

T.C.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANA BİLİM DALI

(DOKTORA TEZİ)

ATEBÂT-I ÂLİYE ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞİA KAYGISI: PROPAGANDA, TEDBİR VE İDEOLOJİ (1796-1914)

Serkan ŞENEL

ŞANLIURFA - 2023



T.C.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANA BİLİM DALI

(DOKTORA TEZİ)

ATEBÂT-I ÂLİYE ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞİA KAYGISI: PROPAGANDA, TEDBİR VE İDEOLOJİ (1796-1914)

Serkan ŞENEL

Danışman

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ

ŞANLIURFA - 2023

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ danışmanlığında, Serkan ŞENEL'in hazırladığı "Atebât-ı Âliye Örneği Üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda Şia Kaygısı: Propaganda, Tedbir ve İdeoloji (1796-1914)" konulu bu çalışma 23/06/2023 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

[x] Oybirliğiyle / [ ] Oy çokluğu ile

		İmza
Danışman	: Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ	……..
Üye	: Prof. Dr. Hatice ORUÇ	……..
Üye	: Doç. Dr. Musa KILIÇ	……..
Üye	: Doç. Dr. Levent BİLGİ	……..
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil TANIK	……..

Bu tezin Tarih Ana Bilim Dalında yapıldığını ve enstitümüz kurallarına göre düzenlendiğini onaylarım.

Doç. Dr. Mustafa ULUKAVAK
Enstitü Müdürü

Bu çalışma: ……. tarafından desteklenmiştir.

Proje No : ……

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

	T.C. **HARRAN ÜNİVERSİTESİ** **DOKTORA** **ORİJİNALLİK RAPORU ve BEYAN FORMU**	**Doküman No** : HRÜ-KYS-FRM-020 **Yayın Tarihi** : ..../…./.20… **Revizyon No** : **RevizyonTarihi** : **Savfa No** : 1 / 1

ÖĞRENCİNİN	
Öğrenci No	195268101
Adı / Soyadı	Serkan ŞENEL
Anabilim Dalı/Programı	Tarih / Doktora
Tez Konusu	Atebât-ı Âliye Örneği Üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda Şia Kaygısı: Propaganda, Tedbir ve İdeoloji (1796-1914)

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen Atebât-ı Âliye Örneği Üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda Şia Kaygısı: Propaganda, Tedbir ve İdeoloji (1796-1914) başlıklı doktora tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 169 sayfalık kısmına ilişkin, 30/07/2023 tarihinde şahsım/ danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı %8'dir. Ayrıca Atebât-ı Âliye Örneği Üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda Şia Kaygısı: Propaganda, Tedbir ve İdeoloji (1796-1914) çalışması hiçbir blok kopyalama içermemektedir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar hariç/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Harran Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesini ve Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora çalışması Orijinallik Raporu alınması ve kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

30/07/2023
Serkan ŞENEL

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım.

30/07/2023
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ

ÖZET

ATEBÂT-I ÂLİYE ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞİA KAYGISI: PROPAGANDA, TEDBİR VE İDEOLOJİ (1796-1914)

