

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Cemil Hakyemez

# Osmanlı-İran İlişkileri *ve* Sünni-Şii İttifakı



KitapyAYINEVİ



**OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ VE SÜNNİ-Şİİ İTTİFAKI**

KİTAP YAYINEVİ – 292  
TARİH VE COĞRAFTA DİZİSİ – 91

OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ VE SÜNNİ-Şİİ İTTİFAKI / CEMİL HAKYEMEZ

© 2014, KİTAP YAYINEVİ LTD.  
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

DÜZELTİ  
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI  
YETKİN BAŞARIR

KAPAK  
DİLEK ÇETİNKAYA

TASARIM DANIŞMANLIĞI  
BEK

KAPAK MİNYATÜRÜ  
III. MURAD'IN İRAN ELÇİSİ TOKMAK HAN'I TOPKAPI SARAYINDA KABULÜ  
ŞEHİNŞEHNAME, C. I, 1581, İÜK F1404, Y. 41B'DEN AYRINTI

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI  
MAS MATBAACILIK A.Ş.  
KÂÇITHANE BİNASI  
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3  
34408 KÂÇITHANE-İSTANBUL  
SERTİFİKA NO: 12055  
T: (0212) 294 10 10 F: (0212) 294 90 80  
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM  
MART 2014

ISBN 978-605-105-129-1

YAYIN YÖNETMENİ  
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.  
KÂÇIT HANE BİNASI  
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A  
34408 KÂÇITHANE İSTANBUL  
SERTİFİKA NO. 12348  
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56  
E: kitap@kitapyayinevi.com  
w: www.kitapyayinevi.com

# Osmanlı-İran İlişkileri *ve* Sünni-Şii İttifakı

CEMİL HAKYEMEZ



KitapYAYINEVİ



# İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

GİRİŞ 10

TARİH BOYUNCA TÜRK-İRAN İLİŞKİLERİ 10  
ŞİİLER VE SÜNNİLER 16

1- ŞİİLİK-SÜNNİLİK AÇISINDAN OSMANLI-SAFEVİ İLİŞKİLERİ 23

Şİİ SAFEVİ DEVLETİ'NİN KURULUŞU 23  
OSMANLIDA DİN VE DEVLET 42

2- SAFEVİ SONRASI DÖNEM VE NADİR ŞAH'IN Şİİ-SÜNNİ İTTİFAK ÇABALARI 60

NADİR ŞAH VE CAFERİLİK 60  
KAÇARLAR VE ŞİİLİK-DEVLET İLİŞKİLERİNDE DEĞİŞİM 77

3- İSLAM DÜNYASINDA MODERNLEŞME VE Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ 90

OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME 92  
İRAN'DA MODERNLEŞME FAALİYETLERİ 105

4- OSMANLI DEVLETİ'NİN İSLAM BİRLİĞİ POLİTİKASI VE ŞİİLER 125

19. YÜZYIL OSMANLI-İRAN SİYASİ MÜNASEBETLERİ 125  
İRAK ÜZERİNDE NÜFUZ MÜCADELESİ 128  
SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN İSLAM BİRLİĞİ SİYASETİ 141  
İTTİHAD-I İSLAM ÇERÇEVESİNDE Şİİ-SÜNNİ İTTİFAKI 158

DEĞERLENDİRME

NASIL BİR Şİİ-SÜNNİ BİRLİKTELİĞİ? 177

KAYNAKÇA 186

DİZİN 198



## SUNUŞ

**M**üslüman topluluklar arasında diyalog, en az diğer din mensuplarıyla diyalog kadar önemli bir konudur. Zira kendi iç barışını sağlama becerisine sahip olamayan toplumların, farklı dinlere mensup insanlarla ilişkilerini sağlıklı bir zeminde yürütme şansları oldukça düşüktür. Bu çerçevede ifade edilmesi gereken en önemli husus, teolojik-tarihsel bir olgu olan mezheplerin, dinin aslı olmayıp onun anlaşılma biçimleri olduklarının anlaşılmasıdır. Dolayısıyla mezhepsel farklılıklardan kaynaklanan görüş ayrılıklarının bir kavga aracı değil, normal görülmesi gereken birer zenginlik olarak algılanması arzu edilen bir durum olsa gerektir.

Tarih boyunca Müslümanlar arasında yaşanan en önemli farklılaşma, Şiiilik ya da diğer bir adıyla Şia adı altında meydana gelen mezhebi oluşumdur. Başlangıçta sadece bir kabile kavgası olarak değerlendirilebilecek bir konunun, zaman içinde itikadi bir hüviyete bürünerek imamet temelli bir inanç farklılığına dönüşmesi, söz konusu büyük İslam mezhebinin teşekkülüne yol açmıştır. Zira günümüz İslam dünyasının büyük çoğunluğunu Sünnilik ve Şiiilik oluşturmaktadır.

Şianın, içinde barındırdığı alt kollarıyla birlikte ayrı bir mezhep olarak ortaya çıkışı, bu fırka mensuplarını Müslüman toplumların bir nevi muhalefet hareketi konumuna getirmiş, geri kalan Müslümanların da Sünnilik adı altında bir araya gelmelerine neden olmuştur. Böylece Şiiilik ve Sünnilik olarak iki ana bünyeye bölünen Müslümanlar, yüzyıllarca kendilerini meşgul edecek bir mezhep kavgasının içine girmişlerdir.

Şii-Sünni kutuplaşması, aslında mantıki bir temeli olmamasına rağmen her iki kesimin aralarındaki problemleri bir türlü çözüme kavuşturamaması yüzünden kronik hale gelmiştir. Hatta bu mesele belli bir dönem o kadar vahim noktalara ulaştı ki, Şiiilik ve Sünnilik isimlerinin yan yana kullanılmasının zihinlerde oluşturduğu çağrışım, maalesef ancak bir çatışmayı andırır hale geldi. Bundan dolayı, Şii-Sünni ittifakı derken bile aslında iki grup arasında ciddi bir problemin olduğu hissi uyanmaktadır. Durumun bu hale gelmesinin en büyük nedeni, yüzyıllarca devam edip gelen ve cahillik üzerine bina edilmiş önyargılı zihinsel algılarımız olsa gerektir.

Müslümanlar arasındaki iç barışın sağlanmasının, öncelikli olarak Şii-lik ve Sünniliğin ne olduklarının bilimsel yollarla ortaya konması ve tarih boyunca oluşmuş yanlış mezhep algılarının değiştirilmesiyle mümkün olacağı artık daha iyi anlaşılmıştır. Bu doğrultuda yapılacak her çalışma, bu yöndeki değişimin basamaklarını oluşturacaktır.

Tarihte çatışmalar olduğu gibi, daha az sayıda olsa da barış amaçlı girişimler de ortaya çıkmıştır. Ancak geleneksel tarihçilikte daha ziyade savaş ve kavgaya dayalı olaylar öne çıktığı için uzlaşma çabalarına pek fazla dikkat çekilmemiştir. Bu tür ittifak amaçlı faaliyetlerin tespit edilip öne çıkarılması ise günümüz araştırmacılarının üzerine düşen bir sorumluluktur. Elimizdeki bu çalışma, söz konusu kaygılar nedeniyle oluşturulmuştur. Zira tarihte Emevi-Haşimi kavgasıyla hiçbir ilgisi bulunmayan Türklerle İranlıların veya diğer Müslüman toplulukların, kendilerinin henüz Müslüman olmadıkları bir dönemde ortaya çıkan mezhep çatışmalarına konu olmaları ve bu yüzden de yüzyıllarca düşman komşular gibi yaşamaları, nedeni izah edilmesi gereken en önemli meselelerden biri olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çerçevede Şii-lerle Sünniler arasında cereyan eden bazı ittifak girişimlerini ele aldığımız bu çalışmamızın kapsamı, Osmanlı Devleti'yle Safevi Devleti ve Safeviler sonrası diğer İran devletleri arasındaki ilişkilerle sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Çaldıran Savaşıyla başlayıp Sultan II. Abdülhamid'in iktidar yıllarının sonuna kadar devam eden bu uzun dönemde, ister istemez tarihte dikkat çekmiş belli başlı olay ve ittifak arayışları üzerinde durulmuş ve değerlendirmeler genelde bu kapsamda yapılmıştır. Bununla birlikte söz konusu dönemle bağlantılı olmasına rağmen gözden kaçan diğer bazı girişimler de elbette olmuştur. Ancak bu eksikliğin genel tabloyu etkileyebilecek bir sonuca yol açabileceğini düşünmüyoruz. Bu çerçevede özellikle kronolojik sıraya göre ele alınan düşünce ve olaylarda, süreç içinde meydana gelen fikri değişim ve dönüşümlerin tespit edilip ortaya konması bizleri en doğru sonuca yaklaştıracaktır.

Şii-Sünni ilişkileri çerçevesinde Müslümanların özellikle son birkaç yüzyılına damgasını vuran olaylar, yeryüzünün en önemli topluluklarından Türklerle İranlılar arasındaki münasebetlere de dayanır. Bu sebeple ilk olarak Türk-İran ilişkilerinin tarihsel gelişimiyle ilgili kısa bir giriş yaptık ve

ardından Şiiliğin teşekkülünden Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen sürede yaşanan ilişkilere ilişkin bazı hatırlatmalarda bulunduk.

İslam dünyasında yaşanan mezhep tartışmalarında en önemli aşamayı temsil eden olaylardan biri, hiç şüphesiz Safevi Devleti'nin kuruluşuydu. Müslümanları derinden etkileyen bazı iç çatışmaların yaşanması, bu dönemde meydana gelen mezhepsel tercih ve tutumlardan kaynaklandığı için birinci bölümde Safevilerle Osmanlıların din anlayışları ve bu doğrultuda cereyan eden devletlerarası ilişkiler üzerinde durduk.

Safevilerin katı mezhepçi politikalarından etkilenen bölge halkı, Nadir Şah'la birlikte en önemli ittifak girişimlerinden birini başlatmıştır. Onun bu doğrultudaki uygulamalarının değerlendirilmesinin ardından, yeni bir dönem olan Kaçar Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Şii düşüncede yaşanan değişimler ve bunun karşılıklı ilişkilere yansması meselesine geçilmiştir. Son aşama olarak da, modernleşmenin İslam dünyası üzerindeki etkileri ve bu çerçevede öne çıkan İslam birliği politikalarına girilmiş, ardından da geline son durumun Şii-Sünni ilişkileri açısından taşıdığı öneme dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Konuyla ilgili yeni bir safha olan ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayıp günümüze kadar devam eden dönemde yaşanan gelişmelerin müstakil bir çalışmayla ayrıntılı olarak ele alınması gerektiğine inandığımız için çalışmamızı bu sürecin başlangıcıyla sınırlandırdık.

Araştırmam esnasında gerek konu seçimi, gerekse planla ilgili katkılarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, yine çalışmanın değişik aşamalarında çok ciddi eleştirilerde bulunan Prof. Dr. Osman Aydınlı'ya öncelikle teşekkür ederim. Ayrıca kitabımı okuyarak farklı yönlerde katkıda bulunan Hanife Nuran Hakyemez, Doç. Dr. Mehmet Ümit, Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek, Doç. Dr. Muharrem Akoğlu, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağcıoğlu'nu da burada şükranla anıyorum.

CEMİL HAKYEMEZ

Ocak 2014

# GİRİŞ

## TARİH BOYUNCA TÜRK-İRAN İLİŞKİLERİ

**T**ürklerle İranlılar, aynı coğrafyayı paylaşarak yüzyıllarca birlikte yaşamış iki büyük millettir. Türklerin yaşadığı Orta Asya stepleriyle İran arasında hiçbir zaman belirli bir sınır olmamıştır. Bu iki bölgeyi birbirinden ayıran herhangi bir ırmak, vadi, dağ veya göl bulunmamaktadır. Farsça konuşan İranlıların yaşadığı büyük İran platosu Horasan'da sona ermekte, devamındaki geniş düzlükte de Türkçe konuşan Türkler, daha ötede de Moğollar yaşamaktaydı.<sup>1</sup>

Maveraünnehir, Fergana ve Harezmi gibi İranlıların yerleşik olduğu bölgeler, Moğollar sonrasında, Timur ve Özbek dönemlerinde gelen göçebe Türklerle çeşitlenmiş, İranlılarla Türkler hep birlikte kaynaşarak yeni bir kültürel mozaik yaratmışlardır.<sup>2</sup>

İslamiyet öncesinde bölgenin hâkimi olan Sasaniler, Pehlevî yazılarında da görüldüğü gibi, kendilerine özgü bir sanat anlayışı ve kültüre sahiplerdi. Doğudaki sınırları olan Merv ve Herat gibi şehirler, dil ve kültür açısından onlara bağlıydı. Sasani İmparatorluğu'nun üzerinde yayıldığı bu topraklar, İslamiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Fakat burası, Müslümanların iktidar merkezlerine sürekli uzak kalmış ve bu yüzden de ilk dönemlerden itibaren değişik din ve grupların daha rahat yaşadığı bir yer olmuştur. Maniheiztler, Zerdüştlar, Budistler, Yahudiler ve Hristiyanlar; Sasaniler döneminde olduğu gibi Müslüman idaresinde de kendi görüşlerini serbestçe ifade edebilmişlerdir. 9. ve 10. yüzyıllarda Horasan ve Semerkant'ın bulunduğu Doğu İran'da bir araya gelip kaynaşan söz konusu Arap, Farsî ve Türk unsurlar bu şekilde yeni bir müşterek kültür oluşturmuşlardır.<sup>3</sup> Bu kültür, fetih hareketleriyle birlikte

1 Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, ed. Robert L. Canfield, çev.: Ömer Avcı, s. 105.

2 Yuri Bregel, "Orta Asya'da Türk Moğol Etkileri," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, ed. Robert L. Canfield, çev.: Ömer Avcı, s. 87; Richard N. Frye, "Orta Asya'da İslâm Öncesi ve Erken İslâmî Kültür," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, ed. Robert L. Canfield, çev.: Ömer Avcı, s. 74.

3 Richard N. Frye, "Orta Asya'da İslâm Öncesi ve Erken İslâmî Kültür," s. 72, 74; Yuri Bregel, "Orta Asya'da Türk Moğol Etkileri," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, s. 9.

etrafa yayılarak, Ortadoğu ve Güney Asya yönetici sınıfları arasında hâkim konuma gelmiştir. Farsça, Samaniler döneminden itibaren Bağdad, Buha-ra ve Isfahan'ın birer kültürel merkez olmaya başladığı 9. ve 13. yüz yıllar arasında ahenkli tınısıyla saray ve edebiyat dili haline gelmiştir. Bu lisan, 9. ve 10. yüzyıllarda Samanilerin himayesinde ortaya çıkan, Arapçanın geniş kelime hazinesiyle zenginleşen ve Arap harfleriyle yazılan yeni Farsçaydı.<sup>4</sup>

Savaşçılıkları ve yönetim kabiliyetleriyle meşhur Türklerden sonra Moğolların devreye girmesiyle karışım daha da çeşitlenmiştir. Entelektüel meselelerdeki birikimi ve sanatsal özellikleriyle İran dehası, Türklerin yönetim anlayışlarını geliştirip eğitilmiş bir saray yönetiminin oluşmasını sağlamıştır. İslam düşüncesi yeni bir boyut, kanunlar genel bir çerçeve kazanmıştır. Farsçanın saray dili olduğu bu dönem, İranlıların bilim ve sanattaki yeteneklerine Türklerle Moğolların savaşçılıkları ve yönetimdeki becerileri eklenince daha da çarpıcı bir hal almıştır.<sup>5</sup>

Samaniler ve ardından da onların Semerkant'taki halefleri Karahanlılar yönetiminde gelişen bu kültürel sentez, Selçuklular ve onlardan sonra gelip 13. yüzyıla kadar İran, Suriye ve Anadolu'da hüküm süren devletler ve Afganistan'la Hindistan'da egemen olan Gazneliler tarafından Batı ve Güney Asya'ya taşınmış ve Akdeniz'e kadar tüm bölgenin ortak kültürü haline gelmiştir. Anadolu'dan Bengal Koyu'na, kuzeyde Rus steplerinden güneyde Hint Okyanusu'na kadar bütün bu bölgede yayılarak Isfahan, Buhara ve Bağdad gibi büyük kültür merkezlerinin kurulmasına öncülük etmiştir.<sup>6</sup>

Farsça, Batı ve Güney Asya'nın kültürel aydınlanma çağı olarak nitelenen bu dönemde sanat ve edebiyatıyla Arapçanın önüne geçmiştir. Samaniler ve Gaznelilerden sonra Fars dili ve edebiyatının gelişmesine büyük katkı sağlayan Selçuklulardan Amîdülmülk el-Kundurî ve Nizamülmülk, Farsçayı bürok-

4 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 15-36.

5 Francis Robinson, "17. yy'den 20. yy'nin Başlarına Kadar Hindistan'daki İran-İslâm Kültürü," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, ed. Robert L. Canfield, çev.: Ömer Avcı, s. 136.

6 Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 62.; Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 15-36; Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 21-25; J. De Morgan, *Medieval Persia (1040-1798)*, Newyork 1988, c. I, s. 125; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, İstanbul 2006, s. 27; Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," s. 111; Francis Robinson, "17. yy'den 20. yy'nin Başlarına Kadar Hindistan'daki İran-İslâm Kültürü," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, ed. Robert L. Canfield, çev.: Ömer Avcı, s. 136.

rasinin resmi dili haline getirmişlerdir. Bu şekilde dilleri neredeyse evrensel lisan haline gelen Farslar, Türk yöneticilere sosyal ve siyasi danışmanlık yaparak, hep birlikte sanat ve mimaride Batıyı etkisi altına almışlardı. Selçuklular döneminde, İranlı ve Türkistanlı ustaların maharetleriyle bütün Orta Asya'yı kuşatan yeni bir ortak mimari tarz gelişmiştir. Türk çadırları, İran bölgesinde taş ve tuğladan örülmüş yapılar olarak cami ve türbelere dönüşmüştür.<sup>7</sup>

İlk yerli hanedanlıkların, İslami bir şekle büründürülmüş Maverâ-ünnehir kültürüyle Fars devlet ananesini uzlaştırarak geliştirdikleri bu sistem, sonraki Selçuklular için bir model olmuştur. Selçuklular, İran gelenekleriyle oluşan İran-İslam kültürünü hemen benimsemişlerdir. Osmanlı Devleti de dahil Anadolu'da kurulan Türk yönetimleri, bu kültür ve düşünce yapısı üzerine bina edilmiştir. Özellikle kentlerde oluşan din, bilim ve hukuk dili Arapça; edebiyat, şiir ve yönetim dili ise Arapça kelimelerle zenginleşen yeni Farsça olmuştur. "Türk'ün köpeği kente indiğinde Farsça havlar" atasözü, bu gerçeğin en güzel ifadesi olsa gerektir.<sup>8</sup>

*Mesnevi-i Manevî*'yi kaleme alan Mevlâna Celâleddin-i Rumi, söz konusu kültürel mozaikğin en önemli temsilcisidir. Anadolu halk hikâyelerinde de İstanbul ile İsfahan, Erzurum ile Tebriz, Halep ile Tiflis, Bursa ile Bağdad birlikte anılır. Hatta sadece Anadolu ve İran coğrafyası değil, bazı hikâyelerde Türkistan ve Hindistan da işin içine girer.<sup>9</sup>

Türk-Fars karışımı bir kültürel hareketliliğin yaşandığı bu geniş coğrafya, 13. ve 15. yüzyıllarda büyük bir istilayla karşı karşıya kalmıştır. Bölgeye yığınlar halinde gelen Moğol (1120-1258) ve Timur (1336-1405) orduları bölgeyi yerle bir etmişlerdir. Bu durum pek çok açıdan sıkıntılar doğursa da zamanla Moğollar da yerleşik toplumlara ayak uydurmaya başlamışlardır. Moğol imparatorluk sistemi ve Timur orduları, bölgenin yegâne hâkimi olarak geniş bir alanda barış ortamının sağlanmasına vesile olmuştur. Farklı

7 Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, s. 62; Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Gelenegi," s. 15-36; Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, s. 21-25; J. De Morgan, *Medieval Persia (1040-1798)*, c. I, s. 125; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 27; Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," s. 111; Francis Robinson, "17. yy'den 20. yy'nin Başlarına Kadar Hindistan'daki İran-İslâm Kültürü," s. 136.

8 Louis Bazin, "Osmanlı İmparatorluğunda Fikir ve Kültür Yaşamı," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007, c. II, s. 342; Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, s. 120; Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, s. 21.

9 Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, s. 7.

fikir ve sanat eserleri, dönemin âlim ve sanatçılarının faaliyetleri sonucunda serbestçe hareket etme imkânına kavuşmuştur. Ayrıca Moğolların Semerkant, Horasan ve 1258'de Bağdad gibi merkezleri yağmalaması sonucunda bu şehirlerden kaçan âlim, sanatçı, mimar, müzisyen, edip vb. Delhi'ye yerleşmişler ve orayı İslam dünyasının ayrı bir merkezi haline getirmişlerdir.<sup>10</sup>

Moğolların, başka yerler gibi 1228'de girdikleri İran'ı da viraneye çevirmesi, özellikle İran ve Anadolu'nun etnik ve kültürel yönden yeniden şekillenmesine de yol açmıştır. Onların bölgeyi işgalinden rahatsız birçok Türk boyu ve Farslı, İran üzerinden Anadolu'ya doğru göç etmek zorunda kalmıştır. Yine Moğol korkusuyla Anadolu'ya kaçıp sonra da Selçuklu Devleti'nin hizmetine giren pek çok İranlıyla birlikte, İran kültürünün baskın olduğu bir Anadolu şehir kültürü ortaya çıkmıştır. Uçlara çekilen Türk boy-ları ise Anadolu beyliklerini kurmuşlardır.<sup>11</sup>

Anadolu'ya gelen yeni Türk ve Moğol göçleri bir taraftan bölgenin İran kültürü etkisi altında kalmasına yol açarken, diğer taraftan da Türk dervişlerin savunduğu mistik bir din anlayışının yerleşmesine neden olmuştur. Bu durum, avam dili olarak da kalsa Türk dilinin kentlerde yer bulmasını sağlamıştır.

14. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin kurulması, sonra da tüm İslam dünyası üzerinde hâkimiyet sağlaması, Acem bölgesinden Anadolu'ya akan nüfus ve sanatsal hareketliliği hızlandırmıştır. Aralarındaki heterodoks grupların dışında bunlardan bir kısmı tasavvuf erbabı ve dini konularla uğraşan kesimlerden oluşmaktaydı. Diğer kesimi ise mimarlar, tezhip ve çini ustalarıydı.

İran edebiyatının yanında pek çok sanatçıya da kucak açan Osmanlılar, bu konuda bilinçli bir politika uygulamışlardır. Yavuz Selim (1512-1520) ve sonraki Osmanlı sultanları, İran seferi dönüşlerinde, çoğunluğu Tebriz'den olmak üzere yanlarında "Acem" ilim adamı, musikişinas ve nakkaşlar getiriyorlardı. Yavuz, Şah İsmail'in Horasan'dan Tebriz'e taşıdığı yaklaşık bin civarındaki ilim adamı ve sanatkârı beraberinde İstanbul'a götürmüştür.<sup>12</sup>

10 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 15-36.

11 Osman G. Özgüdenli, Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, s. 163-164.

12 Mehmet Doğan, Türkistan-Türkiye Gergefinde İran, s. 58-63.

Genelde gittikleri kentlerde hâkim kültürlerin etkisinde kalmış olan Osmanlı bürokrasisinde, özellikle İran bürokratik kültürünün bir hayli ağırlığı olmuştur. 1500'lü yıllarda Osmanlıların dışında Memlûklular, Safevi Devleti ve Timur-Özbek halef devletinin hüküm sürdüğü Müslüman topraklarında, Türk-İran devlet sistemi uygulanmıştır. Bu sistem; havas İslamının düzenlemeleri, Farisi bürokratik yönetim ve Türk-Moğol hanedan otoritesine dayanmaktaydı.<sup>13</sup>

Türklerle İranlıların ortaklaşa oluşturdukları bu zengin mozaik, Osmanlı Devleti'ne katkısıyla en önemli ürünlerinden birini de vermiş oldu. Ancak 16. yüzyılın hemen başlarında kurulan Safevilerle birlikte bu sürecin tersine döndüğünü görüyoruz. Güçlü Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Safevi Devleti'nin ortaya çıkması, Fars ve Türk kültürleri arasında geçmişte var olan farklılıkların gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Zira kendilerini Osmanlılardan farklı göstermek isteyen Safeviler, Şiiliği İran'ın resmi mezhebi yapmışlardı. Bu şekilde İran kültürü, 1500'lerden itibaren farklı bir istikamete doğru kayarak hızla ayrışmaya başlamış, ülkenin doğu ve batısında yer alan Sünniler arasındaki bağlantı da kopmuştur. Ortadoğu'da yer alan Sünnilik ile Orta Asya ve Hindistan Sünniliği birbirlerinden bağımsız farklı şekillerde gelişme göstermiştir. Osmanlı din anlayışı daha ziyade Araplarla benzeşme gösterirken Hindistan, Türk-İran kültürünün etkisinde kalmaya devam etmiştir.<sup>14</sup>

Asırlarca bir geçiş bölgesi olarak değişik toplulukları kaynaştırma vazifesi üstlenmiş olan İran, Safevilerin kuruluşunun ardından tam tersi bir işlev görmüş ve bir kaynaştırma ülkesinden çok bir tecrit ülkesi haline gelmiştir. Doğudan batıya doğru sürekli bir akışın olduğu İslam dünyası, kendi içine kapanan ve kapılarını da dışarıya kapatan İran yüzünden birbirinden kopmuştur. Batılılara karşı mücadele halindeki Osmanlıya doğudan gelebilecek desteğin de önü kesilmiştir.<sup>15</sup>

Safevi Devleti'nin kuruluşu esnasında İran ve Doğu Anadolu toprakları üzerinde kurulu iki Türk devletinden Karakoyunlular Şii olmaları,

13 Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," ed. E. Kalaycıoğlu, A. Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul 2000, s. 83; Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," s. 113.

14 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 35-37.

15 Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, s. 14-15.

Akkoyunlular ise Safevilerle akrabalıklarından dolayı onlarla kolayca kaynaşarak İranlılaşmışlardır.<sup>16</sup> Gücünün zirvesindeki Osmanlı Devleti de Safevilerle birlikte İranlılaşan bu unsurları daha doğuya, İran coğrafyasının içine doğru iterek ortak kültürel mirastan uzaklaştırmış ve bu şekilde dolaylı yoldan Farslılaşmalarına yardım etmiştir. Safevilerin merkezlerini Tebriz'den Fars merkezli İsfahan'a taşımış olmaları onları tamamen Fars kültürünün bir parçası haline getirmiştir. Yavuz ve Şah İsmail dönemlerinde her iki tarafın sarayında Türkçe konuşulurken, aynı yüzyıl içindeki halefleri farklılaşmaya başlamıştır. Şah İsmail'in halefi Şah Tahmasb, Kanuni'ye gönderilmek üzere kaleme aldığı mektubunda Farsçayı tercih ederken ona cevap Türkçe yazılmıştır.<sup>17</sup>

17. ve 18. yüzyıllarda, Avrupa'yı Hindistan'a bağlayan deniz yolunun keşfi ve tüfeğin icadı, farklılaşan Türk ve İran imparatorluklarının her ikisini de zayıflatmıştır. Avrupalılar, işgal ettikleri bu topraklara yerleşerek Asya'nın kültürel bölgelerini; Ortadoğu, Güney Asya, Rus Asya'sı ve Doğu Asya olarak nitelendirmiş ve yüzyıllarca bu bölgeyi bir arada tutan ortak kültürü, Türk-İran İslam dünyasının zihinsel bütünlüğünü tamamen parçalara ayırmışlardır. Zaten Osmanlılar, başta Avrupa olmak üzere değişik kültürlerin tesiriyle Farisi niteliklerin etkisinden sıyrılarak yeni sanat ve edebiyat tarzları geliştirmeye başlamışlardı. İmparatorluğun zamanla çok geniş bir coğrafyaya yayılması, Arap ve Avrupalı tebaanın da etkisiyle kendine özgü yeni sanat ve edebiyat türlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>18</sup>

Sonuç olarak, yüzyıllarca uğraşarak hep birlikte İslam dünyasına çok büyük bir ivme ve heyecan kazandıran Türklerle İranlıların, gelinen bu aşamada apayrı istikametlere doğru yol almaları, hiç şüphesiz Müslümanlar açısından çok ciddi bir kayıp olmuştur. Aslında varılan bu nokta hiç de beklenen bir durum değildi. Osmanlılara karşı mücadele edebilmek için çok katı bir Şii politika izleyen Şah İsmail'in Safevi Devleti'ni kurması ve neticede oluşan Şii-Sünni çatışması, onca yüzyıllık birikimi heba etmiş gözükmektedir.

16 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Ankara 1999, s. 21-22. Her ikisi de yayılmacı bir politika izleyen Akkoyunlular Sünni, Karakoyunlular ise Şii idi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1969, s. 186-187.

17 Mehmet Doğan, *age*, s. 19, 28-29.

18 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 15-36, 38-40.

Safevi Devleti'nin kurulması, Türk-İran ilişkileri açısından önemli bir dönüm noktası olmakla birlikte, karşılıklı meselelerde merkezi bir rol oynayan Şiilik-Sünnilik ayrımının, onlarla birlikte değil çok daha erken bir dönemde ortaya çıkmış bir mesele olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Şi-anın teşekkülünden başlayıp Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadarki tarihsel sürecin kısaca özetlenmesinde yarar bulunmaktadır.

Şia, Hz. Ali ve Hz. Peygamberin kızı Fatıma soyundan gelen imam-ların nass ve tayinle atandığını iddia eden ve onların günahlardan masum olduğuna inanan İslam fırkalarının ortak adıdır.<sup>19</sup> Hz. Ali ve neslinden gelen kişilerin iktidara gelmesini isteyen bazı gruplar, Emevi iktidarının sonlarına doğru Hz. Ali evladından bazı şahıslar hakkında; nass ve tayin, rec'at, mehdilik, gaybet gibi fikirler ileri sürmeye başlamış, bu iddialar zamanla halk kitleleri tarafından benimsenerek Şiiliğin teşekkülüne yol açmıştır.

Temel çıkış noktası Emevi Devleti muhalifliği ve Hz. Ali oğullarının iktidarı üzerine kurulan Şiiliğin bu özelliği, Emevilerin yıkılmasından sonra da devam etmiştir. Şiiler, Abbasi Devleti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra tekrar muhalif konuma düşmüşlerdir. Yaşamları, birlikte devleti kurdukları amca çocukları Abbas oğullarıyla sürekli kavga ve mücadele içinde geçmiştir. Fakat bir süre sonra Abbasi Devleti'nin zayıflaması ve Şii bir aile olan Büveyhoğullarının yönetime el koymasıyla birlikte talihleri dönmüştür.

Büveyhilerin (945-1055) iktidara gelmesi Şiilere büyük avantajlar sağlamıştır. Onlar bu dönemde hem Şii düşüncenin oluşmasını sağlayan kaynak eserlerini rahat bir ortamda yazma imkânı bulmuşlar hem de kutsal saydıkları bazı tören ve ayinlerini serbestçe icra etme imkânı elde etmişlerdir. Dolayısıyla Büveyhoğulları iktidarı, Şiiliğin İran'da yayılması açısından büyük önem arz eder.<sup>20</sup>

Menakıbbhanlık adıyla bilinen ve şiirlerle Hz. Ali ile soyuna övgü, onların mucize ve kahramanlıklarının anlatılması, sahabeye ise hakaret

19 Şi'anın tanımıyla ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 12-20.

20 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1977, c. XI, s. 243; Mehmet Azimli, "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhiler," s. 24; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile, İlâhiyât*, Ankara 2008, s. 137-156.

edilmesi gibi Şiilik açısından çok önemli alışkanlıklar, ilk olarak Büveyhiler döneminde başlamıştır. Bu tür şiirlerin çarşı ve pazarlarda menakıbhaneler tarafından kendilerinden geçerek vecd halinde sürekli terennüm edilmesi, Şiiliğin diri kalarak yayılmasına yardım etmiştir. Buna karşılık Sünniler de, Hz. Ebubekir ve Ömer gibi sahabenin büyüklüklerinin ön plana çıkartıldığı fezailhanlık müessesesini oluşturmuşlardır.<sup>21</sup>

Şiilerin Büveyhiler döneminde kavuştuğu rahatlık neticesinde ortaya çıkan bazı uygulama ve taşkınlıklar, özellikle belli Sünni gruplar arasında hoşnutsuzluk oluşturmuştur. İran ve Maverâünnehir'i içine alan bir bölgede kurulan Samaniler (875-999) ise Büveyhi Devleti'nin Şii meyilli politikalarına tepki olarak Sünniliğe ve özellikle de Hanefi Sünniliğine daha fazla vurgu yapma gereği duymuşlardır.<sup>22</sup>

Orta Asya'da kurulan devletler içinde Sünniliğin savunuculuğunu yapan sadece Samaniler değildi. Bölgede yaşayan Türklerin savaşçı karaktere sahip olması ve bu yüzden de İslam dünyasının sınır bölgelerine yerleştirilmeleri, onları, özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda Müslümanların akıncıları yapmıştır. Türklerin Sünniliği benimseyip onun hamileri konumuna gelmeleriyle birlikte Orta Asya neredeyse tüm İslam düşüncesinin bir merkezi ve aynı zamanda Sünni teolojinin kalesi haline gelmiştir.<sup>23</sup>

428/1037'de kurulan Selçuklu Devleti'nin sultanları, kurucuları Selçuk Bey'le birlikte Sünni-Hanefi bir din anlayışı benimseyerek<sup>24</sup> bu geleneği sürdürmüşlerdir. Fakat diğer gruplara karşı aşırı dışlayıcı bir tutum takınmadıkları için Şafii, hatta Şii-İmâmî olup da devlet kademelerinde görev verilen birçok insan da bulunmaktaydı.<sup>25</sup> Bununla birlikte temelde Sünni siyaset her zaman belirleyici olmuştur.

Selçuklu Sultanı Alparslan, Anadolu'nun dışında Şam bölgesini de ele geçirince Fatımilerin Şii uygulamalarına son vermiş, ezanın Sünnilerin

21 Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcélî el-Kazvinî, *Kitabü'n-nakz*, nşr.: Celaleddin Hüsey Urmevî, Tahran 1331, s. 65; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," s. 76.

22 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği," s. 24.

23 Yuri Bregel, "Orta Asya'da Türk Moğol Etkileri," s. 96-97.

24 Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali el-Hüseyinî (590/1194), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 2.

25 Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 130-133; Abdurrahman Acar, *Selçuklu Sultanı Sencer'in Din Siyaseti (Abbâsî Halîfeliği ve İsmâîlîlerle İlişkiler)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1997, s. 74.

okuduğu şekilde okunmasını istemişti.<sup>26</sup> Sultan Melikşah, Selçuklu başkentini Rey'den Isfahan'a naklederek, burada Hanefi öğrencilerin eğitim görmesi amacıyla büyük bir medrese inşa ettirmişti. Şafiliğiyle bilinen veziri ve aynı zamanda büyük bir devlet adamı olan Nizamülmülk ise, medresenin sırf Hanefilere tahsisine itiraz etmiş ve buraya Şafii öğrencilerin alınmasını sağlamıştır.<sup>27</sup> Hatta medreselerde istihdam edilecek tüm personelin Şafii ve Eş'arilerden olmasını istemiştir.<sup>28</sup> O bu şekilde Selçuklu Devleti'ni; askerlerinin Türk, bürokrasinin ise İranlı olduğu ve Sünni İslam hukukunu esas alan bir sistem üzerine oturtmuştur.<sup>29</sup>

Kendilerini Sünniliğin koruyucusu olarak gören Selçuklular, 447/1055'te Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Büveyhoğulları hanedanına son vermesinden, 654/1258'de Abbasilerin Moğol hükümdarı Hülagu tarafından yıkılışına kadar Şii'lere rahat vermemişlerdir.<sup>30</sup> Tuğrul Bey, Bağdad'a girdiğinde ilk iş olarak, ezana eklenen ve mescitlerde yazılan Şiiliği çağrıştıran bazı ifadelerin kaldırılmasını emretmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Bağdad'ın Şii bölgesi Kerh'teki işyeri ve kütüphaneler ateşe verilmiştir. Şiilik bu dönemde gerileyerek yeraltına çekilmiştir.<sup>32</sup> Nizamülmülk'ün ifadelerine göre Sultan Tuğrul ve Alparslan; Kum, Sâve ve Rey bölgelerinin ağırlıklı nüfusunu oluşturan Rafizilerin devlet kademelerinden uzak tutulmalarını istemiştir. Hatta Alparslan, Şiileri hilafetin düşmanı ilan etmiştir.<sup>33</sup> Fadl b. Hasan et-Tabersî (588/1192) gibi birkaç Şii âlim, kendi özel gayretleriyle tefsir vb. ilmi faaliyetlerine devam etmişlerdir. Fakat Moğolların Bağdad'ı istilasıyla birlikte Sünni baskılar sona ermiştir.

Şiilerin Moğol idaresiyle iyi ilişkiler kurmaları, Şii âlim Nasiruddin Tûsî'yle (672/1274) birlikte başlamıştı. Tûsî'nin Moğol Hükümdarı Hülagu

26 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, c. X, s. 64.

27 Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, s. 462.

28 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-umem*, c. IX, s. 646.

29 Erdoğan Mercil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1993, s. 48; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 26.

30 Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 156.

31 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, c. IX, s. 614; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, IX, 376.

32 Yakût el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., c. I, s. 534.

33 Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Dergah Yayınları, çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1981, s. 185-188. Büyük Selçuklu Devleti'nin din politikası için bkz. Çağfar Karadaş, "Selçukluların Din Politikası," *İstem*, yıl: 1, sayı: 2, 2003, s. 95-108.

üzerinde büyük etkisi vardı. Hatta bazı rivayetlerde, Hülagu'nun onun sayesinde Budistliği terk edip Müslüman olduğu ifade edilir. Nasiruddin Tûsî, Bağdad'ın Moğollar tarafından işgali öncesinde Hülagu'yla irtibata geçerek, Şiiilerin zarar görmesini engellemiştir. Onların Hülagu'ya bağlılıklarını bildirmeleri sonucunda özellikle Necef ve Kûfe gibi kutsal mekânlar tahrip edilmekten kurtulmuştur. Hatta Şii ulema ve onlara bağlı vakıflar, zamanın Moğol idaresi tarafından desteklenmiştir. Nasiruddin Tûsî, meşhur *Tecridü'l-Kelâm*, *Ahlâk-ı Nasirî* ve *Tecridü'l-akaid* isimli eserlerini bu dönemde yazmış, ayrıca yanındaki diğer Şii ulemaya da kol kanat gererek onların rahatça eser vermelerine yardım etmiştir. Kısa bir süreliğine de olsa İsnâaşeriyye Şiasî'na verilen bu destek, Nasiruddin Tûsî'nin ölümüyle son bulmuştur.<sup>34</sup>

Kısa bir zaman sonra Nasiruddin Tûsî'nin öğrencilerinden ünlü Şii âlim Cemaleddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (726/1325), Hristiyanlıktan ayrılıp Müslüman olan İlhanlı Moğol Hükümdarı Sultan Olcaytu'yu (1304-1316) etkisi altına alarak, 710/1310'da onun Şii İsnâaşeri<sup>35</sup> olmasını sağlamıştır. Olcaytu'nun İsnâaşeriliği tercih etmesine neden olan diğer bir faktör ise, Sünniler içinde özellikle Hanefiler ile Şafililer arasında yaşanan şiddetli tartışmalardı. Olcaytu, Hanefilik ve Şafililiğe karşı İmâmiyye Şiasını tercih edince Şiilik yeniden korunmaya başlamıştır.<sup>36</sup>

Aslında bazı İlhanlı hükümdarlarının Şiiliğe yönelik meyillerinin, Olcaytu'nun selefi Gazan Han döneminde (1295-1304) başladığı ifade edilir. Anlatılanlara göre Bağdad'da namazın kılınış şekli yüzünden bir Şii'nin öldürülmesi, Şiiilerle Sünniler arasında mezhepsel çatışma ortamını hararetli bir hale sokmuştu. Ehlibeytten birinin öldürülmesi Gazan Han'ı bir hayli şaşırtmış, o da bu konu ve diğer mezhepsel ihtilaflar hususunda araştırma yapmaya başlamıştır. Nihayetinde olayların cereyanı sürecinde Bağdad'da

34 Muhsin Emin, *A'yanü's-Şia*, Beyrut 1372, c. IV, s. 416-417; Cafer Sübhani, *Mevsûatü Tabakâti'l-Fukahâ*, Kum 1418, c. V, s. 245; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," s. 79-80.

35 Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali ve onun Hz. Fatîma'dan devam eden neslinden sırasıyla on bir kişiyi meşru imam kabul eden ve on iki imama inanmayı dini bir esas olarak benimseyen İslam mezhebi; isnaaşeriyye on ikiciler anlamına gelmektedir ed.n.

36 Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz.: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 59.

Moğol İlhanlılarının Şiiliğe yönelmelerinin diğer bir sebebinin de meşruiyet kaygıları olduğu düşünülmektedir. Zira rakipleri Memluklar, daha erken davranarak Abbasilerden birini halife tayin etmiş ve avantajlı duruma geçmişlerdi. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, İstanbul 2010, s. 288-289.

Sünni ulemanın baskısından da rahatsız olmuş ve Şiiliğe meyletmiştir. Fakat Büveyhilerle başlayan ve gelenekselleşen birtakım Şii uygulamaları, tecrübeli veziri Reşidüddin'in uyarıları üzerine askıya alınmış ve nihayetinde vefat etmiştir. Yerine de Olcaytu hükümdar olmuştur.<sup>37</sup>

Şiiler, Allah'ın bir lütfu olarak gördükleri Olcaytu döneminde serbestçe hareket etmeye devam etmişlerdir. İlk üç halifenin adının yer aldığı sikkeler değiştirilmiş, yerlerine Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin yazıldığı sikkeler basılmıştır. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (726/1325), *Nehcü'l-Hak* ve *Minhâcü'l-Kerâme* isimli eserlerini Sultan Olcaytu adına yazmıştır. Olcaytu'nun kısa süre sonra ölümü üzerine yerine geçen oğlu ve son İlhanlı Hükümdarı Ebû Said'in ise iyi yetiştirilmiş bir Sünni olması, dengeleri tekrar değiştirmiştir. Bu doğrultuda Olcaytu'nun Şii yanlısı uygulamaları bir kez daha terk edilmiş ve eski duruma geri dönmüştür. Ebû Said'in 736/1335'te ölümüyle birlikte de devlet parçalanmaya doğru gitmiştir. Neticede, Şiiler açısından çok uzun sürmeyen bu rahatlatma devresinin, İlhanlıların Sünniliği kabul etmesiyle sona ermiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

İsnaaşerî Şiiliği, Timur'un oğlu Şahruh'un (808-851/1405-1447) ve sonra da haleflerinin Sünni olmalarına rağmen İran'da gittikçe güç kazanmaktaydı. Zira Şeyh Müfid'in takipçisi İbn Tâvûs, Muhakkik Hillî ve İbn Mutahhar el-Hillî gibi Hille ekolü mensubu Usûlî Şiiler, onun siyasetle birlikte hareket etme çizgisini takip ederek Şiiğin bölgede daha hızlı yayılmasına katkı sağlamışlardır.<sup>39</sup>

15. yüzyılın sonlarına yaklaşıldığında ise Şiilerle Sünniler arasında şiddetli çatışmalar meydana gelmiştir. Zaten Şahruh'un ölümünün ardından bölgenin kontrolü Karakoyunlu ve Akkoyunlu sülalelerinin eline geçmişti.<sup>40</sup> Fakat onların bölgedeki hâkimiyeti de uzun sürmemiş, 16. yüzyılın başlamasıyla yerlerini Safevilere terk etmişlerdir.

37 Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, tahk. M. Hanbelî, Tahran 1345, s. 93-96.

38 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, s. 96-108; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995, c. XIV, s. 146-147; Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 294-295; Fiğlalı, *İmamiyye Şiası*, s. 184; Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul 1995, s. 207; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 13-14; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik," s. 79-80; Mustafa Öz, "Hillî, İbn Mutahhar," *DİA*, c. XVIII, s. 37; Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şiiilik," s. 174; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiiilik*, s. 275-281.

39 Hanifi Şahin, *age*, s. 291.

40 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik," s. 88.

Şii-Sünni ilişkileri, Safevi Devleti'yle yeni ve sorunlu bir aşamaya girmiştir. Safevi iktidarının Şiiliği resmi mezhep olarak benimsemesi, Pers imparatorluklarını; batısındaki Sünni Osmanlı Devleti'yle, doğusundaki Sünni Moğol İmparatorluğu'ndan ayıştırmıştır. Safevilerin Şiileştirme yönündeki baskı ve şiddet politikaları, Sünnilerle Şiiler arasındaki kutuplaşmanın daha da derinleşmesine yol açmıştır. Bununla birlikte özellikle Irak gibi devlet otoritesinin pek hissedilmediği bölgelerde birbirlerine yardım ettikleri dönemler de olmuştur. Mesela Şii Kerbelâ âlimleri, 1621'de Safevi güçleri Sünnilere yönelik büyük bir katliama giriştiklerinde, birçok Sünni'yi Şii olarak tanıtarak ölümden kurtarmışlardır.<sup>41</sup>

Safevi Devleti'nin kuruluşuyla oluşan bu büyük problem, sadece bu kadarla sınırlı değildi. Şiilerle Sünniler, geçmişte karşılıklı pek çok tartışma ve çatışma yaşamış olsalar da, aynı bölgede bir arada yaşamlarını sürdürebilmişlerdir. Hatta onlar, keskin sınırların bulunmadığı erken dönem Ortadoğu coğrafyasının Bağdad gibi belli merkezlerinde bir araya gelebiliyorlardı. Bu şekilde de belli konular üzerinde tartışmalar yaparak, karşılıklı diyalog sonucu birbirlerini daha iyi tanıma fırsatına sahiplerdi. Fakat Safeviler dönemiyle oluşan yeni durumla ilgili aynı şeyleri söylemek biraz zordur. Zira Safevilerden sonra arada hem psikolojik hem de fiziki hudutların oluşmasıyla, kaynaşmayı sağlayacak ortak mekânlar da ortadan kalkmış oldu.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız Şii-Sünni ilişkileri, genelde Şiilerin siyasal iktidara yakın olduğu dönemleri içermekte olup, onların diğer zamanlardaki durumlarına ise fazla değinilmemiştir. Bunun sebebi, İsnâaşeriyye Şiası'nın, özellikle gaybet teolojisinin oluşmasından itibaren siyasal konulara pek fazla ilgi göstermemesiydi. Zira onlara göre, gaybete giden on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin tekrar dönüşüne kadar kurulacak devletlerin meşruiyeti bulunmamaktaydı. Bundan dolayı onlar, genelde yönetimlere mesafeli durmayı ve siyasal olaylara pek fazla karışmamayı tercih etmişlerdir.<sup>42</sup>

İktidardan uzak kalmanın Şiilere verdiği idealizmin, aslında onların sonraki politik davranışlarında harekete önem veren bir hava katması gere-

41 Joyce N. Wiley, *Irak Şiileri*, s. 26-27.

42 Geniş Bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanca ve Gâib On İkinci İmam*, İSAM, İstanbul, Şubat 2009.

kirken tam tersi olmuştur. Çünkü Şiiler, 16. yüzyıldan itibaren Safevilerle birlikte İran'ın toplumsal yaşantısına yön vermeye başlamalarına rağmen, genelde siyasete ilgisiz kalmaya devam etmişlerdir.<sup>43</sup> Ancak Safevilerin sonlarına doğru Şii Usûlî ulemanın güçlenerek velayet-i fakih anlayışının öne çıkması ve sonra da 19. yüzyılın ortalarında merci-i taklit müessesesinin inkişafından sonrası için aynı şeyleri söylemek biraz zordur.

Safevilere gelince; onların takip ettiği müfrit Şii politikaları, Şii düşünceden ziyade siyasal ihtirasın bir ürünüydü. Bununla birlikte bazı Şii âlimlerin onların uygulamalarına destek verdiği, hatta Sünnilere yönelik bazı şiddet politikalarının bizzat başlatıcıları oldukları da vakidir. Ancak çatışmaya dayalı böyle bir siyasetin, pek çok açıdan Şiilere fayda verdiği söylenemez. Şianın diri kalmasını sağlayan asıl saikler, politik kayırmacılıktan ziyade, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi fikrinin diri tutulması ve on ikinci imamın yeryüzüne dönerek altın çağı başlatacağı inancıdır. Şiiler, yüzyıllardan beri Hz. Hüseyin adına her yıl düzenledikleri matem törenleriyle Şii bilincinin diri kalmasını sağlamışlardır. Şii gençler, bu anma merasimlerinin efsunundan kaptıkları ölümüne cezbelenmeyle, kitle hareketlerine öncülük etmişlerdir.

43 Wladimir Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden 1948, s. 29-30; Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, s. 56. Sünniler gibi Şiiler de, Râşid Halifeler Dönemi'nden sonraki İslam tarihinin büyük oranda trajik bir sürece girdiğini düşünürler. Fakat Sünniler, tarihin akışını asr-ı saadetten sapma, yani ideal devletten sürekli bir uzaklaşma olarak görürken Şiiler için tersi bir durum söz konusudur. Şiiler, her geçen günü ideal, hak devlete doğru bir yaklaşma olarak düşünmüşlerdir. Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 51.

# ŞİİLİK-SÜNNİLİK AÇISINDAN OSMANLI-SAFEVİ İLİŞKİLERİ

## Şii SAFEVİ DEVLETİNİN KURULUŞU

**S**afevi Devleti'nin temelleri, Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin (ö. 1334) başında bulunduğu Erdebil Tekkesi'ne dayanır. 14. yüzyılda büyük bir şöhrete kavuşan bu tekkeye, başta Anadolu Türkmenleri olmak üzere her taraftan yığınla ziyaretçi geliyor, “nüüzûr” ve “sadakat” adı altında para gönderiyorlardı. Hatta Osmanlı padişahları bile buraya çerağ akçesi adı altında nakdi yardımda bulunmuşlardır. Fakat tekkenin bağlı olduğu tarikat bir süre sonra Şiileşmeye başlamış, Şah İsmail dönemlerine gelindiğinde ise tamamen Şii bir müessese haline gelmiş ve Safevi Devleti'nin kuruluş aşamasında onlarla birlikte başta Osmanlı Devleti'ne karşı olmak üzere savaşlara katılmışlardır.<sup>1</sup>

Kuruluş aşamasında göçebe Türkmen boyları gibi heterodoks zümrelerle iyi ilişkiler içindeki Osmanlı Devleti ise, idarelerinde sıkıntı yaşadığı bu toplulukları bir süre sonra dışlayarak kendinden uzaklaştırmıştı. İsmail'in babası Şeyh Haydar, bu ortamı iyi değerlendirerek Anadolu'daki söz konusu küskün gruplar içinde taraftar toplama peşine düşmüştür. Aralarından kabiliyetli olanları seçip eğittikten sonra, “halife” adıyla faaliyetlerde bulunmak üzere memleketlerine geri göndermiştir. Zaten Haydar'ın asıl müritlerinin bulunduğu bölgeler Anadolu toprakları içinde yer alıyordu, İran'daki taraftarlarının sayısı çok azdı. Yani tarikatın başı Erdebil'de, gövdesi ise Anadolu'daydı.<sup>2</sup>

Haydar'ın propaganda faaliyetleri kısa zamanda etkisini göstermeye başlamıştı. Zira sosyal çalkantılar içinde olup da Osmanlı yönetiminden rahatsız Türkmenler arasında, kendilerini devletin zulmünden kurtarıp rahata eristirecek bir kurtarıcı mehdi beklentisi oluşmuştu. Haydar'ın oğlu

1 Aşık Paşazâde, *Tevârih-i Âli Osman*, s. 268; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 63; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine,” s. 113; Ali Dîfâr-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 16-18.

2 Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 15-23.

İsmail, onların bu beklentilerine uygun bir söylem ve hareket tarzı üretince, onu mehdi olarak görmeye başlayıp peşine takıldılar.<sup>3</sup>

1499'da henüz on iki yaşına basmış olan İsmail, babasının yolundan giderek Azerbaycan'dan Anadolu'ya kadar yayılmış bu küskün Türkmen boyları üzerinde manevi nüfuz kurmayı başarmış ve onlardan büyük bir ordu oluşturmuştu. Sahip olduğu bu yönlendirme gücüyle ilk olarak Şirvanşah Ferruh Yesar'ı, sonra da 1501'de Akkoyunlu Elvend Beg'i mağlup etmiş ve Temmuz 1501'de kendisini Azerbaycan'ın şahı ilan etmiştir. Ardından da İran'ın bütün bölgelerini ele geçirerek, Mayıs 1502'de İran şahı olmuştur. Bu şekilde Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail, on iki Şii imam adına hutbe okutarak sikke bastırmıştır.<sup>4</sup> Hiç vakit kaybetmeden başlattığı uygulamalarla çoğu Sünni olan halkı Şiileştirmeye koyulmuş, karşı koyanları da katlettirmiştir.<sup>5</sup>

Şah İsmail'le birlikte Safevi Devleti'nin ortaya çıkışı, Anadolu'yu elinde bulunduran Osmanlıyla Orta Asya Müslümanları arasındaki tüm bağları, bir demir perde gibi engellemiştir.<sup>6</sup> Safeviler, kuruluş aşamasından itibaren tüm 16. yüzyıl süresince batıda Osmanlılar, doğuda ise Horasan bölgesine hâkim olmak için Özbeklerle mücadele etmişlerdir.<sup>7</sup> Devletin kurucusu Şah İsmail, çok hızlı giriştiği işgal ve sindirme faaliyetlerinin ardından 23 Ağustos 1514'te Çaldıran Muharebesi'nde Yavuz Selim'e yenilince tüm heyecanını kaybetmiş ve kendini içkiye vermiştir. Onun 1524'te ölümünden

3 A. Yaşar Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, s. 208. Önceden Oruç Bey isminde bir Şii Müslüman iken daha sonra Katolikliği benimseyip Persli Don Juan ismini alan İranlı seyyahın anlattıkları da benzer iddiayı doğrulamaktadır. Zira ona göre Şeyh Haydar, İranlı Müslümanların gözünde bir müneccim ve aynı zamanda bir evliya idi. Bkz. Don Juan, *Münasebetler (Bir Şii Katolik Persli Don Juan (1560-1604))*, çeviren: Hikmet İlhan, İstanbul 2012, s. 116, 200.

4 Faruk Sümer, *Safevi Devletin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 15-23; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," s. 90.

5 Roger Savory, "Safevi İranı," *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. Holt, A.K. Lambton, B. Lewis, I-IV, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, c. I, s. 403; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmamîye Şiası*, s. 186-187; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, s. 68-69. Kemal Paşazâde'nin anlattığına göre Şah İsmail, İran'da iktidar olur olmaz derhal Sünnileri bastırmaya çalışmıştır. O, Tebriz'e girdiğinde, Akkoyunlulardan intikam amacıyla yaklaşık kırk veya elli bin kişiyi kılıçtan geçirmiştir. Sonra da Kazvin, İsfahan, Kum, Kâşan, Rey, Hemedan ve Bağdad gibi şehirlere giderek benzer Sünni katliamını oralarda da devam ettirmiştir. Sünnilerin gözünü korkutmak için de Herat şeyhülislamını altmış talebesiyle birlikte katlettirmiştir. Ebu Hanife, Abdülkadir Geylani, Muhammed Sabuni ve Mevlana Yusuf el-Erdebili gibi meşhur Sünni şahsiyetlerin kabirlerini de yıktırıştır. Kemal Paşazâde (İbn Kemal), *Tevârih-i Âli Osman*, IX. Defter, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2447, vr. 122a-b, 123b-125b.

6 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 499.

7 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri*, s. 75-76.

sonra, devletleşme adına Şah I. Tahmasb (1524-1576) döneminde ciddi birtakım uygulamalara girişilmiştir.<sup>8</sup> Fakat Safevilerin kurumsallaşarak büyük bir devlet haline gelmesi, Şah I. Abbas döneminde (1587-1629) gerçekleşmiştir.

Şah I. Abbas'a kadar Safevi ordusu; 32 Türkmen asıllı Kızılbaş oymak, kabile reisleri ve şahın veya hanların hazinesinden maaş alan altmış bin süvariden oluşmaktaydı. Safeviler, hem düzenli bir orduya sahip olmaları hem de toplardan mahrum olmaları nedeniyle Osmanlı Devleti'ne karşı meydan muharebesi yapmaktan çekinmekteydiler. Genç yaşta tahta oturan Şah I. Abbas, hem Kızılbaş reislerinin nüfuzunu kırmanın hem de doğusunda Özbekler, Batısında da Osmanlı tehlikesine karşı mücadele etmenin, sabit bir orduya sahip olmadan mümkün olamayacağını düşünerek düzenli bir ordu kurmaya karar vermiştir. Bu doğrultuda, Osmanlı kapıkulu teşkilatından da esinlenerek, çoğunluğu Hristiyan çocuklarından oluşan ve Şii terbiyesine göre yetiştirilmiş doğrudan şaha bağlı "Gulâmân-ı Hassa-i Şerife" ordusunu oluşturmuştur.<sup>9</sup>

Şah I. Abbas, kurduğu bu gulam ordusu sayesinde Kızılbaş liderlerinin gücünü azaltmış ve merkezi otoriteyi kuvvetlendirmiştir. Yani devşirme teşkilatıyla Osmanlıların yaptığı gibi benzerini, İran'da gulam teşkilatını kurarak başarmıştır. Ayrıca ciddi bir Farşlılaştırma politikası da uygulayarak, başta Türkmen aşiretlerinin lideri Hüseyin Han Şamlu olmak üzere tüm Türkmen aşiretlerini tasfiye etmiştir.<sup>10</sup> Bu şekilde merkezileşmeyi sağladuktan sonra, 1623'te Bağdad'a yönelmiş ve Kerbelâ, Necef gibi kutsal Şii merkezler de dahil tüm bölgeye hâkim olmuştur.<sup>11</sup>

Şah I. Abbas'ın, başkentini Osmanlıdan çekindiği için Kazvin'den, daha içerideki İsfahan'a taşıması, devleti Fars nüfuzuna daha da yakınlaştırmıştır. Burada, resmi dil Türkçenin yerine daha ziyade Farsça kullanılmaya başlanmıştır.<sup>12</sup>

8 Mesela Tekelü Taifesi'nin ileri gelenlerinin öldürülmesi buna örnektir. Bkz. Şah Tahmasb-ı Safevi, *Tezkire*, Türkçe'ye çev.: Hicabi Kurlangıç, İstanbul 2001, s. 28.

9 Don Juan, *Münasebetler*, s. 215; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s. 246, 248.

10 Faruk Sümer, "Abbas I," *DİA*, c. 1, s. 18; Roger Savory, *Iran Under Safavids*, Cambridge University Press 1980, s. 55-57; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 99; Gülara Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler 1922-2004*, s. 86.

11 Faruk Sümer, "Abbas I," *DİA*, c. 1, s. 19.

12 Alessandro Bausani, *The Persians*, Londra 1971, s. 147-148; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 102.

Safeviler, meşruiyetlerini tarikat şeyhi olarak “mürşid-i kâmil,” on iki imamın neslinden gelen Mehdi ve tanrısal otoriteye sahip İran kirası geleneği gibi üç farklı zemin üzerine oturtmaya çalışmışlar ve hem Şii ulemanın desteğine müracaat ederek hem de özellikle de I. Abbas’ın oluşturduğu Fars bürokrasisi sayesinde devletleşme sürecini tamamlamışlardır.<sup>13</sup>

### Safevilerin Şiileştirme Politikası

İran, Sasanilerin yıkılışından sonra belli bir süre Emevi ve Abbasilerin hâkimiyetinde kalmıştı. Daha sonra Gaznelilerle başlayan Selçuklular, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler, Nadir Şah ile evlatları ve son olarak da Kaçarlarla nihayet bulan bir Türk hâkimiyeti dönemi yaşanmıştır. İran halkı, bu süre içinde Şiiliği resmi mezhep olarak benimseyerek diğer kültürlerle karışmaktan uzaklaşmıştır.

İran’da Şiiliğin asıl yaygınlaşma süreci Safevilerle başlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Safevi Devleti’ni kuran Şah İsmail, Erdebil Tekkesi’nin meşhur şeyhi Şeyh Safiyüddin İshak el-Erdebili’nin (735/1334) torunudur.

Şeyh Safiyüddin Erdebili, Şiilikle pek alakası olmadığı anlaşılan Sünni itikadlı biriydi.<sup>14</sup> Onun başında bulunduğu Erdebil Tekkesi de, kuruluş dönemlerinde tamamen Sünni bir karaktere sahipti.<sup>15</sup> Hamdullah Müstevfi el-Kazvini’nin, 741/1340’ta tamamladığı *Nüzhetü’l-Kulûb* isimli coğrafya kitabında, Şeyh Safiyüddin’e bağlı Erdebil Tekkesi’nin çoğunluğunun Şafii mezhebine mensup Sünniler olduğu açıkça ifade edilir.<sup>16</sup> Hatta tekke, bu özelliğini uzun bir süre devam ettirmiştir. Fakat Hoca Ali (1427) döneminde buraya bazı Şii motifler eklenmeye başlanmış, Şeyh Cüneyd döneminde ise Şii fikirler savunulur hale gelmiştir. Oğlu Haydar ve sonra da torunu İsmail’le birlikte Erdebil Tekkesi tamamen Şii bir tona bürünmüştür.<sup>17</sup>

13 Vecih Kevserani, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, Denge Yayınları, İstanbul 1992, s. 160.

14 Mesela Şeyh Safiyüddin Erdebili Hz. Fatma ile birlikte Hz. Aişe hakkındaki kanaatini soran bir Rafiziye verdiği cevapta şöyle bir ifade kullanmıştır: “Anlar kıyamet gününün hatunları ve ümmetün şefi’leridir.” Bkz. Erdebili, Şeyh Safiyüddin İshak İbni Cebrâil (650-735 h./1252-1334 m.), *Makâlât (Şeyh Safi Buyruğu)*, s. 237-238.

15 Sönmez Kutlu, “Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı,” s. 29.

16 Hamdullah Müstevfi el-Kazvini (750/1350), *Nüzhetü’l-Kulûb*, ed. Guy Le Strange, Leyden 1915, s. 81.

17 Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 181; Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı,” s. 56; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s. 55-108. Hoca Ali’nin oğlu Şeyh Cafer’in, tarikatın başına geçmek için verdikleri kavgada yeğeni Cüneyd’i Rafizilikle itham etmesi, Hoca Ali’nin Şii olmadığının ve

Haydar'ı destekleyen Türkmen gruplar, onun tanrısal özelliklerinden bahsedecek kadar aşırı fikirlere sahipti. Hatta Safeviler arasında bu tür gulat [aşırı] düşüncelerin çok yaygın olduğu, Şah İsmail döneminde Safevi sarayını ziyarete giden Batılı seyyahlarca da kaydedilmiştir.<sup>18</sup> İbn Ruzbihân (927/1521), Haydar'ı ilah kabul eden bu toplulukların, namaz gibi ibadetleri terk edip şeyhlerine secde ettiklerini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Şiddetli bir iktidar hırsına sahip olan Haydar'ın babası Şeyh Cüneyd, saf sufi yapıdaki bir tarikatı, kendi ihtirasları doğrultusunda politik ve askeri bir güce dönüştürmekten çekinmemiştir. O, Anadolu'daki Kızılbaşları yanına çekmek amacıyla da kendi soy kütüğünü değiştirme yoluna gitmiştir. Hz. Ali'nin neslinden geldiğini iddia ederek, Konya'da Şii fikirlerin propagandasını yapmaya başlamıştır. Oysa atalarının, bırakın Hz. Ali soyundan gelmeyi, Arap asıllı bile olmadıkları bilinmektedir.<sup>20</sup>

Şeyh Cüneyd'in uygulamaya başladığı bu tür ideolojik Şiileştirme politikası, torunu Şah İsmail döneminde devlet imkânlarının da yardımıyla artarak devam etmiştir. Bu doğrultuda, tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin'e ait olduğu düşünülen *Makâlât* ve *Menâkıb* isimli eserler üzerinde, özellikle çoğaltılma aşamasında bazı Şii unsurlar ilave edilerek ciddi tahrifatlar yapılmıştır. Ayrıca Şeyh Safiyüddin'in soyu da, onun oğlu ve aynı zamanda halifesi Şeyh Sadreddin (1334-1392) zamanında kaleme alınan İbn Bezzâz et-Tevekkülî'nin *Safvetü's-Safâ's*ına bazı ilaveler yapılarak, yedinci imam Musa Kâzım'a dayandırılmıştır.<sup>21</sup> Bu durum, onlara hem Şiiler nezdinde büyük bir itibar kazandırmış hem de başta Şah İsmail olmak üzere Şiiliğe sıkı sıkıya bağlanmalarıyla sonuçlanmıştır. Şiilik açısından bakıldı-

Şiiliğin de Cüneyd döneminde tarikata girdiğinin bir delili olarak kabul edilir. Bkz. Reşat Öngören, "Safeviyye," *DİA*, c. XXXV, s. 461; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul 2010, 24.

18 Minorsky, "Persia: Religion and History," *Iranica: Twenty Articles*, Tahran Üniversitesi 1964, s. 252; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 60.

19 Fazlullah b. Ruzbihân (927/1521), *Tarih-i Âlem Ârâ-yi Emîni*, (İngilizce tercümesi: Vladimir Minorsky), Londra 1957, s. 61-67.

20 Aşık Paşazâde (889/1484), *Tevârih-i Âli-i Osman*, nşr.: Matbaa-i Amire, İstanbul 1332, s. 256-260; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 10-11.

21 Hanedanın kökeni, kurucusu ve oğlunun menâkıbını bir araya getiren bu eser üzerindeki en ciddi tahrifat, Şah I. Tahmasb'in emriyle Ebu'l-Feth Hüseyin (ö. 1569) tarafından yapılmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, s. 46-51; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 173-181; Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı," s. 51-56; Sönmez Kutlu, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı," s. 21-32; Bilal Dedeyev, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış," s. 415-424.

ğında ise; “tüm siyasi otoritelerin, gaybetteki on ikinci imamın yetkilerini gasbettikleri düşüncesi,” Safevilerin kendi soy kütüklerini Musa Kâzım’a dayandırmalarıyla yumuşatılmış ve yöneticilerin meşruiyet problemi de bu şekilde kısmen de olsa çözüme kavuşturulmuştur.<sup>22</sup>

Safeviler, kuruluş aşamasında devletlerini üç temel üzerine oturtmuşlardı; şah, mutasavvıflar ve ulema. Şah, yetkisine ilaveten hem Şiiliği benimsemesi hem de kendi soy kütüğünü İmam Musa Kâzım’a dayandırması sayesinde otoritesini sabitlemiştir. Sufi Kızılbaşlar ise devletin kurulmasında en büyük emeği olan kesimdi. Fakat yerleşik düzene geçme çabaları ve devlet olma yolunda kurumsallaşma faaliyetleri başlayınca, şahın çevresinden uzaklaştırılmışlardır. Onların yerine, devlet kurumlarında Şii fıkıhçılar istihdam edilmeye başlanmıştır. Neredeyse ulemanın tümü, Kızılbaşlığın beslendiği tasavvufa karşı ortak bir tutum takınmıştır. Kerekî (940/1533) ve Hur el-Âmilî gibi fakihler, yazdıkları eserlerle onlara karşı savaş açmışlardır. Bu doğrultuda Şah I. Abbas, Kızılbaşlar açısından çok önem arz eden ve pir olarak kabul ettikleri “mürşid-i kâmil” unvanını kullanmaktan özellikle kaçınmıştır.<sup>23</sup>

Kurumsallaşma sürecinde bu şekilde fıkıhçıları istihdam eden Safevi şahları, bu doğrultuda İmâmiyye fıkıh anlayışını resmi hukuk olarak benimsemişlerdir. Bununla birlikte özellikle Şiiğin İran’ın mezhebi olarak ilan edildiği dönemde, yanlarında İmâmiyye itikadı veya fıkıhıyla ilgili müracaat edebilecekleri kaynak eserler mevcut değildi. Hasan Beg Rumlu, ellerinde Şeyh Cemaleddin İbn Mutahhar el-Hillî’nin *Kitabu Kavâid-i Ahkâm*’ı dışında İsnâaşeriyye Şiasını öğretecek bir kitap bulunmadığını ifade eder.<sup>24</sup> Bu sebeple Hillî’ye ait söz konusu eserin bir nüshası, gerektiğinde istifade edilmek amacıyla Tebriz kadısının kütüphanesine konulmuştur. Fakat zamanla Arap memleketlerindeki Şii ulemaya davetiyeler gönderilmiş ve icabet edenler sayesinde bu eksiklik giderilmiştir.<sup>25</sup>

22 Mazlum Uyar, *İran’da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 14. Safevilerin seyyidlik iddiasında bulunmalarının, onların Türkmen kimliklerini unutturmaya yönelik önemli bir araç olduğu da anlaşılmaktadır. Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 111.

23 Said Amir Arjomand, “Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi’ite Iran,” *European Journal of Sociology*, 1991, c. XX, s. 91; Mazlum Uyar, *Ahbârlık*, s. 139, 149; Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, s. 137.

24 Hasan Beg Rumlu, *Ahsenü’l-Tevârîh*, s. 61.

25 Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, s. 108-110; Mazlum Uyar, *Ahbârlık*, s. 139; Taha Akyol,

Ancak bu durum, Şiiilik ve Fars edebiyatı açısından zıt yönlerde be-  
yin göçüne yol açmıştır. Devletin ideolojik aygıtlarında önemli bir değişime  
neden olan yeni siyasetleri gereği; Lübnan'daki Şii ulema, katırlarına bi-  
nerek İsfahan'a göçerken, Fars edebiyatını yücelten İranlı münevverler ise  
İran'dan kaçarak Hindistanlı hükümdarlara sığınmış ve edebi geleneklerini  
burada devam ettirmişlerdir.<sup>26</sup>

Safeviler, çoğunluğu Lübnan'dan ithal edilen Şii ulemanın gözeti-  
minde ilk medreseyi İsfahan'da kurmuşlardır. Ali el-Kerekî tarafından te-  
melleri atılan bu medresenin ardından Kum, Necef ve Meşhed'de bunlara  
yenileri eklenmiş ve özellikle Şah I. Abbas döneminde söz konusu yerleşim  
birimleri Şiiiliğin en önemli merkezleri haline gelmiştir. Nizamülmülk'ün  
Sünniliği yaymak amacıyla kurduğu medresenin benzeri, İsnâaşerî Şiiiliğin  
propagandası amacıyla ilk olarak Safeviler tarafından inşa edilmiştir.<sup>27</sup>

İran'ın Şiileştirilmesi bu şekilde devam ederken, Şah Tahmasb ve  
I. Abbas dönemlerine gelindiğinde bu yöndeki uygulamalar had safhaya  
ulaşmıştır. Özellikle Safevilerin en büyük hükümdarı Şah I. Abbas'ın Şi-  
iliğe yaptığı katkı yadsınamayacak derecede büyüktür. Safevi yöneticileri,  
her iki tarafın da işine geldiği için, Şii ulemayla el ele vererek, özellikle  
sufiler ve Sünnilere yönelik müstebit politikalar uygulamışlardır. Neticede  
yayıldıkları coğrafi bölge, neredeyse tamamen Şiiiliğin hâkimiyeti altına  
girmiştir.<sup>28</sup>

I. Abbas, bir taraftan törensel, diğer taraftan da doktriner taban-  
lı faaliyetleri sayesinde hem önemli Şii merkezleri inşa ettirmiş hem de  
Meşhed'deki İmam Rıza Türbesi'ne 28 günde yaya olarak giderek halkının  
gönlünü fethetmeyi başarmıştır. Onun tarafından yaptırılmış söz konusu  
türbeyle Kum'daki İmam Musa Kâzım'ın kızı Fatıma'nın türbesi, bir süre  
sonra Şii ulemanın merkezi haline gelmiştir.

*Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 96, 136; Gülara Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler 1922-2004*, s. 86.

<sup>26</sup> Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 52.

<sup>27</sup> Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 108-110; Mazlum Uyar, *Ahbârlilik*, s. 139.

<sup>28</sup> Said Amir Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluw), Sufism and Sunnism in Safavid Iran, 1501-1722," *Journal of Asian History*, XV, 1981, s. 31-35; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 39; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 14. Şah I. Abbas ise koyu bir İsnâaşerî Şii idi. Kendisini Hz. Ali soyundan ve seyyid olarak kabul ediyordu. Şii matem ve merasimlerin uygulanmasına çok önem verir, her Ramazan ayının 19'undan 27'sine kadar, Muharrem'in ilk 10 gününde ülkede yas tutulur, insanlar kendilerine acımasızca eziyet uygularlardı. İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik," s. 94-95.

Safevilerin, Şii teolojinin güçlendirilmesi amacıyla yaptıkları faaliyetler sadece bunlarla sınırlı değildi. Onlar, yandaş sayısını artırmak amacıyla olsa gerek, Sünni karşıtlığıyla ilgili hoş olmayan diğer bazı uygulamalara da girişmişlerdir. Mesela Cebel-i Âmil'den Irak'a göç eden Ali Kereki (940/1533), dönemin diğer çoğu Şii âliminin de yaptığı gibi, ilk üç halifeye sebbedilmesi [küfredilmesi] yönünde fetvalar vermiştir.<sup>29</sup>

Sünni halifelere sebbetme gibi uygulamalarda en fazla dikkat çeken Şii âlim, Sünni karşıtlığıyla bilinen Muhammed Bâkır Meclisi (1110/1699) idi. 1694'te tahta oturan Safevi Şahı Hüseyin'in (1694-1722), devlet işlerini Feth Ali Han'a devretmesi ve iradesini de tamamen Meclisi'nin liderliğindeki Şii ulemaya bırakması, müfrit Şii uygulamaların en şiddetli şekliyle yaşanmasına neden olmuştur.

Meclisi, İsfahan şeyhülislamlığının ardından, 1694'te Şah Hüseyin'in tahta oturmasıyla molla başı olmuştu. Bu makamda dört yıl kalarak ülkenin fiili yönetimini üstlenmiştir. Sünnilere ve mutasavvıflara karşı şiddet uygulamalarına girişerek onlara büyük zararlar verdirmiştir.<sup>30</sup> Venedikli bir tüccarın anlattıklarına göre Sünni halk, Tebriz meydanında toplanarak kendilerine Şii fıkhi anlatılıyor, daha sonra da şeyhülislam nezaretinde topluca Şii yapılıyorlardı.<sup>31</sup> Onun şiddet uygulamaları sonucunda yaklaşık 70.000 Sünni'nin Şii'liğe geçtiği rivayet edilir. Ölümünün ardından aynı aileden molla başı olan Mir Muhammed Hüseyin ise Sünnilere yönelik baskıları daha da artırmıştır.<sup>32</sup> Çok geçmeden Sünni Afganların bu uygulamalara isyan ettikleri ve bunun sonucunda İran'ın büyük bölümünü ele geçirdikleri görülmektedir. Şah Hüseyin'in oğlu II. Tahmasb (1722-1732), Afganlıları kovmak ve iç huzuru sağlamak amacıyla Osmanlı ve Ruslardan istediği desteği alamayınca, Horasan Afşarları reislerinden Nadir'e müracaat etmek zorunda kalmıştı.<sup>33</sup>

Sünniliğe yönelik reddetme ve dışlama, kendini ispat sürecindeki Safevi Sevleti'nin temel politikası olduğu için, ülkede bu tür davranışlar,

29 Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, s. 170-171.

30 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 116; Nikki Keddie, *Roots of Revolution*, Londra 1981, s. 16; Mustafa Öz, "Meclisi, Muhammed Bâkır," *DİA*, c. XXVIII, s. 253-254; Ahmet Taşağlı, "Hüseyin Mirza," *DİA*, c. XIX, s. 1.

31 Tufan Gündüz, "Safeviler," *DİA*, c. XXXV, s. 456.

32 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şii'lik," s. 96.

33 Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-Iran Münasebetleri*, s. 41, 166; Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, s. 227, 327.

