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 705-706.
Burian, Orhan, *Byron ve Türkler*, CHP Konferanslar Serisi, Ankara, 1938.
Burke, Peter, *Yeniçağ Başında Avrupa'da Halk Kültürü*, İmge Yayınları, Ankara, 1996.
Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1-3, Meral Yayınları, İstanbul, 1975.
Bursevi, İsmail Hakkı, *Tuhfe-i Ataiyye*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. H. Cahit Yalçın, İstanbul, 1938.
Butterworth, Charles, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
Buzpınar, Ş. Tufan, "Osmanlı Suriye'sinde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 73-89.
—, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risaleleri I. Abdülhamid Devri*, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37-63.
—, "Kevakibi", *DİA*, c. 25, Ankara, 2002, s. 339-340.
—, "Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tabiiyeti Meselesi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 91-107.
—, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein's Secret Dealings with the British, 1877-1880", *Middle Eastern Studies*, c. 31, no. 1, Ocak 1995, s. 99-123.
—"Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sayı 1, 2004, s. 113-131.
Bürchner, V.F., "Samaniler", *İA*, c. 10, MEB, İstanbul, 1966, s. 140-143.
Cahen, Claude, "Zımme", *İA*, c. 13, MEB, İstanbul, 1986, s. 566-571.
—, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yayınları, İstanbul, 1979.
Cahız, *Manakıb Cun el-Hilafa ve Faza'il el-Etrak*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.
Can, Selman, "Osmanlı Arması'nın Oluşumu ve Unsurları", *Journal of Turkish Studies; In Memoriam Agah Sırrı Levend*, ed. Günay Kut, Harvard University, 2000.
Canard, M., "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, c. 2, İstanbul, 1956, s. 185-212.

Carr, E., *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, İmge Yayınları, Ankara, 1992.
Cioeta, Donald J., "Ottoman Cencorship in Lebanon and Syria 1876-1908", *Middle Eastern Studies*, c. 10, Londra, 1979, s. 167-186.
Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.
Corbin, Henry, "Şiilikte Velayet Kavramı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 717-726.
Crone, Patricia-Martin Hinds, *God's Caliph: Religios Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, 2003.
Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.
—, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1965.
—, *İslâm Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1972.
Çakır, Hamza, *Osmanlı'da Basın İktidar İlişkileri*, Siyasal Yayınları, Ankara, 2002.
Çalık, Ramazan, *Alman Kaynaklarına Göre II. Abdülhamid Döneminde Ermeni Olayları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
Çayırdağ, Mehmed, "Kayseri'de Sultan II. Abdülhamid Dönemi Bina ve Kitabeleri", *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri, 1997, s. 43-61.
Çelebi, Ahmed, "Et-Tarihu'l İslâmi ve Hadaratü'l İslâmiyye", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
—, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Damla Yayınları, İstanbul, 1983.
Çelik, Hüseyin, *Ali Süavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
Çetin, Atilla, "Rumeli Vilayetlerinin Durumu Hakkında Safvet Paşa'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu 1880 Tarihli İki Önemli Ariza", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 563-572.
Çetin, Atilla, *Sultan II. Abdülhamid Han, Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul, 1976.
Çetinsaya, Gökhan, "II. Abdülhamid Döneminde İslâmcılık Faaliyetleri", *Ahmed Cevdet Paşa'ya Armağan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 179-185.
—, "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmed Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 265-273.
Çıpa, H. Erdem, *Yavuz'un Kavgası: I Selim'in Saltanat Mücadelesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
Çiftçi, Hasan, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
Çoker, Fahri, "Ertuğrul Fırkateyni'nin Acı Serüveni", *Tarih ve Toplum*, c. 14, sayı 81, İstanbul, 1990, s. 17-19.
Çoruk, Ali Şükrü, *Abdülhamid Döneminde Kitap ve Dergi Sansürü*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2014.
Çubukçu, A. İbrahim, "Gazzali'nin Yaşadığı Çağda Siyasi ve Dini Durum", *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 64-69.
Daftary, Farhad, *The Ismailis Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, 2007.
Dale, Stephen F., *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge University Press, 2010.

Dalgakıran, Sayın, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkidleri*, OSAV Yayınları, İstanbul, 2000.

Dames, M. Longworth, "Efganistan", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 133-178.

—, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, 1921, s. 1-28.

Daniel, Norman, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman Librairie du Liban, Beyrut, 1979.

Danişmend, İ. Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, c. 2, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971.

—, *Ali Süavi'nin Türkçülüğü*, İstanbul, 1942.

Davison, Roderic H., "Russian Skill and Turkish Imbelicity: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923*, Saqı Books, New York, 1990, s. 29-51.

—, "The Dosografa Church in the Treaty of Küçük Kaynarca", *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923*, Saqı Books, New York, 1990, s. 51-60.

—, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton University Press, 1963.

De Amicis, Edmondo, *İstanbul*, çev. Beynun Akyavaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.

De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Anka Yayınları, İstanbul, 2000.

De Vaux, Carra, "Dai", *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1945, s. 461-462.

Deighton, H.S., "The Impact of Egypt on Britain a Study of Public Opinion", *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P.M. Holt, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 239-248.

Demirayak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Yayınları, Erzurum, 1998.

Demirel, Fatmagül, *Son Ziyaretler Son Ziyafetler*, Doğan Kitap, İstanbul, 2007.

—, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007.

Demirhan, Pertev, *Hatıralar, Rus Japon Harbi (1904-1905)*, İstanbul, 1943.

Demirkent, Işın, "1101 Yılı Seferleri Ordularının Anadolu'da Takip Ettikleri Yollar Hakkında", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 115-122.

—, "Hıttin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri", *Belleten*, LII/205, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1447-1455.

—, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1997.

Deringil, Selim, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 435-443.

—, "Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku; Görünmeden Görünmek", *Toplum ve Bilim*, İstanbul 1993, sayı 62, s. 34-57.

—, "Dış Politikada Süreklilik Sorunsalı: II. Abdülhamid ve İsmet İnönü", *Toplum ve Bilim*, sayı 28, İstanbul, 1985, s. 39-54.

—, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde 'İmaj' Saplantısı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 149-163.

—, "II. Abdülhamid'in Dış Politikası", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 304-307.

—, "Les Ottomans Et Le Partege De L'Afrique 1880-1900", *The Ottomans, The Turks and World Power Politics*, The ISIS Press, İstanbul, 2000, s. 43-57.

—, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneğin İcadı; Muhayyel Cemaat ve Panislâmizm", *Toplum ve Bilim*, sayı 54/55, İstanbul, 1991, s. 47-65.
—, "The Ottoman Empire and Russian Muslims: Brother or Rivals", *The Ottomans, The Turks and World Power Politics*, The ISIS. Press, İstanbul, 2000, s. 73-83.
—, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Aydın Yayınları, İstanbul, 2001.
Doğan, Lütfi, *Ehl-i Sünnet Kelamında Eşari Mezhebi*, Ankara, 1961.
Doğan, Nagihan, "Erken Abbasi Pratiğinde Dinî Otoritenin Kullanımı ve Sınırları, *Toplumsal Tarih*, sayı 237, Eylül 2013, s. 30-38.
Dozy, R., "Spanish Islam", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
Dunlop, D. M., *Farabi'den Fusulü'l Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.
Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1983.
Düzgün, Şaban Ali, "İki Dünyanın Karşılaşması; Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Döneminde İlişkiler", *Journal of Islamic Research*, c. 14, İstanbul, 2001, s. 349-361.
Eberhard, W., *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1947.
Ebu Yusuf, *Kitabü'l Haraç*, çev. Ali Özek, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973.
Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996.
—, *İbn Teymiyye*, İslâmoğlu Yayınları, İstanbul, 1998.
Ed-Duri, Abdülaziz, "Emir", *DİA*, c. 11, İstanbul, 1995, s. 121-123.
El-Bundari, *Zubdat Al-Nusra va Nuhbat Al-Usra*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1943.
El-Hudari, M., "Tarihü'l-Umemi'l İslâmiyye", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
El-Husri, Satı, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2002.
El-İstanbuli, Yahya Agah, *Mecmu'atü'z-Zara'if Sandukatu'l-Ma'arif*, Ocak Yayınları, İstanbul, 2002.
El-Makrızi, "El-Nukud El-Kadime Ve'l İslâmiyye", çev. İbrahim Artuk, *Belleten*, c. 17, sayı 67, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1953, s. 369-392.
El-Moudden, Abderrahman, "The Sharif and the Padishah", *Studies on Ottoman Diplomatic History V*, The ISIS Press, İstanbul, 1990, s. 27-33.
El-Raduyani, *Tercüman al-Balaga*, haz. Ahmed Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949.
Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiye fi Menasıbı'l-Ünsiye*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.
Emecen, Feridun M., "Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Numey", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 14, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 80-120.
—, "Tarih-i Lebiba'ya Dair", *Tarih Dergisi*, sayı 33, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 234-254.
—, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu'da Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
Engelhardt, Edouard Philippe, *Türkiye ve Tanzimat*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1974.

Engin, Vahdettin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul'u*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2001.
Eraslan, Cezmi, "Irak'ta Türk-İngiliz Rekabeti 1876-1915", *Tarih Dergisi*, sayı 35, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 223-251.
—, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri,", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 221-241.
—, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995.
—, *II. Abdülhamid*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996.
—, "II. Abdülhamid'in Hilafet Anlayışı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 93-107.
Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, c. 3, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.
Erim, Nihat, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri*, c. 1, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1953.
Er-Ravendi, Muhammed b. Ali, *Rahat üs Sudur ve Ayet üs Sürur*, c. 1-2, çev. Ahmed Ateş, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954.
Ersoy, Mehmed Akif, *Safahat*, haz. Ömer Rıza Doğrul, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1958.
Ertuğ, Zeynep Tarım, "Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-i Şerif Ziyareti, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 18, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35-39.
—, *16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Cülus ve Cenaze Törenleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
Es'ad Efendi, *Teşrifat-ı Kadime,* haz. Cahit Baltacı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
Esenbel, Selçuk, "İslâm Dünyasında Japonya İmgesi", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 19, İstanbul, 1995, s. 10-19.
Es-Seyyid Muhammed Arif, *El-Hakku'l-Mübin Fi Erba'in Fi Men Harece'an Taati Emiri'l-Mü'minin ve Şakka Asa'l-Müslimin, HR2*, haz. Müjdat Uluçam, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 217-249.
Es-Sufi, Halid, "Tarihü'l Arab fi'l Endülüs", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
Et-Tusi, "İmamet Risalesi", çev. Hasan Onat, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1994, s. 179-191.
Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 9, haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
Eyice, Semavi, "İngiliz İktisatçı Nassau W. Senior'un Türkiye Seyahatnamesi 1857-1858", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 552-556.
Eyüp Sabri Paşa, *Miratü'l Haremeyn*, İstanbul, 1301-1306.
Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, çev. Ahmet Aslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
Farah, Caesar E., "Arab Supporters of Sultan Abdulhamid II: İzzet al-Abid", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 393-414.
—, "Reassessing Sultan Abdulhamid II's Islamic Policy", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul 2002, s. 359-373.
—, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, The ISIS Press, İstanbul, 2002, s. 375-392.
Faroqhi, Suraiya, "16. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyaset ve Sosyo-Ekonomik Değişim", *Kanuni ve Çağı: Yeniçağ'da Osmanlı Dünyası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 92-115.

—, "Osmanlı Devlet Anlayışı ve Hac Olgusu", *X. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 2109-2119.
—, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001.
—, *Pilgrims&Sultans: The Hajj Under the Ottomans 1517-1683*, I.B. Tauris, New York, 1994.
Fatma Aliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994.
Fayda, Mustafa, "Emirü'l-Mü'minin", *DİA*, İstanbul, 1995, s. 156-157.
—, "Emirü'l-Müslimin", *DİA*, c. 11, İstanbul, 1995, s. 158.
—, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı", *BÜİT*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988.
Fazlıoğlu, Şükran, "Mekkeli Şair İbnü'l-Uleyf'in Sultan II. Beyazıd'e Yazdığı Kaside", *Divan*, sayı 2, İstanbul, 2000/2, s. 163-181.
Feridun Bey, *Münşeat-ı Selatin*, c. 1-2, İstanbul, 1858.
Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, c. 2, İstanbul, 1998, s. 371-374.
—, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 354-370.
Fındıkoğlu, Z. Fahri, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 153-165.
Findley, Carter, "Sir James W. Redhouse 1811-1892: The Making of a Perfect Orientalist", *Journal of the American Oriental Society*, 1979, sayı 99/4, s. 573-598.
Finlay, Robert, "Prophecy and Politics in İstanbul. Charles V, Sultan Süleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534", *Journal of Early Modern History*, c. I, Leiden, 1998, s. 1-31.
Fisher, Alan, "Sources and Perspectives for the Study of Ottoman-Russian Relations in the Black Sea Region", *International Journal of Turkish Studies*, I/2, 1980, s. 77-84.
—, "The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century", *Between Russians, Ottomans and Turks*, The ISIS Press, İstanbul, 1998, s. 35-66.
Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
Fortuna, Benjamin C., *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
Fuzuli, *Hadikatü's-Suada*, Anadolu Matbaası, İstanbul, 2000.
Gahan, I.A. Mac, *Hive Seyahatnamesi ve Tarihi Musavver*, çev. Kolağası Ahmed, Akademi Kitabevi, İzmir, 1995.
Galbraith, J.-A. Lütfi al-Sayyid Marsot, "The British Occupation of Egypt: Another View", *Middle Eastern Studies*, c. 9, 1978, s. 471-478.
Garcia Arenal, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Brill, Leide,n 2006.
Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l Ahbar*, c. 1-8, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1997.
Georgeon, François, "Âlem-i İslâm'a Göre Uzakdoğu'da Osmanlı İmgesi", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 20, İstanbul, 1995, s. 11-14.
Gerede, Hüsrev, "Ertuğrul Faciası", *Hayat Tarih Mecmuası*, c. 1, İstanbul, 1966, s. 57-58.
Gibb, H.A.R., "Lutfi Pasha on the Ottoman Caliphate", *Oriens*, c. 15, Leiden, 1962, s. 287-295.