Şenel, Serkan

Doktora Tezi

Tarih Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdullah Ekinci

Haziran, 2023, 239 Sayfa

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş evresinde Heterodoks gruplar ve sınır bölgelerinde yaşayan farklı dinî nüfus toplulukları vardı. Medreselerin açılması ve ulemanın sayısının artmasıyla İmparatorluk halk İslâm'ından medrese temelli İslâm'a yöneldi. Merkezdeki Sünnî otoriterleşmenin artmasıyla merkez ve çevre arasındaki sosyokültürel farklılaşmalar da derinleşti. Bu durumdan İmparatorluğun doğusunda yer alan Safevî Devleti (1501-1736) faydalandı. Anadolu'dan bazı Türkmen grupları Safevîler'e katıldı. Safevîler'in 16.yüzyılın başında Şiîliği resmî devlet mezhebi hâline getirmeleri Osmanlı Sünnîliği'ni de kristalize etti. İki devlet arasında İslâm'ın yegâne hamisi olma ve evrensel imparatorluk imajı yaratma gayesiyle çetin mücadeleler yaşandı. Bu durum, onların toplumlarını şekillendirmedeki vaziyet alışlarına, kullandıkları meşruluk söylemlerine ve mezhep istikrarlarına da etki etti. Safevîler, Afganlar tarafından 1722'de ağır bir yenilgiye uğratılana kadar mezhepsel mücadelelerini devam ettirdiler. Bundan sonraki süreçte Sünnîlik ve Şiîlik tartışmaları I. Mahmud (1730-1754) ve Nadir Şah (1736-1747) arasında uzunca bir süre müzakere edildi. Ancak, Şiîlik, Ehl-i Sünnet mezhebi olarak kabul edilmedi. Uzun bir süre gündemde yer almayan Sünnîlik-Şiîlik çatışmaları 19. yüzyılın başından itibaren Şiî ulemanın bir misyon olarak Atebât-ı Âliye'de (Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ) konumlanması ve Kaçar Hanedanlığı'nın (1796-1925) İran'ın başına geçmesi ile yeniden başladı.

Bu çalışmada, 19. yüzyılda yaşanan Sünnî- Şiî ihtilafı ile ortaya çıkan mezhepsel nüfuz mücadelesindeki zıtlaşmalar Atebât üzerinden incelenecektir. Çalışma, kronolojik olarak Kaçar Devleti'nin kurulmasından I. Dünya Savaşı'na uzanan dönemi kapsamaktadır. Bu süreçteki Sünnîlik ve Şiîlik ihtilafına Osmanlı İmparatorluğu'nun politikaları üzerinden eğilmektedir. İran, İngiltere, Rusya ve Hindistan Avaz Krallığı'nın söz konusu ihtilafa etkisi irdelenmektedir. Araştırmada, Nadir Şah ile yaşanan müzakere sürecinden sonra Osmanlı ve İran arasında Şiîliğin neden 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devlet adamlarının raporlarına yansımaya başladığı sorgulanmaktadır. Bunu incelerken başlangıç itibariyle Nadir Şah sonrası süreçte Şiî ulemaya ve Kaçar Devleti'ne de değinilmektedir. Atebât'ta yapılan definler, yas törenleri, ziyaretler ve ritüeller üzerinden inşa edilen varlık mücadelesinin, geçmişle muhataplığı ve Şiîliğin yükselişine etkisi sorgulanmaktadır.

Netice itibariyle bu tez, Atebât'ta Şiîliğin yayılmasının birdenbire olmadığını, iktisadî ve toplumsal koşulların da buna yön verdiğini iddia etmektedir ve 19.yüzyıl Osmanlı-İran ilişkileri nezdinde mezhep temelli tarih çalışmalarına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İran, Irak, Sünnî, Şiî

ABSTRACT

SHIITE CONCERNS IN THE OTTOMAN EMPIRE IN THE CASE OF ATEBAT-I ALIYA: PROPAGANDA, PRECAUTION AND IDEOLOGY (1796-1914)