Şah II. İsmail dönemi gibi bazı istisnai durumlar hariç sürekli tekrar etmekteydi. Şah II. İsmail (1576-1578) ise, hocası Mirza Makdum'un tesiriyle olsa gerek,<sup>34</sup> seleflerine nazaran daha mutedil bir Şiilik politikası gütmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Sünniliğe karşı hoşgörülü olmuş, Hz. Aişe'nin lanetlenmesinin yanlışlığını her seferinde ifade etmiştir. Hatta onun, Hz. Aişe'yi lanetlemeyi meşru gören Bulgar Halife'yi dövdürerek görevinden azlettiği ve müfrit Şii âlimleri de etrafından kovduğu nakledilir. Bundan da öte Safevilerde uygulana gelen politikaların aksine, on iki imamın adını sikkelerden kaldıran ve aşere-i mübeşşereyi<sup>35</sup> lânetlemeyen Kazvinlilere para dağıttırmıştır. Onun bu tavrı, halk arasında tepkiye yol açmasına ve Sünniliğe geçmesi olarak yorumlanmasına rağmen, ulema ve ileri gelenler buna ihtimal vermemiştir. Şii âlimler bunun, Şiilerle Sünniler arasında yakınlaşma amacıyla yapıldığını düşünmekteydiler.<sup>36</sup>

Uygulamaların yanlışlığını görüp de bu tür müfrit tutumlardan sakınılması gerektiğini söyleyen elbette Şah II. İsmail vb. yöneticiler olmamıştır. Örneğin ulemadan Şeyh Yusuf Bahrâni (1186/1772) gibiler, Kerekî'nin ilk üç halifeye sebbedilmesinin meşruluğuyla ilgili fetvasını kınamış ve İmâmiyye inancının buna cevaz vermediğini ifade etmişlerdir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak; tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi, 16. yüzyılın başlarında İran'da kurulan Safevi Devleti, İslam dünyası açısından onarılması zor çok büyük yaraların açılmasına yol açmıştır. Onların, kendilerini Osmanlılardan farklı göstermek için Şiiliği benimsemeleri ve ardından İran'da neredeyse tüm İran nüfusunu Şiileştirmek istemeleri, çok büyük katliamların yaşanmasının yanı sıra, İran'ın doğu ve batısındaki Sünni nüfusun birbirleriyle irtibatını da kopartmıştır. Orta Asya ve Hindistan Müslümanları; Anadolu, Suriye, Mısır ve Irak'takilerden bağımsız olarak gelişmişlerdir. Sosyokültürel hareketliliğin kesildiği bu ortamda fikrinsel

34 II. İsmail'in Hocası Makdum, Şiiliğe reddiye anlamında *Nevakızu'r-Reva'iz* isimli bir eser kaleme almıştır. O, Şah II. İsmail'in vefatının ardından İran'dan ayrılarak İstanbul'a gitmiş ve bu kitabını Sultan II. Murad'a takdim etmiştir. Zebilüllah Safa, *Tarih-i Edebiyat der İran*, Tahran 1370, c. V/1, s. 194; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," s. 93.

35 Hz. Muhammed tarafından cennetle müjdelenmiş olan on büyük sahabe –ed.n.

36 Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 116-117. Bazı rivayetlere bakılırsa Şah II. İsmail aslında Sünniliği kabule yatkındı. Hatta bu niyetinin anlaşılması üzerine kız kardeşi Peri Han Hanum ve sarayın diğer ileri gelenleri tarafından bir komplo sonucu öldürülmüştür. Bkz. Don Juan, *Münasebetler*, s. 143.

37 Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, s. 170-171.

canlanmanın da olması neredeyse imkânsızlaşmıştır. Bundan dolayı, özellikle İslam dünyasının ikinci büyük kültürel merkezi olan Maverâünnehir bölgesi tüm üretkenliğini kaybetmiş ve eski ihtişamından geriye fazla bir şey kalmamıştır.

### Safevi Şiiliği ve Din-Devlet İlişkileri

Safevi Devleti'nin kuruluşu sırasında İran'da hâkim olan Şiilik, İsmaili öğretilere benzeyen heretik bir özelliğe sahipti. Hatta bu yapısını 16. yüzyılın ortalarına kadar devam ettirdiği de söylenebilir. Şah İsmail'in şiirlerine bakıldığında bu durum rahatlıkla fark edilmektedir.<sup>38</sup> Fakat onun döneminin sonlarına doğru ve Şah Tahmasb'ın (1524-1576) iktidarı sırasında, Lübnan'ın güneyinde yer alan Cebel-i Amil'den pek çok İsnâaşeri din bilgini getirtilmiştir. Henüz Şah İsmail zamanında Muhammed el-Amilî, Hüseyin b. Abdussamed el-Âmilî, Hasan b. es-Seyyid Cafer el-Âmilî el-Kereki gibi âlimler İran'a göçmüştü bile. Gelen bu Şii din bilgileri, kurdukları medreselerde yetiştirdikleri öğrencileri aracılığıyla gerek halk gerekse devlet kademelerinde İsnâaşeriyye Şiasını<sup>39</sup> kısa sürede İran'da yayma başarısını göstermişlerdir.<sup>40</sup>

İmâmîyye/İsnâaşeriyye Şiası, teşekkülünün tamamlandığı 4/10. yüzyılın ortalarında<sup>41</sup> Ahbarilik ve Usûlîlik olarak iki ana kol tarafından temsil edilmekteydi. Ağırlıklı grup ise, akılcı düşünceden ziyade rivayetleri ön plana çıkaran Ahbârîlerdi. Fakat 4/10. yüzyılın sonlarına gelindiğinde hâkimiyet, Büveyhîlerin de (945-1055) desteklediği Şeyh Müfid'in (413/1022) çalışmaları sayesinde Usûlî düşünceye geçmiştir. Usûlîler, gaybetteki on

38 Vladimir Minorsky, "The Poetry of Shâh Ismâ'il," BSOAS, sayı. 10 (1940-42), s. 1010a; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 161, 168; Sayın Dalkıran, "İran Safevi Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı," s. 61-63, 76.

39 İsnâaşeriyye/İmâmîyye Şiası, imametın tüm zamanlar için varlığı ve gerekliliğine inanan, Hüseyin b. Ali ve soyundan imamlarla birlikte toplam on iki imamın masum ve mükemmel olduğunu iddia eden fırkadır. İmâmîyyeye göre Hz. Peygamber ve ailesi, vefatından sonra Hz. Ali'yi kendine halef kılarak imametini nasla belirlemiştir; bunu reddeden dinin farzlarından birini terk etmiş demektir. Şeyh Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Evailü'l-Makalât fi Mezahibi'l-Muhtârât* (thk.: F. ez-Zencani), Tebriz 1371, s. 9-10; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985, s. 239-240.

40 Mehmet Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 179-181.

41 İsnâaşeriyye Şiasının teşekkülünün tamamlanma süreci, sonuncusunun gaybete gittiği imamların sayısının on iki olarak belirlenmesi ve Küçük Gaybet Döneminin sona erip Büyük Gaybet Döneminin başladığının kabul edilmesiyle birlikte nihayet bulmuştur. Gaib imamın sefirlerle temsil edildiği Küçük Gaybet Döneminin sona erip, Kıyamet gününe kadar devam edecek Büyük Gaybet Döneminin başladığı şeklindeki iddiaların tam olarak ilanı, 340/951'li yıllara denk gelmektedir. Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmam*, s. 186-187.

ikinci İmam Muhammed Mehdi'nin yetkilerinin askıya alındığını iddia eden Ahbârilere karşılık, söz konusu görevlerin, imamı temsilen âlimler tarafından yerine getirilebileceğini ileri sürmekteydiler.

Gaib İmam'ın âlimler tarafından temsil edildiğini savunan Usûlî ulema, bu yüzyılda elde ettiği hâkimiyetini yüzyıllarca devam ettirmiştir.<sup>42</sup> Safeviler dönemine gelindiğinde ise neredeyse güçlerinin zirvesine ulaşmışlardı. Devletle ilişkilerinde ön planda yer alanlar, genelde Usûlîler arasından çıkmıştır. Bununla birlikte Kâşânî ve Meclisî gibi Ahbârilere de resmi görevlerde bulundukları bilinmektedir.<sup>43</sup>

Safeviler, devlet kademelerinde istihdam ettikleri Usûlî âlimler sayesinde hem müçtehitlerin itibarını artırmışlar hem de İmâmîyye fıkhnın önemli kazanımlar elde etmesine aracılık etmişlerdir. Kerekî gibi âlimler, Şiiilerin Bûveyhîler döneminde bile terk etmedikleri bazı takîyye alışkanlıklarını bir kenara bırakarak eserlerini serbestçe telif etmişlerdir.<sup>44</sup>

Kerekî ve benzeri âlimler sayesinde müçtehitlerin devlet nezdinde elde ettiği konum, kendilerini bir hayli memnun ederken, Ahbârî Şii kesimlerde ise rahatsızlık uyandırmıştır. Zira bu süreçte "imama ait yetkilerin neredeyse tamamının ulemaya devredilerek, imamların itibarının zaafa uğradığı" fıkri yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Söz konusu durum, bu düşüncüyü savunan Ahbârî ekolün 17. yüzyılda güçlenmesine yol açmıştır. Zaten 17. ve 18. yüzyıllar Şii düşüncede Ahbârîliğin hâkim olduğu en uzun dönem olmuştur. Şartlar gereği, akli mevzular ve içtihat tamamen ortadan kalkar duruma gelmiştir.<sup>45</sup>

Ahbârîliğin güç kazanmasında en önemli pay, şüphesiz Muhammed Emin Esterâbâdî'ye (1033/1624) aittir. Onun *el-Fevâidü'l-Medeniyye* isimli eseri, Ahbârîliğin en temel kaynağı olarak kabul edilir.<sup>46</sup>

42 Şii ulemanın otoritesinin artmasında; Şeyh Müfid, Şerif el-Murtaza, Ebu Cafer et-Tûsî ve Muhakkik el-Hillî (676/1277) gibi usûlî âlimlerin siyasi otoriteyle uzlaşır tutumlarının katkısı büyüktür. Mustafa Öz, "Hillî, İbn Mutahhar," *DİA*, c. XVIII, s. 39.

43 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 153.

44 "Early Stages of Imami Shi'ism," *Religion and Politics in Iran*, edit. Nikki Keddie, Londra 1983, s. 28.

45 Mongol Bayat, *Mysticism and Dissen: Socioreligious thought in Qajar Iran*, Syracuse University, Syracuse 1982, s. 21; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 202.

46 Roger Savory, "The Emergence of Modern Persian State Under The Safavids, *Studies on History of Safavid Iran*, s. 29, Londra 1980; E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 338; E. Ruhi Fiğlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, s. 5; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 157-161.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ahbârilîğin esas amacı; Şii fikhını, akli esaslar yerine, Kur'an ve ehlibeytten gelen hadisler üzerine bina etmekti. Kökeni çok eskilere dayanan, fakat Safeviler döneminde tekrar yeşeren bu hareket, "Neo-Ahbârîlik" veya Yeni-Ahbârîlik olarak isimlendirilmiştir. Yaklaşık iki yüzyıl süren bir hâkimiyet döneminden sonra, son önemli temsilcisi Mirza Muhammed Ahbârî'nin (1232/1816-17) de vefatıyla neredeyse ortadan kalkacak duruma gelmiştir.<sup>47</sup>

Safeviler dönemi Şii İsnâaşerî düşüncede Ahbârî din anlayışının hâkim olması, ulemanın devlet işlerinden çekilmesiyle sonuçlanmamış, aksine devam etmiştir. Ancak onlar, devlet organlarında etkin görev alarak nüfuzlarını artırmalarına rağmen siyasi otoriteyi yine de pek fazla önemsememişlerdir. Bunun sonucu olarak da, siyasal iktidarın meşrulaştırılması yönünde Sünniliğin yaptığına benzer herhangi bir siyaset teorisi geliştirememişlerdir.<sup>48</sup> Yani Şah İsmail ve sonraki Safevi hükümdarların yönetimini pratikte benimseyen Şii ulema, imamın gaybeti zamanında bu devletin tabiatı ve işlevinin ne olması gerektiği hakkında bir gayret içine girmemiştir. Bu durumda ulemanın bir kesimi kenara çekilip beklemeyi tercih etmiştir.<sup>49</sup>

Safeviler öncesi Şii uleması, Sünni ulemanın da icra ettiği müftülük, Cuma imamlığı ve kadılık gibi sınırlı bazı sorumlulukları ifa etmekteydi. Bağdad'da baş kadılık yapan Şerif el-Murtaza (436/1044) örneğinde olduğu gibi, kadılık müessesesi dışında devletle ilişkilerinin olduğu bir organizasyonları da yoktu.<sup>50</sup> Safeviler, "sadaret" müessesini oluşturarak, sadru's-şerîayı dini makamların en tepesine yerleştirmiş ve ilmiye sınıfıyla vakıfları onların denetimine vermişlerdi. Bu müessesenin geçmişi, devletin kuruluşuyla birlikte olup söz konusu makama ilk atanan kişi, Şah İsmail'in Arapça ve Farsça hocası Kadı Şemsüddin Lâhicî'dir.<sup>51</sup>

47 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 157-161, 190, 332.

48 Said Amir Arjomand, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran," *European Journal of Sociology*, 1991, c. XX, s. 64-65.

49 Mongol Bayat "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşılığı," *UÜİFD*, c. XIII, sayı: 1, 2004, s. 231.

50 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 295.

51 Roger Savory, "The Principal Offices of the Safavid State During the Reign of Ismail I," *Bulleten of the School of Oriental African Studies*, XXIII, 1960, s. 103.

Bir diğerk makam olan “şeyhülislamlık” ise, Şah Tahmasb döneminde buraya atanan ilk kişı olan Kerekî’yle birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Şeyhülislamlık, rütbe bakımından daha altta gözükmele birlikte, İsfahan şeyhülislamlığını yapan Muhakkik Kerekî (940/1533-34), Şeyh Bahai ve Muhammed Bâkır Meclisi (1111/1699)<sup>52</sup> gibi itibarlı âlimler döneminde sadaretten daha fazla itibar görmüştür. Zaten bu gibi önemli şehirlerde görev yapan din adamlarının atamaları bizzat şah tarafından yapılmaktaydı. Sadru’ş-şeria makamı bir süre sonra kaldırılmış, yerine “mollabaşı” konmuştur. Şer’i ilimlerde kendini ispatlamış âlimlerden biri, adli işlerden sorumlu olarak şah tarafından atanır, o da şehirlerin kadılarını tayin ederdi. Bu makam, vezirin yetkilerinin de arttığı durumlarda gücünü koruyamamış, 18. yüzyılda Nadir Şah tarafından tamamen ortadan kaldırılmıştır.<sup>53</sup>

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti karşısında durabilmek amacıyla Şiiliği resmi mezhep olarak benimseyen Safevilerin, devletleşme aşamasında ilk andaki heretik Şii anlayışlarını bir kenara bırakıp, zengin bir yazılı geleneğe sahip İsnaaşeriliğe bağlanmak zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Onlar, hem yaptıkları katliamlarla Sünni halkı korkutmuşlar hem de Lübnan gibi bölgelerden davet ettikleri İsnaaşerî âlimlerle birlikte İran’da Şiiliği benimsetmişlerdir. Söz konusu İsnaaşerî âlimler, Safevi Devleti’nin kurulmasından kısa bir süre sonra da, bir taraftan devlet kademelerinde görevler alarak, diğerk taraftan da kendilerine bağlanan vakıflar sayesinde nüfuzlarını bir hayli artırmışlardır. Fakat siyasetle çok fazla iç içe olmanın verdiği bazı sıkıntılar, bir süre sonra ulema arasında bölünmeye yol açmıştır. İsnaaşerîyye içinde birkaç yüzyıldır hâkimiyetlerini devam ettiren Usûlîler, 17. yüzyılın başlarında güçlerini kaybederek yerlerini Ahbârîlere bırakmışlardır. Yaklaşık iki yüzyıl Şii İsnaaşerî düşüncesine hâkim olan Ahbârîler, Safevi Devleti’yle iyi ilişkilerini de devam ettirerek, Şiiliğin İran’da kalıcı olmasına destek olmuşlardır.

52 Şeyhülislâm Muhammed Bâkır el-Meclisi’nin siyasi meselelere ilgisi, ulemanın dini konular dışında siyasi ve sosyal alanlarda da Gaib İmam’ın temsilcisi olabileceğini göstermiştir. Daha sonra Kaçarlar dönemi ulemasının devletten bağımsız bir güç olarak belirmesinde onun bu yönüyle önemli katkısı olduğu söylenebilir. Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 227, 327.

53 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 146; Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, s. 98, 101; İsmail Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik,” s. 93.

Osmanlı Hükümdarı Sultan II. Bayezid (1481-1512), Safevi hanedanlığının Kızılbaş Türkmen gruplarla giriştikleri faaliyetlerden bir hayli rahatsız olmaktaydı. Onların Sünnilere yönelik imha politikaları, Osmanlı Devleti'nin tutum değişikliğine gitmesine yol açmıştır. Bu doğrultuda, Safevilerin tahrik ettiği Kızılbaş Türkmenleri denetim altında tutabilmek ve Safevilerin yükselişiyle paralellik gösteren ayaklanmalarını bir şekilde engellemek amacıyla onları Bektaşî tekkeleriyle irtibatlandırma yoluna gitmiştir. Söz konusu tekkeler, vakıflarla iktisaden güçlendirilmiş, dede-baba'larına, tayin ve azillerinde tamamen devletten bağımsız hareket etme imkânı verilmiştir.<sup>54</sup>

II. Bayezid'in aldığı önlemler, Anadolu'daki isyanların önünü kesmeye yetmemiştir. Zira Türkmen gruplar, Erdebil Tekkesi liderleri tarafından tahrik edilmeye devam edilmiştir. 1511'de sona erdirilen Teke yöresindeki Şahkulu ayaklanmasının Şah İsmail ile bağlantısı olduğu,<sup>55</sup> yine ondan kısa bir süre sonra, 1512'de Anadolu'ya gönderilen Nur Ali Halife'nin, Rumlu Kızılbaş Türkmenleri Safevilere bağlamak için propaganda yaptığı bilinmektedir.<sup>56</sup> İşte tam da Safevilerin Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenler üzerinde faaliyetlerinin en yoğun olduğu bu dönemde Osmanlıda iktidar değişikliği yaşanmış, Yavuz Selim, Sultan II. Bayezid'in yerine 1512'de tahta oturmuştur.

Yavuz Selim, babasından farklı olarak Anadolu'daki Türkmen ayaklanmalarını bir iç mesele olarak görmemiş, işin siyasi bağlantılarını da tahmin ederek, İran'daki kaynağının kökünü kurutmaya karar vermiştir.

Osmanlı yöneticileri, Memluklu Devleti üzerinde hâkimiyet kurar kurmaz hemen İran'a yönelmişler ve Anadolu'dan Azerbaycan'a akan nüfus göçünü önleyecek bazı tedbirler almışlardır. Şah 'İsmail'e karşı yoğun bir propaganda faaliyetine girişerek, Cuma namazında halka beddua ettir-

54 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 11; İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi," *OTAM*, sayı. 6, 1995, 281 vd.; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine," s. 124-125.

55 Bkz. Hoca Sadeddin, *Tacü't-tevârih*, c. IV, s. 42 vd.; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine," s. 113; H. İbrahim Bulut, "Osmanlı Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemalpaşazâde Örneği," *Dini Araştırmalar*, c. 7, sayı. 21, s. 184.

56 Hoca Sadeddin, *Tacü't-tevârih*, c. IV, s. 84; Tufan Gündüz, "Safeviler," *DİA*, c. XXXV, s. 452; Bulut, *age*, s. 185.

mişlerdir. Yine bu amaçla Hamza Saru Görez (918/1512)<sup>57</sup> ile Kemal Paşazâde'nin (940/1533) fetvalarına da müracaat etmişler ve bu şekilde dini meşruiyet oluşturmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan eski Memluklu Sultanı Kansu Gavri'nin, aslında Hurufi tarikatına mensup olduğu ve Safevilerle bağlantı içinde bulunduğu söylentisini yaymışlardır.<sup>58</sup>

Sosyal ve psikolojik şartların bu şekilde hazır hale getirilmesinin ardından Safevilere kesin bir darbe vurmak isteyen Osmanlı padişahı Yavuz Selim, Mart 1514'te ordusuyla Edirne'den yola çıkmıştır. Çaldıran'da 23 Ağustos'ta yapılan muharebede Şah İsmail'in ordusunu yenmiş ve ardından da başkentleri Tebriz'e girmiştir.

Yavuz Selim'in Anadolu'da propaganda yapan Safevi ajanlarını imha etmesinin ardından Çaldıran'da kazandığı bu zafer, onların siyasi emellerine büyük bir darbe indirmiştir. Zira şahların yenilebileceğine bir türlü akıl erdiremeyen müritleri karşısında Şah İsmail'in etkileyiciliği yerle bir olmuş, taraftarları da büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır.<sup>59</sup> Artık bu aşamadan sonra Safevilerin Anadolu'daki faaliyetleri bir hayli azalmış, Çaldıran bozgununun ardından Osmanlı ordusuyla tekrar karşılaşmaktan özellikle kaçınmışlardır. Osmanlı Devleti Avrupa devletleriyle mücadele ettiği sırada taarruza geçmişler, kendi üzerlerine yürüyünce de çatışmadan çekinip geri çekilmişlerdir.<sup>60</sup>

Karşılıklı vakaların azalması sonucunda iki devlet arasındaki ilişkiler, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemine gelinceye kadar sadece bir sınır problemi seviyesine gerileyecek kadar hafiflemiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte özellikle Osmanlının Batıda yaptığı mücadeleleri sırasında bölgede oluşan otorite boşluğunun da etkisiyle, Sünnilere ve Osmanlılara karşı

57 Hamza Saru Görez, reisleri Şah İsmail olan Kızılbaşların Kur'an ve Sünnet'i hafife almaları, haramları helal kabul etmeleri, Mushaf ve mescidleri yakmaları, sahabeye sövmeleri vb. gibi fiillerinden dolayı kâfir olduğunu söylemiş ve onların kılıçtan geçirilip dağıtılmalarının vacip olduğu fetvasını vermiştir. Bk. Müftü Hamza Saru Görez, *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 6401, vr. 60a.

58 İbn İyâs, *Bedâi'ü-z-zuhûr fî vakâii'd-duhûr*, c. V, s. 88; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 139-140.

59 Mehmet Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği, s. 85.

60 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 59; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 152. Kanuni Sultan Süleyman, 1554'te Nahçıvan Seferi öncesinde Şah Tahmasb'a bir mektup yazarak onu ve askerlerini, bu vurkaç taktiklerinden dolayı korkaklık, dinsizlik ve silahsız halka zarar veren çapulcular olarak itham etmiştir. Bk.: İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihî*, c. I, s. 298-300.

61 Ali Djafâr-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 16-18; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine," s. 113; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 12.

Türkmen aşiretlerini gizliden gizliye tahrikleri devam etmiştir. Bunların sonucunda da, Şah İsmail'in dâisi Celal'in Bozok'ta mehdilik iddiasıyla çıkarttığı isyana benzer bazı ayaklanmalar ortaya çıkmıştır. Osmanlı yönetimi de 1534-35'te düzenlediği İran ve Irak seferleriyle bunlara karşılık vererek İran'ı sulh yapmak zorunda bırakmıştır.<sup>62</sup>

Sultan Süleyman'ın 1534'teki İran seferinde Bağdad'a girmesi ve sonra da Basra'ya kadar tüm Irak'ı Arab'ı kontrolüne alması, Osmanlı Devleti'nin sınırlarını Basra Körfezi'ne kadar genişletmiştir. Osmanlılar daha sonra 1548'de Tebriz'e kadar gidip sonra da Van'a geri çekilmişler ve burasını İranlıların durdurulacağı bölge olarak belirlemişlerdir.<sup>63</sup>

Tam bu sıralarda Safevilerin Şiileştirme yönündeki faaliyetlerinden rahatsız olan Sünni Özbek hükümdarlarından Ubeydullah Han 1534'te, Abdülâtilif Han ise 1540'ta Kanuni Sultan Süleyman'a mektuplar yazarak Safevilere karşı ondan yardım talep etmişlerdir.<sup>64</sup> Kanuni de, 1550'de Abdülâtilif Han'a bir elçi göndererek, kendisinden istediği yardımı göndereceğine söz vermiş, ancak karşılığında ondan, Horasan'daki Kızılbaşların üzerine gitmesini istemiştir. Nihayetinde Kanuni, hem istenen yardımı göndermiş hem de orduyuyla Nahçıvan'a kadar girerek oradaki Kızılbaş merkezlerini tahrip etmiştir.<sup>65</sup>

Şah I. Tahmasb'ın, 1552'de Osmanlı ordusunun Erdel ve Macaristan'la meşgul olduğu bir sırada büyük bir katliam ve tahribat yapması, Kanuni Sultan Süleyman'ı tekrar buraya bir sefer düzenlemeye sevk etmiştir. İran yönetimi, Kanuni'nin 1554-55 kışında Serhad'da kalıp buradan yönelttiği tehditler neticesinde, 29 Mayıs 1555'te Amasya Anlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştır. Buna göre İranlılar, sahabeye hürmet gösterecekler, Osmanlılar da İranlı hacılara hac serbestiyetisi sağlayacaklardı.<sup>66</sup> Ama neticede anlaşmaya pek de riayet edilmediği anlaşılmaktadır.

1555'te imzalanan Amasya Anlaşmasında aslında her iki ülke açısından menfaatler bulunmaktaydı. Zira Şii Safevi Devleti, bu anlaşmayla

62 Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 16-18.

63 Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, c. I, s. 183-188, 262-265

64 Mehmet Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan ...*, s. 5.

65 Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 16-18; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 35-37.

66 Osmanlı sultanıyla İran şahının karşılıklı yazışmaları ve bu çerçevede yaşanan gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, c. I, s. 286-326.

Müslümanların en güçlü devletine ve onun başında bulunan halifeye kendini kabul ettirmeyi başarmıştır. Doğu bölgesi az çok sükûna kavuşan Osmanlı Devleti'nin ise, bundan sonra Safevileri tamamen ortadan kaldırma fikrinden de vazgeçmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>67</sup> Zaten Kanuni Sultan Süleyman, Batıyla mücadelesinden dolayı ilgisini Orta Avrupa, Akdeniz ve Hint Okyanusu üzerine yoğunlaştırdığı için, İran'la ilişkilerini bozmak istemiyordu. İran'ı işgal etmek yerine, çevresini kuşatarak izole etmek, onun politikalarına daha uygun düşmekteydi.<sup>68</sup>

Ancak huzur ve barışın her iki devletin de menfaatlerine uygun gelmesi, ilişkilerin sürekli iyi gitmesi için yeterli olmamıştır. Hem sınır bölgelerindeki bey ve yöneticilerin keyfi davranışları, hem ayaklanacaklarından sürekli endişe edilen Kızılbaşların İran'la temas içinde oldukları şüphesi, hem de üstünlük sağlamak için Kızılbaşların bir koz olarak kullanılmak istenmesi, Osmanlı Devleti'yle Safeviler arasında uzun süreli bir barışın sağlanmasına engel olmaktaydı. İran'la ilişkileri olduğu belirlenen Kızılbaşların, 1570'li yıllarda Osmanlı topraklarında önemli bir sayıya ulaştıkları ve bunların bir kısmının aileleriyle Kıbrıs'a sürüldükleri, bir kısmının da çeşitli suçlamalarla idam edildikleri kaydedilmektedir.<sup>69</sup>

Osmanlı Devleti, bu kararlı tutumu ve 1578-1590 Harbi sonunda yapılan İstanbul Anlaşmasına koydurduğu maddeler neticesinde<sup>70</sup> Şii propaganda faaliyetlerini önemli oranda engellemiştir. Safevi Şahı I. Abbas, Osmanlı Devleti'yle mücadelesinde, halefleri gibi Şiiiliği bir silah olarak kullanma yoluna artık gitmemiştir.<sup>71</sup>

Şah I. Abbas, doğusundaki Özbek saldırılarının önüne geçebilmek ve ülke içindeki çatışmaları durdurabilmek amacıyla Osmanlıya barış teklif etmiştir. Bu öneri, uzun süren seferler sonucu maliyesi bozulan Osmanlı'nın da işine gelmekteydi. Karşılıklı muhasara şeklinde devam eden on iki yıllık düşmanlıktan sonra, çeşitli pazarlıklar sonucu 1590'da bir anlaşma yapılmıştır. Anlaşmada, toprak vs. diğer bazı maddelerin yanında dikkat

67 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik," s. 91.

68 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri*, s. 114.

69 Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s. 10.

70 Anlaşmanın maddeleri için bkz. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s. 197.

71 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 44.

çeken iki husus daha vardı. Bunlar; ilkin Şah Tahmasb'ın reddettiği "sahabeye sövülmesinin ve İran Sünnilerine karşı nefret telkin edilmesinin yasaklanmasıydı."<sup>72</sup>

Şah I. Abbas, yapılan bu sulhün devamı için 1595'te Osmanlı yönetimine bir mektup daha göndermiştir. O, bu mektubunda, kâfirlerle yapılan mücadelede İran ulemasının Osmanlıya duacı olduğunu ifade etmiştir. Henüz tahta oturan Osmanlı padişahı III. Mehmed ise, onun bu jestine karşılık vererek, imamların türbeleri etrafındaki fakirlerin doyurulması için iki kişinin görevlendirilmesini kabul etmiş, ancak Şah I. İsmail döneminde yarım kalan Fırat Nehri'ni Meşhed-i Ali'ye (Necf) ulaştırma projesinin tamamlanmasını ise, etraftaki ahalinin susuz kalacağı gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>73</sup>

Yapılan söz konusu anlaşmalarda da görüldüğü gibi, iki ülke arasındaki görüşmelerde gündemden hiç düşmeyen en önemli konu, şüphesiz mezhep çatışmalarıydı. Osmanlı kaynaklarına göre; Hz. Muhammed'in ashabına sövme, ehlisünnet inancına yönelik aşağılama ve tahrikler, Aşure gününde bayrak kaldırıp Sünni mahallelerine saldırılar daha sonra da devam etmiştir. Bu olayların müsebbibinin de; özellikle Çorum, Kastamonu ve Sivas gibi bölgelerde faaliyetlerine devam eden Safevi ajanları olduğu düşünülmekteydi. Yine Sivas vilayetinde patlak veren ve 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı yönetimine çok zor anlar yaşatan Celali ayaklanmalarının da temel nedeni ekonomik olmakla birlikte onlarla bağlantılı olduğu kanaatine varılmıştır.<sup>74</sup>

Bu olayların da etkisiyle iki ülke ilişkileri tekrar gerilmeye başlamıştır. Şah I. Abbas, Celali isyanlarından dolayı Anadolu'da meydana gelen karışıklıklardan istifade ederek, 1603'te aniden saldırıya geçmiştir.<sup>75</sup> Modernize ettiği yeni ordusuyla Azerbaycan ve Gürcistan'ı, Avusturya harbi ve Celali ayaklanmalarıyla meşgul olan Osmanlının elinden almayı başarmıştır. Muhtemelen Şii ulemayı memnun etmek amacıyla da Bağdad'ı zaptede-

72 Bekir Kütükoğlu, *age*, s. 195, 202; Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 21.

73 Bekir Kütükoğlu, *age*, s. 215-216.

74 Bekir Kütükoğlu, *age*, s. 237-241. Prof Dr. Mustafa Akdağ bu fikre katılmamaktadır. Mustafa Akdağ, "Celali Fetretü," *DTCFD*, c. XVI, sayı. 1-2, Mart-Haziran 1958, s. 80-81.

75 Anadolu'dan kaçan Celaliler, genelde İran'a sığınıyorlardı. Fakat gittikleri İran'da teşkilatlanıp tekrar Anadolu'ya dönebilen pek olmamıştır. Mücteba İlğürel, "Celali İsyanları," *DİA*, c. VII, s. 256.

rek, onların kutsal mekânlarından Kerbelâ'yı ele geçirmiştir. Ayrıca 12 Ocak 1624'te işgal ettiği Bağdad'da Sünni halk üzerinde katliama girişmiş, sonra da Kürdistan bölgesine yönelerek orayı işgal etmiştir.<sup>76</sup>

Yaşanan tüm bu olaylar Osmanlı Devleti'nde ciddi rahatsızlığa yol açmış, artık bölgeye yeni bir seferin düzenlenmesinin kaçınılmaz olduğu fikri ağırlık kazanmıştı. Bu doğrultuda İran Seferine çıkan IV. Murad, 1628'de Bağdad'ı zaptederek tüm Dicle havzasını geri almış ve bölgeyi Osmanlı hâkimiyetine geçirmiştir.<sup>77</sup>

Bu dönemde İranlılar, askeri amaçların dışında, Osmanlı topraklarından geçmekte olan ipek ve baharat yolunun başka taraflara kaydırılması ve Osmanlı'nın bu yolla elde ettiği kazancın engellenmesi için Avrupa devletleriyle bazı ittifak arayışlarına da girişmişlerdi. İspanya Kralı II. Philippe, 1600'lerde Portekiz'i ilhak ettikten sonra Hint umumi valisinden, diğer bazı isteklerinin yanı sıra, Safevilerin Türklerle savaşa devam etmesi için diplomatik faaliyetlerde bulunmasını da istemiştir. Bu amaçla gönderilen Pere Simon Morales, sulh için yollanan Osmanlı elçisinin geri gönderilmesini sağlamıştı. Safevi hükümdarı da, papa ve Hıristiyan hükümdarlarına gönderdiği elçiler yoluyla ittifak görüşmelerini devam ettirmeye çalışmıştır.<sup>78</sup>

Tüm burada ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi Osmanlı Devleti'yle Safeviler arasındaki mücadele bazen savaş, bazen de barış içinde devam etmiştir. Her ikisi de Türkmen aşiretleri tarafından kurulan Osmanlı ve Safevi devletleri, kurumlaşma aşamasında iki farklı mezhebe yönelerek, yüzyıllar boyu devam edecek bir mücadele ve dönüşümü başlatmışlardır.<sup>79</sup>

Osmanlı-Safevi çekişmelerinin sadece bir mezhep çatışmasına indirgenmesi, problemin basite alınmasından öte bir şey değildir. Her ne kadar birbirlerine karşı mezhepsel propaganda faaliyetlerine girişseler de, olayın asıl sebebi; dönemin jeopolitik durumundan kaynaklanmaktaydı. Zira Osmanlılar, sırf Sünnilik güdüsüyle hareket etmiş olsalardı kendileri gibi bir Sünni devlet olan Memlûkluları yıkmakta tereddüt eder-

76 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. I, S. 273; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 54.

77 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 158-170; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 35-36.

78 Don Juan, *Münasebetler*, s. 234-236; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s. 253-254.

79 Gülara Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler 1922-2004*, s. 81.

lerdi. Fakat öyle olmamış, Çaldıran'dan hemen sonra Memlukluları da ortadan kaldırmışlardır<sup>80</sup> Hatta onlar, Kızılbaş Türkmenlerin, Safeviler tarafından kullanılmasına engel olmak amacıyla zaman zaman aşırı Şii karşıtı politikalara yönelebilmişlerdir. Yavuz Selim'in bu amaçla ulema-dan fetva alması, bir taraftan kendisine ciddi anlamda kolaylık sağlarken, diğer taraftan olayın siyasi alandan koparılıp dini bir kisveye büründürül-mesine yol açmıştır.<sup>81</sup>

Safevilere gelince; onlar Şiiliği, Sünni Osmanlı Devleti'ne karşı du-racak ve devletin birliğini sağlayacak bir araç olarak düşünmüşlerdir.<sup>82</sup> Böl-genin kültürel mirasının da bu amaca uygun olması, Şiiliğin burada kalıcı olmasına yardım etmiştir. İran'ın, kökleri çok eskiye dayanan farklılık duy-gusu, kendilerini Sünni komşularından ayrı gösterecek olan Şiiliği benim-semelerine etki etmiş görünmektedir.<sup>83</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; bu bölümde ele aldığımız Os-manlı-Safevi ilişkilerinin, Safevilerin kuruluş ve kurumsallaşma dönemleri olarak iki ayrı yönüyle değerlendirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Safevilerin kuruluş aşaması, bir kendini gösterme ve gücünü kanıtlama süreci olduğu için mezhep çatışması adı altında da çok büyük katliamlara sahne olmuştur. Fakat onların kurumsallaşmış bir devlet haline gelmele-rinden itibaren, kimi zaman çatışma ve savaşlar olsa da, iki devlet arasında önceki döneme nazaran daha rasyonel ve karşılıklı çıkar esasına dayalı bir ilişkinin kurulduğunu söyleyebiliriz. Zaten bu aşamaya gelene kadar olan olmuş, yüzyıllarca Sünniliğin hüküm sürdüğü bu bölge zorla da olsa Şii-leştirilmişti. Dolayısıyla sonraki mücadeleler daha ziyade Irak'ın kontrolü üzerinde olmuştur.

## OSMANLIDA DİN VE DEVLET

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla Safevi Devleti'nin ortaya çıkışı ara-sında yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Dolayısıyla Os-

80 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri*, s. 12-13.

81 Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi" s. 53-58; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine," s. 120.

82 Michael M.J. Fischer, *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press 1980, s. 29.

83 Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 134-135.

manlı Devleti, Safevilerin kuruluşu olan 16. yüzyılın hemen başında, pek çok konuda olduğu gibi dini açıdan da kurumsallaşmasını tamamlamıştı.

Safeviler, yapılanmalarını her ne kadar Osmanlı Devleti'ne zıt farklı bir mezhepsel tonda oluşturmak istedilerse de, devletlerini benzer kültürel coğrafya üzerine bina ettikleri için, kurdukları gulam teşkilatı vb. müesseselerinde ister istemez Osmanlının etkisinde kalmışlardır. Buna rağmen, benimsedikleri mezheplerin doğasındaki farklılıklardan dolayı iki devlet yapılanması arasında ister istemez bazı ciddi farklılıkların da oluştuğu görülmektedir.

Her şeyden önce Safevi şahları, yönettikleri Şiiilere otoritelerini kabul ettirebilmek için soy kütüklerini Hz. Ali ve imamlara dayandırmış ve meşruiyetlerini bu şekilde sağlamaya çalışmışlardır. Oysa Osmanlıların böyle bir yöntemle başvurmaları gerekmemiştir. Zira klasik ortaçağ yönetim biçimi olan saltanat sisteminde, devletin sahibi zaten padişah'tı. Padişahlar, atadıkları şeyhülislamlarla da dinsel meşruiyetlerini pekiştiriyorlardı. Ancak genellikle Sünniliğe vurgu yapılan dönemlerde gündeme gelen tipik Sünni imamet düşüncesinde Kureyş soyundan olma şartı ileri sürülmekteydi. Kureyş neslinden gelmeyen Osmanlılar, genellikle ya bu koşulu görmemezlikten gelmiş, ya da böyle bir şartın bulunmadığı konusunda âlimlere görüş beyan ettirmişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı yönetimi bu konuda dinselleştirilmiş kaynaklara göre değil, daha ziyade siyasi otoritenin belirleyiciliği esasına göre hareket etmiştir.

Siyasetin öne çıktığı bir yapılanma arzeden Osmanlı devlet modelinde birleştirici öge olarak; mistik bir tarza büründürülmüş "Osmanlılık şanı" ve bu doğrultuda merkezi iktidarın oluşturduğu "kerim devlet" kavramı öne çıkmaktaydı.<sup>84</sup> Padişah, yetkisini Allah'tan aldığını düşünür ve bu yüzden de kararlarından dolayı kimseye karşı bir sorumluluk hissetmezdi. Her türlü yetki kendisinde olduğundan, sadrazam ve şeyhülislamı da kendisi tayin ederdi. Ancak devlet, şeriat esaslarına göre yönetilmek durumunda olduğu için padişah da bu ilkelere uymak zorundaydı. Ne var ki bu konuyla ilgili kendisini denetleyecek merci olan divan üyeleri ve şeyhülislam da, kendi atadığı kişilerden oluşmaktaydı.<sup>85</sup>

84 Çetin Özek, "Osmanlıda Siyasal İktidar-Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri," s. 170.

85 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 195-196.

Osmanlı Devleti, nevi şahsına münhasır şartları gereği, kendinden önce kurulan Müslüman Türk devletlerinden aldığı mirasla, geleneksel şeriat hukukunu aşan bir hukuk sistemi geliştirmiştir. Buna göre hükümdarlar, şeriatın müdahalede bulunmadığı alanlarda “örf” adıyla bilinen kanun koyma yetkisine sahiptiler.<sup>86</sup> Örf'e ait kurallar ile siyasi otoritenin kararları, toplumsal uygulamalarda şer'i hükümlerden daha fazla öne çıkmaktaydı. Kadı, mali meseleler ve toprak düzeni gibi konuların haricinde, bazen aile hukukuna ilişkin bir kısım problemlerde bile fıkhi hükümlerden ziyade örf ve âdete göre karar vermektedir. Bu yüzden Osmanlı Devleti, kimine göre “şer'i olmayan”<sup>87</sup> kimine göre ise tüm bu özelliğine rağmen, toplumsal örgütlenmesinde şer'i esasların belirleyici olmasından dolayı “şer'i”<sup>88</sup> bir devlettir. Zira Osmanlı tebaasının zihninde “memalik-i Osmaniyye” ile “memalik-i İslamiyye” ifadeleri aynı anlamları taşıyor<sup>89</sup> ve bu iki deyim içtimai, siyasal ve dinsel bir bütünlük oluştuyordu.

Molla Mehmed Fenari'nin, şeriatı temsilen devlet işlerinde nüfuz sahibi olduğu ve onun fıkhi bir konu hakkında padişahın verdiği hükme karşı çıktığı rivayetlerine rağmen, I. Bayezid döneminde (1389-1402) merkezileşmeye yönelik önemli adımların atıldığı söylenebilir. Sultan I. Bayezid, sağlam bir askeri kurum oluşturmak amacıyla ulemanın hoşlanmadığı bazı kararlar alarak, ilmiye sınıfına ait pek çok vakfa el koymuş ve onları, devletin yüksek menfaatlerini gerekçe göstererek askerlere tahsis etmiştir. Ayrıca miri toprak sistemini devam ettirip, bu şekilde feodalleşme yönelimlerini de engellemeye çalışmıştır.<sup>90</sup> Ancak 1422'ye kadar yaşanan fetret devri, şeriatı temsil eden ilmiye sınıfının yönetimde tekrar güç kazanmasına yol açmıştır. Merkezileşen Sünniliğe karşı Şeyh Bedreddin Mahmud hareketiyle patlak veren tepkiler bastırılmış ve bunun sonucunda da, I. Bayezid döneminde ulemaya karşı alınmış bazı tedbirler kaldırılmıştır. II. Murad devrine (1421-1451) gelindiğinde ise klasik Osmanlı devlet teşkilatı ve onu

86 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 319; Nicolas Vatin, “Osmanlıların Yükselişi,” *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, edit. Robert Mantran, çev. Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007, c. I, s. 140.

87 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi,” s. 203-224.

88 İlber Ortaylı, “Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine,” s. 193; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 201.

89 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. I, s. 327.

90 Çetin Özek, “Osmanlı'da Siyasal İktidar-Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri,” s. 170.

oluşturan örfi hukukun belli bir düzen çerçevesinde yerleşik bir hal aldığı görülmektedir.<sup>91</sup>

Fatih Sultan Mehmed dönemiyle ise örfi hukuk çok açık bir şekilde hâkim konuma çıkartılmıştır. Padişahlar arasında serbest fikirliliğiyle dikkat çeken Fatih, yetkilerini genellikle bağımsız kanun koyma yönünde kullanmıştır. Koyduğu yasalarla devleti merkezi ve mutlakiyetçi bir yapıya büründürerek, hukukun tümüyle padişah otoritesine dayalı olduğu bir sistem oluşturmuş, bu yönüyle de Osmanlı hukuk anlayışını biçimlendiren padişah olmuştur.<sup>92</sup>

### İlmiye Sınıfının Yapısı ve Konumu

Osmanlı ilmiye sınıfı; devletin kuruluşu aşamasında aktif görevler üstlenmiş ve bu ağırlığını, dini meşruiyete dayalı devlet sisteminin sürekliliğine katkı sağlayarak devam ettirmiş en temel müesseselerden biridir.<sup>93</sup> Güç ve iktidarlarını şeriatın alan Osmanlı hükümdarları, halk üzerindeki nüfuzunu, şeriatın temsilcisi ilmiye sınıfı aracılığıyla sağlamaktaydılar.<sup>94</sup>

İlmiye, askeri amaçlar esas alınarak oluşturulan Osmanlı yönetim sistemine paralel olarak askeri bir tarzda tertip edilmiş olup, başta din ve hukuk olmak üzere belli alanlarda hüküm verme ve denetleme yetkisine sahipti. Bundan dolayı da diğer müesseselere nazaran belli bir bağımsızlık ayrıcalığı elde etmişti.<sup>95</sup>

Son derece önemli bir konumu olan ilmiye sınıfının, pek çok konuda ayrıcalığa sahip olması oldukça doğaldı. Zira padişah, veziriazam adayına mührü uzatır, mülkiye sınıfına rütbe ihsan eder, fakat fetva makamı ilmiye reisine ise görevi arz ederdi. Törenlerde veziriazam ve diğer devlet erkânı padişahın eteğini öperken şeyhülislam ise, ayağa kalktığında padişahın kürk yakalığına yüz sürerdi. Ulemanın kanının akıtılması kanunen yasaktı. Bir taraftan veziriazamların kellesi kopartılır, eyalet valileri görevlerinden alınırken, onların yaşam ve rütbeleri güvence altında tutulmaktaydı. 600

91 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 325-326.

92 Halil İnalcık, *age*, s. 326-327; Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm," s. 93.

93 Ejder Okumuş, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, s. 183.

94 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 439.

95 Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi," s. 147.

yıllık devlet tarihinde sadece İznik kadısı, idari görevi ihmal gerekçesiyle IV. Murad tarafından idam edilmiştir. Şeyhülislam Ahizade Hüseyin Efendi bu olaya şiddetle tepki göstermiştir. Fakat o da cezalandırılmış, sürgüne giderken yolda gizlice öldürülmüştür.<sup>96</sup>

Ulemanın itibarına binaen şeyhülislamlığın gelir, hizmet ve kuruluşları tamamen kendine bağlı olup, sarayın denetimi dışında tutulmaktaydı. Şeyhülislamlar, toplantıları kendi konaklarında düzenler ve fetvalarını da buradan verirlerdi. Diğer bendelerinden farklı olarak; mülklerini, hatta statülerini varis bırakma hakkına sahipti.<sup>97</sup>

Osmanlının ilk dönemlerinde ilmiyenin en yetkili temsilcisi “müftü” sıfatıyla anılmaktaydı. Müftülük; müderrislik ve kadılık gibi müesseseleri de kapsayacak şekilde tek bir şahsın sorumluluğu altında gözükmekteydi. Ancak müftülükle kadılığı birlikte yürütmüş Hızır Bey gibi âlimler dışında, bu salahiyyete sahip olmak nadiren gerçekleşmiş bir husustur. Daha sonra ise işbölümü yapılarak kadılık, müftülük ve müderrislik ayrı kişiler tarafından yürütölmeye başlanmıştır.<sup>98</sup>

Yukarıda ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi, aslında ilmiye sınıfının asıl itibarlı dönemi kuruluş yılları değil, devletin kurumsallaşmasını tamamlamasından itibaren dır. Erken Osmanlı devlet yönetiminde müftüler örfi hukuk konularına karışmazlardı. Fakat 16. yüzyılda toplumda dinin ağırlığının artması ve Kemal Paşazâde ile Ebussuûd Efendi’nin (983/1575) şahsi meziyetleri dolayısıyla müftülük makamının itibarı bir hayli yükselmiş, hem madden hem de manen kazaskerlikten daha üst bir konuma ulaşmıştır. Başkent müftüsü 17. yüzyıla kadar genelde müftü lakabıyla anılırken 18. yüzyıldan itibaren şeyhülislam olarak isimlendirilmiştir. Şeyhülislam, veziriazam ile eşit konumda olmakla birlikte divan üyesi değildi. Alanıyla ilgili konularda divana davet edilirdi. Ancak 19. yüzyıldan itibaren şer’iyye nazırı olarak heyet-i vükelâya dahil edilmiştir.<sup>99</sup>

96 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîyye Teşkilatı*, s. 223-224; İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 78-79.

97 Uzunçarşılı, *age.*, s. 195; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 439.

98 Uzunçarşılı, *age.*, s. 176-177

99 Uzunçarşılı, *age.*, s. 174, 176-177; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 202; İlber Ortaylı, “Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine,” s. 194.

Şeyhülislamın konumu görünüşte veziriazamla aynı olmakla birlikte, manen daha yüksek bir seviyedeydi. Özellikle isyan dönemlerinde yönetim aleyhine fetva verebileceği endişesinden dolayı şeyhülislamlardan çok çekinilirdi. III. Murad'dan sonraki padişahların yaşlarının küçük olması veya beceriksizliklerinden dolayı şeyhülislamların önemi daha da artmıştır.<sup>100</sup>

Sadrazamla eşit statüde, hatta bazı durumlarda ondan daha ileri bir konumdaki şeyhülislam; din, hukuk ve kültürel açıdan Müslümanların bağlı olduğu makamdı.<sup>101</sup> Şeyhülislamdan sonra, kendisine bağlı ve rütbe olarak ikinci yüksek makam, Rumeli kadiaskerliği idi. Sonra da, büyük şehirlerin kadılarının bağlı olduğu Anadolu kadiaskerliği gelmekteydi. Bir bürokrat olan kadi, belli süreler içinde görev yaptığı bölgede şehir yönetimi, yargı, güvenlik, vakıf, meslek kuruluşları, tımar sahipleri, vergi görevlileri ve din hizmetleri gibi tüm konulardan sorumluydu.<sup>102</sup>

Şeyhülislamın atanması, veziriazamın önerisiyle padişah tarafından yapılırdı. Bu makama genellikle emekli bir kadiasker veya eski şeyhülislamlardan biri önerilmekteydi. III. Ahmed'den (1703-1730) sonra ise, birkaçı hariç emekli veya görevde olan Rumeli kadiaskerlerinden biri teklif edilmeye başlanmıştır.<sup>103</sup>

Genel olarak bakıldığında, başta şeyhülislam olmak üzere Osmanlı Devleti'nin resmi din kurumunda yer alan müderris, kadi ve müftüler; devlet memuru oldukları için yönetime karşı alternatif siyasi bir güç olarak davranmamışlardır. Onlar, güçlerinin zirvesinde oldukları zamanlarda bile politik otoriteye muhalif veya özerk bir kurum olma talebinde bulunmamışlardır. Ancak özellikle padişahların otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, kendi meşru haklarının korunması için askeri sınıfı da yanına alarak bazı siyasi uygulamalara direnmişlerdir. Hatta bazı muhalif kitle hareketlerinde asıl yönlendirici faktör de olabilmişlerdir. Zira medrese hocaları ve kışlalarda görev yapan imamlardan oluşan ulema, devlet görevlilerini de her zaman etkilemeyi başarmıştır.<sup>104</sup>

100 Ulema sınıfının çocuklarına tanınan bu imtiyaz, zamanla kurumsal çürümeye yol açmıştır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 178, 188; Mehmet İspirli, "İlmiye," *DİA*, c. XXII, s. 139-140.

101 Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri*, s. 3.

102 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 180; M. Akif Aydın, "Osmanlılar," *DİA*, c. XXXIII, s. 519; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 43.

103 Yaşar Sarıkaya, *age*, s. 42.

104 Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi," s. 147-148; Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî İslahatı," s. 30.

Osmanlıda ulemanın kontrolündeki en önemli müesseselerin başında medreseler gelmekteydi. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde, medreseyle tasavvufun uzlaştırıldığı Selçuklulardan tevarüs etmiş Gazâlî gibi bir ulema tipi söz konusuydu. Medreseyle tekkenin bir karışımı şeklindeki bu mutasavvıf din adamı tipinin ilk örneği Davud-i Kayserî'dir (ö. 1350).<sup>105</sup> Daha sonra gelen Molla Fenarî, Fahreddin er-Razî'nin kelamî fikirleriyle İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışını uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>106</sup> Ancak II. Bayezid dönemine gelindiğinde, söz konusu tasavvuf eksenli dini yapılanmadan uzaklaşarak, medreselerde Sünnî hukuk eğitimiyle yetişen ulemanın hâkim olduğu bir yapıya doğru gidilmiştir. Yeni oluşan hukukçu ağırlıklı medrese hâkimiyeti, sufi yaklaşımları merkezden uzaklaştırarak bastırmaya çalışmıştır.<sup>107</sup>

Osmanlı Devleti'nde ilk medrese 1330'da İzmit'te açılmış olup, müderrisliğine Davud-i Kayserî getirilmişti. Şeyhülislamlığın teşkilinden sonra ise Edirne ve Bursa gibi merkezlerde başka büyük medreseler inşa edilmiştir.<sup>108</sup> İstanbul'un fethiyle başkentin buraya taşınması, Osmanlı kültürel yaşamına yeni bir boyut katmış, taşra tarzı bir yaşamın hâkim olduğu Bursa ve Edirne'den farklı olarak İstanbul'da; Asya ve Avrupa kültürlerinin buluştuğu önemli bir merkez ortaya çıkmıştır.<sup>109</sup>

Bu fikirsel hareketliliğin oluşmasında, kelam derslerini medreselerin programlarına ilave ederek, âlimlere şerh ve haşiyeler yazdıran Fatih Sultan Mehmed'in payı elbette çok büyüktür. Zira matematik ve astronomi gibi müspet bilimlere yönelik bu ilgi onun döneminde zirvesine ulaşmıştır.<sup>110</sup> Fakat bu hızlı gelişme seyri ne yazık ki kısa süre sonra yavaşlayarak duraklama dönemine girmiş ve medreseler baştaki heyecanını kaybetmiş-

105 İbn Arabî ekolü mensubu Davud-i Kayserî, Orhan Gazi'nin açtığı ilk Osmanlı medresesinin ilk hocasıdır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, "Dâvud-i Kayserî," *TDVİA*, c. IX, s. 32-35.

106 İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî," *DİA*, c. XXX, s. 245; Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 150.

107 Osman Aydın, *age*, s. 151.

108 Mehmet İspirli, "İlmiye," *DİA*, c. XXII, s. 139-141.

109 Louis Bazin, "Osmanlı İmparatorluğunda Fikir ve Kültür Yaşamı," c. II, s. 349.

110 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahâk*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 9; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 26; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 3.

tir. Zira hesap ve hendese, astronomi, geometri, mantık ve hikmet gibi dersler 16. yüzyılın sonlarından itibaren ihmal edilmeye başlanmıştır.<sup>111</sup> Bunun sonucunda da 17. yüzyıla gelindiğinde, Molla Lütü'nin kıskançlığa kurban giderek idam edilmesinde de görüldüğü gibi, medreselere büyük bir yozlaşma hâkim olmuştur.<sup>112</sup> Kâtip Çelebi'nin de ifade ettiği gibi müthiş bir felsefe düşmanlığı medresenin iliklerine kadar nüfuz etmişti.<sup>113</sup> Koçi Bey'in IV. Murad'a sunduğu lâyiha, medreselerin içinde bulunduğu bu çıkmazı çok iyi açıklamaktadır.<sup>114</sup>

Medreselerin gerilemesine yol açan felsefe karşıtlığı gibi temel faktörler, daha ziyade Osmanlının devraldığı Selçuklu mirasıyla ilgilidir. Zira ilmi gelenek açısından bakıldığında, iki devlet arasında büyük benzerlikler söz konusudur. Selçuklular döneminde toplum hayatında önemli yeri olan sufi eğilim Osmanlı toplumunda da etkisini devam ettirmiş; ilmi tartışmalarda öne çıkan kelam-felsefe çatışması ağırlığını burada da korumuştur. Felsefi yönleriyle öne çıkan Fahreddin er-Razî ve Nasiruddin Tusî gibi kelimciler, Osmanlı ulemasının en fazla rağbet ettiği âlimler olmuşlardır.<sup>115</sup>

15. yüzyılın en önemli bilginlerinden Hocaade'nin İbn Rüşd'e karşı *Tehâfüt* yazarak felsefeye yönelttiği garezi eleştiriler, medreselerde okutulan Razî ve Tûsî'nin eserlerinde kaleme alınanlar hariç, medreseleri felsefi ilimlerden uzaklaştırmanın bir işaretiydi. Felsefe karşıtlığı, Mehmed Birgivi'nin (ö. 1573),<sup>116</sup> ilimleri yararlı ve zararlı olarak iki kısma ayırmasının ardından, matematiğin müsaadesini bile tartışma gereği duyan Kadızâdelilerle birlikte daha da artmıştır. Osmanlı Devleti'nde bilimin felsefeden bu şekilde soyutlanmaya başlaması, düşünce ve yaşamın durağanlaşmasına yol açmıştır. Ulema, özgün telif eserler yerine, mesailerini şerh yazarak

111 Kâtip Çelebi, *age*, s. 9; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 37; İlhan Kutluer, "Batılılaşma," c. V, s. 152-158.

112 Molla Lütü konusıyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı. 13, 2008/1, s. 37-60.

113 Kâtip Çelebi, *age*, s. 9.

114 Göriceci Koçi Bey (1051/1640), *Koçi Bey Risalesi (Eski ve Yeni Harflerle)*, Yay. Haz.: Yılmaz Kurt, Ankara 1994, s. 39-46.

115 Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 54.

116 Birgivi Mehmed Efendi, Osmanlı'da Râzî mektebinden farklı olarak ve devletin temsil ettiği din anlayışına karşı ortaya çıkan İbn Teymiyye merkezli ilk fikri hareketin kurucusudur. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2011, s. 47.

doldurmaya başlamıştır.<sup>117</sup> Medreselerinde bazı Osmanlıca eserler kaleme alınmakla birlikte, hâkim dilin Arapça olması da, düşüncenin gelişip özgün ve yaratıcı fikirlerin oluşumuna engel olan diğer bir faktör olsa gerektir.<sup>118</sup>

Başta da ifade ettiğimiz gibi Osmanlı medreselerinde sorunun asıl kaynağı, medreselerin kuruluş amacıyla ilgiliydi. Müfredatları devlete eman yetiştirme yönünde düzenlendiği için resmi ideolojinin temsilcisi olmuşlardır. Bu yüzden felsefe ve kelam benzeri şüphe ve münazaraya yol açabilecek alanlardan özellikle kaçınılarak, bunların yerine fıkhi konulara ağırlık verilmiştir.<sup>119</sup>

Medreselerin başında bulunan ve aynı zamanda birer kamu temsilcisi olan müftü ya da şeyhülislamlar, hukuki konularda Hanefi fihhına dair birkaç kitaba müracaat ederek fetva verdikleri için,<sup>120</sup> sorunların çözümünde bu eserleri yeterli görmüşler, farklı kaynak bulma ya da üretme gereğini pek fazla hissetmemişlerdir. Üç yüzyıllık klasik Osmanlı devrinde, yaşanan değişimler ve farklılık gösteren toplum ihtiyaçlarına rağmen medreselerde herhangi bir gelişme olmamıştır. Bu süreç içinde üretilen bilgi çok sınırlı olup ancak 200 kadar yeni kitap yazılabilmektedir.<sup>121</sup>

Sonuç olarak ifade edersek; şeyhülislamlığa bağlı olarak oluşturulan Osmanlı medreselerinin, genel itibarıyla ele alındığında ilim dünyası açısından çok ciddi yenilikler sağlayacak buluşlara imza attığını söyleyemeyiz. Devletin Selçukludan devraldığı merkezîyetçi yapısı, serbest fikir ortamlarının oluşmasına engel olmaktaydı. Bürokrasinin bir parçası olan Osmanlı uleması, konu ve olaylara, ilmi kaygılardan ziyade genelde güvenlik hassasiyetiyle yaklaşmıştır. Bu nedenle de, meşhur Osmanlı âlimlerinin isimlerin-

117 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 9, 109; Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi," *AÜFD*, c. XXIV, Ankara 1981, s. 48-49; İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993, s. 39-40; Osman Aydın, *age*, s. 56-59.

118 Osman Aydın, *age*, s. 59.

119 A. Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi," *İslami Araştırmalar Dergisi*, IV/3, Temmuz 1990, s. 192.

120 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, s. 173. Diğer taraftan Osmanlı'nın son dönemlerinde idari ve hukuki reformlardaki başarısında, ciddi bir yasaama gelenekine sahip Hanefi mezhebine bağlılığın önemli bir faktör olduğu düşünülmektedir. Osmanlı devlet yönetiminde kadıların Hanefi mezhebine göre hüküm vermesi, devlete ileriki zamanlarda önemli avantajlar sağlamış, meydana gelen yeni problemlerin çözümünde genişlik sağlayarak yeni kuralları koyabilme yetkisi sunmuştur. Halil İnalçık, "Decision Making in The Ottoman State," *Essays in Ottoman History*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 232; Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm," s. 94.

121 Ahmet Cihan, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, s. 36.

den bahsedildiğinde, genelde verdikleri yargı kararlarıyla ünlenmiş Molla Fenari ve Ebussuûd Efendi gibi isimler öne çıkmaktadır. Ulema, devletin varlığı ve bütünlüğünün, Sünni öğretilerin en iyi şekilde muhafazasıyla sağlanacağından hareketle, yeni fikirlerin üretilip tartışılmasına pek fazla müsamaha göstermemiştir.

### Mezhepsel Kimlik

Osmanlı Devleti'nde ilmi geleneğin; dini hayat, sosyokültürel yaşantı ve siyasi yönelimlerinde olduğu gibi, büyük ölçüde Selçuklu mirası üzerine kurulmuş olduğunu ifade etmiştik. Selçuklular, hem Sünniliğin muhafazası hem de buna karşı İsmaililik/Batınilik vb. diğer Sünniliğe muhalif gruplarla mücadele amacıyla medreselerde özellikle Sünni âlimler istihdam ederek bu ekolün din anlayışını aynı zamanda bir devlet politikası haline getirmişlerdi.<sup>122</sup> Söz konusu durum, Kemal Paşazâde ve Ebussuûd Efendi gibi her alanda Sünni kaygılarla hareket eden âlimleri çok geniş yetkilerle devletin en üst dini makamına atayan Osmanlı Devleti için de geçerliliğini sürdürmüştür.<sup>123</sup> Onlar, verdikleri fetvalarla ehlisünnet dışındaki sufi ve diğer zümrelerin varlıklarını devam ettirmelerine müsaade etmemişlerdir.<sup>124</sup>

Selçuklularda olduğu<sup>125</sup> gibi Osmanlı devlet yönetiminde de, hukuki konularda Sünniliğin Hanefi kolunun esas alındığı görülmektedir.<sup>126</sup> Bununla birlikte diğer Sünni mezheplerin eserleri de okutulmuştur. Özellikle Sünni mezhepler arasında birbirlerini tekfir [kâfir sayma] etme gibi bir durum söz konusu olmamıştır.<sup>127</sup> İtikadi konularda ise resmîyette Maturîdî, uygulamada ise daha ziyade Eş'arî fikirler benimsenmişti. Yani Eş'arîlik,

122 Ünlü Selçuklu tarihçisi İbn Bibi, 679/1280'de yazdığı tahmin edilen eserinde, Selçuklu sultanlarından Alaaddin Keykubad'dan bahsederken, Hanefî mezhebinin, onun döneminde gücünün zirvesine ulaştığını ifade etmektedir. Bk.: İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, c. I, s. 244.

123 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 43-44.

124 Bkz. *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi*, İstanbul 1279, s. 237-238.

125 Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şiiilik," s. 164.

Ünlü seyyah İbn Battuta, Selçuklu dönemi Anadolu'sunda medrese eğitiminin Hanefî mezhebi esasları çerçevesinde olduğunu ifade eder. Bk.: İbn Battuta (771/1369), *Seyahatnâme-i İbn Battuta*, c. I, s. 350.

126 Halil İnalıcı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm," s. 94; Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şiiilik," s. 164. Sarı Saltuk, Rafizî, Haricî ve münafıkı acımadan öldürmesi, en kıdemli, temiz ve güçlü Hanefî mezhebinin ise sürekli gözetmesi hususunda Osman Gazi'ye tavsiyede bulunmuştur. Ebu'l-Hayr er-Rûmî, *Saltuk-Nâme*, hazırlayan: Şükrü Haluk Akalın, Ankara 1990, c. III, s. 273.

127 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Osmanlılarda Sünni Mezhepler Arası İlişkiler," *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, s. 123-129.

başta medreselerde görüşleri en fazla öğretilen mezhep olması itibariyle pek çok açıdan hâkim din anlayışını temsil etmekteydi.<sup>128</sup>

Medreselerde kitap olarak genellikle Bakıllanî, İbn Furek, Bağdadî, Cüveynî, Gazâlî, İbn Tumert, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Adudüddin el-İcî, Sadeddin Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî gibi meşhur Eş'arî âlimlerin eserleri okutulmaktaydı. Cürcanî'nin *Şerhu'l-mevâkıfı* ile Taftazanî'nin iki ayrı eseri olan *Şerhu'l-makâsıd* ve *Şerhu'l-mevâkıfı* bunlar arasında en öne çıkanlarıydı.<sup>129</sup>

Taftazanî; yetiştirdiği Devvânî, Molla Fenârî ve Kara Davud el-Koçevî gibi öğrencileri sayesinde Osmanlı ilim hayatına neredeyse damgasını vurmuştur. Dolayısıyla bu geleneğin hâkimiyet kurduğu medreseler, zihniyet olarak Eş'arî din anlayışını yansıtmaktaydı.<sup>130</sup> Fakat Şii-Sünni ayrışmasının, Safevilerin kurulmasından itibaren Türk-İran kavgasına dönüşmesi, Kemal Paşazâde (939/1533) ve Akkirmanî (1174/1760) gibi âlimler aracılığıyla Maturidîliği ilgi odağı haline getirmiştir. Zira batını yorumu esas alan tasavvufu iç içe geçmiş bir Eş'arîlik, bu çekişmede yeterli teolojik altyapıyı sağlayamamaktaydı. Maturidîliğin ise, Rafızilik ve Batıniliğe eleştiriler yöneltten en ciddi yazılı geleneğe sahip Sünni ekol olması, kendisine bu konuda farklı avantajlar sağlamıştır. Bundan dolayı, özellikle söz konusu dönemden itibaren İmam Maturidî'nin *Tevilât*'ının pek çok yazması ortaya çıkmıştır.<sup>131</sup> Ayrıca Ebu Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida'* isimli eseri ile Ebu'l-Muin Neseî'nin (508/1114) *Tabsiratü'l-edille* ve *Bahrü'l-keîâm* adlı çalışmaları da bu alanda en çok başvurulmuş kaynaklar olmuştur. Yine Ömer Neseî'nin *Akâid* metni, Taftazanî'nin ona yazdığı şerhlerle birlikte yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde okutulan temel kitaplardan biri olarak belirlenmiştir.<sup>132</sup>

128 Maturidîliğin sadece Hanefiler üzerinde etkili olmasına karşılık Maliki ve Şafiîlerin itikatta Eş'arîliği benimsemesi ve Nizamiye medreselerinde Eş'arî disipline göre yetiştirilen birçok âlimin İslam dünyasının değişik bölgelerine gönderilmesi gibi nedenlerle Eş'arîliğin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, Ankara 2003, s. 52.

129 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 21, 25.

130 Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 1998, s. 255-256.

131 Sönmez Kutlu, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, s. 52-53.

132 Şerafeddin Gölcük, age, s. 186-187; Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 92-94.

Maturîdî'nin makalât [yazı, söz] ve fırak [fırka, mezhep] geleneğinin, İslam mezhepleriyle ilgili yaklaşımında Eş'arîlerden pek farklı olduğu söylenemez. Zira ehlişünnet dışı grupları reddeden, onları bid'at ehli ve sapıklıkla itham eden tutum aynen onlarda da gözlemlenmektedir.<sup>133</sup>

Genel itibariyle bakıldığında Osmanlıda dinsel anlamda her şeyin, merkezi iktidarın siyasi anlayışına göre biçimlendirilmiş olduğu, resmi medresenin dışında diğer fikri akımların gelişmesine veya tarihatların yaygınlaşmasına pek fazla müsaade edilmediği görülecektir.<sup>134</sup> Eş'arîlik ve Maturîdîliğin bir sentezi olarak yapılandırıldığı anlaşılan bu medreseler, söz konusu iki grubun birlikte düşünüldüğü Sünniliğin dışındaki düşünce ekollerine barınma fırsatı vermemiştir. Özellikle Şia, Mutezile ve Haricilik gibi belli başlı mezheplerin görüşlerine yer verilmemiş, isimlerinden ancak eleştirel anlamda bahsedilmiştir. Bununla birlikte bir Mutezili olan Zemahşerî'nin *Keşşafı* ile Şii âlimlerden Nasiruddin Tûsî'nin *Tecridü'l-Kelâm*'ı gibi birkaç istisna eser de okutulabilmiştir.<sup>135</sup> Mesela klasik 73 fırka geleneğine bağlı kalan Kemal Paşazâde (940/1534); Hariciler, Rafıziler, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye ve Cebriyye olarak isimlendirdiği ana fırkaları cehenneme gidecek bid'atçı sapık, bunların dışında kalan ehlişünneti ise kurtuluşa erecek fırka, fırka-i nâciyye olarak nitelendirmiştir.<sup>136</sup>

Osmanlıda hâkim Sünni anlayışa göre oluşturulmuş medreseler bünyesinde, resmi din ve mezhep anlayışından sapma olarak değerlendirilen bazı fikir önerileri bazen çok ağır yaptırımlarla karşılaşabilmiştir. Mesela Kemal Paşazâde, verdiği bir fetvayla, raks ve devranı helal sayanların kâfir olacağını ileri sürmüş<sup>137</sup> ve Ebussud'un da onay verdiği bir fetvayla, benzer görüşleri savunduğu gerekçesiyle zındıklık ve mülhidlikle suçladıkları İsmail-i Mâşûkî'nin (935/1529) idamına karar vermiştir.<sup>138</sup> Bir başka örnekte ise, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu iddiasından vazgeçip

133 Osman Aydın, *age*, s. 110-111.

134 Çetin Özek, "Osmanlıda Siyasal İktidar-Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri," s. 170.

135 Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 48-50, 64.

136 Kemal Paşazâde, *Risale Fi Beyân-ı Fırak-ı Dâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3711, varak 114b.

137 Şükrü Özen, "Kemalpaşazâde," *DİA*, c. XXV, s. 242.

138 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Kanûni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî," *The Journal of Ottoman Studies*, sayı: X, İstanbul 1990, s. 49-58.

ehlisünnet inancına dönmesi ikazına uymayan Molla Kâbız'ı da (933/1527) idam ettirmiştir.<sup>139</sup>

Osmanlı medreselerinde farklı İslam mezhep ve düşünce hareketlerine yaşam hakkı tanınmamasında dönemin siyasi şartları kadar etkili olan diğer bir etken de, devletin kurumsal kimliğinin oluşmasıydı. Henüz medrese gibi oturmuş resmi eğitim organizasyonlarının olmadığı kuruluş dönemi Osmanlı düşünce hayatı, fikir serbestliği açısından iyi bir ortamdı. Fakat medreselerin müfredatının, okutulacak kitapların isimlerine kadar belirlenmesinden itibaren bu imkân artık ortadan kalkmış oldu.

Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin ifadesiyle; "ilk Osmanlılar ne ifrata varmış Şii, ne de kadr-i Âl-i Beyt'i siyaseten nâfi kuru bir Sünni idiler."<sup>140</sup> Bu gibi değişik akımların rahatça kendilerini ifade edebildikleri erken dönem Osmanlı toplumu, kelam ve fıkhi disiplinlerden beslenen din anlayışından ziyade, ahlaki boyutun ön planda olduğu tasavvufun etkisi altındaydı. Toplum üzerinde etkili olan ana kurum medrese değil tekke ve dergâhlardı.<sup>141</sup> Halk, içinde daha ziyade Kur'an kıssalarının hikâyeleştirilmiş şekliyle enbiya ve evliya menkıbelerinin yer aldığı cenkname türü tasavvufi eserlerin etkisi altındaydı.<sup>142</sup> Dolayısıyla düşünsel hoşgörünün henüz mevcut olduğu 15. yüzyılda başkente Yunan heykelleri dikilebiliyor, Bellini gibi ressamın insan resimleri bile çizebiliyorlardı. Toplumsal yapı, farklı ırk ve mezhepleri içinde barındıran tipik bir Balkan ülkesi özelliğini andırıyordu. Ancak yaklaşık iki yüzyıl devam eden bu eğilim, devlet yapısında yaşanan hızlı dönüşümle 16. yüzyıldan itibaren değişmeye yüz tutmuş, yeni bir sürece girilmiştir.

İlk dönemlerde daha ziyade yaşayan örfe göre şekillenen arazi sistemi ve mali konular, zamanla fıkıh kitaplarına göre biçimlendirilmeye başlanmıştır. Fatih Sultan Mehmed'deki serbest, Hurufî meyilli din anlayışı, Yavuz Selim'e gelince koyu Sünni ve Balkanlardaki Hıristiyanları Müslümanlaştırma gayreti içine giren bir zihniyete dönüşmüştür. 18. ve 19.

139 İlyas Üzümlü, "Molla Kâbız," *DİA*, c. XXX, s. 254-255.

140 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 497.

141 Reha Çamuroğlu, "Osmanlı-Alevi İlişkileri," *Din Devlet İlişkileri Uluslararası Sempozyumu*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 133.

142 Mehmet Atalan, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, İlähiyât, Ankara 2007, s. 43.

yüzyılda yaşanan yenilgilere dinle teselli bulunmaya çalışılınca da, İslam bir ideolojik boyut kazanmış, dini referanslar devlet için daha fazla önem kazanır hale gelmiştir. Sanatsal açıdan bakıldığında ise, herhangi bir canlı resmi gibi en basit sanatsal faaliyetleri bile bid'at ve günah sayan anlayış; Kadızâdeler ve Üstüvani Mehmed Efendi benzeri kişilerle toplumda önemli sayıda taraftar toplamıştır.<sup>143</sup>

Osmanlı toplumunda fikirsel despotizmin en esaslı temsilcileri olarak kabul edilen Kadızâdeliler, 1651'de Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan bir buyruldu alıp Halveti tekkesini basmışlar, bir süre sonra da Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'den, sema ve devranın haram olduğuna dair fetva almışlardır.<sup>144</sup>

Osmanlı toplumu, başta en aşırıları Kadızâdeliler olmak üzere medrese ulehasının düşmanlığına rağmen, tasavvufi düşünceyi; Aleviler arasında Bektaşılık, Sünni kesimde ise Mevlevilik adıyla yaşatmaya devam etmiştir.<sup>145</sup> Fakat ülke, başta Safeviler olmak üzere İran'daki devletlerle yaşadığı sorunlardan dolayı dikkatlerini bu grupların üzerinden bir türlü ayırmamıştır. Hatta zaman zaman da onlara yönelik Şiileştirme ve isyana teşvik etme gibi faaliyetlerden endişe ederek bazı sindirme politikaları da uygulayabilmiştir.

### Rafizilik ve Kızılbaşlıkla Mücadele

Osmanlı Devleti'nin dini politik renginin oluşumunda oldukça etkili olan ve kendisini içte olduğu gibi dış siyasette de bir hayli meşgul eden en önemli konulardan biri de Rafizilik ve Kızılbaşlık meselesiydi. Yavuz Selim dönemine kadar kendi hedefini ehl-i küfürle mücadele olarak belirleyen Osmanlı Devleti, artık bu aşamadan itibaren kendisine yeni bir görev daha biçerek Ehl-i Rafz'a karşı savaşın bayraktarlığını yapmıştır.<sup>146</sup>

"Rafizi" ve Revâfız" terimleri, İslam mezhepleri tarihi kaynaklarının da Şiayla eşanlamlı olarak kullanılan bir kavramdır. Fakat Osmanlı yöneticileri, az ya da çok Şiiliğin etkisinde kalmış Kızılbaş, Kalenderi vb. gibi resmi

143 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 52; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 202-203.

144 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," *DİA*, c. XXIV, s. 101.

145 Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 53.