—, *Islamic Society and the West*, c. I/II, Oxford University Press, 1957.
—, "Al-Mawardʼs Theory of the Khilafah", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 151-165.
—, "The Social Significance of the Shuubiya", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 62-73.
—, *Arabic Literature*, Oxford University Press, 1974.
—, *The Arab Conquest in Central Asia*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1923.
—, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 47-61.
—, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 140-150.
—, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1968, s. 34-46.
Gibbons, H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire*, Cass, Londra, 1968.
Giese, Friedrich, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s. 149-177.
Gilbert Beauge-Engin Çizgen, *Images D'Empire: Aux Origines de la Photographie en Turquie*, Institut d' Etudes Françases d'Istanbul, İstanbul, 1995.
Glassen, Erika, "Muharram Ceremonies in Istanbul at the end of the 19th and the Beginning of the 20th Century", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. T. Zarcone, F. Zarinebaf-Shahr, IFEA Yayınları, İstanbul, 1993, s. 114-121.
Goitein, S. D, "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship", *Muslim World*, XLIX/1-4, 1959, s. 183-195.
Golden, Peter, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Karam Yayınları, Ankara, 2002.
Goldziher, Ignaz, "İspanya Arapları ve İslâm", *İslâmi Araştırmalar*, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1986, s. 80-89.
—, "İspanya Arapları ve İslâm", *İslâmi Araştırmalar*, c. 1, sayı 2, İstanbul, 1986, s. 48-62.
—, "İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 401-405.
—, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, 1981.
—, *Klasik Arab Literatürü*, İmaj Yayınları, Ankara, 1993.
Gökbilgin, Özalp, *1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığının Siyasi Durumu*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1973.
Gökbilgin, Tayyib, "Hürrem Sultan", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 595-598.
—, "Lütfi Paşa", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 96-101.
—, *Osman Paleografya ve Diplomatik İlmi*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1992.
—, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Macaristan ve Avrupa Siyasetinin Sebep ve Amilleri, Geçirdiği Safhalar", *Kanuni Armağanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1970, s. 121.
Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, s. 3-354.
—, *Fuzuli Divanı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985.

—, *Müminlerin Emiri Hz. Ali*, Der Yayınları, İstanbul, 1993.
—, *Tasavvuftan Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1977.
—, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1969.
Gömeç, S., "Doğu Türkistan'da Yakub Han Dönemi ve Osmanlı Devleti ile İlişkileri", *OTAM*, sayı 9, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998, s. 149-155.
Göyünç, Nejat, "19. Yüzyılda Tahran'daki Temsilcilerimiz ve Türk-İran Münasebetlerine Etkileri", *Atatürk Konferansları*, c. 5, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s. 271-281.
—, "Engelbert Koempfer ve İran'da Gördükleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 15, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 380-386.
—, "Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk-İran Dostluk Tezahürleri", *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971.
Grafe, E., "Fatımiler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 521-526.
Grohmann, A., "Tıraz", *İA*, c. 12/I, MEB, İstanbul, 1974, s. 235-249.
Güler, Mustafa, *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları 16.-17. Yüzyıllar*, Tarih ve Tabiat Yayınları, İstanbul, 2002.
Gülsoy, Ufuk, "1856 Islahat Fermanı'na Tepkiler ve Maraş Olayları", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 443-459.
—, *Hicaz Demiryolu*, Eren Yayınları, İstanbul, 1994.
Günaltay, Şemseddin, *Maziden Atiye*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2000.
Günay, Selçuk, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 17, sayı 28, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s.85-108.
Gürel, Şükrü Sina, *Kıbrıs Tarihi: Kolonyalizm, Ulusçuluk ve Uluslararası Politika*, c. 1, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984.
Gürfırat, Baha, "Ebü'l-Hüda'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu Arizalar", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 3, sayı 18, İstanbul, 1969, s. 27-28.
Gürkan, Ülker, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", *Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 24, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 223-246.
Güzel, Abdurrahman, "Kanuni Sultan Süleyman Han'ın Avusturya Devlet Arşivinde Bulunan Mektuplarından Bazılarının Muhteviyatı Hakkında", *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, c. 3, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 1007-1008.
Hafız Abdülcemil el-Peşaveri, *Ez-Zaferü'l-Hamidiyye fi İsbati'l-Halife*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cemal Öğüt Ktb. Vr. 2a-15b.
Hakimuddin İdris-i Bitlisi, *Kanun-ı Şehinşahi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi no.1882/2.
Halaçoğlu, Yusuf, "Binbaşı İsmail Hakkı Bey'in Kaşgar'a Dair Eseri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 13, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987, s. 521-553.
Hamevi, *El-Es'ilet'ül-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi no.1152.
Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.
—, *İslâm Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995.
—, *Kur'an Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.

Hammer, Joseph von, *Osmanlı Mühürleri*, Pera Yayınları, İstanbul, 1999.
Hanioğlu, M. Şükrü, "1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilafeti Tartışması", *Hilafet Risaleleri*, c. 2, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 419-437.
—, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.
Hanne, Eric J., *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Fairleigh Dickson University Press, 2007, s. 29-34.
Harvey, L. P., Muslims in Spain, The University of Chicago Press, 2006.
Hasan Bey Hüsnü Et-Toyrani, *Fi İcmali'l-Kelam Ala Mes'eleti'l-Hilafe Beyne Ehli'l-İslâm, HR1*, haz. Şükrü Özen, İstanbul, 2003, s. 295-323.
Hasan, İbrahim, "Tarihü'l Devleti'l Fatımiyye", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevarih*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2006.
Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998.
Hatipoğlu, M. Sait, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 156-202.
Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Routledge, Londra, 2000.
Haydar Çelebi, *Ruzname*, haz. Yavuz Senemoğlu, Tercüman Yayınları, İstanbul ts.
Hezarfen Hüseyin Çelebi, *Telhisü'l-Beyan Fi Kavanin-i Al-i Osman*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.
Hee Soo Lee-İbrahim İlhan, *Osmanlı-Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslâmiyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.
Heyd, Uriel, "The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 354-374.
Hınz, Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: 16. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
Hillenbrand, Carole, *Malazgirt Muharebesi: Türklerin Efsanesi İslâm'ın Simgesi*, çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2015.
Hisar, Abdülhak Şinasi, *Geçmiş Zaman Fıkraları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.
Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, MacMillan, Hong Kong, 1970.
—, *Islam*, University of Minnesote Press, 1969.
—, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, c. 1-2, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.
Hizmetli, Sabri, "Kitabu'l Osmaniyye'ye Göre Cahız'ın İmamet Anlayışı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s.681-226.
Hocaoğlu, Mehmed, *II. Abdülhamid'in Muhtıraları*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1998.
Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, c. I, The University of Chicago Press, 1977.
—, *İslâm'ın Serüveni: İslâm'ın Klasik Çağı*, c. 1-3, İz Yayınları, İstanbul, 1993.
Holt, P. M., "İdeal Hükümdar Olarak Sultan", *Kanuni ve Çağı*, ed. Metin Kunt, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 122-138.
Hotinli, Rauf Ahmet, "Arabi Paşa", *İA*, c. I, MEB, İstanbul, 1941, s. 471-472.
Hourani, Albert, "How Should We Write the History of the Middle East", *MES*, c. 23/2, 1991, s.125-136.

—, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
—, *Avrupa ve Ortadoğu*, çev. Ahmet Erdoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.
Huart, Clement, "Ali b. Abu Talib", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 304-310.
—, "Bey'a", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 581-582.
Hülagü, Orhan, *Farabi'de ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.
Imber, Colin, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", *Kanuni ve Çağı*, ed. Metin Kunt, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 138-155.
—, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, 2007.
—, *Studies in Ottoman History and Law*, The ISIS Press, İstanbul, 1996.
—, *The Ottoman Empire 1300-1481*, The ISIS Press, İstanbul, 1990.
Işıksal, Turgut, "18. Yüzyıl Sonunda Ortadoğu'da Fransız-İngiliz Çatışması ve Osmanlı İmparatorluğu", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı 25, İstanbul, 1969, s. 277-315.
Işıktaş, Bilen, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Modernleşme, Bireyselleşme ve Virtüozite İlişkisi: Şerif Muhiddin Targan, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.
Işıltan, Fikret, "Memun", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 692-700.
Itzkowitz, Norman, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1989.
İbn Arabi, *Tedbirat-ı İlahiyye: Tercüme ve Şerhi*, İz Yayınları, İstanbul, 2001.
İbn Battuta, *Seyahatname*, çev. M. Şerif, İstanbul, 1330.
İbn Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l Ala'iye*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
İbn Fadlan, *Seyahatname*, çev. Ramazan Şeşen, Bedir Yayınları, İstanbul, 1975.
İbn Haldun, *Mukaddime*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
İbn İyaz, *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt*, Londra, 1921.
İbn Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman 7. Defter*, haz. Şerafettin Turan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1957.
İbn Munkız, *Kitab El-İ'tibar*, Ses Yayınları, İstanbul, 1992.
İbn Tagrıberdi, *Al-Nacum al-zahire fi tarih Misr va'l-Kahire*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2013.
İbn Teymiyye, *Es Siyasetü'ş-Şeriyye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.
İleri, Suphi Nuri, *18. Asırdan 20. Asra Kadar Siyasi Tarih*, YİTM Yayınları, İstanbul, 1940.
İlgürel, Sevim, "Abdurrahman Hibri'nin Menasık-i Mesalik'i", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 6, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 111-129.
İmamüddin, S. M., *Muslim Spanish*, E.J. Brill, Leiden, 1981.
İnalcık, Halil, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 13, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 68-79.
—, "Osmanlılar", *İA*, c. 12/II, MEB, İstanbul, 1986, s. 286-308.
—, "Kırım", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 741-756.
—, "Mehmed II", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 506-535.
—, "Osman Gazi'nin İznik Kuşatması ve Bafeus Savaşı", *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, ed. E. Zachariadou, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 301-334.

—, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don Volga Kanalı Teşebbüsü 1569", *Belleten*, c. 12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 348-402.
—, "Ottoman Policy and Administration in Cyprus after the Conquest", *BMKT*, Ankara, 1969, s. 508-516.
—, "Örf", *İA*, MEB, c. 9, İstanbul, 1964, s. 480.
—, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.
—, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Tiplemesi, *Toplum ve Ekonomi*, c. 7, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5-27.
—, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 361-425.
—, "The Heyday and Decline of Ottoman Empire", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 324-354.
—, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies II*, Madison, Wisc., 1980, s. 71-79,
—, "The Rise of the Ottoman Empire", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 295-324.
—, "The Socia-Political Effects of the Diffusion of Fire Arms in the Middle East", *War, Tecnology and Society in the Middle East*, ed. V.J. Parry, Oxford University Press, 1975, s. 195-218.
—, "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", *Turkey and Europe in History*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 119-126.
—, "Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tabiiliğine Girmesi ve Ahitname Meselesi", *Belleten*, c. 77, sayı 30, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1944, s. 185-229.
—, *Fatih Üzerine Tetkikler I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954.
—, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1992.
— "Padişah", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 491-495.
İnalcık, Halil-Anhagger, Robert, *Kanunname-i Sultan-ı ber Mucei Örf-i Osmani*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959.
İnayet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.
İpek, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
İpşirli, Mehmet, "Cuma Selamlığı", *DİA*, c. 18, TDV, İstanbul, 1993, s. 90-92.
—, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 459-473.
İskit, Server, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Başvekâlet Yayınları, Ankara, 1943.
İşcan, Mehmed Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.
Jacops, E., "Mehmed II. der Eroberer, seine Beziehungen zur Renaissance und seine Buchersammlung", *Oriens*, c. 2, no. 1, Leiden, 1949, s. 6-30.
Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2005, c. 1.
Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964.
Kaegi, Walter, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmed Özay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

Kafadar, Cemal, "Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri", *Eyüp Dün/ Bugün*, ed. Halil İnalcık, İstanbul 1994, s. 50-62.
—, "Gaza", *DİA*, c. 13, TDV, İstanbul, 1996, s. 427-429.
—, "Osmanlı Siyasi Düşüncesinin Kaynakları Hakkında Gözlemler", *Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 23-29.
—, *Between the Two Worlds*, University of California Press, 1995.
Kafesoğlu, İbrahim, "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını ve Tarihi Ehemmiyeti", *Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953, s. 259-275.
—, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 1-39.
—, "Mahmud Gaznevi", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 173-183.
—, "Selçuklular", *İA*, c. 10, MEB, İstanbul, 1966, s. 353-416.
—, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956.
—, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953.
Kahle, K., "Türk Coğrafyacıların Tasvirine Göre Çin", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s. 89-96.
Kahraman, Kemal, "Wilfrid Scawen Blunt", *DİA*, c. 6, TDV, İstanbul, 1992, s. 246-247.
Kahveci, Niyazi, *15. Asra Kadar İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
Kallek, Cengiz, "Bi'at", *DİA*, c. 6, TDV, İstanbul, 1992, s. 120-124.
—, "George Percy Badger", *DİA*, c. 4, TDV, İstanbul, 1991, s. 418-419.
Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
Kapar, Mehmed Ali, *Halifeliğin Emevilere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.
Kaplan, Mehmed, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948.
Kara, İsmail, *Hilafet Risaleleri*, c. 1, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. VIII-IX
—, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.
Karahan, Abdülkadir, *Fuzuli; Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949.
Karal, Enver Ziya, "Namık Kemal ve Şark Meselesi", *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Vakit Matbaası, İstanbul, 1942, s. 279-295.
—, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu 1797-1802*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1938.
—, *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907*, c. 8, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1962.
—, *Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri 1861-1876*, c. 7, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956.
—, *Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri1856-1861*, c. 6, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954.
—, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1944.
Karçınzade Süleyman Şükrü, *Seyahatü'l-Kübra*, Eğirdir Belediyesi Yayını, 2005.
Karpat, Kemal H., "Panislâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 47, İstanbul, 1987, s. 13-37.

—, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century*, ed. W. R. Polk ve R. L. Chambers, Chicago, 1968, s. 71-84.

—, "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A Reinterpretations", *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, Leiden, 2002, s. 800-820.

—, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001.

Kartal, Ahmet, "Farsça'da Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatında Türk Kavramı ile İlgili Unsurlar", *Bilig Dergisi*, Güz 1999, s. 39-40.