Şenel, Serkan

PhD Dissertaition

Department of History

Advisor: Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ

June, 2023, 239 Pages

In the establishment phase of the Ottoman Empire, there were heterodox groups and different religious population groups living in the border regions. With the opening of madrasahs and the increase in the number of ulama, the Empire turned from popular Islam to madrasah-based Islam. The increase of Sunni authoritarianism in the center, the socio-cultural differentiations between the center and the periphery also deepened. The Safavid State (1501-1736), located in the east of the Empire, took advantage of this situation. Some Turkmen groups from Anatolia joined the Safavids. The Safavids' making Shi'ism the official state sect at the beginning of the 16th century also crystallized the Ottoman Sunnism. Fierce struggles took place between the two states in order to become the sole protector of Islam and to create an image of a universal empire. This situation also affected their position in shaping their societies, the legitimacy discourses they used and their sectarian stability.The Safavids continued their sectarian struggle until they were severely defeated by the Afghans in 1722. In the following period, Sunnism and Shiism debates were discussed for a long time between Mahmud I (1730-1754) and Nadir Shah (1736-1747). However, Shi'ism was not accepted as a sect of Ahl al-Sunnah. Sunnism-Shiite conflicts, which were not on the agenda for a long time, started again from the beginning of the 19th century when the Shiite ulema settled in Atebât-ı Âliye (Najaf, Karbala, Kazimiyya and Samerra) as a mission and the Qajar Dynasty (1796-1925) became the head of Iran.

This study examines the Sunni-Shiite conflict of the 19th century through the conflicts in the sectarian influence struggle over Atebat. Chronologically, from the

establishment of the Qajars to the First World War, it focuses on the conflict between Sunnism and Shi'ism through the policies of the Ottoman Empire. In the research, it is questioned why Shi'ism started to be reflected in the reports of Ottoman statesmen in the second half of the 19th century, after the negotiation process with Nadir Shah. While examining this, it initially focuses on the Shiite ulama and the Qajar State in the post-Nadir Shah period. The struggle for existence, built on burials, mourning ceremonies, visits and rituals in Atebat, is questioned as to its relation to the past and its effect on the rise of Shiism.

As a result, this thesis claims that the spread of Shiism in Atebat did not happen all of a sudden, and that economic and social conditions also shaped it, and aims to contribute to sectarian-based history studies in the 19th century Ottoman-Iranian relations.

Keywords: Ottoman, Iran, Iraq, Sunnism, Shiite

ATEBÂT-I ÂLİYE ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞİA KAYGISI: PROPAGANDA, TEDBİR VE İDEOLOJİ (1796-1914)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI II
ORİJİNALLİK RAPORU VE BEYAN FORMU III
ÖZET IV
İÇİNDEKİLER VIII
KISALTMALAR XI
TABLOLAR LİSTESİ XII
EKLER XIII
GİRİŞ 1
A. Araştırmanın Temel Kavramları 2
A.1. Atebât-ı Âliye 2
A.2. Ehl-i Sünnet 4
A.3. Ehl-i Beyt 7
A.4. Şia 8
A.5. Râfızîlik ve Kızılbaşlık 12
A.6. Ortodoksi, Heterodoksi ve Metadoksi 14
B. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı 16
C. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi 18
D. Araştırmanın Kaynakları 20

BİRİNCİ BÖLÜM
SÜNNÎLİK-GAYR-İ SÜNNÎLİK VE ATEBÂT'TA ŞİÎ ULEMANIN KONUMU

1.1. Osmanlı Sünnîliği'nin Şekillenme Süreci 32
1.2. Safevî Şiîliği'nin Şekillenme Süreci 37
1.3. II. Mahmud Döneminde Gayr-i Sünnîlik 41
1.4. II. Abdülhamid Döneminde Gayr-i Sünnîlik 44
1.5. Bağdat'ta ve Atebât'ta Sünnî-Şiî Nüfus 46
1.6. Atebât'ta Şiî Ulemanın Konumu 50
1.7. Kaçar Devleti'nin Şiî Ulema ile İlişkisi 52

İKİNCİ BÖLÜM
ATEBÂT'TA ŞİÎ PROPAGANDA VE OSMANLI DEVLETİ'NİN ALDIĞI TEDBİRLER

2.1. Atebât'ta Şiî Ulemanın Örgütlenişi 58
2.2. Atebât'ta Şiîleşmenin Nedenleri 60
2.3. Düleym'de ve Hille'de Şiî Propaganda 63
2.4. Necef ve Kerbela'da Şiî Propaganda 65
2.5. Kâzımiyye'de Şiî Propaganda 67
2.6. Sâmerrâ'da Şiî Propaganda 68
2.6.1. Sâmerrâ Olayları 70