146 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslamın Macerası*, s. 163-164.

din anlayışının dışında kalan tüm grupları bu isimlerle anmışlardır.<sup>147</sup> Özellikle de ihtilalci mesiyani karakter arzeden hareketlerin tümüne Rafizi yaf-tasını vurmuşlardır.<sup>148</sup>

Osmanlıda, Hristiyan dünyasındaki Ortodoks Kilisesi-Katolik Kili-sesi şekline benzer bir mezhepsel kayırma söz konusu değildi. Sünnilik-Şiiilik (Rafizilik) şeklindeki söz konusu ayırım ise, devletin Safeviler ile siya-si mücadelesi dolayısıyla gündeme gelmiş, çatışmaların sona ermesinden itibaren de gündemden düşmüş bir konudur. Aksi durumda zaten resmi din adamlarına bu tarz bir uygulama yetkisi verilmemekteydi. Dini mües-sesenin başı şeyhülislamlık ise tam anlamıyla resmi bir dogmanın temsil-cisi sayılmamıştır.<sup>149</sup> Zaten Kızılbaşlar da, özellikle 18. yüzyılın sonlarından itibaren İran umudunu tamamen yitirmiş ve pasif direnişi tercih eder du-ruma gelmişlerdir.<sup>150</sup>

Osmanlı yöneticileri tarafından Rafizi olarak nitelendirilen ve ku-ruluş döneminde Osmanlı Devleti'nin Müslüman halk tabanının önemli bir bölümünü oluşturan Anadolu Türkmen boyları yani Kızılbaşlar; kelim âlimlerinin kitaplarda kaydettikleri İslam anlayışının pek farkında değiller-di. Onlar daha ziyade, otorite kabul ettikleri Sarı Saltuk, Barak Baba, Aytek Baba ve Hacı Bektaş gibi, Moğollarla Anadolu'ya gelen Türkmen babaları-nın anlattıkları ilkelerle yetiniyorlardı. Adı geçen Türkmen babaları ve Ye-sevi şeyhlerinin zaviyelerinde yaymaya çalıştığı İslamiyetle medreselerde öğretilen din arasında önemli farklılıklar bulunmaktaydı.<sup>151</sup>

Anadolu'da yaşanan birtakım sosyal ve ekonomik sıkıntılar, söz konusu Kızılbaş Türkmenlerle devletin arasının epeyce açılmasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti onların yol açtığı ayaklanmaların önünü kesebil-mek amacıyla ulemanın doktriner desteğine müracaat etme yoluna gitmiş-tir. Nitekim kitabi resmi din anlayışına kıyasla bu grupların "hak dışı" mez-hep olarak ilan edilmesi son derece kolaydı. Zira bu kesim, şartlar gereği

147 Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 23-24.

148 Ocak, *age*, s. 67.

149 Niyazi Berkes, "Türk Devleti ve Hristiyanlık Dünyası," *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999, s. 206.

150 Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, İstanbul 2006, s. 25.

151 Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 46; Fuad Köprülü, "İslâm Sûfî Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri," çev.: Yaşar Altan, *AÜFD*, sayı: XVIII, Ankara 1970, s. 141-152.

şifahi yoldan elde ettikleri bilgi kırıntılarıyla Müslümanlaşmış göçebe gruplardan oluşuyordu. Dolayısıyla 72 fırka hadisine göre oluşmuş bir mezhep anlayışı, bunları tekfir etmede gerekli teolojik altyapıyı zaten sunmaktaydı.

Osmanlı toplumunda önemli bir yer tutan Kızılbaşların devletle problemi, Safevi Devleti'nin kuruluşundan biraz daha öncelere dayanır.<sup>152</sup> Bu yüzden zamanın Osmanlı Padişahı Sultan II. Bayezid (1481-1512), bunların devlet aleyhinde faaliyetler içine girmesine engel olmak amacıyla Balım Sultan'ı (922/1516) Hacıbektaş Zaviyesi'nin başına getirmiş, sonra da Bektaşî vakıflarını zenginleştirme yoluna giderek buralara bağlanmalarını sağlamıştır. Neticede onun bu siyaseti, Safevi propagandasının Anadolu'da yoğunlaştığı bir dönemde oldukça işe yaramıştır. Özellikle Bektaşîlerle Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler –tekkenin kapatıldığı Yavuz Selim dönemi hariç– bu sayede genelde iyi olmuştur.<sup>153</sup> Yine bu politika sayesinde Anadolu Kızılbaşlarının Şiileştirilmesi de önemli derecede engellenmiş oldu.<sup>154</sup>

Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara yönelik en sert yaptırımları, şüphesiz Şah İsmail'le mücadele eden Yavuz Selim döneminde olmuştur. Yavuz Selim'in, ulemadan Şiiliği yeren fetvalar istemesi, Safevi ülkesine doğru kayan nüfus göçünü durdurmak ve onlarla yapılacak savaşta meşruiyet zemini oluşturmak amacıyla düşünülmüş bir tedbirdir.<sup>155</sup> Neticede istediği fetvalar Müftü Hamza Sarı Görez (918/1512) ve Kemal Paşazâde (940/1533) tarafından verilmiştir.

Kemal Paşazâde, Safevilerle ilgili kaleme aldığı fetvasında, onları mürted sınıfına dahil etmiştir. Dolayısıyla bunların; ele geçirildiklerinde mal, kadın ve çocuklarının ganimet olarak alınacağını, bu kişilerin Müslüman olmamaları halinde ise öldürülmesi gerektiğini ve Müslümanların sultanının temel görevinin onlarla savaş olduğunu ifade etmiştir.<sup>156</sup>

152 Örneğin Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in (ö. 1416 veya 1420) isyanı, Safevilerin dini ve siyasi emelleriyle paralellik arz etmekteydi. Franz Babinger, "İslâm Tedkikatının Yeni Yolları," *Anadolu'da İslâmiyet*, çev.: Ragıp Hulusi, haz.: Mehmet Kanar, İstanbul 2000, s. 21.

153 A. Yaşar Ocak, "Bektaşîlik," *DİA*, c. V, s. 378.

154 Safevilerin Anadolu'daki Kızılbaş destekçileri, her ne kadar Türkçe şiir ve nefesler yoluyla İmâmîyye Şiasının etkisinde kalmış ve bu yüzden de Osmanlı ulemasınca Rafîzî, Haricî, Zındık ve Mülhid gibi isimlerle nitelendirilmiş olsa da, bu kesim tam anlamıyla hiçbir zaman Şiileştirilememiştir. Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, s. 56-57; Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008, s. 139.

155 Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, s. 130-131.

156 Kemal Paşazâde, *Fetevâ-yı Kemal Paşazâde der Hak-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Bölümü, no.

Aslında benzer fetvaların verilmesi sadece Kemal Paşazâde gibi Yavuz Selim dönemi ulemasıyla sınırlı kalmamış, şartlar gereği zaman zaman tekrarlanmıştır. Gerek Şii Safevilerin kışkırtması sonucunda birtakım olaylara karışan gruplar hakkında, gerekse bazı politik kaygılar gereği İranlılarla ilgili olarak bu tür fetvalar verilmeye devam etmiştir. Mesela Osmanlının en meşhur şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi (983/1575), Kızılbaşlarla savaşmanın “gazâ-i ekber,” ve “şehadet-i azîme” olduğu yönünde fetva vermiş, asi ve küfre düşmekle nitelendirdiği bu kesimlerle mücadele ederken ölenlerin de şehit olacağını öne sürmüştür. Ebussuûd’a göre Kızılbaş ve Şiiilerin de dahil olduğu ehlisünnet dışı tüm gruplar cehennemlikti.<sup>157</sup>

Burada da görüldüğü gibi Hamza Sarı Görez, Kemal Paşazâde, Ebussuûd ve sonraki takipçilerinin Kızılbaşlar ve İranlılarla ilgili söz konusu düşünceleri, şüphesiz ehlisünneti merkeze alan fırak geleneğinin bir ürünüydü. Ebussuûd, bu yüzden olsa gerek sadece bu grupları değil, şer’i esaslara göre amel etmeyen ve selef-i salihinin yolundan gitmeyen tüm fikri akımları da benzer şekilde itham etmekte bir sakınca görmemiştir. O, yine bu yaklaşımı dolayısıyla Gülşenileri ve şarap içip hanımlarını değiştirdiklerini iddia ettiği Şeyh Bedreddin’in müritlerini de tekfir ederek zındıklar listesine eklemiştir.<sup>158</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Başta Kızılbaşlar ve Şiiiler olmak üzere farklı mezheplere karşı tutumu bu şekilde olan Osmanlı Devleti, politik şartlar gereği, bir buçuk yüzyıl sonra bile aynı fetvaları piyasaya sürmekte bir sakınca görmemiştir. Zira Osmanlılar, Avusturya’yla imzaladıkları 1718 Pasarofça Anlaşması sonucunda kaybedilen yerlerin telafisi için gözlerini İran’a dikmişlerdi.<sup>159</sup> Osmanlı Sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (1718-1730), diğer bazı devlet adamlarının da baskısıyla 15 Mayıs 1722’de bir toplantı düzenleyerek, İran’la ilgili bazı kararlar almışlardır. Alınan kararlar

3545. vr. 45a, 45b. Kemal Paşazâde, Rafizi olarak da nitelendirdiği bu kesimle ilgili tekfir ve düşüncelerini açıklamak amacıyla başka risaleler de kaleme almıştır. Bkz. *Risale fi ikfari’ş-Şia*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa Böl. no. 621, vr. 31a-31b; *Risâle fi tekfir’iz-Revâfiz*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Böl. No. 4794 (43), vr. 42b-43a; *Risâle fi beyânı fırâkı’d-dâlle*, Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Böl. no. 1028, vr. 297a-298b. Kemal Paşazâde’nin Şia, Kızılbaş ve Rafizilerle ilgili düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bulut, “Osmanlı Safevi Mücadelesinde Ulemanın Rolü,” s. 186-195.

157 M. Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, s. 173-174.

158 M. Ertuğrul Düздаğ, *age*, s. 308-309.

159 Bk. M. Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silâhşor Kemânî Mustafa Ağa’nın Revân Fetih-nâmesi, İstanbul 1970, s. 2, 3.

içinde İranlılarla ilgili olarak; “Muteber telâkki olunan birçok fıkıh kitaplarına nazaran Rafizi taifesi, mürted ve küfür erbabından sayıldığı için, bunlarla savaşmak dahi müşriklerle harp etmeye müsavidir” ifadesi geçmektedir. Ayrıca burada; Revan, Tebriz, Gence ve Tiflis gibi şehirlerin tekrar geri alınması isteğine ilaveten, doğuda asayişin sağlanması ve Türklerin yerleşik olduğu şehirlerin Şiiilerin zulmünden kurtarılması için İran’a savaş açmanın hiçbir mahzuru olmadığı kararına varılmıştır.<sup>160</sup>

Tüm bu ifade edilenlere bakarak, Rafizilik ve Kızılbaşlık meselesinin, Safevilerle başlayan Osmanlı-İran ilişkilerinde kilit bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Gerek Safevilerin müfrit Şii politikaları, gerekse onlara karşı Osmanlı’nın takındığı sert tutum, temelde siyasi olan sorunların, Sünni-Rafizi (Şii) veya Sünnilik-Kızılbaşlık şeklinde dini referansların bir çatışması haline dönüşmesine yol açmıştır. Bu yüzden Osmanlı-İran ilişkileri üzerine yapılacak bir çalışmada, iki ülke arasında varılan anlaşmalar da dahil tüm ilişkilerde, Şii-Sünni çatışmasını yansıtan birtakım işaretler görebilmek mümkündür. Örneğin müfrit Şiiiliğin en somut belirtilerinden teberrâiliğin (sahabeye küfretme) yasaklanması, Safevilerle yapılan neredeyse tüm anlaşmalarda koşul olarak ileri sürülen olmazsa olmaz bir maddeydi.<sup>161</sup> 1760’ta Safevi Devleti’nin yıkılışıyla ilişkilerde yeni bir dönem başlamış olsa da iki devlet arasındaki çatışmalar Şii-Sünni formuyla gündemi işgal etmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Safevilerin son dönemlerinde iktidarın fiili sahibi Nadir Şah’ın, onların Sünnilik karşıtı politikasına son vermek amacıyla giriştiği birtakım ittifak girişimleri, Şii-Sünni ilişkileri açısından üzerinde durmaya değer bir gayret niteliğindedir.

<sup>160</sup> İran’a açılan harbin sebepleri, Topkapı Sarayı, Revan Kütüphanesi no: 1947’deki *Münşaat Mecmuası* içinde ifade edilmektedir. M. Münir Aktepe, 1720-1724 *Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silâhşor Kemânî Mustafa Ağa’nın Revân Fetih-nâmesi*, İstanbul 1970, s. 12-14.

<sup>161</sup> Mesela Kuyucu Murad Paşa’nın belirlediği esaslar çerçevesinde Şeyhülislâm Mehmed Efendi tarafından 1612’de kaleme alınan barış anlaşmasında şartlardan biri de, İran’da teberrâiliğin yasaklanmasıydı. Bk. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s. 278.

# SAFEVİLER SONRASI DÖNEM VE NADİR ŞAH'IN Şİİ-SÜNNİ İTTİFAK ÇABALARI

## NADİR ŞAH VE CAFERİLİK

### Nadir Şah'ın Şiilikle Sünniliği Uzlaştırma Girişimleri

**A**fganistan'da Kandahar merkezli müstakil bir devlet haline gelen Türk asıllı Galzaylar, müfrit bir Şii politikası takip eden Safevi Şahı Hüseyin tarafından rahatsız edilmekteydiler. Daha sonraları Galzayların meşhur reisi Mir Üveys'in oğlu Mahmud, Safevilerin içine düşmüş olduğu kargaşadan yararlanarak onları mağlup etmiş ve 1722'de başkent İsfahan'ı işgal etmiştir. Sünni Galzaylar bu şekilde Safevilerden intikamlarını almışlardır.<sup>1</sup> Safevi Şahı II. Tahmasb ise, düştüğü bu acziyet karşısında İran'daki Türkmen kabilelerinden Afşarların reisi Nadir Kulu Han'dan yardım istemiştir. Nadir de, İran şahının hizmetine girmeyi kabul etmiş ve Tahmasb-Kulu unvanını almıştır. Bu görevinde de önemli başarılar göstermiştir. O, hem Eşref Şah'ı yenerek Türk asıllı Afganları İran'dan çıkartmış hem de orada bulunan Osmanlı gücünü mağlup ederek Hemedan, Tebriz ve Kirmanşah'ı geri almıştır. Osmanlının Bağdad valisi ise, gelen takviye güçlerle buraların önemli bir kısmını tekrar ele geçirmiş, 1732'de yapılan anlaşmayla; Gence, Tiflis ve Dağıstan Osmanlının; Tebriz, Kirmanşah ve Hemedan ise İran'ın hâkimiyetine bırakılmıştır. Ancak bu anlaşma Nadir tarafından kabul edilmemiş, onaylamaması için de Şah II. Tahmasb'a baskı yaparak onu tahttan indirtmiştir. Yerine onun çocuk yaştaki oğlu III. Abbas'ı geçirmiş, kendisini de şahın vekili ilan etmiştir.

1 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1978, c. IV/1, s. 172-173; Lavrence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958, s. III; A. Djafar-Pour, Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri, s. 85-86; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 66-67

Safevilerin içinde bulunduğu bu keşmekeşten yararlanarak yönetimi ele geçiren Nadir'in, aslında buna önceden niyetlendiği, anlaşmanın onaylanmasını istememesinin ise bir bahane olduğu anlaşılmaktadır. Nadir'in idareye el koymasına Deşt-i Mugan'da topladığı ulemanın, eyalet valilerinin ve diğer ileri gelenlerin de onayı vardır. Nadir, Safevi Devleti'ne bu şekilde fiilen son vererek İran tahtına kendisi oturmuş, kısa süre sonra Hindistan'a yönelerek Gazne'yi ele geçirmiş ve İndus Nehri'ne kadar tüm bölgeyi kontrolü altına almıştır. Ülkenin başkentini de İsfahan'dan Meşhed'e nakletmiştir.<sup>2</sup>

16 Mart 1736'da İran'ın yeni şahı Nadir Şah, Şii ulemanın otoritesini sorgulamak ve onları hizaya çekmekle işe başlamıştır. Ulemayı Kazvin'de toplayarak, topladıkları vakıf gelirlerini nerelere harcadıkları konusunda kendilerinden bilgi istemiştir. Onlar da bu gelirleri, kendi ihtiyaçlarıyla cami ve medreselerin giderlerine tahsis ettiklerini söylemişlerdir. Nadir Şah bunun üzerine onlara şöyle seslenmiştir: "Demek ki Allah bu yaptıklarınızdan memnun değil ki ülke son 50 yıldır felaketlerle boğuşmaktadır. Askerler geldi ve canları pahasına ülkeyi bu kötü gidişatından kurtardı. Bundan sonra vakıf gelirleri onlara aittir." Ulema, kendi can damarlarını kesecek bu uygulamadan çok rahatsız olmakla birlikte, ona karşı koyma cesareti gösterememiştir.<sup>3</sup>

Nadir Şah, Deşt-i Mugan'da şah olarak seçilirken, kendisini bu makamda isteyenlere; ilk dört halifenin hilâfetine kendilerince de kabul edilmesi şartını ileri sürmüştü. Daha sonra bir teklif daha yaparak; Şah İsmail'le uygulamaya konmuş Şii itikadının Müslümanlar arasında huzursuzluk yarattığını, bunun yerine ehli-sünnet mezhebi olarak da kabul edilen Cafer Sadık mezhebinin benimsenmesini önermiştir.

Nadir Şah'ın bu teklifi de orada hazır bulunanlar tarafından kabul edilmiş ve bir vesikayla yazılı hale getirilmiştir. Ardından, Deşt-i Mugan'da alınan kararlara uyulması yönünde bir beyanname yayınlatmıştır. İlk dört halifeyi kabul ettiklerini onlara beyan ettirdikten sonra; Caferilikle Hanefi-

2 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1978, c. IV/1, s. 299; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 67-68; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 36.

3 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1999, s. 259-263; Jonas Hanway, *Zindegi-i Nadir Şah*, çev. İsmail Devletşahi, Tahran 1346, s. 156-157; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik," s. 97.

liğin benzer mezhepler olduklarını, Sünnilerle Şiiiler arasında fitne çıkarak davranışlardan kaçınılmasını, ilk üç halifeye sebbedilmeyip adlarının saygıyla anılmasını istemiş ve ezana eklenen “Aliyyun veliyullah” ibaresinin okunmaması için ülkedeki din adamlarına emirnameler göndermiştir. Bunlara uymayanların da cezalandırılacağını ilan etmiştir.<sup>4</sup>

Ülkesindeki mezhep sorununu yatıştırmak amacıyla kararlılığını bu şekilde ortaya koyan Nadir Şah, kangrene dönüşmüş Şii-Sünni çatışmasının artık iki toplum arasında problem oluşturmaktan çıkarılmasını istemekteydi. Neticede, hem Avusturya ve Rusya’yla savaş durumundaki Osmanlının barış teklifini kabul etmek hem de cülusunu haber vermek için Osmanlı Devleti’ne bir heyet göndermiştir. Teklifinde şu şartlar bulunmaktaydı:

- 1 İran’ın her yıl Suriye üzerinden bir hac emiri göndermesine müsaade edilmesi.
- 2 Şii itikadını terk eden İranlıların benimsediği ve ehli-sünnetten Caferi mezhebinin, Osmanlı yönetimi tarafından tanınması. Caferiliğe Mekke’de bir rükn (ibadet mekâmı) tahsis edilmesi.
- 3 İstanbul ve Isfahan’da karşılıklı elçi bulundurulması.
- 4 Esirlerin karşılıklı serbest bırakılması.<sup>5</sup>

İki ülke heyetleri arasında diğer maddelerle birlikte bu konuyla ilgili tam sekiz ayrı görüşme yapılmıştır. Ağustos 1736’da başlanılan müzakarelere, 18 Cemaziyülevvel 1149’da (24 Eylül 1736) yapılan toplantıda imzalanan bir sözleşmeyle son verilmiştir. Osmanlı hükümeti, diğer maddeleri kabul etmekle birlikte, Caferi mezhebinin beşinci mezhep olarak tanınması önerisini ulemaya danışacağını beyan etmiştir. Fakat sonuçta bu teklif,

4 Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik –Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları–*, haz.: Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 185b-190a; Fındıklılı Şemdanîzâde Süleyman Efendi, *Mürî’t-tevarih*, c. I, s. 61-62; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1999, s. 259-263; Jonas Hanway, *Zindegi-i Nadir Şah*, çev. İsmail Devletşahi, Tahran 1346, s. 161-162; A. Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 85-86; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 68-69; Saim Arı, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah-ı Mahmut Dönemi Ehl-i Sünnet-Şii Diyalogu*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001, s. 48; İsmail Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik,” s. 97; Ahmet Halaçoğlu, *Avşarlı Nadir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*, s. III.

5 Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 184-b, 185-a.

ulemadan aldıkları görüşe binaen; her ne kadar “kendi mezhepleridir” ibaresi kullanılmış olsa da, bazı şer’i mahsurlar taşıdığı gerekçesiyle Osmanlı yönetimi tarafından reddedilmiştir. Halbuki “rafz ve bidati terk ederek usûl-i akaidde ehlişünnete tabi olacakları” hükmü İranlılar tarafından kabul edilmiş olup, her iki tarafın da imzalamış olduğu anlaşma metni içinde yer almaktaydı. Ayrıca İranlılardan, hac emirlerinin Suriye üzerinden değil de Necef yolunu tercih etmeleri, Suriye’den gitmek istemeleri durumunda ise “hac emiri” sıfatını kullanmamaları istenmiştir. Onların, Kâbe’de rükn tahsis edilmesi isteği de reddedilmiştir. Bununla birlikte tüm bu konularla ilgili İranlı âlimlerle görüşmeler yapmak üzere iki Osmanlı âliminin İran’a gönderilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>6</sup>

Nadir Şah’ın çok fazla arzu ettiği Caferiliğin beşinci hak mezhep olarak tasdiki meselesi Osmanlı idarecilerince reddedilmesine rağmen, onun bu konudaki ısrarı artarak devam etmiştir. Hatta o, art arda yazdığı mektuplarla bu konuda savaşı bile göze aldığını ifade etmiştir. Osmanlı yöneticileri ise meselenin ehlişünnet inancı açısından mümkün olmadığını belirterek, ısrarlarının devamı halinde savaşa girilmesi konusunda fetva çıkartmışlardır.<sup>7</sup>

Aslında 1722’de başlayan ve Kafkasya ve Irak’ta çatışmalar şeklinde devam eden Osmanlı-İran mücadelesi, yukarıda ifade ettiğimiz, 1736’daki son barış görüşmeleriyle sakinleşme dönemine girmişti. Fakat Nadir Şah’ın çok önemseydiği ve 1736’daki son görüşmede karara bağlanamayan Caferiliğin tanınması ve Kâbe’de rükn tahsisi meseleleri iki devlet arasında sorun olmaya devam etmiştir.

Nadir Şah, görüşmelerden hemen sonra 1736’da çıkmış olduğu Afganistan, Hindistan ve Türkistan seferlerini, 1740’ta muzaffer olarak tamamlamıştı. Ancak Caferiliğin tanınması hususuyla ilgili tüm ısrarlarına rağmen durum değişmeyince, anlaşma yerine iki ülke arasındaki husumet daha da artmıştır. O, bir süre sonra Kars ve Bağdad üzerine yürüyerek farklı şekilde bir baskı denemesi yapmak istemiş fakat durum yine değişmemiş-

6 Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 197-a/b, 198-a ile 217-a arası, 244-b ile 247-b arası, 251-b ile 252-b arası, 256-a/b, s. 47-137; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/1, s. 230-234.

7 Yapılan görüşmeler ve karşılıklı yazılan mektuplar, Koca Râgıb Mehmed Paşa tarafından kaydedilmiştir. Bk.: *Tahkik ve Tevfik*, vr. 197-a vd.

tir.<sup>8</sup> Teklifleri kabul görmeyince de konuyu tek taraflı halletmeyi düşünmüştür. Değişik bölgelerdeki Müslüman âlimlerini 1743'ün sonlarında Necef'te bir araya getirip, meseleyi onlarla görüşmeye karar vermiştir.

### *Necef Toplantısı*

Nadir Şah, Caferiliği beşinci Sünni mezhep olarak tanıtmaya isteklerine meşruiyet sağlamak amacıyla olsa gerek, Sünniliğin siyasi temsilcisi olarak gördüğü Osmanlı Devleti'ne kabul ettiremediği konuları, Şii ve Sünnilerden pek çok ulemayı Necef'te toplayarak onaylatmak istemişti.<sup>9</sup> Şah, hedeflediği amaca uygun bir şekilde hem Sünniler hem de Şiiler açısından manevi değeri haiz önemli türbeleri ziyaret ederek her iki tarafa da mesajlar vermek istiyordu.

Nadir Şah, Necef'te toplantıya başlamadan önce 2 Ekim 1743'te Kâzımeyn'de Musa Kâzım türbesine uğramış, sonra da Vali Ahmet Paşa'nın temin ettirdiği kayıklarla Dicle'yi geçip İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin kabrini ziyaret etmiştir. Ardından da Kerbelâ'ya uğrayıp Necef'e gitmiştir ve Hz. Ali'nin kurşunla kaplı türbesini altınla kaplatmıştır. 25 Şevval 1156/ 12 Aralık 1743'te de Necef'te müzakereler başlamıştır.<sup>10</sup>

Yaklaşık iki buçuk yüzyıl önce Şah İsmail'in yıktırdığı İmam-ı Azam'ın kabrinin, bir başka İran hükümdarı Nadir Şah tarafından ziyaret edilmesi, Sünni-Şii barışı açısından elbette çok özel bir anlam taşımaktaydı. Zaten toplantı yeri olarak Necef'in seçilmesi, büyük oranda Şii ulemanın gönlünü almaya yönelik bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Zira daha önce onların vakıf ve gelirlerine el koyarak tepkilerini çekmişti.

Katılımcılar; Ardalan'ın Şafii müftüsü olan bir Sünni hariç yetmiş civarında İranlı Şii ile Maverâünnehir bölgesinden yedi Buharalı Hanefi ve yine yedi Afganlı Hanefi âlimden oluşmaktaydı. Toplantının başkanlığını ise Bağdad Valisi Ahmet Paşa'nın görevlendirdiği tarihçi Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî (ö. 1174/1760) yapmıştı. Süveydî'nin, belge niteliği taşıyan *Hucec-i Kat'iyye* isimli günlüğü, her ne kadar yanlı gibi görünse de bize taraflar arasındaki müzakerelerle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır.<sup>11</sup>

8 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 69-70.

9 Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 129.

10 Fındıklılı Şemânîzâde Süleyman Efendi, *Mürî't-tevarih*, c. I, s. 120, 167-168.

11 Abdullah es-Süveydî'nin söz konusu eseri, Muhsin Emin el-Âmilî'nin eserinde de bazı ilavelerle

Nadir Şah'ın Necef'te toplanmak üzere davet ettiği Afgan, Belh, Buhara, Turan, Necef, Hille ve Bağdadlı âlimler; Müslümanlar arası ihtilafların giderilmesi amacıyla yaptıkları müzakerelerin nihayetinde, tartıştıkları konular üzerinde belli bir anlaşmaya varmışlardır. Bunun üzerine Nadir Şah, katılan tüm kesimlerin onayıyla uzun bir ferman yayınlatmıştır. Şii-lerin dışında, toplantıya katılan Sünni âlimlerin de Caferiliği hak mezhep olarak kabul etmesi, bu toplantının en dikkate şayan yönünü oluşturur.

Nadir Şah'ın Necef Konferansının sonunda yayınladığı tarihi fermanda, ashabı kirama sövme işinin ve Rafıziliğin (Şiilik) artık terk edildiği, bunları ortaya atıp Müslümanlar arasında fitne fesada yol açan kişinin ise Şah İsmail olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ona göre Müslümanlar, Şah İsmail ortaya çıkana kadar birlik içinde sağlam bir yolda yürüyüp aynı ibadetleri yapıyorlardı. Ayrıca bu fermanda; konferans sonucunda karara varılan beş ayrı meselenin bir an önce çözüme kavuşturulması için Allâme-i Ulema Molla Ali Ekber ile diğer yüksek din âlimlerinin, yazdıkları tezkireyle tüm şüpheleri ortadan kaldırdıkları beyan edilmiştir. Nadir, kendisinin de, alınan bu kararları, kara ve denizlerin hakanı, Hadimu'l-Haremeyn-i Şerifeyn, yeryüzünün ikinci Zülkarneyn'i büyük İslam padişahı, kendi kardeşi ve Rum sultanı olan Osmanlı padişahına bildirmeye ve arzulandığı şekliyle neticelendirmeye kararlı olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup>

Nadir Şah, Necef'te bir araya getirdiği ulemaya arzu ettiği görüşleri bu şekilde onaylatınca, ele geçirdiği Kerkük ve Erbil gibi yerleri geri verip Basra kuşatmasını kaldırmış, sonra da İran'a dönmüştür. Alınan kararların Osmanlı Devleti tarafından da kabul edilmesi için İstanbul'a bir heyet göndermiştir. Fakat Osmanlı uleması, Caferiliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmesi düşüncesinin şeriata aykırı olduğunu ileri sürüp, onun bu tekline sıcak bakmamıştır. Bunun üzerine Nadir Şah, tekrar Kars'a hücum etmiştir. Osmanlı Devleti, saldırıyı engellemek için Yeğen Mehmed Paşa komutasında bir ordu görevlendirmiştir. Osmanlı kuvvetleri, başta ağır bas-

birlikte yer almaktadır. Bk. Muhsin Emin el-Âmilî, *Â'yânü's-Şia*, I-XII, Dârü'l-Meârif, Beyrut 1043/1983, c. VIII, s. 171-175. Ayrıca tam kitap halinde baskısı da bulunmaktadır. Mesela bk. Abdullah el-Hüseyn es-Süveydî, *Mu'temeru'n-Necef*, Kahire 1973. Bizim kullandığımız kitap dışında Türkçe tam metni için de ayrıca bk. Mustafa Çağrıcı, "Sünnî-Şii İttifakına Doğru," *Nesil Dergisi*, Ankara 1979, yıl: 3, sayı: 10, s. 33-48.

12 Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî, "Huvec-i Kat'iyye," s. 45-47.

masına rağmen Yeğen Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine mağlup olmaktan kurtulamamıştır. Nadir Şah, tüm bu yaşananlardan usanmış olmalı ki ne yenilen Osmanlı ordusunu takip etmiş, ne de Caferiliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmesi yönündeki ısrarını devam ettirmiştir. Bunun yerine, bir heyet göndererek Osmanlıdan barış talep etmiştir.<sup>13</sup> Şaban 1159/4 Eylül 1746'da Kazvin'de yapılan son olumlu görüşmeyle "İkinci Kasr-ı Şirin" ismiyle de anılan anlaşma imzalanmıştır. Burada 1639 Kasr-ı Şirin Anlaşması'nın metni her iki tarafça da tekrar benimsenmiştir. Anlaşmada; İranlıların, Safeviler döneminde ihdas edilen teberrâilîği<sup>14</sup> terk edecekleri, yani Sünnileri kötüleyici tavırlardan kaçınacakları, dört halifeyi hayırla anacakları, Osmanlıların ise Sünni hacılara gösterdikleri ilginin benzerini İranlı hacılara da gösterecekleri ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

Nadir Şah, anlaşmanın sağlanmasının ardından Mustafa Nazif Efendi başkanlığındaki Osmanlı heyetini, yanlarında padişaha gönderdiği hediyelerle İstanbul'a uğurlamıştır. Başta Padişah I. Mahmud olmak üzere saray çevresi, anlaşma dolayısıyla bir hayli mutlu olmuşlardır. Ayasofya şeyhi, Safevilerle başlayan rafz ve ilhadın Nadir Şah tarafından ortadan kaldırıldığı ve İran halkının ehlisünnet mezhebini benimsediği haberini, Allah'a hamd ve sena ederek cemaate duyurmuştur.<sup>16</sup>

### Şii Ulemanın Uzlaştırma Çabalarına Bakışı

Yukarıda da görüldüğü gibi Nadir Şah'ın kısa süren Sünnilikle Şiiliği uzlaştırma arayışları, ordusundaki Sünni Afganlılarla Şiiler arasındaki fikir ayrılığını ortadan kaldırmayı ve Osmanlı'nın İran'a düşmanlığını azaltmayı hedeflemektedir. Necef Konferansını düzenlemesinin temelinde de bu gerçeğin yattığı görülmektedir. O, konferansa başkan olarak seçtiği Abdullâh es-Süveydî'ye şöyle demişti: "Biliyorsunuz ki benim memleketlerim

13 Ali Djafar-Pour, *Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 135-136; Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. I, s. 317; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 70-72.

14 Teberrâilîlik veya teberrâ; Hz. Ali ve soyunu, hatta daha da ileri gidilerek Şiileri sevmeyenlerden beri olmak, onları sevmemek ve onlardan nefret etmek anlamında Şiilerin benimsediği bir ilkedir. Ziddi ise "tevallâ"dır.

15 Anlaşmanın tam metni için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Hatt-ı Hümayûn Tasnifi, no: 220, Şaban 1159/Ağustos 1746.

16 Fındıklılı Şemdanîzâde Süleyman Efendi, *Mürî't-tevârih*, c. I, s. 127-128.

iki kısımdır; Biri Türkistan, diğeri ise Afgan. Bunlar, İranlılara kâfir diyorlar. Emrimdeki insanların birbirine kâfir demesi uygun değildir. Seni kendime vekil kılıyorum. Onlarla, benim yerime görüşerek hangi tarafın doğru olduğunu ortaya koyacak ve aralarındaki ayrılığı sona erdireceksin.”<sup>17</sup> Ayrıca Veziriazam Hekimoğlu Ali Paşa’ya gönderdiği mektubunda da; Osmanlılarla Türkmenlerin aynı kökenden geldiklerini, dolayısıyla barış yapmaları gerektiğini söylemekte ve İran’da Şiiğe son verip Sünniliği hâkim kılarak Osmanlılarla tek bir cemaat haline geleceklerini ifade etmekteydi.<sup>18</sup>

Nadir Şah, benzer kaygılarını 1743’te Kerkük’ü yağmalattıktan sonra, kethüdası Mehmed Ağa’yla birlikte Bağdad Valisi Ahmet Paşa’ya gönderdiği mektubunda da dile getirmiştir. Burada, sulh taleplerinin yanlış anlaşıldığını, gerçekte tek isteklerinin, dört mezhepten farklı bir uygulaması olmayan Cafer Sadık mezhebinin Osmanlı yönetimi tarafından tanınması olduğunu ifade etmişti. Mektubun devamında da, taraflar arası düşmanlığın son bulmasını, zira kıyamet günü bunun hesabının verilemeyeceğini, Osmanlının göndereceği âlimlerle kendi ulemasının karşılıklı konuşarak mut’a ve mesh konusu da dahil şeriata aykırı görülen uygulamaları kaldıracabileceklerini yazmaktaydı.<sup>19</sup>

Nadir Şah, takip etmeye çalıştığı bu politikayla; İran’daki Sünni tebaalarla, orduyu oluşturan Özbek ve Türkmen gibi yine Sünni grupları memnun ederek, büyük oranda desteklerini almıştır. Ancak ülke idaresinde gittikçe ağırlığını hissettiren Şii ulema ise bu durumdan bir hayli rahatsız olmaktaydı. Fakat ona karşı gelecek güçleri olmadığı için seslerini çıkartamamışlardır. Zaten daha öncesinde Hindistan Seferinden yüklü miktarda servetle dönmesine rağmen, ulemaya ait vakıf ve arazilerin çoğunu müsa-

17 Abdullah b. Hüseyin es-Süveydi, “Huvec-i Kat’iyye,” s. 8.

18 Fındıklılı Şemdanîzâde Süleyman Efendi, *Mürî’t-tevarih*, c. I, s. 61.

19 Nadir Şah’ın, Bağdad Valisi Ahmet Paşa’ya gönderdiği mesajda şöyle denilmektedir: “... Paşa’dan bundan evvel mezhep hususunda iki âlim talep ettik göndermediler; galiba sulhu ne suretle murat ettiğimiz ma’lûmları değildir; ma’lûmları olsa bile itimad etmiyorlar. Mutlak sözümüz şudur: İmam Ca’fer hazretlerinin Evlâd-ı Resûlden olup, fiil ve sözleri cümle önünde makbul muteber olduğu zahirdir. Dört mezhep imamlarının içtihadı dışında amelde bulunmak istemiyoruz. Her türlü amelleriniz cümleye mutabık olmak şartıyla, sulh işine biz bu taraftan kendileri o taraftan say’ edelim. Bu adavet kalksın... İki âlim göndersinler; bizim ulemamız ile mubahase olunsun.” Mehmed Subhi, *Tarih*, İstanbul 1198, vr. 222/a (Ahmet Halaçoğlu, *Avşarlı Nadir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*, s. 132-133).

dere etmişti. Bu şekilde, hâlâ Safevileri destekleyen ulemaya bir ders vermiş ve onların güç kaybetmelerini sağlamıştı. Nadir Şah'ın öldürülmesinde, izlediği bu politikardan oldukça rahatsız Şii ulemanın sert tepkisinin büyük etkisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Nadir Şah'ın tüm bu uygulamalarından da anlaşıldığına göre onun; özellikle "Cafer Sadık'ın mezhebi" veya "Caferilik" gibi kavramlara vurgu yapması, Şiiliğin hukuki yönünün ön plana çıkartılarak, batını inançlardan arındırılmış bir anlayış ortaya koyma ve yayma arzusu içinde olduğundan dolayı olsa gerektir.<sup>21</sup> Neticede Nadir Şah'ın, siyasi ve itikadi boyutunu görmemezlikten geldiği ve Şiiliği basit bir fıkhi oluşum gibi düşünerek Sünnilikle özdeşleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Zaten müzakerelerin genelde mut'a ve mesh gibi fıkhi konular çerçevesinde yapılması da buna işaret etmektedir. Örneğin; İran temsilcisi Mollabâşi Ali Ekber'in, kendi mezhepleri İmâmiyyenin küfürle nitelendirilemeyeceğini, fıkhi bir ekol olan Hanefi mezhebine referansla söylemesi, itikadi yönün geri planda tutulduğunun diğer bir örneği olsa gerektir.<sup>22</sup> Bundan dolayı İran uleması, Şiiliği salt bir fıkıh manzumesine indirgeyen bu girişime doğal olarak karşı çıkmıştır. Onlara göre söz konusu yaklaşım, Şiiliğin yok edilmesi anlamına gelmekteydi.<sup>23</sup>

Nadir Şah'ın zihnindeki beşinci mezhep fikrinin Şiilik içinde bir önceliğinin olduğunu ve Şii teoride görünen bir temelinin bulunduğunu söylemek biraz zordur. Hatta Nadir Şah, Şii fikirlerle zıt düştüğü yönünde sık sık itham edilmiştir.<sup>24</sup> Standart Şii düşünceyle pek alakalı görünmeyen düşüncelerinden de anlaşıldığı gibi bu toplantıyı, her ne pahasına olursa olsun uzlaşma sağlamak amacıyla yapmıştı.<sup>25</sup> Halbuki farklılıkları sadece fıkhi mezhepler açısından ele alıp, olgunun temelinde yer alan itikadi ve ta-

20 Vladimir Minorsky, "Nadir," *İA*, İstanbul 1970, c. IX, s. 329; Ahmet Halaçoğlu, *age*, s. 113, 131.

21 Hamid Algar, "Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century," *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Londra 1977, s. 292.

22 Mollabâşi Ali Ekber'in, kendi mezhepleri İmâmiyyenin küfre düşmemiş olduğunu, Zira Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber*'ine göre kibleye karşı namaz kılanlara kâfir denemeyeceğini ifade etmiştir. Abdullah b. Hüseyin es-Süveydi, "Hucec-i Kat'iyye," s. 42.

23 Hamid İnyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, s. 79.

24 Lavrence Lockhart, *Nadir Shah*, s. 99-101, 279.

25 Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, s. 244.

rihsel boyutu görmezlikten gelmek, bu tür oluşumların başarısız kalmasına neden olmaktadır.<sup>26</sup>

Konuyla ilgili başka bir husus ise, aslında beşinci mezhep fikrinin Nadir Şah'ın ortaya attığı bir mesele olmayıp, Şii gelenekte bilinenden çok daha eskiye dayanan bir geçmişe sahip olmasıydı. Şii ulema, bazen kendilerinin de en az Sünnilik kadar köklü bir yapıda olduklarını göstermek, bazen de aynı ortamda ortak dersler tedris ettiklerini ifade etmek amacıyla beş mezhepten bahsetmişlerdi. Örneğin 16. yüzyıl Şii hukukçusu Nurullah et-Tüsterî (1019/1610), Caferiliğin ana bünyesi olarak gösterdiği İsnâaşerîliği, Şiiliğin Sünnilikle eşdeğer bir mezhep olduğunu ayrıntılı olarak izah etmeye çalışmıştır.<sup>27</sup> Fakat burada da ifade edildiği gibi onların amacı çok farklıydı. Söz konusu ulemanın, en azından, devletin bütünlüğünü önceleyen Nadir Şah'ın kaygılarını taşımadıkları rahatlıkla ifade edilebilir.

Sonuç olarak; Nadir Şah'ın, Caferiliği beşinci Sünni mezhep olarak kabul ettirip Şiilerle Sünnileri birleştirme girişiminin, aslında iyi niyetlerle düşünülmüş bir arayışın güzel bir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun bu fikrinin, her iki kesimin ihtiyaç duyarak önerdiği bir teklif olmaktan ziyade, siyaseten alınmış tek taraflı bir karar olarak değerlendirilmesi daha yerinde olur.<sup>28</sup> Önceden felsefi temelleri atılmayan böyle bir uygulamanın kalıcı sonuçlar vermesini düşünmek biraz hayal olsa gerektir. Zira Abdullah es-Süveydî'nin alınan kararlarla ilgili kaydettiklerine bakıldığında; tüm farklılık iddialarından vazgeçmiş bir Şii ulema tipiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Oysa böyle bir durum söz konusu olamazdı. Yine onun, İran'ın baş müftüsü Mollabâşi Ali Ekber'le Maverâünnehir delegasyonunun lideri Bahru'l-ulûm Hadi Hoca arasındaki tartışma hakkında aktardığı bilgi, olayın tüm yüzyselliğini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şii cenahın baş temsilcisi Mollabâşi, Sünni hukukçulara yönelik ifadelerinde; Şii âlimlerin sahabe hakkında asla kötü konuşmadıklarını, bazı

26 1945'te Mısır'da kurulan "Darü't-Takrib" müessesesi, benzer amaçla oluşturulduğu için başarılı olamamıştır. İlyas Üzümlü, "Sünni-Şii Yakınlaşması: Darü't-Takrib Tecrübesi," s. 181-183.

27 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socio-Intellectual History of The Isnâ 'Asharî Shi'is in India*, Canberra 1986, I, 365-367.

28 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 501.

sahabenin inançsız ve zalim olduğuyula ilgili görüşlerinden vazgeçtiklerini, Ali'nin Ebubekir'den üstün olduğuyula ilgili fikirden de caydıklarını, kendi dönemindeki tüm Şiilerin Eş'arî kelamını benimsediklerini, icmaya karşı çıkmadıklarını ve muta nikâhının da yasaklanmış olduğu kanaatinde olduklarını iddia etmekteydi.<sup>29</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mollabâşi Ali Ekber'in burada naklettiğimiz görüşlerine bakıldığında zihnimizde farklı kanaatler uyanması gayet doğaldır. Bir kere Şiilerin, Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'den üstün olduğuyula ilgili düşüncelerinden vazgeçmeleri, temel Şii iddiaları reddetmek anlamına gelir ki, bu durumda zaten ortada Şiilik diye bir şey kalmaz. Dolayısıyla Mollabâşi'nin bu şekilde fikirler beyan etmesinin, Nadir Şah'ın kararlılığından kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu düşünmek daha mantıklı olsa gerektir. Onun, tüm Şiilerin de kendi kanaatlerini paylaştığını söylemesinin ise, aslında gerçekte pek alakası olmamakla birlikte istenen ılımlı havaya ayak uydurmaya bağlı olarak dile getirdiği ifadeler şeklinde değerlendirilmesi daha tutarlı gözükmektedir.

Olayın tartışılması gereken diğer bir yönü de, Şiinin ileri sürdüğü tüm iddiaların sorumlusu olarak Şah İsmail'e işaret edilmesidir. Aslında söz konusu iddiaların ilk olarak Şah İsmail tarafından ortaya atılmadığı, ondan yüzyıllarca önce Şiinin teşekkülüyle gündeme gelen fikirler olduğu bilinmektedir. Buna rağmen Şah İsmail'in adres gösterilmesi ise, onun Sünnilere yönelik müfrit Şii uygulamalarını reddetme anlamına gelen barış amaçlı siyasi bir karar olsa gerektir.

Konuyla ilgili bir diğer mesele ise bu olayın özellikle Şii halk tabanındaki yansımalarıydı. Zira yüzyıllarca devam edip gelen efsane türü bazı anlatıların halk nezdinde çok büyük etkisi bulunmaktaydı. "Hz. Fatıma'nın evine düzenlenen saldırı, kapısının yakılması, dövülmesi ve bebeğini düşürmesi" gibi tarihi gerçeklikle pek alakası olmayan efsanevi olaylar Nadir Şah'tan sonra da tekrar gündeme gelmeye devam etmiş, Hz. Ömer ve Osman'la ilgili küllenmiş Şii bakış da yer yer alevlenmiştir.<sup>30</sup>

29 Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî, "Huvec-i Kat'iyye," s. 39-43.

30 Ahmet el-Kâtip, *Sünnilik-Şiilik*, s. 288.

Osmanlı uleması ve devlet yöneticilerinin, Nadir Şah'ın Şii-Sünni uzlaştırma girişimleriyle ilgili yaklaşımlarına geçmeden önce, Osmanlıların mezhep anlayışıyla ilgili genel bir hatırlatma yapmakta fayda vardır.

Müslümanlar arasındaki mezhep taassubunun temel nedenlerinden biri, 73 fırka üzerine bina edilmiş fırak geleneğidir. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen bir söze istinaden, fırka-i naciye (kurtuluşa eren fırka) dışındaki 72 fırkayı batıl kabul ederek dışlar. Örneğin ünlü Sünni âlim Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî (548/1153), konuyla ilgili şöyle der: "Yetmiş üç fırkadan sadece biri haklıdır. Zira her akli konuda bir tek doğru bulunduğuna göre, tüm meselelerde hak ve doğrunun bir fırkayla temsil edilmesi gerekmektedir."<sup>31</sup>

Mezheplerin henüz teşekkül döneminde etkisini hissettiren "fırka-i naciye" fikri, erken dönem mezhepler tarihi kitaplarının belirleyicisi olmakla kalmamış, aynı zamanda bir gelenek halini alarak kategorik anlamda yüzyıllarca Müslüman zihniyetinin yönlendiricisi olmuştur. Abbasiler, Selçuklular vb. zamanında olduğu gibi Osmanlı döneminde de devam eden bu anlayış çerçevesinde kurtuluşa eren fırkanın genelde ehli-sünnet olduğu iddia edilmiş, bunun dışındakiler ise sapkın ve bidatçilikle nitelendirilmiştir.<sup>32</sup> Ehli-sünnete tepki olarak Şia da, söz konusu rivayeti kendine göre yorumlayarak fırka-i naciyenin Şiiler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>33</sup>

Gerek ehli-sünnetten olsun gerekse Şii, değişik fırkaların kendilerini fırka-i naciye olarak göstermeleri, iktidar gücünü ve sivil hakları tekelleştiren, kendileri dışındakileri dönekler, müşrikler, münafıklar, yoldan çıkmış sapkınlar ve bid'atçılar olarak gösterip onları temel birtakım haklardan yoksun bırakan bir rejim yapısına destek vermiştir.<sup>34</sup>

31 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk.: Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992, c. (I-III), s. 4.

32 Özellikle Kızılbaş ve Rafizilerle ilgili fetvalarından dolayı kendisinden sıkça söz ettiğimiz Kemal Paşazâde, tipik 73 fırka geleneğine uyararak ehli-sünnet dışındaki diğer Müslüman grupları Ehl-i Bid'at sınıfına dahil etmiştir. Bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi beyânı fırâkı'l-İslâmiyyîn*, Süleymaniye Ktp. Laleli Böl. no. 3711, vr. 115a-b; *Risâle fi beyânı fırâkı'd-dâle*, Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Böl. no. 1028, vr. 29aa-298a.

33 Mesela bk. Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyaşî es-Sülemî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyaşî*, Beyrut 1411/1991, c. I, s. 359-360.

34 Ahmet el-Kâtip, *Sünnilik-Şiilik*, 344.

Ehlisünneti fırka-i naciye olarak kabul eden ve aynı zamanda da resmi mezhep olarak belirleyen Osmanlı Devleti'nde; mahkeme uygulamaları, medrese müfredatı ve dini kurumlar, Sünniliğin Hanefi ekolüne göre düzenlenmiş olup bunun dışındaki fikri hareketler ise mezhepçilik vb. nedenlerle takibata uğramıştır.<sup>35</sup> İtikadi konularda veya İslam mezhepleriyle ilgili yapılan tanımlama ve sınıflandırmalarda ise genelde Sünniliğin Eş'arî kolunun makâlât ve fırak geleneğine bağlı kalınmıştır. Diğer fırkalar hakkında olduğu gibi Şiilerle ilgili olarak da bu klasik yaklaşımın ötesinde herhangi bir yeni bulgu arama gayreti içine pek girilmemiştir. Resmi anlayışta; ehlisünnet, geleneksel biçimden herhangi bir sapma olmadan "fırka-i naciye" olarak merkeze konmuş ve aynı zamanda da onun, özellikle sapık ve bid'at görüşlerden uzak olduğu vurgulanmıştır. 73 fırka hadisine göre yapılan tasniflerde Şiayla ilgili olarak; İmâmiyye, Zeydiyye ve Gulat-ı Şia şeklinde üç ana grubun varlığına dikkat çekilmiş, sonra da bunların alt sınıfları tanımlanmıştır. Mezheplerin oluşmasına etki eden siyasi olaylara yer verilmiş olmakla birlikte ne fırkaların ortaya çıktıkları zaman dilimine, ne de bu ekollerin doğuşuna etki eden kültürel faktörlere değinilmiştir. Şianın alt kollarıyla ilgili olarak ise onların; özellikle tevhit, nübüvvet ve imamet konularında küfre düştükleri ileri sürülmüştür. Ayrıca Şianın dışında olmakla birlikte ehlisünnet sayılmayan Mutezile, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe gibi diğer ana gruplar da dışlanarak "ehl-i bid'at" kapsamında değerlendirilmiştir. Onların özellikle kötü veya çizgi dışı olarak nitelendirilebilecek görüşlerinin öne çıkarılmasına dikkat edilmiştir.<sup>36</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de görüldüğü gibi esasında Osmanlılar Sünniliği İslamla eşdeğer olarak gördükleri için ehlisünnet dışı tüm grupları batıl olarak addediyorlardı.<sup>37</sup> Bu yüzden devletin ve Müslümanların menfaatlerini; uzlaşmada değil, daha ziyade Müslümanların yegâne hamisi olan kendi fikirlerinin kabul edilmesinde ve bu doğrultuda topraklarını geniş tutmada aramışlardır.

35 Tahsin Özcan, "Osmanlılar," *DİA*, c. XXXIII, s. 538.

36 Geniş bilgi için bk. Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 76-91.

37 Hasan Onat, "XVIII. Asırda Sünni-Şii İttifak Arayışları Üzerine," s. 65.

Ortak zihniyet yapısı bu şekilde mutaassıp görüntü oluşturan Osmanlı medreseleriyle, onların fikirleri çerçevesinde şekillenmiş bürokratik anlayışın Caferiliği beşinci hak mezhep olarak kabul etmesi elbette beklenemezdi. Nitekim sonuçta da öyle olmuş, Osmanlı ulema ve yöneticileri menfi bir tutum takınmışlardır. Ayrıca özellikle bu tür dış politik yönü ağır basan ilişkilerde esas belirleyici olan sadece ulema değildi. Başta da ifade ettiğimiz gibi Osmanlı idaresi, siyasi kurumlaşmanın öne çıktığı bir yapılanma arzettiği için ulemanın fonksiyonu, daha ziyade siyasi kararlara meşruiyet kazandırmakla ilgiliydi. Bu yüzden ulemadan bazı kişilerin sıcak baktığı birtakım uzlaşma arayışları, devlette ağırlığını hissettiren kesimlerce de engellenebilmiştir.

Örneğin Osmanlı hükümetinin, İran'la yapılan barış görüşmelerinde İran elçileriyle görüşmeler yapacak kişi olarak tayin ettiği Koca Râgıb Mehmed Efendi (Râgıb Paşa), aslında Nadir Şah'ın Caferiliği beşinci mezhep olarak tanıtmaya önerilerine karşı gayet müspet bir tutum takınmıştı. O, Osmanlı Devleti'yle İran arasındaki ihtilafların sona erdirilebilmesi için pek çok kitap ve risale yazılması gerektiğini düşünmekteydi. Sultan I. Mahmud'un emri üzerine, sulh görüşmeleriyle ilgili 1149/1736'da kaleme aldığı tahmin edilen *Tahkik ve Teyfik* adlı eserinde, Şiilerle Sünniler arasındaki ihtilafların ortadan kalkmasını, hatta daha da ileri giderek her iki toplumun tek bir devlet olarak birleşmesine katkı sağlamasını samimiyetle dilemiştir.<sup>38</sup>

Râgıb Efendi, bu meseleyle ilgili kanaatlerinde; Osmanlı ulemasının konuyla ilgili kaygı ve tepkisinin gereksiz olduğunu, böyle bir fikrin kabulünün fiiliyatta fazla bir geçerliliği olmayacağını belirtmiştir. Ona göre; sırf kuru bir kabul sözünün söylenmemesinden dolayı 30 yıldan beri çıkan savaşlarda yüz binlerce insan ölmüş ve devletin ekonomisi de dibe vurmuştu. Ayrıca Moskof ve Nemçe gibi düşmanların ortaya çıktığı o günlerde (1155/1742) sadece bir sözden dolayı İran'ın açtığı mezhep kavgası seferiyle uğraşmak çok gereksiz bir durumdu. Zaten Râgıb Efendi'ye göre Osmanlı'da hükümler, hak mezhepleri dört olarak kabul edilmesine rağmen, padişahın mensubu olduğu mezhep olması hasebiyle sadece Hanefiliğe göre verilmekteydi. Diğerlerinin kabulünün ise sözden öte fazla bir geçerliliği

38 Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Teyfik*, vr. 175-b.

yoktu. Dolayısıyla ona göre zarar-ı âmdan zarar-ı has evla olduğundan Cafe-riliğin beşinci mezhep olarak kabulü fiiliyatta fazla bir şeyi değiştirmeyecek, bununla birlikte çok olumlu sonuçlar doğurabilecekti.<sup>39</sup>

Râgıb Efendi'nin bu ifadeleri, ulema ve bazıları okuma yazma dahi bilmeyen diğer yönetim kademesinden kişilerin de bulunduğu ortamda ister istemez rahatsızlık doğurmuştur. Osmanlı devlet yöneticilerinin bu konudaki yaklaşımlarının bir göstergesi olarak Kızlarağası Hacı Beşir Ağa'nın Râgıb Efendi'ye şu cevabı çok manidardır: "Bir daha bu kelamı lisana alma, mademki ben hayattayım, mezâhib-i erbaa'ya mezhep-i batılı beşinci olarak koydurmam."<sup>40</sup> Bu olay nedeniyle Râgıb Efendi'nin Beşir Ağa'yla aralarının açıldığı rivayet edilir.<sup>41</sup>

Tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, aslında Şii ulemanın da pek dahil olmadığı Caferiliğin beşinci Sünni mezhep olarak kabul edilmesi önerisi, Osmanlı ulema ve bürokratik zihniyetinin algılamakta zorluk çektiği bir konuydu. Beşir Ağa gibi idarecilerin konuya bakışı ise ancak bir horoz dövüşünü andıracak tarzda olduğu için, onların ağırlıkta olduğu bir devlet bürokrasisinden müspet bir karar çıkması da çok zordu.

Nadir Şah'ın, hem Mollabaşı Mirza Abdülhüseyin'i idam ederek hem de dini vakıf ve türbelerin gelirlerine el koyarak aldığı risk neticesinde başlattığı bu barışçıl girişim, Osmanlı Devleti'nden benzer bir karşılık bulmamıştır.<sup>42</sup> Osmanlı hükümeti, rafz ve sebb meselesinin yasaklanmasını olumlu bir girişim olarak değerlendirirken, bazı Şii uygulamalarının kabulüne yönelik diğer ana konuları ise reddetmiştir. Abdullah es-Süveydî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Osmanlıların temel gayesi, ortak bir payda üzerinde uzlaşmak değil, Şiileri Sünni yapmaktır. Bu yüzden tüm mesailerini bu yönde harcamışlardır.<sup>43</sup> Hatta İranlıların rafz ve bidati terk edip ehlisünnete tabi olmaları keyfiyeti, 1149/1736'daki anlaşmada da görüldüğü gibi, Osmanlı-İran arasındaki anlaşmaların değişmez maddelerinden biri olmaya devam

39 Şemdanizâde Süleyman Efendi, *Mürî't-tevarih*, c. I, s. 123.

40 Şemdanizâde Süleyman Efendi, *age*, c. I, s. 144.

41 Mesut Aydınar, "Râgıb Paşa," *DİA*, c. XXXIV, s. 404. Beşir Ağa, devlet işlerini eline yüzüne buluşturınca da bir süre sonra, 1193/1779-80'de Mısır'a sürülmüştür. Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. I, s. 116.

42 Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, s. 79.

43 Hasan Onat, "XVIII. Asırda Sünni-Şii İttifak Arayışları Üzerine," s. 64.

etmiştir.<sup>44</sup> 1746'da imzalanan İkinci Kasr-ı Şirin anlaşmasında Osmanlı yönetimini asıl memnun eden şey ise, Caferiliğin de hak mezhep olarak benimsenmesi değil, "Şiiilerin ileri sürdüğü rafz ve ilhadın ortadan kaldırılması ve İran halkının ehli-sünnet mezhebini benimsediği"<sup>45</sup> haberi idi.

Tüm müsbet çabalara rağmen dönemin Osmanlı yönetiminin İran'a bu şekilde menfi bir karşılık vermesi, Nadir Şah'ın girişimlerinin hiçbir fayda sağlamadığı ve ilişkilerde tekrar başa dönüldüğü anlamına gelmemelidir. Zira onun, Osmanlı sultanı hakkında Nazif Mustafa Efendi'ye söylediği "ulu aziz karındaşım" şeklindeki hitap ile "Halifetullah ve Mekke ve Medine padişahıdır... Eğer büyük bilmez isek şer'i ve peygamberi bilmemiş oluruz" ifadeleri çok önemlidir. Zira Safevi Devleti sultanlarının Osmanlıya bakışıyla Nadir Şah'ın bu yaklaşımı, iki ülke arasındaki ilişkilerin eskisine nazaran daha olumlu bir seviyeye doğru gittiğini gösterir.<sup>46</sup> Onun bu uzlaştırma arayışları, karşılıklı iki kutup arasında meydana gelen sert kamplaşmaların yol açtığı toplumsal huzursuzluğu ortadan kaldırmaya yönelik önemli bir girişimdi.<sup>47</sup>

Nadir Şah, Safevi hükümdarlarından farklı olarak, anlaşmalara riayet etmesi ve verdiği sözlerde durmasından dolayı her tarafta büyük saygınlık kazanmıştır.<sup>48</sup> Kendisini Müslümanların halifesi olarak gören Osmanlı Padişahı I. Mahmud'a gelince; onun, Nadir Şah'ın önerilerine olumlu cevap vermesinin siyaseten pek beklenen bir durum olduğu söylenemez. Zira bunu yaptığı takdirde, Müslümanlar arasında birlik ve bütünlüğü sağlayan Nadir Şah karşısında karizması zedelenebilir ve kendisine ayrıcalık katan Sünniliğin şer'iliği de ortadan kalkabilirdi.<sup>49</sup> Bununla birlikte henüz o dönemde Avrupa devletlerinin elçilerini küçümseyen Osmanlı İmparatorluğu padişah ve vezirlerinin, İran'daki Türk hükümdarlarının elçilerine yoğun ilgi göstermeleri, Nadir Şah'ın çabalarının Osmanlıda tamamen karşılıksız

44 Ahmet Zeki İzgöer, Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın *Tahkik ve Tevfik -Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları-* isimli eseri, s. LV-LVI.

45 Bk. Fındıklılı Şemânîzâde Süleyman Efendi, *Mürî't-tevarih*, c. I, s. 127-128.

46 Ahmet Halaçoğlu, *Avşarlı Nadir Şah*, s. 154.

47 Hasan Onat, "XVIII. Asırda Sünni-Şii İttifak Arayışları Üzerine," s. 63.

48 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 72.

49 Vecih Kevserani, *Osmanlı ve Seferilerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 80.

kalmadığını da göstermektedir.<sup>50</sup> Ayrıca Osmanlı Padişahı III. Mustafa'nın, Ahmed Şah Dürrânî'nin (1748-1772) İranlılara karşı ortak savaş teklifini reddetmesi ise diğer bir olumlu sonuç olarak değerlendirilebilir.<sup>51</sup>

Tüm bunların neticesinde ifade etmek gerekirse; Nadir Şah'ın, Caferiliği beşinci Sünni mezhep olarak kabul ettirme çabasının, bu tür bazı olumlu siyasi sonuçlar doğurmakla birlikte, Şii-Sünni uzlaşmasına fazla bir katkı sağladığı söylenemez. Zira gerek Şii İranlılar gerekse Sünni Osmanlılar, zihniyet olarak böyle bir duruma hazır değillerdi. Onların mevcut din ve mezhep algılamaları doğrultusunda ulaşabilecekleri en iyi sonuç, birbirlerini anlamaları değil, birbirlerine yönelik ağır ithamlardan kaçınmalarıydı. Fakat uzlaşma arayışlarının, halk kesimi veya onları yönlendiren ulemeden gelmemiş olmasından dolayı böyle bir durumun oluşma imkânı da pek ortaya çıkmamış gözükmektedir.

Şiiler, İran'ın bir Şii devlet olarak İslam dünyasından kopmasının ardından diğer Müslümanlardan çok daha farklı bir yörünge etrafında hareket etmeye başlamışlardı. Önceden hilafetin meşruiyeti üzerinde yapılan tartışmalar, bu andan itibaren İran şahlarının meşruiyetiyle ilgili olmuş, İslam dünyasının geri kalanıyla ilgili konular ise Şiileri pek fazla ilgilendirmez hale gelmiştir. Batı devletlerinin Müslüman coğrafyasının tümünü içine alacak işgal hareketlerine girişmesine kadar süreç bu şekilde işlemiştir. Ne zaman ki Müslümanlar, Batının müreffeh yaşamını görüp de onlar karşısında kendi geri kalmışlık ve sefaletlerini fark ettiler, o zaman durumlarını değerlendirme ihtiyacını hissetmeye başladılar. Zira bu doğrultuda Müslümanların gerçekten bir birlikteliğe ihtiyacı olduğunu düşünen Nadir

50 Ahmet Halaçoğlu, *age*, s. 189.

51 Ahmed Şah Dürrânî, Nadir Şah'ın 1748'de bir suikasta kurban gitmesinin ardından Afganistan millî devletini kurmuştu. Ülkesinin sınırlarını da bir hayli genişleterek bir taraftan Horasan, diğer taraftan da Peşaver'e ulaşmıştır. Batı komşusu İran'ın gittikçe güç kazanması onu oldukça rahatsız etmiş ve çare olarak da Osmanlı Devleti'yle ittifak kurmaya yönelmiştir. Osmanlı padişahına bir mektup yazarak, 1762'nin sonlarında bir heyetle birlikte İstanbul'a göndermiştir. Mektubunda, Şii İranlıların Türkistan ve Afganistan'daki Sünnilere zarar verdiğini belirtmiş ve buna karşı Osmanlıdan önlem talep etmesinin yanı sıra, daha da ileri giderek, Kızılbaşların yok edilmesi teklifinde bulunmuştur. Osmanlı Sultanı III. Mustafa ise hem İran'la yapılmış dostluk anlaşmasını, hem de böyle bir şeyin Osmanlı'nın şanına yakışmayacağını gerekçe göstererek onun bu teklifini reddetmiştir. Mektubun tam metni için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Nâme-i Hümayûn Defteri, no: 8, s. 485-487. Yine bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Saray, *Türk-Afgan Münasebetleri*, İstanbul 1984, s. 7-8.

Şah, Necef Konferansının sonunda yayınladığı tarihi fermanla, Müslümanlar birbirlerinin kanlarını dökmek ve namuslarına el uzatmakla uğraşırlarken, kâfirlerin rahat ve sükûnet içinde yaşadıklarını söylemekteydi.<sup>52</sup>

#### KAÇARLAR VE ŞİİLİK-DEVLET İLİŞKİLERİNDE DEĞİŞİM

İran'da Safevilerin güçlerini kaybetmesinin ardından yaklaşık yüz yıl kadar devam eden karışıklık dönemi yaşanmıştır. Bölge, Nadir Şah'ın 1747'de öldürülmesinden kısa bir süre sonra, 1750'den başlayıp 1795'e kadar devam eden süre içinde, Şiraz merkezli Zend Hanedanı yönetiminde kalmıştır. Kaçar Hanedanlığının kuruluşuna kadar geçen bu zaman dilimi içinde; Kaçarlar, Bahtiyarlar, Zendler ve Afşarlar gibi çeşitli kabileler arasında yaşanan çatışmalar sonunda üstün gelen Kaçarlar, İran'ı kendi konfederasyonlarına bağlamışlardır. Bundan sonra da 1796'da Tahran merkezli Kaçar Hanedanı yönetimi başlamıştır. Kaçar Devleti'nin kurucusu Ağa Muhammed Han (1796-1797), güçlü bir hükümdar olarak İran'da dağılan birliği nihayet sağlamış oldu.<sup>53</sup>

Önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi Safeviler; bir taraftan kendilerini imam soyuna bağlayarak Gaib İmam'ın temsilcisi olduklarını iddia ederlerken, diğer taraftan da ulemaya sağladıkları yetki ve ekonomik imkânlarla onların nüfuzlarını artırmışlardı. Bu yolla Şiiler nazarında meşruiyetlerini sağlayacak birden fazla araç elde etmişlerdi. Safevilerin aksine Kaçarlar ise ne böyle iddialarda bulunmuşlar ne de Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduklarını ileri sürmüşlerdi. Onlar, Gaib İmam'ın temsilciliği görevinin ulemanın yetkisinde olduğunu söyleyerek bu sorumluluktan uzak durmuşlardı.<sup>54</sup> Ulemayı da devletten ayırtmış Safeviler döneminde onlar adına oluşturulan sadr, mollabaşı ve şeyhülislamlik gibi kurumların fonksiyonelliğini ortadan kaldırmışlardır.<sup>55</sup> Bu şekilde kamusal müesseselerin dışında kalan ulema ise, özellikle 19. yüzyıldan itibaren önemli bir kısmı Necef'e

52 Abdullah b. Hüseyin es-Süveydi, "Hucec-i Kat'iyye," s. 45.

53 Kaçarlar, Türkmen asıllı bir boy olup, 15. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun Bozok yöresinden Gence'ye göçmüşlerdir. Faruk Sümer, "Ağa Muhammed Şah," *DİA*, c. I, s. 455-456.

54 Francis Taylor, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders," *Middle Eastern Studies*, C. 24, No. 3 (Jul., 1988), s. 271; E. Ruhi Fiğlalı, "Şiiliğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din-Siyaset İlişkisi," *Avrasya Dosyası*, 2007, c. 13, sayı: 3, s. 200.

55 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 22.

yerleşerek hayatlarını burada devam ettirmişlerdir. Irak'ta yaşadıkları bu süre içinde bazen İran hükümetleriyle birlikte hareket etmişler, bazen de onların politikalarını eleştirerek muhalefet görevini üstlenmişlerdir.<sup>56</sup>

Kaçarların Gaib İmam'ın temsilciliği iddiasında bulunmamaları ve bu görevi ulemaya devretmeleri, başta ulemanın aleyhine gelişen bir süreç olarak gözükse de, bir süre sonra otoritenin kendi lehlerine doğru kaymasına neden olmuştur. Zira bu dönemde ulema, bir taraftan sorunların çözümü için müracaat edilen kurum haline gelirken, diğer taraftan da siyasette belirleyici konuma yükselmiştir.<sup>57</sup> Zaten Safevilerin yıkılışının ardından yaşanan iç çatışmalarda zarar görmeyen tek müessese ulema sınıfıydı. Onlar, kargaşa döneminde kabileler arası mücadeleden uzak durarak, çatışan taraflar arasında uzlaşma sağlayabilecek tek organize güç olarak görülmüşlerdir.<sup>58</sup>

Kaçarların siyasi tercihleri doğrultusunda faaliyetlerini artık devletten bağımsız olarak yürütmeye başlayan Şii ulema; başta eğitim olmak üzere ferdi hukuk, tapuyla ilgili meseleler, evlilik ve ölüm gibi konularla yetkili kılınmıştı. Bununla birlikte cami, medrese ve türbelere bitişik olarak inşa edilen vakıflardan önemli gelirler elde etmeye devam etmişlerdir. 19. yüzyılda buralardan elde ettikleri gelirin, yaklaşık 4 milyon İran tümeni olduğu ifade edilir. Bu para, devletin toplam gelirinin neredeyse yarısı kadardı. Bunların dışında, Şer'iyye mahkemelerinde görülen adli ve idari işlemlerden de harç parası almışlardır. Ziyaretler ve Muharrem etkinlikleri gibi bazı uygulamaların başlatılmasıyla gelirleri daha da artırılmış oldu.<sup>59</sup>

Ulemanın, sosyal açıdan olduğu gibi ekonomik yönden de bu derece güçlenmesi, onları siyasal iktidar üzerinde ciddi bir baskı aracı haline getirmiştir. Bu sebeple politik otoriteyle ilişkileri daha kırılgan bir zemin üzerine oturmuş oldu. Her biri karşısındakinin gücünün bilinciyle hareket ederek, devletle aralarında hassas bir denge oluşturmuşlardır. İktidar, si-

56 Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, c. XVIII, no. 1, s. 5; Ethem Ruhi Fırlıklı, "Şiiğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din-Siyaset İlişkisi," *Avrasya Dosyası*, 2007, c. 13, sayı: 3, s. 200.

57 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 137-138.

58 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 300.

59 Ann K.S. Lambton, *The Persian Ulama and Constitutional Reform*, Le Shi'isme İmamite Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris 1970; Vanessa Martin, *Islam and Modernism*, s. 35-41; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 282, 293; Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," *İran Devrimi*, s. 162.

yasete müdahalenin arttığı bazı durumlarda ulemanın gücünü budamaya çalışmış, kimi zaman ise nüfuzunu tanıyarak birlikte hareket etmeyi denemiştir. Mesela dönemin Kaçar yönetimi, Osmanlının Bağdad Valisi Ali Paşa'yla aralarındaki çatışmada arabulucu olarak, Irak'ta yaşayan ünlü Şii âlim Şeyh Cafer Kâşifülgitâ'yı (1228/1813) devreye sokmak zorunda kalmıştır.<sup>60</sup> Benzer şekilde veliaht Abbas Mirza'nın da, Ruslarla 1804-1813 yılları arasında yapılan harpte, hücum şeklinde cihadın meşruiyeti hakkında Kâşifülgitâ ve diğer ulemadan fetva almak zorunda kaldığı ifade edilmektedir.<sup>61</sup>

Zaten Kâşifülgitâ, Ruslarla yapılacak harbin masraflarıyla ilgili toplanacak dini vergiler konusunda şaha verilecek yetkinin, kendisine ait olduğunu düşünmekteydi. Hatta Feth Ali Şah'a (1797-1834) yazdığı bir mektupta, ondan hizmetçi olarak bahsederek, kendi konumu karşısında onu aşagılamaya çalışmıştır.<sup>62</sup>

Rusların artan baskısı karşısında, maliyesi tamamen bozulmuş siyasal iktidarın eli kolu bağlı bir şekilde durması ise, ulemanın siyasetteki aktifliğini daha da artırmıştır. Onlar, 1826'daki ikinci İran-Rus harbinde hükümete baskı yapmışlar ve 1829'da Rus elçisinin öldürülmesinde kışkırtıcı bir rol üstlenmişlerdi.<sup>63</sup> Yine siyasi iktidar dururken, ulemanın önde gelenlerinden Aga Seyyid Muhammed Tabatabâî, Molla Ahmed Naraki ve Seyyid Ali Tabatabâî'nin fetvasıyla Rusya'ya savaş ilan edilmesi; ulema-devlet ilişkisinin boyutlarını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Olayları ancak seyretmekle yetinen Feth Ali Şah ise, kaybedeceklerini bildiği halde ulemaya direnememiş ve kendisi de savaş kararını onaylamak zorunda kalmıştır.<sup>64</sup>

Ulemayla Feth Ali Şah (1797-1834) arasında kurulan bu tarz ilişki fazla sürmemiş, Muhammed Şah'ın, sufilerin tarafını tutmasıyla bozulmuştur. Şahın bu kararında; onun tasavvufa ilgi duymasının yanında, aynı zamanda mürebii olan veziri Hacı Mirza Agasi'nin etkisi büyüktür.<sup>65</sup>

60 Ahmet Özel, "Kâşifülgitâ," *DİA*, c. XXV, s. 18.

61 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 190-191.

62 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 299.

63 Juan R. I. Cole, "Shi'i Clerics in Irak and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Controversy Reconsidered," *Iranian Studies*, 18, no: 1, 1985; Nikki Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, Londra 1986, s. 8-9.

64 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 138.

65 Süfilerin Muhammed Şah'ın döneminde (1834-1848) kazanmış olduğu özgürlük ortamı, Nasiruddin Şah (1848-1896) zamanında da devam etmiştir. Onların, şeyhlerinin türbelerini imam

Muhammed Şah (1834-1848), nüfuzunu bu şekilde siyasi işlere müdahale ederek kullanan ulemaya önemli bir darbe vurmak niyetiyle olsa gerek, devrinin en önemli müçtehidini kabul edilen Hüccetü'l-İslam Muhammed Bakır Şaftî'nin (ö. 1844) yönettiği İsfahan'daki devasa müesseselerin çoğunu zorla kamulaştırmıştır.<sup>66</sup> Zira Şaftî, şer'i cezaları kendi mahkemesinde uygulama hakkının olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişti.<sup>67</sup>

Muhammed Şah'ın bu etkisizleştirme girişimlerine karşılık, ulemanın alt tabakası olan mollalar ise, 1843'te şah aleyhinde harekete geçerek, Emevi Halifesi Yezid'in, Hz. Hüseyin ile ehlibeyte karşı mücadelesinde dönemin Kaçar kabilesi tarafından desteklendiği şayiasını yaymışlardır.<sup>68</sup>

Bu şekilde şiddeti hızla artan ulema-iktidar çatışmasında, Kaçarları gayrimeşru kabul eden Şii âlimlerin bir kısmı ise, diğerlerine nazaran daha farklı bir tutum takınarak onlarla uzlaşma yolları aramıştır. Örneğin ulemadan Aga Seyyid Cafer b. İshak el-Keşfi (1267/1851) ve sonra da Molla Ali Kânî (1306/1888), Şii doktriniyle siyasal iktidar arasında bir meşruiyet zemini oluşturarak, Kaçar yönetimine lojistik destek vermek istemişlerdir. Onlar bu şekilde, teoride de olsa ulemanın haklarının da idareciler tarafından tanınmasını sağlayarak, siyasal iktidarla aralarındaki tansiyonun düşürülmesine yardımcı olmuşlardır.

Keşfi, diğer ulemadan farklı olarak “niyâbet” müessesini, “niyâbet-i hâssa” olarak siyasi yöneticileri de içine alacak şekilde yorumlamıştır. Ona göre imamların elindeki dini ve siyasi liderlik, on ikinci imamın gaybetinden sonra ulema ve siyasi liderler arasında paylaştırılmıştır. Dolayısıyla imamet makamının, müçtehitlerle idarecilerin ortak yetkisinde olduğunu

kabirleri gibi ziyaret mahalli haline getirmeleri, kendi konumlarının tehlikeye girdiğini düşünen ulemayı rahatsız etmekteydi. Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 194-195.

66 Mazlum Uyar, *age*, s. 282, 293.

67 Moojan Momen, *age*, s. 191. İran'da 1870'li yıllara kadar devlete ait mahkeme yoktu. İnsanlar arası problemleri dini mahkemeler yoluyla şeriat hukuku, örf ve bildirilere göre çözümlenmekteydi. Nüfuzlu müçtehitlerin evleri, aynı zamanda halkın sığınma makamıydı. Bu sığınma konusuyla ilgili 1850'de ulema ile hükümet arasında bir tartışma yaşanmıştı. Nasiruddin Şah, 1858'de bu sığınma uygulamasını kaldırmak istemiş, fakat başarılı olamamıştır. K.S. Lambarton, “İran: Toplumun Çöküşü,” çev. Mehmet Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, c. I, s. 448; Robert A. Mc. Daniel, *The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica 1974, s. 27-28; İsmail Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik,” s. 99.