Kaşif'ul-Gıta, *Aslu'ş-Şia ve Usuluha*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1979.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunun an Esami'l-Kutub ve'l-funun*, haz. Şerefeddin Yaltkaya, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1943.

—, *Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1973.

Kazamzadeh, Firuz, *Russia and Britain in Persia 1864-1914*, Oxford University Press, Londra, 1968.

Kazan, Francis, *Halide Edip ve Amerika*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997.

Kazıcı, Ziya, "İsmail Hakkı Bursevi'ye Göre Osmanlı Müesseseleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 207-220.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Longman, Londra, 1986.

Kılıç, Remzi, "Osmanlı Padişahı III. Murad ve Özbek Hükümdarı II. Abdullah Han Dönemi Osmanlı Türkistan Dayanışması", *Bilig*, sayı 10, Yaz 1999, s. 50-56.

—, *16 ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları*, Tez Yayınları, İstanbul, 2001.

Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2001.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

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

Kıray, Emine, *Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Kili, Suna, *Türk Anayasaları*, Tekin Yayınları, İstanbul, 1982.

Kiren, Akın, II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı İran İlişkileri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kister, M. J., "Harre Vakası Bazı Sosyo-Ekonomik Tespitler", *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 220-238.

Koca Ragıp Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.

Kodaman, Bayram, "Aşiret Mekteb-i Hümayunu", *DİA*, c. 4, TDV, İstanbul, 1991, s. 9-11.

—, "II. Abdülhamid ve Aşiret Mektebi", *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1987, s. 99-119.

—, "The Hamidiye Light Cavalry Regiments: Abdulhamid II and the Eastern Anatolian Tribes", *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 390-391.

Kohn, Hans, *Panslavizm ve Rus Milliyetçiliği*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

Koloğlu, Orhan, "Dünya Siyaseti ve İslâm Birliği", *Tarih ve Toplum*, sayı 83, İstanbul, 1990, s. 12-17.
—, "Hicaz Demiryolu (1900-1908) Amacı, Finansmanı, Sonucu", *Çağını Yakalayan Osmanlı: Osmanlı Devleti'nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri*, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1995, s. 298-335.
—, "Tanzimat'ın Yankıları", *Tarih ve Toplum*, sayı 71, İstanbul, 1989, s. 12-15.
—, *Abdülhamid Gerçeği*, Gür Yayınları, İstanbul, 1987.
—, *Avrupa Kıskacında Abdülhamid*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
—, *Takvim-i Vekai 1831-1981*, ÇGD Yayınları, İstanbul ts.
Komatsu, Kaori, *Ertuğrul Faciası (Bir Dostluğun Doğuşu)*, Turhan Yayınları, Ankara, 1992.
Korkmaz, Fahreddin, *Gazzali'de Devlet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
Koyuncu, Mevlüt, *Emeviler Döneminde Saray Hayatı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.
Kozak, Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
Köksal, İsmail, "İslâm Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research*, c. 13, sayı 1, İstanbul, 2000, s. 63-75.
Köprülü, M. Fuad, "Ahmed Yesevi", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 210-215.
—, "Alp", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 379-384.
—, "Asa", *DİA*, c. 3, TDV, İstanbul, 1991, s. 449-452.
—, "Bektaşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, sayı 7, İstanbul, 1341, s. 121-140.
—, "Harizmşahlar", *İA*, c. 5, MEB, İstanbul, 1950, s. 265-296.
—, "Türk ve Mogol Sülalerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti", *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1983, s. 71-79.
—, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur Les Ordre Mystigues Musulmans*, Türkiyat Enstitüsü, İstanbul, 1929.
—, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959.
—, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1918.
Köprülü, Orhan F., "Münif Paşa'nın Hayatı ve Tahran Sefirlikleri Münasebetiyle İran Hakkında Bazı Vesikalar", *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971.
Köymen, M. Altay, *Alp Arslan ve Zamanı I*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
—, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.
Kramer, Alfred von, *The Orient under the Caliphes*, United Press, Beyrut, 1973.
Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, Princeton University Press, New Jersay, 1954.
Kudret, Cevdet, *Abdülhamid Devrinde Sansür*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1977.
Kufralı, Kasım, "Ebu Yusuf", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 59-60.
—, "Gazzali", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 748-760.
—, "Hırka", *İA*, c. 5/I, İstanbul, 1950, s. 449-450.
Kumrular, Özlem, "Avrupa'nın İnşasında Osmanlı-Fransız İttifakının Rolü", *Osmanlı-Habsburg Düellosu*, KitapYayınevi, İstanbul, 2011, s. 11-30.
Kuneralp, Sinan, "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera", *OTAM*, sayı 7, Ankara, 1996, s. 495-513.

Kunt, Metin, "Osmanlı Siyasi Tarihi", *Osmanlı Devleti 1300-1600*, c. 2, ed. Sina Akşin, Cem Yayınları, İstanbul, 1991, s. 15-144.
—, "Süleyman Dönemine Kadar Devlet ve Sultan", *Kanuni ve Çağı*, ed. Metin Kunt, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 33-39.
Kuntay, Midhat Cemal, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1946.
Kuran, Ercüment, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti 1827-1847*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957.
Kurat, A. Nimet, *Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1940.
—, *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
—, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948.
—, *Türk-İngiliz Münasebetleri*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.
—, *Türkiye ve İdil Boyu*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966.
—, *Türkiye ve Rusya*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Ankara, 1972.
Kurat, Yuluğ Tekin, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği 1877-1880*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
Kurdakul, Necdet, *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Ortadoğu'ya Belgelerle Şark Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976.
Kurşun, Zekeriya, "Said Paşa'nın Kitabet-i Resmiyye Hakkında Bazı Mülahazaları", *Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 9-31.
—, *Yol Ayrımında Türk Arap İlişkileri*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1992.
Kurt, Hasan, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.
Kuyaş, Ahmet, "Yeni Osmanlılardan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 247-253.
Küçük, Cevdet, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.
Küçükkalay, Mesut, *Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler, Avrupa ve Osmanlı Devleti*, Çizgi Yayınları, İstanbul, 2001.
Kürkçüoğlu, Ömer, *Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.
Kütükoğlu, Mübahat S., "Lütfi Paşa Asafnamesi: Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi", *Bekir Kütükoğlu Armağanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 49-101.
—, *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri 1580-1838*, c. 1, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1974.
Lambton, Ann K.S., "Islamic Political Thought", *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht-C.E. Bosworth, Oxford University Press, 1974, s. 405-423.
Lammens, Henry, "Hasan b. Ebu Talip", *İA*, c. 5/I, MEB, İstanbul, 1950s. 308-309.
—, "Muaviye", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 438-444.
—, "Mugire b. Şube", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 450-451.
Landau, Jacop M., *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*, Detroit, 1971.

Lanepoole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages*, A. M. Mir, Karachi, 1977.
Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002.
Lee, Hee Soo, *İslâm ve Türk Kültürünün Uzakdoğu'ya Yayılması*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.
Lemercier-Quelquejay, Chantal, "Le khanat de Crimée au début du XVIe siècle: De la tradition mongole à la suzeraineté ottomane", *Cahiires du Monde russe et soviétique*, c. 13, no. 3, 1972, s. 321-337
Levanoni, Amalia, "The Sultan's Laqab: A Sign of a New Order in Mamluk Factionalism", *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter ve Amalia Levanoni, Brill, Leiden, 2004, s. 79-115.
Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984.
—, "Egypt and Syria", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 175-231.
—, "Ibn Khaldun in Turkey", *Islam in History*, Open Court, Chicago, 1993, s. 233-239.
—, "İsmaililer", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 1120-1124.
—, "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, c. 1, 1953.
—, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Religion and Society*, c. 2, Oxford University Press, 1987.
—, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople: Politics and War*, c. 1, Oxford University Press, 1987.
—, *The Arabs in History*, Hutchinson University Library, Londra, 1968.
—, *The Assassins a Radical Sect in Islam*, Basic Books, 2002.
—, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago, 1991.
—, "İslâm'da Siyaset ve Savaş", *Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.
Lichtenstadter, Ilse, *Introduction to Classical Arabic Literature*, Schocken Books, New York, 1976.
Linder, R. Paul, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, İmge Yayınları, Ankara, 2000.
Lombart, Maurice, *İslâm'ın Altın Çağı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
Lybyer, Albert, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, Süreç Yayınları, İstanbul, 1987.
Macdonald, D.M., "Gayb", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 726-727.
—, "Şu'ubiya", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1970, s. 585-586.
Madelung, W.F., "Oniki İmam Şia'sında İmamın Gaybet Zamanında Otorite", *İslâm Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
Magdalino, Paul, "The Medieval Empire (780-1204)", *Byzantium*, ed. Cyril Mango, Oxford University Press, 2002, s. 184-185.
Mahmud b. Hamza Efendi, *Beka-yı Saltanat-ı Osmaniye, HR1*, haz. Ahmet Sürün, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 261-283.
Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983.
Mahmud, M. Es-Seyyid, *16. Asırda Mısır Eyaleti*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990.
Makdısi, G., "Marriage of Tughril Beg", *MES*, c. 1, 1970, s. 259-275.

Mantran, Robert, "16 ve 17. Yüzyıllarda Kuzey Afrika", *ITKM.*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1989, s. 125-150.
—, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981.
Mardin, Şerif, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 342-351.
—, "Siyasal Akımlar: İslâmcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1400-1404.
—, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşme*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23-70.
—, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, 1962.
Mardin,Yusuf, *Namık Kemal'in Londra Yılları*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1974.
Margoliouth, D.S., "Hürremiyye", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 596-597.
Marshaw, Andrew, *Rituals of Islamic Monarch: Accesion and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburg University Press, 2009.
Marufoğlu, Sinan, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.
Massignon, Louse, "Karmatiler", *İA*, c. 6, MEB, İstanbul, 1967, s. 352-359.
Matar, Nabil, *Islam in Britain 1558-1685*, Cambridge University Press, 1998.
Matuz, Josef, *Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschatliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
Maz, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm Rönesansı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi, haz. Hakkı Tarık Us, İstanbul, 1939.
Mehmed Fevzi, *En-Nesayihu'l-Fevziye Fi'l-Ed'iye ve'l-Medayihu's-Seniyye, HR1*, haz. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2001, s. 253-261.
Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solakzade Tarihi*, c. I-II, haz. Vahit Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
Mehmed Kadri Nasıh, *İstinsaf, HR2*, haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 87-125.
—, *Zulm u Adl, HR2*, haz. Yasemin Erdinç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 367-418.
Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, c. 3, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
Melikoff, Irene, "Ghazi", *EI*, E.J. Brill, Leiden, 1991, s. 1043-1045.
Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, c. 2, TDV, İstanbul, 1992, s. 496-500.
—, "Gazneliler", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
—, "Gazneliler", *DİA*, c. 13, TDV, İstanbul, 1996, s. 480-486.
—, "Haçlı Seferleri Sırasında Büyük Selçuklu Devleti'nin Durumu", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
Mert, Özcan, "Buhara Emirliği Elçisi Muhammed Parsa Efendi'nin İstanbul'daki Diplomatik Faaliyetleri", *TKAE*, c. 15, sayı 1-2, Ankara, 1976, s. 93-120.
—, "Şerifi'nin Fetih-Name-i Kıbrıs'ı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 4-5, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1974, s. 49-79.
Mevlevi Hafız Abdülcemil, *II. Abdülhamid'in Hilafetinin İsbatı Ez-Zaferu'l-Hamidiyye Fi İsbati'l-Halife, HR2*, haz. Mustafa Özel, Klasik Yayınları, s. 175-199.
Miller, William, *The Ottoman Empire and its Successors*, Frank Cass, Londra, 1966.
Minosky, Viladimir, *Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turcs and India*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1945.

Miquel, Andre, *İslâm Medeniyeti*, c. 1-2, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1991.
Miranda, A. Huıcı, "İberya Yarımadası ve Sicilya", *İTKM*, c. 3, İstanbul, 1989, s. 295-319.
Miroğlu, İsmet, "Fetret Devrinden II. Beyazıt'a Kadar Osmanlı Siyasi Tarihi", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
Moumdjian, Garabet K., "From Millet-i Sadıka to Millet-i Asiya: Abdülhamid II and Armenians, 1878-1909, *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 302-351.
Mortel, Richard, "Prices in Mecca During the Memlûk Period", *JESHO*, 32/2, 1989, s. 279-330.
Mughul, Muhammed Yakub, *Kanuni Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri 1517-1538*, Fetih Yayınları, İstanbul, 1974.
—, "Portekiz Tehlikesi Karşısında Osmanlı-Müslüman Hint Münasebetleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/1-2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 37-46.
Muhammed b. Turtuşi, *Siracu'l Muluk*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
Muhammed el-Emin El-Mekki, *Hulefa-i İ'zam-ı Osmaniye Hazaratının Haremeyn-i Şerifeyn'deki Asar-ı Mebrure ve Meşkure-i Hümayunlarından Bahis Tarihi Bir Eserdir, HR2*, haz. Zeynep Süslü, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 261-281.
Muir, William, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources*, John Grant Press, Edinburg, 1924.
Mutlu, Şamil, *Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994.
Mutluçağ, Hayri, "İngiltere'nin Ortadoğu ve Türkiye Hakkında Gizli Emelleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 5, sayı 26, İstanbul, 1969, s. 51-55.
Mücahid, Huriye, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İz Yayınları, İstanbul, 1995.
Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.
Nabi, *Tuhfetü'l Haremeyn*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996.
Nagata, Yuzo, *Muhsin-zade Mehmed Paşa ve Ayanlık Müessesesi*, Study of Languaes & Cultures of Asia, Tokyo, 1976.
—, *Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.
Naim Gregor (Kirkor), *Hilafet, HR2*, haz. Asiye Yılmaz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 249-261.
Namık Kemal, *Evrak-ı Perişan*, Tercüman Yayınları, İstanbul ts.
—, *Renan Müdafanamesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
Neuman, Christopher, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1985.
Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Köymen, M. Altay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
Nomiko, H.A., *Haçlı Seferleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
Noyan, Bahri S., "Ertuğrul Firkateyninin Batışı", *Hayat Tarih Mecmuası*, c. 2, sayı 7, İstanbul, 1970, s. 41.