2.7. Osmanlı'nın Şiî Yayılmacılığına Dair Farkındalığı 71
2.7.1 Osmanlı Karşı Propagandası 75
2.7.2. Nakşibendiliğin Sünnî Propagandaya Etkisi 81
2.7.3. Tedbirlerin Yetersiz Kalması 83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATEBÂT'TA MEZHEP İHTİLAFLARININ KESKİNLEŞME SÜRECİ VE KARŞILAŞMA ALANLARI

3.1. Evlenme ve Mezhep Tabiiyeti 87
3.2. Askerlik ve Tabiiyet 90
3.3. Mülk Edinme ve Tabiiyet 91
3.4. Himaye ve Tabiiyet 93
3.5. Atebât'a Cenaze Nakli ve Defn 96
3.5.1. Cenaze ve Ekonomik İmkânlar 97
3.5.2. Defniye Rüsumu 98
3.5.3. Cenaze ve Sıhhî Koşullar 101
3.6. Atebât'ı Hicaz'a Alternatif Kılmak 103
3.6.1. Şiî Haccı'nın Maddi Boyutu 105
3.7. Neşriyat Politikasında Yasaklar ve Nizamnameler 108
3.7.1. Ehl-i Sünnet Mezhebine Muhalif Kitaplar 110
3.7.2. Mushaf Basımı 112
3.8. Muharrem Törenleri 113
3.8.1. Muharrem Törenlerinde Asayişin Sağlanması 114
3.8.2. Muharrem Törenlerinin Toplumsal Boyutu 117
3.8.3. Valide Han'daki MuharremTörenleri 118

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İHTİLAF VE BİRLİKTELİK ALANLARININ KRİSTALLEŞMESİ

4.1. Osmanlı Devlet Adamlarının Şiîleşme Meselesine Bakışı 120
4.1.1. Eğitimle ve Güvenlikle İlgili Tespitler 121
4.1.2. Şiî Ritüellerle İlgili Tespitler ve Tedbirler 123
4.2. İttihâd-ı İslâm ve İran 126
4.2.1. İranla İttihâd Fikrinin Gerekçesi 126
4.2.2. İttihâd'ın Gerçekleşmeme Nedenleri 128
4.3. İran'da Meşruti Yönetim Süreci (1905-1911) 131
4.3.1. Şiî Ulemanın Politize Olma Süreci 132
4.3.2. Meşrutiyet Sürecinde İstanbul'la Etkileşimler 134
4.4. İttihat ve Terakki Yönetiminin Kutsal Şehirlere Etkisi 136
4.4.1. İttihat ve Terakki'nin İslâm Fikri ve Şiîlik Meselesi 136
4.4.2. İttihat ve Terakki'nin Iraklı Şiî Ulemayla Münasebeti 138
4.5. I. Dünya Savaşına Giden Yolda Irak Şiî Ulemasıyla Birliktelik 141
4.5.1. İran'ın Osmanlı Devleti'ni Desteklememesi 142
4.5.2. Müçtehitlerin Cihad Fetvaları 143