68 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Londra 1984, s. 251.

ifade etmeye çalışmıştır. Keşfi'nin bu yaklaşımı, Fars krallık anlayışıyla Şii imamet doktrininin birleştirilmiş bir hali gibidir. Molla Ali Kânî de, 1873'te Nasiruddin Şah'a bir mektup yazarak, imamlar döneminde imamın yetkisinde toplanan saltanat ve ilmin, gaybet döneminden itibaren dinin temsilcisi ulema ile hukuk ve düzeni sağlamakla görevli sultanlar arasında paylaştırıldığını ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Ulemadan İshak el-Keşfi ile Ali Kânî'nin siyasal iktidarla uzlaşma arayışlarına rağmen iki kesim arasındaki ilişkiler dalgalı bir seyir izlemeye devam etmiş ve taraflardan her biri, gücü kendi lehine döndürme gayreti içinde olmuştur. Kaçarların son dönemlerinde Sadrazam Eminu's-Sultan'ın, 1907'de yapmak istediği reformlara kaynak sağlamak amacıyla vakıfların denetimini almak istemesi, ulemanın şiddetli tepkisine neden olmuştur. Ulema, gücünden kaynaklanan özgüvenin verdiği kibirle Kaçar Hanedanı Muhammed Ali Şah'ın (1907-1909) tahta geçme törenini ayağa kalkmadan izlemiştir.<sup>70</sup>

Özellikle İran'ın dışında Kaçarların merkezi iktidarından tamamen bağımsız Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki bir bölgede serbestçe hareket edebilen Irak uleması, Rus ve İngilizlerin devlet üzerinde baskılarının arttığı dönemde sorumluluk üstlenerek, sömürgecilik karşıtı hareketlerin ateşleyicisi ve yönlendiricisi olmuştur. Onlar, 1910'da İran'ın Ruslar ve İngilizler tarafından işgaline de şiddetle tepki göstermişlerdir. Yine ulema arasında nüfuzlu bir âlim olan Muhammed Kâzım Horasanî de (1329/1911), Rusya'nın Azerbaycan'ı işgali uzayınca meclisten tavır koymasını istemiş, aksi takdirde İran'daki Rus ürünlerine boykot fetvası vereceğini söylemiştir.<sup>71</sup>

Bu ve benzeri örneklerden de anlaşıldığı üzere, ulemanın güçlenmesi karşısında her geçen gün güç kaybeden Kaçarlar, tütün isyanı ve meşrutiyet hareketi gibi ulemanın da etkin rol aldığı isyanlarla daha da zayıflatılmış ve kısa bir süre sonra da saltanatları sona ermiştir.

Sonuç olarak baktığımızda, Kaçarlar dönemiyle birlikte Şii ulema-devlet ilişkilerinde önemli bir değişimin yaşandığı belirgin bir şekilde ortaya

69 Arjomand, *age*, s. 225-228; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 224-227.

70 Vanessa Martin, *Islam and Modernism*, s. 23, 135.

71 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 306.

çıkılmaktadır. Kaçar idarecileri, Safevilerden farklı olarak, kendilerine dinsel bir meşruiyet sağlama ihtiyacı duymamışlardır. Bu yüzden de bazı dönemlerde ulemayla aralarına mesafe koymalarının yanında, zaman zaman onların nüfuzunu azaltacak girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak durum umdukları gibi olmamış, devlet müesseselerinden uzak tutulan ulema, önemli bir kısmı İran dışında yerleşerek, halk üzerindeki nüfuzunu daha da artırmış ve karşılarında çok ciddi bir muhalefet grubu olarak ortaya çıkmıştır.

### Usûlî Düşüncenin Güçlenmesi

Kaçarlar dönemi ulemasının siyasi konularda aktif bir tutum takınması, aynı zamanda Şii düşüncenin yönelimiyle doğru orantılı bir konudur. Zira Gaib İmam'ın dönmesinden önce kurulacak bir devletin organlarında görev almak veya imam adına birtakım sorumlulukları üstlenmek, her şeyden önce İsnâaşeriyye Şiasının üzerinde bir türlü uzlaşmadığı bir meseleydi. İmamın dönüşünün beklenmesini savunan Ahbârilere karşılık Usûlîler de, onun birtakım yetki ve sorumluluklarının ulema tarafından yerine getirilebileceğini iddia ediyordu. Zira ulemanın, imamların yetkisinde olan düşmana cihat ilan edilmesi konusunda fetva vererek sorumluluk üstlenmesi, büyük oranda Usûlî anlayışın gücünden kaynaklanan bir meseledir.

Usûlî ulemanın önde gelenlerinden Seyyid Muhammed Bâkır Behbehânî'nin (1216/1801), evine bitişik bir mahkeme kurarak şer'i hükümleri bizzat kendisinin uygulamaya başlaması, onların gücünü göstermesi açısından çok önemli bir örnektir. Behbehânî, şahın, hasisliğinden dolayı saltanatı hak etmediğini düşünmekteydi. Bu yüzden Tahran'a gittiğinde Muhammed Şah tarafından şehre alınmak istenmemiştir. Fakat şahın onun Tahran'a girmesini engelleyememesi bir yana, evine kadar giderek onu ziyaret etmek zorunda kaldığı ifade edilir. Behbehânî, sonraki şah Feth Ali üzerinde de devam ettirdiği bu nüfuzu sayesinde, derviş-fakih çatışmalarının en yoğun olarak yaşandığı söz konusu dönemde, sufilere yönelik kovuşturmasında çok rahat hareket etme fırsatı elde etmiştir.<sup>72</sup>

İran'da Usûlî ulemanın Ahbârilere ve sufilere karşı kuvvet kazanması, birbirini besleyen iki unsur olarak Kaçarların iktidara hâkim olma-

72 Hamid Algar, "Behbehânî, Muhammed Bâkır," *DİA*, c. VI, s. 142.

larıyla aynı döneme denk gelir. Kaçar Devleti, asıl kurucuları olan Feth Ali Şah (1797-1834) döneminde; Şeyh Cafer Kâşifülgıtâ (1228/1813) ve Seyyid Muhammed el-Mücahid'in (1242/1826) temsil ettiği Usûlî ulemayla, Mirza Cemalüddin Muhammed el-Ahbârî (1232/1817) ve Şeyh Ahmed Zeynüddin el-Ahsaî (1241/1825) liderliğindeki Ahbârî âlimler arasında bir seçim yapmak zorundaydı.

Mirza Cemalüddin el-Ahbârî, Ahbârî anlayışı resmi görüş haline getirmesi için Feth Ali Şah'la pazarlık yapmıştır. Ona, mücadele ettiği Rusların başkomutanı Tsitsyanif'in kellesini kırk gün içinde getirme sözü vermiştir. Neticede sözünü tutmuş ve Rus başkomutanının başını şaha getirmiştir. Ancak Feth Ali Şah, insanların düşüncelerini değiştirmenin zorluğunu bildiği için verdiği sözünü yerine getirmemiş, ona bol miktarda para vererek Bağdad'a göndermiştir.<sup>73</sup>

Kaçar Şahı Feth Ali'nin, Mirza Cemalüddin el-Ahbârî nezdinde Ahbârî ekole bu şekilde yakınlık göstermesi, diğer taraftan Usûlî ulemanın lideri olan Necef'in merci-i taklidi Şeyh Cafer Kâşifülgıtâ'yı harekete geçirmiştir. Kâşifülgıtâ, şahı etkilemek amacıyla *Keşfu'l-ğtâ an ma'âyibi Mirza Muhammed Aduvvi'l-ulema* adlı meşhur eserini yazarak kendisine hediye etmiştir. Eserinde şaha, İmam Mehdî'nin genel naibliği sıfatıyla hükümdarlık yapabileceğini bildirmekteydi. Ancak Feth Ali Şah'ın, tam bu sırada Mirza Cemalüddin Muhammed el-Ahbârî dışında, Şeyh Ahmed Zeynüddin el-Ahsaî gibi Ahbârîlerle de onlardan daha ileri seviyede bir bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Şah, el-Ahsaî'yi Tahran'a davet etmiş ve ardından da bir mektup yazarak, ona itaat edilmesinin vacip, muhalefetin ise haram olduğunu söylemiştir. Kendisini yanına çağırdığı için de el-Ahsaî'den özür dilemiştir. Bu durum, şahla ilişkileri sıkı tutmak isteyen Kâşifülgıtâ'nın, hemen Tahran'a gitmesine neden olmuştur. Tahran'da, Ahbârîlerin karşı çıktığı genel naiplik düşüncesine bağlı kalmasını istemek için şahın huzuruna çıkmak istemiş fakat onun bu talebi kabul görmemiştir. Tekrar ısrar etmesi üzerine şah tarafından ancak göstermelik olarak kabul edilmiştir. Bu şekilde ilk etapta Feth Ali Şah'tan pek yüz bulamayan Usûlîlerin şansına, Şeyh Ahmed el-Ahsaî; Tahran'da kalmak istememiştir. Bununla birlikte

73 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 445.

şah, ona bol miktarda yardım yaparak halk arasındaki itibarının artmasını sağlamıştır.<sup>74</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi Usûlîler, tüm gayretlerine rağmen şaha kendilerini kabul ettirememişlerdi. Şahın asıl temas içinde olduğu kesim ise, daha ziyade Ahbârîler arasında taraftar bulan Şeyhîlerdi. Fakat Kaçar yönetimiyle Şeyh Ahmed el-Ahsaî'nin taraftarları olan Şeyhîler arasındaki bu iyi ilişkiler, Usûlî ulemanın baskılarından dolayı fazla uzun sürmemiş ve neticede politik destek ibresi Usûlîlerin lehine dönmüştür.<sup>75</sup> Feth Ali Şah, bu andan itibaren Usûlî ulemanın sufiler ve Ahbârî âlimlerle mücadelesinde Usûlî ulemaya açıkça destek vermeye başlamıştır. Ulemeden önde gelenlere para dağıtmış ve onları şeyhülislamlık veya Cuma imamlığında istihdam etmiştir. İktidarının henüz ikinci yılında, İran ulemasının merkezi Kum kentini vergiden muaf tutmuş ve orada yeni medreselerin kurulmasına yardım etmiştir. O bu şekilde Kum ve diğer yerlerdeki kutsal türbe ve mekânları tamir ettirerek ulemanın takdirini kazanma niyetindeydi. Ulema ve seyyidlere her yıl verdiği yüz bin tümen paranın dışında, onlara tahlil yardımında da bulunmuştur.<sup>76</sup> Ahbârî-Usûlî çekişmesinde üstün gelen taraf Usûlîler olunca hem Şii düşüncesi hem de Kaçar Devleti'nin kurumsal kimliğinin oluşturulması bakımından önemli birtakım kazanımlar sağlanmıştır.

Göçebe bir topluluk olan Kaçarlar; devletleşme sürecinde, başta kendilerine meşruiyet kazandırma hususu olmak üzere hukuk ve eğitim alanlarında Usûlî ulemeden büyük destek almışlardır. Buna karşılık ulema da, öğretim kurumlarının yönetimi ve şer'i mahkemelerin kontrolünü elinde tutmuş oluyordu.

Şahlar, ulema arasından seçtiği bazı kişileri, şeyhülislam adı altında önemli şehirlerin şer'i mahkemelerinin başına getirmişler ve onlara maaş da bağlatmışlardır. Bu yüzden Usûlî ulemanın sayısı, onların ilk dönemlerinden gidişlerine kadar geçen süre içinde, beşten başlayarak yüzü aşan bir sayıya ulaşmıştır. Söz konusu Usûlî âlimler, Kaçarların kendilerine yakın-

74 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 446.

75 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 136.

76 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 46-48; Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," s. 160-161.

laşma isteklerini de fırsat bilerek, özellikle Bâbî İsyanının bastırılmasının ardından toprak mülkiyetlerini önemli miktarda artırmışlardır.<sup>77</sup>

Ahbârîliğin zayıflayıp Usûlîliğin güçlenmesinde, siyasi şartların olduğu kadar Muhammed Bâkır Behbehânî'nin (1216/1801) üstlendiği rol çok önemliydi. Onun Ahbârîleri kâfir ilan eden çalışmaları, Ahbârî ekolün üstünlüğüne son vererek pek çok âlimin Usûlî ekole geçmesini sağlamış ve onları neredeyse tarih sahnesinden silmiştir. Bu ünlü fakih, rasyonel yöntemlere ağırlık vererek, pasifleştirilmiş Şii fikhını tekrar dinamik bir yapıya büründürmüştür. Akıl ve içtihadın ön planda tutulduğu Usûlî anlayış, onunla birlikte parlak bir döneme geçmiş ve bu şekilde karşı yönelimleri bastırmıştır.<sup>78</sup> Behbehânî'nin ardından Usûlî düşüncede çok önemli bir aşamayı temsil eden Şeyh Murtaza Ensarî'yle (1281/1864) birlikte ise İsnâaşerîyye/İmâmîyye fikhı neredeyse yeniden vücut bulmuştur.

Şeyh Murtaza Ensarî, bazı radikal adımlar atarak, İslam felsefesi ve mantığıyla ilgili pek çok unsuru Şii fikhına dahil etmiştir. Onun bu yöndeki çalışmaları neticesinde eriştiği konum, Şii ulemanın nüfuzunun artmasına, dolayısıyla da devletle aralarının daha da açılmasına yol açmıştır. Murtaza Ensarî'nin İran toprakları dışında Atabât'ta yaşıyor olması ise üzerinde siyasi baskının kurulmasına engel olmaktaydı.<sup>79</sup>

Sonuç olarak; Kaçar Hanedanlığı'nın İran'a hâkim olmasının, Ahbârî-Usûlî çatışmasında Şii Usûlîyye ekolünün lehine bir sonuç doğurduğunu söyleyebiliriz. Onların, kendileriyle ulema arasına belli bir mesafe koymalarının, Şii ulemanın daha bağımsız hareket ederek, sorumluluk üstlenmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde fakihlere çok önemli görevler düştüğünü düşünen ulema da, doğal olarak Usûlî düşünceye meyletmiş oldu.

77 Willem Floor, "Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925), *Qajar Iran*, ed. Edmund Bosworth ve Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, 1971, s. 17, 74, 113; Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," s. 157-161.

78 Hamid Algar, "Behbehânî, Muhammed Ali," *DİA*, c. VI, s. 142-143; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 338; E. Ruhi Fırlalı, *Bâbilik ve Bahâilîlik*, s. 6; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 127; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 334-335.

79 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 357-358; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 199.

## Merci-i Taklit Müessesesinin Oluşumu

“Merci-i taklit” müessesesinin ortaya çıkması, İmamiyye veya İsnâaşerîyye Şiasında Usûlî düşüncenin güçlenmesiyle doğru orantılı bir konudur.

İran, Safevilerin 1722’de Sünni Afganlılar tarafından yıkılmasından sonra belli bir süreliğine, İsnâaşerî ulemanın kurumlarını ortadan kaldıran bir tesir altında kalmıştı. Ulemanın büyük bölümü bu geriye gidişten ciddi anlamda zarar görmüş, pek çok Şii âlim, kendilerini himaye etmesi ve desteklemesi için pazar sınıfıyla ilişki kurmak zorunda kalmıştı. Bu dönem, Osmanlı yönetimi altındaki Irak’ta Ahbârîlerin hâkim olduğu şehirlerin öneminin artmasına, İran’da İsfahan gibi Usûlî merkezlerin ise azalmasına yol açmıştır. Pek çok İranlı Usûlî, 1722’den itibaren Irak’a göç etmiş ve orada, yanında barınacak yer bulduğu Arap Şii’nin Ahbârî düşüncesini benimsemiştir. Fakat kutsal şehirlerde yaşayan bu İranlı göçmenler, bir kuşak sonra Zendler döneminde (1750-1794) Usûlî düşüncenin yeniden hayat bulmasına önayak olmuşlardır. Henüz Usûlîliği benimsemiş bu şehirler, son olarak da İsnâaşerî Şiiiliğinin en belirgin yer olduğu İran’da, yeni kurulan Şii Kaçar Devleti’nin bürokratik oluşumuna kaynaklık etmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren ise, Necef’in en önde gelen müçtehidinin tüm Şiiilerin lideri olduğu (merci-i taklit) şeklinde bir anlayış gelişmiştir.<sup>80</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, merci-i taklit müessesesinin oluşumuna yol açan en önemli süreç, Safevilerin ardından ulema-devlet ilişkilerinde yaşanan değişimle başlamıştır. Irak Şiiilerinin Usûlî ulemayı himaye etme arzusu yanında Vehhabîlerin Kerbelâ’ya yönelik saldırıları, bu kurumun oluşumunu hızlandırmıştır.<sup>81</sup>

Safeviler döneminde oluşturulan sadr, mollabaşı ve şeyhülislamlık gibi müesseseler, devletin çöküşüyle tüm resmi ve merkezi hüviyetlerini kaybetmiş, on ikinci imamın temsilcisi olarak ulemanın tümü neredeyse eşit duruma gelmişti. Bu aşamadan sonra ulema, siyasi idareden bağımsız

80 Juan R. I. Cole, “Shi’i Clerics in Irak and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Controversy Reconsidered,” *Iranian Studies*, 18, no: 1, 1985; Nikki Keddie, *Shi’ism and Social Protest*, Londra 1986, s. 8-9; Faleh A. Cabbar, *Irak’ta Şii Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 211.

81 Abbas Emanat, “Between the Madrasa and Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi’ism,” *Authority and Political Culture in Shi’ism*, ed. Said Amir Arcumand, Albany 1988, s. 103.

olarak kendi içinde bir hiyerarşik yapılanmaya doğru gitmiştir. Mollalar ile üst kademedeki müçtehitler arasındaki dini ve sosyal ayırım gittikçe artınca, dini meselelerde hataların önüne geçilebilmesi için bir müçtehid taklit zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Neticede bu durum, müçtehit ve müçtehit olmayan şeklinde bir yapılanmayı doğurmuştur. İctihat payesini elde edenler müçtehit, edemeyenler ise mukallit kabul edilmiştir. 19. yüzyılın başlarında birkaç müçtehit varken, Nasiruddin Şah dönemine (1848-1896) gelindiğinde sayıları neredeyse iki yüz kadar olmuş, bu yüzyılın sonuna gelindiğinde ise müçtehit sayısında müthiş bir artış yaşanmıştır.<sup>82</sup>

İran ve Atâbat'a yerleşerek sayıca çoğalan ve içinde belli bir hiyerarşik yapı oluşan Şii ulema, Muhammed Bâkır Behbehânî'nin (1216/1801) ölümünün ardından, birden çok şahıs etrafında da olsa merkezi liderlik anlayışını benimsemeye başlamıştı. Aralarından Şeyh Muhammed Hasan Necefi (1266/1850), Şeyh Hasan Kâşifülğitâ ve Seyyid İbrahim Kazvinî gibileri şöhret bulmuş, diğerleri de onların etrafında toplanmıştı. Fakat son ikisinin 1846'da vefatlarıyla, önde gelen ulemadan sadece Şeyh Muhammed Hasan Necefi hayatta kalmıştı. Necefi, bu şekilde Şii İsnâaşerî toplumun etrafında birleştiği tek lider olmuştur. Dolayısıyla Şii fıkında ilk olarak kullanılan "Mutlak Merci-i Taklit" lakabı ona lâıyk görülmüştür. Necefi'nin ulema içinde merci-i taklit olarak kabul edilmesi ve fikirlerinin genel kabul görmesi, müçtehitlere Şii tarihinde görülmeyen bir itibar sağlamıştır.<sup>83</sup> Bu şekilde önceleri toplumun sadece dini sorularına cevap aradığı müçtehitler, merci-i taklit kurumunun oluşturulmasından sonra Şiilerin tüm yaşamlarıyla ilgili danışılacak mercileri ve aynı zamanda onların vicdanları haline gelmiştir. Bir müçtehidin taklit edilmesi gerektiği düşüncesi de zamanla böyle bir müesseseye dönüşmüş ve Şiiler arasında, merci-i taklit kişilerin imam tarafından belirlendiği şeklinde bir hissiyat meydana gelmiştir.<sup>84</sup>

Necefi'nin ardından "merci-i taklit" kavramının müesseseleşmesi ve Şiiler tarafından tam anlamıyla kabul görmesi ise Şeyh Murtaza Ensarî

82 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 180-182.

83 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 318; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 228, 252-253, 260.

84 Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988, s. 214; Mazlum Uyar, *age*, s. 250-251.

(1281/1864) ve çalışmaları sayesinde olmuştur. Necefî'nin ardından ikinci merci-i taklit olan Şeyh Ensarî'nin yönetimi Şiilerin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. O, neredeyse ülkenin yegâne hâkimi konumuna gelmiştir. Fıkıhla ilgili yazdığı *Resâil* ve *Mekâsib* isimli kitapları günümüz Şii medreselerinde bile en çok okunan eserlerdendir.<sup>85</sup>

Şeyh Murtaza Ensarî'nin 1860'ta Şiilerin büyük çoğunluğunun kabulüyle merci-i taklit olması, müçtehidin fonksiyonunu da zirveye taşımıştır. Onun sayesinde ulema, zekât ve humus gibi gelirlerin kendileri etrafında tek bir merkezde toplanması sayesinde büyük bir kudret elde etmiştir. Yıllık geliri 200 bin İran tümeniydi. Tüm Kaçar hazinesinin yıllık geliri ise ancak 300 bin tümendiydi. Yine 20. yüzyılın başlarında Necef uleması; hayır işleri, humus ve adak gibi gelirlerden yıllık 1 milyon sterlin civarında kazanç elde etmekteydi.<sup>86</sup>

Necefî ve Ensarî, daha ziyade ilmi konulara eğildikleri için siyasi olaylara fazla müdahil olmamışlardı. Fakat daha sonra gelen merci-i taklit Mirza-yi Şirâzî (1312/1894) ise sosyal ve siyasi olaylarda aktif görevler üstlenerek, Afganistan'daki Şiilerle ilgili hem Nasiruddin Şah hem de İngiliz kraliçesinin yardımına müracaat etmiştir. Şirâzî'nin, 1891'de Ruslarla yapılan savaştaki misyonu ve tütün boykotuyla ilgili verdiği fetvanın yansımaları, bu müessesenin kazanmış olduğu sosyal ve siyasi gücün bir göstergesidir. Bu fetvayla, İngilizlere verilen tütün tekelinin Gaib İmam'a yönelik bir saygısızlık olduğu ileri sürülmüş ve kararın iptal edilmesine kadar sigara içilmesi haram kılınmıştır.<sup>87</sup>

Ulemanın, bir fetvayla sigara içilmesini engelleyecek kadar güç kazanmasında, siyasi bağımsızlığının yanı sıra ekonomik güçlerinin de çok önemli olduğunu ifade etmiştik. Humustaki imam payının merci-i taklidin

85 Hamid Algar, "İran Dini Düşüncesinde Değişim ve Devrim," s. 212; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, s. 357-358.

86 Abbas Emanat, "Between the Madrasa and Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir arcumand, Albany 1988, s. 98-130; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 203.

87 Hamid Algar, "Religious Forces in the Eighteenth and Nineteenth Century Iran," *Cambridge History of Iran*, ed. Peter Avery, Charles Melville ve Gavin Hambly, Cambridge University, 1991, c. VII, s. 714-716; William Cleveland, *A History of Modern Middle East*, Western Press, Oxford 1994, s. 110; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 173; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 302.

hakki olması ve onun belli kişilerin elinde toplanması, onların otoritesinin maddi boyutunu oluşturmaktaydı. Merc-i taklidi temsilen din hizmeti gören mollalar da, topladıkları humusun yarısını kendileri alır. Buradan da anlaşıldığı gibi humus payı, merc-i taklit ile alt kademedeki ulema ve diğer din hizmetlileri sınıfı arasındaki en güçlü bağı oluşturmuştur.<sup>88</sup>

Sonuç olarak; Kaçarlar ve hatta onlardan önce kısa bir süre İran'a hükmeden Zend Hanedanlığı döneminde güç kazanmaya başlayan Usûlî düşüncenin kurumsallaşma aşamasında ortaya çıkardığı en önemli müesseselerden birinin “merc-i taklit” olduğunu söyleyebiliriz. Şii İsnâaşerî ulema, 19. yüzyılın ilk yarısında oluşturduğu bu kurum sayesinde, politik otoriteye pek itibar etmeyen taraftarlarını belli bir veya birkaç merkez etrafında toplayabilme başarısını elde etmiştir. Onlar bu şekilde hem ekonomik zenginliklerini artırmışlar hem de organize bir güç olarak, Kaçarların yönetimindeki İran'ın sosyal ve siyasal tüm önemli olaylarına müdahale eder duruma gelmişlerdir.

İşte Kaçar Hanedanlığı yönetimindeki İran'da güç bu şekilde Şii ulemaya doğru kayarken, İslam dünyasının büyük bölümünde ise daha farklı gelişmeler yaşanmaktaydı. İran gibi diğer Müslümanların neredeyse hepsi, benzer baskı ve sömürüye maruz kalarak kurtuluş için çareler peşinde koşmalarına rağmen, tam bu dönemde ortaya çıkan Osmanlı reform çabaları, ülkeyi ve toplumu İran'dakinin tersi bir yöne doğru sürüklemeye başlamıştır.

88 Mazlum Uyar, *age*, s. 278.

# İSLAM DÜNYASINDA MODERNLEŞME VE Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İslam medeniyetinin ihtişamlı günlerinin ardından gerileme sürecine girilmiş, 1700'lü yıllara gelindiğinde ise büyük Müslüman devletler, Avrupa ülkelerinin baskı ve istilaları sonucunda birer birer yıkılmaya başlamıştı. Avrupalılar, Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgal etmesinden aldığı cesaretle Asya, Afrika ve Avrupa'daki tüm Müslüman topraklarını ele geçirme yarışına giriştiler. İngilizler, 1818'e kadar Hindistan'ın büyük bölümünü kontrolleri altına almış, 1849'a gelindiğinde ise tüm Hind Yarımadası'ndaki devletleri işgal etmişlerdir. Bölgedeki Türk-Moğol İmparatorluğu da 1858'de fiilen ortadan kaldırılmış, bir süre sonra da Güney Asya ve Malezya kolonileştirilmiştir. Nihayetinde 1922'de Osmanlı İmparatorluğu ve 1925'te İran Kaçar Hanedanlığı'na son verilmiştir.

İslam devletleri coğrafyasının hızla işgal edilmesi, Müslümanlar nezdinde çok büyük sarsıntılara yol açmıştır. Kurtuluş amacıyla bir taraftan iki büyük İslam devleti olan Osmanlı ve İran devlet organlarında birtakım ıslahat faaliyetlerine girilirken, diğer taraftan ise özellikle güçlü merkezi hükümete sahip olmayan yerel Müslüman gruplar arasında dini uyanış hareketleri ortaya çıkmıştır. Batının istila ve sömürülerine karşı tepkilerini dini bir bakışla dışa vuran bu gruplar, hem istilacılarla mücadele etmiş hem de İslam inancını ihya etme çabasına girişmişlerdir.

İslam dünyasındaki ıslahat ve yenilik hareketlerinin en önemlilerinden biri, Hindistan'da ortaya çıkan Şah Velîyullah'ın (ö. 1762) sufi merkezli faaliyetleriydi.<sup>1</sup> 19. yüzyılın başlarında, başta büyük oğlu Şah Abdülaziz olmak üzere çocuklarının gayretleri sayesinde Hindistan'ın büyük kısmı bu hareketin etkisinde kalmıştır. Yine aynı dönemde Bengal'de Hacı Şeriatullah'ın başlattığı "Ferâidi" isimli tasfiyecilik hareketi ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup>

1 Görüşleri için bk. İsmail Bulut, *Şah Velîyullah Dehlevî'nin Kelamî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2007.

2 Hacı Şeriatullah'ın, Mekke'de bir süre bulunmakla birlikte Vehhabiliğin etkisinde kaldığı

Hindistan ve Bengal Müslümanları arasında ortaya çıkan söz konusu reform hareketlerinin bir benzeri, Hicaz Yarımadası'nda Necd bölgesinde Vehhabilik adıyla baş göstermiştir. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tasavvuf karşıtı düşüncesini esas alan bu hareketin yanında, Kuzey Afrika'da Fransız ve İtalyan emperyalizmine karşı Senûsiyye ve Rahmâniyye gibi tasavvufi oluşumlara da şahit olunmuştur.

19. yüzyılın başlarında İslam dünyasının kenar bölgelerinde bu şekilde yoğun bir sorgulama ve yenilik arayışları devam ederken, merkezde idari ağırlıklı ıslah çabalarının öne çıktığı ciddi bir gayret dönemi yaşanmıştır. Özellikle askeri, idari ve adli alanlarda yapılan reformlar, bir süre sonra İslami tecdit hareketleriyle birleşerek yeni bir aydın sınıfın oluşumuna öncülük etmiştir. Henüz ortaya çıkan bu reformist kesim, yaşanan politik ve askeri kargaşa dönemine uygun olarak, yöntem veya amaç olarak özellikle siyasi bir karakter taşıyan ıslahat hareketlerine girmiştir. Onların sebep olduğu ve özellikle politik eksikliği gidermeye yönelik bu hareketlerde ister istemez erken dönem İslam tarihine yönelme ve bir İslami devletin kurulması yönünde harekete yönelik niteliklerle ihtilalci yöntemlerin öne çıktığı bir söylem gelişmiştir.<sup>3</sup>

Dini referansları esas alma gayreti içindeki söz konusu 19. yüzyıl modernist İslamcı aydını, aynı zamanda Batının etkisinde kalarak siyaseten daha özgürlükçü ve demokrat; aile ve toplum hayatında eşitlikçi, hür ve daha katılımcı bir arzu içinde olmuştur. Hint Müslümanlarının önde gelenlerinden Seyyid Ahmet Han dışında, Namık Kemal<sup>4</sup> ve diğer Yeni Osmanlılar, Cemaleddin Afganî, Arap dünyasından Muhammed Abduh ve Abdurrahman

söylenemez. Bu harekette amaçlanan üç önemli hedef gözlemlenmiştir: 1-Hindistan'ın artık darü'l-harp memleketine dönüştüğünün ilan edilerek İngilizlere karşı çıkılması. 2-Köylü ve işçi sınıfı lehine kapsamlı bir reformun yapılması. 3- Hindu fikirler ile tasavvufi ilavelerin İslam dininden ayırt edilmesi. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 281, 285-286.

3 Yaklaşık aynı dönemlerde ortaya çıkan İdrisi kardeşliği, Arabistan'daki Vehhabilik ve Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han hareketi, kendilerini Tarikat-ı Muhammediyye olarak tanıtmışlardır. Görünürde birbirinden farklı bu hareketlerin ortak bir ismi benimsemesi, onların her birinin, asli özelliklerini kaybetmiş tarikatların reddedilerek, merkezinde Hz. Peygamber'in, ruhani ve sade yaşantısının örnek alındığı gerçek Süfiliğe ulaşma hedeflerinden kaynaklanmış gözükmektedir. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 286, 293.

4 Ortak doktrinleri yenilikçi İslam olan Müslüman reformistlerinin Osmanlıdaki tipik temsilcisi Namık Kemal, bir taraftan Osmanlı milliyetçisi görüntüsü arz ederken, diğer taraftan tarihi ve toplumsal yaklaşımlarıyla bir İslamcı görünümündeydi. İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 28-29, 167.

Kevâkibî gibilerin başını çektiği bu grup; İslamın içtihat esasını temel alarak neredeyse tüm Batılı kurumların İslamileştirilebileceğini savunmaktaydı. Onlar, meşrutiyetin; kaynağının İslamda “meşveret” esasına dayandığını, çok kadınla evlenmenin de İslamın ruhuna aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>5</sup>

Adı geçen Müslüman aydınların bu çabaları dışında, İslam dünyasını maruz kaldığı geri kalmışlıktan kurtarmak amacıyla farklı çözüm yolları üretenler de olmuştur. Modernleşme gerçeğiyle yüzleşen İslam toplumu; Batıcılık, İslamcılık, Ulusçuluk, Müdahalecilik ve Liberalizm gibi modernist yöntemlerle kendi içinde çatışmaya başlamıştır.

### OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME

İslam dünyasının en büyük devleti ve aynı zamanda da Müslümanların büyük bir kısmının hamisi olan Osmanlı Devleti, Kanuni Sultan Süleyman devrinden sonra hem siyasi hem de ekonomik açıdan zayıflamaya başlamıştı. 1699'da Karlofça Anlaşması ile ilk toprak kaybını yaşaması ve girdiği harplerden dolayı mali krizle karşı karşıya kalması, başta Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (ö. 1730) ve Müteferrika İbrahim Efendi (ö. 1747) olmak üzere bazı kişilerin, devletin Batı karşısında geri kalmışlığının farkına varmalarına yol açmıştır.<sup>6</sup> Durumun anlaşılmasından itibaren de hemen çözüm arayışlarına girilmiştir. Hızla geriye gittiği kabul edilen devleti kurtarmaya yönelik birtakım önerilerin ardından en ciddi girişim, Padişah III. Selim'le birlikte başlatılmıştır.

III. Selim'in başlattığı nizam-ı cedid hareketi ve ardından II. Mahmud'un yeniçeri ocağını ortadan kaldırması gibi önemli reformlara rağmen devletin yenilgi ve toprak kaybetmeye devam etmesi, Batıyı görmüş bazı devlet adamlarının zihinlerinde, kurtuluşun ancak düşünsel reformlarla sağlanabileceği fikrinin belirmesine neden olmuştur. Tüm bunların sonucu olarak Mustafa Reşit Paşa'nın 1839'da okuduğu Hatt-ı Hümayun'la birlikte Tanzimat hareketi başlamış oldu.<sup>7</sup>

5 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 28; İlber Ortaylı, “Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine,” s. 200.

6 Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, s. 4; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 21.

7 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 22.

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin kurumsal ve sosyoekonomik gidişatına yön verecek çok önemli reformların çıkış noktasıdır.<sup>8</sup> "Gülhane Hat-ı Hümayunu" adıyla da bilinen bu fermanla devlet, idare ve anlayışında modernleşmenin, yani bir hukuk devleti olma yönünde anayasal gelişmesinin ilk adımını atmıştır.<sup>9</sup>

Tanzimatçılar, kişiliklerinde tutuculukla faydacı reformculuğu bu şekilde bir araya getirmiş, hayata bakışları, siyaset anlayışları ve zihniyetleriyle 19. yüzyıl yeni Osmanlı toplumunun öncüleri olmuşlardır. Her biri farklı ortamlarda yetişmiş Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi devlet adamları, çok farklı din ve mezhepte grubun çatıştığı bir ortamda kimseye zarar vermeden muasırlaşma yönünde böyle önemli bir adım atabilmişlerdir.

1870'li yıllara gelindiğinde Tanzimatın mimarları artık sahneden çekilmişlerdi. Yerlerini, reformları onlardan daha farklı bir bakış açısıyla devam ettirmek isteyen Yeni Osmanlılar almıştır. Mithat Paşa liderliğinde devlet kademelerinde de güçlenmeye başlayan bu kesim, hızla değişen sosyal ve siyasal şartlara ayak uyduramayan Tanzimatı yetersiz bulup, anayasa ve parlamentonun olduğu yeni bir meşrutiyet hareketi için Sultan Abdülaziz'e baskı uygulamaya başlamıştır.<sup>10</sup>

Tuna ve sonra da Bağdad valilikleri döneminde çok önemli işler başaran Mithat Paşa, meşrutî bir yönetimin Sultan Abdülaziz'in hükümdarlığında gerçekleşmesinin zor olduğu kanaatine vardığı için Mayıs 1876'da bir darbe düzenlemiş ve padişahı tahttan indirmiştir. Onun yerine padişah olan V. Murad'ın akli dengesini kaybetmesi neticesinde tahta II. Abdülhamid çıkartılmıştır. Aralarında Namık Kemal'in de bulunduğu bir komisyon, Kanunu Esasi'yi hazırlayarak, yeni padişah Abdülhamid'e kabul ettirmiş ve Aralık 1876'da meşrutiyet ilan edilmiştir. Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlıların, 1867-1868 yıllarında yazdıkları şiirler ve edebi yazılarıyla ortaya koymuş oldukları ilk anayasa talepleri de bu şekilde gerçekleştirilmiştir.<sup>11</sup>

8 Paul Dumont, "Tanzimat Dönemi," c. II, s. 53, 55.

9 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 343.

10 Vahdettin Engin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, s. 18.

11 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 135; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 496; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 25.

Namık Kemal, Ali Süavi ve diğer Yeni Osmanlıların asıl istekleri, hürriyet ve bunu sağlayacak anayasaya dayalı bir parlamentoydu. Onlar bu doğrultuda, temel amaçları devleti kurtarmak olup tebaaya aşırı hürriyet vermeyi sakıncalı gören Ali ve Fuad paşaları eleştirmişler ve onların Batı kültürünü taklit etmelerini yanlış ve kısır bulmuşlardır. Hatta Tanzimatçıların uygulamalarının, Müslüman toplumların temelini sarstığını, çözümün ise şeriata dayalı bir demokratik sistemle bulunabileceğini düşünüyorlardı. Onlara göre Tanzimatın dayandığı temel felsefe, ahlaki ilkelerden yoksundu ve bu eksiklik ancak İslam düşüncesine müracaatla giderilebilirdi.<sup>12</sup> Namık Kemal, ülke için hayati öneme sahip olduğunu düşündüğü meşrutiyet rejiminin hukuki temellerini İslam dininde aradığı için, Avrupa dönüşünde iştiaqla bir İslam birliği hayali kurmaya başlamıştır.<sup>13</sup>

Bu şekilde Tanzimatı aşacak yenilikler öneren Yeni Osmanlıların yoğun gayretleri sonucunda ilan edilen meşrutiyetle birlikte dönüşü olmayan bir sürece girilmiştir. Bu çerçevede devletin dininin İslam ve padişahın ise halife olduğu kabul edilmekle birlikte, ülke sınırları içinde yaşayan farklı din ve mezhep mensubu insanlar, Osmanlılık çatısı altında, aralarında herhangi bir fark gözetilmeden eşit kabul edilmişlerdir. Müslim-gayrimüslim tüm Osmanlı tebaaları, verdikleri oyla yönetime katılma ve parlamentoda temsilci bulundurma hakkını elde etmiş oldular.<sup>14</sup> Ancak meşrutiyetin ilanıyla açılan bu parlamento, kısa bir süre sonra padişah tarafından kapatılmıştır. Aradan tam otuz yıl geçtikten sonra 1908'de, dağıtılan meclis tekrar oluşturularak meşrutî parlamenter bir rejime geçme faaliyetlerine girişmişlerdir.<sup>15</sup>

12 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 61, 86-88; Ercüment Kuran, *age*, s. 24.

13 Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal," *DİA*, c. XXXIII, s. 376. Namık Kemal, meşrutiyet kavramının teorik temellerini atan fikir adamı olarak bu hareketin haklı sembollerinden biri olmakla birlikte, aslında bu kavramı, demokrasiyi çağrıştıracak veya onun karşılığı olacak şekilde ilk kullanan kişi, Tunuslu Hayreddin Paşa'ydı Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık," *DİA*, c. XXIII, s. 61. Namık Kemal'in bu yöndeki fikirleri, *Hürriyet* gazetesinde ilki 14 Ekim 1868'de olmak üzere toplam yedi sayıda yayınlanan "Usul-i Meşverete Dair Mektuplar" isimli yazı serisinde ele alınmıştır.

14 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 496-497; S.M. Arsal, "Tanzimat ve Laiklik," *Tanzimat I. İstanbul Devlet Basımevi* 1940, s. 59-95; İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine," s. 199.

15 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 168, 204; François Georgeon, "Son Canlanış," c. II, s. 189; İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 67.

Namık Kemal ve Ali Süavi gibi meşrutiyetçilerin düşüncelerini belirligin bir şekilde ortaya attıkları 1871-1876 tarihleri arası dönem, Osmanlıda fikir özgürlüğünün alabildiğine genişlediği bir zaman dilimi olup, meşrutiyet talepleri II. Abdülhamid'in padişah olmasıyla had safhaya ulaşmıştı.<sup>16</sup> Fakat kısa bir süre sonra II. Abdülhamid'le muhalif duruma düşmelerinin ardından ise farklı gruplara bölünerek bazı yeni faaliyetlere girişmişlerdir. Onlar bir taraftan padişahın uygulamalarını eleştirirlerken, diğer taraftan da anayasal yönetimin önemine vurgu yapan yayınlar yapmışlardır. Öne sürdükleri görüşleri temellendirmek için; imamet, hilafet ve saltanat gibi bazı kavramlardan hareket ederek, meşrutiyetin Avrupai değil, aslında İslam dininin emrettiği bir yönetim tarzı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu doğrultuda, daha önce Yeni Osmanlıların gündeme getirdiği “ve şavirhum fi'l-emr”<sup>17</sup> ayetini esas olarak göstermişlerdir. Görüşlerini İslam tarihinden de örneklendirmek için; imamet ve hilafet müessesesinin tarihsel süreci üzerinde çalışmalar yaparak, amaca uygun yeni değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. İslamın emrettiği idare tarzının da, gerçekte meşrutiyet veya cumhuriyet olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu tür yayınlar Arapça ve Türkçe olarak basılarak başta Mısır olmak üzere bazı bölgelerde halka dağıtılmıştır. Söz konusu metinlerde yazarın kimliği saklanarak, onun yerine “Büyük bir İslam âlimi tarafından kaleme alınmıştır” ifadesi kullanılmış ve bu şekilde halk üzerinde daha fazla etkili olunmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili makale ve risaleler içerik olarak neredeyse aynıydı; İlkim imamet ve hilafetin meşveret üzerine bina edildiği vurgulanıyor, bunlardan asıl amacın da, insanların adil bir ortamda huzur ve sükûn içinde yaşamaları ve bu şekilde güçlü bir medeniyet kurmaları olduğu dile getiriliyordu. Örnek olarak da, Müslümanların istibdat dönemlerinde geriye gittikleri, bu esaslara riayet edilen dönemlerde ise gelişme, huzur ve refahın yaşandığı beyan ediliyor, sonra da Abdülhamid'in istibdadı eleştiriliyordu.<sup>18</sup>

Sonuç olarak ifade edersek; ilkin askeri alanda başlayıp, sonra da Tanzimatın ilanıyla devam eden Osmanlı modernleşme hareketi, bu doğ-

16 Azmi Özcan, “İslâmcılık,” *DİA*, c. XXIII, s. 62.

17 Âl-i İmrân 3/159.

18 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 527.

rultuda pek çok kurumsal reforma imza atma başarısını göstermiştir. Ancak değişen şartlarla toplumsal beklentilerin daha da artması, geline bu seviyenin yeterli olmadığını ortaya koymuştur. 19. yüzyılın ortalarında oluşan İslamcılık hareketine ilaveten hızla artan hürriyet ve anayasa talepleri, Tanzimat reformlarını yanlış ve yetersiz bulan Yeni Osmanlıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Namık Kemal gibi önemli mütefekkirlerin yer aldığı bu İslamcı modernist oluşum; hem bir taraftan “hürriyet” ve “eşitlik” gibi çağdaş kavramları İslami bir temel üzerine oturtmaya çalışarak hem de elde ettikleri bürokratik destekle Birinci Meşrutiyet’i ilan ettirme başarısını göstermiştir. Ancak meşrutiyet ve onunla birlikte açılan meclis, şartların elvermemesi nedeniyle II. Abdülhamid tarafından kapatılmış, anayasa da askıya alınmıştır. Sürgüne gönderilen meşrutiyetçilerin bir kısmı, daha sonra tekrar ülkeye dönerek II. Abdülhamid’in “İttihad-ı İslam” politikasına destek vermiştir. Aralarındaki fikir ayrılıkları gün yüzüne çıkan meşrutiyetçilerin diğer kesimi ise İttihat ve Terakki Cemiyeti adı altında faaliyetlerine devam ederek hem İkinci Meşrutiyeti ilan ettirmişler hem de II. Abdülhamid’i tahttan indirmişlerdir.

#### Ulema-Devlet İlişkileri

Osmanlıda meşrutiyet, hatta daha önce başlayan ıslahat hareketleriyle, özellikle kurumsal yapıda ciddi değişikliklerin yaşanması, başta ulema sınıfı olmak üzere pek çok kesimi derinden etkilemiştir.

Önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi yapısı, tek bir hakikat esasına dayalı ortodoksi din anlayışının hâkim olduğu tipik bir doğu monarşizmiydi.<sup>19</sup> Devletin önemli bir parçasını oluşturan ilmiye sınıfı, şeriatın temsilcisi olarak çok önemli bir konuma sahip olup eğitim, yargı, bürokrasi vb. kurumları elinde bulundurmaktaydı. Hatta Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar tüm devlet bürokrasisi ulemadan oluşmaktaydı. Ancak Fatih’in, veziriazamı Çandarlı Halil Paşa’yı öldürtmesinden sonra ulemanın nüfuzunda nispi bir azalma olduğu görülmektedir. Zira bundan sonra veziriazamlar, ilmiyeden değil devşirmeler arasından atanmaya başlamıştır. 16. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde ise aske-

19 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 184.

ri-yönetici zümre öne çıkmaya başlamış, dolayısıyla ulemanın gücü biraz daha azalmıştır.<sup>20</sup>

Osmanlı Devleti'nde ulema-devlet ilişkilerinde en ciddi değişimler, modernleşme yolunda birtakım ıslahat faaliyetlerine girişilmesiyle ortaya çıkmıştır. Osmanlı uleması, batılılaşma çabaları sonucunda 18. yüzyıldan itibaren merkezileşmeye doğru giden bürokrasinin; ordu, iç siyaset ve dış politikada söz sahibi olmaya başlamasından itibaren sosyal ve politik gücünü önemli ölçüde kaybetmiştir.<sup>21</sup>

Osmanlı ilmiye sınıfının bu şekilde güç kaybı yaşamasının arkasında, çok planlı bir uygulamanın olduğunu söylemek biraz zordur. Hatta bu dönemde, dinin veya din adamlarının devletle ilişkisi üzerinde ciddi teolojik ve felsefi tartışmaların da yapılmadığı bilinmektedir. Zaten zamanın sosyokültürel şartları göz önüne alındığında böyle bir şeyin akla gelmesi bile söz konusu olamazdı. Dolayısıyla ulemanın devlet kademelerinde nüfuz kaybetmesinin, daha ziyade devletin kurumsallaşması ve sonra da dış dünyada meydana gelen bazı olayların etkisiyle oluşan bir durum olarak izah edilmesi daha yerinde bir değerlendirme olsa gerektir.

Osmanlıda din-devlet ilişkilerinin tartışılması, ilk olarak III. Selim döneminde, 1789 Fransız devriminin etkisi sonucunda başlamıştır. Zira zamanın Osmanlı uleması, dini siyasetten ayırdığı ve akli ön plana çıkardığı için Fransız devrimini şiddetle eleştirmeye başlamıştı.<sup>22</sup> Ancak geleneksel Osmanlı devlet yapılanmasının, Fransız devriminin doğurduğu sonuçlara ilaveten, artan ulaşım vb. teknolojik imkânların da etkisiyle büyük bir değişim yaşayarak, 19. yüzyılda modern merkezîyetçi devlet anlayışına doğru yönelmesi<sup>23</sup> onlar üzerinde de büyük etki yaratmıştır. Bu anlamda II. Mahmud'un yaptığı ve devletin diğer kurumlarını olduğu gibi ilmiye sınıfını da ciddi şekilde etkileyen en önemli yeniliklerden biri, şüphesiz yeniçeri ocağını ortadan kaldırmasıydı.

20 Ejder Okumuş, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, s. 184.

21 Nikki Keddie, "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran," *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, University of California Press, 1972, s. 212-213; Osman Özkul, *III. Selim Döneminde Osmanlı Uleması ve Yenileşme Konusundaki Tutumları (1789-1807)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996, s. 335.

22 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 36-37; Ejder Okumuş, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, s. 210.

23 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 141.

Namık Kemal'in de ifade ettiği gibi yeniçeriler, ülkedeki pek çok problemin sorumlusu olmakla birlikte, aslında idarecilerin baskıları karşısında sığınılacak bir kurum olarak, bir yönüyle denge vazifesi görmekteydiler.<sup>24</sup>

Osmanlıda sultanların mutlakiyetçi idaresi; yeniçeriler, ulema ve kalemiye (bürokratlar) aracılığıyla dengelenmekteydi. Halkın şikâyeti önce din adamları vasıtasıyla Cuma vaazlarında yayılır, arkalarında halk olan askerler de hükümeti yıkmak için harekete geçirdi. Fakat bürokrasi, 18. ve 19. yüzyıllarda bürokratlar lehine bozulmaya başlayan dengeyle sultanı yeniçeri ordusunu lağvetmeye zorlamış ve sonuçta da bunu başarmıştır. Ardından ulemayı da gölgede bırakıp modernleşme faaliyetlerine girişmiştir.<sup>25</sup>

Devletin merkezi gücünün; yeniçeriler, ayanlar ve ulema karşısında gittikçe artması, aynı zamanda Osmanlı reformlarının temel özelliğiydi. Geline bu durum, örfi hukukun sultana verdiği yetkiye dayandırılarak meşrulaştırılmaya da çalışılmıştır. Nakledildiğine göre Sultan II. Mahmud, hükümdara itaatin emredildiğine dair dini delillerin bulunmasını istemiş ve bu doğrultuda yirmi beş hadisin bir araya getirildiği risale telif edilmiştir.<sup>26</sup> Yine aynı amaçla Şeyhülislam Yasincizâde Abdülvehhab Efendi (1249/1833)<sup>27</sup> ve Cezayirli İbn Unnâbî (1267/1851)<sup>28</sup> gibi âlimler tarafından da benzer risale ve kitaplar telif edilmiştir.

Bu şekilde dinsel meşruiyetle de desteklenerek temelleri II. Mahmud döneminde atılan yeni merkeziyetçi idare tipi, Tanzimat döneminde de gelişimini devam ettirmiştir. İdari ve mali davalar, verginin toplanması, taksimi ve mahalli idarenin giderlerinin tayini gibi yetkiler; Tanzimatla kadıların elinden alınarak, vali ve diğer mülki idare görevlilerine devredilmiştir.<sup>29</sup> Bu doğrultuda, şeriat esaslarına göre belirlenen pek çok hukuk kuralı, Batı hukukuna uyarlanmaya çalışılmıştır. Şeriat hukuku ise evlenme ve miras gibi bireysel alanlarla sınırlandırılmıştır. Özellikle mülki idare,

24 Namık Kemal, "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6.

25 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 117, 179-180.

26 Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, İstanbul 1958, s. 309.

27 Şeyhülislâm Yasincizâde Abdülvehhab Efendi (1249/1833), *Hulâsâtü'l-Burhân fî İtaati's-Sultân*, İstanbul 1247/1831.

28 İbn Unnâbî (1267/1851), *es-Sa'yu'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*, İstanbul 1242/1826.

29 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 369-370.

mahkemelerde Batılı ticaret hukuku kanunlarını esas alıp, hemen kendine uyarlamıştır.<sup>30</sup>

Tanzimatla bir hayli hızlanan bu süreç, kısa süre sonra elbette büyük tepkiler toplayacaktı. Nitekim Ziya Paşa, Ali Süavi ve Namık Kemal'in başını çektiği gelenekçiler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tanzimatçıları şiddetle eleştiri yağmuruna tutmuşlardır. Onları, toplumun milli değerlerini yok edip Frenkleştikleri, Müslüman tebaanın hâkimiyetini azınlıklar lehine yok etmeye çalıştıkları suçlamalarıyla itham ediyorlardı.<sup>31</sup>

Tanzimat hareketiyle başlayan bu reform döneminin ardından, Osmanlı ilmiye sınıfının batılaşması sürecindeki en önemli aşama, şüphesiz Birinci Meşrutiyetin ilanıydı. Ulema-devlet ilişkileri açısından bakıldığında, Kanunu Esasi'yle şer'i konuların şariat mahkemelerinde, nizami davaların ise nizamiye mahkemelerinde görüşülmesi kararı önemli yenilikler getirmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca bir süre öncesinde, 1857'de okul ve mesleki eğitim kurumlarının Umur-i Maarif Nezareti'ne bağlanması ve açılan yeni mahkemeler aracılığıyla yargıçların yönetiminin 1879'da Adliye Nezareti'ne devri, ulemanın otoritesini ciddi anlamda zedeleyen konular olmuştur.<sup>33</sup>

Tüm bu ifade edilenler doğrultusunda; modern hayat tarzı ve buna uygun eğitim kurumlarının gelişme göstermesinden itibaren ilmiye sınıfının öneminin azalmaya başladığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte hukuk, eğitim, diyanet, tıp ve matematik gibi temel alanlarda ulemanın ağırlığı uzun süre devam etmiştir.<sup>34</sup> Ancak oluşan bu yeni durum, bir taraftan sorunların çözümüne çare olurken, diğer taraftan laik eğitim kurumlarında yetişen bürokrat ve askerlerle medrese kökenli ulema arasında başkalaşmaya ve düşmanlığın başlamasına yol açmıştır.<sup>35</sup>

Aslında geleneksel Osmanlı devlet işleyişinde ulemanın esas görevlerinden olan siyasal politikaları meşrulaştırma işlevi, İkinci Meşrutiyet Dönemiyle geçerliliğini kaybetmeye başlamıştı. Artık yönünü Batıya çevi-

30 Halil İnalcık, *age*, s. 357, 359; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılaşması ve Milli Meseleler*, s. 22.

31 İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat*, c. 1, s. 781-796; Halil İnalcık, *age*, s. 359.

32 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 345.

33 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 369.

34 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 169; Yaşar Sankaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 75-76

35 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 79.

ren devlet adamları, uygulamalarında dinsel meşruiyete pek ihtiyaç duymuyorlardı.<sup>36</sup> Buna rağmen yöneticiler, özellikle büyük felaketlerin yaşandığı dönemlerde birlik ve beraberlik amacıyla din adamlarının halk üzerindeki nüfuzundan faydalanmaya çalışıyorlardı. Gerek II. Abdülhamid'in İslam birliği faaliyetlerinde, gerekse cumhuriyetin kuruluşunda ulemanın etkile-yiciğinden bir hayli istifade edildiği bilinmektedir. Balıkesir Kongresi çalış-malarına katılan kırk sekiz kişilik heyetten on üçü müftü veya müderristi. Aynı şekilde Erzurum Kongresine katılanların da yüzde on dördü ilmiye sınıfından geliyordu.<sup>37</sup>

Osmanlı ulemasına devlet kademelerinden aşama aşama el çektiril-mesinde, batılılaşma çabalarından kaynaklanan reformlar kadar olmasa da kendi içlerinde yaşanan bozulmanın da etkisi göz ardı edilemez. Aynı za-manda bürokrasinin bir parçası olan ulema, devletteki gerileme ve çöküşten ister istemez nasibini almıştır.<sup>38</sup>

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizin sonucu olarak, Fatih Sultan Mehmed döneminde zirvesine ulaşan ulema eksenli devlet yapılanması-nın, özellikle merkezileşme çabalarıyla azaldığını söyleyebiliriz. Devletin kurumsal bir yapıya kavuşmasının ardından asker ve bürokrasinin ayrı bir güç olarak belirmesi, ulemanın nüfuzunda ister istemez bir zayıflamaya yol açmıştır. Batılılaşma hareketleri ve bu doğrultuda Fransız devriminin oluşturduğu büyük tesir sonucunda modernleşen devletle birlikte yetkileri en asgari düzeye çekilmiş oldu. Bununla birlikte devletin dağılmasına engel olarak düşünülen İslam birliği siyaseti doğrultusunda, bir süreliğine de olsa medrese âlimlerine itibar gösterilmeye devam edilmiştir.

36 Ramazan Boyacıoğlu, *Hilâfetten Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 1992, s. 68.

37 Faruk Bilici, "İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Döneminde Türk Uleması," *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, İstanbul, s. 21-25; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 55.

38 Ejder Okumuş, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, s. 191. Ahmet Cevdet Paşa, 1802'deki Vehhabi olayından bahsederken; İstanbul ulemasının, birbirlerini yiyen üç gruba bölündüğünü söyler. Ona göre bunlardan birinci grup olan ulema-yı rûsûm içinde gerçek ilim sahibi kişiler bulunmamaktaydı. Adaleti temsil eden hâkim, kadı ve nüvvabların oluşturduğu ikinci grubun da, birtakım içtihadları ezberlemekten öte bir meziyetleri bulunmamaktaydı. Geri kalanlar ise medrese âlimleri olup, kendileri dışındakileri beğenmezlerdi. Fakat kendileri, dini hükümlerin hem aslından, hem de uygulamalarından haberdar değillerdi. Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. II, s. 53.

Her şeyden önce Müslüman âlimlerin, reformlara karşı aşırı dogmatik bir tutum takınan Hristiyan kilisesiyle aynı kefedede değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Zira Osmanlıda reform adına yapılan ıslahatlar, kısmen de olsa ulemanın onayı olmadan gerçekleştirilmemiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti, güçlü bir bürokratik yapı üzerine oturtulmuştu. Askerlerin dışında ilmiye sınıfı ve bürokrasi, padişahların gücünü dengeleyici bir görev üstlenmekteydi. Devletin bu özelliği dışarıdan daha iyi fark edildiği için, Fransız Elçisi Choiseul-Gouffier, 1786'da Fransa'ya gönderdiği bir mektubunda, haklı olarak; Türkiye'de işlerin, tek yetkinin kralda olduğu Fransa'nın aksine, ulema ve bürokrasiyi ikna etmeden gerçekleştirilemeyeceği tespitinde bulunmuştu.<sup>39</sup>

Sultanla diğer yönetici kesim arasındaki bu denge, girişilen ıslahat faaliyetlerinde güç kaybetmeye başlayan askerler ve ulema aleyhine bozulunca söz konusu iki grup arasında gerilim baş göstermiştir. Yeniçeri subayları, Şeyhülislam Ataullah Efendi'yle işbirliği yaparak, güya din ve devletin çıkarlarına zarar veriyor diye III. Selim'in tahttan indirilmesi için ondan fetva almışlardır. Aslında devletin fiili yöneticileri gibi duran şeyhülislam ile sadaret kaymakamı, bu şekilde padişahı hal ederek onun yeni ordusunu da dağıtmışlardır. Başkent İstanbul, sonunda, değişimlere karşı şiddetle tepki gösteren bu grupların eline geçmiştir.<sup>40</sup>

III. Selim'in içine düştüğü bu durum, Sultan II. Mahmud için büyük bir ders olmuştu. O, III. Selim'in akıbetinden ibret alarak, ilk olarak ulemayı ikna etmiş ve askerle kurdukları ittifakı önlemiştir.

Padişah II. Mahmud, 1825'te ıslahat faaliyetlerine kesin karar verdiğinde, 1823'te şeyhülislamlığa atadığı Mekkîzade Mustafa Asım Efendi'yi, reformlara destek vermesine rağmen ulemayı yönlendirecek güçte görmediği için görevden almıştır. Onun yerine Kadızade Mehmed Tahir Efendi'yi getirdikten sonra diğer önemli mevkilere de bu şartlara uygun kişiler tayin etmiştir. Dini tören ve toplantılara ağırlık vermenin yanında, yeni camiler ve vakıflar inşa ederek her kesimden ulemanın gönlünü almasını bilmiştir.

39 Enver Ziya Karal, *Tanzimat*, s. 23; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 437.

40 Bernard Lewis, *age*, s. 72, 75.

1824'te bir buyrultu yayınlayarak, yeterli dini bilgi almayan çocukların okuldan alınmasını yasaklamıştır. Tatbik görevini de şehir kışla imamlarına vererek, medrese mezunlarının istihdamını sağlamıştır. Gönülleri bu şekilde alınan ulema ve softalar, yeniçerilerin 15 Haziran 1826'da sultana karşı isyanında sultanı destekleyerek, ayaklanmanın bastırılması için silah kullanılmasına cevaz vermişlerdir.<sup>41</sup> Bu şekilde ilmiye sınıfını arkasına alan Sultan II. Mahmud, önce yeniçeri ocağını ilga etmiş ve sonra da onlarla işbirliği yapan Bektaşî ocağını dağıtmıştır. Bununla da yetinmeyerek tarikatın tüm tekkelerini yıktırmıştır. Bektaşîlerin üç önemli liderini öldürtüp, geri kalanını da sürdürmüştür.<sup>42</sup> 1811 ve 1836 yıllarında yayınladığı fermanlarla tekke ve tarikatlara yeni bir düzen vermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda şeyh atamasını şeyhülislamın görüşüne bağlamış, tarikatları devletin kontrolünde tutmaya çalışmıştır.<sup>43</sup> Bu yaptıklarıyla da reformların önünü tamamen açmıştır.

Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasında kendine büyük kolaylık sağlayan ulemanın, II. Mahmud tarafından tekrar mükâfatlandırıldığı görülmektedir. Padişah, yeniçeri karargâhını şeyhülislamın konutu olarak tahsis etmenin dışında,<sup>44</sup> medrese öğrencilerine de 75.000 kuruş dağıtmıştır. Bektaşîlerin el konulan önemli miktarda mal varlıklarını da, ulemanın denetimindeki medrese ve vakıflara aktarmıştır.<sup>45</sup>

II. Mahmud'la ulema arasındaki bu flört, görünüşte her iki taraf açısından da memnuniyet verici iltifatlarla bir süre daha devam etmiştir. Fakat bu menfaat birliğinin ilelebet sürmesi mümkün değildi. Zira yeniçeriliğin ilgası ve gittikçe gelişen yeni ordu, II. Mahmud'un ulemaya bağlılığını azaltıyordu ve sultanla ulemanın arası gittikçe açılıyordu.

II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kaldırması ve merkezileşme yönünde yaptığı reformlar, bir taraftan bu şekilde ulemanın menfaatine bir du-

41 Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi (1264/1848), *Üss-i Zafer*, İstanbul, Şevval 1243/Mayıs 1828, s. 78-79; Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı," s. 32, 36-37.

42 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 80; Kemal Beydilli, "Mahmud II, *DİA*, c. XXVII, s. 354.

43 Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar, *TCTA*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, c. IV, s. 982-983.

44 II. Mahmut'un, eski sarayın Ağakapısını 1827'de meşihat makamı, fetvahane olarak tahsis etmesi, aynı zamanda buranın geçmişini unutturmaya yönelik önemli bir faaliyetti. Adet üzere Bâb-ı Meşihat'ın fenerinin sönmesi şeyhülislâmın azledildiği anlamına gelirdi. Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşihat," *DİA*, c. IV, s. 363.

45 Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, *age*, s. 187-188, 190-192, 199-221.

rum olarak gözüktürken, diğer bir yönüyle hükümdara mutlak bir hâkimiyet sağlamıştır. Artık kendisine dur diyecek silahlı bir güç kalmayınca, ulema da padişah üzerinde denetim yapamaz duruma gelmiştir. Zira ilmiye sınıfı, karşısında müracaat edeceği ne yeniçeri ocağı, ne de muhatap bir halk kitle-si bulabilmekteydi.<sup>46</sup> Sonuçta Sultan II. Mahmud'un, yasalaşma sürecinde ulemayı ayak bağı olarak görmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu yüzden de ilk olarak, askeriyede görev yapan imamların sayısını azaltma yoluna gide-rek işe başlamıştır. Zaten 1827'den itibaren yeniden yapılandırılan orduda, özellikle topçu birliklerinde ulemaya pek fazla söz hakkı tanınmamıştı. O, bu şekilde bir taraftan ulemanın yetki alanını kısıtlarken diğer taraftan da askeri hiyerarşiyi yükseltecek bazı düzenlemeler yapmaktaydı. Mesela se-raskerin rütbesini, veziriazam ve şeyhülislamın seviyesine çıkartmıştır.<sup>47</sup>

II. Mahmud'un, politika değiştirerek başlattığı ulemayı etkisizleş-tirme taktiği, Tanzimat dönemi uygulamaları çerçevesinde yapılan her yeni reformla kendiliğinden devam etmekteydi. Eğitim kurumları, mahkemeler vb. alanlarda Batıdakiler örnek alınarak oluşturulan yeni müesseselerle denge daha da ulemanın aleyhine doğru kaymıştır.

Yaptığı bu ıslahatlar sayesinde reformcu padişah unvanını elde eden II. Mahmud'tan sonra, bu anlamda en kayda değer gelişmeler II. Abdül-hamid'in saltanatı zamanında yaşanmıştır. Bazılarına göre II. Abdülhamid dönemi, padişahın etrafında topladığı pek çok şeyh, seyyid ve mollanın yanında cami inşasındaki artış ve eğitim müfredatında dini konuların daha çok yer alması bakımından Tanzimat döneminden farklılaşarak bir tür dine dönüşü andırır. Kimileri ise bu dönemle ilgili tersi bir kanaat belirterek ger-çekte durumun görüldüğü gibi olmadığını, zira padişahın İslam birliği si-yasetinin, Arapları hilâfet etrafında tutabilmekten ibaret olduğunu ileri sür-müştür. Zira bu çerçevede 1879'da yapılan adli reformların dışında, tarikat ve medreselerin çöküşe terk edilmesi ve şeyhülislamların pasif kişiliklerden atanması gibi konular, ulemanın güç kaybı olarak değerlendirilmiştir. Hat-ta bu dönemde yazılan dini kitapların oranının, genel yayınlar içindekilere

46 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 81.

47 *Takvim-i Vekâyî*, no:121 (Ramazan'ın sonu 1251); Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı," s. 43, 48.

kıyasla önemli derecede düşmüş olmasını da, yine bu iddiaya bir delil olarak ortaya koymuşlardır.<sup>48</sup>

Tüm burada ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi, Osmanlı devlet yaşamı her geçen gün ilmiye sınıfının aleyhine işlemekle birlikte, aslında onların önemli bir kesiminin, modernleşmede öncü bir rol oynayarak reformları desteklediği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Osmanlı ulemasının tabi olduğu geleneksel Sünni anlayışta, şeriata karşı olmadığı sürece sultana itaat farzdı ve aynı zamanda bu reformlarla ordu da güçlenecek ve kâfirlere karşı cihat edilecekti.<sup>49</sup> Fakat Tanzimatla başlayan laikleşmenin kendi nüfuzları açısından tehdit oluşturmaya başlaması, onları tedirgin etmiştir. Bundan dolayı aralarından bir kısmı, 1830'dan itibaren tersine bir tavır takınarak reformlara sırtını dönen, hatta direnen bir konuma gelmiştir.<sup>50</sup>

Ulema içindeki bu yaklaşım değişikliği, ıslahatlara karşı takındıkları iki farklı tutumla kendisini daha fazla belli etmiştir. Toplumsal çalkantıların da etkisiyle ikiye bölünen ulemeden bazıları belli mevkiileri elde ederek zenginleşmiş ve üst rütbeli asker ve bürokratlarla bir aristokrasi oluşturmuştur. Bunlar, çoğunluğu oluşturan yoksul ulemayla ilişkilerini kopartmış ve devletin menfaatlerini öncelikli kabul edip en ileri reformları bile şevkle desteklemiştir.<sup>51</sup> Bunların en önemlilerinden biri de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Cevdet Paşa, medrese kökenli olmakla birlikte bürokrasiye geçip Batı hukukunu da öğrenmiş, sonra da medreseyle modernleşmeyi uzlaştırma çabası içine girmiştir. O, bu yönüyle 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na damgasını vuran devlet adamı olmuştur.<sup>52</sup>

48 François Georgeon, "Son Canlanış," c. II, s. 141, 145.

49 Mesela Osmanlı-Mısır donanmasını batıran Ruslara karşı savaş amacıyla sultanın 20 Mayıs 1828'de düzenlediği toplantıda ağırlıklı kanaat, Müslüman bir bölgenin din düşmanlarına bırakılmasının dinen uygun olmadığı yönünde olmasına rağmen, yine ulemeden biri olan İzzet Molla, önceliğin reformlara verilmesini istemişti. O, Yunanistan'a toprak bırakma pahasına bile olsa hükümetin yoğunlaşması gereken meselenin, askeri ve idari reformlar olması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. İhsan Sungu, "II. Mahmut'un İzzet Molla ve Asâkir-i Mansure'ye Dair Hattı," c. I, s. 162-183; Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı," s. 46.

50 Arnold H. Gren, "Liberal Çağda Ulema'nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri," s. 228; Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 15.

51 Avigdor Levy, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı," s. 30-31.

52 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 79.

Sonuç olarak ulemanın, Osmanlıda reform sürecini tıkayan bir kurum olarak öne çıkarılmasının haklı bir yanı olmakla birlikte tamamen doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyebiliriz. Bu konuyla ilgili yapılacak değerlendirmelerde, ulemanın bir bütün olarak ele alınmaması gerektiği kanaati öne çıkmaktadır. Özellikle çok sınırlı bir eğitimle yetiştirilmiş dönemin cami imamı ve bunlara bağlı medrese hocalarına bakarak, tüm Osmanlı ulemasının tutucu olarak yargılanması haksızlıktır. Oysa Osmanlı ilmiye sınıfı çok geniş bir müessese olup, modernleşmede öncü rol oynayan çoğu mütefekkir ve devlet adamı da bu grup içinden yetişmiştir.

### İRAN'DA MODERNLEŞME FAALİYETLERİ

Dönemin en büyük imparatorluklarından biri olan Osmanlı Devleti'nde yaşanan hızlı değişim, elbette sadece kendi tebaasını etkilemekle kalmayacaktı. Ülkedeki fıkırsel ve kurumsal yenilikler, başta komşusu İran olmak üzere diğer Müslüman ülkelerde de önemli birtakım oluşumlara katkı sağlamıştır.

19. yüzyıldan itibaren İran'da gerçekleştirilen birtakım ıslahatlar neticesinde, Batıya giderek orada eğitim görmüş veya Osmanlı modernleşmesinin etkisinde kalmış bir bürokrat sınıf ortaya çıkmıştı. Melkum Han, Mirza Feth Ali Ahundzâde, Ağa Han Kirmanî, Talibof ve Afganî gibilerin içinde yer aldığı bu oluşum, İslam dünyasının Luther gibi bir reformiste ihtiyacı olduğu kanaatini paylaşılmaktaydı. Onlar, kendi içlerinde çok farklı düşüncelere sahip olmak ve aynı zamanda ulemayla yerel otoritelerin gücü karşısında daha pasif bir konumda kalmakla birlikte Batı tarzı seküler yeni bir Müslüman toplum oluşturma konusunda hep birlikte büyük gayret sarfederek İran'da meşrutî hareketin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.<sup>53</sup>

Meşrutiyet ve bu çerçevede tartışılan hürriyet, anayasa, vatan, vatanseverlik gibi fikirlerin Müslümanlar arasında genellikle Yeni Osmanlılar tarafından gündeme getirildiği bilinmektedir. Hatta "meşruta"

53 Hamid Dabashi, *İran: Kellenmiş Halk*, s. 75-80; Mongol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran*, s. 175; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 116-117; Vanessa Martin, *Islam and Modernism*, s. 52-53; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 190; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 265.

veya “meşrutiyet” terimlerinin İran’a geçmesi de onlar aracılığıylaadır. 1868’de İstanbul’da İran büyükelçisi olarak görev yapan Mirza Hüseyin Sipahsalar, Namık Kemal gibi mütefekkirlerin söylemlerinden etkilenerek bu kavramı İran’a taşımıştı.<sup>54</sup> Daha sonra da *Ahter* gazetesi gibi çeşitli yayınlar aracılığıyla başta İran olmak üzere Kafkasya, Hindistan, Irak ve Türkistan’daki tüm Müslüman topluluklar arasında yaygınlık kazanmıştır.<sup>55</sup>

Bu tür fikirlerin Osmanlıdan İran’a geçmiş olması son derece doğaldır. Zira İranlıların Batı düşüncesiyle tanışmaları, Osmanlı aydınından çok daha sonraları, 19. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.<sup>56</sup> Başta coğrafi olmak üzere pek çok açıdan Avrupa ülkeleriyle daha yakın olan Osmanlı Devleti, bu avantajından dolayı eğitim reformunu İran’dan çok daha önce-leri yapmıştı. Osmanlı yönetiminin Avrupa’yı tanımak amacıyla elçi olarak Yirmisekiz Mehmed Çelebi’yi Fransa’ya yolladığı tarih 1720-1721’dir. İran aynı amaçla Hasan Şirazi’yi ancak 1809’da gönderebilmiştir. Ayrıca devletin merkezileşme, kurumlaşma, göçebelikten kurtulma, uluslararası ticaret ve yerleşik hayata geçme konularında da iki ülke arasında bir hayli mesafe bulunmaktaydı. Bundan dolayı Osmanlı’nın 19. yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirdiği idari reformları İran ancak bir yüzyıl sonra Rıza Şah döneminde yapabilmıştır. Tüm bunlara ilaveten gücün ulemanın elinde olduğu İran’ın aksine Osmanlıda devletin güçlü olması da, aradaki farkın oluşmasına neden olan önemli sebeplerden biridir.<sup>57</sup>

İran’da reform hareketlerinde önemli katkısı olan Muzafferuddin Şah, ticaret kanununu modernize etmek amacıyla 1899’da Avrupa gezisi dönüşü girişimlerde bulunmuş, fakat şer’i hukuka aykırılık gerekçesiyle tepki gösteren ulemayı aşamamıştır. Ciddi bir devlet geleneği ve örfi hu-

54 Mazlum Uyar, *age*, s. 280.

55 Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebi İlişkileri*, s. 75; Fariba Zarinebaf, “From Istanbul to Tabriz, no. 1, 2008, s. 162-164.

56 İran’a modern fikirler Rusya ve Osmanlı üzerinden geçmekteydi. Tebriz kenti ise söz konusu fikirlerin tartışıldığı en önemli kentti. Robert Landen, *The Emergence of The Modern Middle East: Selected Readings*, Columbia 1970, s. 128-129.

57 Nikki Keddie, “Socioekonomik Change in The Middle East Since 1800,” edit. A.L. Udovitch, *The Islamic Middle East 700-1900*, Princeton 1981, s. 765; Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, s. 193-194, 198-199; Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s. 52.

kuk sistemine sahip olan Osmanlının ise hukukunu modernize etmesi çok daha kolay olmuştur.<sup>58</sup>

İran yönetici ve mütefekkirleri, Osmanlıdaki bu hızlı modernizasyona özendikleri için, benzer uygulamaları kendi ülkelerinde de devam ettirmek istemişlerdi. Kaçarların yıkılmasıyla iktidara gelen Rıza Şah, modernleşme modeli olarak Osmanlıdaki Jöntürkleri (1895-1914) taklit etmiştir. Onun, özellikle 1934'te Türkiye'ye yaptığı seyahatten sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün etkisinde kaldığı bilinmektedir.<sup>59</sup>

## İslahatlar

İran'da geleneksel öğretim kurumları, diğer İslam ülkelerine nazaran daha iyi muhafaza edilmişti. Bu yüzden İslam dünyasının genelinde laik aydın kesim, din adamları karşısında daha serbest bir hareket alanına sahipken, İran uleması otoritesinden fazla bir şey kaybetmemiştir. Hatta İran'daki etkili ıslah hareketlerinin ulemadan geldiği bile söylenebilir. Buna rağmen İran'da onlardan tamamen bağımsız bir modernist akımın oluştuğu da bilinmektedir.<sup>60</sup>

İran'daki değişim, tıpkı Osmanlıda olduğu gibi askeri kurumlardaki modernleşme faaliyetleriyle başlamıştır. Ülkede ilk olarak Kaçarlar döneminin başlarında, 1813 Rus yenilgisinden sonra askeri ve kültürel birtakım reformlara ihtiyaç olduğu anlaşıncı, Feth Ali Şah (1797-1834) zamanında Fransa'dan getirilen uzmanlar sayesinde bazı ıslahatlara girilmiştir.<sup>61</sup> Ancak söz konusu dönemde yapılan bu yenilikler sonucunda kısmi bazı başarılar sağlanmakla birlikte, savaşlarda mağlubiyetler devam etmiştir. Gürcistan ve Ermenistan'daki Hristiyan bölgeler, Rus Ortodoks vesayeti altına girerek İran'dan kopmuş, daha sonra şartlar daha da kötüye gitmiş ve Müslüman Azerbaycan'ın kuzey kesimleri Rusya'nın eline geçmiştir. Bu durum, İran ordusundaki yenilik gayretlerinin artmasına sebep olmuştur.

58 Taha Akyol, *age*, s. 197. Yeniliklerin İran'a daha geç dönemde ulaşmasında, onların, hiçbir zaman Fas, Tunus, Pakistan gibi ülkelere benzer sömürge dönemi yaşamamaları ve bundan dolayı da iki dilli veya iki kültürlü olmamalarının da etkili olduğu söylenebilir. Mehrzad Boroujerdi, *age*, s. 52.

59 Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 132.

60 Hamid Algar, "İslah," *DİA*, c. XIX, s. 156-157.

61 Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 196; Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," s. 119.