Numan Kamil, *İslâmiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz*, *HR1*, haz. İsmail Kara-Elif Ay, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 353-373.

Nutku, Özdemir, *Ertuğrul Fırkateyni Faciası*, haz. Erol Mütercimler-Mim Kemal Öke, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti 1040-1092*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar, "16. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehdici (Mesiyanik) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, KitapYayınevi, İstanbul, 2011, s. 77.

—, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, KitapYayınevi, İstanbul, 2011, s. 218-137.

—, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa", *Belleten*, c. LXIV, sayı 239, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 146-170.

—, "Klasik Dönem Osmanlı İslâm'ına Genel Bir Bakış Denemesi", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 107-125.

—, "Mevlana Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlana", *II. Milletlerarası Mevlana Kongresi Bildirileri*, Konya, 1990.

—, *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.

—, *Bektaşi Menakıblerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1983.

—, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

—, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

—, *Veysel Karani ve Üveysilik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.

Ochsenwald, William, "The Financing of the Hijaz Railroad", *Religion, Economy and State in Ottoman-Arab History*, The ISIS Press, İstanbul, 1998, s. 163-183.

—, "The Financial Basis of Ottoman Rule in the Hijaz, 1840-1877", *Nationalism in the Non-Natioanal State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, Ohio State University Press, 1977, s. 129-149.

Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren Yayınları, İstanbul, 2000.

Oktay, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Oktay, Cemil, "Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine", *Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 29-37.

Omran, Mahmud S., "John Kinnamos as a Historian of Second Crusade", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi: Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992.

—, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 91-117.

Orhonlu, Cengiz, "Osmanlı Bornu Münasebetine Aid Belgeler", *Tarih Dergisi*, sayı 23, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 111-130.

—, "Seydi Ali Reis", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 39-57.

Ortaylı, İlber, "19. Yüzyılda Heteredox Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 339-345.
—, "19. Yüzyılda Panislâmizm ve Osmanlı Hilafeti", *Türkiye Günlüğü*, sayı 31, Ankara, 1994, s. 25-31.
—, "Hilafet ve Türkiye İslâm Devletinde Hilafet", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 257-268.
—, "II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayr-ı Müslimler", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 193-201.
—, "II. Abdülhamid Döneminde Anayasal Rejim Sorunu", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 201-213.
—, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", *Kanuni Esasinin 100. Yılı*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 162-182.
—, "Menakıb", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Efsaneler ve Gerçekler*, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s. 11-22.
—, "Süleyman and Ivan: Two Autocrats of Eastern Europe", *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, The ISIS Press, İstanbul, 1993, s. 208-209.
—, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara, 2000, s. 345-353.
—, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1983.
—, *İstanbul'dan Sayfalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
—, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985.
—, *Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler*, TOAİ Yayınları, Ankara, 1970.
—, *Türkiye İdare Tarihi*, OAİM Yayınları, Ankara, 1979.
Osmanoğlu, Ayşe, *Babam Abdülhamid*, Güven Yayınları, İstanbul, 1960.
Ostrogorsky, Georg, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Buchclub ex Libris Zürich, 1980.
Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
Öke, Mim Kemal, "Şark Meselesi ve II. Abdülhamid'in Garb Politikaları 1876-1909", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 3, Enderun Yayınları, İstanbul, 1982, s. 247-275.
—, *Hilafet Hareketleri: Güney Asya Müslümanlarının İstiklal Davası ve Türk Milli Mücadelesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
—, *İngiliz Casusu Prof. Vambery'in Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.
Öndeş, Osman, *Ertuğrul Fırkateyni Faciası*, Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998.
Önkal, Hakkı, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
Özarslan, Selim, "Ebu'l Muin en Nesefi'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", *Journal of Islamic Research*, c. 14, İstanbul, 2001, s. 423-439.
Özbaran, Salih, "Bir Başka Osmanlı Kimliği: Rumilik", *Toplumsal Tarih*, sayı 101, İstanbul, 2002, s. 10-20.
—, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm/ Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*, KitapYayınevi, İstanbul, 2004.
Özcan, Abdulkadir, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *Tarih Dergisi*, sayı 33, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 7-56.

—, "Osmanlılar Dönemi Hac", *DİA*, c. 14, TDV, İstanbul, 1996, s. 400-408.
—, "Türklerde Gaza Geleneği", *Ekrem Hakkı Ayverdi Armağanı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1995, s. 362-369.
Özcan, Azmi, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İslâm Tedkikleri Dergisi*, c. 9, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 269-281.
—, "1880'de İstanbul'da Çıkarılan Bir Gazete ve İngiltere'nin Kopardığı Fırtına: Peyk-i İslâm", *Tarih ve Toplum*, sayı 92, İstanbul, 1992, s. 41-45.
—, "Babürlüler ve Babürlü Osmanlı Devletleri Arasındaki İlişkiler", *15. ve 16 Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İSAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 59-62.
—, "II. Abdülhamid Döneminde Afganistan ile İlişkiler ve İngiltere", *Afganistan Üzerine Araştırmalar*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 84-101.
—, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 49-71.
—, "İttihad-ı İslâm", *DİA*, c. 23, TDV, İstanbul, 2001, s. 470-475.
—, "Osmanlı Dönemi Hilafet", *DİA*, c. 17, TDV, İstanbul, 1998, s. 539-546.
—, "Osmanlı'ya Dışarıdan Bakmak", *İzlenim*, sayı 35-36, İstanbul, 1996, s. 14-18.
—, "Osmanlı-Hindistan Münasebetleri", *DİA*, c. 18, TDV, İstanbul, 1998, s. 81-85.
—, "Özbekler Tekkesi Postnişini Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir "Double Agent"mı İdi?", *Tarih ve Toplum*, sayı 100, İstanbul, 1992, s. 12-16.
—, "Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 125-141.
—, "Sultan II. Abdülhamid'in Panislâm Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *Ahmed Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 123-143.
—, "The Press and Anglo Ottoman Relations,1876-1909", *Middle Eastern Studies*, c. 29, no. 1, 1993, s. 111-117.
—, "Yerini Bulamayan Bir Gazeteci John Louis Sabuncu ve İstanbul Yılları", *İstanbul Araştırmaları*, sayı 5, İstanbul, 1998, s. 117-127.
—, *Panislâmizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
Özdemir, Kemal, *Osmanlı Arması*, Dönence Yayınları, İstanbul, 1997.
Özdemir, Mehmet, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 233-254.
—, "İspanya Krallığının 16. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hıristiyanlaştırma Politikası", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 35, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 243-284.
—, *Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
—, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
Özer, İlbeyi, *Avrupa Yolunda Batılaşma ya da Batılılaşma İstanbul'da Sosyal Değişimler*, Truva Yayınları, İstanbul, 2005.
Özkaya, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, BAAK. Yayınları, Ankara, 1991.
Öztürk, Nurettin, *Türk Edebiyatında İnsan*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2001.
Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1990.
Özyüksel, Murat, *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.
—, *Hicaz Demiryolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
—, "Abdülhamid Dönemi Dış İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi*, ed. Faruk Sönmezoğlu, Der Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5-31.
—, "Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu I", *İktisat Dergisi*, sayı 292, İstanbul, 1989, s. 18-25.
—, "Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu II", *İktisat Dergisi*, sayı 293/94, İstanbul, 1989, s. 29-43.
—, *Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, Arba Yayınları, İstanbul, 1988.
Pachymeres, Georges, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, çev. İlcan Bihter Barlas, İlgi Kültür Sanat Yayıcılık, İstanbul, 2009.
Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyim ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1-3, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
Pala, İskender, *Namık Kemal'in Tarihi Biyografileri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.
Palmer, Alan, *Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu*, Sabah Yayınları, İstanbul, 1999.
—, *Son Üç Yüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2002.
Pamuk, Şevket, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1993.
Pappas, Paul C., *The United States and the Greek War for Independence, 1821-1828*, Colombia University Press, New York, 1985.
Pierce, Leslie P., *The Imperial Harem*, Oxford University Press, 1993.
Pirenne, Henry, *Mohammed and Charlmagne*, W.W.Norten&Company, New York, 1939.
Plessner, M., "Muharrem", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 506-507.
Prens Sabahattin, "İttihad-ı İslâm", *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, haz. Nezahat N. Ege, Güneş Neşriyat, İstanbul, 1977.
Provencal, E. Levi, "Endülüs Emevi Hilafeti", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 252-258.
—, "Historie de L'Espagne Musulmane", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
Prutky, Remedius, *Travels to Ethiopia and Other Countries*, The Hakluyt Society, Londra, 1991.
Rable, Mohamed, "Saladin's Diplomacy Towards Byzantium in the Light of the Battle of Hittin", *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu*, Diyarbakır, 1997.
Raeff, Marc, *Imperial Russia 1682-1825: The Coming of Age of Modern Russia*, Knopf, New York, 1971.
Redhouse, J. W., "Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası: Unvanın Kadim Oluşu, Muteberliği ve Evrensel Olarak Kabulü", *HRI*, çev. Sami Erdem, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 95-111.
Richmond, J.C., *Egypt 1789-1952*, Methuen Press, Londra, 1977.

Rogan, Eugene L., "II. Abdülhamid'in Aşiret Mektebi 1892-1907", *Aşiret, Mektep, Devlet*, Aram Yayınları, İstanbul, 2001, s. 13-50.

Rosenthall, Erwin J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Rosenthall, Franz, "Ebu'l Hasan el-Amiri'ye Göre Devlet ve Din", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Ruiz, Teofilo F., *Spain's Centuries of Crisis: 1300-1474*, Blackwell Publishing, Singapore, 2007.

Runciman, Steven, *Byzantine Style and Civilization*, Penguin Books, Middlesex, 1975.

Sabuncu, Louis, *Sultan II. Abdülhamid'in Hal Tercümesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

Saffet Bey, "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, c. 2/12, İstanbul, 1981, s. 205-219.

Sahillioğlu, Halil, "Dirhem", *DİA*, c. 9, TDV, İstanbul, 1994, s. 352-355.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Sansom, George, *The Western World and Japan*, Charles E. Tutle Company, Tokyo, 1990.

Saray, Mehmed, "Türkistan'da Rus-İngiliz Rekabeti", *Tarih Dergisi*, sayı 34, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 397-417.

Sarc, Ömer Celal, "Tanzimat ve Sanayiimiz", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 432-440.

Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Sarıyıldız, Gülden, "Hicaz'da Salgın Hastalıklar ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Bazı Önlemler", *Tarih ve Toplum*, sayı 104, İstanbul, 1992, s. 18-24.

—, "II. Abdülhamid'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 14, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 121-145.

Sarıyıldız, Gülden, *Hicaz Karantina Teşkilatı 1865-1914*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

Saunders, J. J., *A History of Medieval Islam*, Routledge, Londra, 2002.

Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkasya'dan Türk Göçleri 1856-1876*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, c. I-II, haz. Mehmed İpşirli, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.

Seton-Watson, Hugh, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", *Belleten*, c. 28, sayı 111, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964, s. 526-527.

Seydi Ali Reis, *Miratü'l-Memalik*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Seyyid, E. F., "Efdal b. Bedrü'l Cemali ve Fatımilerin Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu*, Diyarbakır, 1997.

Shaw, Stanford J., *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

—, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1789*, Princeton, 1962.

Shaw, Stanford J.-Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2, Cambridge University Press, New York, 1985.

Sıddıqı, I. Husain, "Hindistan Müslüman Sultanlıkları ile Osmanlılar Arasında Kültürel ve Diplomatik İlişkiler", *15. ve 16. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, ISAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 63-67.

Sırma, İ. Süreyya, "Çin'de İslâm Birliği Siyasetinin Uygulanması", *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1989.

—, "Sultan II. Abdülhamid'in Çin Siyasetine Dair", *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler", *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi*, İstanbul, 1998, s. 139-154.

—, "II. Abdülhamid'in Hilafeti Hakkında Yazılmış Bir Risale ve Bununla İlgili Kırk Hadis", *Tarih Dergisi*, sayı 33, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 183-199.

—, "Sultan II. Abdülhamid'in Uzakdoğu'ya Gönderdiği Ajana Dair", *Belgelerle II. Abdülhamid Dönemi*, İstanbul, 1998, s. 156-158.

Sibgatullina, Alfina, *İki İmparatorluk Arasında: Rusyalı Müslüman Türkler*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Sivrikaya, İbrahim, "Osmanlı İmparatorluğu İdaresindeki Aşiretlerin Eğitimi ve İlk Aşiret Mektebi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 11, sayı 63, İstanbul, 1972, s. 17-24.

Sobernheim, M., "Memlûkler", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 689-692.

Sofuoğlu, Cemal, "Gadırü'l-Hum Meselesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 461-470.

Somel, Selçuk Akşin, "Osman Nuri Paşa'nın 17 Temmuz 1885 Tarihli Hicaz Raporu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 29, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 2-38.

—, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Sourdel, D., "Bermekiler", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1942, s. 560-563.

—, "The Abbasid Caliphate", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 104-141.

Soysal, İsmail, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964.

Söylemez, Mahfuz, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arka Planı", *Journal of Islamic Research*, c. 14, İstanbul, 2001, s. 456-469.

—, "İbn Teymiyye ve Emeviler", *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Söylemezoğlu Şefik bin Ali, *Hicaz Seyahatnamesi*, haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 143-173.

Stavrianos, L. S., *The Balkans since 1453*, Husrt & Company, Londra, 2000, s. 38-49.

Stern, Samuel M., *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, Varioum Reprints, Londra, 1968.

Streusand, Douglas E., *Ateşli Silahlar Çağında İslâm İmparatorlukları: Osmanlılar, Safeviler, Babürlüler*, çev. Bahar Fırat, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2013.

Strothmann, R., "Şia", *İA*, c. 11, MEB, İstanbul, 1970, s. 502-513.

—, "Tusi", *İA*, c. 12/II, MEB, İstanbul, 1979, s. 132-133.

Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1987.
Sümer, Faruk, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1971.
—, "Abbasiler Tarihinde Orta Asyalı Bir Prens: Afşin", *Belleten*, c. LI, sayı 200, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 651-666.
—, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı 8-9, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969, s. 1-147.
—, "Oğuzlar", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 378-387.
—, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı Mı?", *Tarih ve Düşünce*, sayı 41, İstanbul, 2000, s. 675-701.
—, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
Şah, Rızaulhak, "Açi Padişahı Sultan Alaeddin'in Kanuni Sultan Süleyman'a Mektubu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sayı 8-9, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 373-395.
Şahin, F. Şayan, Türk Japon İlişkileri 1876-1909, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
— "Ertuğrul Faciası ve Şehit Ailelerine Bağlanan Maaş", *Tarih ve Toplum*, c. 30, sayı 176, İstanbul, 1998, s. 17-20.
Şeker, Şemseddin, *Tanzimat Fikri ve Edebiyat: Siyasi Fikirlerin Türk Romanına Yansıması*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
Şemdanizade, *Mür'it-Tevarih*, haz. Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.
Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul, 1317.
Şeşen, Ramazan, "Cahız", *DİA*, c. 7, TDV, İstanbul 1993, s. 20-24.
—, "Hıttin'de Selahaddin'in Ordusu", *Belleten*, LIV/209, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990, s. 427-430.
—, "Selahaddin-i Eyyubi Şahsiyeti ve Zamanı", *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu*, Diyarbakır, 1997.
—, *İslâm Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1983.
Şeyban, Lütfi, *Mudejares&Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
Şimşir, Bilal, *Osmanlı Ermenileri*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1986.
—, *Rumeli'den Türk Göçleri 1877-1878*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.
Şinnavi, Fehmi, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
Şirvani, Harun Han, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Nur Yayınları, İstanbul, 1965.
Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzar-ı Futuhat*, Kitabevi Yayınları, haz. M. Ali Beyhan, İstanbul, 2001.
Taberi, *Tarih al-Umam Va'l-Muluk*, c. 1-5, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1965.
Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi; Şerhü'l Akaid*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1989.
Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları Sultan Abdülhamid*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996.

Takahashi, Tadahisa, "Türk Japon Münasebetlerine Kısa Bir Bakış 1871-1945", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, Ankara, 1982, s. 105-131.

Tandoğan, Muhammed, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2012.

Tanrıtan, M. Baha, "Özbekler Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 199-202.

Tanpınar, Ahmed Hamdi, *Beş Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Tansel, Selahattin, *Yavuz Sultan Selim*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1969.

Tekin, Oğuz, "Eskiçağdan Ortaçağa İslâm Dünyasına Miras Büyük İskender, *Toplumsal Tarih*, c. 17, sayı 97, İstanbul, 2002, s. 56-64.

Tekin, Şinasi, "Gaza Teriminin Anadolu ve Akdeniz'de İtibarını Kazanması", *Tarih ve Toplum*, sayı 110, İstanbul, 1993, s. 9-15.

—, "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler", *Tarih ve Toplum*, sayı 109, İstanbul, 1983, s. 9-18.

Tekindağ, Şehabeddin M.C., "Fatih Devrinde Osmanlı Memlûklu Münasebetleri", *Tarih Dergisi*, sayı 30, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 73-96.

—, "Fatihle Çağdaş Bir Memlûklu Sultanı Aynal El-Ucrud 1453-1460", *Tarih Dergisi*, sayı 23, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 35-51.

—, "II. Beyazıt Devrinde Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", *Belleten*, c. 31, sayı 123, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1967, s. 345-373.

—, "Melikü's Salih", *İA*, c. 7, MEB, İstanbul, 1972, s. 674-680.

—, "Selimnâmeler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 197-231.

—, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri Hakkında Araştırmalar", *Tarih Dergisi*, c. 13, sayı 17-18, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1963, s. 43-76.

—, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 1, sayı 3, İstanbul, 1967, s. 34-39.

—, "Yeni Kaynaklar ve Vesikalar Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, c. 17, sayı 22, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967, s. 49-79.

—, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1961.

Timur, Taner, "Moniteur Universel, III. Selim ve İhtilal Fransası", *Tarih ve Toplum*, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1984, s. 22-31.

Togan, Zeki Velidi, "Kazan Hanlığında İslâm Türk Kültürü", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 3, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1963, s. 179-204.

—, *Türkili Tarihi*, İstanbul, 1947.

Toku, Neşet, *İlm-i Umran: İbn Haldun'da Toplumbilimsel Düşünce*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.

Toprak, Zafer, "Tanzimat Ekonomisi ve Günah Keçisi", *Tarih ve Toplum*, c. 12, sayı 70, İstanbul, 1989, s. 21-22.

Tukin, Cemal, *Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1947.

Turan, Namık Sinan, "Kimlik Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım: Roma'nın Varisi Olmak: İhmal Edilmiş Bir Osmanlı Kimliği Olarak Rumilik", *Türkoloji Kültürü*, c. 4, sayı 8, Erzurum, Yaz 2011, s. 13-28.
—, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
—, "II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm Siyasetinde Propaganda Öğesi Olarak Hicaz Demiryolu", *CIEPO; Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Tarihi Çalışmaları 6. Ara Dönem Sempozyumu Bildirileri*, c. 2, Uşak Üniversitesi, 2011, s. 1195-1218.
Turan, Osman, "Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 231-263.
—, "Babek", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 170-174.
—, "Ortaçağlarda Türkiye Kıbrıs Münasebetleri", *Belleten*, sayı 110, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1964, s. 129-146.
—, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996.
—, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1979.
Turan, Şerafettin, "İbn Kemal'in Kanuni Sultan Süleyman'a Bir Mektubu", *Tarih Vesikaları*, c. 1, sayı 11, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958.
Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1992.
Türker, Mübahat, "El-Amiri ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar", *Araştırma*, c. 3, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1965, s. 71-83.
Türkoğlu, İsmail, "20.Yüzyılda Bir Türk Seyyahı", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 19, İstanbul, 1995,
—, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
Tyan, Emile, *Institutions du Droit Public Musulman*, c. 1, Paris, 1954.
Uçar, Ahmet, "Japonların İslâm Dünyasındaki Yayılmacı Siyaseti ve Abdürreşid İbrahim", *Toplumsal Tarih*, c. 4, sayı 20, İstanbul, 1995,
Uçarol, Rifat, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, c. 13, TDV, İstanbul, 1994, s. 471-474.
—, "Küçük Kaynarca Antlaşmasından 1839'a Kadar Osmanlı İmparatorluğu", *BÜİT: Osmanlılar*, c. 11, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
—, *1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Antlaşması*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.
—, *Gazi Ahmed Muhtar Paşa; Askeri ve Siyasi Hayatı 1839-1919*, Filiz Yayınları, İstanbul, 1989.
—, *Siyasi Tarih (1789-1994)*, Filiz Yayınları, İstanbul, 1995.
Uğur, Ahmet, "Lütfi Paşa ve Asafnamesi", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dergisi*, c. XVII-II, Ankara, 1977-78, s. 257-267.
—, *Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askeri Hayatı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001.
Ulman, Haluk, *1860-1861 Suriye Buhranı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966.
Uluçay, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *Tarih Dergisi*, c. 7, sayı 11-12, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954, s. 118-142.

—, *Haremden Mektuplar I*, Vakit Matbaası, İstanbul, 1956.
Uludağ, Süleyman, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.
—, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1984
—, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945.
—, *Osmanlı Tarihi I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
Üçok, Bahriye, *Emeviler ve Abbasiler Devri İslâm Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
—, *İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1965.
—, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Cem Yayınları, İstanbul, 1994.
Ülken, Hilmi Ziya, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hayatı", *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 757-775.
—, *İslâm Felsefesi*, Cem Yayınları, İstanbul, 1993.
—, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.
Ünal, Sadettin, "Kabe", *DİA*, c. 24, TDV, İstanbul, 2001, s. 14-21.
Ünsal, Kemal Edip, *Fatih'in Şiirleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946.
Vagliera, Laca Veccia, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *CHI*, Cambridge, 1970, s. 57-104.
Valensi, Lucette, *Avrupa'da Müslümanlar 16.-18. Yüzyıllar*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
Vambery, Arminius, "Panislâmizm", *Nineteenth Century*, c. LX, Ekim 1906; *Siyasi İslâm ve Panislâmizm*, ed. M. Türköne-Ü. Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara, 1993.
—, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Ses Yayınları, İstanbul, 1991.
Vatin, Nicolas, *Sultan Djem: Vakıat-ı Sultan Cem*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
Veinstein, G., "Les campagnes Navales Franco-Ottomanes en Méditarranée au XVI siécle", *La France et la Méditarranée*, ed. T. Malkin, Leiden, 1990, s. 311-334,
Velay, A.Du Velay, *Türkiye Mali Tarihi*, Maliye Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.
Vida, Levi Della, "Emeviler", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 240-252.
—, "Osman", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 427-231.
—, "Ömer", *İA*, c. 9, MEB, İstanbul, 1964, s. 467-471.
Vollers, K., "Ezher", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 433-444.
Watt, Montgomery, "God's Caliph: Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, ed. E. Bosworth, Edinburg, 1971, s. 565-574.
—, *Islamic Survey I: Islamic Philosopy and Theology*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
—, *Kur'an'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
Watt, W. Montgomery-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011.
Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.
—, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
—, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960.

Wensinck, A.J., "Amr b. el-As", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 412-413.
—, "Asa", *İA*, c. 1, MEB, İstanbul, 1940, s. 660-661.
—, "Hutbe", *İA*, c. 5/II, MEB, İstanbul, 1950, s. 917-920.
West, Louis C., *Byzantine Egypt; Economic Studies*, Princeton University Press, 1949.
Wittek, Paul, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *Revue des études Islâmiques XII*, Paris, 1938, s. 1-34.
—, "Deux Chopitres de l'histroire des Turcs de Roum", *Byzantion XI*, Brüksel, 1936, s. 285-319.
—, "Le Role des Trıbus Turgeus dans l'Empire Ottoman", *Melanges Georges Smets*, Brüksel, 1952, s. 665-676.
—, "The Taking of Aydos Castle: A Ghazi Legend and Its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R Gibb*, E.J. Brill, Leiden, 1965, s. 662-672.
—, *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1966.
Yağıt, İsmail, "Emeviler", *DİA*, c. 11, TDV, İstanbul, 1995, s. 87-104.
Yalçınkaya, Alaeddin, *Sömürgecilik&Panislâmizm Işığında Türkistan*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997.
Yaltkaya, Şerefeddin, "Fatımiler ve Hasan Sabbah", *DİFM*, sayı I/4, İstanbul, 1926, s. 1-44.
—, *Baypars Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1941.
Yasamee, Feroze A. K., "European Equilibrium or Asiatic Balance of Power?: The Ottoman Search for Security in the Aftermath of the Congress of Berlin", *War & Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, The University of UTAH Press, Salt Lake City, 2011, s. 56-78.
Yavuz, Hulusi *Osmanlı Devleti ve İslâm*, İz Yayınları, İstanbul, 1991.
—, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti 1517-1571*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.
Yazan, Ümit Meriç, "Bir Osmanlı Sosyoloğu Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 9-17.
—, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlet ve Toplum Görüşü*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
Yazıcı, Nesimi, *Takvim-i Vekayi: Belgeler*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
Yazıcı, Orhan, "Birinci İngiliz Afgan Savaşı ve Sonuçları", *Afganistan Üzerine Araştırmalar*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51-82.
Yazıcı, Tahsin, "Şah İsmail", *İA*, c. 11, MEB, İstanbul, 1970, s. 275-279.
Yediyıldız, Bahaeddin, "Müessese Toplum Münasebetleri Çerçevesinde Vakıf Müessesinin 18. Asır Türk Hayatındaki Rolü", *Vakıflar Dergisi*, c. 15, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1982.
Yeniay, İ. Hakkı, *Yeni Osmanlı Borçları Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964.
Yerlikaya, İlhan, *19. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van, 1994.
Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler", *DİA*, c. 1, TDV, İstanbul, 1988, s. 31-48.
—, "Abbasilerde Emirü'l-Umeralığın Ortaya Çıkışı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 10-11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980, s. 97-108.
—, "İslâm Devleti Hizmetinde Türkler", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
—, "Türklerin Müslüman Olmaları", *BÜİT*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.

—, "Yezid b. Muaviye", *İA*, c. 13, MEB, İstanbul, 1986, s. 411-413.
Yıldız, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürani ve Tefsiri*, Sahhaflar Yayınevi, İstanbul ts.
Yılmaz, Ali, *Kanuni Sultan Süleyman'a Yazılan Kasideler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
Yusuf b. İsmail En-Nebhani, *El-Ehadisu'l-Erbai'in Fi Vücubi Ta'ati Emiri'l-Mü'minin*, *HR1*, haz. Mehmed Özşenel, Klasik Yayınları, İstanbul, 2001, s. 323-343.
Yücel, Yaşar, "Mithat Paşa'nın Bağdat Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları", *Uluslararası Mithat Paşa Semineri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 175-183.
—, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
Yüksel, Azmi, "Endülüs'ten II. Beyazıt'a Yazılan Anonim Bir Şiir", *Belleten*, sayı 205, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 1575-1583.
Yver, G., "Fas", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 472-487.
Zahoder, B. N., "Dandanakan", *Belleten*, sayı 18, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 581-587.
Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış: İmam Gazzali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.
Zettersteen, K.V., "Büveyhiler", *İA*, c. 2, MEB, İstanbul, 1944, s. 843-845.
—, "Ebu'l Abbas Al-Saffah", *İA*, c. 4, MEB, İstanbul, 1945, s. 66-67.
—, "Mutasım", *İA*, c. 8, MEB, İstanbul, 1971, s. 748-749.
Zeydan, Corci, *Tarih-i Medeniyet-i İslâmiyye*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976, c. 1-6.
—, *Osmanlı Mısır'ı*, haz. Muhammed Harb, Ark Yayınları, İstanbul, 2015.
Zımova, Nada, "Les relations entre les Turcs Ottomans et l'Afrique Noire", VII. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1973, s. 615-628.
Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yayınları, Ankara, 2008.
Zinkeisen, Johann Wilhelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2011.
Ziyad Ebuzziya, "Sultan Abdülhamid'in Dini ve Milli Konulardaki Hassasiyeti Fransa, İngiltere ve İtalya'da Oynanmasını Yasaklattığı Piyesler", *V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, c. 2, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988, s. 327-329.
Zolondek, L., "Sabunji in England 1876-91: His Role in Arabic Journalism", *Middle Eastern Studies*, c. 14, no. 1, Ocak 1978, s. 144-156.
Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Dizin