BEŞİNCİ BÖLÜM
DIŞ FAKTÖRLERİN ATEBÂT'TAKİ SÜNNÎ-ŞİÎ İHTİLAFINA ETKİLERİ

5.1. I. Erzurum Anlaşması'na (1823) Kadar Osmanlı-Kaçar İlişkileri 146
5.2. II. Erzurum Anlaşması (1847) ve Sonrası 148
5.3. Hindistan ve Vasiyet Akçesi (Avaz Akçesi) 153
5.3.1. Müçtehitlerin Avaz Mirasına Erişim Hakkı ve İngilizler 154
5.3.2. Osmanlı Devleti'nin Avaz Mirasına Bakışı 158
5.4. İngiltere'nin Bölgeye İlgisi ve Sünnî-Şiî İlişkilerine Etkisi 160
5.4.1. İngiltere'nin Bölgedeki İhtilaflı Mevzuları Tetiklemesi 160
5.4.2. İngilizlerin Avaz Akçesi'ni Bir Araç Olarak Kullanmaları 163
5.5. Rusya'nın Bölgeye İlgisi ve Sünnî-Şiî İlişkilerine Etkisi 164
5.5.1. Rusya'nın İngiltere'ye Karşı Bölgedeki Tavrı 167
SONUÇ 169
KAYNAKLAR 178
EKLER 210

KISALTMALAR

Bkz : Bakınız

BOA : Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

bs. : Baskı

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

FO: Foreign Office

FTG: Fotoğraf

Haz. : Hazırlayan

HRT: Harita

NA: National Archieve

nr. :Numara

S. : Sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Terc. : Tercüme

TTK: Türk Tarih Kurumu

vb : Ve benzeri

Yay: Yayınlayan

yy : Yüzyıl

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo I: Bağdat, Hille ve Kerbelâ Sancaklarının Nüfusu 48

Tablo II: Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ Şehirlerinin Nüfusu 49

EKLER

EK -1: Kâzımiyye Ek s.1

EK-2: Kerbelâ'ya Cenaze Nakli Ek s.2

EK-3: Bağdat Mezarlık Ek s.2

EK-4: Hille, Fırat Nehri Ek s.3

EK-5: Kerbelâ Ek s.3

EK-6: Necef, Hz. Ali'nin Türbesinin Görünümü (1927) Ek s.4

EK-7: Kerbelâ, İmam Hüseyin'in Türbesi Ek s.5

EK-8: Müçtehit ve Mollalar, Tebriz (1881) Ek.s.5

EK-9: Bir Taziye Merasimi (1881) Ek s.6

EK-10: Molla Muhammed Kâzım Horasanî Ek s.7

EK-11: Tahran'da Muharrem Gösterileri (1900'ler) Ek s.8

EK-12: Irak-ı Arab Haritası (1827) Ek s.9

EK-13: Sâmerrâ Haritası (1917) Ek s.10

EK-14: Kerbelâ Haritası (1922) Ek s.11

EK-15: Necef, Bağdat, Hanekin Yol Haritası (1923) Ek s.12

EK-16: Bağdat Haritası (1914) Ek s.13

EK-17: Güney Irak Haritası Haritası Ek s.14

EK-18: Yezd Emir Çakmak Hüseyniyyesi Ek s.14

EK-19: Valide Han Ek.s.15

GİRİŞ

16.yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevî mezhep mücadeleleri, 1722 yılında Safevîler'in Afganlar'a yenilmesiyle[1] yavaşladı. Nadir Şah (1736-1747) İran'ın başına geçti ve Caferiliğin de Ehl-i Sünnet mezhebi olarak kabul edilmesi yönünde Osmanlı İmparatorluğu'ndan talepte bulundu. Bu husus hakkında I. Mahmud (1730-1754) ile yoğun bir şekilde müzakere yürüttü. Ancak, Nadir Şah'ın talebi kabul edilmedi.[2] Bu tartışmalardan sonra Sünnîlik-Şiîlik mevzusu uzunca bir süre iki devletin gündeminde çok yer etmedi. Bu durumun sebepleri arasında İran'daki hanedan değişikliklerinin devlet yönetimini istikrarsız hâle getirmesi bir etken olarak gösterilebilir.[3] Bu süreçte Osmanlı Devleti ise Rusya ile uzun süren ve sonuçları ağır olan savaşlar yaşadı.[4] Söz konusu nedenlerle 1750-1802 yılları arasında[5] her iki devletin mezhepsel çatışmasının bir süreliğine de olsa eskisi gibi çetin olmadığı tespit edilmiştir.