Eğitim görmek amacıyla Avrupa'ya gönderilen gençler, öğrendikleri Batı dillerindeki eserlerden Farsçaya çeviriler yaparak tercüme faaliyetlerini başlatmışlardır. Baskı makinelerinin artmasıyla da yeni kitaplar piyasaya girmiştir.<sup>62</sup> Avrupa'ya giden bu gençlerden bir kısmının ise geri dönmeyip eğitimlerine orada devam etmesiyle, meşrutiyet isteklerinin öne çıktığı bir takım fikri oluşumlar ortaya çıkmış oldu.

İran'a ilk olarak batılı fikirlerin girmesi, Azerbaycan üzerinden olmuştur. Azerbaycan yöneticisi ve Feth Ali Şah'ın veliahdı Abbas Mirza (1798-1833), III. Selim'in (1788-1807) Osmanlı Devleti için yaptıklarının benzerini İran için Tebriz'de yapmıştır.<sup>63</sup> Abbas Mirza, yaklaşık 35 yıllık Azerbaycan hâkimiyeti döneminde çok önemli reformlar gerçekleştirmiş ve İran modernleşme hareketinin temellerini atmıştır.<sup>64</sup>

Abbas Mirza'nın Kuran'dan ayetlerle destekleyerek yaptığı bazı icraatlar sonuç vermeye başlayınca, ardından diğer siyasi ve içtimai bazı reform istekleri gelmiştir. Bu yeniliklerde en büyük pay, Mirza Taki Han Emir Kebir'e aittir.

Mirza Taki Han, 1842-1847 yılları arasında İran elçisi olarak görev yaptığı İstanbul'da, Reşit Paşa başta olmak üzere diğer yöneticilerle tanışarak Tanzimat ıslahatının sonuçlarını müşahade etmiş ve Osmanlıdaki birtakım yenilikleri kendi ülkesine taşımıştır. Nasiruddin Şah (1848-1896) tahta çıkınca kendisini sadrazam tayin etmiştir. O, bu dönemde Rusya, Eri van ve İstanbul'a yaptığı seyahatlerde gördüklerinden etkilenerek İran'da bir ıslahat reformu başlatmıştır. Vükela heyetinin oluşturulması ve yönetimin bakanlıklara taksimi gibi, gerçekleştirdiği Avrupa tarzı reformlarla İran devlet yönetiminde önemli gelişmelere imza atmıştır. Ayrıca bir taraftan Avrupa'ya öğrenci gönderirken, diğer taraftan da ülkede yeni öğretim ku-

62 İlk basılan kitaplardan biri, Abdurrezzak Dunbuli'nin *Maasiru Sultaniyye*'sidir. Bu eser, 19. yüzyılın başlarında İran'daki Batı etkisini anlama açısından kaynak özelliği taşımaktadır. O, Kaçar hanedanı ve Feth Ali Şah yönetimi ile kendi döneminde İran'ın ilk büyük reformcu oğlu Şehzade Abbas Mirza'nın Azerbaycan'daki yönetimini ele almaktaydı. Michel M. Mazzaoui, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslâm Kültürü ve Edebiyatı," s. 119-120.

63 Tebriz, İran'ın Batıya açılan kapısı olup İran'da matbaa ilk olarak burada, 1816'da kurulmuştur. Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir ad-Din Shah Qajar and The Iranian Monarchy, 1851-1896*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 74-75; "Abbas Mirza," *DİA*, c. I, s. 27-28.

64 Hamid Algar, "İslah," *DİA*, c. XIX, s. 156-157; Farzaneh Doulatatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebî İlişkileri*, s. 6-7.

rumları tesis etmiştir. İran'da pek çok Batılı ve İranlı hocanın ders verdiği darülfünun, onun emriyle 1851'de kurulmuş, ilk gazete olan *Ruzname-i Ahbar-i Darü'l-hilâfe-i Tahran*, aynı yılda yine onun döneminde yayın hayatına girmiştir. Fakat bu kadar önemli reformlara imza atmasına rağmen, 1852'de Nasiruddin Şah tarafından öldürülmüştür. Nasiruddin Şah, onu katletmekle kalmamış, aynı zamanda onun oluşturduğu "Şura-yı Devlet"i de lağvetmiştir.<sup>65</sup>

Mirza Taki Han Emir Kebir'den sonra göreve getirilen Mirza Hüseyin Han Sipahsalar da (ö. 1880) reformcu bir yapıya sahip, idari anlamda ciddi yenilikler yapmış önemli bir kişiydi. Mirza Hüseyin Han, 1858-1871 arasında on iki yıl Osmanlının İran büyükelçiliği görevini yaptıktan sonra 1871'de İran'a dönmüş ve sadrazam olmuştu. İstanbul'da bulunduğu süre içinde gözlemlemiş olduğu reform hareketlerinden etkilenerek benzerlerini İran'da uygulamaya çalışmıştır. Nasiruddin Şah'ı Avrupa'ya seyahate teşvik ederek, Batıyı bizzat kendi gözleriyle görmesini sağlamıştır. Fakat adli sistemi değiştirmenin yanında, 1872'de üst düzey ulemanın tayinini merkezi bir sisteme bağlamak isteyince, özellikle ekonomik fırsatları elinden alınan ulemayı bir hayli rahatsız etmiştir. Ulemanın şiddetli tepkisi neticesinde de görevinden uzaklaştırılmıştır.<sup>66</sup>

Tüm buraya kadar ifade ettiğimiz Emir Kebir ve Mirza Hüseyin Han'ın söz konusu ıslahat faaliyetleri önemli bir aşamayı temsil etmekle birlikte sistematik bir reform talebi içermemekteydi. Bu anlamda ilk dini ıslah projesi, Ermeni asıllı Melkum Han'dan (1908) gelmiştir. Melkum Han, eğitimini Paris'te tamamlamış olup, İstanbul'da tanıştığı Mirza Hüseyin Han Sipahsalar tarafından danışmanlığına getirilmiştir. Melkum Han, İstanbul'da İran sefaretinde çalıştığı esnada Osmanlıda gördüğü Tanzimat meclislerinin etkisinde kalarak, benzerlerini İran'da kurmaya çalışmıştır.<sup>67</sup>

65 Mehmed Emin Resulzade, *İran Türkleri*, s. 63; Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 65; Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebi İlişkileri*, s. 6-7; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 196, 267; Rıza Kurtuluş, "Mirza Taki Han," *DİA*, c. XXX, s. 168-169.

66 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 170, 174; Yılmaz Karadeniz, *age*, s. 196, 267; Hamid Dabashi, *age*, s. 68.

67 Hamid Algar, "İslah," *DİA*, c. XIX, s. 156-157; Celal Metin, *Türk Modernleşmesi ve İran*, s. 135. Melkum Han, Auguste Comte'un hümanizminin etkisinde kalarak bilimsellik ve akılcılığı ön planda

Melkum Han, İstanbul'da bulunduğu sırada alfabe değişikliği konusunda Azerbaycanlı oyun yazarı Feth Ali Ahundzâde'yle yazışmalarda bulunmaktaydı.<sup>68</sup> Daha sonra gittiği Londra'da 16 yıl İran elçiliği yaptıktan sonra sefirlik görevinden alınmıştır. Ardından 1890-1898 arasında yine Londra'da *Kânûn* gazetesini çıkartarak, bu yolla İran'ın istibdat rejimine eleştiriler yöneltmiştir. Yine söz konusu gazete aracılığıyla II. Abdülhamid'in İslam birliği politikasına destek vermiştir. İran meşrutiyet devriminde, anayasal rejimin oluşmasında onun yazılarının çok önemli katkısı olduğu ifade edilir.<sup>69</sup>

Auguste Comte'un tesirinde kaldığı anlaşılan Mirza Melkum Han, medeniyete ulaşılmasının, ancak biyolojik yasaların topluma uygulanmasıyla mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre Batı uygarlık ve tekniğinin hiç değiştirilmeden aynen taklit edilmesi gerekiyordu.<sup>70</sup>

Yukarıda ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi, İran'da Batılılaşma sürecinin yaşandığı zaman diliminin önemli bir kısmında tahtta Nasiruddin Şah bulunmaktaydı. Onun saltanatının başladığı 1848 yılı, özgürlük hareketlerinin ve istibdattan cumhuriyete doğru giden yolda gerçekleştirdikleri ıslahat ve reformların Avrupa ülkelerini sarstığı bir döneme denk gelir. Nasiruddin Şah, kırk sekiz yıllık saltanatı döneminde bir taraftan İngiltere ve diğer Batı devletlerinin İran üzerindeki çeşitli oyunlarına karşılık vermeye çalışırken, diğer taraftan 1873, 1878 ve son olarak 1889'da Avrupa'ya yaptığı

tutmuş, adını "âdemiyet" olarak açıkladığı bir din anlayışı ortaya koymuştur. Ona göre dinin aslı ahlâki ilkeler olup inanç ve ibadetler ise onun kolları ve tamamlayıcısıdır. (Mongol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran*, s. 151-152; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 109.)

68 Tanzimatçıların önde gelen düşünürlerinden Mehmed Münif Paşa'nın önerdiği Arap alfabesini değiştirme fikri, kısa bir süre sonra Feth Ali Ahundzâde (1812-1878) tarafından İran için gündeme getirilmiştir. Hatta o bu amaçla 1863'te İstanbul'u ziyaretemiş, orada Dışişleri Bakanlığı'nda Ali Paşa ve Fuat Paşa'yla bu meseleyi görüşmüş, Münif Paşa'nın cemiyetinde konuyla ilgili düşüncelerini aktarmıştır. Ahundzâde'nin alfabe değişikliği düşüncesi Melkum Han tarafından da sahiplenilmiştir. Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Han: A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley 1973, s. 82-83; Mazlum Uyar, *age*, s. 78-79; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 173. Mirza Feth Ali Ahundzâde, Müslümanların gerileme nedenlerinden biri olarak alfabelerini göstermiştir. Arap alfabesi yerine Latin ve Kiril karışımı bir alfabe önermiştir. Batı felsefecilerinden etkilenmiş ilk ateistlerdendir. Kendini Müslüman sofistlerin temsilcisi olarak görmekteydi. Hamid Algar, "Ahundzâde," *DİA*, c. II, s. 186-190. 69 Mirza Melkum Han, *Kânûn*, Tahran 1977; Hamid Algar, "Mirza Melkum Han," *DİA*, c. XXX, s. 164-165.

70 Ali Gharajehlou, *İran'da ve Ortadoğu'da İslâmın Siyasallaşması*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1988, s. 7.

seyahatler sonucunda Batıyı tanıma şansına sahip olmuş ve bu doğrultuda yaptığı ıslahatlar sayesinde devletin durumunu düzeltmeye gayret etmiştir.<sup>71</sup>

Nasiruddin Şah, Avrupa'yı sallayan bu fikir hareketlerinin ister istemez yankı bulduğu İran'da, bir taraftan reform talepleriyle bu şekilde uğraşırken, diğer taraftan da, halk üzerinde kendinden daha fazla otoritesi olan ulemayı idare etmek zorundaydı. Ulemanın desteğini kazanmak için en önemli vezirlerini feda etmesi bir yana, suret-i haktan görünerek güya İslamı savunmak amacıyla Bâbîlere yönelik şiddetli bir kovuşturma başlatmıştır. Sadece Bâbîlerin ileri gelenlerini öldürmekle kalmamış, bu mezhebe mütemayıl olanları da katletmeye karar vermiştir. Bu sebeple Bâbî olmadığı halde öyle bilinen pek çok kişi de öldürülmüştür. Katledilenler arasında, şahların keyfi yönetimine karşı çıkıp, yetkilerini Batılı anlamda kanunlarla sınırlandırmak isteyenler de bulunmaktaydı. Bundan dolayı bu kişilerin Babilik'le itham edilip yok edilmesini kendi iktidarı açısından da faydalı görmekteydi.<sup>72</sup>

Daha önce II. Mahmud örneğinde de ifade edildiği üzere, Nasiruddin Şah gibi batılılaşma gayreti içindeki hükümdarlar, ulemayı karşılarına alarak bu politikalarını gerçekleştiremeyeceklerini çok iyi kavramışlardı. Bu yüzden sonraki Şah Muhammed Ali, ancak 1909'da sağlamlaştırabildiği konumuna ulaşmak için önce ulemaya büyük imtiyazlar tanımış ve onları reform sürecine dahil etmişti. Gücü eline alınca da, başta ulema olmak üzere tüm rakiplerini yok etmeye çalışmıştır.<sup>73</sup>

Sonuç olarak, Şii ulemanın çok güçlü olduğu İran'da, kısmen de olsa Osmanlıdakine benzer batılılaşma girişimlerinin olduğu görülmektedir. Abbas Mirza, Mirza Taki Han ve Melkum Han gibi isimlerin öne çıktığı söz konusu reform hareketlerinde, Batıyla aralarında köprü olan Osmanlı müte-

71 Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 187-188; Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebî İlişkileri*, s. 3.

72 Mehmed Emin Resulzade, *İran Türkleri*, s. 64-65. Bâbiliğe yönelik baskılar karşısında onlar da İran şahına suikast düzenlemişlerdir. Aralarından Mirzâ Hüseyin Ali, bir kısım taraftarıyla birlikte Irak'a kaçmışlardır. İran yönetimi bunları Osmanlı yönetiminden talep etmiş fakat Osmanlı hükümdarı onların bu isteklerini kabul etmemiştir. Bunun yerine onları, Edirne ve Bursa gibi uzak bölgelere nakletmek amacıyla 12 Şaban 1279/2 Şubat 1863'te Irak'tan alarak İstanbul'a getirtmeye karar vermiştir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, İrade Hariciye, no: 198/11268.

73 Arnold H. Gren, "Liberal Çağda Ulema'nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri," s. 238, 240.

fekkirlerinin de büyük etkisi olmuştur. Zira ileride de görüleceği gibi, meşrutiyet hareketi başta olmak üzere İran'da meydana gelen önemli modernist taleplerde Yeni Osmanlıların fikirlerinden bir hayli istifade edilmiştir.

### Meşrutiyet Hareketi

Batının etkisiyle Osmanlıda yaşanan meşrutiyet tartışmaları, ıslahat hareketlerine paralel olarak kısa bir süre sonra İran'ın da fikir hayatına girmeyi başarmıştır.

İran ve İslam dünyasının değişik bölgelerinden gelen düşünürler, Osmanlı konaklarında bir araya gelerek Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Süavi gibilerin oluşturduğu bir grupla vatan, millet ve hürriyet gibi konuları tartışıyorlardı.<sup>74</sup> İranlı aydınlar arasında bu tartışmalara katılanlardan biri de Melkum Han'dır.

Melkum Han, İstanbul'da bulunduğu 1863-1871 arasında meşrutiyetle ilgili tartışmaları müşahade etme imkânına sahip olmuştur. Bu konuyla ilgili Namık Kemal, Midhat Paşa, Ali Paşa, Fuad Paşa ve Kâmil Paşa gibi ileri gelen simalarla kurduğu yakın diyalog neticesinde, İran'ın kurtuluşunun ancak meşrutiyetle gerçekleşebileceği kanaatine varmıştır. 1890'da Londra'da yayınladığı *Kânun* isimli gazetesıyla de bu yönde büyük bir gayret içine girmiştir.<sup>75</sup>

Melkum Han, Yusuf Han Tebrizî'yle birlikte tamamen Batı tarzı bir meşrutiyeti savunuyorlardı. Yine dönemin Zerdüşt inancını benimseyen diğer bir reformisti Kafkas asıllı Mirza Ağa Han Kirmanî de benzer şekilde, meşrutiyetin tamamen Batıda uygulanan şekliyle alınması gerektiğini ileri sürüyordu.

Söz konusu şahıslar dışında, ülkede gerçekleştirilen ıslahatlar sonucunda kurulan seküler okullarda yetişen yeni nesille, Acudanbaşı, Hüsrev Mirza ve Mirza Salih Şirazi gibi Avrupa'da görev yapan devlet memurları da, kaleme aldıkları yazılarla meşrutiyet konusunu İran halkının gündemi-ne taşımışlardır.<sup>76</sup> Neticede tüm bu meşrutiyet talepleri, onların oluşturdu-

74 Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002, s. 50.

75 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 113.

76 Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 107; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 267-268.

ğu bağımsız basın grubunun çıkarttığı pek çok radikal ve devrimci dergiyle önemli bir safhaya ulaşmıştır. Fakat meşrutiyetin kendi iktidarları açısından sıkıntı oluşturmaya başladığını anlayan Kaçar yönetimi, basına sansür getirerek kamuoyunun bilgilenmesini engellemeye çalışmıştır.

İran'da 1871'den itibaren yayınlara sansür uygulamasının başlatılması, burada çalışma imkânı kalmayan gazetecilerin İran'ı terk ederek faaliyetlerini dışarıda devam ettirmelerine yol açmıştır. Bunlardan bir kısmı Mısır'da *Perveriş* gazetesini neşrederken, bazıları da İstanbul'a gelmiş ve İran dışındaki ilk Farsça gayri resmi gazete olan *Ahter* gazetesini çıkartarak İran uyanış hareketine öncülük etmişlerdir.<sup>77</sup>

İran şahları, *Ahter*'i kendi otoriteleri açısından sakıncalı bulup ülkeye girmesini yasaklamalarına rağmen bu gazete, gerek tüccarlar vasıtasıyla gerekse diğer yollardan okurlarına ulaştırılmıştır. O dönemde İran'da okunabilecek en önemli Farsça gazete haline gelen *Ahter*, diğer gazete ve dergilerden yaptığı alıntılarının dışında kendi yazarlarının da yazılarıyla İran meşrutiyet hareketine öncülük etmiştir. Yazarları arasında Mirza Ağa Han Kirmanî ve Şeyh Ahmed Ruhi gibi önde gelen reformistler de bulunmaktaydı. Ortaya çıkış amacına uygun olarak genelde medeniyet, ümmet, devlet, millet, vatan ve vatanseverlik gibi konular üzerinde durmuştur.<sup>78</sup> 1876 tarihli 119 maddelik Osmanlı Anayasasının (Kanun-i Esasî) Farsçaya tercüme edilerek bölge insanına tanıtılması da bu gazete aracılığıyla olmuştur.<sup>79</sup>

19. yüzyılın sonlarına doğru İran'ı kasıp kavuran bu meşrutiyet dalgası, elbette küçük bir grup modernistin tek başına taşıyabileceği bir iş değildi. Hareketin halk tabanından destek bulması için ulemanın katılımı çok önemliydi. Bu doğrultuda, Seyyid Muhammed Tabâtabâi gibi önde gelen Şii âlimlerin, meşrutiyet ayaklanmalarında liderlik görevi üstlendikleri görülmektedir. Fakat daha da önemlisi, çok farklı dünyaları paylaşan bu iki grubun, şahın istibdat rejimini yıkma konusunda birlikte hareket edebilecekleri bir zeminin oluşmasıydı. Bu meselede kendini sorumlu hissederek aktif bir rol üstlenen en önemli kişilerden biri de Cemaleddin Afganî'dir.

77 Mehmed Emin Resulzade, *İran Türkleri*, s. 77; Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebi İlişkileri*, s. 29.

78 Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebi İlişkileri*, s. 48, 52-53, 56, 71.

79 *Ahter*, 23 Muharrem 1294 (7 Şubat 1877), yıl: 3, sayı: 4.

Afganî'nin henüz gençliğinde Afganistan'daki idarenin başkanlığına kadar yükselmiş ve dünyanın değişik bölgelerine yaptığı seyahatlerle, ufkunun açılmasını sağlayacak büyük bir birikim kazanmıştır. Elde ettiği bu tecrübeleri sayesinde zihninde; Müslüman yöneticilerin, başkalarının düşüncelerine değer vermeyen, kimseye danışma ihtiyacı hissetmeyen totaliter bir yapıya sahip oldukları şeklinde bir kanaat oluşmuştu. Fakat o, söz konusu Müslüman idarecilerin uygulamalarının aksine, İslam siyasal sisteminin temelini şura tarafından oluşturulduğunu, kendi döneminde de bunun karşılığının parlamento ve anayasal sistem olduğunu düşünüyor ve hatta üzerine basa basa vurguluyordu.<sup>80</sup>

Meşrutiyete bu şekilde samimiyetle inanan Afganî, İran'da; Mirza Hasan Han Şeyhü'r-Reis, Seyyid Muhammed Tabâtabâi ve Seyyid Abdul-lah Behbehâni gibi önde gelen ulemayla Eminü'd-Devle, İtimadü's-Saltana, Muhteremü'd-Devle gibi yöneticileri ve Melkum Han, Mirza Ağa Han Kirmanî, Nazımü'l-İslam Kirmanî gibi farklı kişi ve grupları, önce tütün protestosu, sonra da meşrutiyet hareketi etrafında birleştirmeyi başarmıştır.<sup>81</sup>

Afganî'nin meşrutiyet hareketine esas katkısı, İran'a son gidişinden itibaren belirginleşmeye başlamıştı. Afganî, 30 Ekim 1889'da İran'a dönüşü ve sonra da oradan uzaklaştırılması üzerine Basra'ya giderek orada İran hükümeti aleyhinde faaliyetlerine devam etmiştir. Irak'ta bulunduğu bu süre içinde ulemayla da temas kurmuş ve onlardan; yabancılara birtakım imtiyazlar tanıyan şaha karşı direnmelerini istemiştir. Hatta Nasiruddin Şah'ın, saltanattan azledilip İran'ın Osmanlı halifesine bağlanması yönünde çaba göstermesi için dönemin meşhur müçtehid Mirza Muhammed Hasan Şirazi'ye de bir mektup göndermiştir.<sup>82</sup> Bu faaliyetlerinden rahatsız olan İran hükümeti ise, onun Basra'dan sürülmesi için Osmanlı hükümetinden talepte bulunmuştur. Afganî buna gerek kalmadan kendi isteğiyle

80 Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani*, s. 137, 139.

81 Abdulhadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, s. 54. Geniş bilgi için bkz. Feridun Ademiyyat, *Endişihâ-yı Mirza Ağa Han Kirmanî*, Tahran 1979. Afganî'nin, en önemli meşrutiyet destekçilerinden Seyyid Muhammed Tabâtabâi'nin babası Seyyid Sıddık Tabâtabâi, Mirza Nasrullah İsfahani ve Malik el-Mütekellimin'in üzerinde büyük tesiri olmuştur. Hamid Algar, "İslah," *DİA*, c. XIX, s. 157.

82 Nazımü'l-İslâm Kirmanî, *Tarih-i Biydari-i İraniyan*, nşr.: Mirza Hasan Tahrani, Tahran 1352/1933, s. 63.

1891'de İngiltere'ye gitmiştir. Londra'da Melkum Han'la tanışarak, onun Nasiruddin Şah aleyhindeki çalışmalarına katılmış ve çıkartmakta olduğu *Kanun*'da yazılar kaleme almıştır. Fakat İngiliz hükümeti, sekiz ay sonra bu gazetenin neşrini yasaklamıştır. Birlikte 1892'de *Ziyâü'l-Hafikîn* isimli haftalık bir dergi de çıkarmışlardır. Londra'dan Seyyid Muhammed Tabâ-tabâî'ye bir mektup yazarak ona iltifatlarda bulunmuş ve İran'da zulmün son bulmasının ancak onun gayretleriyle mümkün olacağını ifade etmiştir. Kendisinden bir hayli beklentisi olduğu anlaşılan Tabâtabâî'ye yönelik ifadelerinde; İran'da ulemanın gücünün hiçbir Avrupa devletinde görülmeyecek derecede fazla olduğunu, bu nüfuzları sayesinde ümmetin sorunlarına önemli katkı sağlayabileceklerini belirtmekteydi.<sup>83</sup>

Afganî, tam da Londra'da İran hükümeti aleyhinde bu tür faaliyetlerde bulunduğu sıralarda, İslam birliği çalışmaları kapsamında Şii ulemayla ilişkiler kurması için Temmuz 1892'de Sultan II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Bunun üzerine İstanbul'a gelmiş ve burada kendisine güzel bir ev tahsis edilmiştir. Etrafındaki Bâbî hareketin savunucularından Mirza Ağa Han Kirmânî ve Şeyh Ahmed Ruhî gibi İranlılarla Abdülhamid'i İslam dünyasına Müslümanların halifesi olarak takdim etmişlerdir.<sup>84</sup> İran hükümeti ise, İstanbul'daki İranlıların kendi aleyhlerinde propaganda yapacağını düşünerek Afganî'nin hapsedilmesini istemiş fakat bu girişimleri sonuçsuz kalmıştır. İran Elçisi Nizamü'd-Devle, sadrazamları Eminü's-Sultan'a verdiği bilgide; bu konuyu Osmanlı sultanına ilettiğini, fakat Sultan II. Abdülhamid'in, "kendi davet ettiği bir şahsı hapse atmasının şanına yakışmayacağını, ayrıca onu Melkum Han'dan ayırıp İstanbul'a getirmekle İran şahına büyük iyilik yaptığını, Afganî'yi başka bir bölgeye göndererek kitap yazmakla meşgul edeceğini" ifade ettiğini söylemiştir.<sup>85</sup>

83 Abdulhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, s. 80-81; Hamid Algar, *Religion and State in Iran (1785-1906)*, California 1969, s. 203; Hayreddin Karaman, "Afgânî, Cemaleddin," *DİA*, c. X, s. 457-459; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 131.

84 Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Han: A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley 1973, s. 214; Hamid Algar, *Religion and State in Iran*, s. 203; Mazlum Uyar, *age*, s. 124; Mehrdad Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran," *Middle Eastern Studies*, c. 32, no. 1 (January 1996), s. 38.

85 Mohammad Reza Nasiri, *Nâsreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 165-166; Feridun Ademiyat, *Endişihâ-yı Mirza Ağa Han Kirmanî*, s. 38-46.

Afganî'nin gerek dergi ve gazetelerde yazdığı yazılar, gerekse başta Şii ulema olmak üzere pek çok kişiye gönderdiği mektuplar, onun, İran'da meşrutiyetin ilk işaretleri olan ve "Tütün Protestosu" olarak şöhret bulan eylemin en önemli tetikleyicilerinden biri olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup> Afganî'nin de etkisiyle Şeyh Fazlullah Nuri, Mirza Muhammed Hasan Şirazî, Muhammed Rıza Tabâtabâî ve Mirza Hasan Aştîyanî gibi din âlimlerinin İngiliz sömürüsüne karşı açtıkları isyan bayrağı, bir süre sonra meşrutiyet isteklerine dönüşerek "Reji Vaka"sı veya "Tenbakû" adlarıyla da nitelen-dirilen bu halk hareketinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>87</sup> 1892'de ger-çekleşen boykot, 1905'te patlak verecek meşrutiyet hareketinin en önemli habercisi olmuştur.<sup>88</sup>

1905'te başlayan meşrutiyet hareketinde, 5 Ağustos 1906'da Nasirud-din Şah tarafından bir fermanla anayasal meclis açılmıştır. Fakat bu meclis, 22 Haziran 1908'de Muhammed Ali Şah'ın parlamento binasını Rus Kazak tugayına bombalatmasıyla son bulmuştur. Bu defa Temmuz 1909'da Muhammed Ali Şah'ın tahtı terk etmesiyle anayasa tekrar kabul edilmiştir.

İslamcı siyasi düşünceden kopuşun bir işareti olan ve 1906'da im-zalanıp 1911'de kurumsal semeresini veren İran meşrutiyet devrimiyle şa-hın yetkileri sınırlandırılmış ve devlet teşkilatı; yasama, yürütme ve yargı organlarına bölünmüştür.<sup>89</sup> Bu şekilde bir taraftan meşrutiyet hareketiyle istibdat yönetimlerine son vermeye çalışan, diğer taraftan da sömürgecilğe karşı mücadele veren İran halkında; özellikle Azerbaycan'da büyük çalkan-tılara yol açan fikirlerin de etkisiyle, 19. yüzyılın sonunda üç temel ideolojik yaklaşım ve siyaset tarzı ortaya çıkmıştır. Meşrutiyet hareketi döneminde ortaya çıkan ve İran'ın ekonomik, politik ve kültürel geleceğini tartışan bu hareketler; liberal demokratik milliyetçilik, sosyalizm ve İslamcılık olarak tanımlanabilir.<sup>90</sup>

86 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 315-316.

87 Ahmed Kirmani, *Tarih-i İnkılâb-ı Meşrutiyet*, İsfahan 1367, s. 12; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 264.

88 Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 201. Anayasa Hareketi, çağdaş İran milliyetçiliğinin en önemli göstergesidir. İran uleması, bu hareketten itibaren milliyetçi partilerin etkisi altına girmiştir. Eşbal Ahmad, "Skocpol Üzerine Yorumlar," s. 88.

89 Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 86, 95.

90 Hamid Dabashi, *age*, s. 87.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; az sayıdaki modernist İran aydınının, Yeni Osmanlılardan da etkilenererek gündeme getirdikleri meşrutiyet taleplerinin, Şii ulemanın da desteğiyle büyük bir toplumsal harekete dönüştüğü görülmektedir. İran'da aşırı Batıcılar, Bâbiler ve ulema gibi birbirine zıt farklı grupların bir araya gelerek meşrutiyet hareketine destek vermelerinde Cemaleddin Afgani'nin hiç şüphesiz önemli bir rolü olmuştur.

### Şii Ulemanın Meşrutiyete Yönelik Tutumu

İran'da ulema, modernleşme sürecinde henüz oluşturulmakta olan modern eğitim kurumlarını da kendi kontrolünde tutarak yeni oluşumlara pek fırsat tanımamıştı.<sup>91</sup> İnisiyatifin genellikle hep ulemanın elinde olması, modernleşmeye yön verecek bürokratik bir sınıfın veya yerli bir burjuvazinin oluşmamasından kaynaklanmaktaydı.<sup>92</sup> Bundan dolayı İran'da meşrutiyet hareketinin temelleri bazı modernist görüşlü düşünürler tarafından atılmakla birlikte, aslında devrimi yapanların çoğunluğu, reformlara karşı çıkan ulema sınıfına mensup kişiler arasından olmuştur.

Önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, Safevilerin yıkılışının ardından ortaya çıkan karmaşıklıktan kaçan Şii ulema, Irak Atabât'ına sığınarak faaliyetlerini daha da yoğunlaştırmıştı.<sup>93</sup> Kaçar iktidarının yönelimi sonucu oluşan bu durum, başta merci-i taklit müessesesinin oluşumu olmak üzere ulemanın sosyopolitik nüfuzunun artmasına sebep olmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde ise imamın yetkilerinin ulema tarafından üstlenilmesinin gerekliliği fikri büyük oranda kabul görmüştü.<sup>94</sup>

İran ve Irak'ta meskûn Şii ulemanın bu derece güç kazanmasında, elde ettikleri bağımsız ekonomik gücün katkısı çok büyüktü. Zira 19. yüz-

91 Osmanlıda ise eğitim modernleştikçe ulema sınıfı bunun dışında kalmış, devlet ve toplum üzerindeki egemenliklerini kaybetmeye başlamıştır. İran ve Osmanlı modernleşmeleri arasındaki temel fark budur. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 30.

92 Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 213. İran'da yerli burjuvanın oluşmaması, ekonomik durumla alakalıydı. Başta İngiliz ve Rus tüccarlarına tanınan ayrıcalıklar, sanayi mallarının hızlı bir şekilde ülkeye girişini sağlamış ve geleneksel el sanatlarıyla yerel ticaretin çökmesine yol açmıştır. A. Vahap Kaya, *Toplumsal Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti*, Sis Yayınları, Ankara, s. 263-264.

93 Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, c. XVIII, no. 1, s. 5.

94 A.H. Hairri, *Shiism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977, s. 103; Hamid Algar, "Religious Forces in the Eighteenth and Nineteenth Century Iran," *Cambridge History of Iran*, ed. Peter Avery, Charles Melville ve Gavin Hambly, Cambridge University, 1991, c. VII, s. 712; Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, s. 357.

yıl uleması, otoriteleri gittikçe azalan Kaçar şahlarını etkileri altına alarak büyük miktarda araziye ellerinde bulundurmanın dışında, humus vergisini de kendi kontrolüne almayı başarmıştı.<sup>95</sup> Topladıkları paraların bir kısmıyla dini eğitim gören öğrencileri desteklemiş, diğer bir kısmını da din adamlarına aktarmışlardır.<sup>96</sup>

Ulema, elde ettiği sosyokültürel ve ekonomik imtiyazlar sonucunda, modernleşen toplum ve devlet karşısında Şiiliği koruma güdüsüyle hareket etmeye başlamıştır.<sup>97</sup> Onlar, merci-i taklit müessesesinin de sağladığı nüfuz sayesinde sosyal ve siyasi konularda halkı merkezi iktidarın aleyhine yönlendirmede bir nevi muhalefet görevi üstlenir duruma gelmişlerdir.<sup>98</sup> Meşruiyet açısından Safeviler gibi soylarını imamlara bağlama gereği duymayan Kaçarların kendilerini ulemanın fetvalarına teslim etmemesi, bazı konularda ulemanın açıktan tepkisine yol açmıştır. Sonunda da 1905-1911 Meşrutiyet Hareketinde şah aleyhine anayasacıları destekleyerek hükümete yönelik muhalefetlerini ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte baskı ve başka sebeplerle yönetime destek veren âlimler de elbette olmuştur.<sup>99</sup>

Ulemayla hükümet arasındaki temel problemin nüfuz çatışması olduğu anlaşılmakla birlikte konunun somut yansımaları, devletin ekonomik kaynaklarının Batı ülkelerine peşkeş çekilmesiyle ortaya çıkmıştır. Ulema, 1873'teki Reuter imtiyazı ve 1891'deki İngiliz tütün tekeli olmak üzere ya-

95 Irak'ta kabilelere ait olan araziler, Mithat Paşa'nın 1858'de gerçekleştirdiği toprak reformuyla birlikte şahıslar üzerine tapu edilmeye başlanmıştır. Fakat çiftçiler bu yeni uygulamadan haberdar olmadıkları için toprakların büyük bölümü tüccar ve din adamları üzerine kaydedilmiş oldu. Stephen Longrigg, *Irak, 1900-1950*, Oxford University Press, 1953, s. 38; Joyce N. Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 29.

96 Thoda Skocpol, "Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslâm," *İran Devrimi*, der.: Serpil Üşür, İstanbul 1992, s. 69; Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," s. 155.

97 Serpil Üşür, *Siyaset Bilimi Açısından İran Devrimi*, s. 40.

98 Ulemanın elde ettiği güç ve bunu siyasi konularda kullanma isteği, 19. yüzyılın başlarında İran'la Rusya arasında cereyan eden savaşlarda çok belirgin bir şekilde kendini göstermişti. 1813'te Ruslarla Gülistan Anlaşması yapılmış olmasına rağmen Rusların İran üzerindeki baskısının gittikçe artmakta olduğu haberleri, ulemanın devreye girmesine yol açmıştır. Feth Ali Şah, tekrar savaşa girmek istemiyordu. Fakat ulema, bir savunma cihadı yapılmasının vacip olduğu yönünde bir fetva verince mecburen savaşa girilmiş oldu. Neticede tekrar yenilmiş ve 1828'de Türkmençay Anlaşmasını imzalamak zorunda kalmışlardır. Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 91-92.

99 Nikki Keddie, "Skocpol Üzerine Yorumlar," s. 104; Mazlum Uyar, *Ahbarilik*, s. 194, 357. Müctehid Şarabiyani, 1903'te şahın tahttan indirilmesi yönünde fetva verirken "bir köpeği kaldırıp yerine başka bir köpeği oturtacağı" ifadesini kullanabilmiştir. Michael M.J. Fischer, *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press 1980, s. 185.

bancı düşmanı esnaf vb. gruplarla ittifak yapıp, hükümeti iki kez imtiyazları kaldırmaya zorlamıştır.<sup>100</sup>

1872’de maden ve ormanların kullanımı ve demiryolları işletmesi- nin İngiliz şirketi Reuters’e verilmesi, Şii ulemanın topluca ayaklanmasına neden olmuştu. Bunun üzerine Nasiruddin Şah baskılara dayanamamış ve 1873’te Sipahsalar’ı görevden azletmek zorunda kalmıştır.<sup>101</sup> Ancak bu olay- ların ardından yaptığı Avrupa seyahatleri sonucu devletin hazinesini israf etmesi tepkileri daha da artırmıştır. Tüm bunlara ilaveten 1891’de bir de İn- gilizlere tütün imtiyazı tanıyınca ipler tamamen kopmuş oldu. Dönemin en nüfuzlu müçtehid olan ve Samarra’da meskûn Mirza Muhammed Hasan Şirazî, tütün kullanımının haram olduğuna fetva vermiş ve bu şekilde kum- panya boykot edilmiştir. Köylere varıncaya kadar tüm İran halkı bu yasağa uymuştur. Çıkan şiddetli çatışmalara rağmen boykota devam edilince şah imtiyazı iptal etmek zorunda kalmıştır.<sup>102</sup> Ancak ok bir kez yaydan çıkmış, artık olayların önü alınamaz olmuştur. Zira şahın, son Avrupa seyahati için tekrar borçlanarak maliyeyi iflasa sürüklemesi bardağı tamamen taşır- mıştır. Tahran’da başlayan rahatsızlıklar diğer bölgelere de sıçramış, neticede ulema mensupları bir karar alıp, 1902 Haziran’ında şaha şikâyetlerini bil- diren bir mektup yazmışlardır. Mektupta, alınan kredinin harcandığı yer sorulmakta, alkol satışının yasaklanması ve Bahâîlere yönelik devlet tak-ibatının başlatılması istenilmekteydi. Neticede kredi kısmı sessizce geçilip diğer iki madde kabul edilmiştir. İsteklerini kabul ettiren ulema, bundan cesaret alarak devletin tüm sistemini etkileyecek meşrutiyet hareketi hazır- lıklarına başlamıştır.<sup>103</sup>

Meşrutiyete giden süreçte meydana gelen tüm bu olaylar, ulemay- la modernistlerin birlikte hareket etmesiyle gerçekleşmekteydi. Bununla birlikte aslında meşrutiyet fikrini ortaya atan söz konusu modernist düşü- nürlerle ulema arasındaki tek ortak paydanın yönetim karşıtlığı olduğu ra-

100 Nikki Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, Londra 1966.

101 Hamid Dabashi, *Iran: Ketlenmiş Halk*, s. 68.

102 Mehmed Emin Resulzade, *İran Türkleri*, s. 68.

103 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 232; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 205.

hatlıkla söylenebilir.<sup>104</sup> Bunun dışında bu iki grubun pek de birbirlerinden memnun olmadıkları bilinmektedir. Zira 19. yüzyıldan itibaren nüfuzu bir hayli artan ulema, Batıyla temas sonucunda girilen reform çabaları ve bunun neticesinde gündeme gelen liberal fikirlerden oldukça rahatsızdı. Ancak hükümete muhalefetlerinden dolayı meşrutiyetçilere destek vermek zorunda kalmışlardır. Sonuçta geniş bir ittifak oluşturup hep birlikte meşrutiyeti ilan etmişlerdir.

İki kesim arasındaki bu ortaklığın menfaat birliği üzerine bina edilmiş olduğu anlaşılmalı birlikte, aslında meşrutiyete destek veren ulemanın bir kısmı; var olduğunu düşündükleri imamın vekilliği görevinin anayasal rejimle daha çok işlerlik kazanacağını düşünmeye başlamıştı. Onların nazarında devlet reisliği, gaybetteki bir imamın yetkisinde olduğu için, meşrutiyet açısından ideale en yakın yönetim tarzı, anayasal sistemdi. Oluşturulan anayasayı da, Mehdi'nin dönüşüne kadar şahların otoritesini sınırlamanın bir aracı olarak görüyorlardı.<sup>105</sup>

Muhammed Kâzım Horasanî, Şeyh Abdullah Mazenderânî ve Mirza Hüseyin Tahranî, meşrutiyete destek vermelerinin gerekçesini; onun şeriata dayalı bir sistem olması ve bu yolla din ile devletin daha güçlü hale geleceğini düşünmeleri olarak ifade ederler. Onlara göre kendi amaçları, kanunu esasiyi şeriata göre şekillendirip, meclis-i şura-yi milliden çıkan kararların şeriata uygunluğunun bir grup âlim tarafından denetlenmesini sağlamaktı.<sup>106</sup> Zira 1906'da yürürlüğe giren ilk meşrutiyet anayasası, ulemaya yasa tasarılarının şeriata uygunluğunu denetleme görevi vermektedir.<sup>107</sup> Fakat kanun-i esasi ve ilave taslağın kabul edilmesi sonucunda meşrutiyetin esaslarının tam olarak belirlenmesi, konunun düşündükleri gibi olmadığını ortaya çıkarmış ve gelinen aşama onları telaşa düşürmüştür.

104 Meşrutiyet hareketi esnasında ciddi anlamda siyasi nüfuz elde eden Şii ulemanın üzerinde yoğunlaştığı ortak fikirler; Kaçarlar, Osmanlılar ve sömürgecilere olan karşıtlıkları üzerine bina edilmişti. Hamid Dabashi, *Iran: Ketlenmiş Halk*, s. 104.

105 A.H. Hairî, *Shiism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977, s. 103; Nikki Keddie, "Skocpol Üzerine Yorumlar," s. 104; Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma," çev.: Yaşar Daşkıran, *İslâmiyât*, c. 7, sayı: 4, s. 153; İsmail Safa Üstün, "İmâmîyye Şiasında Otorite Problemi," *Şiilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993, s. 384.

106 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 260.

107 Vanessa Martin, *Islam and Modernism*, s. 141.

Çünkü İran meşrutiyet anayasasının özellikle özgürlük ve eşitlikle ilgili maddelerinin, kendi konumlarını tehlikeye düşürdüğünü anlamış ve meşrutiyetin aleyhine bir tutuma yönelmişlerdir. Aralarında meşrutiyet taraftarı olanların büyük bölümü bile; hangi inançtan olursa olsun tüm tebaanın kanun önünde eşit olduğunu belirten ilave sekizinci maddeye şiddetle karşı çıkmıştır. Özellikle Şeyh Fazlullah Nuri'nin başını çektiği kesim, daha da ileri giderek, meşrutiyetin zaten dine aykırı bir uygulama olduğunu iddia etmiş ve bu fikrin üzerine oturduğu anayasal sistemi şiddetle reddetmiştir.<sup>108</sup> Onun 1909'da laik unsurlar tarafından öldürülmesi üzerine ulemanın büyük bölümü meşrutiyeti desteklemekten vazgeçmiş ve uzun bir süre siyasete karışmamışlardır.<sup>109</sup>

Parlamente yönetimin en kuvvetli muhalifi Şeyh Fazlullah Nuri, halkın seçeceği kişilerin şer'i konularda yetkili olmadıklarını, sorumluluğun halka değil imamın naiplerine karşı olduğunu, imamın gaybeti döneminde ise bu yetkinin, onun temsilcisi olan ulemada bulunduğunu iddia ediyordu.<sup>110</sup>

Şeyh Fazlullah Nuri'nin itirazları üç ayrı temele dayanmaktaydı: Birincisi, halkın sorunlarının ancak müçtehitler tarafından çözüme kavuşturulabileceği, bakkal veya manifaturacı gibi sıradan insanların işi olmadığı. İkincisi, kanunların çoğunluğun fikrine göre yapılmasının İslama aykırı olduğu. Üçüncüsü ise vekâlet meselesinin fıkhi ve aynı zamanda bireysel bir konu olduğu, tüm bir halkın ancak müçtehitler tarafından temsil edilebileceği.<sup>111</sup>

108 Mazlum Uyar, *age*, s. 195, 226.

109 Hamid Algar, "İran Dini Düşüncesinde Değişim ve Devrim," 212.

110 Şeyh Fazlullah Nuri, meşrutiyet savunucularını dinsizlikle suçlayarak, özgürlük, eşitlik ve kanun-i esasi gibi kavramların Batılılar tarafından icat edilmiş olup, bunların Müslümanlara uymayacağını iddia etmiştir. Ona göre kendilerine uygun olanın meşruta (meşrutiyet) değil, meşruta-yi meşru'a'dır (şeriata dayalı meşrutiyet). "Şura-yi milli" ve "meşrutiyet" tabirleri, İngiliz elçiliğindeki oturma eyleminde benimsenmiş olup, ulemanın istediği parlamento şekli; Kur'an, şariat ve emr-i bi'l-maruf ilkelerine dayanmaktaydı. Ayrıca Şeyh Fazlullah'a göre problemlerin çözümünde müracaat edilecek kurum meclis olmayıp, on ikinci imamın temsilcisi olan ulema'dır. İmamın gaybetinden sonra otorite, dini ve siyasi konular başta olmak üzere ulema ve siyasal yöneticiye devredilmiştir. O bu yüzden; ittifakla oluşturulan meclisin, ulemanın istediği parlamento olmadığını, kuruluşundan sonra Bâbiler ve diğer kâfirler tarafından şer üreten bir mekâna dönüştüğünü ifade etmiştir. Meclisin on üyesinden dördünün materyalist, birinin Bâbî, ikisinin yabancı taklitçisi, üçünün de cahil Caferî Şii'si olduğunu ifade etmiştir. Mazlum Uyar, *age*, s. 214-215, 220-221.

111 Mehdi Melikzâde, *Tarih-i İnkılâb-ı Meşrutîyet-i İran*, Tahran 1949, c. IV, s. 211; Mazlum Uyar, *age*, s. 293.

Şeyh Fazlullah Nuri'den sonra meşrutiyet hareketine en fazla tepki veren kişi Seyyid Muhammed Yezdi Tabâtabâi idi. O, parlamentoya şiddetle karşı çıkmış ve meşrutiyeti destekleyenlerin Bâbî olduklarını ileri sürmüştür.<sup>112</sup>

Dönemin Şii âlimleri arasında, söz konusu şahıslar dışında başka meşrutiyet karşıtları da bulunmakla birlikte, ulemanın önemli bir kesiminin bu harekete destek verdiğini ifade etmiştik. Fakat bunlardan bazıları, uygulamaları görünce fikir değiştiren, bir kısmı ise düşüncelerini sonuna kadar savunmaya devam etmiştir. Örneğin, reformist İran ulemasının en önde gelenlerinden Seyyid Muhammed Tabâtabâi, koyu bir meşrutiyet taraftarı olup, bu konuda ulema arasında ayrı bir yeri bulunmaktaydı. Zira o, eşitlik, özgürlük ve kanun yapma gibi meseleler tartışılırken en ileri modernist grubun görüşlerini savunmuştur. Halbuki ulema arasında meşrutiyeti benimseyen diğer pek çok kişi bulunmaktaydı. Fakat onlar, özellikle ulemanın yetkileri konusunda modernistlere karşı çıkmaktaydılar.<sup>113</sup>

Meşrutiyetin oluşum sürecine katkıda bulunan diğer en önemli âlim ise Seyyid Abdullah Behbehânî'dir. Behbehânî fikirselsel temelde konulara pek vakıf olmamakla birlikte, siyasi gücünden kaynaklanan desteğiyle, Tabâtabâi'yle iyi bir ekip oluşturmuştur.

Söz konusu Tahran ulemasından Tabâtabâi ve Behbehânî'nin dışında, meşrutiyet hareketinin en önemli destekçileri, şüphesiz Irak ulemasıdır. Atabât'ın meşhur âlimlerinden Muhammed Kâzım Horasanî, Şeyh Abdullah Mazenderânî, Mirza Hüseyin Horasanî ve Muhammed Hüseyin Nâinî, meşrutî hareketi hararetle savunmuşlardır. Bununla birlikte aralarında, meşrutiyet yazılı geleneğine katkılarından dolayı Nâinî'nin özel bir yeri bulunmaktadır. Hatta İran meşrutiyet hareketinin, onun yazıları sayesinde tanınmış olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>114</sup>

112 Mazlum Uyar, *age*, s. 203. Bâbilik, 19. yüzyılda Batılı ülkelerin siyasi ve ekonomik baskılarından dolayı ciddi bir bunalıma sürüklenen İran halkında, kurtarıcı mehdî iddialarına daha çok ilgi gösterilmesi sonucu ortaya çıkan bir hareketti. Bu hareketin; din ve vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, kadın-erkek eşitliği gibi söylemlerle ortaya çıkması, aslında İran'daki modernist taleplerin dinsel bir yolla dile getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla İran'da bu tür iddiaları savunanlar genelde Bâbilikle itham edilmişlerdir. Ethem Ruhi Fırlah, *Bâbilik ve Bahâililik*, s. 1.

113 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 233-234.

114 Mazlum Uyar, *age*, s. 257-258.

Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî (1860-1936), 1898'de Necef'e giderek meşrutiyet hareketinin önde gelen savunucularından Ahund Molla Horasânî'nin fetva ve danışma meclisi üyeleri arasında yer almıştır. Meşrutiyetin Şiilikle uzlaşabileceğini göstermek amacıyla da, 1909'da *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille* isimli Farsça eserini yazmıştır.<sup>115</sup>

Nâinî, parlamento fikrini savunurken, diğer çağdaşları gibi, görüşlerini Kur'an ve sünnetten örneklerle desteklemeye çalışmış ve bunun, dinin önerdiği meşveret sisteminin bir benzeri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre imamın gaybeti döneminde de önerilen meşverete dayalı yönetim, en iyi şekilde parlamento tarafından gerçekleştirilebilirdi. Sonuçta Nâinî, parlamentonun kurulmasıyla müstebit yönetimlerin tamamıyla ortadan kalkmış olacağı kanaatine varmıştır.<sup>116</sup>

Şiiler içinde meşrutiyetle ilgili tartışma yapanların başında gelmesi hasebiyle Nâinî'nin değerlendirmeleri çok önemlidir. Zira onun bu fikirleri, en önde gelen âlimlerden Horasanî, Mazenderânî ve Tahranî tarafından kabul görmüş ve desteklenmiştir. Bununla birlikte onun parlamenter sistemin ruhuna uygun bir yöntem sunduğu söylenemez. Zaten Şii imamet inancı kaygısı içinde yapılacak bir yorumda bundan daha fazlası beklene mezdi. Meclisin çıkaracağı yasaların ulemanın onayına sunulmasının yanında, yargının da onların eline verilmesi, parlamentonun en üst kurum olma özelliğini ortadan kaldırmaktadır.<sup>117</sup>

En önemli meşrutiyet destekçilerinin bir diğeri olan Ahund Molla, yani diğer bir adıyla Muhammed Kâzım Horasanî de, 1908'de İstanbul'da cereyan eden olaylardan sonra İkinci Meşrutiyet'i ilan ettiren Genç Türkleri tebrik etmiştir. Ahund Molla Horasanî, Muhammed Ali Şah'a yardım etmemeleri için Osmanlı Devleti ile Batılı ülkelere çağrıda bulunmaktaydı.

115 Ahmet Özel, "Nâinî," *DİA*, c. XXXII, s. 319; Hamid Algar, "İslah," *DİA*, c. XIX, s. 158.

116 Mirza Hüseyin Nâinî, *Tenbihü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille*, s. 52-57. Nâinî, meşrutiyet yönetiminin önemi üzerinde dururken despotik rejimle bir kıyaslama yapar. Ona göre despotik yönetim; hem Allah'ın, hem imamın yetkilerini gasbetmekte, hem de insanlara zulmetmektedir. Oysa meşrutiyet yönetimi sadece imamın otoritesini gasbetmektedir. Yönetimin, imamın temsilcisi olan ulema tarafından onaylanması durumunda ise bu gasp da ortadan kalkar ve hiçbir sorun kalmaz. Parlamento tarafından yapılan yasalar, birkaç müçtehidin onayından geçtiği takdirde Şiaya aykırı bir durum kalmaz. Mirza Hüseyin Nâinî, *age*, s. 15, 46-48; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 284, 292.

117 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 286.

İran'da meşrutiyetin ilanından sonra ise, şeriata uymadığını düşündüğü bazı uygulamalara şahit olunca, meşrutiyeti desteklediğine pişman olmuştur. Ahund Molla, 1894'te Mirza Muhammed Hasan Şirazi'nin ölümünden sonra tek merci-i taklit olarak kalmıştı.<sup>118</sup>

Meşrutiyeti savunup sonra da pişman olan Ahund Molla dışında Behbehâni ve diğer Irak uleması da, bu harekete ve meşrutiyetçi liberallerle verdikleri destekten dolayı sükûti hayale uğramışlardır. Zira onlar, daha önce meşrutiyeti savunma uğruna Şeyh Fazlullah Nuri ve diğerlerine küfre varan suçlamalar yöneltmişlerdi.<sup>119</sup>

Şeyh Fazlullah Nuri gibi aşırı meşrutiyet karşıtı âlimlere gelince, onlar; anayasayı reddederek aslında monarşi taraftarlığı yapmaktaydılar. Onlarla birlikte Şii ulemanın büyük bir kısmı, büyük esnaf ve aristokrasinin isteklerine uygun olarak Rıza Han liderliğinde Pehlevî Hanedanlığının kuruluşuna destek vermişlerdir. Fakat Rıza Şah, iktidardaki gücünü artırıncaya, yeni bir modernleşme hareketi başlatarak ulemanın yetkilerini elinden alacak uygulamalara girişmiştir.<sup>120</sup>

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizin sonucu olarak İran toplumunda yaşanan birtakım modernleşme hareketlerinin, ulemayı da etkilediğini söyleyebiliriz. Hatta onların önemli bir kısmı meşrutiyet hareketine destek vererek bu yöndeki gayretlerini ortaya koymuşlardı. Fakat söz konusu ulema, yeni tanıştıkları meşrutiyet, anayasa ve parlamento vb. Batılı fikirlerin kendilerini nereye taşıyacağını başta pek kestirememişti. Nitekim zamanla, üstünde oturdukları zeminin hızla kayıp gittiğini fark ettiklerinde, derhal savundukları fikirleri terk etmişlerdir. Bununla birlikte bu grup içinde kalıp da liberal düşüncelerini ısrarla devam ettirenler de olmuştur.

118 Hamid Algar, "Ahund Molla," *DİA*, c. II, s. 185-186.

119 Mazlum Uyar, *age*, s. 262.

120 Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," *İran Devrimi*, s. 179-180.

# OSMANLI DEVLETİ'NİN İSLAM BİRLİĞİ POLİTİKASI VE ŞİİLER

## 19. YÜZYIL OSMANLI-İRAN SİYASİ MÜNASEBETLERİ

**O**smanlı-İran siyasi ilişkileri, Şah İsmail'in 1502'de Azerbaycan'daki Akkoyunlu Devleti'ne son vermesi ve Safevi Devleti'ni kurarak Anadolu üzerinde birtakım tacizlere girişmesiyle başlar.<sup>1</sup> Yavuz Selim, Şah İsmail'in Anadolu'daki Kızılbaşlara yönelik kışkırtmalarını Çaldıran zaferiyle önemli ölçüde engellemişse de, özellikle doğu bölgelerindeki Kızılbaş ayaklanmaları devam etmiştir. Bunların önüne geçilmesi amacıyla Kanuni Sultan Süleyman tarafından Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap seferleri düzenlenmiş, 1555'te imzalanan Amasya Anlaşmasıyla çatışmalar sona erdirilmiştir. Fakat bir süre sonra Şah II. İsmail'in anlaşmayı çiğneyerek Doğu Anadolu'da birtakım faaliyetlere girişmesi ilişkileri tekrar bozmuş, nihayetinde Şah I. Abbas ve III. Murad arasında imzalanan İstanbul Anlaşmasıyla ikinci kez barış yapılmıştır. Fakat Şah I. Abbas'ın yeniden Osmanlı topraklarına saldırması sonucu tekrar savaş başlayınca, 17 Mayıs 1639'da Kasr-ı Şirin Anlaşması yapılmıştır. İki ülke arasındaki bu anlaşma, 1722'de Afganlıların İran'ı işgaline kadar geçerliliğini devam ettirmiştir. Fakat 1718'de Avusturya ile imzaladığı Pasarofça anlaşmasından dolayı önemli miktarda toprak kaybına uğrayan Osmanlı Devleti, Afgan işgalini fırsat bilerek İran'a savaş açmıştır. İki ülke açısından da pek çok kayıpların yaşandığı bu süreçte, İran'da iktidarı ele geçiren Nadir Şah sayesinde üstünlük İran'a geçmiştir. Buna rağmen iki ülke arasında 1746'da imzalanan anlaşmayla Kasr-ı Şirin Anlaşmasının geçerliliği tekrar kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

1 Tahsin Yazıcı, "İran," *İA*, İstanbul 1970, c. IX, s. 275; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 119.

2 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Hatt-ı Hümayûn Tasnifi, no: 220, Şaban 1159 (Ağustos 1746); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarih*, c. IV/1, s. 307-309; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 119.

Bu şekilde dalgalı bir seyir takip eden Osmanlı-İran ilişkilerinde 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Müslümanların farklı toprak parçalarına bölündüğü gerçeğinin karşılıklı tanınmasıyla yeni bir döneme girilmiştir. İki ülke arasında, özellikle yeni yükselen ulus-devlet ideolojisinin tetiklediği, politik ve ekonomik ilişkileri ön planda tutan jeopolitik faktörler sayesinde bir yakınlaşma oluşmuştur.<sup>3</sup> Her iki ülke açısından da benzer tehditleri oluşturan Rusya'ya karşı Osmanlılarla İran arasında bazı ittifak önerileri gündeme gelmiştir. Zira Rusya, 1768-1774'te Osmanlı Devleti'ne yaptığıнын benzerini, 1804-1813 arasında İran'a yapmış ve pek çok açıdan geri kalmış bu iki devlete büyük zararlar vermişti.<sup>4</sup> Rusların tacizlerini gittikçe daha fazla hisseden İran, kendisine benzer sıkıntıları yaşayan Osmanlı Devleti'ne; Hristiyan Ruslara karşı ortak mücadele önerileri sunmaya başlamıştır.

İranlılar, 1817'de Rusya'yla ilişkilerinde sorun yaşayınca, Osmanlı Hükümdarı II. Mahmud'la temasa geçerek ona askeri ittifak teklifinde bulunmuşlardır. Ancak o sırada yeniçeri ayaklanmalarıyla uğraşan II. Mahmud, onların bu önerisine pek ilgi göstermemiştir.<sup>5</sup> Buna rağmen İran Veliahdı Abbas Mirza ile Revan Serdarı Hüseyin Han, 1825'in sonlarına doğru İran'a giden Esad Efendi'ye bu yönde bir teklifte daha bulunmuşlardır. Yapılan öneride, büyüklüğünü ve gücünü itiraf ettikleri Osmanlı Devleti'nden, iki Müslüman ülke olarak Ruslar karşısında birlikte mücadele edilmesi istenmekteydi.<sup>6</sup> Ancak Rusya'nın uyguladığı birtakım stratejiler, iki ülke arasında sağlıklı bir yakınlaşmanın oluşmasına engel olmuştur.

İranlılarla Osmanlıları çarpıştırıp sonucundan menfaat sağlama peşindeki Rusya, İranlı iki aşiret reisinin Osmanlılara sığınmasını fırsat bilerek İran'ı kışkırtmıştır. Rusların tazyiklerinden bir hayli etkilendiği anlaşılan Abbas Mirza, Osmanlı Devleti'nin Yunan isyanıyla uğraşmasını

3 Karen M. Kern, *The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies*, Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University 1999, s. 6-7.

4 İran'ın Rusya'ya karşı kaybettiği savaşlar ve bunların sonucunda imzalamak zorunda kaldığı Gülistan ve Türkmençay anlaşmaları, İran tarihinin en acı ve alçaltıcı dönemlerinden biridir. Ülkenin en verimli toprakları olan Güney Kafkasya, Gürcistan ve Ermenistan bölgeleri ile Hazar Denizi ve burada yer alan ticari öneme haiz limanlar, bu anlaşmalarla Rusya'ya terk edilmiştir. Yılmaz Karadeniz, *age*, s. 118.

5 Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 110-111.

6 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. XII, s. 250.

fırsat bilerek Irak'a saldırılarda bulunmuştur. Bunun üzerine II. Mahmud, Ekim 1820'de İran'a savaş ilan etmiştir. Ancak bu çerçevede düzenledikleri Irak seferi, Osmanlılar açısından felaketle sonuçlanmıştır. Bununla birlikte 1821'de Bağdad'ı muhasara eden İran askerleri arasında, uzayan kuşatma yüzünden açlık ve kolera salgını baş gösterince geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Fakat daha sonra Kars ve Ardahan'a saldırmışlar ve Osmanlı Devleti'ni mütareke yapmak zorunda bırakmışlardı. 1823'te yapılan Erzurum Anlaşmasına göre İran'ın aldığı topraklar iade edilmiş, karşılığında Osmanlı Devleti de İranlı hacılara her türlü kolaylığı sağlayacağı garantisini vermiştir.<sup>7</sup>

Her defasında olduğu gibi 1823 tarihli Erzurum Anlaşması da ilişkilerde devamlılık sağlamada yeterli olmamıştır. Feth Ali Şah, 1826'dan itibaren, Osmanlı Devleti bir taraftan Balkanlar'da Rusya'yla diğer taraftan da Mısır'da Mehmed Ali Paşa'yla uğraştığı sırada, İran'ın batı sınırlarını genişletme gayreti içine girmiştir.<sup>8</sup>

Tüm bu olaylara rağmen Rusya'yla yaptıkları savaşlar neticesinde İran'ın 1828'de Türkmençay Anlaşmasını, Osmanlı Devleti'nin de 1829'da Edirne Anlaşmasını imzalamak zorunda kalması, kendilerine ağır şartlar dayatılan bu iki devleti Rusya'ya karşı birbirine biraz daha yakınlaştırmıştır. Fakat geneline bakıldığında hem güvensizlik ve karşılıklı rekabet hem de Batı devletlerinin uyguladıkları siyaset, Osmanlı Devleti ile İran arasında ortak hareket etme imkânını ortadan kaldırmaktaydı.<sup>9</sup>

Osmanlı Devleti'yle İran arasında bu çekişmelere yol açan ihtilafların temel sebebi, her iki ülkenin de başta Bağdad olmak üzere Irak bölgesini kendi kontrolü altına alma isteğinden kaynaklanmaktaydı. Zira Bağdad, 1514 Çaldıran Savaşının ardından 1534'te Kanuni Sultan Süleyman tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştı. Bununla birlikte Osmanlıların bölgede denetimi sağlamaları, 1546'da Basra'nın ele geçirilmesine kadar gerçekleşmemiştir. Osmanlılar; Basra, Bağdad, Musul ve Kerkük valilikleri aracılığıyla idare ettikleri Irak'ta, 1623'te Şah I. Abbas'ın Bağdad'ı işgaliyle tekrar

7 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. II, s. 31; Yılmaz Karadeniz, *age*, s. III-III, 134.

8 Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 112.

9 Yahya Kalantari, *Feth Ali Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 202, 224.

hâkimiyet sorunu yaşamışlardı. Fakat Bağdad, 1638'de IV. Murad'ın kırk günlük muhasarasından sonra Osmanlılar tarafından tekrar geri alınmış ve 17 Mayıs 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin barışıyla sınırlar çizilmiştir.<sup>10</sup>

İranlılar, Kasr-ı Şirin Anlaşmasıyla Bağdad'ın Osmanlı Devleti toprağı olduğunu kabul etseler de özellikle bu bölgede yer alan Kerbelâ, Necef ve Kâzımeyn gibi kutsal Şii mekânları elde etme konusundaki yoğun arzuları devam etmiştir. İran şahları, bölgeye atanan valilerden başlamak üzere, meydana gelen birtakım olaylarda müdahil olma gayreti içinde olmuşlar ve İran hac kervanlarının yaşadıkları bazı sorunlar ilişkilerin daha da gerginleşmesine yol açmıştır.<sup>11</sup>

## IRAK ÜZERİNDE NÜFUZ MÜCADELESİ

### Irak'ta Şiileştirme Faaliyetleri

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kerbelâ ve Necef gibi kutsal Şii mekânların içinde yer aldığı Bağdad merkezli Irak-ı Arab bölgesi, Osmanlı Devleti ile İran arasındaki en önemli mücadele alanıydı.

İran, Osmanlı Devleti'yle ilişkilerinin 19. yüzyılın ortalarına doğru iyi gitmeye başlamasından itibaren Irak'ta daha rahat hareket etmeye başlamıştı. Osmanlı Devleti de, İran'ın bölgedeki faaliyetlerine, özellikle 1886'ya kadar pek fazla ses çıkarmamaktaydı. Fakat bu durum, şahın bölge üzerindeki nüfuzunun bir hayli artmasına ve nüfusun önemli bir kısmının da Şiiliği benimsemesine yol açmıştır.<sup>12</sup>

Bazı İranlılar; mezhep taassubu, askerlikten kaçmak ve iş bulmak gibi nedenlerle Osmanlı toprağı olan Bağdad, Kerbelâ ve Necef gibi şehir-

10 Andre Raymond, "Arap Eyaletleri," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007, c. I, s. 457-458.

11 Yahya Kalantari, *Feth Ali Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 224-225. Bağdad beylerbeyleri, diğerlerine nazaran özel bir konuma sahiptiler. Onlar hem Basra Körfezi ile el-Cezire arasındaki geniş bölgenin yöneticileri hem de orada bulunan tüm Kürt aşiretlerden sorumluydular. Devletin zayıf düşmesi, bu geniş coğrafyanın kontrolünde ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Orada görev yapan Bağdad Kölemen valileri, merkezi hükümetin zafiyetinden istifade ederek keyfi uygulamalar yapmışlardır. Bunlardan biri olan Davut Paşa, kendisini uyarmak için padişah tarafından gönderilen devlet görevlisini öldürmüştür. Bunun üzerine padişah, Halep Valisi Ali Rıza Paşa'yı üzerine göndererek 1830'da Bağdad Kölemenlerini ortadan kaldırmıştır. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri*, s. 34-35.

12 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti*, s. 387-388.

lere yerleşmek istiyordu. İran kimliğini taşıyan ve bölgede ticaret vb. gibi işlerle meşgul olan bu Şii unsurlar, Osmanlı tebaası olmaktan da ısrarla kaçınıyorlardı.<sup>13</sup> Hurşit Paşa'nın verdiği istatistiki bilgiye göre, sırf 1265/1849 Mart'ından 1266/1850 Şubat ayına kadar buraya gelen İranlıların sayısı; kadın, çocuk ve kayıt dışı girenler hariç tam 52.969 kişiydi.<sup>14</sup>

Yukarıdaki rakama dikkat edildiğinde, yaklaşık bir yıl devam eden bu nüfus hareketliliğinin, birkaç yıllığına düşünüldüğünde demografik yapıyı ne derece etkilediği daha iyi anlaşılacaktır. İran'dan gelen bu kalabalık nüfusla birlikte, çoğunluğun Şiilere geçme ihtimali ortaya çıkmıştır. Nitekim 1892'ye gelindiğinde Bağdad'ın yaklaşık yarısının Şii olduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

Irak'ta Şiiliğin bu derece yaygınlaşmasında, söz konusu amaçlarla gelip yerleşenlerin olduğu kadar, ulemanın kontrolündeki propaganda çalışmalarının da bir hayli etkisi bulunmaktaydı. İran'da Farslılaşmış Şiilerin aksine 19. yüzyıl Osmanlı Irak'ında yaşayan Şii aşiretlerin önemli bir bölümü, Necef'teki Şii ulemeden ziyade birlikte oldukları seyyidlere bağlıydılar.<sup>16</sup> Gerek bu gruplar, gerekse Kerbelâ, Necef ve Kâzımeyn gibi şehirlerde meskûn din adamı aileleri arasında da ciddi anlamda rekabet yaşanmaktaydı. Müçtehitlerin taraftarları arasında sokak kavgalarına varacak derecede tartışmalar olmuştu.<sup>17</sup> Şeyh Muhammed Hasan Necefî (1266/1850), Şeyh Murtaza Ensarî (1281/1864) ve şah nazarında itibarı oldukça yüksek Mirza Muhammed Hasan Şirazî (1312/1894) gibi nüfuzlu Şii âlimler bu bölgede yerleşerek, Osmanlının kendi işlerine pek fazla karışmamasının da avantajıyla bulundukları bölgelerde otoritelerini kurmuşlar ve neredeyse özerk hale gelmişlerdir.<sup>18</sup> Irak halkı üzerindeki nüfuzlarını her geçen gün biraz

13 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade-i Hariciye, no: 3182.

14 *Arşiv-i Vezâret-i Umur-i Hârice-i İran*, Sevâd-ı Mukâtebât/27, 10 (Mohammad Reza Nasiri, Nâsireddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri, s. 95'ten naklen).

15 "Bağdad Defterdarı Rifat Efendi Lâyihası," *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Tasnifi, Meclis-i Mahsus, no: 5537; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti*, s. 388.

16 Hana Batatu, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society," *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, s. 204; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 80-81.

17 Ali el-Verdi, *Lemahât ictimâ'iyye min tarihi'l-Irakî'l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c. I, s. 21-22; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 81.

18 Yitzhak Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shi'ism," *Review of The Civil Administration of Iraq*, Londra 1920, s. 27.

daha artıran bu âlimler, hem söz konusu dağınık grupları bir araya getirdiler, hem de İran Elçisi Mirza Hüseyin Han'ın Osmanlı yöneticileriyle iyi ilişkileri sayesinde, 1859'da Babiâli'ye önemli bir karar aldırıp Bağdad civarındaki Şiiilerin yargılanmasının artık mahkemeler yoluyla değil, kendileri tarafından yapılması ayrıcalığını elde ettiler.<sup>19</sup>

Ulemayı ciddi anlamda heyecanlandıran bu yetki tahsisi, Şiilik açısından önemli bir gelişmeydi. Yine Şiiler lehine buna benzer bir kazanım yaklaşık iki yıl önce gerçekleşmişti. 17 Zilkade 1273/9 Temmuz 1857'de Bağdad Valisi Seyyid Mehmed'in imzasıyla alınan bu karar doğrultusunda; Hint ve İranlı zenginlerin kutsal Şii merkezlerde vakıf amacıyla mülk satın alarak bina yapmalarına müsaade edilmiştir.<sup>20</sup> Daha sonra 17 Zilhicce 1278/15 Haziran 1862'de, Bağdad'da bulunan İmam Musa Kâzım'ın türbe ve minarelerinin İran şahının nakdi yardımıyla tamir edilmesine Osmanlı padişahı izin vermiştir.<sup>21</sup>

1870'e gelindiğinde ise Nasiruddin Şah'ın Bağdad, Kerbelâ gibi kutsal Şii bölgeleri ziyaretiyle Şii faaliyetler daha da hız kazanmıştır. Şah, Osmanlı'nın 1877-1878 Rus Harbinden dolayı büyük sıkıntı içine düşmesini fırsat bilerek, Irak'ta faaliyette bulunan ahundlara (Şii propagandacılar) para göndermiştir. Ahundlar, şahtan aldıkları maddi destekle, panislamcı fikirlerin yoğunlaştığı 1880'li ve 1890'lı yıllarda çalışmalarına daha da hız kazandırmışlardır.<sup>22</sup>

Osmanlı yöneticilerinden II. Abdülhamid'in yaveri Müşir Namık Paşa'nın (ö. 1893) anlattığına göre kendi Bağdad valiliği döneminde, Şii-liğin yayılması amacıyla Irak köylerinde el altından yüz bin civarında kitap dağıtılmış ve kendisi de bunları toplatıp nehre attırmıştır.<sup>23</sup> Benzer şekilde, dönemin Osmanlı ulemasından Şeyh Osman Efendi de, *Tezkiye-i Ehl-i Beyt* isimli eserine ek olarak yazdığı bölümde; Şii aşırılarının faaliyetlerinin, Yavuz Selim'in Çaldıran zaferinden itibaren yasaklanarak kontrol altında

19 Mohammad Reza Nasiri, *Nâsüreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 107.

20 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Sadaret Umum Vilayat Evrakı, no: 514/95.

21 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Hariciye, no: 193/10909.

22 "Bağdad Defterdarı Rıfat Efendi Lâyihası," *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Tasnifi, Meclis-i Mahsus, no: 5537, Lef. 3. Bu vesikanın orijinal metninin tamamı için bkz. Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 271-276.

23 Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," s. 84-85.

tutulduğunu, fakat on beş yıldan beri (yani 1280/1864'ten itibaren) serbest kalarak, dağıttıkları *Hüsniye*<sup>24</sup> türü yayınlarla birden bire ortalığı yalan ve iftiralarla doldurduklarını ifade eder.<sup>25</sup>

Şiilerin yaygınlaşan faaliyetlerinden endişe eden bir başka Osmanlı bürokrati Bağdad Defterdarı Rıfat Efendi ise, Ocak 1892'de düzenlediği bir vesikada konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmekteydi: "Ahundlar, Bağdad'daki Osmanlı ordusu içinde de birtakım yönlendirmelere girişmişlerdir. Askerlere, Sünnilerle mücadele etmenin, hatta onları öldürmenin vacip olduğunu, fakat Şiilere karşı savaşmanın haram olduğunu telkin etmişlerdir. Devletin bölgedeki okullarına da müdahale ederek, Sünni öğretmenlerin ders vermesini engellemeye çalışmışlar, bazı durumlarda ise Şii çocukların bu okullara gitmelerini yasaklayarak, onları kendi mezhep anlayışlarına göre eğitmek istemişlerdi. Neticede ahundların bu faaliyetleri bir hayli etkili olmuş, bölgede Şiiliğin yayılması bir yana, toplumda Osmanlı karşıtlığı oluşurken, diğer taraftan da İran taraftarlığı başlamıştır. Ahalinin yarısından fazlası Şiileşmiştir. Ehli-sünneti, on iki imama hakaretle itham edip halkın gözünden düşürmeye çalışmışlardır. Şii hükümetiyle birlikte hareket eden varlıklı Şiiler; Kerbelâ, Necef, Kâzımiyye ve Samarra'ya paralar aktararak "Atabât-ı Mübareke"ye hizmet amacıyla propaganda yapmışlardır. Bu amaçla bölgeyi her yıl yetmiş seksen bin İranlının ziyaret ettiği ifade edilir."<sup>26</sup>

Gerek Rıfat Efendi'nin kaydettiğine göre, gerekse diğer raporlardan da anlaşılacağı gibi, 1870'li yıllardan itibaren Irak'ta ahund adı verilen

24 *Hüsniye*, temel Şii inançları Sünniliğe karşı savunmak amacıyla ele alınmış bir eser görünümündedir. Güya Cafer Sadık'ın *Hüsniye* isimli çok zeki ve bilgili bir cariyesi varmış. Bu cariyeye, Halife Harun Reşid huzurunda İmam Halit, Ebu Yusuf ve İmam Şafi gibi büyük Sünni âlimlerle tartışmıştır. Özellikle Şiinin savunduğu konular etrafında ve soru-cevap şeklinde geçen uzun tartışmaların ardından onlara galip gelmiş, hatta halifenin gözünde de onları perişan etmiştir. Bkz. *Tam Hüsniye*, nşr. A. A. Atalay Vaktidolu, İstanbul 2010. *Hüsniye*, her ne kadar Ebu'l-Fütüh er-Râzi'ye (ö. 552/1157) nisbet ediliyorsa da aslında bu eserin yazarının adı bilinmemektedir. Safeviler döneminde, Sünni düşmanlığı üzerine kurgulanmış hayali bir roman tarzında kaleme alınmıştır. İlyas Üzümlü, *DİA*, "Hüsniye," c. XIX, s. 34-35.

25 Şeyh Osman Efendi, bu azgınlığın zararının önlenmesi için İran, Necef, Kerbelâ ve Türkiye'deki mutedil İmâmiyye Şiilerinin, Sünnilerle işbirliği yapmaları gerektiğini söylemiş, ancak diğer taraftan onların bu konudaki duyarsızlıklarından da şikâyet etmiştir. Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," s. 85, 137-138.

26 "Bağdad Defterdarı Rıfat Efendi Lâyihası," *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Tasnifi, Meclis-i Mahsus, no: 5537, Lef. 3.

Şii din görevlilerinin faaliyetleri sonucunda halkın ve ordunun çoğunluğu Şiileştirilmişti. Devletten bağımsız ciddi miktarda maddi gelire sahip Şii ulemanın, cami vb. mekânları tamir ve inşa ettirerek halkı kendi tarafına çekmesi, Osmanlı Devleti'ni bir hayli endişelendirmiştir.<sup>27</sup> İleride daha ayrıntılı olarak da bahsedeceğimiz gibi, Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid, bu faaliyetleri önlemeye yönelik bazı önemli tedbirler aldırıştır. Fakat onun tahttan indirilmesiyle bu politikaları takip edecek bir otorite kalmamış, bu amaçla yapılan girişimler de sonuçsuz kalmıştır. Bu amaçla yapılan harcamalar da havaya gitmiştir. Bu boşluktan istifade eden ahundlar, faaliyetlerini artırarak Bağdad ve çevresinde yaşayan önemli bir kesimin tekrar İran'a yönelmesini sağlamışlardır.<sup>28</sup>

İranlılara gelince, onlar, Osmanlı bürokrasisinin Şiileşmeyi durdurma yönündeki tüm gayretine rağmen faaliyetlerine son vermeyi pek düşünmemişlerdi. Hatta İran'ın İstanbul'daki Elçisi Mirza Hüseyin Han, hariciye nazırları Mirza Seyyid Han'a tavsiyesinde, bu bölgeyle ilgili Osmanlı Devleti'ne karşı gösterecekleri direncin, İran'ın menfaatleri açısından çok önemli olduğunu özellikle ifade etmiştir.<sup>29</sup>

### Osmanlının Şiileştirmeye Karşı Aldığı Önlemler

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti'yle İran arasında sürekli devam eden problemlerin başında, Şiilik propagandası, Irak'taki Şiilerin cenazelerini kutsal türbeleri etrafında defnetmek istemeleri ve iki ülke arasında yaşanan sınır ihtilafları gelmekteydi.