Abbas Hilmi Paşa 422, 428
Abbas II. (Hidiv) 349
Abbasiler 4-6, 9, 10, 16, 17, 46, 50-52, 54, 55, 60-62, 64-69, 71-91, 93, 94, 97-100, 102, 105, 106, 109, 110, 112, 114, 117-123, 125, 127, 128, 130-134, 139, 142-147, 155, 157, 161, 168-173, 175, 176, 178, 179, 184, 194, 202, 204-206, 214, 215, 228, 231, 235, 237, 242, 255, 258, 260, 261, 276, 279, 280, 288, 289, 291, 300, 318, 385, 387, 485, 489, 501, 503, 513, 514, 526, 527, 529, 532, 542-545
Abdu'l-Hüseyin b. Hacı Tuni 295
Abdullah Cevdet 534, 535
Abdurrahman el-Gafıki 50
Abdurrahman El-Kevakibi 509, 512-514
Abdurrahman II. 93, 94, 175
Abdurrahman III. 94
Abdurrahman IV. 103
Abdurraman I. 99
Abdülmelik 47, 48, 50, 52, 55, 57, 60, 69, 97, 135, 171, 172, 174-176, 178, 285, 303, 542
Abdürreşid İbrahim 383, 461-464
Açe 294, 297-299, 357, 381, 457
Aden 115, 199, 210, 297, 315, 339, 414, 415, 456, 480, 481, 494
Afganistan 105, 426, 450-453, 474, 477, 489, 530
Afraz Hüseyin Han 462
Ağlebiler 17, 73
Ahlâk-ı Alâî 225, 264, 265,
Ahlaki Celali 7, 236
Ahmed I. 232, 272-274, 281, 288, 314
Ahmed Ali Cürcavi 462
Ahmed Ataullah Efendi 223, 425
Ahmed Cevdet Paşa 322, 329, 335, 354, 385-387, 389, 428, 429, 434, 437, 500
Ahmed Fazıl 462, 464
Ahmed Hafzi Efendi 524, 525
Ahmed Hulusi 451, 452
Ahmed III. 211, 274, 278, 284, 301
Ahmed Mithat Efendi 522, 523
Ahmed Muhtar Paşa 407, 419-421, 423, 495, 528, 529
Ahmed Yesevi 215
Ahmedi 245-248, 251, 253, 270
Ai Kao Pao 462
Aişe 28, 30, 31
Akabe 179, 406, 407
Akka 101, 121, 279, 413, 491
Alaeddin Keykubat 185
Aleksander III. 395
Âlem-i İslâm 383, 405, 463
Ali b. Ebu Talib 29, 38, 158, 162
Ali b. Muhammed 84, 162
Ali Galip Bey 437
Ali Suavi 356-359
Almanya 232, 293, 339, 343, 347, 363, 369, 407, 411-413, 465-467, 486, 530, 547
Alparslan 111, 112, 114, 250
Altınordu 233, 249, 307
Amman 171, 406
Amr b. As 17, 21, 32, 33, 54, 130, 143, 169, 174
Arabi Paşa 417-419
Arap hilafeti 12, 462, 484, 488, 490, 494, 496, 499-501, 503, 504, 513, 514, 524, 525, 547
Aristoteles 6, 52, 78, 134, 135, 139-141, 247, 265
Armius Vambery 368-370, 530, 536
Arnavutluk 195, 316, 328, 338, 366, 499, 509
Asir 295, 481, 525
Astrahan 284, 306, 310, 311
Aşıkpaşazade 215, 244, 270
Aşiret Mektebi 506-508

Avnürrefik Paşa 495, 505
Avusturya 175, 194, 241, 254, 278, 301, 304, 314, 316, 320, 330, 331, 336, 337, 341, 343, 362, 365, 380, 394, 395, 402, 412, 467, 471
Ayastefanos Antlaşması 343, 344, 346
Ayetullah Mirzaye Şiraz 434
Ayn-Calut 185
Azerbaycan 25, 27, 47, 50, 74, 76-79, 113, 195, 203, 221

Babek el-Hürremi 77-80
Babıâli 293, 308, 318, 328, 329, 332, 333, 337-339, 341-343, 346-349, 358, 365, 378, 381, 407, 413, 414, 416-419, 421, 423, 425, 435, 446, 455, 457, 459, 460, 465, 467, 468, 470, 474, 477, 479, 480, 487, 490, 491, 493-495, 497-499, 502, 505, 508, 517
Bağdat 6, 9, 10, 17, 60, 70-72, 75, 77-96, 98-100, 102, 106, 108-112, 114, 115, 118-125, 127, 131, 132, 138, 139, 143, 169, 173, 178, 179, 184, 189, 201, 206, 210, 214, 250, 279, 283, 289, 391, 398, 412, 415, 429, 431, 433, 436, 437, 490, 503, 504, 507, 509, 512, 543, 544
Bahadır Şah 170, 296, 297
Bahrü'l-Fevaid 243
Baki 193, 251, 252
Balasagun 105
Basiret 362, 363, 426
Basra 23, 24, 26-28, 30, 35, 42-45, 47, 51, 66, 71, 81, 82, 84, 85, 88, 92, 109, 130, 143, 155, 157, 168, 169, 200, 283, 295, 296, 315, 401, 407, 415, 433, 436, 437, 493, 504, 507, 509
Basra Körfezi 23, 81, 88, 200, 283,315, 367, 401, 407, 415, 436, 493
Baybars 114, 123-125, 173, 185, 227, 281
Bayezid I. 188, 189, 218, 233, 237, 280
Bayezid II. 188, 194-196, 198, 199, 208, 219, 220, 231-233, 235, 239, 241, 256, 257, 259, 271, 276, 290, 291, 308, 312, 313
Bedreddin Tayyabci 443
Belatüşşüheda 50
Belh 71, 73, 139, 476
Bengal 482
Berlin Antlaşması 344-347, 364, 365, 419, 430
Bermeki 71, 72, 74, 75, 86, 171
Besarabya 332
Beyrut 328, 462, 481, 487, 490, 491, 504, 506, 510, 512, 525
Beytü'l-hikme 54, 74, 75, 96
Biat 9, 14, 19, 20, 22, 29-31, 33-37, 41, 44, 46, 47, 55-57, 64, 66, 68, 70, 72, 79, 83, 104, 124, 127, 134, 143, 145-148, 168, 206, 258, 271-273, 304, 305, 361, 379, 381, 384, 444, 486, 526-529, 542
Bingazi 507
Boğdan 307-309, 318, 332, 336, 337
Bombay 393, 435, 448, 456, 469, 474, 501
Boxer Ayaklanması 465, 467
Buhara 48, 92, 197, 217, 256, 311, 381, 450-452, 472, 473, 476, 489, 530
Bursalı Hafız Hasan Efendi 469
Büveyhiler 6, 10, 86, 87, 90, 91, 100, 108, 109, 118, 142, 145, 169, 171, 172, 543

Cafer-i Sadık 155
Cahız 6, 54, 61, 62, 66, 76, 77, 130-132, 144, 177
Carl Peters 369
Cava 392, 401, 459, 462, 530
Celaleddin Devvani 7, 236, 265
Celalu'd-Devle 108, 109
Cem Sultan 195
Cemaleddin Afgani 383, 434, 435, 484, 488, 519-521
Cemel Vakası 31, 62, 131, 157
Cengiz Han 122, 233, 284
Cezayir 96, 211, 302-304, 313-315, 333, 347, 368, 414, 424, 484, 489, 491
Cezzar Ahmed Paşa 328
Charlemagne 73, 270
Charles Martel 50

Châtillonlu Renaud 121
Cibranlı Halil 507, 508
Cihad 239, 524, 525
Cuma selamlığı 276-278, 326, 384, 396, 449, 533
Çağrı Bey 107, 108, 110
Çaldıran 197, 200, 208, 220
Çırağ Ali 443
Çin 73, 81, 122, 177, 193, 205, 233, 250, 282, 356, 358, 359, 369, 456, 459-462, 464-470, 477, 530

D'ohsson 205, 546
Dailer 67
Daire-i Adliye 225, 226
Damat İbrahim Paşa 278, 533
Dandanakan 107, 108
Dar'ül İslâm 136
Dar'ül harb 136, 380
Dasıtan-ı Tevarih-i Ali Osman 246-248, 251
de Ceremoniis 95, 277
Defter-i Teşrifat 275
Delhi 126, 127, 173, 299, 300, 444
Direfş-i Kaviyan 23
Disiplin yahut İnzibat-ı Askeri 528
Diyarbekir 173, 355, 451, 487, 507, 509
Don Sebastião 303
Duyun-u Umumiye 349, 350, 403
Düvel-i Muazzama 367

Ebu Amir İbn Garsiyye 53, 97
Ebu Bekir 14, 18-22, 27, 29, 35, 56, 62, 84, 131, 143, 153, 157, 174, 202, 221, 290, 330, 358, 464, 555
Ebu Cafer-el-Mansur 69
Ebu Hanife 75, 132
Ebu Hanife ed-Dineveri 34
Ebu İnan el-Merini 17
Ebu İshak Şirazi 112
Ebu Kasım 90
Ebu Mansur Abdülkadir b. Tahir Bağdadi 141, 143, 144
Ebu Musa el-Eş'ari 17, 27, 32, 33
Ebu Müslim 67, 68, 70, 76, 86, 171
Ebu Numey 210, 280
Ebu Said el-Hasan el-Cennabi 88, 91
Ebu Seleme 68
Ebu Süfyan 21, 26, 41, 44, 63
Ebu Talib 29, 38, 158, 162
Ebu Ubeyde b. Cerrah 19, 22, 59
Ebu Yusuf 6, 10, 60, 75, 132-134
Ebu'l Abbas 68
Ebu Bekir Efendi 391, 392, 425
Ebu Bekir Ratip Efendi 205
Ebussuud Efendi 224, 239-241, 255-257, 285
Ecnadeyn Savaşı 21
Ed-Durru'l-manzum 291
Edirne 188, 220, 223, 237, 286, 288, 296, 328, 343, 365, 366, 441, 520, 523
Edirne Antlaşması 332, 337
Edward Grey 535
Eflak 308, 318, 321, 332, 336, 337
Ehl-i hall ve akd 165
Ekber Şah 235, 299
El-Ahkamu's Sultaniye 6, 142, 143, 145, 468
El Basir 502
El-Ahbaru't-Tıval 34
El-Ahram 503
El-Es'ilet'ül-Hanefiyye 260
El-Fatat 508
El-fitnetü'l-kübrâ 28
El-Gayret 448, 488
El-Hakku'l-Mübin 528
El-Iktisad fi'l-l'tikaad 147
El-İttihad ül-Arabi 502
El-Kındi 22, 80, 135
El-Muntasır Billah el-Alevi 110, 113, 114
Emeviler 4, 9, 16, 17, 25, 27, 29, 36, 39, 41-52, 54-69, 71-73, 80-82, 93-95, 97-99, 103-105, 130, 135, 144, 148, 154, 155, 167, 170-172, 174-176, 178, 179, 204, 206, 228, 260, 276, 279, 288, 291, 528, 541-543
Emin 55, 76
Emir Ali 383, 443
Emirü'l-mü'minin 84, 119, 175, 339, 399, 418, 496

Emirü'l-ümera 85-87, 138, 172
Endülüs 6, 9, 17, 48, 51, 56, 69, 92-99, 103-105, 144, 151, 170, 206, 311-314, 506, 543
En-Nahletü'l-Fetiyye 487
Erdel 309, 317
Ertuğrul Fırkateyni 454-459
Esad Efendi 275, 368
Es-Sa'yu'l-Mahmud fi Nizami'l-Cünüd 522
Et-Tal'atü'l-Behiyye fi Tarihi Müluki'd-Devleti'l-Osmaniyye 524
Evailu'l-Makalat 18, 156
Evliya Çelebi 239, 260, 271, 285,
Ezher 90, 121, 207, 330, 498
Ezruh 33, 42

Fahreddin Razi 149, 173, 246
Farabi 6, 80, 134-141, 149, 265
Fas 17, 89, 94, 136, 285, 302-304, 314, 371, 384, 502, 526, 535, 546
Fatımiler 6, 17, 56, 76, 87-92, 94-96, 98, 100-103, 106, 110, 112-115, 117, 120, 121, 143, 144, 168-170, 176, 178, 184, 206, 209, 242, 243, 260, 280, 543, 544
Felipe II. 293, 303
Ferdinand I 241, 311-313
Feteva-yı Şerife 530
Filistin 21, 24, 68, 88, 101, 117, 123, 171, 175, 312, 369, 438, 512
Firdevsi 107, 112, 251
Fransa 7, 50, 116, 195, 292, 293, 304, 314, 320, 329-333, 339, 344, 347, 348, 352, 355, 370, 389, 392, 393, 412-416, 418, 423, 436, 467, 468, 470, 490, 521
Franz von Werner 368
Fuzuli 36, 252, 289, 290

Gadir-i Hum 158
Gaspıralı İsmail 384, 391
Gaza 236, 237, 243-245, 247, 249, 250
Gazneli Mahmud 142, 169, 250, 300
Gazvetu's-Savari 45
Gazzali 6, 7, 10, 15, 146-149, 151, 235
Gelibolulu Âli 204, 224, 254
Girit 45, 81, 317, 338, 361, 416, 417, 447, 458, 509
Gladstone 340, 343, 345, 347, 348, 384, 411, 418, 445, 449
Gucerat 295-297