Safevîler'in Afganlar tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmasıyla devletsiz kalan Şiî ulema Atebât-ı Âliye'ye (Necef, Kerbela, Kâzımiyye ve Samarra) göçtü ve burada konumlandı. Ulema kendi arasında *Ahbarî* ve *Usûlî* tartışmasını[6] yaptı. Usûlîler baskın gelen taraf oldu ve Atebât'taki Şiî teşkilatlanmayı kurdular. Bir süre sonra bölgede Şiîlik propagandası yapmaya başladılar. 1796 yılında İran'da yönetimini ele geçiren Kaçarlar'ın (1796-1925) da desteğini aldılar.[7] Böylece Şiî ulema ve İran Devleti uzun süren bir istikrar dönemine girmiş oldu. Şiî ulema bu sürecin sağladığı avantajları kullanarak 19. yüzyılın sonunda Atebât'ı adeta bir Şiî bölgesine dönüştürdü.

---

[1] Dayan Kamali, "Safevî Hanedanı'nın Çöküşü", *Türk Dünyası Araştırmaları,* 225, (2016): 168.

[2] Bu konuyla alakalı mektuplaşma süreci için bkz. I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, 3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defteri, (Transkripsiyon / Tıpkı Basım), (İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2014).

[3] Afşar Hanedanı'nda Nadir Şah'ın vefatından sonra İran tahtı için Zend, Afgan ve Kaçar mücadeleleri yaşanmıştır. Kaçarlar dönemine kadar İran, Kerim Han Zend (1751-1779) ve Lütfi Ali Han Zend (1789-1794) arasındaki dönemde Zend Hanedanı tarafından yönetilmiştir. Bu süreç, Kerim Han Zend haricinde hükümdarların kısa sürelerle değiştiği istikrarsız bir dönemdir. Bkz. Yılmaz Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 2. bs. (İstanbul: Selenge), 221-246.

[4] Rusya ile 1736-1739, 1768-1774, 1787-1792 savaşları yapıldı. Daha sonra Rusya ve Avusturya İttifakı ile mücadele edildi. Bkz. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 2.bs. (1789-1914), (Ankara: TTK, 1999), 20-22.

[5] Zend Hanedanlığı'nın kuruluşundan Kerbelâ'ya Vehhâbî saldırılarının başladığı döneme kadar olan zaman dilimi.

[6] Ahbarîler, nakli ön plana çıkarırken Usulîler aklı daha çok önemsemiştir. Ayrıca Usulîler ulemanın politik alanda da olmasını benimsemiştir. Bkz. Metin Yurdagür. "Ahbâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1: 490-491. Mustafa Öz "Usûliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 214-215.

[7] BOA. HAT. 160/6674 (H-2-8-1213/M-9-1-1799).

Atebât'ta Osmanlı idaresi zayıftı. Devlet burayı kölemen Memlûk paşaları vasıtasıyla yönetmekteydi.[8] Merkezi otoritenin olmadığı bir ortam, Şiîliğin bölgede tutunmasını kolaylaştırdı. Netice itibariyle Şiîlik havalide yayılmaya başladı. Osmanlı, 1802 yılında Kerbela'ya ve Necef'e yapılan Vehhâbî saldırılarında güvenliği sağlayamadığı gerekçesi ile İran tarafından suçlandı. Hem artan Vehhâbî saldırıları hem de merkezileşme adımları neticesinde Osmanlı Devleti bölge ile tekrar alakadar olmaya başladı. 1831'den sonra[9] kendi atadığı valililerıyle yörede kontrolü sağlamak istedi. Ne var ki yörenin farklılığı ve paşaların başarısızlığı nedeniyle istediği sonucu elde edemedi.[10]