Osmanlı hükümeti, bazı İranlıların Irak'taki kutsal Şii merkezlerde yerleşimlerine pek karışmamaktaydı. Fakat özellikle 19. yüzyılın ortalarında yaşanan bazı gelişmeler, onları rahatsız etmeye başlamıştır. Zira İran'ın 2 Temmuz 1847'de Erzurum'da imzalanan protokole rağmen sınır bölgesindeki aşiretleri Osmanlı aleyhine kışkırtmaya çalışması ve Irak'taki Şii merkezlerde yürüttükleri bir kısım faaliyetler, durumun yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Osmanlı Devleti aldığı yeni tedbirler sonucunda;

27 Sayın Dalkıran, *Ahmet Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzü'r-Rabbânî'si*, s. 13.

28 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 100-101.

29 Eminü'd-Devle, Mirzâ Ferruh Han ve Medârik, c. III, s. 158; Mohammad Reza Nasiri, *Nâsıreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 106.

Kerbelâ ve Necef gibi bölgelere ziyarette gelen İranlılarla Osmanlılar arasındaki ihtilafların, Osmanlı mahkemesi tarafından çözüleceği kararını vermiştir. Ayrıca İranlıların buradan arazi alım-satımını yasaklamış, Şii cenazelerin kutsal kabul ettikleri türbe ve medrese civarlarında defnedilmelerini ise yer durumu ve ücret esasına göre düzenlemiştir.<sup>30</sup>

Alınan bu önlemlere rağmen, İran'ın içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıların da etkisiyle Irak-ı Arab'da yaşayan Şii halkın Kûfe ve Bağdad gibi merkezlerde yığılması bir türlü engellenememiştir. Bağdad Valisi Mehmed Namık Paşa, 7 Zilkade 1268/23 Ağustos 1852'de Osmanlı Meclis-i Vâlâ'sına teslim ettiği resmi tezkeresinde; Şiilerin çoğalmaları neticesinde yeni ev ve dükkânlar inşa etmelerinin endişe edilecek bir duruma eriştiğini beyan etmekteydi.<sup>31</sup> Bu doğrultuda Meclis-i Vâlâ bir karar alarak; İranlıların, eskiden olduğu gibi, sahip oldukları ev ve dükkânları ruhsat almak şartıyla tamir edebilecekleri, fakat ellerindeki emlakı satmaları için Osmanlı tebaasından daha fazla vergi vermeleri gerektiği sonucuna varılmıştır.<sup>32</sup>

Bölgede yaşayanları disiplin altına almak ve İranlıları devletin tabiiyetine geçirmekte kararlı olan Osmanlı Devleti, bunlara ilaveten yeni tedbirler almaya devam etmiştir. Ömer Paşa, Mahmud Nedim Paşa'nın emri üzerine, Şubat 1869'da göçebe ve aşiretlere askerlik mecburiyeti getirmiştir. İranlılar ilk etapta meselenin boyutlarını kestirememişlerdi. Fakat bir süre sonra Şii ulemanın çocuklarının da kuraya tabi tutularak askere alındığını gördüklerinde endişelenerek durumu İran hükûmetine bildirmişlerdir.<sup>33</sup> Ancak buna rağmen Osmanlı Devleti bu kararlar da yetinmeyerek tedbirleri daha da sıkılaştırmıştır. İran şahının Irak'la gereğinden fazla ilgilenmesinden rahatsız olan Sultan Abdülaziz (1861-1876), dirayetli bir vali olarak Midhat Paşa'yı bölgeye tayin etmiştir.<sup>34</sup> Midhat Paşa, gittiği

30 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade-i Hariciye, no: 5556, Lef. 10. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sabri Ateş, "Bones of Contention: Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry in Nineteenth-Century Iraq," s. 514-533.

31 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade-i Hariciye, no: 9647.

32 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade-i Hariciye, no: 9647 Lef.

33 Mehdi Ağâsi, *Tarih-i Hoy*, Tebriz 1350, s. 248; Eminü'd-Devle, *Mirzâ Ferruh Han ve Medârik*, c. IV, s. 306; Mohammad Reza Nasiri, *Nâsreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 113.

34 Süleyman Nazif, *Bir Abdülhamid Müdâfaanâmesi (Hatırât-ı Sultan Abdülhamid-i Sâni)*, haz.: Mustafa Gündüz, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, s. 93.

Irak'ta hiç vakit kaybetmeden derhal önemli birtakım yapısal faaliyetlere girişmiştir. Nasiruddin Şah'ın, kutsal Şii merkezleri ziyaret amacıyla Irak'a gelmesini fırsat bilerek bu konuları gündeme getirmiştir. İran şahı da, sorunları görüşme teklifini kabul etmiş ve 9 Ocak 1871'de aralarında bir anlaşma imzalanmıştır.<sup>35</sup>

İki devlet arasında yapılan söz konusu anlaşmanın, çözüme yönelik fazla katkı sağladığı söylenemez. Aksine, Nasiruddin Şah'ın Irak-ı Arab'ı ziyareti, Osmanlı yönetiminin en çok endişe ettiği Şii faaliyetlerini hızlandırmıştır. Bundan olsa gerek, Osmanlı yöneticilerinin bölgedeki İranlılara karşı tutumu bu ziyaretten sonra daha da sertleşmiştir. Mirza Said Han, İran hükümetine gönderdiği 28 Kasım 1871 tarihli mektubunda; Bağdad Valisi Midhat Paşa'nın, devletin bölgedeki nüfuzunu artırma çabası içinde olduğunu, İranlılardan şehriye (aylık) talep ettiklerini, vermeyenleri de zabıta ya havale ettiklerini ifade etmekteydi.<sup>36</sup>

Bu şikâyetlere pek aldıracak vakti ve arzusu olmayan Osmanlı yönetimi ise ilave bir tedbir daha alarak, 25 Şaban 1291/7 Ekim 1874'te yeni bir asker nizamnamesi çıkartmıştır. Bu nizamname çerçevesinde İranlıların Osmanlı kadınlarıyla evlenmeleri yasaklanmıştı. Evlenmeleri durumunda ise Osmanlı tebaası sayılacak ve askere alınacaklardı. Ancak dönemin Bağdad valisi Mustafa Asım Paşa, söz konusu uygulamanın nüfus sayımının bitiminden sonra başlatılmasını istemiştir. Zira o dönemde burada yaklaşık 20.000 İranlı yaşamaktaydı. Onların önemli bir kısmı da en az elli yıl önce buraya göçmüş olup İranlı olma iddiasında değillerdi. Fakat askerlik mecburiyeti gelince İranlı olduklarını söylemeye başlamışlardır.<sup>37</sup>

Osmanlı yönetimi, muhtemelen birtakım eklemelerin olacağından endişe ederek kısa bir süre sonra, 12 Şevvâl 1291/22 Kasım 1874'te bir karar daha alarak, İran ve Osmanlı sınırları içinde gizlice basılıp dağıtılmak istenen Kur'an-ı Kerîm'lerin gümrüklerden geçirilmesini yasaklamıştır.<sup>38</sup>

35 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 88. Anlaşma metni için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Nâme-i Hümayûn Defteri, no: 8, s. 163.

36 Mohammad Reza Nasiri, *Nâsreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 107-108.

37 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Mesail-i Mühime, no: 4111, 4111 Lef; Ecnebi Defteri, 43/1; Mohammad Reza Nasiri, *Nâsreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 113-114, 117.

38 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Maarif Mektubi Kalemi, no: 21/66.

Irak üzerinde Osmanlı Devleti'yle İran arasındaki perde arkası mücadele bu şekilde devam ederken, Avrupa ülkelerinin Müslüman topraklara yönelik tacizleri her geçen gün daha da artmaktaydı. II. Abdülhamid'in tahta oturmasından kısa bir süre sonra patlak veren 1877-78 Rus Harbi, devletin ilgisinin tamamen bu yöne kaymasına sebep olmuştur. Bu nedenle de, Irak'ta yaşanan Şiileştirme faaliyetleriyle pek ilgilenme fırsatı bulunamamıştır. Fakat harbin etkisini üzerlerinden atınca durumun ciddiyetini anlamış ve daha etkin önlemler almaya yönelmişlerdir.

Sultan Abdülhamid, İran'la ilişkilerinde genelde hep mesafeli durma gayreti içindeydi. Bu çerçevede İran'ın ufak tefek sınır ihlallerine taviz vermemiştir.<sup>39</sup> İmparatorluk toprakları üzerinde hızla yayılmaya başlayan Şiiliğin önünün kesilmesi amacıyla da değişik çalışmalar başlatmıştır. Konuyla ilgili oluşturduğu bir ekip tarafından pek çok öneri gündeme getirilmiştir.

Irak'ta Şiiliğin önlenmesine yönelik tekliflerde bulunanlardan biri olan Bağdad Defterdarı Rıfat Efendi'ye göre, bölgede yapılacak en büyük ıslahat, Şiiliğin yayılmasına engel olmak ve bu düşüncüyü benimseyenleri ehli-sünnet inancına yönlendirmektir. Rıfat Efendi ehli-sünnet inancını yaymak amacıyla Kerbelâ'da kurulan medreseye giden öğrencilerle birlikte imam ve hatiplere de birtakım gelirlerden destek verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeydi.

Rıfat Efendi, bunlara ilaveten orduda da bazı tedbirlerin alınması gerektiğini düşünmüş ve ahundların propagandaları sonucu çoğunluğu Şiileşen askerin, görevlendirilecek vaizler yoluyla tekrar ehli-sünnete döndürülebileceğini ifade etmiştir. Zira ona göre bu kişiler Şii inancını tam anlamıyla benimsemiş olmadıkları için kolayca eski inançlarına dönebilirlerdi. Ayrıca, bölgede görev yapan memurların maaşlarında artış yapılması, zabitanın düzene sokulması ve bölge ekonomisini geliştirecek birtakım yapısal faaliyetlere girişilmesi gibi diğer bazı öneriler de sunmuştur.<sup>40</sup>

Padişah II. Abdülhamid'in bir süreliğine Irak'ta ikamet ettirdiği Süleyman Paşa ise, bölgede Şiiliğin önlenmesine yönelik önerilen bu teklifle-

39 Vahdettin Engin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, s. 27-28.

40 "Bağdad Defterdarı Rıfat Efendi Lâyihası," *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Tasnifi, Meclis-i Mahsus, no: 5537, Lef. 3.

rin başarısızlıkla neticelendiğini müşahade etmiş olmalı ki, öncekilerden biraz daha farklı tavsiyelerde bulunmuştur. Süleyman Paşa, Şiileşmenin durdurulması adına yapılan bu faaliyetlerin; cahil, tartışma yöntemlerini bilmeyen ve menfaatlerini önceleyen hocalar yüzünden başarısız kaldığını söylemiştir. Ona göre öncelikli olarak yapılması gereken iş, şeyhülislam gözetiminde ve bir âlim başkanlığında tüm İslam ülkelerinden din adamlarının temsil edileceği bir ilimler cemiyetinin kurulmasıydı. Bu heyet, sapık İslam mezheplerinin inançlarını ayrı bölümler halinde inceledikten sonra, ileri sürülen iddiaları akli ve nakli delillere göre cevaplandırıp yanlışlıklarını düzelterek bir kitap kaleme alacaktı.<sup>41</sup>

Süleyman Paşa, bu doğrultuda Irak'a gönderilecek hocaların da, faaliyetlerini özellikle bazı kitaplar çerçevesinde yapmalarını istemekteydi. Okutmalarını tavsiye ettiği eserler ise şunlardı: 1-Hindistanlı âlim Rahmetullah Efendi'nin, Yahudi ve Hristiyan akaidini red amacıyla kaleme aldığı *Izharü'l-hak* adlı eseri. 2-Seyyid Hüseyin Cîsr Efendi'nin, 1306/1888-9'da kaleme aldığı ve yeni felsefi akımlara karşı etkili bir savunma yöntemi sunduğu ileri sürülen *Risaletü'l-Hamidiyye*'si. 3-Davud-i Bağdadî'nin Vehhabiliğe karşı yazdığı *Tuhfetü'l-ihvân* isimli kitabı.<sup>42</sup>

Irak'ta Bağdad, Kerbelâ ve Nefes gibi şehirlerin dışında Şiiiliğin ve Şii faaliyetlerin en yoğun olduğu bölge olan Osmanlı'nın Basra vilayetiyle ilgili de benzer öneriler getirilmiştir. Basra valisinin buranın durumuyla ilgili merkeze gönderdiği bir raporda; halkın Şiiiliğe meylinin, humus toplayarak önemli gelirler elde eden İran ulemasıyla, onların yetiştirdiği Şii Arapların faaliyetleri karşısında ehli-sünnet inancını öğretecek kimse bulunmamasından kaynaklandığı ifade edilmekteydi.<sup>43</sup>

Tedbiri bu şekilde koyan Basra valisi, çözüm olarak da merkeze şu tedbirleri önermişti: 1- Şiiiliğin yayılmasının önüne geçilebilmesi için Şii din adamlarının aşiretlerle ilişkilerinin kesilmesi. 2- Osmanlıya bağlı aşiret reisleri ve şeyhlerin nişanlarla taltif edilmesi. 3- Tabur imamlarının her gün

41 Süleyman Paşa'nın Şiiiliğe Dair Layihası, Yıldız Esas Evrakı, 14/1188-126/9; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti, s. 395-396.

42 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bab-ı Ali Evrak Odası, no: 260603 ve ekleri; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti, s. 397.

43 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, 43/117.

bir iki saat askerlere dini eğitim vermesi. 4- Halkın tepkisinin önlenmesi için, uzaklaştırılan Şii ulehasının yerine Arapça bilen muttaki ve ehlişün-net inancına vakıf nitelikli vaizlerin tayin edilmesi. 5- Aşiretlerin çocukları- nın eğitilmesi.<sup>44</sup>

Basra valisi ve diğerk kişilere ait aktardığımız bu raporlardan da an- laşılacağı gibi II. Abdülhamid, Şiiliğın yayılmasını önleme konusunda bir hayli kararlıydı. Şii faaliyetlerinin böyle gitmesi durumunda tüm Irak'ın Şiileşeceğinden endişe ediyordu. Çünkü söz konusu faaliyetleri yürüten- ler Irak'la sınırlı kalmamış, Anadolu'ya da yayılarak, el altından dağıttıkları *Hüsniyye* isimli kitapla özellikle Aleviler üzerinde etkili olmaya başlamış- lardı. Şeyh Osman Efendi'nin ifadesine göre; aslı Farsça olan *Hüsniye* isim- li risale, Türkçeye çevrilerek on yedi yıldan beri Anadolu'daki Şii babalara ulaştırılmaktaydı.<sup>45</sup>

Bu nedenle endişeleri daha da artan II. Abdülhamid, farklı yöntem- ler deneyerek, Osmanlı topraklarında yaşayan Şiileri, İran'dakilerin etkisin- den kurtarmak için başka bazı tedbirler de almıştır. Bundan dolayı Osmanlı Şiiilerine karşı daha farklı bir politika gütmüş ve bu şekilde onlara dışarıdan yapılabilecek müdahalelere engel olmaya çalışmıştır. Hatta sultan, onların bir şekilde eğitilerek veya diğerk bazı kültürel faaliyetler yoluyla Sünnileşti- rilmesini bile arzu etmekteydi. Fakat rencide olmamaları için de faaliyetle- rinin çok gizli olmasına dikkat ediyordu.<sup>46</sup>

Padişah, bu amaca yönelik ilk iş olarak, *Hüsniye* vb. yayınlar aracılı- ğıyla yapılan propagandanın engellenmesine dönük çalışmalara ağırlık ver- miştir. Bu doğrultuda, Farsça kaleme alınan ve 1266/1850'de Hindistan'da basılan Abdülaziz Dehlevi'nin *Tuhfe-i İsnaaşerîyye*'sini Türkçeye tercüme ettirerek dağıttırmıştır.<sup>47</sup>

44 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı, 43/117.

45 Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," s. 85.

46 II. Abdülhamid, Şiileri Sünni yapmayı o kadar çok arzuluyordu ki, bir ara bu konuda zora başvurmaya bile düşünmüş, fakat bunun olumlu bir netice vermeyeceğine ikna edilerek bu fikrinden vazgeçmiştir. Irak'taki nüfusun Sünnileştirilmesi gayesiyle de bazı Şii çocuklar İstanbul'a getirilerek Sünni eğitime tabi tutulmuş, fakat bu çocuklar ikisi hariç okullarını tamamlayamamışlardır. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade-i Dâhiliye, no: 96880; Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 80-81; Azmi Özcan, "İttihâd-ı İslâm," *DİA*, c. XXIII, s. 473.

47 Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," s. 86.

Yine *Hüsniye*'ye ret amacıyla *Tezkiye-i Ehl-i Beyt*' isminde diğer bir kitapçık yazılmıştır. Abdülaziz Dehlevî'nin *Tuhfe-i İsnâaşerîyye*'sinin bir benzeri olan bu çalışma, Topkapı Mevlevihanesi Şeyhi Osman Efendi tarafından kaleme alınmış olup, 1295/1878'de İstanbul'da basılmıştır.<sup>48</sup>

Anadolu'daki Şii propagandasının engellenmesi amacıyla faaliyetlerin yoğunlaştığı bu dönemde, çalışmalarda yer alanlardan biri de, Ahmet Feyzi Çorûmî idi. Çorûmî, bu amaçla 1880'de *el-Feyzü'r-Rabbânî* isimli bir kitap kaleme almıştır. Kendisinin ifade ettiği gibi bu eserini, Müslümanlar arasında tefrika çıkartmak ve ehlisünneti karalamak amacıyla Safeviler döneminde yazılan *Hüsniye* ve benzeri eserlere bir cevap amacıyla yazmıştır.<sup>49</sup>

Burada dikkat çeken önemli bir husus ise, II. Abdülhamid'in tüm çabalarına rağmen, Şii yayılcılığını engellemeye yönelik bu uygulamalarının, padişahlık süresi göz önüne alındığında daha ziyade saltanatının ilk yarısıyla ilgili olmasıdır. Zira Abdülhamid'in, padişahlığının sonraki yıllarında ağırlık verdiği panislamcı politikalar doğrultusunda, özellikle 1892'den itibaren Cemaleddin Afgani'yi devreye sokarak Şiilere yönelik politikalarında bazı değişikliklere gittiği görülmektedir.

Müslüman dünyayı çok iyi tanıyan ve nüfuzu bir hayli artmış olan Cemaleddin Afgani, Bağdad'a gönderilmiş ve orada Osmanlı lehinde propaganda faaliyetlerine girişilmiştir. Tatbikatta, bir taraftan Şii propagandanın önüne geçilmek istenirken,<sup>50</sup> diğer taraftan da bölgedeki Şiileri rahatsız edecek uygulamalardan kaçınılmasına özen gösterilmiştir. Büyük devlet adamı

48 Şeyh Osman Efendi, *age*, s. 84-138.

49 Çorûmî, İslamın nurunu söndürmeye çalışan bu tür faaliyetlerin son dönemlerde bir hayli arttığını ifade ettikten sonra aslında bunlara yönelik cevapların; İbn Hacer el-Heytemi (974/1566), İbn Teymiyye (728/1328), Seyyid Şerif Cürcanî (816/1413) ve Hüseyin Şirvanî gibi âlimler tarafından verildiğini fakat Arapça olan bu eserleri halkın anlamasının mümkün olmadığını, dolayısıyla bu eserini kaleme aldığını belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sayın Dalkıran, *Ahmet Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzü'r-Rabbânî'si*, s. 7, 14, 20-22.

50 Meselâ İran Şehzadesi Esedullah Han'ın Kerbelâ'yı ziyaret edenler için misafirhane yaptırmak istemesi, çoğunluğu Şii olan şehir halkının İran'a yöneleceği düşüncesiyle dönemin Osmanlı idaresini endişelendirmiş ve söz konusu yapının kendileri tarafından yapılması için 22 Mayıs 1317/4 Haziran 1901'de karar almıştır. *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Dâhiliye Mektubi Kalemi, no: 2493/66. Osmanlı'nın söz konusu endişeleri gittikçe daha da artmış ve 22 Ocak 1906'da Bağdad valisinin beyanına göre, Irak bölgesinde Sünnî âlimlerin giderek azalması dolayısıyla belde aşiret ve halklarının önemli bir kısmı, İranlı müctehidlerin etkisiyle Şiileşmiştir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Yıldız Umumi, no: 79/36.

Ahmet Cevdet Paşa ve sonradan Şii olan Yusuf Rıza Paşa'nın görüşlerine müracaat edilerek, meselenin halline yönelik aşağıdaki bazı önemli kararlar alınmıştır:

- 1 Şiilik propagandası amacıyla yazılmış olup, Sünniliği aşağılayan yayınların dağıtımının önüne geçilmesi ve bunları yapanların cezalandırılması. Ehlibeyt sevgisi adı altında yapılan Şiileştirme faaliyetleri sonucunda cahil halkın kandırılmasının önüne geçilmesi.
- 2 Kutsal Şii türbelerinin devletçe sahiplenilerek onarılması, buraların altın ve gümüşle süslenmesi.
- 3 Bağdad, Basra ve Musul'daki büyük Şii aşiretlerin çocuklarının hilafet merkezine alınarak Sünni eğitim sistemine göre yetiştirilmesi.<sup>51</sup> Sonra da kendi bölgelerine gönderilerek, maaşlı din görevlisi olarak yöre halkını Sünni itikadına göre eğitmeleri.
- 4 Halk üzerindeki etkileri İran şahından daha fazla olan Şii âlimlere maaş bağlanarak gönüllerinin alınması.
- 5 Bölgede eğitim öğretimin geliştirilmesinin yanında, halkın gönlünün halifeye ısıdırılması amacıyla öğretmenlerin görevlendirilmesi.

Irak'ta hem sivil halk hem de ordu içinde Şiiliğin artışının önüne geçilmesinin cebri tedbirlerle mümkün olmayacağı kanaati oluştuktan sonra diğer bazı öneriler de olmuştur. Mesela yukarıdaki tekliflerin bir kısmını gündeme getiren Kâmil Paşa, yöntem olarak, Amerikalıların misyoner okullarında bazı çocukları eğiterek onlar aracılığıyla Ermenileri Protestanlaştırmasını örnek göstermiştir. Ona göre Bağdad, Basra, Kerbelâ ve Nəcəf gibi Şii nüfusun yoğun olduğu bölgelerden seçilen bazı çocuklar, devlet tarafından maaş bağlanıp Mısır'da el-Ezher Medresesine gönderilecek. 8-10 yıl eğitime tabi tutulduktan sonra Sünni düşünceye göre yetişecek ve batıl inançlarını terk edeceklerdir. Sonra da kendi bölgelerine gönderilip oradaki

51 "Mezheb-i Şii'ye Mensub Bazı Memleket Sekenesinin Tashih-i İtikadlarına Dair 21 Cemaziyellevvel 1309 (23 Aralık 1891) Tarihli Sadrazam Kâmil Paşa'nın Arz Tezkiresi," *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dâhiliye, no: 96880.

Şii müçtehidlerin hakkından gelecek ve onların etkisinde kalan cahil insanları aydınlatıp Sünnileştireceklerdir.<sup>52</sup>

Biri hariç yukarıdaki tüm önerilere katıldığını ifade eden II. Abdülhamid, öğrencilerin eğitimlerinin el-Ezher Medresesi yerine İstanbul'da Arapça eğitim veren hocalarla sağlanabileceğini söylemiştir. Bu doğrultuda söz konusu bölgelerden çoğu Şii 10-15 öğrenci seçilerek İstanbul'a yollanmıştır. Bunların az bir kısmı 1907'de eğitimlerini tamamlayarak Irak'a dönmüştür.<sup>53</sup> Yine alınan bu kararlar doğrultusunda civardaki tekke, medrese ve tarikat şeyhlerinin ekonomik olarak güçlendirilmesine başlanmıştır.<sup>54</sup>

Irak'la ilgili öne sürülen görüşler ve alınan bu son tedbirlerden de anlaşılacağı gibi, halk üzerinde önemli nüfuzu bulunan Şii ulemanın gönlünün alınmasına özellikle dikkat edilmiştir. Zira Şii âlimlerin kazanılması, İslam birliği çerçevesinde padişahın arzuladığı çok önemli bir konu olmaya başlamıştı. İleride daha geniş olarak da bahsedeceğimiz gibi, İslam birliği uygulamaları çerçevesinde başlatılan bu girişimler neticesinde bazı güzel adımlar da atılmıştı. Hatta bu doğrultuda İran'la ilişkilerde bile birtakım düzelmeler yaşanmıştır.

Osmanlının Irak'taki Şii nüfus artışından kaygı duymasının önemli bir sebebi de Rusya idi. Zira muhtemel Osmanlı-Rus Savaşında Rusya'nın yanında yer alabilecek İran, Irak'taki Şiiileri rahatlıkla isyana teşvik edebilirdi. Neticede Irak'ta Şiiiliğin yayılmasına engel olmak amacıyla alınan tüm tedbirler sonuçsuz kalınca yeni bir çare olarak Şii-Sünni ittifakı gündeme gelmiştir. İttifak sonucu oluşacak yakınlaşma söz konusu tehlikeyi de ortadan kaldırmış olacaktı. Bu şekilde gerek İran, gerekse Irak'taki Şiiiler artık tehdit olmaktan çıkacaktı. Bu doğrultuda yapılacak faaliyetlerde Sünnilerin lideri olarak Osmanlı sultanı, Şiiileri temsilen de Irak'taki Şii ulema önderlik yapacaktı.<sup>55</sup>

Başta da ifade ettiğimiz gibi, bölgenin iki büyük Müslüman devleti olan Osmanlı Devleti ve İran, bir taraftan Irak'ın kontrolü üzerindeki mü-

52 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dâhiliye, no: 96880.

53 Ayrıntılı bilgi için bk. Gökhan Çetinsaya, "The Caliph and Muftahids: Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century," *Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 4, s. 565.

54 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dâhiliye, no: 1318.

55 Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irak'ında Şii-Sünni ilişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)," *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed.: Azmi Özcan, İstanbul 2000, s. 140-143.

cadelelerine devam ederken, diğer taraftan 19. yüzyılda başlayan ittifak arayışlarını daha da sıklaştırmışlardı. Zira Batının istila faaliyetleri tüm İslam dünyasını hızla kuşatma altına almaktaydı. Müslüman topraklarının işgaline tepki olarak da Müslümanlar arasında, özellikle bu yüzyılın ortalarına doğru “İttihadı İslam” düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Son dönem Osmanlı-İran ilişkilerine, daha ziyade siyasal şartların dayattığı İslam birliği düşüncesi ve bu çerçevede yapılan tartışmaların damgasını vurduğu söylenebilir.

## SULTAN II. ABDÜLHAMİD’İN İSLAM BİRLİĞİ SİYASETİ

Müslümanlar, 18. yüzyıl başladığında çok farklı ve pek alışık olmadıkları bir dünyayla karşı karşıya kalmışlardı. Karlofça ve Pasarofça anlaşmalarıyla Osmanlı Devleti’nin elindeki Orta Avrupa eyaletleri kaybedilmiş, 1857-58’de Hindistan Moğol devleti ortadan kaldırılarak, bölge Müslümanları bir Müslüman hükümdardan mahrum bırakılmıştı. Ardından Buhara Emirliği 1868’de Rusya’nın bir iç devleti haline getirilmiş, 1881-82’de Mısır ve Tunus işgal edilmiş ve 1891’de Almanlar Darüsselam üzerinde hamilik iddialarında bulunmaya başlamışlardı.

Dünyanın değişik bölgelerindeki Müslüman topraklarının bu şekilde Batılılar tarafından istila edilmesine ilaveten, işgalleri yapanların, İslamiyeti ilerlemenin en büyük engeli olarak takdim ederek yoğun misyonerlik faaliyetlerine girişmeleri, Müslümanlar arasında hem büyük bir endişe hem de Batı ülkeleri ve onların yol açtığı Batılılaşmaya karşı bir tepki oluşturmuştur. Aslında benzer durum Haçlı Seferleri döneminde yaşanmış<sup>56</sup> ve bir kısmı farklı mezheplere mensup Türklerle Mısırlı Müslümanlar, Hristiyanlara karşı bir araya gelebilmişlerdir.

Söz konusu yeni durum, bir taraftan İslamcı hareketlerin hızla destek bulmasına yol açarken, diğer taraftan da, Müslümanların birliği ve şeriatın geçerliliğinin sembolü olarak bir halifeye ihtiyaç doğmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda Müslümanların büyük bölümü, etrafında birleşebilecekleri ve gerektiğinde yardım isteyecekleri en güçlü Müslüman ülke olarak Osmanlı Devleti’yle daha sıkı ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Zaten âlemşümül Osmanlı halifesi düşüncesi, Hindistan Müslümanlarınca kabul

56 William of Tyre, *History of Deeds Done Beyond the Sea*, Columbia University Press, 1943, c. I, s. 394.

görmüş, son bağımsız Sünni lider olan İstanbul'daki halifenin adı Hindistan camilerinde anılmaya başlamıştı. Diğer taraftan Osmanlı Devleti de, özel gayretleri sonucunda kendi hilâfetine bağlılığı gittikçe artırmıştır. Hindistan'da Şah Veliyullah ekolünün bayraktarlığını yaptığı bu fikrin yaygınlık kazanmasının ardından, Cemaleddin Afganî'nin başını çektiği bazı âlimler, İslam birliği için yoğun bir düşünsel gayret içine girmişlerdir.<sup>57</sup>

Müslümanların, en güçlü Müslüman ülke olan Osmanlı Devleti etrafında birleşmeleri, yani diğer bir adıyla "İttihad-ı İslâm" fikri, aslında Osmanlı yöneticilerinin de çok isteyip, en önemli kurtuluş çarelerinden biri olarak hemen sarıldıkları bir konu olmuştur. Zira Rumeli'deki toprakları hızla kaybetmeye başlayan Sultan II. Abdülhamid, Arap Müslümanları arasında hızla gelişen milliyetçi hareketlerin de önüne geçmek amacıyla İslam birliği siyasetine yoğunlaşmış ve bu doğrultuda Arap bölgelerine daha fazla önem vermeye başlamıştır. Onun bu politikasına uygun olarak, mülki taksimat işaretlenirken Edirne yerine Mekke, Hicaz vilayeti ve sonra da diğer Arap vilayetlerinden başlanılır olmuştur. En fazla maaş da bu bölgedeki valilere verilmeye başlanmıştır.<sup>58</sup>

Sultan II. Abdülhamid, İslam birliği politikası gereği Tunuslu Hayreddin Paşa'yı sadaret makamına atayarak iç idarede de bu yönde bir siyaset izleyeceği işaretini vermiştir. Fakat Hayreddin Paşa'nın Babiâli'ye ayak uyduramaması üzerine altı ay sonra onu görevden almıştır. Araplarla ilgili işleri de Babiâli'nin elinden alarak sarayda kendi kontrolünde yürütmeye çalışmıştır. Arap İzzeddin Paşa'yı sarayın ikinci kâtibi, Suriyeli Naum Paşa'yı Hariciye Nezareti Müsteşar Yardımcısı, Lübnanlı Marunî Selim Melhame Paşa'yı da Maadin ve Orman Nazırı olarak tayin etmiştir. Ayrıca hafiye teşkilatının başına Necip Melhame Paşa'yı, ordu komutanlığına da Mahmud Şevket Paşa'yı tayin etmiştir. Ordudaki Arap subayların sayısı bir hayli artırılarak, bu amaçla 1886'da 3.200'den fazla kişi istihdam edilmiştir. Diğer taraftan da, özellikle yanından ayırmadığı Cemaleddin Afganî, Medineli Şeyh Muhammed Zafir, Şeyh Esad, Rıfai Şeyhi Ebulhüdâ ve Hintli

57 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 123, 338; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 540-542; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 84; Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 21-22; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 224-225.

58 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 331; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 18.

Rahmetüllah gibi dönemin meşhur dini şahsiyetleri de, onu İslam birliği siyaseti izlemesi yönünde teşvik ederek, Batıya yanaşma gayretlerinin yanlışlığı konusunda ikna etmişlerdir.<sup>59</sup>

Gerçekte Abdülhamid, ekonomik ve diğer yönlerden büyük sıkıntılar yaşayan böyle bir devletle, panislamizm gibi kendini aşan uluslararası politikalar uygulama gayretindeydi. O, din birliğini sağlamış bir Osmanlı halifesinin; İngiltere, Fransa, Rusya ve Hollanda gibi devletlerin nüfuzu altında kalan Müslümanlar üzerinde hâkimiyet elde ederek, bu ülkeleri etkisi altına alacağı hayalini kurmaktaydı. Bu beklentisi doğrultusunda Java'ya siyasi temsilci atamıştır. Ayrıca dini propaganda amacıyla Hindistan, Çin, Afrika, İran ve Türkistan'a da gizli görevliler göndererek birtakım girişimlerde bulunmuştur. İngilizlere karşı harekete geçmeleri için Kuzey İran halkı isyana teşvik edilmiştir. Özellikle Orta Asya'da Rusya'nın uzak bölgelerinde Çin sınırına kadar yayılan faaliyetler için önemli miktarda para harcanmış ve oralara silah sevkiyatında bulunulmuştur.<sup>60</sup>

Bu arada, kendileri gibi bir Şark toplumu olan Japonların Rusya'yı yenmesi tüm Müslümanlar gibi II. Abdülhamid'i de umutlandırmıştır. Hatta padişah, Japonları Müslüman yapılabileceğini düşünerek bir heyet hazırlatmış ve *Ertuğrul Fırkateyni*'ne bindirerek yola çıkartmıştır. 14 Temmuz 1889'da, içindeki 607 kişiyle harekete geçen gemi, uğramış olduğu Bombay, Kolombo, Singapur ve Hong Kong gibi limanlarda yerli Müslümanlar tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Ancak Japon imparatoruna gönderilen bu heyet nihai amacına ulaşamamış, çıkan bir fırtınada gemiyle birlikte tüm yolcular suya gömülmüşlerdir.<sup>61</sup> Buna rağmen padişah, propaganda faaliyetlerine yılmadan devam etmiş ve bu sayede Müslümanlardan topladığı yardımlarla 1900'de Hicaz demiryolunun inşasına girişmiştir. O, bu projeye hem önemli bir ekonomik kazanç elde edecek, hem de hilafet merkezi İstanbul'u demiryoluyla Bağdad, Basra ve Hicaz gibi bölgelere bağ-

59 Enver Ziya Karal, *age*, c. VIII, s. 544; François Georgeon, "Son Canlanış," c. II, s. 144.

60 Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918*, Ankara 1982, s. 148; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 93; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 86; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 546; İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine," s. 196; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 31-33.

61 Enver Ziya Karal, *age*, c. VIII, s. 547; Vahdettin Engin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, s. 80-81.

layıp bu şekilde Hindistan ve diğer bölgelerdeki Müslümanlarla irtibatını kolaylaştırmış olacaktı. Sonuçta bu proje, tüm imkânsızlıklara rağmen dünya Müslümanlarının katkıları sayesinde başarılmıştır.<sup>62</sup>

Aslında “İttihadı İslam” siyaseti, devlet nezdinde ilk olarak II. Abdülhamid’le gündeme gelmiş bir konu değildi. Zira Osmanlılar, 1849’da Hindistan’da ilk konsolosluklarını Bombay ve Kalküta’da açarak propagandaya çok daha önce başlamışlardı. Hatta bu çerçevede Hindistan Müslümanları, 1853’te meydana gelen Kırım Harbiyle ilk tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte bu siyasetin en ciddi talep gördüğü dönem, II. Abdülhamid’in padişahlığı sırasındaki 1880-1908 tarihleri arasındır. İster muhafazakâr olsun isterse reformist, birbirinden farklı gruplar, milliyetçi akımların benzeri bir heyecanla İslam birliği şemsiyesi altında bir araya gelebilmişlerdir. Fakat bu hareket, padişahın tahttan indirilip İttihat ve Terakkinin iktidara gelmesiyle gücünü ve heyecanını kaybetmiştir. Buna rağmen şevksiz de olsa, gerek I. Dünya Savaşı sırasında İttihat ve Terakki Partisi tarafından gerekse milli mücadele esnasında değişik şekillerde müracaat edilen önemli bir politik araç olmaya devam etmiştir. Söz konusu partinin kurucusu olan Jön Türkler, dinle pek fazla alakaları olmadıkları halde Kafkasya ve Mısır gibi yerleri devletin kontrolünde tutmak amacıyla İslam birliği siyasetini sürdürmeye çalışmışlardır.<sup>63</sup>

Tüm bunların sonucunda, uğrunda bir hayli çaba sarf edilmekle birlikte II. Abdülhamid’in İslam birliği hedefinde, I. Dünya Savaşında da görüldüğü gibi istediği sonuca ulaştığı söylenemez. Hilafetin kaldırılmasına Hindistan Müslümanları dışında ses çıkaran olmaması da bu kanaati doğrulamaktadır.<sup>64</sup>

## İttihad-ı İslam

Konumuzla ilgili burada ifade etmemiz gereken en önemli meselelerden biri de, bir dönem Osmanlı Devleti’nin resmi politikası haline gelip de Sultan II. Abdülhamid’le neredeyse özdeşleşen “İttihad-ı İslam,” yani İslam birliği siyasetidir.

62 Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 183; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 548; François Georgeon, “Son Canlanış,” c. II, s. 144.

63 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 23; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 17, 61.

64 İlber Ortaylı, “Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine,” s. 196.

İslam birliğinin kastedildiği “İttihad-ı İslam” ifadesi Arapça bir kavram olup, içeriği farklı zamanlarda değişik kişiler tarafından farklı biçimde doldurulmuştur.<sup>65</sup> Benzer anlamı ifade edecek fikir ve uygulamalar, Batılılar tarafından genellikle “panislamcılık” olarak nitelendirilmiştir.

Panislamcılık; Müslümanların, Batı devletlerinin Asya ve Afrika’da yayılmalarına engel olmak amacıyla, Hristiyanlığa karşı İslam halifesi etrafında birleşmeleri olarak tanımlanır.<sup>66</sup>

Panislamcılık kavramının oluşumuna yol açan “pan” milliyetçiliği, ilhamını Darwinizmden alan ve türlerin birleştirilmesi esası üzerine kurulu bir akım olup, 1870’lerden sonra Avrupa’da parlamıştır. Pan hareketlerinin amacı, Slav ve Alman gibi milletlerin, dünyanın farklı yerlerine dağılmış parçalarını bir araya toplayıp tek bir devlet haline getirmektir. Toprakları üzerinde milyonlarca Müslüman bulunduran Rusya, panslavizm ideali etrafında güneye doğru Balkanlar, Karadeniz ve bu yolla da Akdeniz’e inerek, Ortodoksların hamisi büyük bir devlet kurmayı hedeflemekteydi.<sup>67</sup>

Bazı yazarlara göre Rusya ve Almanya’nın başını çektiği “pan” hareketlerine karşı Müslümanlar da; söz konusu Batılı nasyonalist ideolojilerin ırka, kültüre ve dile verdikleri birleştirici değerın İslam toplumlarındaki karşılığının din bağı olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece İslamiyeti, bir dinden öte, dünyada üzerinde birleşilen bir kimlik halinde ele alarak, panislamcılık adı altında bu siyasi ideolojinin merkezine yerleştirmişlerdir.<sup>68</sup>

65 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 92.

66 Naimur Rahman Farooqi, “Pan-Islamism in the Nineteenth Century,” *Islamic Culture*, c. LVII (1983), s. 283-284; Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 85.

67 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 547. 1877-1878 Rus Harbi, panislamizm hareketinin bir sonucudur. Zira Rusya’nın 1853-1856 Kırım Harbinde yenilmesi, bu hareketi tetiklemiş ve bundan dolayı da Ruslar, Avusturya ve Osmanlıların himayesinde yaşayan Slavları kurtarma çabasına girişmişlerdir. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 93; Ercüment Kuran, *age*, s. 86. Eğitim için Moskova’da bulunduğu yıllarda tanıştığı Rus aydınlardaki panslavist hava, Gaspıralı İsmail Bey üzerinde aksi tesir yaparak zihninde Türkleri uyandırma düşüncesi oluşmuştur. 28 Ağustos 1905’te onun öncülüğünde, tüm Rusya Müslümanlarının bir araya getirildiği bir kongre gerçekleştirildi. Hasan Kırımlı, “Gaspıralı, İsmail Bey,” *DİA*, c. XIII, s. 392-395.

68 Mümtaz’er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 133; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 29. “İslam Birliği” ifadesinin “panislam” olarak İngilizce tercümesi, ilk olarak *The Times*’ta, 19 Ocak 1882 tarihli bir makalede Fransız yazar M.G. Charnes tarafından kullanılmıştır. Yazar bu makalesinde, söz konusu hareketin ilk olarak, 1870’te kurulan Hokand Hükümdarı Haydar Han’ın Arabistan’da bir birlikte elçi olarak görev yaptığı dönemde başladığını ifade eder. Haydar Han, 1880’de suikaste uğrayan Mekke Şerifi Hüseyin’in başkanlığında

Panislamcılığın Müslümanlar tarafından kullanılan şekli olan “İttihad-ı İslam” kavramı ise, 1860’lı yıllardan itibaren Yeni Osmanlılar aracılığıyla Müslüman düşünce hayatına sokulmuştur.<sup>69</sup> İlk olarak da Namık Kemal tarafından *Hürriyet* gazetesinin 10 Mayıs 1869 sayısında kullanıldığı, daha sonra da özellikle *Basiret* gazetesi ve Avrupa’da yaptıkları diğer yayınlar aracılığıyla yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandığı, 1877-78 Rus Harbi’ne gelinceye kadar da neredeyse bir kitle ideolojisi haline dönüştüğü ifade edilmektedir.<sup>70</sup>

İslam birliği düşüncesinin en önemli savunucularından Cemaleddin Afgani ve öğrencisi Muhammed Abduh, 1883’ten itibaren çıkartmaya başladıkları *Urvetü’l-Vuskâ*’da, “İttihad-ı İslam”ın Arapça asıl kullanılışı olan “Vahdetü’l-İslam” veya “Vahdetü’l-İslamiyye” kavramlarını tercih etmişlerdir.<sup>71</sup>

İttihad-ı İslamın Osmanlı İmparatorluğu tarafından bir devlet politikası olarak belirlenmesi, aslında çok eski bir mesele olmayıp Sultan Abdülaziz döneminden (1871-1876) itibaren ortaya çıkmış bir olgudur.<sup>72</sup>

Osmanlılar, kendi politik çıkarları için Hristiyanlar arasındaki ihtilafları destekliyorlardı. Hatta Protestanlığı himaye etmelerinin sebebi de budur. Fakat onların, 19. yüzyıla kadar, dünyadaki tüm Müslümanların içinde yer alacağı bir İslam birliği ideali içinde olduklarını söylemek biraz zor olsa gerektir.<sup>73</sup> Ancak özellikle bu yüzyılın hemen başından itibaren

bir İslam Konfederasyonunun toplanmasını gündeme getirmişti. Zira o dönemde Berlin Anlaşmasının dayattığı menfi şartlar, dikkatleri Osmanlı padişahı dışında bir liderlik arayışına çevirmişti. Haydar Han, etrafında bulunan Arap, Hintli, Kürt şeyhleri ve mollaları, İngiltere ve Rusya’ya karşı cihad ilanının gerekliliği konusunda ikna etmeye çalışmaktaydı. Metin Hülalü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 150; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 435-437.

69 Ercüment Kuran, “Panislâmizm’in Doğuşu ve Gelişmesi,” (ed. İsmail Kara), *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, I-II, İstanbul 1986-87, s. 397.

70 Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm,” DİA, c. XXIII, s. 470; Mümtaz’er Türköne, “İslâmcılık,” DİA, c. XXIII, s. 61.

71 Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *Urvetü’l-Vuska, Dârü’l-Kütübü’l-Arabî*, Beyrut 1970. “İttihad-ı İslâm”ın değişik ifade biçimleri olan “ittihad-ı din” ve “uhuvvet-i din” gibi kavramlar, kaynağını Kur’an ve hadislerden almış olup birlik, kardeşlik ve yardımlaşma duygularını ifade eder. Bu kavramlar, Osmanlı Devleti’nin, Hindistan, Endonezya ve Orta Asya’daki Müslüman sultanlıklarla olan yazışmalarında 19. yüzyıldan önce de kullanılmaktaydı. Özellikle gayrimüslim devletlerle olan mücadeleleri esnasında, din kardeşliğinden doğan sorumluluğu hatırlatarak yardım talep etmek amacıyla bu tür yöntemlere sıkça müracaat edilmiştir. Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 37.

72 Nikki Keddie, *Cemâleddin Efgani –Siyasi Hayatı–*, s. 144.

73 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 205.

meydana gelen büyük trajik olaylarla Müslümanların zihin dünyasının yeniden şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bu doğrultuda, İslam birliği meselesinin ortaya çıkmasında, özellikle dönemin sosyo-politik şartlarının çok büyük etkisinin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hristiyan nüfusun ağırlıkta olduğu eyaletlerin Osmanlıdan ayrılması, oralarda yaşayan Müslümanların devletin elindeki bölgelere göç etmesine ve buralarda hâkim grup olmalarına yol açmıştı. Hatta II. Abdülhamid döneminde Balkanlar ve Kafkaslar'dan Osmanlı topraklarına taşınan insan sayısının yaklaşık üç milyon kişi olduğu ifade edilir. Karşılığında ise özellikle Hristiyan gruplardan oluşan üç yüz bin insan, tersi yönde bir göç yaşamıştır. Karşılıklı göçler sonucunda oluşan bu Müslüman çoğunlukla birlikte devletin İslamlaşması artmıştır. Bunlara ilaveten işgalcilerin özellikle Kırım ve Balkanlar'da İslamı kötileyici yayınlar yapması ve ortaya çıkan diğer gayrimüslim ayrılıkçı hareketler, bu politik ilgiyi daha da artırmıştır. Tüm bunların sonucunda Osmanlılık ideolojisi, Yeni Osmanlılarla yerini İslamcılık düşüncesine terk etmiş oldu.<sup>74</sup>

İslam dünyasındaki İslamcılık ve bu çerçevede ortaya çıkan panislamcı hareketlerin teşekkül süreci bu şekilde olmakla birlikte, aslında Osmanlı'da devletin İslama yönelik vurgusunun çok daha önceleri başladığı bilinmektedir. Zira özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren ağırlaşmaya başlayan toplumsal şartlar, dine yönelik ilgiyi artırmakta ve İslamın siyasi boyutunun her geçen gün daha fazla öne çıkmasına yol açmaktaydı. Bundan dolayı Osmanlı sarayının, Abdülmecid'in (1839-1861) tahta çıktığı dönemde, daha önce hiç olmadığı kadar Nakşibendiliğin tesiri altına girmiş olduğu ifade edilir. Sultan Abdülmecid, padişahlığının ilk günlerinde yaptığı konuşmasında, Hz. Peygamber'in yolundan gideceğine özellikle vurgu yapmış, şeriata bağlı kalacağına da yemin etmiştir. Bütün vezirlerinden de bu konuda dikkatli olmalarını istemiştir.<sup>75</sup>

74 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, s. 91-93; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 39-40; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 261; François Georjeon, "Son Canlanış," c. II, s. 156.

75 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 57; H. İbrahim Şimşek "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, s. 9.

Devletin dine bağılılığının özellikle vurgulanması, bir şeyleri kaybetmenin telaşıyla oluşan refleksin bir belirtisiydi. Devlet ve toplumdaki özgüven kaybını dışa vuran bu tutum, zaman içinde kendini daha fazla hissettirmişti. Bu yüzden İslam dinine bağılılık vurgusu Abdülmecid'den sonra da devam ederek sonunda İslamcılık akımını doğurmuştur.

Yukarıda da değinildiği gibi, geleneksel İslam anlayışını İslamcılığa dönüştüren veya İslam birliği fikrini ilk gündeme getiren kuramcılar, 1860'lı yılların sonunda Avrupa'ya kaçan ve orada Osmanlı hükümetine karşı siyasal muhalefet yürüten Yeni Osmanlılardı. Onlar; Batının demokrasi, parlamento, seçim, kamuoyu gibi kavram ve kurumlarını, "meşveret," "şura," "biat," "ehlü'l-hal ve'l-akd" gibi kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır.<sup>76</sup>

Yeni Osmanlıların önde gelenlerinden Namık Kemal, İslam birliğiyle ilgili düşüncelerini, 1872'de İstanbul'da yayınlanan *İbret* gazetesinde açıklamıştı. O, konuyla ilgili *İttihad-ı İslam* adlı söz konusu makalesinden de anlaşılacağı gibi, bu meseleye öncelikle kültürel bir olgu olarak bakmaktaydı. Bu çerçevede Osmanlıyı, Batıyla yakınlıklarından dolayı modernleşme yolunda tüm Müslümanların etrafında birleşecekleri bir güç olarak görmüştür. Ona göre, "Ehl-i İslam suret-i ittihadını politika ağızında veya mezhep mücadelelerinde değil vaiz önlerinde, kitap sahifelerinde aramağa muhtaçtır" ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, İslam birliğinin oluşabilmesi, politik faaliyetlerden ziyade, mezhep kavgalarını önleyecek vb. bilimsel faaliyetlerle gerçekleşebilecektir.<sup>77</sup>

Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlıların Birinci Meşrutiyetin hemen öncesinde gündeme getirdikleri bu ve benzeri düşüncelerle İslam birliği fikrinin belli bir olgunluğa erişmesini sağladıkları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede konuyla ilgili kaleme alınan ilk müstakil eser, Esad Efendi'nin, Osmanlı Devleti etrafında bir İslam birliğinin kurulmasını önermek amacıyla 1873'te yazdığı *İttihad-ı İslam* isimli risalesidir.<sup>78</sup>

76 Mümtaz'er Türköne, "İslamcılık," *DİA*, c. XXIII, s. 61.

77 Namık Kemal, "İttihad-ı İslâm," *İbret Gazetesi*, 27 Haziran 1872. Ayrıca bkz. Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997, s. 85-89.

78 Esad Efendi (Mahkeme-i Ticaret zabıt kâtibi), *İttihad-ı İslâm*, İstanbul 1290/1873. Esad Efendi'nin bu risalesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 234-237.

Dönemin Osmanlı aydınının, Müslümanların kurtuluşunun teorik bir çözümü olarak tartıştığı bu mesele, kısa süre içinde devlet kademelerinde karşılığını bulmuştur. Neticede Sultan II. Abdülhamid de, din ve hanedana bağlılık yoluyla koskoca bir imparatorluğu yöneteceğini düşünerek<sup>79</sup> “İttihad-ı İslam” adı altında İslamcılığın pratik uygulayıcılığına girişmiştir. Padişah, İngiliz ajanlarının Mısır hidivini halife yapma çabalarını da bu yol-  
la engellemiş olmaktadır.<sup>80</sup>

Dünya Müslümanlarının tek bir siyasi lider etrafında birleşmeleri gerektiği düşüncesini Sultan II. Abdülhamid’e benimsetenlerin; Sir Muhammed Zafır, Trabluslu bir derviş, söz konusu dervişin yeğeni, Şeyh Esad Efendi ve Rifai tarikatı şeyhi Ebulhüdâ gibi kişiler olduğu ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Padişah, bu şekilde İslam birliğini bir devlet politikası olarak benimsedikten sonra da, bu doğrultuda en önemli araç olarak kullanacağını düşündüğü “hilâfet” meselesine eğilmiştir.<sup>82</sup>

Sultan Abdülhamid’den önceki Osmanlı padişahları, zaman zaman kendilerini halife olarak takdim etmiş olsalar da bu mesele çok fazla üzerinde durdukları bir konu değildi. Osmanlı sultanının, ilk halifelerin varisi ve tüm Müslümanların halifesi olduğu fikrinin önem kazanması, Abdülaziz döneminde olmuştur.<sup>83</sup> Bu doğrultuda Sultan Abdülaziz ve sonra da II. Abdülhamid, politik hedefleri çerçevesinde “Halife-i Müslimin,” “Zillüllahi fi’l-arz” gibi panislamcı ve mutlak monarşi tarzı unvanları özellikle kullanmışlardır.<sup>84</sup> İngiltere büyükelçisi, Sultan II. Abdül-

79 Sultan Abdülhamid, Cemaleddin Afganî’nin fikirlerinin de etkisiyle, Avrupalıların “taassup” diye nitelendirdikleri dine bağlılığı, onların “vatanseverlik” fikrinin bir karşılığı olarak görmüştür. Bundan dolayı “Emirü’l-Müminin” lakabıyla hitap edilmeyi, sultan veya padişah olarak anılmaya tercih etmiştir. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 373, 543.

80 Padişah, İngiltere’nin, Arabistan ve Mısır’da ilmi araştırma adı altında giriştiği Osmanlı karşıtlığı faaliyetlerini çok yakından takip ediyordu. Zira İngilizler, hilâfetin Kureys soyundan birinde olması gerektiği tezini tekrar gündeme getirerek Araplar arasında kamuoyu oluşturma gayreti içindeydiler. Ebulhüdâ, Arapların Türklere karşı çıkmasının temelinde imâmet meselesinin yattığını söyleyince, medreselerde okutulan *Şerhü’l-Akâid*’in imamet bahsi kitaptan çıkartılmıştır. Ayrıca Padişah, İslam bilginlerinden imamet konusunu tekrar işlemelerini istemişti. Bunun üzerine Peşaverli Hafız Abdülcemil gibi âlimler, imametın belli bir ırka tahsis edilmediğini ispata girişmişlerdir. Cevdet Küçük, “Abdülhamid II,” *DİA*, c. I, s. 220.

81 Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 151.

82 İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid’in İslâm Birliği Siyaseti*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, s. 50.

83 Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 123.

84 İlber Ortaylı, “Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine,” s. 195-196. Âlemşümül hilâfet

hamid'in, "halife" unvanı hususunda gösterdiği titizliği hiçbir meselede göstermediğini söyler.<sup>85</sup>

### *İslam Birliği Uygulamaları*

Panislamcılığın bir devlet politikası olarak benimsenmesi ve bu doğrultuda, Osmanlı sultanının tüm Müslümanların halifesi olduğu iddialarıyla birlikte devlet nezdinde derhal pratik uygulamalara geçilmiş ve ardından gerek fikişel gerekse kurumsal anlamda pek çok faaliyet başlatılmıştır.

İslam birliği yönündeki çabalarıyla en fazla dikkat çekenler, Osmanlıdan önce bu yönde girişimlerde bulunan Hindistan Müslümanlarıdır. Onların yaşadıkları bölgenin, Batılılarca en erken işgal edilen Müslüman toprakları olmasından dolayı olsa gerek, İttihad-ı İslam adına ilk faaliyetler Hint Müslümanları arasından gelmiştir.

Özellikle Şah Veliyullah (ö. 1762) ekolüne mensup Müslüman Hint uleması, İngiliz işgalinden itibaren Hindistan'ın darü'l-harbe dönüştüğünü ve dolayısıyla burada düşmana karşı cihadın farz olduğunu ilan etmişti. Onların bu düşünceleri, bölgenin çoğu Müslüman âlimi tarafından da benimsenmiş ve elde ettikleri bu destek sayesinde 1857'de İngilizlere karşı cihat ilan etmişlerdir. 1862-63 yıllarından itibaren de, İslam dünyasının lideri olarak gördükleri Osmanlı halifesinin adını Cuma namazlarında anmaya başlamışlardır.<sup>86</sup>

Hindistan ve sonra da dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanların bu çağrılarını, İslam birliğini kendi kurtuluşları için bir çözüm olarak düşünen Osmanlı yöneticilerini de ister istemez harekete geçirmiştir. Bu çerçevede Osmanlılar, 1871'de Cezayir'e müdahalede bulunmuş, 1874'te de Doğu Türkistan'a askeri yardım göndermişlerdir. 1878'ye gelindiğinde ise İslam birliği politikası, Sultan II. Abdülhamid tarafından devletin resmi politikası olarak belirlenmiş<sup>87</sup> ve bu doğrultuda çok daha aktif faaliyetlere girişilmiştir.

anlayışı, en son olarak I. Dünya Savaşında, padişahın tüm Müslümanları kendileriyle birlikte savaşta çağırdığı zaman kullanılmıştır. Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm," s. 96-97.

85 Azmi Özcan, "Hilâfet," *DİA*, c. XVII, s. 547-548.

86 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 29-30.

87 Metin Hülâgü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 147.

İslam birliği çerçevesinde İstanbul'da "Cemiyet-i İhya-yi İslam," Asya, Afrika ve Okyanusya'da İslamı yaymak gayesiyle de, Darülfünun'un baş müderrisi Hoca Tahsin Efendi tarafından "Memalik-i İslamiyye Coğrafya Cemiyeti" kurulmuştur.<sup>88</sup> Padişah; Rusya'ya karşı Tatar, Moğol, Gürcü ve Çerkez göçmenleri kendi safına çekmeye çalışmış ve bu amaçla da Hokand, Hive ve Buhara'dan gelen hacılara bolca ihsanlarda bulunmuştur.<sup>89</sup> Irak ve diğer Arap bölgelerindeki İslam birliği faaliyetlerini yönlendirmek amacıyla da, Şeyh Senusi ve Nazım Hiret gibi kişileri görevlendirmiştir. Ayrıca Afganistan'da yapılacak propaganda faaliyetleri için ise ayrı bir heyet oluşturmuştur. Yine bu doğrultuda Şam, Humus, Kahire, Hayfa, Halep, Bağdad, Necef ve Kuveyt gibi merkezlerde teşkilatlar kurması için Muvahhidin Cemiyetini vazifelendirmiştir. Kuzey Afrika için ise; Şeyh Ebulhüdâ liderliğindeki Rifai tarikatıyla, Şeyh Zafir'in liderliğindeki Şazeli Medeni tarikatını görevlendirmiştir. Bunlar, 1897'de, hacıların sorunlarıyla ilgili kendisine görev verilen Mekke Şerifi'nden de destek görmüşlerdir.<sup>90</sup>

İmara kabilesine mensup Şerif Hüseyin ise, Avrupa ülkeleri tarafından alternatif halife adayı olarak gösterildiği için, devlet aleyhine bazı faaliyetlere girişebileceği endişesiyle II. Abdülhamid tarafından 30 yıl kadar İstanbul'da tutulmuş ve burada bulunduğu süre içinde İttihad-ı İslam politikasına katılması sağlanmıştır.<sup>91</sup>

İslam birliği çalışmalarının zirve noktasına ulaşması, fikirleriyle pek çok Müslüman aydın üzerinde önemli tesirler bırakarak, toplumun İslama ilgisinin artmasına vesile olmuş önemli bir düşünür olan<sup>92</sup> Cemaleddin Afgani'nin 1892'de İstanbul'a yerleşmesiyle aynı döneme denk gelir.<sup>93</sup> Bununla birlikte Afgani, İslam birliği fikrini ilk ortaya atan kişi değildi. Fakat

88 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 53.

89 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 87.

90 Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 51, 151; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 383. Tarikatların, II. Abdülhamid'in İslam birliği siyasetinde oynadığı rol aslında sanıldığı kadar fazla değildi. Zaten genelde Türklerin bağlı olduğu Mevleviler ve Bektaşiler, panislamcılığa ilgisiz kalmışlardı. Şazeli ve Rifai tarikatları ise bu yönde bir gayretten ziyade enerjilerini daha çok birbirlerine üstünlük kurabilmek için sarf etmişlerdi. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 404.

91 Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi*, s. 68; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 131; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 137.

92 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, s. 91-93.

93 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 87.

buna rağmen hem teorik açıdan hem de bu politikanın uygulanması aşamasında çok önemli görevler icra etmiştir.<sup>94</sup>

Afganî, İslam birliğiyle ilgili düşüncesini; din bağı, hac ve hilafet üzerine oturtmuş ve bunun gerçekleştirilebilmesinin de ancak Osmanlı hilâfeti etrafında mümkün olacağını savunmuştur. Ancak ona göre Osmanlı Devleti'nin bunu başarabilmesi için yüzünü Balkanlar ve Avrupa yerine İslam dünyasına çevirmesi, Hicaz'ı merkez, Arapçayı da resmi dil haline getirmesi gerekiyordu.<sup>95</sup> II. Abdülhamid de, muhtemelen Afganî ve onun benzeri fikirler savunan diğer düşünürlerin etkisiyle, Arapçanın resmi dil olmasını önermişti. Fakat Said Paşa, "ortalıkta Türklük kalmaz" diyerek onu bu düşüncesinden vazgeçirmiştir. O bu fikrini, Araplarla daha sıkı temas imkânı doğar düşüncesiyle ileride tekrar gündeme getirmişti.<sup>96</sup>

İttihad-ı İslam konusunda Afganî gibi radikal söylemi benimseyen diğer farklı gruplar da bulunmaktaydı. Fakat resmi görüşe benzer fikirleri savunan çoğunluk, Müslümanların gerilemesini Hıristiyan Batının sömürgeci politikalarına bağlamıştır. Bu yüzden çözüm olarak; bazıları tek bir halife etrafında birleşilmesini önerirken, aslında bunların tümü, istilacı Avrupa devletlerinin kovularak tüm imtiyazlarına son verilmesini ve İslam inancının eski haline döndürülmesini istiyordu.<sup>97</sup>

Bu çerçevede fikir ve yazılarıyla İslam birliği konusunda II. Abdülhamid'e destek verenlerden biri de, Süleyman Hasbi'ydi. Hasbi, "İslam Milletinin Mutluluğu İçin Birlik Hakkında Tez" adı altında on beş yapraktan oluşan bir risale kaleme almıştır. İttihad-ı İslamla ilgili her birinde değişik bir meselenin işlendiği bu yazıları, 1881 başlarında Sultan II. Abdülhamid'e takdim edilmiştir.<sup>98</sup>

İslam birliğiyle ilgili bu ve benzeri yayınların çoğalması, konuyla ilgili faaliyetlerin yoğunlaştığı 1890 sonrası dönemlerle aynı zamana denk gelir. Mesela 1890'da İstanbul'da *Ma'lumât* ile Kahire'de yayınlanan *el-Mü-*

94 Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 35.

95 Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hatırâtü Cemaleddîn el-Efganî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, s. 222-225.

96 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 384, 403, 545.

97 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 339-340

98 Süleyman Hasbi, *Risale-i ittihadiyye li saadet-i millet-i İslâmiyye*, İstanbul 1298/1881, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazma MS 4397.

eyyed, yine Kahire'de 1904'te haftalık çıkan *Türk* isimli dergi bunlardandır. Aynı şekilde Dağıstanlı Genç Türklerden Mehmed Murad'ın (1853-1912) çıkarttığı haftalık *Mizan* da bu doğrultuda yayınlar yapmaktaydı.<sup>99</sup>

Söz konusu yayınlar dışında, Suriyeli gazeteci ve devlet memuru Abdurrahman el-Kevakibi'nin (1854-1902) faaliyetleri ise İslam birliği adına düşünülen en ciddi çalışmalarındandı. Onun 1900'de Kahire'de yayınladığı *Ummü'l-Kura*,<sup>100</sup> "İslami Yeniden Diriliş" amacıyla büyük bir konferans tertiplemiştir. Ayrıca bu tür toplantılar, ayda bir çıkan *el-Menâr* dergisi aracılığıyla da sürekli teşvik edilmekteydi.<sup>101</sup>

Yine panislamcılık davası adına İstanbul'da Türkçe basılan *Vakit* ile Arapça basılan *el-Cevâ'ib* gazetelerini de anmak gerekir. Daha çok Arap ülkelerine hitap eden *el-Cevâ'ib*, özellikle Tunus krizi esnasında bölgeye gönderilerek kabilelere kadar dağıtılmış ve bu şekilde onların da bilgilendirilmeleri sağlanmıştır.<sup>102</sup>

Konuyla ilgili ciddi emek sarf eden bir başka gazete ise *Ahter*'di. Faaliyetleri hakkında ileriki sayfalarda daha ayrıntılı bilgiler vereceğimiz bu gazete, kendi yayın amacının İslam devletleri ve milletleri, özellikle de Osmanlı Devleti ile İran arasında birlik oluşturmak olduğunu açıkça beyan etmiştir. Ayrıca gazetenin basımının da Sultan Abdülhamid'in emri ve iradesiyle olduğu da özellikle vurgulanmıştır.<sup>103</sup>

Müslüman mütefekkirlerin bu şekildeki yoğun faaliyetleri, Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru gelindiğinde İslam birliği meselesiyle ilgili ciddi bir birikimin oluşmasını sağlamıştır. Konuyla ilgili makalelerin önemli bir kısmı, 11 Ağustos 1908'den itibaren haftalık olarak çıkmaya başlayan *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlanmıştır. Daha sonra yayın hayatına *Sebilü'r-Reşâd* adıyla devam eden bu derginin temel tezi, Müslümanların kurtuluşunun; İslam birliği etrafında kenetlenmek ve kaybolmaya yüz tutan İslami değerlere dönmekle mümkün olacağı üzerine bina edilmişti.<sup>104</sup>

99 Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 51.

100 Kevakibi'nin söz konusu kitabıyla ilgili bkz. Martin Kramer, *Political Islam*, Londra 1980, s. 3.

101 Jacob M. Landau, *age*, s. 52-53.

102 Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 61.

103 *Ahter*, 19 Şevval 1295 (16 Ekim 1878), yıl: 4, s. 41.

104 İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, s. XXIX; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 99.

İttihad-ı İslam faaliyetlerinin seyir çizgisi bu şekilde devam etmekle birlikte hareketin en hararetli kısmını, II. Abdülhamid'in yukarıda özetlemeye çalıştığımız politikaları oluşturmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin izlemiş olduğu bu siyaset, ileride görüleceği gibi daha sonra İttihatçılar tarafından da sürdürülmek istenmiştir. Ancak heyecanını kaybettiği için bu dönemde kayda değer bir gelişmenin yaşandığı söylenemez.

### *Hareketin Sonuçları*

Yukarıda ifade ettiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi İttihad-ı İslam, uygulandığı alan itibarıyla dünyanın en önemli ve aynı zamanda çok geniş bir coğrafi bölgesini kapsamaktaydı. Dolayısıyla bu çerçevede yapılan faaliyetlerin, özellikle Müslümanlar açısından olumlu ya da olumsuz pek çok sonucunun olacağını tahmin etmek zor değildir.

II. Abdülhamid, İttihad-ı İslam politikasıyla ulaşmak istediği hedefe, belli bir süreliğine de olsa varmıştı. Gönderdiği ajanlar sayesinde Cezayir, Hindistan, Mısır ve hatta Japonya'da bile kamuoyu oluşturup önemli bir destek kitlesine ulaşmıştır.<sup>105</sup> Padişahın Çin'deki tesiri öyle bir ileri noktaya varmıştı ki onun adına Pekin'de, kapısında Türk bayrağı dalgalanan bir İslam Üniversitesi kurulmuştur. 1897'deki Yunan Savaşında elde edilen başarının dünya Müslümanları arasındaki yansıması ise bir hayli şaşalı olmuştur. Sultan, Yunanlılara karşı kazanılan başarının sonucunda büyük bir saygınlık kazanmıştır. Batıya karşı önceki başarısızlıklar unutulmuş, dünya Müslümanları kendisine büyük fatih gözüyle bakar olmuştur. Halbuki bu tür olaylar daha önceki dönemlerde pek fazla önemsenmezdi. Elde edilen bu zaferden destek alan çeşitli Müslüman

<sup>105</sup> Amerika Birleşik Devletleri, 1898'li yıllarda İspanya ile Filipin Adaları üzerinde savaşırken, burada bulunan Sulu bölgesi halkının Müslüman olduğunu öğrenmişti. Bunun üzerine, tüm Müslümanların ruhani lideri olarak düşündüğü Osmanlı halifesinden, Sululuların kendilerine destek vermeleri için bir ferman istedi. Fakat Halife II. Abdülhamid, kendisinden bu şekilde talepte bulunan Amerikalı yetkiliye, bu Müslümanların Sünni olup olmadığını bilmediğini, kendisinin Sünni olmayan Müslümanlar üzerinde etkisinin olmayacağını söylemiştir. Padişah, daha sonra da tahkikat yaptırarak bölge halkının hilafete bağlı Sünni Müslümanlar olduğunu öğrenmiştir. Ardından, tekrar Yıldız Sarayına gelen Amerikan büyükelçisine istediği fermanı vermiştir. Fermanda, kâfir İspanyollara karşı dost Protestan Amerikalıların desteklenmesi istenmekteydi. Bu sayede pek çok Amerikan askeri, başka bir Hristiyan devlet tarafından öldürülmekten kurtarılmıştır. Niyazi Berkes, "Dünya Politikasında Halifelik," s. 117-118.

gruplar da; Hindistan, Türkistan, Madagaskar ve Cezayir’de ayaklanmalar başlatmışlardır.<sup>106</sup>

Osmanlının İslam birliği politikalarıyla ilgili kulağa hoş gelen diğer bazı şeyler de söylenebilir. Ancak tüm İslam dünyası açısından bakıldığında, aslında elde edilen en ciddi faydalardan birinin, Hicaz Demiryolu’nun gerçekleştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çok uzun hattın tamamlanması, özellikle Müslümanlar arasında büyük bir coşkuyla karşılanmıştı. Panislamcı duyguların en somut başarısı olarak görülen bu proje, aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin kutsal mekânları koruyacak güçte olduğunun da bir delili olarak önem arz etmekteydi.<sup>107</sup> Ancak uzun vadeli olarak düşünüldüğünde, aslında hedeflenen amaca ulaşıldığını söylemek zordur. Zaten milliyetçi akımların hâkim olduğu II. Abdülhamid döneminde, panislamcı bir siyasi fikirle onun üzerine oturduğu bir politik yapının sağlıklı yürümesi pek de mümkün değildi. Hatta bunun gerçekleşeceğine bizzat padişahın da pek fazla inandığı söylenemez.<sup>108</sup> Bundan dolayı böyle bir siyasi oluşum, özellikle bazı Osmanlı mütefekkirleri tarafından da pek uygulanır görülmemiştir.

Fransız karşıtlığı ve İslam birliği propagandası için yıllarca Libya’da hizmet eden Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914), tüm Müslümanları tek devlet içinde toplama fikrinin bir hayal olduğunu ifade etmiştir. Ona göre olması gereken, siyasi bir birlik yerine sosyal panislamcılıktı. Zira o, politik birliğin hem tarihsel açıdan hem de işin doğası gereği fanteziden öte bir şey olmadığını düşünmekteydi.<sup>109</sup>

İslamcı görüşlere sahip bir devlet adamı olan Said Halim Paşa da, günün şartlarının bir İslam birliği açısından elverişli olmadığı kanaatini belirtmiştir. Dolayısıyla o, farklı bir ön adım olarak, “Aile-yi İslam” şeklinde bir ara federasyon önerisinde bulunmaktaydı.<sup>110</sup>

106 Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 340; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 29; Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 151; Cevdet Küçük, “Abdülhamid II,” *DİA*, c. I, s. 220.

107 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 161.

108 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, s. 576.

109 Filibeli Ahmed Hilmi, *İttihad-ı İslâm* (Haftalık Gazete), sayı: 13, tarih: 12 Mart 1909), 1-2, başyazı.

110 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz.: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 67-68, 206-207, 229.

Sonuçta “İttihad-ı İslam” siyaseti ve bu çerçevede oluşan bazı Alman güdümlü cihad-ı ekber çağrıları,<sup>111</sup> söz konusu düşünürlerin de haklı olarak ifade ettikleri kaygılardan dolayı, İslam dünyasından arzu edilen desteği bulamamıştır. Zira bir kere, II. Abdülhamid’in bu konuda en önemli araç olarak gördüğü hilafet meselesi, ciddi bir şekilde tartışılmış değildi. Konuyu en iyi araştırması gereken İslamcılar, ya yurtdışına kaçmış ya da suskun kalmışlardı.<sup>112</sup> Tarihsel gerçekliği ve sonucunda ne getirip götüreceği tam olarak tespit edilmeyen bu konuya çok fazla bel bağlanması elbette doğru değildi. Bu yüzden, uygulama aşamasında da görüldüğü gibi bazı Hintli ve Afrikalı Müslümanlar, tüm İslam birliği çabalarına rağmen İngiliz ve Fransız ordularında yer alarak, halifeye karşı savaşlara katılabilmişlerdir.<sup>113</sup> Yine bir kısım Araplar da, Şerif Hüseyin liderliğindeki isyana katılmaktan geri durmamışlardır. Osmanlının süreç içinde çıkarttığı cihat fetva ve beyannameleri ise, İtilaf Devletlerinin aksi yöndeki gayretleri sonucunda etkili olamamıştır.<sup>114</sup>

Müslümanlar arasında, cihanşümul bir İslam hilafetini gerçekçi bulmadığı için İslam birliğine karşı çıkanların başında Seyyid Ahmet Han gelmekteydi. O ve onun gibi düşünen bazı ileri gelenler, Osmanlının Yunanlılara karşı başarılarının, Müslümanların bir zaferi olmadığını gerekçe göstererek, Hint Müslümanlarının kutlama yapmasını tasvip etmemişlerdi. Bu düşüncelerinden dolayı da Afganî ve Muhammed Abduh tarafından, İngiliz emperyalizmine hizmet etmekle suçlanmışlardır.<sup>115</sup>

111 II. Abdülhamid’in İslam Birliği siyasetinin, bazı dış devletler tarafından desteklendiği bilinmektedir. Örneğin Rusya’daki Müslümanların durumunu ele alan *Basiret* gazetesinin, Almanya tarafından desteklendiğini gösteren deliller bulunmaktadır. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 92.

112 Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, s. 75.

113 Nikki Keddie, “Pan-Islamism as a Proto-Nationalism,” *Journal of Modern History*, c. XLI (1969), s. 27-28.

114 Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 35-44. Kendilerine yönelik bir direnişten endişelenen İngilizler, buna engel olabilmek amacıyla, kontrolünde bulundurdıkları topraklardaki Müslüman âlimlerden aksi yönde fetva vermelerini istemiştir. Mesela Ağa Han, Paris’te bulunan Mehmed Vahid Bey ile Senegal asilzadeganlarından biri ve Mısır’daki Mergini Şeyhi’ne yazdırılan fetvalar bunlara birer örnektir. *Sebilurresad*, c. 13, sayı. 318, ay. 12, yıl. 1330, s. 43.

115 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 150; Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid,” *DİA*, c. II, s. 73-75. Hindistan uleması, asıl hedefleri İngilizlerin kovulması olduğu için, ön planda genel Hint milliyetçiliği fikrini tutuyorlardı. Bundan dolayı, Hindistan’daki Müslüman Birliği’nin Pakistan’da bir İslam devleti kurma düşüncesi, Hintli ulema tarafından destek bulamamıştır. Arnold H. Gren, “Liberal Çağda Ulema’nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri,” s. 223.