Habib es-Saklabi 53
Haccac b. Yusuf 44, 47, 49, 55, 76
Hadım Süleyman Paşa 297
Hadımü'l-Haremeyn 207, 210, 211, 288, 381, 399, 400, 483
Hadramavt 21
Hafız Abdülcemil 526
Hafız Ali Rıza 469
Hakem II. 96
Hakimüddin İdris-i Bitlisi 262
Halid b. Bermeki 71
Halid b. Velid 21, 22, 30
Halifetü resulillah 55
Halifetü'l-müslimin 17
Hamdaniler 99
Haremeyn 91, 256, 281, 282, 284, 286-288, 398, 399, 402, 524, 527
Harezmşahlar 118-120, 122
Hariciler 32, 33, 43, 47, 49-51, 53, 56, 61, 62, 66, 73, 74, 78, 84, 89, 96, 119, 128, 130, 131, 141, 154, 155, 294
Harunürrreşid 55, 60, 72-74, 76, 89, 99, 132, 171
Hasan 33, 34, 57, 62
Hasan Hasib Efendi 471
Hasan Sabbah 113
Haşimiler 25, 27, 41, 63, 65, 66, 69, 76, 258, 520
Haydar Şah 281
Haydarabad 405, 443
Heinrich A. Meissner 405, 406
Henry Drummond Wolff 419-421
Henry IV. 293
Henry Layard 345, 347, 389, 445, 446, 451, 474, 484
Herat 476, 480

Hırka 139, 178, 179, 270, 273-276, 394, 397, 429
Hırzü'l-Mülük 229, 230
Hızır Reis (Barbaros) 298, 313
Hicaz 12, 17, 22, 44, 91, 114, 115, 124, 179, 197, 198, 210, 211, 259, 279-281, 283, 285, 288, 290, 294, 302, 327, 390, 400-403-409, 413, 414, 424, 476, 477, 480, 485, 489, 492-496, 503-505, 507, 511, 513, 515, 518, 520, 523, 524, 526, 542, 547
Hicaz Demiryolu 12, 390, 402-409
Hilafet ve Cihada Dair Kırk Hadis 524
Hilal es-Sabi 179
Hint 74, 81, 84, 139, 214, 221, 234, 262, 283, 296, 415, 442-450, 461, 462, 488, 496, 513, 518, 530
Hişam I. 49, 50, 52, 59, 60, 69, 78, 93, 135, 178
Hişam II. 96, 97, 99
Hişam III. 104
Hişam Nimetullah Efendi 425
Hittin Savaşı 121
Hive 284, 450, 452, 472, 473, 475, 476
Hoca Şakir Efendi 530
Hokand 472, 475
Hollanda 293, 363, 381, 389, 393, 394, 400, 457, 481, 483
Horasan 23, 26, 46, 50, 53, 66, 67, 70, 73, 74, 76-78, 82, 83, 88, 92, 99, 105-107, 113, 114, 139, 151, 168, 215, 221, 244, 543
Hudeybiye Antlaşması 20
Hukeym b. Cebele
Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan 257, 522
Hulefa-i Raşidin 25, 39, 55, 288, 358, 527
Hutbe 84-86, 90, 91, 93, 97, 99, 102, 106, 108-112, 114, 115, 118, 120, 124, 125, 127, 168-170, 176, 178, 185, 202, 220, 243, 254, 273, 278, 298, 299, 303, 308, 319, 380, 382, 473, 474, 493, 498, 513, 518, 535
Hülagü 113, 122, 123, 179, 206
Hüseyin 34-36, 46, 91, 119, 154, 155, 169, 437, 441
Hüseyin Efendi Gayabov 471

Ifrikıye 45, 94, 102, 145
Irak 22, 23, 27, 33, 34, 36, 42-44, 47, 49, 52, 60, 62, 66, 70, 76, 81-84, 87, 88, 113, 118, 124, 155, 171, 185, 195, 202, 215, 221, 233, 259, 274, 283, 289, 294, 295, 367, 430-438, 480, 510, 515, 542, 543
Islahat Fermanı 336, 354, 355, 357, 512
Ivan IV. 284, 306

İbn Bacce 135
İbn Battuta 230, 247
İbn el-Mukaffa 52, 161
İbn Haldun 6, 39, 56, 63, 64, 147, 151-153, 168, 174, 178, 198, 224, 236, 259, 266, 385, 521, 544, 545
İbn Hazm 52, 103, 104
İbn Kesir 159
İbn Miskeveyh 75, 265
İbn Rusteh 105
İbn Rüşd 135
İbn Sina 80, 135
İbn Şüheyd 103
İbn Ta'avizi 184
İbn Tagrıberdi 198, 250
İbn Teymiye 147-150, 159
İbn Tufeyl 135
İbni Cemea 7, 235
İbnu'l Esir 34
İbnü'l-Uleyf 290
İbnü'l-Unnabi 522
İbrahim Müveylihi 496, 497
İbret 356, 360
İkfaru'ş-Şia 221
İmam Mehdi 61, 72, 76, 78, 103, 132, 162, 499
İmamiyye 63, 156, 160, 428
İmparator Meiji 454, 457
İngiltere 12, 175, 231, 234, 293, 301, 314, 315, 320, 321, 330-334, 336-339, 341-350, 352, 355, 362, 363, 369, 370, 382, 389, 391-394, 397, 400, 404-409, 411-425, 430, 434, 436, 443-454, 456, 459, 465-468, 470,

472, 474-476, 479-487, 490, 492-500, 502-505, 512, 513, 517, 521, 530, 531, 535, 547, 548
İran 6, 12, 16, 21-24, 47, 51-54, 56, 59, 60, 66, 67, 70, 71, 74-77, 79, 83, 84, 87, 82, 93, 100, 105, 107, 112, 113, 117, 119, 122, 130, 135, 139, 141, 142, 146, 150, 154, 161, 164, 165, 167, 170, 171, 174, 176, 177, 182, 185, 192, 193, 195-197, 200, 203, 207, 208, 211, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 224, 228, 229, 231-233, 245, 248, 250, 252, 262, 271, 277, 283, 285, 294, 299-301, 304, 305, 309-311, 314, 316, 387, 388, 404, 426-441, 452, 456, 460, 461, 467, 477, 479, 484, 493, 511, 520, 524, 526, 532, 543
İskendername 251
İsmail b. Ahmed 93, 105
İsmail Hakkı Bursevi 262, 278
İsmail Paşa (Hidiv) 416, 417, 422, 496, 498
İspanya 6, 48, 50, 51, 53, 72, 73, 81, 93-96, 98, 99, 103, 104, 151, 175, 211, 278, 282, 293, 302, 303, 311-314, 316, 381, 392
İstimalet 225
İstinsaf 531
İttihad-ı İslâm 357, 360, 362, 363, 367, 368, 387, 400, 409, 433, 435, 461, 510, 535-537
İzzeddin Keykâvus 184

J. H. Newman 483

Ka'b b. Züheyr 179
Kabil 315
Kaderiyye 61
Kadı Şureyh 157
Kadı'l-Kudat 132
Kadızadeliler 223
Kadisiye Savaşı 23
Kafkasya 23, 294, 310, 311, 387, 471, 477
Kahire 7, 17, 63, 90, 101, 102, 114, 123, 124, 126, 127, 170, 184, 189, 197, 198, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 235, 250, 273, 279, 281-283, 419, 485, 486, 510, 527
Kaim Bi-Emrullah 108, 109, 172
Kalküta 370, 448, 456
Kansu Gavri 197, 201, 203
Kanun-ı Esasi 340, 341, 354, 364, 370, 381, 482, 523, 531
Kanun-ı Şehinşahi 262, 263
Kara Ejderhalar 461, 463
Karlofça Antlaşması 317
Karmatiler 17, 87-89, 91, 106, 113
Kaşgarlı Mahmud 544
Katar 295, 391
Kâtip Çelebi 224, 464
Kelile ve Dimne 70, 262
Kemalpaşazade (İbn Kemal) 207, 220, 221, 224, 239, 241, 255
Kerbela 35, 36, 46, 429, 433, 436, 437, 441, 542
Kevkeb ül-maşrık 502
Keyhüsrev II. 185
Keyhüsrev III. (Gıyaseddin) 173, 185
Kıbrıs 26, 45, 198, 241, 242, 299, 313, 316, 345-347, 350, 416
Kılıç Arslan II. 184
Kılıç Arslan IV. 173, 185
Kınalızâde Ali Efendi 225, 264, 265,
Kitab-ı Diyarbekriyye 295
Kitab-ı Müstetab 229
Kitabü'l Gunye 243
Kitabü'l-Osmaniyye 131
Koçi Bey 229
Kudüs 23, 24, 41, 73, 92, 101, 112, 121, 124, 203, 211, 227, 281, 312, 393, 400, 466, 500, 507, 512
Kûfe 23-25, 27-29, 31, 33-36, 42-45, 47, 51, 66-68, 70, 71, 82, 87, 154, 155, 157
Kuleyni 10, 158, 160
Kur'an 4, 18, 21, 27, 32, 38, 42, 51, 62, 78, 79, 88, 129, 130, 132, 140, 141, 143, 148, 160, 163, 165, 177, 230,

251, 258, 259, 261, 262, 276, 297, 312, 359, 378, 390, 394, 425, 449, 477, 493, 511, 520, 523, 527, 533
Kureyş 4, 19, 38, 43, 53, 111, 130, 132, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 153, 157, 158, 205, 256-258, 302, 394, 443, 482, 483, 485, 486, 513, 518, 526, 531, 533, 534
Kutadgu Bilig 233
Kutalmışoğlu Süleyman 117
Kuteybe b. Müslim 48, 54, 71, 78, 80, 130, 159
Küçük Kaynarca 170, 318-321, 333, 442, 522, 546

Lord Cromer 442, 497
Lord Lytton 444, 445, 451, 453, 485
Louis Sabuncu 446, 487-490
Lübnan 101, 317, 327, 338, 355, 438, 481, 512, 513, 515
Lütfi Paşa 8, 220, 257-260, 545, 546

Maan 21, 406
Macaristan 98, 188, 194, 259, 299, 309, 317, 337, 341, 365, 268, 402
Magrib-i Aksa 96
Mahmud Begada 295
Mahmud I. 254, 433
Mahmud II. 211, 273, 277, 307, 331, 333, 352, 378-380, 396, 414, 416, 424, 522
Mahmud Nedim Paşa 339, 509
Makrızi 63, 281
Malik b. Enes 99
Mansur 53, 69, 70, 72, 76, 78, 84, 88, 89, 135, 161
Mansure 71
Marmol Carvajal 311
Maverdi 6, 7, 10, 100, 109, 137, 142-146, 149, 235, 468, 544
Max Weber 227, 228
Maximillian II. 241, 292
Me'asir-i Mahmud Şahi 295
Medain 31, 34, 70, 154
Medine 18, 20, 23, 24, 28-31, 34, 35, 37, 42-44, 46, 90, 91, 99, 114, 115, 158, 178, 210, 211, 227, 235, 265, 270, 280-283, 286-288, 291, 294, 377, 379, 400, 403, 408, 409, 429, 473, 485, 486, 492, 505, 542
Medinetü'l Fazıla 6, 135-137,140
Mehmed Akif 464, 531
Mehmed Ali Nüzhet 435
Mehmed Birgivî 223
Mehmed I. 225, 245, 280
Mehmed II. 188-192, 194, 197, 198, 218, 222, 225, 228, 229, 231, 232, 237-239, 246, 249-251, 255, 261, 295, 307, 362, 393
Mehmed III. 242, 274, 281
Mehmed IV. 223, 267, 275, 287
Mehmed Kadri Nasıh 531, 532
Mehmed Kâmil Efendi 356
Mehmed Rebii Paşa 427, 439
Mekke 19, 22, 24, 27, 35, 41, 43, 46, 54, 82, 88, 91, 106, 109, 114, 115, 124, 158, 168, 169, 171, 198, 199, 209-211, 240, 249, 250, 260, 270, 273, 279-283, 285-288, 290, 294, 298, 299, 368, 377, 379, 392, 400, 401, 403, 408, 443, 451, 473, 482, 484-486, 492, 494-496, 504, 505, 513, 518, 530
Mektubi-zade Ahmed Behai Efendi 451
Melametilik 215
Melceü't Tebbahin 356
Melikşah 112, 114-117, 262
Memlûk 5, 16, 51, 63, 114, 121, 124, 125, 126, 127, 147, 169, 179, 185, 192, 197-211, 219, 231, 237, 260, 276, 279-281, 288, 291, 295, 312, 544
Memun 54, 72, 76-80, 82, 83, 97, 152, 155, 176
Menakıb 269
Mengli Giray 307-309
Mercidabık 201-203, 208
Mervan b. Hakem 35, 44, 46, 47, 50, 57, 63, 67,
Mervan II. 60, 68

Mesleme b. Abdülmelik 48
Meşhed 480
Mevali 47, 51, 155, 215, 542
Mevla Salim 52
Mezopotamya 4, 18, 24, 47, 83, 87, 117, 161, 165, 167, 327, 343, 432, 514
Mısır 3, 5, 6, 8-10, 23, 24, 26-28, 32, 33, 44, 45, 56, 68, 72, 76, 78, 79, 81, 83, 89-92, 96, 99-12, 109, 115, 117, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 147, 157, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 179, 186, 189, 192, 193, 196-198, 200-212, 220, 221, 231, 232, 237, 239, 241, 242, 249, 250, 260, 266, 270, 273, 276, 279-283, 286-288, 290, 291, 296, 298, 302, 315, 317, 330, 333, 334, 347-349, 362, 363, 369, 378, 382, 391, 402, 403, 406, 407, 409, 413-423, 436, 447, 460, 462, 464, 476, 481, 484-486, 489, 492, 495-499, 503, 506, 510, 515, 517, 520, 521, 526, 527, 531-533, 543-545, 547
Mikadoname 461
Milli Arap Komitesi 512
Mirat-ı Memalik 296
Mirliva Enver Paşa 467, 468
Mirliva Süleyman Paşa 430
Mirza Hasan 434, 435
Mirza Hüseyin Han 427, 441
Mirza Muhsin Han 439
Mizan 456, 498
Moğollar 6, 7, 10, 114, 121-124, 147, 148, 160, 161, 164, 178, 183, 185, 186, 216, 225, 234-236, 247, 252, 285, 467, 511, 544
Mohaç 317
Molla Gürani 189, 238, 249
Mu'tazıd 72, 85
Muaviye I. 26, 29-35, 39, 41-46, 56-58, 60, 62, 63, 168, 171, 172, 179, 542
Muaviye II. 44, 46, 47, 55
Mugire b. Şube 17, 24, 29, 30, 34, 35, 44
Muhammed Abduh 383, 485, 498, 521
Muhammed Ali 469
Muhammed Arif el-Müneyyir 528
Muhammed b. Ali 65-67
Muhammed Parsa Efendi 472
Muhammed Rahim Bahadır Han 473
Muhammediye 193
Muhammed Bereketullah 462
Muhbir 357, 358
Muinüddin Süleyman Pervane 185
Murad I. 230, 237, 271
Murad II. 189, 193, 231, 232, 238, 249, 307, 545
Murad III. 182, 229, 242, 287, 299, 303, 305, 309
Murad IV. 210, 223, 273, 274, 288, 300
Murad V. 340
Musa el-Kudsi el-Halveti
Mustafa II. 175, 274, 275
Mustafa Naima 234
Mustafa Reşit Paşa 354, 355, 398
Mustafa Safi 272
Musul 437, 504, 507
Musurus Paşa 487, 488
Mutasım 78-80, 82, 83
Mutezile, 6, 54, 61, 78, 79, 141, 143, 144, 165
Muzafferüddin Şah 426, 437, 439, 440
Mübarek et-Türki 78
Mübarek Sabah 391, 436
Münif Paşa 427
Müstekfi-Billah 87, 127
Müsteşrikler Kongresi 527
Mütevekkil 71, 80, 82, 83, 126, 178, 189, 239
Mütevekkil II. 206
Mütevekkil III. 5, 201, 203, 205, 206i 485
Miryokefalon 184

Naili Abdullah Paşa 275
Naim Gregor 534
Nakibü'l-eşraf 273, 391, 490, 491, 509
Namık Kemal 5, 187, 206, 356, 357, 359-362
Nanking Antlaşması 465
Napoleon 330, 351, 380, 413, 414, 483, 485

Nasır-ı Hüsrev 113, 177
Nasırüddin Şah 426, 430, 441, 442
Nasr b. Seyyar 67, 73
Nasruddin Tusi 10, 122, 160, 161, 164, 249, 265
Nazım Paşa 346, 406
Necd 295, 515, 517
Necef 33, 433, 436, 437
Necip Azuri 514
Nesefi 258
Nevbahti 156
Nihavend Savaşı 23, 24
Nikitas Honiatis 117
Nikola I. 394, 395
Nizam-ı Cedid 331
Nizamü'l-Mülk 112, 114, 115, 150, 151, 262
Numan Kâmil Bey 527
Nureddin Mahmud Zengi 139, 168, 227
Nureddin Sarı Gürez
Nusret Ali Han 445, 446

Ohannes Aşiyan Efendi 457
Oikonomia 225
Orhan Gazi 173, 174, 230, 244-246
Osman b. Affan 25-30, 32, 37, 38, 41, 43, 45, 46, 56, 62, 66, 131, 153, 157, 174, 271, 290, 513
Osman Gazi 170, 173, 187, 188, 198, 216, 217, 245, 250, 270, 272, 379, 527
Osman Paşa 343, 456-458, 518
Osmaniyye 131

Ömer b. Abdülaziz 36, 48-50, 60, 62, 69, 148, 288
Ömer b. Hattab 17, 19, 22-26, 38, 39, 48, 56, 62, 66, 131, 143, 144, 153, 157, 171, 221, 222
Ömer b. Sa'd 29, 36, 119
Özbekler Tekkesi 476

Palmerston 333, 415
Pancermenizm 362, 363, 368, 371, 547
Panislâmizm 363, 367-371, 377, 382, 383, 403, 408, 409, 424, 443, 445, 471, 528, 530, 535, 537
Panslavizm 339, 362, 363, 369, 371, 471, 547
Peçevi 257
Peyk-i İslâm 445, 446, 448
Piyale Paşa 303
Portekiz 193, 199, 200, 203, 231, 260, 282, 295-298, 302, 303, 315
Prens Kato Hito 455
Prens Komatsu 455
Prens Sabahattin 533, 535, 536

Rafi b. el-Leys 73
Res gestae Populi Romani 270
Reşidüddin 164
Ridaniye 201, 202, 208, 210
Ridde 27
Risalet'ül-İslâm 243
Rodos 45, 298, 309
Rusya 301, 304, 306, 308, 310, 311, 318-321, 330-333, 335-337, 339-344, 346, 348, 351, 362, 367, 369, 381, 382, 389, 390, 394, 395, 399, 412, 414, 415, 425, 430, 436, 441, 442, 445, 450-452, 454-456, 459-463, 470-472, 474, 476, 477, 479-481, 486, 489, 490, 492, 521
Rüstemiler 17, 62

Sadakat-i Mısriyye 280
Sadakat-i Rumiyye 280
Sadreddin Konevi 261
Safahat 464
Safevi 170, 195-197, 200, 203, 219-221, 256, 259, 271, 283-286, 294, 300, 301, 305, 362, 387, 431
Safvet Paşa 366
Salih Münir Paşa 480
Saltuk-Name 233
Samaniler 87, 92, 93, 99, 105, 106
Samarra 436
Sasaniler 4, 23, 52, 53, 59, 60, 69, 71, 86, 129, 130, 140, 146, 171, 172, 219, 228, 542, 543

Selahaddin Eyyubi 120, 121, 170, 362
Selçuklular 6, 10, 92, 106-115, 117, 118, 121, 122, 146, 147, 169, 173, 178, 183-188, 213, 215, 217, 231, 232, 242, 244, 250, 259, 262, 272, 484
Selim I. 3, 5, 179, 194, 196, 197, 199-210, 220, 221, 224, 236, 239, 240, 257, 259, 269, 275, 276, 279, 280, 286, 290, 294, 295, 300, 302, 309, 362, 386, 428, 485, 526, 527, 531, 532, 545
Selim II. 223, 241, 260, 278, 284, 286, 287, 298, 306, 310, 313, 381
Selim III. 205, 301, 322, 329-331
Selimnâme 207
Semerkand 48, 83, 92, 106, 197, 259, 489
Seydi Ali Reis 296
Seyyid Ahmed Hamevi 260
Seyyid Ahmed Han 448, 450
Seyyit Osman 459, 462
Seyyid Safir Efendi 492

Şimonoseki Antlaşması 459
Sıffın Savaşı 31, 32, 62, 131, 157
Sicilya 81, 96, 123
Sir Clement Smith 456
Sir George Campbell 482
Sir William Muir 7, 8, 526
Siyasetü'ş Şeriyye 7, 147, 148
St. Petersburg 341, 434, 455, 471, 472
Stephen Cave 417
Süfyan b. Afv el-Ezdi 45
Sultan Mesud 118
Suriye 9, 21-24, 27, 29, 30, 41, 42, 44-46, 51, 58, 60, 66, 70, 72, 78, 81, 83, 88, 91, 93, 99-101, 106, 109, 112, 114, 115, 117, 120, 123, 127, 147, 155, 197, 200, 203, 242, 265, 281, 288, 302, 312, 355, 391, 404, 406, 407, 409, 414-416, 436, 438, 484, 485, 487, 489-492, 498, 504, 505, 507, 509-512, 523, 541
Surre-i Hümayun 280
Suyuti 34, 178, 179
Sühreverdi 119, 120, 139
Süleyman I. 7, 8, 18, 202, 204, 211, 218, 222, 224, 232, 234, 236, 239-241, 251-256, 259-261, 271, 280, 283, 285-290, 292, 294, 297-299, 303, 305, 306, 309, 313, 316, 323
Sünni 4, 6, 7, 10, 20, 29, 34, 49, 51, 60, 63, 87, 94-97, 99, 103, 107-109, 112, 114, 119-122, 128-132, 141, 143-145, 154, 157-159, 162, 164, 165, 170, 184, 195, 207, 208, 212, 214, 217-222, 230, 239, 241, 242, 285, 287, 290, 293, 294, 299, 300, 302, 379, 388, 391, 428, 429, 431, 432, 434-438, 441, 442, 483, 493, 506, 532, 533
Süveyş Kanalı 199, 288, 298, 345, 347, 382, 404, 408, 416, 417, 456, 479, 481, 514
Şah İsmail 195-197, 199, 207, 219, 221, 388, 428
Şah Muhammed İshak 443
Şah Veliyyullah 302
Şah-Kulu Baba Tekeli 219
Şakir Paşa 455
Şam 23, 24, 26, 32, 33, 35, 42, 43, 47, 51, 59, 61, 68, 72, 78, 90, 92, 93, 101, 112, 126, 157, 167, 168, 171, 178, 199-203, 221, 243, 264, 279, 280, 282, 283, 287, 290, 335, 355, 403, 406, 408, 409, 466, 486, 491, 492, 504, 510, 521, 528
Şerhu'l-Makasıt 165
Şerif Abdullah Paşa 494
Şerif Abdülmuttalib b. Galib 495, 505
Şerif Cürcani 147
Şerif Hüseyin 408, 494, 505
Şerif Muhammed bin Avn 494
Şevki Celaleddin 391
Şeybani Hanlığı 304, 305
Şeyh Abdülgani Nablusi 524
Şeyh Ebü'l Hüda 385, 509-511, 523
Şeyh Mecdeddin İshak 184
Şeyh Mehmed Efendi 523
Şeyh Muhammed Bedahşi 207
Şeyh Muhammed Zafir 385, 509

Şeyh Süleyman Efendi 476, 499
Şia 6, 20, 34, 68, 130, 131, 140, 144, 146, 154-165, 207, 220, 221, 285, 290
Şii 4, 5, 10, 17, 29, 33-36, 41, 51, 56, 58, 61, 63, 65, 67, 68, 70, 72, 74, 76, 77, 79, 82-84, 87, 89, 90, 92, 94-96, 100, 101, 103, 107-110, 121, 122, 128, 131, 132, 150, 153-165, 170, 184, 195, 200, 217, 219-221, 236, 250, 271, 283, 285, 294, 305, 385, 428-439, 441-443, 542, 543
Şir Ali Han 450, 474
Şirvan Şahlığı 304, 305
Şuubiye 51, 53, 54

Taftazani 146, 165, 258
Tarih-i Ebü'l Feth 248

Urbanus II. 116

Wilhelm II. 370, 466, 467

Yezid 21, 34-36, 44, 46, 57, 63
Yezid II. 49, 57, 61
Yezid III. 50
Yunanistan 221, 332, 336, 338, 344, 415, 418
Yusuf b. Ömer 44
Yusuf b. Taşfin 17
Yusuf Rıza Paşa 434, 435

Zafername-i Vilayet-i Kazan 306
Zat el-Savari Savaşı 26
Zellaka Savaşı 17
Zembilli Ali Efendi 200
Zenc İsyanı 84, 87
Zanzibar 425, 489
Zenta 175, 317
Zeyd b. Ali 50
Zeyd b. Sabit 27
Zeydiler 56, 76, 83, 84, 144, 156, 260, 294, 517, 520
Ziriler 17, 102
Ziyad b. Ebihi 35, 44
Zor 507
Zübeyr 25, 29-31, 46, 47, 61, 155
Zulm u Adl 532
Zübdetü't-tevarih 272

Hilafet, İslâm tarihinin gelişme süreci içinde, değişik tarihsel dönemlerde farklı biçimler alan ve buna bağlı olarak sosyal ve siyasal sonuçları çok değişik veçheler gösteren önemli bir kurum olarak bilinir.

Özellikle Türkiye'de hilafetin tarihine dair oluşan görüşler; Osmanlı Devleti'nin 1517'de hilafeti devralması ve Cumhuriyet döneminde, 1924'te kurumsal olarak kaldırılması arasında yaşanan süreç içinde şekillenmiştir. Bu dar çerçeveyi içine alan ve daha 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda oluşan bir kurumun farklı coğrafyalarda yaratttığı kültürü, yönetim biçimlerini *atlayarak*; hilafeti ilk Osmanlı halifesinden son halifeye kadar "aynı" ideolojik yapıda gören ve sonunda tarihe intikal ettiren bakış açısı, toptancı oluşunun yanısıra sorunlar da taşımaktadır. Nitekim, Hilafetin İlgası Kanunu'nun 1. Maddesi de; *"Halife hal'edilmiştir. Hilafet, hükümet ve Cumhuriyet manâ ve mefhumunda mündemiç olduğundan Hilafet Makamı mülgadır."* diyerek, kestirme bir gerekçe sunup, noktayı koymuştur.

Oysa erken modern çağların bir siyasal sistemi olan Osmanlıların hilafet vurgusu, İslâm'ın klasik çağındaki terminolojik içeriğinden farklı bir temele dayanıyordu. Siyasal ve askeri güce dayalı olarak beliren bu hilafet anlayışı, siyasi edebiyata "hilafet-i ulyâ ve hilafet-i kübra" şeklinde yansıyacak; Lütfi Paşa'dan Ahmet Cevdet Paşa'ya kadar Osmanlı yazar ve bürokratları hilafeti dönemin koşullarında yeniden yorumlamak ve gelenekle ilişkilendirmek zorunda kalacaktır.

İşte Prof. Dr. Namık Sinan Turan'ın bu önemli çalışması, yüzyıllar arasındaki geçişleri siyasal ve toplumsal koşullarla birlikte ele alıp, hilafet kurumunun tarihsel süreç içinde almış olduğu değişik veçhelere ve bunların yaratmış olduğu dönüşümlere ışık tutmaktadır. Kitap aynı zamanda Osmanlı hilafetinin biçimlenişini; dönemler boyunca oluşan kurumsal anlayışın siyasal alana yansımalarıyla birlikte sonuçlarını da incelemeyi hedefliyor.

"Bazı araştırmacılar, adeta hiç tükenmeyen bir heyecan kaynağından beslenirler. Namık Sinan Turan'ın metni, böyle bir kalemin ürünü olarak temayüz ederken, 14 yüzyıllık halifelik tarihinin labirentleri arasında dolaşarak yaptığı ilginç tespitlerin yanısıra heyecanını okurlara aktarmayı beceriyor. Bu çalışmada gözü ve dimağı yormayan, merakla izlenen bir üslupla tanışıyor, halifelik makamının tarih boyunca işlevlerinin nasıl değiştiğini somut verilerle görebiliyoruz."

Prof. Dr. Cemil Oktay

KAPAK: POLONYALI RESSAM STANISLAW CHEBOWSKI'NİN "OSMANLI PADİŞAHLARI" ADLI TABLOSU.

ISBN: 978-605-399-484-8

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

TARİH