Panislamcılığın Müslümanlar üzerindeki diğer önemli tesiri, milliyetçi hareketler üzerinde olmuştur. Çünkü İttihad-ı İslamın ön şartı, modern anlamdaki karşılığı milliyetçilik olan meşruti yönetimlere dayalı halk hâkimiyetinin sağlanmasıydı. Dolayısıyla İslam birliği fikrinin geliştirilip savunulması, düşünce akışını ister istemez bu yöne doğru kaydırmıştır.<sup>116</sup> Bu çerçevede oluşan fikirler, hem Müslüman yerel milliyetçi hareketlerin hem de İslam unsurunun ağırlıkta olduğu Arap ve Pakistan milliyetçiliklerinin oluşumuna etki ederek, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını hızlandırmıştır.<sup>117</sup>

İslam birliği politikalarının bir başka yönü ise Sultan II. Abdülhamid'in despot yönetimiyle ilgiliydi. Padişah, bir taraftan Müslümanların kendi etrafında bütünleşmeleri için çağrı yaparken, aynı anda hürriyetçi, milliyetçi, reformcu ve yönetimini sert bulan diğer muhaliflerini daha rahat sindirebilme imkânı elde etmekteydi.<sup>118</sup>

Tüm bu değerlendirmelerin bir sonucu olarak ifade edersek, bütün gayretlere rağmen İttihad-ı İslam siyasetinin, hayal edilen neticeye ulaşamadığını söyleyebiliriz. Zira İslam birliği meselesi, Müslümanların daha önce pek karşılaşmadıkları ve ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelmiş modern bir vakıa olduğu için, sonuçta ne getirip götüreceğinin, uygulayıcıları tarafından pek tahmin edilemediği anlaşılmaktadır. Aslında Müslümanlar, İslamın doğuşundan itibaren değişik dil ve kültürlerle mensup pek çok topluluğu kendi bünyesine katmış olmakla birlikte, hiçbir dönemde tam anlamıyla siyasi bütünlük oluşturamamışlardı. İttihad-ı İslam fikrinin teorisyenleri olan Namık Kemal gibi bazı düşünürler de, bunun farkında olduklarından olsa gerek, böyle bir siyasal oluşumdan ziyade, kültürel bir birliktelik çağrılarını yapmaktaydılar. Ancak II. Abdülhamid, gerek şartlardan kaynaklanan zorunluluk, gerekse çevresindeki kişilerin de etkisiyle bu beklentileri politik alana taşıma denemesine girişmiştir. Ancak onun asıl gayesi olan devleti dağılmaktan kurtarma, tıpkı Rusların panslavizm idealine ulaşamadıkları gibi, yoğun gayretlerine rağmen gerçekleşmemiştir. Gerçi o dönemde uygulanabilecek en makul politikanın da, yine "İttihad-ı

116 Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık," *DİA*, c. XXIII, s. 61.

117 Niyazi Berkes, "Dünya Politikasında Halifelik," s. 117; Nikki Keddie, "Pan-Islamism as a Proto-Nationalism," s. 27-28.

118 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 340.

İslam" olduğunu kabul etmek gerekir. Padişah, bu yolla, dağılmakta olan devletin ömrünü bir süre daha uzatmış oldu. Kendisinden sonra iktidarı ele geçiren İttihatçılar da, kısa bir süre uygulamayı denedikleri Türkçülük politikasının ülkede ne kadar büyük felaketlere yol açtığını hemen anlamış olmalı ki, bundan vazgeçip İslam birliği siyasetine dönmüşlerdir. Hatta laik bir ülke olan Türkiye Cumhuriyeti bile, Lozan Konferansında da tescil edildiği gibi, asli unsur olarak "Müslüman" kimliğinin korunmasına özen göstermiş ve bunu devletin birliği açısından olmazsa olmaz bir durum olarak kabul etmek zorunda kalmıştır.

## İTTİHAD-I İSLAM ÇERÇEVESİNDE Şii-SÜNNİ İTTİFAKI

### İran ve Diğer Bölgelerdeki Şiilere Yapılan Teklifler

İslam birliği meselesi ele alındığında akla ilk gelen konulardan biri, Şii-Sünni diyalogu ve bu çerçevede gündeme gelen Osmanlı-İran ilişkileridir.

Osmanlı Devleti ve İran, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir taraftan özellikle Irak üzerinde birtakım karşıt hesaplar peşinde koşarlarken, diğer taraftan Rusya ve diğer emperyalist ülkelerin Müslüman topraklar üzerindeki işgal girişimlerinden dolayı yakınlaşıp dostça ilişkiler kurma isteği içindeydiler. Bu düşüncelerini, karşılıklı iyi niyet gösterileriyle açığa vuruyorlardı. Örneğin Nasiruddin Şah'ın, kutsal Şii merkezlerinde imamların kabirlerini ziyaret için 1870'te Osmanlı Devleti'nden izin talep etmesi Babîali tarafından memnuniyetle karşılanmıştı. Irak'a sefer için çok masraflı hazırlıkların yapılmasının ardından yola çıkılmış ve Bağdad'a varıldığında orada Osmanlı Valisi Midhat Paşa tarafından karşılanmıştı. Buna karşılık şah da, Bağdad'da İmam-ı Azam'ın türbesinin onarımı ve diğer hayır kurumları için bağışta bulunarak bu jeste cevap vermiştir. Onun Irak'a yaptığı bu seyahat sonucunda Osmanlı yönetiminin aldığı karar uyarınca, cenazelerini bu bölgede defnetmek isteyen İranlı Şiilere de müsaade edilmiştir.<sup>119</sup> Yine iki devlet arasındaki dostluğun geliştirilmesi amacıyla 12 Ramazan 1295 ve 28 Ağustos 1294/9 Eylül 1878 tarihli kararlar çerçevesinde İranlı

<sup>119</sup> M.R. Nasiri, *Nasireddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1897)*, s. 207-208; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, s. 216-217.

yöneticilere Ramazan daveti verilmesi ve bazı dini törenlere İran sefirinin de davet edilmesine karar verilmiştir.<sup>120</sup>

Nasiruddin Şah'ın Irak'ı ziyareti ve ardından 1873'te yaptığı Avrupa seyahati dönüşü İstanbul'a uğramasıyla oluşan dostluk havası, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi dolayısıyla, Rusların propagandaları sonucu olumsuz bir havaya bürünmüştür. Çünkü Rusların Ermenileri kışkırtması ve bölgede hâkim Nakşibendi tarikatı şeyhlerinin tavırları, Osmanlı-İran ilişkilerini bir hayli germiştir.<sup>121</sup> Bu ve benzeri nedenlerle Nasiruddin Şah, 1878'de yaptığı ikinci Avrupa seyahatinde İstanbul'a uğramamış, ülkesine Kafkasya üzerinden dönmüştür. Ancak İran hükümeti, oluşan soğuk havaya rağmen gerek modernistlerden, gerekse ulema ve halk tabanından gelen baskılar dolayısıyla İslam birliği çağrılarına tamamen duyarsız kalamamıştır. Veya en azından olumlu bir görüntü verme gayreti içinde olmaya çalışmıştır. Zira Şii ulemanın, şah karşıtlığı dolayısıyla destek verdiği modernist meşrutiyetçilerle Osmanlı meşrutiyetçileri yakın ilişkiler içine girmiş olup, benzer hedefler doğrultusunda hareket ediyorlardı.<sup>122</sup> İşte bu tür sebeplerle her iki ülke de mezhep farklılığını bir yana bırakıp, İttihad-ı İslam çerçevesinde bir araya gelmeyi çok arzuladıklarını çeşitli vesilelerle ifade etmeye devam etmişlerdir. Karşılıklı hediyeleşmeler, talifler, toplu dualar ve güzel temenniler kısa zamanda etkisini göstermiş, İttihad-ı İslamın her iki devlet açısından da faydalarından en üst düzeyde bahsedilir olmuştur.<sup>123</sup>

İslam birliği faaliyetlerinin İran ayağında önemli görevler üstlenen *Ahter* gazetesi, (22 Şaban 1295/21 Ağustos 1878) tarihli ve "Büyükelçinin Ağırlama Töreni" başlıklı yazıda; Nasiruddin Şah'ın Avrupa seyahatine eşlik eden İran Sefiri Muhsin Han'ın, ziyaret dönüşünde, şahın ittihat ve birlik çağrısını II. Abdülhamid'e ilettiği, padişahın da bu öneriyi memnuniyetle karşıladığı ifade edilmektedir.<sup>124</sup> Hatta rivayetlere göre hem İran hem

120 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Yıldız Hususi Maruzat, no: 159/86.

121 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 89.

122 Abdulhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, s. 87-89.

123 Azmi Özcan, "İttihâd-ı İslâm," *DİA*, c. XXIII, s. 473; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti*, s. 382-383.

124 Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebî İlişkileri*, s. 166.

de Afganistan; kurulan iyi ilişkiler sayesinde Osmanlı sultanının halifeliğine bile sıcak bakmaya başlamışlardı. Güya İran hükümdarı, tıpkı dönemin Almanya'sında olduğu gibi kendi hükümet işlerine devam edecek, askerin kumandası ise hilafet makamı olan Osmanlı hükümdarına ait olacaktı.<sup>125</sup>

İttihad-ı İslâmın gerekliliğini kabul eden bir başka lider olan Afganistan Emiri Abdurrahman ise, konuyla ilgili düşüncelerini ifade etmek amacıyla Abdülhamid'e elçiler göndermiş ve onlar aracılığıyla bazı görüşmelerde bulunmuştur. Karşılığında Sultan Abdülhamid de, somut bazı adımlar atmak gayesiyle bölgeye bir heyet göndermiştir. Çoğunluğu ulema-dan oluşan bu heyetin başında, Abdülhamid'in panislamcılık politikasının öncülerinden kabul edilen ve Suriye Araplarından olan Münif Paşa bulunmaktaydı. Fakat İran şahının 1896'da öldürülmesi bu girişimlere gölge düşürmüştür. Bununla birlikte padişah, Münif Paşa'yı İran'a sefir tayin ederek ilişkileri düzeltmeye çalışmıştır. Yeni tahta oturan Muzafferuddin Şah'ın İstanbul'u ziyaret edeceği haberleri ise, İslam birliği için atılacak yeni bir adım olarak düşünülmüştür. Ancak şahın İstanbul'u ziyareti gerçekleşmiş olmakla birlikte, İranlıların bu yönde herhangi bir girişimleri olmamıştır. Tek önemli gelişme, askeri ve diğer okullarda eğitim görmeleri amacıyla İranlı gençlerin İstanbul'a gönderilecek olmasıydı.<sup>126</sup>

II. Abdülhamid, İslam birliği amacına yönelik Müslümanlar arası dostluk bağlarını güçlendirmek düşüncesiyle olsa gerek, Şiiilere karşı önceki padişahlara nispetle daha müspet bir tutum içinde olmuştur. O, Şiiilerin eğitimine önem vermenin yanında, onların hoşnut olmayacağı bazı bilgileri ders kitaplarından çıkartmış ve bazı kutsal kabul ettikleri mekânları restore ettirmiştir.<sup>127</sup>

Padişah, bir taraftan Şii Müslümanların gönlünü hoş edecek bu tür faaliyetlere girişirken, diğer taraftan da basın yoluyla kamuoyu oluşturmayı ihmal etmemiştir. Devletin yarı resmi gazetesi *Tercüman-i Hakikat* ile İstanbul'da bir kısım İranlı liberal tarafından Farsça basılan *Ahter* gazeteleri, iki

125 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrakı, I, 156/XXV-156-3; Azmi Özcan, "İttihâd-ı İslâm," *DİA*, c. XXIII, s. 473.

126 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, s. 221-240; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 64-65.

127 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 80-81.

ülkenin yakınlaşması amacıyla İslam birliği siyasetine vurgu yapan ve aynı zamanda Sünni-Şii diyaloguna önem veren yazılar yayınlamışlardır.<sup>128</sup>

*Ahter* gazetesinin, İslam birliği fikrinin tartışıldığı bir dönemde, yani 1876'da yayın hayatına girmesi, aslında onun, bu fikrin yaygınlaşmasına destek sağlamak amacıyla kurulduğu kanaatini güçlendirmektedir. Zira İttihad-ı İslam düşüncesi, bu gazete aracılığıyla İran, Hindistan, Afganistan, Kafkasya, Türkistan ve Irak'ta yaşayan Müslümanlar arasında bilinip, onların da faaliyetlere katılımları sağlanacaktı. Bir *Ahter* yazarı, gazetenin yayın amacı için şöyle der: "Böyle bir zamanda bu başkentte ve bu dilde yayınlanan *Ahter*, Şark milletleri ile Orta Asya milletlerini bağlayan ve aralarındaki münasebetleri artırmaktan başka bir vasıta değildir."<sup>129</sup>

Gerek *Ahter* vb. sorumlu basının gayretleri, gerekse devlet kurumları aracılığıyla yapılan çalışmalar, birbirlerine düşman gözüyle bakan iki kesim açısından pek alışılmadık bazı güzel sonuçlar doğurmuştur. İran'ın Osmanlı elçisi, 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi esnasında Müslümanların başarısı için İran'da Tahran ve Tebriz gibi merkezlerde, Sefer ayının son on gününde mersiyeler okunarak Osmanlı padişahına dualar yapıldığından bahseder.<sup>130</sup> Ayrıca yine İran sefirinin 17 Rebiülevvel 1296/11 Mart 1879'da bildirdiğine göre İran hükümeti de, Abdülhamid'in bazı isteklerine müspet karşılık vererek, iki kesim arasında nefret uyandırdığı gerekçesiyle 9 Rebiülevvel gününde kutladıkları Hz. Ömer'in ölüm yıldönümünün tekrar kutlanması engellenmiş<sup>131</sup> ve bun gibi Sünnileri rahatsız edici diğer bazı kutlama ve törenleri de yasaklamışlardır.

Osmanlıdan sonra İran'da da duygusal anlamda bu tür gelişmelerin yaşanması bir yana, İranlılar arasında İslam birliği politikalarına katılıp aktif görev alanlar da bulunmaktaydı. Bunlardan biri, İran meşrutiyet hareketinde de etkili olan Kaçar Prensi Mirza Hasan Han (ö. 1918) idi. Mirza Hasan, İran'dan ayrılarak 1884'te İstanbul'a yerleşmiş ve burada Şeyhu'r-Reis takma adıyla yazılar yazarak propaganda faaliyetlerine katılmıştır. Doğal olarak onun önerisi de, ümmetin kurtuluşu için Osmanlı sultanı-

128 Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebî İlişkileri*, s. 149.

129 *Ahter*, 7 Zilkade 1294/13 Kasım 1877, yıl: 3, sayı: 62, s. 460-461.

130 *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Yıldız Hususi Maruzat, no: 160/97.

131 *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Yıldız Hususi Maruzat, no: 161/7.

nın liderliği altında bir Şii-Sünni İslam birliği oluşturulmasıydı. Bu amaçla 1894'te Bombay'da *İttihad-ı İslam* isimli 96 sayfalık Farsça bir risale kaleme almıştır. Burada; iki büyük Müslüman devlet olan İran ile Osmanlı Devleti arasında bir anlaşmanın yapılması için çaba sarf edilmesi ve bu amaçla Hac zamanında bildiriler dağıtılması gerektiğini söylemekteydi. Mirza Kaçar'a göre, maddi ve manevi güçleri bir araya getirmeyi beceremeyen İran şahının bunu başarması olanaksızdı. Bu yüzden Müslümanlar, bu alanda otoriter bir gücü bulunan Osmanlı sultanı etrafında birleşmeliydiler. O, Şii-lerin yanlış anlamalarına mahal vermemek için olsa gerek, Osmanlı sultanı hakkında "halife" unvanını kullanmamayı daha uygun görmüştür.<sup>132</sup>

İranlı tarihçi İbrahim Safaî'ye göre Mirza Hasan Han Şeyhu'r-Reis, Sultan II. Abdülhamid'in talimatıyla düzenlenen bir toplantıya da katılmış ve burada, Şii-lerle Sünniler arasında birlik oluşturulmasının imkân ve şartları ele alınmıştı. Mirza Hasan Han, Osmanlı yöneticisi dostları olan Cevdat Paşa ve Rıza Paşa'nın da katıldığı bu toplantıda Osmanlı yönetimine yedi ayrı öneride bulunmuştur:

- 1 Osmanlı gazeteleri, İran hükümeti ve halkı hakkında dostça ifadeler kaleme almalıdır.
- 2 Osmanlı sultanı, Şii imamlara saygının bir ifadesi olarak imamların kabirlerinin bulunduğu Irak'taki kutsal Şii şehirlerine her yıl hediyeler göndermelidir.
- 3 Osmanlı hükümeti, sultanın gerçek niyetini başta İranlılar olmak üzere tüm Müslümanlara anlatması için *İttihad-ı İslam* isimli Arapça ve Farsça bir gazete yayınlamalıdır.
- 4 Osmanlı hükümeti, Güney Irak'taki Şii ulemaya saygı göstermeli ve Sünnilerle Şii-ler arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak düzenlemelere giderek onların Şii meselelerdeki haklarını korumalıdır.
- 5 Osmanlı yönetimi, İran tebaası ile Osmanlı tebaası arasındaki evlilik yasağını kaldırmalıdır.

132 Mirza Hasan Han Şeyhu'r-Reis, *İttihâd-ı İslâm*, Neşr-i Tarih-i İran, Tahran 1364/1985; İbrahim Safaî, *Rehberân-i Meşrûta*, 2 cilt (Tehran 1966), c. 1, s. 576-577; Celal Metin, *Türk Modernleşmesi ve İran*, s. 173; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 50.

- 6 Osmanlı yöneticileri, Güney Irak'taki kutsal Şii türbeleri ziyarette gelen Şiilere dostça ve adaletli davranmalıdır.
- 7 Son olarak da Osmanlı sultanı, Şiiler ve onların inançlarına yönelik yazılar kaleme alan kitap ve dergilerin basımının yasaklanması için yayınevlerine talimat vermelidir.

Sultan II. Abdülhamid, İranlıların Sünnilere yönelik hakaretleri durdurmaları ve İran hükümet ve gazetelerinin Osmanlı Devleti'ne yönelik dostça tavır takınmaları şartıyla ileri sürülen bu yedi öneriyi de kabul etmiştir. Kısa bir süre sonra da *İttihad-ı İslam* dergisi önerisini de onaylamış ve bu dergi, Mirza Hasan Han Şeyhu'r-Reis editörlüğünde yayın hayatına girmiştir.<sup>133</sup>

Mirza Hasan'ın dışında bir başka İranlı aydın Mirza Ali Ağa Şirazi de, 1909 başlarında uluslararası İslam parlamentosu oluşturulması amacıyla bir çalışma başlatmıştır. İran'da 1899'dan itibaren çıkartmaya başladığı *Muzafferi* gazetesini de bu ve benzeri reform talepleri amacıyla kullanmaktaydı. Yine sırf İslam birliği amaçlı Mekke'de özel bir baskı yayınlattmıştır. O, mezhepler üstü bir yayın politikası izleme gayreti içindeki bu gazetesinde, Müslümanlar arasındaki ihtilafların çözülemeyecek derecede büyük olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Şirazi, her yıl tekrarlanan hac ibadetini bu amaçlar için bir fırsat olarak görmekteydi. Ona göre İslam ülkelerinin seçtiği temsilciler, her yıl burada bir araya gelip sorunlarının üstesinden gelebilirdi. Ayrıca Avrupa devletlerinin tepkisine mahal vermemek için de meselelere daha ziyade ahlaki boyutta yaklaşılmasını önermiştir.<sup>134</sup>

İran meşrutiyet hareketinin öncülerinden Abdurrahim Talibof ise, Batılı devletlere karşı bir İslam birliği oluşturulmasını isteyenlerin başında yer almaktaydı. O, Şii Safevilerle Sünni Osmanlıların, kendi yayılmacı amaçlarına hizmet etmesi için Şiilerle Sünniler arasında yapay problemler oluşturduklarını düşünmekteydi. Ona göre iki kesim arasındaki anlaşmazlıkların çözümü için alfabe reformu gerekmekteydi. Yani Arap alfabesinin değiştirilmesiyle, anlaşmazlığa yol açan eski kitaplarla irtibat koparılacak ve

133 İbrahim Safai, *Rehberân-i Meşrûta*, s. 572-573.

134 Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 53-54.

oluşturulacak yeni alfabe sayesinde Müslümanların birliğini savunan eserler kaleme alınacaktır.<sup>135</sup>

Mirza Ali Ağa Şirazi, Mirza Kaçar ve Talibof gibi burada birkaçından örnek verdiğimiz İranlı meşrutiyetçi modernist aydınlar dışında, özellikle şah karşıtlığı etrafında oluşturdıkları ittifak çerçevesinde meşrutiyet hareketlerine katılan ulema da, bu doğrultuda İslam birliği faaliyetlerine destek vermiştir. Muhammed Ali Şah'ın, devrimi bastırmak amacıyla Rusları çağırıp onlara parlamentoyu bombalatması ve birçok meşrutiyetçi öldürtmesi, çoğunluğu Irak Şii ulemasından bu kesimin Osmanlı Devleti'yle ittifak arayışlarını daha da hızlandırmıştır. Bu doğrultuda, Ruslarla birlikte hareket ederek Müslümanları katlettiren Muhammed Ali Şah'ı devirebilmek için Osmanlı sultanından yardım talep etmişlerdir. Padişaha çektikleri telgrafta onu; "Emîrül-Müminin," "Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi" ve "İslam Dünyasının Koruyucusu" sıfatlarıyla niteliyorlardı. Neticede aradan üç yıl geçmiş ve Ruslarla İngilizler İran'ı işgal etmişlerdi. Şartların eskisinden daha kötüye gitmesi Şii ulemayı tekrar Osmanlıya yöneltmiştir. İran meşrutiyet hareketinin en önemli destekçilerinden Nâini ve diğer Irak Şii uleması, sultana telgraf çekerek, Müslümanların halifesi olarak ondan tekrar yardım talep etmişlerdir. Ayrıca onlar, İngiliz ve Rusların dışında İtalyanlara karşı başarı sağlanması için de 1911'de İslam birliğini destekleyici fetvalar yayınlamışlardır.<sup>136</sup>

Irak Şii ulemasının Osmanlı Devleti'yle olan bu karşılıklı desteği, 1914'te patlak veren Birinci Dünya Savaşında da devam etmiştir. Yine Nâini'nin başını çektiği meşrutiyet taraftarı kesim, yirmi sekiz âlimle, Osmanlı şeyhülislamının Müttefik Devletlere karşı verdiği cihat fetvasına iştirak etmişlerdir. Aslında onlar, İngilizleri Irak'tan kovup Sünnilerle ortak bir devlet kurmak istiyorlardı.<sup>137</sup>

135 Talibof'un görüşleri için bkz. Abdurrahim Talibof Tebrizi, *Messaliku'l-Muhsinin*, Tahran ts., s. 52-53.

136 Abdulhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, s. 87-89, 121; Vecih Kevserani, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, s. 207; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 167; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, s. 181-182, 247.

137 Mazlum Uyar, *age*, s. 248. Osmanlı yönetimi, 30 Teşrin-i evvel 1330/12 Kasım 1914'te Bağdad valisine bir telgraf çekerek ondan, tüm Müslümanların Hristiyan esaretinden kurtulabilmeleri için Şii ve Caferîlerin de Osmanlılarla birlikte savaşa katılmalarını, katılmayanların ise kâfir ilan edileceğini İran şahı ve diğer devlet yetkililerine bildirmesini istemiştir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Dâhiliye Şifre Kalemi, no: 46/303. Bazı yazarlara göre Kerbelâ ve Necef ulemasının İngiltere ve Rusya aleyhine

Irak ulemasından Nâini ve yandaşları, sömürgecilere karşı Osmanlının İslam birliği siyasetine destek vermelerine paralel olarak, meşruiyet açısından ilk dört halifeyi eşit kabul etmişlerdir. Fakat Irak'ta Osmanlı yönetimi altında yaşayan Şii âlimlerin bu tutumları, İran uleması arasında rahatsızlık doğurmuştur. Bununla birlikte Irak Şiilerinin yanı sıra Settar Han gibi İran meşrutiyetçilerinin de bir kısım Osmanlı aydınıyla ilişki içinde olması, İslam birliği düşüncesi sayesinde iki kesim arasında bir yakınlaşmanın oluştuğunu göstermektedir.<sup>138</sup>

Gerek devlet kademelerinde, gerekse ulema arasında yaşanan tüm bu olumlu gelişmelere rağmen, meşrutiyetçiler ve onlara destek veren Irak uleması hariç tutulursa, İran yöneticileri ve onlara yakın Şii ulemanın, İttihad-ı İslam düşüncesine gönülden destek verdiğini söylemek biraz zordur.

İran, eski Safeviler dönemindeki Şii militanlığı üzerine kurulmuş aşırı mezhepçi tutumundan vazgeçmekle birlikte, ittifak politikalarına pek de sıcak bakmamıştır. Bunun iki temel nedenden kaynaklandığı anlaşılmaktadır: Birincisi, milli kimlikleri korumada araç olarak kullandıkları Şiiiliğin, Sünni çoğunluk içinde erimesinden korkmaları. İkincisi ise, şah karşıtlığı faaliyetlerde bulunan Cemaleddin Afganî'nin bu yöndeki çabalarıdır.<sup>139</sup> Ayrıca Sünni-Şii birlikteliğine çok önem vermesine rağmen, İttihad-ı İslamın İran'da pek taraftar bulamamasının bir başka sebebi, bu fikrin, İttihatçıların iktidarı ele geçirmesine paralel olarak yükselmekte olan pantürkizm akımına destek sağladığı endişesiydi.<sup>140</sup> Zira İran'da Türkçülüğün gelişmesi, nüfusunun önemli bir kısmı Türk olan İran için bölünme nedeni olabilirdi.

Osmanlıda İttihatçıların iktidara gelmesiyle, birbirine rakip iki zıt söylemi içinde barındıran pantürkizm ve panislamcılık siyasetlerinin Os-

fetva vermeleri, Almanya'nın propagandası sonucu olmuştur. Bkz. Mehdi Niya Cafer, *Heft Bar İşgal-i İran Der 23 Kurn IV*, Tahran 1377, s. 155-156.

138 Abdulhadî Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, s. 175-176; Mazlum Uyar, *age*, s. 275. Nâini, Necef'teki Şii ulemanın, müstebit yönetime son verilmesi ve parlamenter hükümetin kurularak yöneticilerin yetkilerinin sınırlandırılması konusunda İstanbul'daki şeyhülislamla aynı kanaati paylaştıklarını ifade etmiştir. Mirza Hüseyin Nâini, *Tenbihu'l-Ummeh ve Tenzihu'l-Mille*, s. 4, 15, 45; Mazlum Uyar, *age*, s. 276.

139 Mohammad Reza Nasîrî, *Nasiredin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 224-225; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 94.

140 Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 103-104.

manlı Devleti tarafından aynı anda benimsenmesi, tamamen dış nüfuz alanını genişletmeye yönelik bir çabaydı. Söz konusu durum İttihatçıların fırsatçı yapısından kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden gerçekte onların, bu iki kavrama da samimiyetle yaklaşmayıp oportünist bir tavır takındıklarını söylemek daha yerinde bir kanaat olsa gerektir.<sup>141</sup>

İttihatçılar, önceleri farklı bir yol takip ederek İttihad-ı İslam fikrin-den uzak durma gayreti içindeydiler. Fakat kısa bir süre sonra fikir değiştirmek zorunda kalarak devletin tek kurtuluşunun İslam birliği söylemini devam ettirmekte olduğu kanaatine varmışlardır. Akabinde de Şii-Sünni ayrımına bakmadan İran'la temasa geçmişlerdir.

İttihatçılar, İran ve sonra da Afganistan'la sağlanacak yakınlığı, büyük panislam birliğinin oluşumu için önemli bir aşama olarak düşünüyorlardı. Bu amaçla 1911'de İran'a ajanlar yollamışlar ve yine aynı dönemlerde Necef'te Şii ileri gelenlerle bir toplantı tertip etmişlerdir. Bu toplantıda, oluşacak bir birliktelik için Sünni-Şii ayrımının ciddi bir engel teşkil etmediği kararına varmışlardı.<sup>142</sup> Şiilerle faaliyetlerin merkezi olarak da, Hz. Ali'nin mezarının bulunduğu Necef'i seçmişlerdi. Burada dağıttıkları kitapçık ve broşürlerle Şiilere mesajlar veriyorlardı. Ayrıca geniş katılımlı bir toplantı düzenleyip, burada panislam fetvasını okumayı düşünüyorlardı. Fakat durumdan haberdar olan İngilizler, Osmanlı yönetimini uyararak görevlinin Necef'e dönmesini sağladılar. Onların Şii-Sünni yakınlaşması için sarf edilen gayretleri, Kalküta'da basılan haftalık İran yayını *Hablü'l-Metîn* tarafından da desteklenmekteydi.<sup>143</sup> Zaten İngilizler, uzun süreden beri bölgede özellikle Şiiler üzerinde faaliyetlerine devam etmekteydiler. Osmanlı'nın Bağdad valisinin 16 Mart 1322/29 Mart 1906'da bildirdiğine göre Bağdad'daki İngiliz konsolosluğu, Kerbelâ ve Necef'teki İranlı âlim ve müçtehitlere maaş bağlamıştı.<sup>144</sup>

141 Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 179.

142 Mısır'da aylık olarak yayınlanan *el-Menâr'da* (Şubat 1911) verilen bu bilgi, Margoliouth tarafından özetlenerek aktarılmıştır. D. S. Margoliouth, *Pan-Islamism*, s. 13; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 117. İttihatçılar, bu politikalarına uygun olarak, Azerbaycanlılara Türk ruhu aşlamak gibi İran'ı rahatsız edecek bir politikadan kaçınmışlardır. Aksine onlar, savaş sırasında İran'daki milliyetçilere destek vererek İngiliz ve Rus istilasına karşı tahrik etmeye çalıştılar. Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 187.

143 Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 118.

144 *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Yıldız Mütenevvi Maruzat, no: 285/14.

Panislam projesinin İran'la ilgili kısmında bunlar olurken, Hindistan'da Sünnilerde olduğu gibi, bazı Şii gruplar arasında da benzer gelişmeler yaşanmaktaydı. İslam dünyasında Osmanlı Devleti'ne ilk hilafet çağrısı yapanların başında Hindistan Müslümanlarının olduğunu daha önce ifade etmiştik. Hatta onların bu çağrılarıyla yardım taleplerinin, büyük İslam birliği projesinin meydana gelmesinde önemli bir yeri olduğunu da söyleyebiliriz. Karşılığında Osmanlı Devleti de, özellikle dağılma sürecine girmesinin ardından onlarla birlik oluşturma yönünde çok ciddi bir propaganda süreci başlatmıştır.

Hindistan'da Osmanlı Devleti'nin bu yöndeki çağrısına cevap verenler arasında Şii Müslümanlar da bulunmaktaydı. Bedreddin Tyabci, Muhammed Ali Rogay, Seyyid Emir Ali gibi Şii ileri gelenleri, Sünnilere karşı önyargıları bir kenara bırakarak faaliyetlerde başı çekmişlerdir.<sup>145</sup> Bunların dışında Hindistanlı avukatlar Abdullah el-Me'mûn es-Sühreverdi ile sekreteri M. H. Kidvâî; 1903'te Londra'da Pan-İslam adlı bir birlik kurmuşlardır. Bu organizasyonun adı, daha sonra "İslam" olarak değiştirilmiştir. Onlar, aktif bir çalışmanın neticesinde 1907'de Hindistan'a dönmüşler ve orada *Panislam* gazetesini çıkartmışlardır. Kısa sürede Hindistan'ın en meşhur gazetelerinden biri haline gelen *Panislam*, toplumsal ve insani değerlere vurgu yapmanın dışında, özellikle İslam birliği propagandası ve Sünni-Şii kardeşliği üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>146</sup>

Müslüman Şiiler arasında İslam birliğine destek yönünde bu tür bireysel çabalar bir yana, Hindistan'a savaş meselesi ortaya çıkınca bölgedeki neredeyse tüm Müslüman gruplar seferber olmuştu. Diyubendîler, Barelvîler, Farangi Mahalîler, Nedvetü'l-Ulemâ ve Şiiler, tarihte ilk kez bir araya gelerek Osmanlıyı desteklemişlerdir. Söz konusu grupların ileri gelenleri, Osmanlının yanında yer almanın tüm Müslümanlara farz olduğu ve zekâtın da Osmanlılara gönderilebileceği fetvasını vermişlerdir.<sup>147</sup> Bununla birlikte Şii İsmaili liderlerden Ağa Han ise, Osmanlı halifesinin cihat davetini bir din savaşı olarak değil, Almanların kontrolündeki bir olay olarak değerlendirmiştir.<sup>148</sup>

145 Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 97-98.

146 George Young, "Pan-Islamism," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, c. XI, s. 542-544; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 70-71.

147 Azmi Özcan, *age*, s. 214-215.

148 Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, ss. 187-189; Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 39-40.

Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Devleti'yle ilişkilerinde II. Abdülhamid'in çok önemli bir yeri bulunmaktaydı. Hatta onun faaliyetleri sayesinde, iki toplum arasında tarihte pek görülmemiş bir yakınlaşmanın oluştuğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yüzden Abdülhamid'in 1909'da tahttan indirilmesi, Hint müslümanlarına büyük bir hayal kırıklığı yaşatmış ve İkinci Meşrutiyet'i ilan ettiren Jön-Türkler hakkındaki düşünceleri bir anda değiştirmeye başlamıştır. Ancak Jön-Türkler de, hilâfetin Osmanlı Devleti ve dünya Müslümanlarından gelecek destek açısından taşıdığı anlamı kısa süre sonra fark edince, tekrar Hindistan Müslümanlarına karşı güven tazeleme yoluna gitmişlerdir. Zira İslam birliği siyasetine gönülden destek veren bu insanların, İslam dünyasında ortaya çıkan yenilik hareketlerinde de ciddi payları bulunmaktaydı. Bu özelliklerinden dolayı olsa gerek, Hindistan'daki "Müslüman Birliği" ve "Şii Konferansı" gibi yapılanmalar, padişahın İkinci Meşrutiyet'i ilan etmesini sevinçle karşılamışlardı. Hatta bu olayı, demokrasinin Müslümanlar tarafından benimsenmesi ve Doğunun uyanışı olarak görüyorlardı.<sup>149</sup>

Hindistan dışında, İslam birliği çerçevesinde el atılan diğer Müslümanlar ise Yemenlilerdir. Osmanlının faaliyetlerine karşı İngiltere de, Yemen'i kontrolü altında tutabilmek için çeşitli menfaatlerle şeyhleri kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Hâkimiyetlerini sürdürmek isteyen şeyhlerin pek çoğu, İngilizlere destek vermeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte Sünni şeyhlerin bir bölümü, Osmanlı tarafını tutmaya devam etmiştir. Zeydiler ise Osmanlı hâkimiyetini tanımamaya ısrar ediyorlardı. II. Abdülhamid, bazen onları İstanbul'a çağırıp telkinlerde bulunarak, bazen de üzerlerine asker göndererek yatıştırmaya çalışmıştır.<sup>150</sup>

### Cemaleddin Afganî'nin Girişimleri

Şiiler de dahil tüm İslam dünyasıyla yakın ilişkilerinden dolayı İslam birliği politikalarında ismi geçen kişilerden birinin Cemaleddin Afganî olduğunu ifade etmiştik. Afganî bu özelliği dolayısıyla II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiş ve İstanbul'a davet edilerek panislamcı faaliyetlerde yer almıştır.

<sup>149</sup> Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 188, 192-193.

<sup>150</sup> Vahdettin Engin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, s. 43.

Afganî, İslam dünyasında adından söz ettiren çok önemli bir şahsiyet olmakla birlikte, kimliğiyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Yakın diyaloglar kurabilmek amacıyla olsa gerek, her gittiği yerde kendini farklı tanıttığı için, doğum yerinin neresi olduğu, Afganlı bir Sünni mi, İranlı bir Şii mi, yoksa Azerî Türk'ü mü olduğu konularında çok farklı şeyler söylenmiştir.<sup>151</sup> Fakat çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı burada bunlardan bahsetmeyi gerekli görmedik. Bununla birlikte onun, Irak'ta Şeyh Murtazâ Ensari gibi önemli Şii âlimlerden ders alması,<sup>152</sup> Sünni Afganistan yönetiminde başbakanlık yapması gibi farklı özelliklerinden de anlaşılacağı gibi, Sünnilerle olduğu gibi Şiilerle de yakın ilişkisi olmuş, hatta belli bir süre sonra onların nezdinde önemli derecede itibar elde etmiştir. Zaten daha önce ifade ettiğimiz İran meşrutiyet hareketindeki rolü de bu fikrimizi teyit etmektedir.

Cemaleddin Afganî, 19. yüzyılın sonlarında başlayan ve 20. yüzyılda hızla devam eden Müslüman bağımsızlık hareketlerine fikirleriyle yön veren kişilerden biridir.<sup>153</sup> Batılı ülkelerin istilalarını engellemek amacıyla Müslümanların düşünce ve ahlak olarak daha iyi bir konumda olması gerektiğini yüksek sesle gündeme getirmiş ve İslam düşüncesinde siyasi modernleşme çağrısında bulunmuş biri olarak çok önemli bir yere sahiptir.<sup>154</sup> Afganî, fikirleriyle Muhammed Abduh, Musa Carullah, Muhammed İkbâl ve Mehmed Akif gibi büyük mütefekkirler üzerinde derin izler bırakmıştır.<sup>155</sup> Ayrıca Şii veya Sünni kökenli olması, tüm Müslümanları İslam şem-

151 Mehmed Emin Resulzade, *İran Türkleri*, s. 105; Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afganî*, s. 10; Hayreddin Karaman, "Afganî, Cemaleddin," *DİA*, c. X, s. 456-457. Afganî'nin kimliğiyle ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afganî*, s. 71-95; Muammer Esen, *Afganî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 17-24, 58-75; Mümtaz'er Türköne, *age*, s. 9-10. Şeyh Mustafa Abdurrâzık, Afganî'ye ait *el-Vahdetü'l-İslâmiyye* isimli esere yazdığı girişte, Afganî'nin kendisini Afganlı olarak tanıttığının sebebinin, Şii yerine Sünni olarak bilinmenin sağlayacağı kolaylıklardan faydalanma ve İran hükümetinin takibinden kurtulma olduğunu ifade eder. Zira İranlı bir Şii olarak bilinmesi durumunda İran hükümeti, yaptığı faaliyetler konusunda sürekli teyakkuz halinde olacak ve kendisini rahatsız edecekti. Cemaleddin Afganî, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-Envâr, 1938.

152 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, s. 193-194.

153 Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afganî*, s. 53.

154 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 300, 315; Muhsin Abdülhamit, *age*, s. 210.

155 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, c. II, s. 443. Muhammed Abduh, yaklaşık beş yıl boyunca Afganî'den ders almış olup düşünce yapısının oluşumunda büyük ölçüde onun tesirinde kalmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997, s. 7-13.

siyesi altında düşünen, mezhepler üstü bir yaklaşım içinde olmasına engel teşkil etmemiştir.<sup>156</sup>

Afganî dünyanın dört bir tarafını dolaşarak giriştiği sömürgecilik karşıtı mücadelesinde, pek çok olayda adından söz ettirmiştir. Ama Mısır'da bulunduğu dönemin (1871-1879) sonlarına kadar panislamcılık politikalarıyla bir alakasının olduğuna dair bir belgeye raslanmaz. Anlaşıldığına göre, kendisini İslamın ve panislamcılığın birinci savunucusu olarak takdim etmeye başlaması, ancak 1880'li yıllara doğrudur.

Zaten Osmanlının panislamcılık siyasetinin 1870'lerden sonra başladığını ve 1876'da II. Abdülhamid'in iktidarıyla yoğunluk kazandığını daha önce ifade etmiştik. Afganî'nin de kısa bir süre sonra Sultan II. Abdülhamid'in dikkatini çekmek ve bu alanda faaliyetlere katılmak amacıyla ciddi bir gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır. Padişaha 1877 veya 1878'de yazdığı tahmin edilen bir mektupta, Osmanlı Devleti adına ve İttihad-ı İslam politikası çerçevesinde Hindistan, Afganistan ve Orta Asya gibi bölgelerde faaliyetlere girişebileceğini ifade etmekteydi.<sup>157</sup>

Afganî'nin bu mektubuna padişahın cevap verip vermediği, ya da ne tür bir tepki verdiği bilinmemektedir. Fakat II. Abdülhamid'in en azından uzun bir süre onu görmezlikten geldiğini söyleyebiliriz. Afganî de bu süre içinde Hindistan, İran, İngiltere, Mısır, Rusya ve Fransa gibi ülkeler arasında mekik dokuyarak faaliyetlerine devam etmiştir. Hatta bakanlık yapması için de iki kez İran'a davet edilmiş ve bu vesileyle orada bulunmuştur. Fakat İran'da Nasiruddin Şah'la arası açılınca, şahın en kuvvetli muhalifi olarak İran meşrutiyet hareketinin tetikleyicisi olmuştur. Hatta şahın, onun kışkırttığı bir şahıs tarafından 1896'da öldürüldüğü ifade edilir.

Afganî, Paris'te bulunduğu dönemde, Muhammed Abduh'la birlikte *Urvetü'l-Vüska* isimli dergiyi çıkartmıştır. İlk sayısı 1883'te yayınlanan bu

156 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, 1991, s. 115.

157 Geniş bilgi ve mektubun tam metni için bk. Nikki Keddie, *Cemâleddin Efganî -Siyasi Hayatı-*, s. 149-153. Afganî, ilk olarak 1870'te İstanbul'a gelmişti. Burada başta Sadrazam Ali Paşa olmak üzere devlet ricalinin teveccühünü kazanmış ve altı ay sonra da Meclis-i Maarif azalığına atanmıştır. Fakat düşünceleri, Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi tarafından sakıncalı görülmüştü. O, Afganî'nin gözden düşmesi için hakkında, zararlı fikirler yayıyor şeklinde pek çok ithamda bulunmuştur. Mehmed Akif Ersoy, "Cemaleddin Afgani," *Sırat-ı Müstakim Gazetesi*, c. 3-4, sayı: 90, s. 207; Osman Keskiöglü, "Cemaleddin Afgani," *AÜİFD*, c. X, 1962, s. 92.

dergi, İngilizlerin baskısı sonucu Eylül 1884'teki 18. sayısıyla son bulmuştur. Dergideki yazılar Abduh tarafından kaleme alınmakla birlikte, fikirler daha ziyade Afgani'ye aittir.

Özellikle İngiliz karşıtlığı üzerine yayın hayatına başlayan *Urvetü'l-Vüska*, İslam birliğiyle ilgili ifadelerinde; Edirne'den Peşaver'e kadar yaklaşık elli milyon Müslümanın aynı Kuran'a ve ortak inanca sahip olduklarını, diğer milletler gibi ilerlemek için birleşmeleri gerektiğini haykırıyordu. Afgani, henüz Osmanlının İslam birliği politikasında yer almadığından olsa gerek, birleşmekten maksadın ise, tek bir yöneticinin hükmü altına girmek değil, Kur'an üzerinde buluşmaları olduğunu özellikle vurgulamaktaydı.<sup>158</sup>

Afgani, dergideki bir başka makalede ise; Osmanlının, İngiliz egemenliği altındaki halklar üzerindeki manevi otoritesinin büyüklüğünün farkında olmadığından yakını ve şöyle der: "Halife Hazretlerinin bütün Müslümanların babası mesabesinde olduğuna kesin bir şekilde inanıyoruz. O, dinin koruyucusu olan şeriatın kefil ve İslam ülkelerindeki düşman hareketlerinin en dikkatli gözleyicisidir. Düşmanların çalışmalarını engellemek ve boşa çıkarmak için elinden geleni ardına koymaz. Büyük İslam ümmetinin İngiliz egemenliği altına düştüğü sırada kalbinin rahat olması mümkün değildir..."<sup>159</sup>

Afgani, bu şekilde bir taraftan Müslümanları İngilizlere karşı ayaklandırması için Osmanlı padişahına çağrıda bulunurken, diğer taraftan da, yine İngilizlerin bölgedeki egemenliğine son verebilmek amacıyla İran ve Afganistan'ın Rusya'yla ittifak yapmasını önermiştir.<sup>160</sup>

Afgani'ye göre her şeyden önce İran şahıyla Afgan emiri arasında sağlanacak bir ittifak, doğuda yeni bir İslami güç oluşturacak ve Doğu Müslümanları yeniden canlanacaktır. Afgani, İranlıların, geçmişlerinde İslama hizmetlerindeki başarılarının bilinci içinde İslam birliğinin oluşumunda önemli görevler üstlenecek kişiler olduklarını hatırlamalarını söyleyerek, onların duygularını okşar ve onlardan bu yönde gayret göstermelerini ister. Bunun ilk adımının da, Afganlılarla yapacakları birliktelikle atılacağı ifade eder.<sup>161</sup>

158 Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, s. 173.

159 Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *age*, s. 268, 281.

160 Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *age*, s. 246.

161 Afgani, İranlılarla Afganlıların bir ağacın farklı dalları olduklarını, ikisi de aslen Farslı ve Müslüman

Afganî, Müslümanların geçmişteki üstünlüklerinin, dinlerine duydukları kuvvetli inançlarından ve imanları sayesinde aralarında oluşan sınımsız bağdan kaynaklandığını düşünür. Bu çerçevede, bir Türk âlimin Hicaz'daki âlimden, Hindistan'daki bir âlimin Afganistan'dakinden haberi olmaması nedeniyle Müslüman toplumların durumunun pek iç açıcı görünmediğini söyler. Ona göre benzer durum Müslüman idareciler için de söz konusu olup, aralarındaki bağın kopuk olması, geri kalmışlığın en önemli sebebiydi. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Fas'ta, Fas'ın da Osmanlı Devleti'nde bir elçi bulundurmamasını ve diğer İslam ülkelerinin benzer menfi ilişkiler içinde olmasını yadırgar. Müslümanların Hac dışında birbirlerinden tamamen bihaber olmalarını da esefle dile getirir.<sup>162</sup>

Afganî'ye göre Müslümanlar arasındaki bağların gevşemesi ve kopması, hilafetle ilmin birbirinden ayrılmasıyla başlamıştır; Abbasi halifeleri, ilk dört halifenin aksine, dini usul ve diğer meselelere önem vermeyerek hilafetin sadece ismiyle yetindiler. Zamanla ayrılıkların artması ve hilafet birliğinin sarsılması neticesinde Abbasiler Bağdad'da, Emeviler Endülüs'te, Fatımîler ise Mısır'da ayrı hilafet merkezleri kurdular. Bunun sonucunda da Müslümanların birliği bozularak ümmet ayrılığa düşmüş oldu.<sup>163</sup>

Osmanlı yöneticileri, Afganî'nin *Urvetü'l-Vüska*'da kaleme alınan bu görüşlerinin tüm İslam dünyasına yayılması ve eyleme dönük kişiliğinin etkisiyle 1890'lardan itibaren onunla birlikte çalışmak için harekete geçmiştir.

II. Abdülhamid'in, kendisine yazdığı mektuplardan da anlaşılacağı gibi, Afganî'nin daha önceki faaliyetlerinden haberdar olmadığı düşünülemez. Fakat kurduğu değişik ilişkilerle ilgili kafasında sürekli bir soru işareti olduğundan olsa gerek, onunla 1890'a kadar irtibata geçmeyi düşünmemiştir. Padişahın, özellikle Şiilerle yakınlaşmak amacıyla birtakım planlar

olan bu grupların birleşmelerine yönelik çabaları takdirle karşıladığını söyler. Ayrıca, İslam birliğine yönelik ilk çalışmaların, Müslüman olmalarının hemen akabinde İslama yaptıkları büyük hizmetlerle İranlılar tarafından başlatıldığını ifade eder. Örnek olarak da, Buhârî, Müslim, Nesaî, Tirmizî, İbn Mace, Ebu Davud, Ebu Cafer el-Belhi, Küleynî, Ebubekir er-Râzî, Fahreddin er-Râzî, Gazâlî, Beyzavi, Ebu İshak İsfereyânî, İbn Sina, Cürcanî, Taberî, Pezdevî vb. değişik İslami disiplinlerdeki meşhur âlimlerin isimlerini verir. Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *age*, s. 221-224.

<sup>162</sup> Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, s. 111-115.

<sup>163</sup> Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *age*, s. 115-116.

yaptığı dönemde Afgani'yi davet etmesinin ise tesadüfen meydana gelen bir durum olmadığı anlaşılmaktadır.

Afgani'nin İstanbul'a getirilmesine aracılık eden kişiler, II. Abdülhamid'in eski hamisi Münif Paşa ve eski ahababı Tahsin Efendi'nin öğrencisi Abdülhak Hamid'dir. Afgani, söz konusu kişilerin çabaları ve Ebulhüdâ'nın mektuplarının etkisiyle buraya yerleştirilmiştir.<sup>164</sup>

Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan azınlıkların, 1890'lı yıllarda ittifak oluşturma gayretleri, II. Abdülhamid'i, Şii-Sünni ittifakına daha fazla ağırlık vermeye yöneltmişti. Bu önemli girişimi başlatmak amacıyla da, 1892'de Afgani'ye bir mektup göndermiştir.<sup>165</sup> Mektupta, Şii-Sünni ittifakının gerçekleşmesinin imkânı üzerine Afgani'den rapor istemiş ve bu yönde çalışması için de onu İstanbul'a davet etmiştir.

II. Abdülhamid, Cemaleddin Afgani'ye yazdığı mektupta ona hitaben; onun hem dünyanın pek çok bölgesine seyahat etmiş bir kişi olarak hem de İran'da kalması hasebiyle Şii ve Sünnilik arasındaki farkı çok iyi bildiğini, hatta bu yönde Avrupa'da yapılan çalışmalara da vakıf olduğunu, dolayısıyla orada başarısızlıkla sonuçlanan girişimin tekrar denenmesi için kendisine destek vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Padişah, bu tür bir teşebbüs için de hem kendi âlimlerinden hem de birkaç Şii âliminden oluşan bir komisyon kurulabileceğini, bu yolla da Şii ulemanın nüfuzu kırılarak mezhepsel ihtilafların ortadan kaldırılabilceğini önermiştir. Ayrıca ondan, bu heyetin; tıpkı Almanya örneğinde olduğu gibi, İran ve başka ülkelerin, kendi hükümdarları yerlerinde kalmakla birlikte, ordularının hilâfet makamına bağlı hale getirilmesinin ve "inneme'l-mü'minûne ihvetün" ayeti mucibince mezhepler arası ihtilafların giderilmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgili gizli bir rapor hazırlamasını istemiştir.<sup>166</sup>

Sultanın bu önerileri Afgani'yi heyecanlandırmış olmalı ki hemen İstanbul'a gelerek girişimlerine başlamıştır. Bu çalışmaları sonucunda, padişaha yakın bazı kişiler ve İstanbul'da sürgün yaşayan bir kısım İranlıyla bir oluşum başlatmışlardır. Aralarında Mirza Hasan Şeyhü'r-Reîs, Muallim Feyzi

<sup>164</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 363.

<sup>165</sup> Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 82.

<sup>166</sup> *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Esas Evrakı, KI I, Ev 156/XXV, ZA 156, KA 30; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s. 96-97; Jacob M. Landau, *Panislâm Politikaları*, s. 37-38; Azmi Özcan, *age*, s. 82-83.

Efendi, Yusuf Rıza Paşa, Seyyid Burhaneddin Belhî, Novvab Hüseyn Hindî, Ahmed Mirza, Hacı Mirza Hasan Han, Mirza Ağahan Kirmanî, Şeyh Ahmed Ruhî, Afdalülmülk Kirmanî, Abdulkerim Bey ve Hamid Bey Cevaherizâde İsfahanî gibi 12 isim yer almaktaydı.<sup>167</sup> Bu kişiler, Afganî'nin önerileri doğrultusunda İran, Hindistan ve Arap ülkelerindeki Müslümanlara gönderilen altı yüz civarında mektup kaleme almışlardır. Yazdıkları bu mektuplarda, Sünnî-Şii yakınlaşmasının önemi ve özellikle de Şiilere sağlayacağı katkılar üzerinde durmuşlardır. Yaklaşık iki yüz civarında Arap ve İranlı âlimin bu mektuplara müspet cevaplar vermesi, Sultan Abdülhamid'i bir hayli memnun etmiştir. Fakat Afganî, Şiilikle itham edildiği gerekçesini ileri sürerek, yaptığı işi Osmanlı idarecilerine devretmiş ve kenara çekilmiştir.<sup>168</sup>

Afganî ve ekibi, bu faaliyetleri çerçevesinde hem İstanbul'daki İran konsolosu hem de Tahran'daki Osmanlı elçisiyle ortak çalışma içine girmişlerdi. Osmanlı elçisi, İran'da çeşitli hediyeler dağıtarak Şii ulemanın desteğini almıştı. Bu çerçevede Ağa Seyyid Abdullah isimli bir Şii müçtehit, İttihad-ı İslam konusundaki gayretlerinden dolayı Sultan Abdülhamid tarafından maaşa bağlanmıştır.<sup>169</sup>

Afganî'nin, İstanbul'da bulunduğu süre zarfında İran şahını, Sultan II. Abdülhamid'in hilâfetini tanıması için iknaya çalıştığı söylenir. Afganî ve arkadaşı Ruhi Efendi, İranlı bazı âlim ve yöneticilere çok sayıda mektup yazarak onları, Osmanlı halifesinin İran tarafından da Müslümanların lideri olarak tanınması halinde Müslümanların birlik olacakları ve Batı devletlerinin artık bir daha İslam ülkelerine tecavüz edemeyecekleri konusunda telkinlerde bulunmuşlardır. Bu mektuplardan haberdar olan İran hükümetinin Ruhi Efendi'yi katlettirdiği nakledilir.<sup>170</sup> Zira Afganî'yle birlikte İstanbul'da ikamet eden bu kişilerin, genellikle İran şahına muhalif meşrutiyet taraftarı şahıslar olması, Nasiruddin Şah'ı bir hayli rahatsız etmekteydi. Gerek İran hükümetinin onlar hakkındaki şüpheleri, gerekse Osmanlı yönetimine yaptıkları şikâ-

167 Geniş bilgi için bkz. Çetinsaya, "The Caliph and Muftahids," s. 568-570; Mehrdad Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran," s. 40-41.

168 Hamid Algar, "Islah," *DİA*, c. XIX, s. 157; Azmi Özcan, *Panislâmizm*, s. 83-84; Hayreddin Karaman, "Afgânî, Cemaleddin," *DİA*, c. X, s. 457-459.

169 Azmi Özcan, *age*, s. 84.

170 Metin Hülagü, *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, s. 154.

yetler, faaliyetlerin durmasına ve Afgani'nin hayal kırıklığına uğramasına yol açmıştır. Bununla birlikte daha sonra 1900'de İran Şahı Muzafferuddin'in İstanbul'u ziyareti ve bu esnada Sultan Abdülhamid'e iltifatları, aslında onların faaliyetlerinin bir meyvesi olarak düşünülebilir.<sup>171</sup>

Afgani'nin, bir kısmını ifade ettiğimiz onca gayretine rağmen, acaba bu çabaları Şiiler veya İranlılar nezdinde kendisine ne kadar itibar kazandırmıştır? Bu soruya tam anlamıyla müspet yanıt vermek zordur. Her şeyden önce İranlıların Afgani'ye sahip çıkmaları ve onu Şii gösterme gayretlerinin, onun fikirlerini benimsediklerinden değil, daha ziyade İran şahına yönelik suikastta isminin geçmesi ve "Tütün Protestosu" eylemlerinde oynadığı rol sebebiyle olduğu düşünülmektedir.<sup>172</sup>

Afgani'nin geç de olsa panislamcılık politikası için görevlendirilmesinin, padişahın Şiileri kazanmaya yönelik pratik bir amaca matuf olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Sultan II. Abdülhamid'le Cemaleddin Afgani'nin fikri yapıları ve dinle ilgili düşünceleri, benzerlikten ziyade farklılık göstermekteydi. Bir padişah olarak II. Abdülhamid, ilk hedefi dağılmakta olan devletini toparlamak olduğu için, tüm siyasi taktiklerini bu amaca bağlı olarak oluşturmaktaydı. Afgani'nin düşüncelerine tamamen karşı olan ve onu zındıklıkla itham eden tarikat şeyhi Ebulhüdâ es-Seyyâdî'yi yanında tutmasının nedeni de buydu. Afgani, esas amacı siyasi bir İslam birliğine ulaşmak olmakla birlikte, padişahı farklı olarak, meşrutiyeti öncelikli bir mesele olarak görüyor ve bir zihniyet değişimi öneriyordu. Fakat neticede İslam birliği düşüncesi her ikisi açısından da hayati öneme sahip bir mesele haline geldiğinden ortak bir hedefte buluşabilmişlerdi.

Afgani'nin, Şii veya Sünni kaygılarından tamamen sıyrılmış görünen ve tüm Müslümanları "İslam" çatısı altında birleşmeye çağıran mezhepler üstü yaklaşımı, o günün koşulları açısından çok önemli bir gelişmeydi. Onun bu yöndeki çağrıları kendi zamanında pek somut sonuçlar vermese de, uzun vadeli düşünüldüğünde çabalarının karşılıksız kalmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunlara ilaveten, Osmanlı Devleti ve diğer Müslümanlarla ortak hareket etmeyi sonuna kadar tercih eden meşrutiyet

171 Azmi Özcan, *age*, s. 85.

172 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 135.

tarafтары Irak Şii ulemasının tavrında onun da büyük payının olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Osmanlı Devleti'nin, diğerk tüm dünya Müslümanları gibi Yemen, Hindistan, İran ve diğerk bölgelerdeki Şii Müslümanlarla ittifak arayışları bu şekilde devam ederken, İslam dünyasındaki şartlar her geçen gün daha da ağırlaşmaktaydı. Neticede Birinci Dünya Savaşı çıkmış, Osmanlı Devleti dağılmış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla hilafet kurumuna son verilmiştir. Hilafetin lağıyla, sembolik de olsa etrafında birlik olunacak bir müessese kalmamış, böylece bu büyük hayal de sona ermiştir. Ümmetçilik fikrini bir kenara bırakıp, ulus devlet olma sürecine giren Türkiye Cumhuriyeti'ne benzer şekilde, İran'da da Kaçar Hanedanı sona ermiş ve yerine ulus temelli Pehlevî Hanedanı kurulmuştur.

# NASIL BİR Şİİ-SÜNNİ BİRLİKTELİĞİ

**G** enel olarak bakıldığında; Osmanlı-İran ilişkileri çerçevesinde Şii-lerle Sünniler arasında ne tür farklılaşma ve çatışmaların yaşandığı, klasik mezhep algısının devam ettirilmesinin oluşturacağı muhtemel sakıncalar, Müslümanların İslam birliğine ihtiyaç duymak zorunda kalmasının karşılıklı ilişkileri olumlu yönde etkileyip etkilemediği, meşrutiyet, anayasa vb. bazı modern kavramlar üzerinde birleşmenin her iki taraf açısından doğurduğu sonuçlar, modern devlet anlayışının problemlerin çözümünde etkili olup olamayacağı, mezhep sorununun aşılmasında izlenmesi gereken yöntemler gibi meseleler üzerinde durulması çalışmamız açısından çok önemlidir.

Şii-Sünni ilişkilerinin kavranabilmesi için Türklerin İslam dünyasına hâkim oldukları dönemin çok iyi bilinmesi ve tahlil edilmesi gerekmektedir.<sup>1</sup> Mezhep bağlamında Şii-Sünni, politik açıdan ise Türk-İran ilişkilerinin tarihi süreç içinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümleri incelediğimiz araştırmamızda geçmişe doğru politik, kültürel ve teolojik bir yolculuk yapmanın önemi bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Bilindiği gibi tarih boyunca Türklerle İranlıların birlikte hüküm sürdüğü coğrafi alan, sahip olduğu iklim ve verimli araziler sayesinde tüm insanlığın ilgi odağı haline gelmiş ve yeryüzünde en önemli medeniyetlere ev sahipliği yapma ayrıcalığını elde etmiş çok geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Orta Asya'dan batıya doğru göç eden Türkler, Müslümanların hâkimiyetindeki bu bölgede İranlılarla bir araya gelerek ortak bir kültür oluşturmuşlardır. Yeni oluşan Türk-Fars kültürü, Arap-İslam düşüncesinin vermiş olduğu ruhla; bilimi, sanatı, edebiyatı ve yönetsel dehasıyla devasa bir İslam medeniyetinin oluşumuna kaynaklık etmiştir.

İran coğrafyasına dönüşümlü olarak hâkim olan Arap, Türk ve Moğol imparatorlukları, kimi zaman Sünni politikalar izleyerek kimi zaman ise Şii-ilerin etkisinde kalarak birlikteliklerini bir şekilde devam ettirebilmişlerdir.

1 Şankiti, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şii-Sünni İlişkileri*, Çev. İdris Çakmak, Mana Yayınları, s. 43.

Ancak 16. yüzyılda Safevi Devleti'nin ortaya çıkması, Müslümanların pek alışık olmadıkları bir durumla karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Bölge halklarının önceden beri kurmuş oldukları denge bir anda yıkılmıştır. Oluşan yeni şartlar neticesinde Müslümanlar açısından tahmin edilemeyecek derecede önemli sonuçlara yol açan gelişmeler yaşanmıştır.

Şiiliği resmi mezhep olarak kabul edip İslam dünyasının tam ortasına yerleşen Safevi Devleti, bir taraftan kendi hâkimiyet alanlarındaki Müslümanları diğerlerinden soyutlarken diğer taraftan da İslam dünyasının doğusuyla batısını birbirinden ayırmıştır. Bu şekilde gerek Müslüman gruplar arasında, gerekse diğer kültürlerle karşılıklı etkileşimde ciddi oranda azalmanın yaşanmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni durum, zaten başlamış olan düşünsel durgunluğun daha da artmasına yol açmıştır.

Safevilerin uygulamaya koydukları saldırgan Şiilik politikaları, İran'ın kendi iç yapısını bozduğu gibi, komşuları Osmanlıların din ve mezhep anlayışını da ciddi derecede etkilemiştir. Zira ilk dönemlerde nispeten gevşek bir yapıda olan Osmanlıların Sünni karakterli din anlayışları, Safevilerin müfrit tutumlarına karşı tepkiyle daha mutaassıp bir tarza bürünmüştür. Safevilerin uygulamalarını başta kendi devletleri olmak üzere tüm Müslümanlar için büyük bir tehlike olarak gören Osmanlılar, Sünni mezheplerin dışındaki tüm farklı kesimleri iktidarları açısından sakıncalı bularak sindirme yoluna gitmişlerdir.

Osmanlılar, kurumsallaşmalarını tamamlayarak fıkıh temelli bir toplum yapısı oluşturma gayreti içine girince, Kızılbaş Türkmen tebaasına yönelik Safevi tahriklerinin de etkisiyle Sünni mezhep uygulamalarında zaman zaman aşırıya kaçmışlar, Sünnilik dışında kalan görüş ve anlayışları anlama ve tanıma konusunda isteksiz davranmışlardır. Özellikle başkent İstanbul'da yaşayan Osmanlı uleması veya idaresinin Şiayı tanıma hususunda ciddi bir gayret içine girmiş olduğunu söylemek zordur. Onların İranlılar veya Şiiler hakkındaki bilgileri, özellikle Şah İsmail'e aşırı bağlılıklarıyla bilinen Kızılbaş Türkmenlerle ilgili kanaatleri çerçevesinde oluşmuştur. Hatta Osmanlı yöneticilerinin Şiayı tanıma konusunda Selçuklu hükümdarları kadar bile şanslı olmadıklarını söyleyebiliriz. Zira Selçuklular, Şiilerle aynı coğrafyayı paylaşıyor ve İmâmiyye Şiası ile İsmaili veya

müfrit Şiiler arasındaki farkı ayırt edebiliyorlardı. Nitekim Fadl b. Hasan et-Tabersî (548/1153) ve İbn İdris el-Hillî (578/1182) gibi Şii İmâmî âlimler, kendi görüşlerini yansıtmak amacıyla kaleme aldıkları eserlerini Sünnilerle bir arada bulundukları böyle bir ortamda yazmışlardı. Ayrıca Selçuklu topraklarında yer alan yoğun Şii nüfuslu bölgelerde Aşure ve Gadir-i Hûm gibi bayramlar kutlanmaya devam edilmekteydi. Dolayısıyla Selçuklu yöneticileri, yüz yüze baktıkları Şiilere daha müsamahalı davranabiliyorlardı.

Tüm bu şartları göz önüne getirdiğimizde, Osmanlı yöneticilerinin Şii merkezlere coğrafi açıdan uzak olmaları ve diğer bazı sebepler yüzünden onları anlama konusunda ciddi bir eksiklik yaşadıklarını söyleyebiliriz. Zaten Şii düşünceyle alakalı bilgi yetersizliği sadece Osmanlıların değil, kuruluşları döneminde Safevilerin de bizzat karşılaştığı bir durumdu. Bu yüzden Kemal Paşazâde (939/1533) ve Ebussuûd Efendi (983/1575) gibi meşhur Osmanlı şeyhülislamları, tüm Şiileri aynı kefedede değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte bu şeyhülislamların Şiiler ve Kızılbaşlarla ilgili fetvaları, maalesef Osmanlı toplumu üzerinde yüzyıllarca sürecektir olumsuz bir algıya neden olmuştur.

Önümüzdeki bu tablonun bize gösterdiği diğer bir gerçek ise Osmanlı ulema ve yöneticilerinde ve hatta toplumunda Şiilikle ilgili kanaatlerin, büyük ölçüde Kızılbaşlık meselesine endeksli bir hale bürünmüş olmasıydı. İranlıların, Safeviler dönemindeki kadar olmasa da zaman zaman Kızılbaşlara yönelik Şiileştirme girişimleri, Osmanlıların bu düşüncesinin ister istemez canlı kalmasına yardım etmiştir. Dolayısıyla Sünnilerin temsilcisi konumundaki Osmanlı toplumunda Şiilik denince akla gelen en önemli hususlardan biri, bazı müftü ya da şeyhülislam fetvalarıyla gündeme gelen Kızılbaşlık sorunu olmuştur.

Şiilik ya da Sünnilik fark etmez, kendisi dışındaki mezheplerle ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklanan, eski dönemlerden kalan düşüncelere sahip grupların günümüzde bile varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. Örneğin başta çağdaş Sünni köktenciler olmak üzere bu kesimin Şiilerle ilgili ileri sürdüğü fikirler, genelde İbn Teymiyye'nin (728/1328), İbn Mutahhar el-Hillî'nin (726/1325) *Minhacü'l-Kerâme fî Ma'rifei'l-İmâme* isimli eserine cevap olarak kaleme aldığı *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi's-Şiati ve'l-Kaderiyye'sine* dayanmaktadır. Şiileri, Müslümanlara karşı küffarla

işbirliği yaptıkları için suçlayan İbn Teymiyye, Şii grupları aynı kefedede değerlendiren Şii-Sünni ilişkilerine yeni bir boyut kazandırmıştı.<sup>2</sup>

Saldırganlıkta İbn Teymiyye'yi<sup>3</sup> bile aşan Sünni aşırıların çalışmaları bir örneği *Kitabü'l-Berâhîn*<sup>4</sup> isimli eseriyle Osmanlı kadısı Mısırlı âlim Maruf b. Ahmed (971/1564) tarafından da yüzyıllar öncesinde yapılmıştır. Ancak daha ziyade reddetme amacıyla kaleme alınan bu eserlerden yola çıkıldığı sürece hiçbir zaman doğru bilgiye ulaşamayacağı aşîkârdır. Ayrıca söz konusu kitapların mezhepsel barışa herhangi bir katkı sağlamamaları bir yana, iki kesim arasındaki gerilimi artırmaktan öte bir işlevleri de olmamıştır.

Erken dönem Şii müelliflerin Sünnilikle ilgili yazdıklarına bakıldığında da durumun bundan farksız hatta daha da menfi olduğu rahatlıkla görülecektir. Dolayısıyla erken dönem kaynaklara mevcut halleriyle ve çağdaş bilimsel metotları kullanmadan inmek, fayda ve ittifaktan ziyade ihtilafı körükleyici bir etkiye yol açacaktır. Günümüzdeki mezhep problemlerinin çoğunun söz konusu kitaplardaki bilgi ve yorumlardan kaynaklandığı unutulmamalıdır. Bununla birlikte Sünni ve Şii yazılı geleneğinde kayda geçirilmiş bu tür bilgi ve ithamların karşılıklı olarak sökülüp atılamayacağı ayrı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Örneğin temel ayrılık meselelerinin başında gelen Şii imamet teorisinin, gasp edilmiş bir hakkın geri alınması olarak yorumlandığı sürece başlı başına bir sorun olarak kalmaya devam edeceğinde şüphe yoktur. Bu sebeple sadece problemlerin kaynağına inmek yeterli olmamakta, erken dönem mezhep kitaplarına nasıl ve hangi yöntemlerle yaklaşılmaması gerektiği de büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede mezheplerin ortaya çıkış sürecinin anlaşılmasına yönelik akademik çalışmalar, girişilecek faaliyetlerde en önemli basamağı oluşturacak gibi görünmektedir.

2 İbn Teymiyye, Moğol hükümdarlarıyla ilişkiye geçip İslama darbe vurdukları gerekçesiyle Şiiilere siyasal anlamda da çok ağır ithamlar yöneltmekteydi. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, c. III, s. 533.

3 İbn Teymiyye'nin amacını aşan ve ters etkilere neden olan bu sert söylemleri, öğrencisi Zehebi tarafından da doğru bulunmamıştır. Şemseddin ez-Zehebi (748/1348), *Tarih-i İslâm*, Beyrut 1987, c. XV, s. 699.

4 Maruf b. Ahmed Şerefüddin es-Sayhûni ed-Dimeşki eş-Şafîi (971/1564), *Kitabü'l-Berâhîni'n-Nevâkız Delâleti'r-Revafız*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: 19015. (Adı geçen eserin genel bir değerlendirmesi için bkz. Adem Arıkan, "Maruf b. Ahmed'in İmâmîyye Şiasına Eleştirisi," *Marife*, yıl: 8, sayı: 3, Kış 2008, s. 331-348.)

Şii-Sünni ilişkilerine göz gezdirildiğinde, iki kesim arasında yaşanan çekişmenin bir diğer sebebinin, meselenin sürekli siyasi bir konu olarak gündemde tutulmasından kaynaklandığı rahatlıkla fark edilecektir. Güncel politik olayların az da olsa dışında kalabilen Irak Şii ulehasının daha uzlaşmacı bir tutum takınması bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Etkisini hâlâ devam ettiren mezhep çatışmaları her ne kadar siyaset kaynaklı ise de aslında bunların günümüzdeki olaylarla bağlantısının makul gerekçesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla artık bu mesele, politik gündemin tartışmaları arasından çıkartılıp bilimin konusu yapılmalıdır. Zira Şii-lerle Sünniler arasında geçmişten günümüze ortaya çıkan tüm sorunların, bilimsel bilgiyi ön planda tutan ilim adamları aracılığıyla ele alınması bizleri ister istemez daha olumlu sonuçlara ulaştıracaktır. Ancak problemlerin çözümünü bilim yerine güncel siyasete havale ettiğimizde kalıcı bir çözüm bulmamız çok zor görünmektedir. Nitekim geçmişte Timur, Yavuz Selim ve Nadir Şah gibi kudretli padişahlar bu yolla sonuca ulaşmayı denemişler fakat bir türlü başaramamışlardır.

Siyaset, yaklaşım tarzı olarak konuya faydacı bakar ve siyasal iktidarın pratik çıkarlarını her zaman öncelikli tutar. Bu yüzden bilimsel altyapı oluşmadan ve belli zihinsel dönüşümler sağlanmadan getirilecek çözümlerin pek kalıcı olmadığı, bahsettiğimiz örneklerden de anlaşılmıştır. Namık Kemal'in ifadesiyle "kılıcın kârı, iki cüzü birbirinden ayırmaktır; onu birleştirmek, marifetin himmetine tevakkuf eder."<sup>5</sup>

Nitekim bu çalışmamızda da görüldüğü gibi, geçmişte bazı önemli ittifak gayretleri olmuştur. Fakat ilmi bir birikimin ürünü olmayan bu arayışlarda üst üste fazla bir şey konamamış ve belli bir seviyeye erişilememiştir. Birbirlerinden bağımsız oldukları için her birleşme hareketine sıfırdan başlanılmak durumunda kalmıştır. Örneğin Safevilerle Osmanlılar arasında yaşanan çatışmaların mezhepsel farklılıktan kaynaklandığını düşünen Nadir Şah, Safevi hanedanını ortadan kaldırıp iktidarı kendi kontrolüne almış ve bu şekilde Şii-lerle Sünniler arasındaki ilk uzlaşma girişimini başlatmıştı. Fakat ulema ve Şii halk ikna edilmeden ve zihniyet olarak böyle bir ittifaka hazır hale getirilmeden girişilen bu çaba maalesef sonuçsuz kalmıştır.

5 Namık Kemal, "İttihad-ı İslâm," *İbret Gazetesi*, 27 Haziran 1872.

Zaten dönemin şartları düşünüldüğünde Nadir Şah'ın ittifak düşüncesinin ne kadar gerçekçi olduğu hep tartışılmıştır. Zira zamanın Sünni ve Şii uleması arasındaki münazaralarda öne çıkan iddialar ile bunlara yönelik cevaplar, yaklaşık dokuz yüzyıl öncesindeki şekliyle tartışılmaktaydı. Şia açısından bakıldığında hep gasp edildiği iddia edilen imametın peşinden sürüklenen bir kitle görüntüsü söz konusu olmuştur. Sünniler ise erken dönemde yaşanan bazı siyasi olayların meşruiyetini temellendirmek ve Şii iddialara cevap yetiştirmekle uğraşmışlardır. Onca zaman içinde çözüme yönelik ciddi bir bilimsel faaliyet gerçekleştirilemediği için maalesef yeni bir yöntem de geliştirilememiştir.

İşin ilginç bir diğer yanı da, benzer yaklaşımların, yenileşme akımlarının kültürel hayatı sarıp sarmaladığı 19. yüzyıl İslam dünyasında, özellikle geleneksel din anlayışını savunan din bilginleri tarafından sergilenmeye devam ettirilmiş olmasıydı. Mesela zamanın Sünni ulemasından Şeyh Osman Efendi, Şiilerin propaganda amacıyla dağıttıkları *Hüsniye* isimli risaledeki iddialara ayrı ayrı cevap verdikten sonra, yüzyıllar öncesinde haleflerinin yaptıkları gibi, tüm bu fikirlerinden dolayı Şiilerin küfre düştüklerini ileri sürmekteydi. Hatta Şiiliğin temelini de, ümmeti bölüp parçalamak niyetindeki Yemen asıllı Yahudi Abdullah İbn Sebe'ye dayandığını iddia eden tipik yaklaşımı tekrar etmekten bile geri kalmamıştı.<sup>6</sup> Demek ki alışlagelmiş mezhep zihniyeti çerçevesinde olaylara yaklaşıldığı sürece farklı bir sonuca ulaşamayacağı apaçık ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel din anlayışı çerçevesinde hem Sünniler hem de Şiiler, mezhepsel barışın hep kendi düşüncelerini kabul ettirmekle gerçekleştireceğini düşünmüşlerdir. Halbuki her iki kesimin de Müslüman olduğu ve karşısındakini olduğu gibi kabullenmesi gerektiği noktasından hareket edilmedikçe bunun sağlanamayacağı artık daha iyi anlaşılmıştır. Mesela II. Abdülhamid'in görevlendirmesi doğrultusunda Irak'ta hızla yayılan Şiiliğin önünün kesilmesi için öneriler sunan Süleyman Paşa'nın teklifleri, söz konusu anlayışın tipik bir örneğidir. Nitekim Süleyman Paşa, oluşturulacak bir heyetin "sapkın" İslam mezheplerinin inançlarını ayrı bölümler halinde incelemesinden sonra, ileri sürülen iddiaları akli ve nakli delil-

6 Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," s. 133.

lere göre cevaplandırıp, yanlışlarını düzeltecek bir kitap kaleme almasını önermekteydi.<sup>7</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi söz konusu din âlimleri, İslam dünyasının işgal edildiği ve Müslümanların birlik ve beraberliğe çok ihtiyaçları olduğu bir dönemde bile karşısındakini din dışı ve sapkın görececek tarzda bir mezhep taassubu içinde olabilmışlerdir. Onlar, diğer mezheplerden bir adım daha öne geçebilmek için geleneğe sarılmışlar, sarıldıkça da gelenek onları kuşatmıştır. Neticede Müslümanlar, bu şekilde oluşan bir kısır döngüyle yüzyıllarca oyalanıp durmuşlardır.

Müslümanlar arasında yaşanan en çetin problemlerin ana müsebiplerinden biri olarak sayılabilecek geleneksel mezhep anlayışı, maalesef İslam dünyasının en uzun dönemine damgasını vurmuştur. Araştırmamızda edindiğimiz kanaate göre, aslında yaklaşık on dört yüzyıllık İslam tarihi göz önünde bulundurulduğunda Sünnilikle Şiilik arasındaki münasebetleri kabaca üç temel aşamada değerlendirmemiz mümkündür:

Birincisi, mezheplerin teşekkül dönemidir. Yaklaşık dört yüzyıl devam eden bu zaman diliminde söz konusu iki ana mezhep arasında karşılıklı geçişlerin olması olağandı. Bu dönem, mezheplerin değişik konulardaki görüş farklılıklarını yansıtan kaynakların yazımıyla tamamlanmış ve temel görüş farklılıkları da netleşmiştir. Şankiti'nin ifadesiyle<sup>8</sup> "Abbasiler dönemi, siyasi Şiiliği itikadi bir yapıya, ucu açık Sünniliği ise sınırları iyice kapanmış bir düşünceler bütününe çevirmiştir."

İkincisi, İslam düşüncesinin taklit devridir. 5/11. yüzyılla başlayan bu aşamada, ister istemez çizgileri belirlenmiş bir Şiilik ve Sünnilikle yola devam edilmiştir. Artık mezhepler arası geçişler bir hayli zorlaşmış ve hoşgörü sınırları asgari düzeye inmiştir. Çeşitli düşünce ekollerinin taklidi esas alındığı için de, pozitif anlamda açılım sağlayabilecek fikirlerin üretilmesi neredeyse imkânsızlaşmıştır. Sınırları aşabilecek ufak tefek bazı kıpırdanmalar ise maalesef gelenek içinde kaybolup gitmiştir. İslam dünyasını yüzyıllarca boşuna meşgul eden söz konusu dönemde başta Şii-Sünni olmak üzere

7 Süleyman Paşa'nın Şiiliğe Dair Layihası, Yıldız Esas Evrakı, 14-1188-126-9; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti*, s. 395-396.

8 Şankiti, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şii-Sünni İlişkileri*, s. 187.

en yoğun mezhep çatışmaları yaşanmıştır. Bir bakıma İslam medeniyetinin uyuklama devri olarak da nitelendirilebilecek bu süreç, gözlerini ancak Batının işgalleriyle açmaya başlayan Müslümanlarla birlikte sona ermiştir.

Üçüncü ve gelinen son aşama ise modernleşme dönemidir. Bu sürecin etkisini günümüzde de devam ettirdiği söylenebilir.

18. yüzyıldan itibaren toprakları hızla istila edilen Müslümanların öncelikleri ister istemez değişmeye başlamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise Batılı fikirlerin etkisiyle Müslümanlar arasında yeni bir nesil ortaya çıkmıştır. Modernist aydınlar olarak da tanımlanan bu kesim, İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtarılması için hızla çözüm arayışlarına girişmiştir. Onlar, birbirleriyle fazla uğraşmak yerine, kurtuluş için değişik fikirler ortaya atmayı daha çok tercih etmişlerdir. Özellikle Namık Kemal, Cemaleddin Afganî, Kaçar Prensi Mirza Hasan Han ve Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî gibi düşünürler, etkilendikleri Batılı yaklaşımları, İslamın parlak evresi olarak gördükleri erken dönem fikirleriyle karşılaştırıp yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda mezhep taassubunu ilderleme için bir ayak bağı olarak görmüşler ve tüm Müslümanları kucaklayıcı söylemlere başvurmuşlardır. Şiilerle Sünniler arasındaki en güzel ittifak örneklerinin bu son evrenin başlamasından itibaren yaşanması, takip eden sürecin doğal bir sonucu olmuştur.

Araştırmamızın son bölümünde de görüldüğü gibi Şii-Sünni çekişmesinin önüne geçilmesine yönelik en ciddi ittifak önerileri, meşrutiyet savunucularından gelmiştir. Nitekim aralarında Hamid İnyet ve Ahmed el-Kâtip gibi Şii yazarların da bulunduğu bazı günümüz mütefekkirleri, benzer fikirlerden yola çıkan İslam modernizminin devamını, Sünni-Şii yakınlaşması için önemli bir fırsat olarak görmüşlerdir.

Son dönem modernist Müslüman düşünürlerin bu gayretleri bize bir gerçeği daha hatırlatmaktadır. O da, İslam dünyasının ciddi bir entellektüel zümreye ihtiyacı olduğudur. Bu boşluk, erken dönem İslam düşüncesinin oluşum sürecinde Mutezile tarafından doldurulmaktaydı. Ancak Mutezilenin aşama aşama tarih sahnesinden silinmesi, yukarıda bahsettiğimiz söz konusu problemlerin yaşanmasının en önemli sebeplerinden biridir. Zira Mutezile, özellikle Bağdad gibi entelektüel hareketliliğin merkezlerinde Şii ve Sünni gibi farklı grupların ortak paydası konumundaydı. Nitekim

Nevbahtiler ve İbn Kıbbe er-Razî gibi Şianın kelimî altyapısını hazırlayan pek çok mütekellim, aynı zamanda Mutezile mensubu âlimlerdi. Yani hem ehlisünnet kelâmının oluşumunda, hem de Şii düşüncenin şekillenmesinde önemli derecede etkili farklı âlimlerin Mu'tezile meclislerinde bir arada bulunmasının, mezhepsel kutuplaşmaların engellenmesinde ciddi etkileri olan önemli bir faktör olduğunu düşünüyorum.

Şii veya Sünni fark etmez Mutezile'nin yeni versiyonu olarak da tanımlanabilen söz konusu 19. yüzyıl meşrutiyetçilerinin gayretleri sonucunda mezhepsel taassup ister istemez yumuşama sürecine girmiş ve bu sebeple meydana gelen çatışmalar durulmaya başlamıştır. Modernleşmenin devam ettiği 20. yüzyılda İslam dünyasında yaşanan birtakım mezhep kavgaları ise geçmişte yaşanan büyük depremlerin artçıları olarak değerlendirilebilir. İdeolojik akımların tetiklediği bu yol kazalarının, eğitim ve kültür seviyesi her geçen gün yükselen yeni nesil Müslümanlar sayesinde daha da azalacağı anlaşılmaktadır. Hatta çok yakın bir zamanda meydana gelen İran İslam Devriminin bir tür geriye gidişin işareti olarak algılanması ve bu yüzden bazı kaygıların yaşanmasının gereksizliği bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Zira her iki mezhep mensupları, artık hem kendi inancını cesurca sorgulayabilen aydın zümresini yetiştirmekte hem de birbirlerini rahatsız edecek propaganda vb. faaliyetlerden özellikle kaçınmaktadırlar.

Genel olarak bakıldığında hem Şiiler hem de Sünniler, karşılıklı dayatma olmadan bir arada barış halinde yaşamının her iki kesim açısından kaçınılmaz bir hedef olduğunu eskiye oranla daha iyi kavramış durumdadırlar. İslam dünyasının geldiği bu son nokta, mezhepsel selamet açısından uygun imkânlar sunmaktadır. Müslümanlar içinde bu yönde atılacak adımlara karşı çıkacak büyük bir grubun varlığından da artık söz etmek biraz zor olsa gerektir. Hatta etnik çatışmalar, fakirlik vb. günümüz İslam dünyasının en önemli birkaç sorunu göz önünde bulundurulduğunda, en kolay aşılabilecek meselenin yine mezhep kavgası olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla İslam âleminin en zayıf noktalarından biri olan mezhepsel taassubun ortadan kaldırılması için atılacak adımların başarı şansı, öncesine nispetle çok daha fazladır.

# KAYNAKÇA

- Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir ad-Din Shah Qajar and The Iranian Monarchy*, 1851-1896, Berkeley: University of California Press, 1997.
- "Abbas Mirza," *DİA*, c. I.
- "Early Stages of Imami Shi'ism," *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki Keddie, Londra 1983.
- Abdülvehhab Efendi, Şeyhülislam Yasincizâde (1249/1833), *Hulâsâtü'l-Burhân fî İtaati's-Sultân*, İstanbul 1247/1831.
- Acar, Abdurrahman, Selçuklu Sultanı Sencer'in Din Siyaseti (Abbasi Halifelîği ve İsmaililerle İlişkiler), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.
- Ademiyat, Feridun, *Endişihâ-yı Mirza Ağa Han Kırmanî*, Tahran 1979.
- Agâsi, Mehdi, *Tarih-i Hoy*, Tebriz 1350.
- Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- , *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Aynlık, Sünnilik-Şiilik, İslam Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- , "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma," çev.: Yaşar Daşkıran, *İslamiyât*, c. 7, sayı: 4, s. 151-159.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İlgı Yayınları, İstanbul 2008.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," *Şiilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993.
- Akçura, Yusuf, Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda), TTK Basımevi, Ankara 1998.
- Akdağ, Mustafa, "Celâli Fetreti," *DTCFD*, c. XVI, sayı: 1-2, Mart-Haziran 1958.
- Akoğlu, Muharrem, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile, İlâhiyât*, Ankara 2008.
- Aktepe, M. Münir, 1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silâhşor Kemânî Mustafa Ağa'nın Revân Fetih-nâmesi, İstanbul 1970.
- Akûn, Ömer Faruk, "Namık Kemal," *DİA*, c. XXXIII.
- Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999.
- Algar, Hamid, "Ahund Molla," *DİA*, c. II.
- , "Ahundzâde," *DİA*, c. II.
- , "Bihbehâni, Muhammed Ali," *DİA*, c. VI.
- , "Bihbehâni, Muhammed Bâkır," *DİA*, c. VI.
- , "İslah," *DİA*, c. XIX.
- , "İran Dini Düşüncesinde Değişim ve Devrim," *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, İSAM, İstanbul 1996.
- , "Mirza Melkum Han," *DİA*, c. XXX.
- , "Religious Forces in the Eighteenth and Nineteenth Century Iran," *Cambridge History of Iran*, ed. Peter Avery, Charles Melville ve Gavin Hambly, Cambridge University, 1991.
- , "Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century," *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Londra 1977.
- , *Mirzâ Malkum Han: A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley 1973.
- , *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles 1969.

- Ali el-Verdi, Lemahât ictimâ'iyye min tarîhi'l-Irakî'l-hadis, (I-VI), Kufan 1991.
- Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev.: A. Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Âmilî, Muhsin Emin el-Âmilî, *Â'ânü's-Şia*, I-XII, Dârü'l-Meârif, Beyrut 1043/1983.
- Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, İstanbul 1958.
- Arı, Saim, Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah-ı Mahmud Dönemi Ehl-i Sünnet-Şii Diyalogu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlurfa 2001.
- Arıkan, Adem, "Maruf b. Ahmed'in İlmâmiyye Şiasına Eleştirisi," *Marife*, yıl: 8, sayı: 3, Kış 2008.
- Arjomand, Said Amir, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran," *European Journal of Sociology*, 1991.
- , "Religious Extremism (Ghuluw), Sûfism and Sunnism in Safevid Iran, 1501-1722," *Journal of Asian History*, XV, 1981.
- , *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Londra 1984.
- Âşık Paşazâde (889/1484), *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr.: Matbaa-i Amire, İstanbul 1332.
- Atalan, Mehmet, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, İlâhiyât, Ankara 2007.
- Atay, Hüseyin, "Medreselerin Gerilemesi," *AÜİFD*, c. XXIV, Ankara 1981.
- Sabri Ateş, "Bones of Contention: Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry in Nineteenth-Century Iraq," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 30, No. 3, 2010, s. 514-533.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenâri," *DİA*, c. XXX.
- Aydın, M. Akif, "Osmanlılar," *DİA*, c. XXXIII.
- Aydiner, Mesut, "Râgıb Paşa," *DİA*, c. XXXIV.
- Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap, Ankara 2008.
- Ayyaş, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyaş es-Sülemi (320/932), *Tefsiru'l-Ayyaş*, Beyrut 1411/1991.
- Azimli, Mehmet, "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhiler."
- Babinger, Franz, "İslam Tedkikatının Yeni Yolları," *Anadolu'da İslamiyet*, çev.: Ragıp Hulusi, haz.: Mehmet Kanar, İstanbul 2000.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1945.
- Batatu, Hana, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society," *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- Bausani, Alessandro, *The Persians*, Londra 1971.
- Bayat, Mongol, *Mysticism and Dissen: Socioreligious thought in Qajar Iran*, Syracuse University, Syracuse 1982.
- , "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı," *UÜİFD*, c. XIII, sayı: 1, 2004.
- Bayraktar, Mehmet, "Dâvud-i Kayseri," *TDVİA*, c. IX, s. 32-35.
- Bazin, Louis, "Osmanlı İmparatorluğunda Fikir ve Kültür Yaşamı," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Berkes, Niyazi, "Dünya Politikasında Halifelik," *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdî Akyüz, İstanbul 1999.
- , "Laikliğin Tarihî Kaynakları," *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdî Akyüz, İstanbul 1999.
- , "Türk Devleti ve Hristiyanlık Dünyası," *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdî Akyüz, İstanbul 1999.

- , *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul 2002.
- Beydilli, Kemal, “Mahmud II, *DİA*, c. XXVII.
- Bilici, Faruk, “İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Döneminde Türk Uleması,” *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, İstanbul.
- Boroujerdi, Mehrzad, *İran Entelektüelleri ve Batı*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001.
- Boyacıoğlu, Ramazan, *Hilâfetten Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 1992.
- Bozkurt, Fuat, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, İstanbul 2006.
- Bregel, Yuri, “Orta Asya’da Türk Moğol Etkileri,” *Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Bulut, H. İbrahim “Osmanlı Safevi Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemalpaşazâde Örneği,” *Dini Araştırmalar*, c. 7, sayı. 21.
- Bulut, İsmail, *Şah Velîyullah Dehlevî’nin Kelamî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2007.
- Cafer, Mehdi Niya, *Heft Bar İşgal-i İran Der 23 Kurn IV*, Tahran 1377.
- Canfield, Robert L., “Türk İran Geleneği,” *Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *Urvetu’l-Vuska*, Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut 1970.
- , *Urvetu’l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Cihan, Ahmet, *Reform Çağında Osmanlı İlmîyye Sınıfı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Cleveland, William, *A History of Modern Middle East*, Western Press, Oxford 1994.
- Cole, Juan R. I., “Shi’i Clerics in Irak and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usûlî Controversy Reconsidered,” *Iranian Studies*, 18, no.: 1, 1985.
- Çağrı, Mustafa, “Sünnî-Şii İttifakına Doğru,” *Nesil Dergisi*, Ankara 1979, yıl: 3, sayı: 10.
- Çamuroğlu, Reha, “Osmanlı-Alevî İlişkileri,” *Din Devlet İlişkileri Uluslararası Sempozyumu*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadızâdeliler,” *DİA*, c. XXIV.
- Çelenk, Mehmet, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şüliğı, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Çetinsaya, Gökhan, “The Caliph and Muftahids: Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century,” *Middle Eastern Studies*, c. 41, no. 4, s. 561-574.
- , “Osmanlı Irakı’nda Şii-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908),” *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed.: Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- Dabashi, Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev.: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- Dalkıran, Sayın, “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, Erzurum 2002.
- , Ahmet Feyzi Çorûmî’nin el-Feyzü’r-Rabbânî’si Işığında Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şii Akidesine Tenkidleri, OSAV, İstanbul 2000.
- Daniel, Robert A. Mc., *The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica 1974.
- Dedeyev, Bilal, “Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 2/6, Kış 2009.

- Djafar-Pour, Ali, Nadir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1977.
- Doğan, Mehmet, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Don Juan, Münasebetler (Bir Şii Katolik Persli Don Juan (1560-1604), çeviren: Hikmet İlhan, İstanbul 2012.
- Doulatabadi, Farzaneh, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikri ve Edebi İlişkileri*, Ege Ün. Sos. Bil. Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2005.
- Dumont, Paul, "Tanzimat Dönemi," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998.
- Ekinici, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Emanat, Abbas, "Between the Madrasa and Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arcumand, Albany 1988.
- Emin, Muhsin, *A'yanü's-Şia*, I-X, Dârü't-Tearuf, Beyrut 1372.
- Eminü'd-Devle, *Mirzâ Ferruh Han ve Medârik*, Tahran Üniversitesi Yayınları.
- Engin, Vahdetin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2007.
- Eqbal Ahmad, "Skocpol Üzerine Yorumlar," *İran Devrimi*, der.: Serpil Üşür, İstanbul 1992.
- Eraslan, Cezmi, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti 1856-1908*, İstanbul 1992.
- , *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslam Birliği Siyaseti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991.
- Erdebili, Şeyh Safiyyeddin İshak İbni Cebraîl (650-735 h./1252-1334 m.), *Makâlât (Şeyh Safi Buyruğu)*, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak, Horasan Yayınları, İstanbul 2008.
- Ersoy, Mehmed Akif, "Cemaleddin Afgani," *Sırat-ı Müstakim Gazetesi*, c. 3-4, sayı: 90.
- Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi (1264/1848), *Üss-i Zafer*, İstanbul, Şevval 1243/Mayıs 1828.
- Esen, Muammer, *Afgani: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Ankara 2006.
- Evkuran, Mehmet, "Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı: 13, 2008/1.
- Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- Farooqi, Naimur Rahman, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century," *Islamic Culture*, c. LVII (1983).
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev.: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1980.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Şiiiliğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din-Siyaset İlişkisi," *Avrasya Dosyası*, 2007.
- , *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara 1994.
- , *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir 2004.
- , *İmamîyye Şiası (Câferiye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, İstanbul 1984.
- Fischer, Michael M.J., *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press 1980.
- Flor, Willem, "Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925), *Qajar Iran*, ed. Edmund Bosworth ve Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, 1971.
- Frye, Richard N., "Orta Asya'da İslam Öncesi ve Erken İslami Kültür," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

- Georgeon, François, "Son Canlanış," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Servet Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Gharajehlou, Ali, *İran'da ve Ortadoğu'da İslamın Siyasallaşması*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1988.
- Gren, Arnold H., "Liberal Çağda Ulema'nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri," *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir Bagader, çev.: Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Gündüz, Tufan, "Safeviler," *DİA*, c. XXXV.
- , *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul 2010.
- Hairi, Abdulhadi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İSAM, İstanbul, Şubat 2009.
- Halaçoğlu, Ahmet, *Avsarlı Nadir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*, Basılmamış Doktora Tezi, SDÜSBE, Isparta 2001.
- Hamza Sarugörez, Müftü, *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 6401.
- Hanway, Jonas, *Zindegi-i Nadir Şah*, çev. İsmail Devletşahi, Tahran 1346.
- Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd-XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev.: Tevfik Bıyıklıoğlu, TTK Yayınları, Ankara 1992.
- Hoca Sadeddin (1008/1599), *Tacü't-tevârih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1999.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, 1991.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslamcılık ve Turancılık) İslam Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- el-Hüseynî, Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali (590/1194), *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çeviren: Necati Lügâl, Ankara 1943.
- Hüsrevşahi, Seyyid Hâdi, *Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh'un Urvetu'l-Vuska dergisine yazdığı giriş*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Ivanow, Vladimir, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden 1948.
- İbn Battuta (771/1369), *Seyahatnâme-i İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr, (I-II))*, çev.: Mehmet Şerif, İstanbul 1333-1335.
- İbn Bibi, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadi, *el-Evami'rü'l-Ala'îye fî'l-Umûri'l-Ala'îyye*, (I-II), haz.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî tarihi'l-mulûk ve'l-umem*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415.
- İbnü'l-Esir, İmâdüddin Ebu'l-Hasan (632/1234), *el-Kâmil fî't-tarihi'l-umem ve'l-mulûk*, thk.: C.J. Tornberg, Beyrut 1399.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed (930/1524), *Bedâiü'z-zuhûr fî vakaii'd-duhûr*, III-V, ed. Muhammed Mustafa, Dârü İhya-i Kütübî'l-Arabiyyeti, 1960-63.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1977.
- İbn Ruzbihân, Fazlullah b. Ruzbihân (927/1521), *Tarih-i Âlem Ârâ-yi Emîni*, (İngilizce tercümesi: Vladimir Minorsky), Londra 1957.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddin Ahmed (728/1328), *Şîa'ya Reddiye*, İstanbul 1996.
- , *Mecmûu'l-Fetâvâ*, I-XXXV, thk. A. el-Cezzar, E. el-Bâzi, Riyad 1998.
- İbn Unnâbi (1267/1851), *es-Sa'yu'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*, İstanbul 1242/1826.

İlgürel, Mücteba, "Celâli İsyanları," *DİA*, c. VII.

İnalçık, Halil, "Decision Making in The Otoman State," *Essays in Otoman History*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1998.

----, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam," *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.

----, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.

İpşirli, Mehmet, "Bâb-ı Meşihat," *DİA*, c. IV.

----, "İlmiye," *DİA*, c. XXII.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

İzgöer, Ahmet Zeki, Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın *Tahkik ve Tevfik -Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları-* isimli eseri, Kitabevi, İstanbul 2003.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1999.

Kalanitari, Yahya, *Feth Ali Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1797-1834)*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜEF, İstanbul 1976.

Kara, İsmail, *İslamcılarının Siyasî Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

----, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler ve Kişiler, I-II*, İstanbul 1986-87.

Kara, Mustafa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar, *TCTA*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007.

----, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şiilik," *Marife*, yıl: 8, sayı: 3, Kış 2008.

Karadaş, Cağfer, "Selçukluların Din Politikası," *İstem*, yıl: 1, sayı: 2, 2003.

Karadeniz, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, İstanbul 2006.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, TTK Basımevi, Ankara 1983.

Karaman, Hayreddin, "Afgâni, Cemaleddin," *DİA*, c. X.

Karatepe, Şükrü, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi," *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.

Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, tahk. M. Hanbeli, Tahran 1345.

Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Kaya, A. Vahap, *Toplumsal Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti*, Sis Yayınları, Ankara, ts.

Kazvinî, Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcelil el-Kazvinî, *Kitabü'n-nakz*, nşr.: Celaleddin Hüsey Urmevi, Tahran 1331.

Kazvinî, Hamdüllah Müstevfi el-Kazvinî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, ed. Guy Le Strange, Luzac and Company, Leyden, 1915.

Keddie, Nikki, "Pan-Islamism as a Proto-Nationalis," *Journal of Modern History*, c. XLI (1969).

----, "Skocpol Üzerine Yorumlar," *İran Devrimi*, der.: Serpil Üşür, İstanbul 1992.

----, "Socioekonomik Change in The Middle East Since 1800," edit. A.L. Udovitch, *The Islamic Middle East 700-1900*, Princeton 1981.

----, "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran," *Scholars, Saints and Sûfis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, University of California Press, 1972.

- , *Cemâleddin Efgânî –Siyasi Hayatı–*, çev. Alâeddin Yalçinkaya, Bedir Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, Londra 1966.
- , *Roots of Revolution*, Londra 1981.
- , *Shi'ism and Social Protest*, Londra 1986.
- Kemal Paşazâde (İbn Kemal) (940/1534), *Fetevâ-yı Kemal Paşazâde der Hak-ı Kızılbaş*, Mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 3545.
- , *Risâle fi beyânı fırâkı'l-İslamiyyîn*, Süleymaniye Ktp. Laleli Böl. no. 3711, vr. 115a-b.
- , *Risale fi ikfârî'ş-Şia*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa Böl. no. 621, vr. 31a-31b.
- , *Risâle fi tekfiri'z-Revâfiz*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Böl. No. 4794 (43), vr. 42b-43a.
- , *Risâle fi beyânı fırâkı'd-dâle*, Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Böl. no. 1028, vr. 297a-298b.; Laleli 3711, varak 114b.
- , *Tevârih-i Âl-i Osman*, IX. Defter, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2447.
- Kern, Karen M., *The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies*, Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University 1999.
- Keskioglu, Osman, "Cemaleddin Afgani," *AÜİFD*, c. X, 1962.
- Kevserani, Vecih, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, Denge Yayınları, İstanbul 1992.
- Kırımlı, Hasan, "Gaspıralı, İsmail Bey," *DİA*, c. XIII.
- Kia, Mehrdad, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran," *Middle Eastern Studies*, vol. 32, no. 1 (January 1996), s. 30-52.
- Kirmani, Ahmed, *Tarih-i İnkılâb-ı Meşruiyet*, İsfahan 1367.
- Kirmani, Nazimü'l-İslam Kirmani, *Tarih-i Biydarî-i İraniyan*, nşr.: Mirza Hasan Tahrani, Tahran 1352/1933.
- Koca Râğb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik –Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları–*, haz.: Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Koçi Bey, Göriceleli (1051/1640), *Koçi Bey Risalesi (eski ve Yeni Harflarla)*, Yay. Haz.: Yılmaz Kurt, Ankara 1994.
- Köksal, İsmail, "İslam Hukuku Açısından Osmanlı Hilâfetine Meşruiyetinin Değerlendirilmesi," *İslami Araştırmalar*, Ankara 2000.
- Köprülü, Fuad, "İslam Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri," çev.: Yaşar Altan, *AÜİFD*, sayı: XVIII, Ankara 1970.
- , *Anadolu'da İslamiyet*, haz.: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Kramer, Martin *Political Islam*, Londra 1980.
- Kuran, Ercüment, "Panislamizm'in Doğuşu ve Gelişmesi," (ed. İsmail Kara), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, I-II, İstanbul 1986-87.
- , *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara 1994.
- Kurtuluş, Rıza, "Mirza Takî Han," *DİA*, c. XXX.
- Kutlu, Sönmez, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı," *Tasavvuf*, yıl: 8, sayı: 20, 2007.
- , *İmam Maturîdî ve Maturidilik*, Ankara 2003.
- , *Alevilik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

Kutluer, İlhan, "Batılılaşma," c. V, s. 152-158.

—, "İslamcılık," *DİA*, c. XXIII.

Küçük, Cevdet, "Abdülaziz," *DİA*, c. I.

—, "Abdülhamid II," *DİA*, c. I.

Kürkçüoğlu, Ömer, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918*, Ankara 1982.

Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993

Lambarton, K.S., "İran: Toplumun Çöküşü," çev. Mehmet Maksudoğlu, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988.

Lambton, Ann K.S., *The Persian Ulama and Constitutional Reform*, Le Shi'isme İmamite Collaue de Strasburg (6-9 mai 1968), Paris 1970.

Landau, Jacob M., *Pan-İslam Politikaları*, çev.: Nigar Bulut, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Levy, Avigdor, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmut'un Askeri İslahatı," *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir Bagader, çev.: Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

Landen, Robert, *The Emergence of The Modern Middle East: Selected Readings*, Columbia 1970.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kıratlı, TTK Yayınları, Ankara 2007.

Lockhart, Lavrence, *Nadir Shah*, Londra 1938.

—, *The Fall of the Saferi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958.

Longrigg, Stephen, *Irak, 1900-1950*, Oxford University Press, 1953.

Mahzûmî, Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hatırâtü Cemaleddin el-Efgani el-Hüseynî*, Beyrut 1980.

Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (I-II), çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.

Mardin, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri," ed. E. Kalaycıoğlu, A. Sanbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul 2000.

—, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Margoliouth, D.S., *Pan-Islamism*, Proceedings of the Central Asian Society'den tıpkıbasım, Londra 1912.

Martin, Vanessa, *Islam and Modernism, The Iranian Revolution of 1906*, Londra 1989.

Maruf b. Ahmed, Şerefüddin es-Sayhûnî ed-Dimeşki eş-Şafî (971/1564), *Kitabü'l-Berâhîni'n-Nevâkız Delâleti'r-Revafız*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: 19015.

Mazzaoui, Michel M., *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden 1972.

—, "Erken Modern Dönemde İran ve Orta Asya'da İslam Kültürü ve Edebiyatı," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

Melikzâde, Mehdi, *Tarih-i İnkılâb-ı Meşrûtiyet-i İran*, Tahran 1949.

Metin, Celal, *Türk Modernleşmesi ve İran*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2006.

Minorsky, Vladimir, "Nadir," *İA*, İstanbul 1970, c. IX.

—, "Persia: Religion and History," *Iranica: Twenty Articles*, Tahran Üniversitesi 1964.

—, "The Poetry of Shâh İsmâîl," *BSOAS*, sayı. 10 (1940-42).

Momen, Moojan, *An Indroduction to Shi'i Islam*, Yale U.P., Londra 1985.

Morgan, J. De, *Medieval Persia (1040-1798)*, Newyork 1988.

- Muaddel, Mansur, "İran'da Şii Ulema ve Devlet," *İran Devrimi*, der.: Serpil Üşür, İstanbul 1992.
- Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afganî*, Fecr Yayınevi, Ankara 1991.
- Nâini, Mirza Hüseyin, *Tenbihu'l-Ummeh ve Tenzihu'l-Mille*, ed. Seyyid Mahmut Talikânî, Tahran 1955.
- Nakash, Yitzhak, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shi'ism," *Review of The Civil Administration of Iraq*, Londra 1920.
- Namık Kemal, "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868.
- Nasiri, Mohammad Reza, *Nasireddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1897)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1977.
- , *Nâsireddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, Tokyo 1991.
- Nişancı Mehmed Paşa, *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi*, İstanbul 1279.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Dergah Yayınları, çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *(Türkiye Sosyal Tarihinde) İslamın Macerası*, İstanbul 2010.
- , "Bektaşilik," *DİA*, c. V.
- , "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî," *The Journal of Ottoman Studies*, sayı: X, İstanbul 1990, s. 49-58.
- , "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi," *İslami Araştırmalar Dergisi*, IV/3, Temmuz 1990.
- , *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996.
- , *Osmanlı Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 2011.
- Okumuş, Ejder, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, haz.: Ejder Okumuş, Ahmet Cihan, Mustafa Avcı, İstanbul 2006.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine," *İslamiyat*, c. VI, sayı: 3, 2003.
- , "XVIII. Asırda Sünnî-Şii İttifak Arayışları Üzerine," *2023 Aylık Dergi*, sayı: 47, 15 Mart 2005.
- , *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- , *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- Ortaylı, İlber, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine," *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.
- , "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi," *OTAM*, sayı: 6, 1995.
- , *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
- , *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Öngören, Reşat, "Safeviyye," *DİA*, c. XXXV.
- Öz, Mustafa, "Osmanlılarda Sünnî Mezhepler Arası İlişkiler," *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- , "Ahmed Han, Seyyid," *DİA*, c. II.
- , "Hilli, İbn Mutahhar," *DİA*, c. XVIII.
- , "Meclisi, Muhammed Bâkır," *DİA*, c. XXVIII.
- Özcan, Azmi, "Hilâfet," *DİA*, c. XVII.
- , "İslamcılık," *DİA*, c. XXIII.
- , "İttihâd-ı İslam," *DİA*, c. XXIII.
- , *Pan-İslamizm -Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere /1877-1914*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1992.

- Özcan, Tahsin, "Osmanlılar," *DİA*, c. XXXIII.
- Özek, Çetin, "Osmanlıda Siyasal İktidar-Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri," *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.
- Özel, Ahmet, "Kâşifülgitâ," *DİA*, c. XXV.
- , "Nâini," *DİA*, c. XXXII.
- Özen, Şükrü, "Kemalpaşazâde," *DİA*, c. XXV.
- Özgüdenli, Osman G., *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.
- Özkul, Osman, III. Selim Döneminde Osmanlı Ulemâsı ve Yenileşme Konusundaki Tutumları (1789-1807), Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997.
- Peçevi İbrahim Efendi (1059/1649), *Peçevi Tarihi*, haz.: Bekir Sıtkı Baykal, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Raymond, Andre, "Arap Eyaletleri," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Resulzade, Mehmet Emin, *İran Türkleri (Türk Yurdu ve Sebülürreşad'daki Yazıları)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1993.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A Socio-Intellectual History of The Isnâ 'Asharî Shi'is in India*, Canberra 1986.
- Robinson, Francis, "17. yy'den 20. yy'nin Başlarına Kadar Hindistan'daki İran-İslam Kültürü," *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Rûmî, Ebu'l-Hayr er-Rûmî, *Saltuk-Nâme*, hazırlayan: Şükrü Haluk Akalın, Ankara 1990.
- Rumlu, Hasan Beg, *Ahsenü't-Tevârih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu*, c. I (Persian Text), ed.: C. N. Seddon, Baroda: Oriental Institute 1931.
- Safa, Zebillullah, *Tarih-i Edebiyat der İran*, Tahran 1370.
- Safâî, İbrahim, *Rehberân-i Meşrûta*, 2 cilt (Tehran 1966), c. I, s. 562-591.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz.: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, Ankara 1999.
- , *Türk-Afgan Münasebetleri*, İstanbul 1984.
- , *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler, 1775-1875*, İstanbul 1984.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2003.
- Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997.
- Savory, Roger, "Safevî İranı," *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. Holt, A.K. Lambton, B. Lewis, I-IV, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- , "The Emergence of Modern Persian State Under The Safevids, *Studies on History of Safevid Iran*, s. 29, Londra 1980.
- , "The Principal Offices of the Safevid State During the Reign of Ismail I, *Bulleten of the School of Oriental African Studies*, XXIII, 1960.
- , *Iran Under Safevids*, Cambridge University Press 1980.
- Sırma, İhsan Süreyya, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- Skocpol, Thoda, "Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslam," *İran Devrimi*, der.: Serpil Üşür, İstanbul 1992.

- Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, The University of Utah Press, 1988.
- Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat*, c. I, s. 781-796.
- Sübhani, Cafer, *Mevsûatü Tabakâtü'l-Fukahâ*, I-XV, Kum 1418.
- Süleyman Hasbi, *Risale-i itihadiyye li saadet-i millet-i İslamiyye*, İstanbul 1298/1881.
- Süleyman Nazif, *Bir Abdülhamid Müdâfaanâmesi (Hatırât-ı Sultan Abdülhamid-i Sâni)*, haz.: Mustafa Gündüz, Lotus Yayınevi, Ankara 2007.
- Süleyman Paşa'nın Şiiliğe Dair Layihası, Yıldız Esas Evrakı, 14-1188-126-9.
- Sümer, Faruk, "Abbas I," *DİA*, c. I.
- , "Ağa Muhammed Şah," *DİA*, c. I.
- , Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, TTK, Ankara 1992.
- Süveydi, Abdullah b. Hüseyin es-Süveydi (1174/1761), "Huvec-i Kat'iyye," *Hak Yolun Vesikaları*, çev.: Yusuf Süveydi, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1984.
- , *Mu'temeru'n-Necef*, Kahire 1973.
- Şah Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire*, Türkçeye çev.: Hicabi Kırılanc, İstanbul 2001.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010.
- Şankiti, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şii-Sünni İlişkileri*, Çev. İdris Çakmak, Mana Yayınları, İstanbul ts.
- Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, (I-II), nşr.: Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992.
- Şem'danizâde Fındıklılı Süleyman Efendi (1193/1779-80), *Mürî't-tevarih*, nşr.: Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1976.
- Şeriatî, Ali, *Ali Şiasî Safevî Şiası*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.
- Şeyh Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadi (413/1022), *Evailü'l-Makalât fi Mezahibi'l-Muhtârât* (thk.: F. ez-Zencanî), Tebriz 1371.
- , *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985.
- Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt," *Hak Yolun Vesikaları*, çev.: Yusuf Süveydi, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1984.
- Şeyhü'r-Reis, Mirza Hasan Han Şeyhü'r-Reis, *İttihâd-ı İslam*, Neşr-i Tarih-i İran, Tahran 1364/1985.
- Şimşek, H. İbrahim, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, c. 5, sayı: 9, s. 7-40.
- Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları/Sultan Abdülhamid, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.
- Talibof, Abdurrahim Talibof Tebrizî, *Messaliku'l-Muhsinin*, Tahran ts. Tam Hüsnîye, nşr. A. A. Atalay Vaktidolu, İstanbul 2010.
- Taşgılı, Ahmet, "Hüseyin Mirza," *DİA*, c. XIX.
- Taylor, Francis, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders," *Middle Eastern Studies*, C. 24, No. 3 (July, 1988), s. 271-286.
- Teber, Ömer Faruk, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2005.

- , *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008.
- Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993.
- Tekindağ, Şehabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı: 17, Mart 1967.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1962.
- Türkdoğan, Orhan, *Alevi Bektâşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul 1995.
- Türköne, Mümtaz'er, "İslamcılık," *DİA*, c. XXIII.
- , *Cemaleddin Afganî*, TDV Yayınları, Ankara 1994.
- , *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Uyar, Mazlum, *Ahbarîlik: İmamiye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000.
- , *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, Emre Yayınları, İstanbul 2008.
- , *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1969.
- , *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1978, 1983.
- , *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.
- Üstün, İsmail Safa, "İmâmiye Şiasında Otorite Problemi," *Şiilik Sempozyumu*, ISAV, İstanbul 1993.
- Üşür, Serpil, *Siyaset Bilimi Açısından İran Devrimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1989.
- Üzümlü, İlyas, "Molla Kâbız," *DİA*, c. XXX.
- , "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı. 2, 1998, 171-185.
- , "Hüsnîye," *DİA*, c. XIX.
- Vatin, Nicolas, "Osmanlıların Yükselişi," *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, ed. Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Wiley, Joyce N., *Irak Şiiileri*, çev.: Ekin Yayınları, İstanbul ts.
- Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Yazıcı, Nevin, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002.
- Yazıcı, Tahsin, "İran," *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1970.
- Yenisey, Gülara, *İran'da Etnopolitik Hareketler 1922-2004*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.
- Young, George, "Pan-Islamism," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, c. XI.
- Zarinebaf, Fariba, "From Istanbul to Tabriz: Modernity and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 28, no. 1, 2008.
- Zehebi, Şemseddin ez-Zehebi (748/1348), *Tarih-i İslam*, Beyrut 1987.

# DİZİN

## Ab

- Abbas I 25-26, 28-29, 39-40, 125, 127  
Abbas III 60  
Abbas Mirza 79, 108, 111, 126  
Abbasi(ler) 18-19, 26, 71, 172, 183; devleti 16  
Abdulkarim Bey 174  
Abdullah İbn Sebe 182  
Abdurrahim Talibof 105, 163-164  
Abdurrahman (Afganistan Emiri) 160  
Abdurrezzak Dunbuli 108  
Abdülaziz (Sultan) 93, 133, 146, 149  
Abdülaziz (Şah) 90  
Abdülaziz Dehlevi 137-138  
Abdülhak Hamid 173  
Abdülhamid II 93, 95-96, 100, 103, 110, 115, 130, 132, 135-138, 140-144, 147, 149-157, 159-163, 168, 170, 172-175, 182  
Abdülhüseyin (Mollabaşı Mirza) 74  
Abdüllatif Han 38  
Abdülvehhab Efendi (Şeyhülislam Yasincizâde) 98  
Acem(ler) 13  
Acudanbaşı 112  
Adliye Nezareti 99  
Afdalülmülk Kirmanî 174  
Afganistan 11, 63, 67, 76, 88, 114, 125, 151, 160-161, 166, 169-170, 171-172  
Afganlar 64-65, 67, 125, 169, 171; Sünni Afganlar 30, 66, 76, 86; Türk asıllı Afganlar 60  
Afrika 90-91, 143, 145, 151; Müslümanları 156  
Ağa Han 156, 167  
Ağa Han Kirmani, Ağahan Kirmani (Mirza) 105, 112-115, 174  
Ağa Muhammed Han 77  
Ağa Muhammed Şah 79-80, 82  
Ağa Seyyid Abdullah 174  
el-Ahbârî, Mirza Cemalüddin Muhammed 34, 83  
el-Ahsai, Şeyh Ahmed Zeynüddin 83-84  
Ahmed Hilmi (Filibeli Şehbenderzâde) 54, 155  
Ahmed III 47

- Ahmed Mirza 174  
Ahmed Naraki (Molla) 79  
Ahmed Paşa (Sadrazam Melek) 55  
Ahmed Ruhi (Şeyh) 113, 115, 174  
Ahmed Şah Dürrânî 76  
Ahmet Cevdet Paşa 100, 104, 139  
Ahmet Han (Seyyid) 91, 156  
Ahmet Paşa (Bağdad Valisi) 64, 67  
Ahter gazetesi 106, 113, 153, 159-161  
Aişe (Hz.) 26, 31  
Akdeniz 11, 39, 145  
Akkirmanî 52  
Akkoyunlu(lar) 15, 20, 24, 26; devleti 125  
Alevi(ler) 55, 137  
Ali (Hoca) 26-27  
Ali (Hz.) 16, 19-20, 27, 29, 32, 43, 66, 70; türbesi 64, 166  
Ali Ekber (Mollabâşi) 65, 68-70  
Ali el-Kerekî 28-31  
Ali Kânî (Molla) 80-81  
Ali Paşa (Bağdad Valisi) 79  
Ali Paşa (Sadrazam) 93-94, 110, 112, 170  
Ali Paşa (Veziriazam Hekimoğlu) 67  
Ali Rıza Paşa (Halep valisi) 128  
Ali Süavi 94-95, 99, 112  
Almanya 145, 156, 160, 164, 173  
Alparslan (Sultan) 17-18  
Amasya Anlaşması 38, 125  
Amerika Birleşik Devletleri 154  
Amerikalı(lar) 139, 154  
Âmidi 52  
el-Âmili, Hur 28  
el-Âmili, Hüseyin b. Abdussamed 32  
el-Âmili, Muhsin Emin 64  
Anadolu 11-14, 17, 23-24, 27, 31, 36-37, 40, 51, 56-57, 77, 125, 137-138, 160; kadıaskerliği 47  
Arabistan 91, 145, 149  
Arap(lar) 10, 14-15, 27, 86, 103, 136, 142, 146, 149, 152, 156; bölgeleri 151; dünyası 91; İslam düşüncesi 177; memleketleri, ülkeleri 28, 153, 174; milliyetçilikleri 157

**Arapça** 11-12, 34, 50, 95, 137-138, 140, 145-146, 152-153, 162  
**Ardahan** 127  
**Ardalân** 64  
**Atatürk, Mustafa Kemal** 107  
**Ataullah Efendi (Şeyhülislam)** 101  
**Avrupa/ Avrupalılar** 15, 39, 48, 90, 94, 108-109, 111-112, 119, 141, 145-146, 148-149, 159, 173; devletleri, ülkeleri 37, 41, 75, 90, 106, 110, 115, 135, 151-152, 163  
**Avrupai** 95  
**Avusturya** 58, 62, 145; harbi 40  
**Aytek Baba** 56  
**Azerbaycan/Azerbaycanlı(lar)** 24, 36, 40, 81, 107-108, 110, 116, 125, 166

## Bâ

**Bâb-ı Meşihat** 102  
**Bâbilik/Bâbi(ler)** 111, 121-122; hareketi, isyanı 85, 115  
**Bağdad** 11-13, 18-19, 21, 24-25, 34, 38, 40-41, 60, 63-65, 67, 79, 83, 93, 127-134, 136, 138-139, 143, 151, 158, 166, 172, 184; Kölemenleri 128  
**Bağdadi** 32, 52  
**Bahâi (Şeyh)** 35  
**Bahâi Mehmed Efendi (Şeyhülislam)** 55  
**Bahâi(ler)** 119  
**Bahtiyar(lar)** 77  
**Bakillani** 52  
**Balıkesir Kongresi** 100  
**Balkanlar** 54, 127, 145, 147, 152  
**Barak Baba** 56  
**Barelviler** 167  
**Basiret gazetesi** 146, 156  
**Basra** 38, 114, 127-128, 136-137, 139, 143; kuşatması 65  
**Batni/Batınlilik** 52, 68  
**Bayezid I** 44  
**Bayezid II** 36, 48, 57  
**Bedreddin Tyabci** 167  
**Behbehâni, Seyyid Abdullah** 114, 122, 124  
**Behbehâni, Seyyid Muhammed Bâkır** 82, 85, 87  
**Bektaşilik/Bektaşî(ler)** 55, 57, 151; ocağı 102; tek-keleri 36

**Belh** 65  
**Belhi, Seyyid Burhaneddin** 174  
**el-Belhi, Ebu Cafer** 172  
**Bengal** 11, 90-91  
**Beşir Ağa (Kızlarağası Hacı)** 74  
**Beyzavi** 172  
**Bombay** 143-144, 162  
**Bozok** 38, 77  
**Budistlik/Budist(ler)** 10, 19  
**Buhara** 11, 64-65, 151; Emirliği 141  
**Buhari** 172  
**Bursa** 12, 48, 111  
**Büveyhi(ler)** 16, 20, 32-33; devleti 17

## Ca

**Ca'fer (İmam) bkz. Cafer-i Sadık**  
**Cafer (Şeyh)** 26  
**Cafer Kâşifülgâtâ (Şeyh)** 79, 83  
**Cafer-i Sadık** 67, 131  
**Caferî Şii'si** 121  
**Caferilik/Caferi(ler)** 61-69, 71, 73-76, 164; Şii'si 121  
**Cebel-i Âmil** 30, 32  
**Cebriyye** 53, 72  
**Cehmiyye** 53  
**Celal (Dâi)** 38  
**Celali ayaklanmaları** 40  
**Cemaleddin Afgani** 91, 105, 113-117, 138, 142, 146, 149, 151-152, 156, 165, 168-175, 184  
**Cemiyet-i İhya-yi İslam** 151  
**el-Cevâ'ib gazetesi** 153  
**Cezayir** 150, 154, 155  
**el-Cezire** 128  
**Charmes, M.G.** 145  
**Choiseul-Gouffier** 101  
**Comte, Auguste** 109-110  
**Cüneyd (Şeyh)** 26-27  
**Cürcanî, Seyyid Şerif** 52, 138, 172  
**Cüveynî** 52  
**Çaldıran Savaşı** 8, 24, 37, 42, 125, 127, 130  
**Çerkez(ler)** 151

## Ça

Çin 143, 154  
Çorum 40  
Çorûmî, Ahmet Feyzi 138

## Da

Dağıstan 60, 153  
Darülfünun 109, 151  
Darüsselam 141  
Davud-i Bağdadî 136  
Davud-i Kayserî 48  
Davut Paşa 128  
Delhi 13  
Deşt-i Mugan 61  
Devvânî 52  
Dicle 41, 64  
Diyubendîler 167  
Dünya Savaşı I 144, 150, 164, 176

## Eb

Ebu Davud 172  
Ebu Hanife (İmam-ı Azam) 24, 68; kabri 64, 158  
Ebû Said 20  
Ebu'l-Feth Hüseyinî 27  
Ebubekir (Hz.) 17, 70  
Ebulhüdâ es-Seyyâdî (Rûfai Şeyhi) 142, 149, 151, 173, 175  
Ebussuûd Efendi 46, 51, 58, 179  
Edirne 37, 48, 111, 142; Anlaşması 127  
Elvend Beg (Akkoyunlu) 24  
Emevi(ler) 26, 172; devleti 16  
Emevi-Haşimi kavgası 8  
Eminu's-Sultan (Sadrazam) 81, 115  
Eminü'd-Devle 114  
Endonezya 146  
Ensari, Şeyh Murtaza 85, 87-88, 129, 169  
Erbil 65  
Erdebil Tekkesi 23, 26, 36  
el-Erdebili, Safiyüddin İshak (Şeyh) 23, 26  
Erdel 38  
Erivan 108  
Ermeni(ler) 109, 139, 159  
Ermenistan 107, 126  
Erzurum 12, 132; Kongresi 100; Anlaşması (1823) 127

Esad Efendi (Şeyh) 126, 142, 148-149  
Esedüllah Han 138  
Esterâbâdî, Muhammed Emin 33  
Eş'arilik/Eş'ari(ler) 18, 51-53, 70, 72  
Eşref Şah 60

Farangi Mahaliler 167  
Farsî/Farşî 10, 13-15, 171  
Fars 12, 14, 26, 29, 81  
Farsça 10-12, 15, 25, 34, 108, 113, 123, 137, 160, 162  
Farşlaşma/Farşlaştırma 15, 25, 129  
Fas 107, 172  
Fatıma (Hz.) 16, 19, 26  
Fatıma (Hz., İmam Musa Kâzım'ın kızı) 70; türbesi (Kum'da) 29  
Fatimiler 17, 172  
Fazlullah Nuri (Şeyh) 116, 121-122, 124  
Fenari, Molla Mehmed 44, 48, 51-52  
Ferâidi 90  
Fergana 10  
Feth Ali Ahundzâde 105, 110  
Feth Ali Şah (Han) 30, 79, 82-84, 107-108, 118, 127  
Feyzi Efendi (Muallim) 173  
Fırat 40  
Filipin Adaları 154  
Fransız(lar) 156; devrimi (1789) 97, 100; emperyalizmi 91; karşıtlığı 155  
Frenkleş[me] 99  
Fuad Paşa 93-94, 112

Gaib İmam 33, 35, 77, 82, 88  
Galzaylar 60  
Gazâli 48, 52, 172  
Gazan Han 19  
Gazne 61  
Gazneli(ler) 11, 26  
Gence 59-60, 77  
Geylânî, Abdülkadir 24  
Gürcistan 40, 107, 126  
Gürcü(ler) 151

## Fa

## Ga

- Hablü'l-Metin* 166  
 Hacı Bektaş 56  
 Hacı Mirza Agasi (Vezir) 70  
 Hacıbektaş Zaviyesi 57  
 Haçlı Seferleri 141  
 Hadi Hoca (Bahru'l-ulûm) 69  
 Hadimu'l-Haremeyn-i Şerifeyn 65  
 Halep 12, 128, 151  
 Halil Paşa (Çandarlı) 96  
 Hamid Bey Cevaherizâde Isfahani 174  
 Hamza Saru Görez (Müftü) 37, 57-58  
 Hanefilik/Hanefi(ler) 17-19, 52, 64, 73; mezhebi 50-51, 68, 72  
 Harezm 10  
 Haricilik/Harici(ler) 51, 53, 57  
 Hasan (Hz.) 20  
 Hasan Aştiyanî (Mirza) 116  
 Hasan Beg Rumlu 28  
 Hasan Fehmi Efendi (Şeyhülislâm) 170  
 Hasan Han (Mirza) 114, 161-163, 173-174, 184  
 Hasan Kâşifülgitâ (Şeyh) 87  
 Havâric 72  
 Haydar (Şeyh) 23-24, 26-27  
 Haydar Han (Hokand Hükümdarı) 145-146  
 Hayfa 151  
 Hayreddin Paşa (Tunuslu) 94, 142  
 Hazar Denizi 126  
 Hemedan 24, 60  
 Herat 10, 24  
 Hristiyanlık/Hristiyan(lar) 10, 19, 25, 41, 54, 56, 126, 141, 145-147, 152, 154, 164, 173; akaidi 136; bölgeler 107; kilisesi 101  
 Hicaz 91, 142, 152, 172; demiryolu 143, 155  
 Hille 65  
 el-Hilli, Cemaleddin Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar 19-20, 28, 33, 179  
 el-Hilli, İbn İdris 179  
 Hindistan 11-12, 15, 29, 61, 63, 67, 90, 136-137, 142-143, 146, 154-156, 161, 170, 172, 174; Müslümanları 31, 91, 106, 141, 144, 150, 167-168, 176; Sünniliği 14  
 Hint Okyanusu 11, 39  
 Hint(li) 41, 130, 142, 146; Müslümanlar 91, 150, 156, 168  
 Hive 151  
 Hocazade 49  
 Hokand 145, 151  
 Hollanda 143  
 Hong Kong 143  
 Horasan 10, 13, 24, 30, 38, 76  
 Horasani, Hüseyin (Mirza) 122-123  
 Horasani, Muhammed Kâzım (Ahund Molla) 81, 120, 122-124  
 Humus 151  
 humus 88-89, 118, 136  
 Hurşit Paşa 129  
 Hurufi tarikatı 37, 54  
 Hülâgu (Han) 18-19  
*Hürriyet* gazetesi 94, 146  
 Hüseyin (Hz.) 20, 22, 32, 80  
 Hüseyin (Mekke Şerifi) 145, 151, 156  
 Hüseyin (Şah) 30, 60  
 Hüseyin Ali (Mirza) 111  
 Hüseyin b. Ali bkz. Hüseyin (Hz.)  
 Hüseyin Cısr Efendi (Seyyid) 136  
 Hüseyin Efendi (Şeyhülislam Ahizade) 46  
 Hüseyin Han Sipahsalar (Revan Serdarı) 109, 126, 130, 132  
 Hüseyin Han Şamlu 25  
 Hüseyin Hindi (Novvab) 174  
 Hüseyin Şirvani 138  
 Hüseyin Tahrani (Mirza) 120, 123  
 Hüsnîye (Cariye) 131  
 Hüsrev Mirza 112  
 Irak 21, 30-31, 42, 63, 78-79, 86, 106, 111, 114, 118, 125, 127, 129-132, 135-139, 151, 158-159, 161-163, 182; Atabât'ı 117; Irak-ı Arab 38, 128, 133-134; uleması 82, 122, 123, 140, 164-165, 169, 176, 181  
 Isfahan 11-12, 15, 18, 24-25, 29-30, 35, 60-62, 80, 86

İbn Arabî ekolü 48  
 İbn Furek 52  
 İbn Hacer el-Heytemî 138  
 İbn Kûbbe er-Râzî 185  
 İbn Mace 172  
 İbn Ruzbihân, Fazlullah b. Ruzbihân 27  
 İbn Rüşd 49  
 İbn Sina 172  
 İbn Tâvûs 20  
 İbn Teymiyye 49, 91, 138, 179, 180  
 İbn Tumert 52  
 İbn Unnâbî (Cezayirli) 98  
 İbrahim Efendi (Müteferrika) 92  
 İbrahim Kazvinî (Seyyid) 87  
 İbrahim Paşa (Nevşehirli Damat) 58, 92  
 İbrahim Safaî 162  
 el-İcî, Adudüddin 52  
 İdrisî kardeşliği 91  
 İmara kabilesi 151  
 İnayet, Hamid 184  
 İndus Nehri 61  
 İngiliz(ler) 81, 88, 90-91, 115-119, 121, 143, 149-150, 156, 164, 166, 168, 171  
 İran-Rus harpleri; (1813) 107; (1826) 79; (1891) 88  
 İsa (Hz.) 53  
 İsfereyanî, Ebu İshak 172  
 İslam Konfederasyonu 146  
 İslam Üniversitesi 154  
 İslamcılık 92, 96, 116, 147-148  
 İsmail Bey (Gaspıralı) 145  
 İsmail I (Şah) 13, 15, 23-24, 26-27, 32, 34, 36-38, 40, 57, 61, 64-65, 70, 125, 178  
 İsmail II (Şah) 30-31, 125  
 İsmaililik 32, 51, 167, 178  
 İsmail-i Mâşûkî 53  
 İspanya 41, 154  
 İstanbul 12-13, 48, 62, 65-66, 76, 101, 106, 108-113, 115, 123, 132, 137-138, 140, 142-143, 148, 151-153, 159-161, 165, 168, 170, 173-175; Anlaşması (1590) 39, 125; Ayasofya şeyhi 66; Topkapı Mevlevihanesi 138; uleması 100, 178; Yıldız Sarayı 154

İtalyan(lar) 164; emperyalizmi 91  
 İtimadü's-Saltana 114  
 İttihad-ı İslam 96, 142, 140, 144-146, 148-152, 154, 156-162, 165-166, 170, 174  
 İttihad-ı İslam dergisi 163  
 İttihat ve Terakki Cemiyeti 96, 144  
 İzmit 48  
 İznik kadısı 46  
 İzzeddin Paşa (Arap) 142  
 İzzet Molla 104

Japonya 154  
 Java 143  
 Jöntürkler, Genç Türkler 107, 123, 144, 168; Dağıstanlı Genç Türkler 153

Kâbe 63  
 Kâbız (Molla) 54  
 Kaçar (Mirza) 162, 164  
 Kaçar(lar) 26, 35, 78-82, 85, 89-90, 107-108, 113, 117-118, 120, 161, 176; devleti 77, 83-84, 86  
 Kaderiyye 53  
 Kadızâdeler 49, 55  
 kadr-i Âl-i Beyt 54  
 Kafkasya 63, 106, 126, 144, 159, 161  
 Kahire 151-153  
 Kalenderi 55  
 Kalküta 144, 166  
 Kâmil Paşa 112, 139  
 Kandahar 60  
 Kansu Gavri 37  
 Kânûn gazetesi 110, 112  
 Kanunu Esasi 93, 99, 120  
 Karadeniz 145  
 Karakoyunlu(lar) 14-15, 20, 26  
 Karlofça Anlaşması (1699) 92, 141  
 Kars 63, 65, 127  
 Kasr-ı Şirin anlaşması (1639) 66, 125, 128  
 Kasr-ı Şirin anlaşması, İkinci (1746) 66, 75  
 Kastamonu 40  
 Kâşan 24

Kâşani, Abdullah b. Ali b. Muhammed 33  
 el-Kâtip, Ahmed 184  
 Kâtip Çelebi 49  
 Katoliklik 24  
 Kâzimeyn, Kâzimiyye 64, 128-129, 131  
 Kazvin/Kazvinli(ler) 24-25, 31, 61, 66  
 el-Kazvini, Hamdullah Müstevfi 26  
 Kemal Paşazâde 24, 37, 46, 51-53, 57-58, 71, 179  
 Kerbelâ 22, 25, 41, 64, 86, 128-131, 133, 135-136,  
 138-139; âlimleri, uleması 21, 164, 166  
 el-Kerekî, Hasan b. es-Seyyid Cafer el-Âmili 32-33,  
 35  
 Kerh 18  
 Kerkük 65, 67, 127  
 el-Keşfi, Ağa Seyyid Cafer b. İshak 80-81  
 el-Kevâkibi, Abdurrahman 92, 153  
 Kıbrıs 39  
 Kırım 147  
 Kızılbaşlık/Kızılbaş(lar) 25, 27-28, 37-39, 55, 57-  
 58, 71, 76, 125, 179; Türkmenler 36, 42, 56,  
 178  
 Kidvâi, M. H. 167  
 Kirmani, Nazımü'l-İslâm 114  
 Kirmanşah 60  
 el-Koçevi, Kara Davud 52  
 Koçi Bey (Göriceli) 49  
 Kolombo 143  
 Konya 27  
 Kûfe 19, 133  
 Kum 18, 24, 29  
 el-Kundurî, Amidülmülk 11  
 Kureyş soyu 43, 149  
 Kuveyt 151  
 Küleynî 172  
 Kürdistan 41  
 Kürt: aşiretleri 128; şeyhleri 146

## Li

Libya 155  
 Londra 110, 112, 115, 167  
 Lozan Konferansı 158  
 Lübnan 29, 32, 35, 142

Ma'lumât 152  
 Macaristan 38  
 Madagaskar 155  
 Mahmud (Mir Üveys'in oğlu) 60  
 Mahmud I 66, 73, 75  
 Mahmud II 92, 97-98, 101-103, III, 126-127  
 Mahmud Nedim Paşa 133  
 Mahmud Şevket Paşa 142  
 Makdum (Mirza) 31  
 Malezya 90  
 Maliki 52  
 Maniheistler 10  
 Maruf b. Ahmed 180  
 Maturidi 51-53  
 Maturidilik 52-53  
 Maverâünnehir 10, 17, 32, 64, 151; delegasyonu  
 69; kültürü 12  
 Mazenderânî, Şeyh Abdullah 120, 122-123  
 Meclis-i Maarif 170  
 Meclisi, Muhammed Bâkır 30, 33, 35  
 Medine 75, 142  
 mehdilik 16  
 Mehmed II 45, 48, 54, 96, 100  
 Mehmed III 40  
 Mehmed Ağa (Kethüda) 67  
 Mehmed Akif (Ersoy) 169  
 Mehmed Ali Paşa (Mısır) 127  
 Mehmed (Birgivi) 49  
 Mehmed Çelebi (Yirmisekiz) 106  
 Mehmed Efendi (Şeyhülislâm) 59  
 Mehmed Efendi (Üstüvani) 55  
 Mehmed Murad 153  
 Mehmed Münif Paşa 110, 160, 173  
 Mehmed Namık Paşa (Bağdad Valisi) 130, 133  
 Mehmed Paşa (Yeğen) 65-66  
 Mehmed Tahir Efendi (Şeyhülislam Kadızade) 101  
 Mehmed Vahid Bey 156  
 Mekke 62, 75, 90, 142, 163; şerifi 151  
 Melikşah (Sultan) 18  
 Melkum Han 105, 109-112, 114-115  
 Memalik-i İslamiyye Coğrafya Cemiyeti 151

Memluk(lular) 14, 19, 37, 41-42; devleti 36  
 menakubhanlık, menakubhanlar 16-17  
*el-Menâr* 153, 166  
 Mergîni Şeyhi (Mısır) 156  
 Merv 10  
 Meşhed 29, 61  
 Meşrutiyet I 96, 99, 148  
 Meşrutiyet II 96, 99, 123, 168  
 Mevlâna Celâleddin-i Rumi 12  
 Mevlevî(ler) 151  
 Mevlevilik 55  
 Mısır 31, 69, 74, 90, 95, 104, 113, 127, 141, 144,  
 149, 154, 156, 166, 170, 172, 180; *el-Ezher*  
*Medresesi* 139-140  
 Midhat, Mithat Paşa 93, 112, 118, 133-134, 158  
*Mizan (Mehmed Murad'ın)* 153  
 Moğol(lar) 10-11, 13, 18-19, 21, 56, 90, 180; devleti,  
 imparatorluğu 21, 141, 177; *orduları* (1120-  
 1258) 12  
 Morales, Pere Simon 41  
 Muhammed (Hz.) 19, 31, 40, 53, 71, 91, 147  
 Muhammed Abduh 91, 146, 156, 169-170  
 Muhammed Ali Rogay 167  
 Muhammed Ali Şah 81, 116, 123, 164  
 Muhammed el-Amilî 32  
 Muhammed el-Mehdî (İmam) 21, 26, 33, 83  
 120  
 Muhammed Hüseyin (Mir) 30  
 Muhammed İkbâl 169  
 Muhammed Zafir (Sir)  
 Muhibirü'd-Devle 114  
 Murad II 31, 44  
 Murad III 47, 125  
 Murad IV. 41, 46, 49, 128  
 Murad V 93  
 Murad Paşa (Kuyucu) 59  
 el-Murtaza (Şerif) 33-34  
 Musa Carullah 169  
 Musa Kâzım (İmam) 27-28; türbesi (Bağdad'da)  
 29, 64, 130  
 Mustafa III 76

Mustafa Asım Efendi (Şeyhülislam, Mekkizade) 101  
 Mustafa Asım Paşa (Bağdad Valisi) 134  
 Mustafa Nazif Efendi 66  
 Mustafa Reşit Paşa 92-93  
 Musul 127, 139  
 Mutezile 53, 72, 184-185; meclisleri 185  
 Muzafferuddin Şah 106, 160, 175  
 Müfid (Şeyh) 20, 32-33  
 el-Mücahid, Seyyid Muhammed 83  
*el-Müeyyed* 152  
 Mürcie 53, 72  
 Müslim 172  
 Müslüman Birliği (Hindistan) 156, 168  
 Müşebbihe 72  
 el-Mütellimin, Malik 114  
 Müttefik Devletler 164  
 Nadir Kulu Han 60  
 Nadir Şah 26, 30, 35, 59-71, 73-77, 125, 181-182  
 Nâinî, Muhammed Hüseyin (Mirza) 122-123, 164-  
 165, 184  
 Nakşibendilik 147, 159  
 Namık Kemal 91 93-96, 98-99, 106, 112, 146, 148,  
 157, 181, 184  
 Namık Paşa (Müşir) 130, 133  
 Napolyon 90  
 Nasiruddin Şah 79-81, 87-88, 108-111, 114-116, 119,  
 130, 134, 158-159, 170, 174  
 Nasrullah İsfahânî (Mirza) 114  
 Naum Paşa (Suriyeli) 142  
 Nazım Hîret 151  
 Nazif Mustafa Efendi 75  
 Neccâriyye 72  
 Necd 91  
 Necef, Meşhed-i Ali 19, 25, 29, 40, 63-64, 83, 86,  
 123, 128, 131, 133, 136, 139, 151; *konferansı* 65-  
 66, 77; *uleması* 88, 129, 164-166  
 Necefi, Şeyh Muhammed Hasan 87-88, 129  
 Necip Melhame Paşa 142  
 Nedvetü'l-Ulemâ 167  
 Nesâî 172

## Na

en-Neseî, Ebu Mutî' Mekhûl 52  
Nevbahtîler 185  
nizam-ı cedîd 92  
Nizamülmülk 11, 18, 29  
Nur Ali Halife 36

## Ol

Olcaytu (Sultan) 19-20  
Orhan Gazi 48  
Orta Asya 10, 12, 14, 17, 143, 170, 177; milletleri 161; Müslümanları 24, 31, 146  
Ortodoks Kilisesi-Katolik Kilisesi 56  
Oruç Bey 24  
Osman (Hz.) 70  
Osman Efendi (Şeyh) 130-131, 137-138, 182  
Osmanlı: Babîâlî 130, 142, 158; (1578-1590) Harbi 39; Irak seferi (1834-1835) 38; Kırım Harbi (1853) 144-145; Meclis-i Vâlâ' 133; Rus Harbi (1877-1878) 130, 135, 145-146, 159, 161; Yunan Savaşı (1897) 154  
Osmanlılık 94, 147

## Öm

Ömer (Hz.) 10, 17, 70, 161  
Ömer Neseî 52  
Ömer Paşa 133  
Özbek(ler) 10, 24-25, 38-39, 67

## Pa

Pakistan 107, 156-157  
*Panislam gazetesi* 167  
Panislamcı, Panislamcılık 130, 138, 144-147, 149-151, 153, 155, 157, 160, 165-168, 170, 175  
Panislamizm 142  
Pasarofça Anlaşması 58, 125, 141  
Pehlevî 10; hanedanlığı 124, 176  
Pekin 154  
Peri Han Hanum 31  
*Perverîş gazetesi* 113  
Peşaver 76, 149, 171  
Pezdevî 172  
Philippe II 41  
Portekiz 41

Rafizilik/Rafizi(ler) 18, 26, 51-53, 55-59, 65, 71  
Râgıb Efendi (Koca Râgıb Mehmed Efendi, Paşa) 73-74  
Rahmâniyye 91  
Rahmetüllah Efendi (Hintli) 136, 143  
er-Râzî, Ebubekir 172  
er-Râzî, Ebu'l-Fütûh 131  
er-Râzî, Fahreddin 48-49, 52, 172  
er-Razi, İbn Kûbe 185  
Rejî Vaka'sı (Tenbakû) 116  
Reşidüddin (Vezir) 20  
Reuters 118-119  
Revâfız bkz. Rafizilik  
Revan 58, 126  
Rey 17-18, 24  
Rıfat Efendi (Bağdad Defterdarı) 131, 135  
Rıza (İmam) Türbesi 29  
Rıza Şah 106-107, 124  
Rifai tarikâtı 142, 149, 151  
Rumeli 142  
er-Rûmî, Ebu'l-Hayr 51  
Rusya/ Rus(lar) 11, 15, 30, 62, 79, 81, 83, 104, 106-108, 117-118, 126-127, 140-141, 143, 145-146, 151, 157-159, 161, 164, 166, 170-171; Müslümanları 145, 156; Kazaklar 116  
*Ruzname-i Ahbar-i Darü'l-hilâfe-i Tahran gazetesi* 109  
Sabuni, Muhammed 24  
Sadreddin (Şeyh) 27  
Safevî(ler) 20, 22, 25, 27, 29, 34, 36-37, 39-40, 43, 52, 55-56, 58, 60, 66, 68, 77-78, 82, 86, 117-118, 131, 138, 163, 165, 179, 181; devleti 14-16, 21, 23-24, 26, 28, 30-33, 35, 38, 41-42, 57, 59, 61, 75, 125, 178  
Said Halim Paşa 155  
Said Han (Mirza) 134  
Salih Şirazi (Mirza) 112  
Samani(ler) 17; dönemi 11  
Samarra 119, 131  
San Saltuk 51, 56

## Ra

## Sa

Sasani(ler) 10, 26  
 Sâve 18  
*Sebilü'r-Reşâd* 153  
 Selçuklu(lar) 11-12, 18, 26, 48, 71, 178; devleti 13, 17; mirası 49-51; toprakları 178  
 Selim I 13, 15, 24, 36-37, 42, 54-55, 57-58, 125, 130, 181  
 Selim III 92, 97, 101, 108  
 Selim Melhame Paşa (Lübnanlı Marunî) 142  
 Semerkant 10-11, 13  
 Senegal asilzadeganları 156  
 Senusi (Şeyh) 151  
 Senüsiyye 91  
 Serhad 38  
 Seyyid Emir Ali 167  
 Seyyid Han (Mirza, Hariciye Nazırı) 132  
 Seyyid Mehmed (Bağdad Valisi) 130  
*Sirât-ı Müstakim* 153  
 Singapur 143  
 Sivas 40  
 Slav(lar) 145; Panslavizm 157  
 Sulu 154  
 Suriye 11, 31, 62-63; Arapları 160  
 Suriyeli 142, 153  
 es-Sühreverdî, Abdullah el-Me'mûn 167  
 es-Süveydî, Abdullah b. Hüseyin 64-66, 69, 74  
 Süleyman I 15, 39, 92, 127; Irak seferi 38, 125; Irak-ı Arap seferi 125; Nahçıvan Seferi 37-38  
 Süleyman Hasbi 152  
 Süleyman Paşa 135-136, 182  
 Sünnilik/Sünni(ler) 14-22, 24, 26, 29-31, 34-44, 48, 50-51, 53-55, 60-61, 63-76, 85, 103, 131, 138-141, 154, 158, 161-164, 166, 168-169, 173, 175, 177-182, 184-185; Kızılbaşlık 59; Şiilik (Rafızılık) 55, 59, 183, Şii yakınlaşması 64, 165, 173; Şii diyalogu 161; Şii kardeşliği 167  
 Sünnileştirilme 137, 139

## Şa

eş-Şafii, Maruf b. Ahmed Şerefüddin es-Sayhûni ed-Dimeşki 180  
 Şafii (İmam) 131

Şafilik/Şafii(ler) 17-19, 26, 52, 64  
 Şaftî, Hüccetü'l-İslam Muhammed Bakır 80  
 Şahrüh 20  
 Şam 17, 151  
 Şankıtı 183  
 Şazeli Medeni tarikanı 151  
 eş-Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim 71  
 Şemsüddin Lâhici (Kadı) 34  
 Şeriatullah (Hacı) 90  
 Şeyh Bedreddin Mahmud (Simavna kadısı oğlu) hareketi 44, 57-58  
 Şia 16, 22, 53, 55, 58, 70-72, 123, 131, 182, 185; Ahbarilik 32-35, 82-86; Gulat-ı Şia 72; Hille ekolü 20, 65; İmamet doktrini 81, 123, 180; İmâmiyye Şiası, Şii-İmâmi 17, 19, 28, 31-33, 57, 68, 72, 85-86, 131, 178; İsnâaşeriyye Şiası 19-21, 28-29, 32, 34-35, 69, 82, 85-87, 89; Usûli Şiiler, Usûlîlik, Usûliyye 20, 22, 32-33, 35, 82, 83-86, 89; Zeydiler, Zeydiyye 72, 168  
 Şii Konferansı (Hindistan) 168  
 Şiilik/Şii(ler) 14, 16-22, 24, 26-35, 38-42, 53-55, 57-60, 62-74, 76-81, 84-89, 111, 113, 115-124, 128-134, 136-140, 159-161, 163-165, 167-169, 172-179, 182-183; babalar 137; Gulâmân-ı Hassa-i Şerife ordusu 25; Sünni ayrımı, ayrışması, çatışması 15, 19-20, 52, 59, 61, 166; -Sünni ilişkileri, ittifakı 21, 140, 158, 173, 177, 180-181, 184-185; Sünni İslam birliği 161-162; Sünni uzlaştırması, uzlaşması 70, 75, 181  
 Şiileşme/Şiileştirme 20, 23-24, 26-27, 29-31, 38, 42, 55, 57, 128, 131-132, 135-139, 179  
 Şinasi 112  
 Şiraz 77  
 Şirazi, Mirza Muhammed Hasan 106, 114, 116, 119, 124, 129  
 Şirazî, Mirza Ali Ağa 88, 163-164  
 Şirâzi, Mirza-yi 88

Tabatabâi, Aga Seyyid Muhammed bkz. Tabatabâi, Seyyid Muhammed

## Ta

Tabatabâi, Seyyid Ali 79  
Tabatabâi, Seyyid Muhammed 79, 113-116  
Tabatabâi, Seyyid Muhammed Yezdi 122  
Tabatabâi, Seyyid Sıddık 114  
Taberî 172  
et-Tabersî, Fadl b. Hasan 18, 179  
Taftazânî. Sadeddin 52  
Tahmasb I 15, 25, 27, 29, 32, 35, 37-38, 40  
Tahmasb II 30, 60  
Tahrân 77, 82-83, 119, 161, 174; *uleması* 122  
Tahsin Efendi (Hoca) 151, 173  
Taki Han Emir Kebir (Mirza) 108-109, 111  
Tanzimat 92, 94-96, 98-99, 103-104  
108-109; (Gülhane Hat-ı Hümayunu)  
fermanı 93  
Tanzimatçılar 93-94, 99, 110  
Tarikat-ı Muhammediyye 91  
Tatar(lar) 151  
teberrâilik 59, 66  
Tebriz 12-13, 15, 24, 28, 30, 37-38, 59-60, 106, 108,  
161  
Tekelü Taifesi 25  
*Tercüman-i Hakikat* 160  
Tiflis 12, 59-60  
Timur 10, 20, 181; *orduları* 12  
Timurlular 26  
Timur-Özbek hâlef devleti 14  
Tinnizi 172  
Trabluslu 149  
Tsişyanif (Başkomutan) 83  
Tuğrul Bey (Sultan) 18  
Tunus 107, 141, 153  
Turan 65  
et-Tüsi. Ebu Cafer 33  
Tüsi. Nasiruddin 18-19, 49, 53  
et-Tüsteri. Nurullah 69  
Türk-Fars 12, 177  
Türkistan 12, 63, 67, 76, 106, 143, 150, 155, 161  
Türkmen(ler) 23-25, 27-28, 36, 38, 41-42, 60, 67,  
77, 178; *Afşarlar* 30, 60, 77; *babaları* 56  
Türkmençay Anlaşması 118, 126-127

**Ubeydullah Han** 38  
*Ummü'l-Kura* 153  
**Umur-i Maarif Nezareti** 99  
*Urvetü'l-Vüskâ* 146, 170-172

**Vakit** 153  
**Van** 38  
**Vehhabilik/Vehhabi(ler)** 86, 90-91, 136; **olayı**  
 (1802) 100  
**Veliyullah (Şah)** 90, 142, 150  
**Veliyullah Dehlevi (Şah)** 90, 142, 150  
**Venedik** 30

Yahudi(ler) 10, 182; akaidi 136  
Yemen/Yemenli(ler) 168, 176, 182  
Yeni Osmanlılar 91, 93-96, 105, 112, 117, 146-148  
Yesevi şeyhleri 56  
Yezid (Emevi Halifesi) 80  
Yunanistan 104  
Yusuf Bahrâni (Şeyh) 31  
Yusuf el-Erdebili 24  
Yusuf Han Tebrizi 112  
Yusuf Ruza Paşa 139, 174

**Zafir (Şeyh)** 142, 149, 151  
**Zemahşeri** 53  
**Zend(ler)** 77, 86, 89  
**Zerdüş(ler)** 10, 112  
**Zeydiler, Zeydiye** 72, 168  
**Ziya Paşa** 99, 112  
***Ziyâ'î'l-Hafîkin* dergisi** 115  
**Zülkarneyn** 65

**Ub**

**Va**

**Ya**

## Za



Komşu coğrafyalarda yaşayan, güçlü devlet geleneklerine sahip Türklerle İranlıların yaşamları bir taraftan büyük mücadeleler içinde geçerken, diğer taratan ise çok önemli kültürel ortaklıklara imza attılar. Her iki halk, Müslümanlığı kabullerinden önce Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve Zerdüştlük gibi belli başlı dinleri birlikte tecrübe ettiler. Bu süreçte elde ettikleri dini deneyimlerini Müslüman olduktan sonra İslâm'a taşıyarak başta inanç ve siyaset olmak üzere İslâm medeniyetinin şekillenmesinde Araplarla birlikte pay sahibi oldular. İslamlaşma maceraları ve tarihi deneyimleri Türkleri merkezi Müslüman siyasal yapının hamileri konumuna taşırken İranlılar ise Araplarla tarihi ilişkileri nedeniyle aynı süreç içinde muhalif yapının ana damarını oluşturan Şiiliğin temsilcileri oldular. Türkler, kurdukları İran merkezli Selçuklu Devleti'yle Sünni hilafetin savunuculuğunu üstlendiler. Ardından batıya yönelerek Osmanlılarla İslamiyet'i Avrupa'nın içlerine kadar taşıdılar. İranlılar ise topraklarından ayrılmayarak süreç içinde Şiileşmiş ve 16. yüzyıla gelindiğinde, tarihin bir cilvesi olarak, Türklerin eliyle büyük oranda Şii

olmuşlardır. Şah İsmail'in kurduğu Safevi Devleti sırasında Osmanlı-İran ilişkileri sertleşmiş, Sünni Osmanlılar ve Şii Safeviler olarak yeniden şekillenen İslam dünyası, etkileri günümüze kadar devam eden büyük bir saflaşmaya duçar olmuştur. İşte tarihi olay ve konuları siyasi meselelerin yanında inanç boyutuyla da ele alan bu çalışmada Türk-İran ilişkilerinin geçirmiş olduğu aşamalar farklı açılardan değerlendirilmiş ve geleceğe yönelik bazı uzlaştırmacı yaklaşımlar dile getirilmiştir.

**Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi'nde İslam  
Mezhepleri Tarihi öğretim üyesidir.**

TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ



**KitapyAYINEVİ**

ISBN 978-605-105-129-1



₺ 17,50