Bölgede gittikçe artan Şiî mezhebe mensup nüfus, 19.yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devlet adamlarının raporlarına (layiha) fazlasıyla yansıdı. Bu coğrafyadan gelebilecek olası büyük dinî-siyasî Şiî tehdidine karşı hazırlık yapılması ve planlı tedbirlerle bunun savuşturulması gerektiği layihalarda anlatılan konulardı. Şiîliğin yayılmasından duyulan endişe devlet politikası hâline geldi. Şiîleşmeyi engellemek için birtakım tedbirler geliştirildi ve karşı propaganda hamleleri üzerinde duruldu. Netice itibariyle Atebât'ta Şiîliğin yayılmasının önlenmesi süreci her ne kadar engellenemese de tamamen başarısızlıkla da sonuçlanmayan uzun bir dönemi kapsadı.

A. Araştırmanın Temel Kavramları

A.1. Atebât-ı Âliye[11]

Atebât, "eşik" anlamına gelen atebenin çoğuludur. Daha çok "atebât-ı mukaddese" ve "atebât-ı âliye" diye anılan bu yerler Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ'da bulunmaktadır.[12] Atebât-ı Âliye Şiîlerin inanç dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bu şehirlerde imamların mezarlarına yaptıkları ziyaretler ve gerçekleştirdikleri dinî ritüeller,

[8] Özellikle Süleyman Paşa ve Davud Paşa dönemleri. Detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Bayatlı, "Osmanlı Döneminde Bağdad Valileri (1534-1917)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 158, (2005):10-11. Süheyla Yenidünya, "XIX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nin Bağdat'ta Kölemen Hâkimiyetini Kaldırma Teşebbüsleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 182, (2009): 1-46.

[9] Ali Rıza Paşa bölgeye vali olarak atandı ve kölemen Davud Paşa'yı bölgeden çıkardı. BOA. HAT. 392/20787 (H-09-04-1247/M-17-9-1831).

[10] BOA. Y.EE. 10/69 (H-11-2-1312/M-14-8-1894). BOA. BEO. 2228/167071 (H-10-9-1321/M-30-11-1903).

[11] Atebât-ı Âliye kavramının, Osmanlı arşivindeki belgelerde kullanımı: "Bağdat civarında kain Atebât-ı Âliye" şeklindedir. BOA. İ. MSM. 71/2062. (H-13-7-1263/M-27-6-1847)" "Bağdat Vilayeti dahilindeki Atebât", BOA. A. DVN. NMH. 19/16. (H-23-10-1287/M-16-1-1871). "Atebât-ı Âliye'yi ziyaret için hududa gelmiş ziyaretçiler" BOA. İ. ML. 21/24.(H-28-10-1314/M-1-4-1897).

[12] Avni İlhan, "Atebât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 49-50.

Şiîlerin aidiyet alanlarını oluşturmaktadır. Şiî inanca mensup kişiler, Atebât topraklarını bir hac mekânı olarak görmektedirler. Öyle ki Kerbelâ'dan Şiî hacılar evlerine toprak götürürler ve burası onlar için matemin sembolüdür. Şiîlerin birçoğu, Necef'e ve Kerbelâ'ya cenazelerini defnetmek isterler. Onlara göre buralarda medfûn olmak ahirette şefaat sağlayacaktır.[13]

Atebât şehirlerinin en önemlilerinden birisi olan Necef, coğrafya olarak Kûfe'nin 10 km batısında yer almaktadır. Burada yaşayan halkın neredeyse tamamına yakını Şiî'dir. Halkın geçim kaynağı çeşitli olmayıp buraya gelen ziyaretçilerin hizmetleriyle geçinirlerdi. Necef'te Şiîlere ait birçok medrese mevcuttur. Osmanlı vatandaşları dışında İran, Rusya, İngiltere, Hindistan ve Afganistan devletlerinin vatandaşlarından Şiî olup da burada yaşayanlar mevcuttur. Şiî ulemadan ders almak için gelen birçok öğrenci vardır. Bir kısım Şiî insanlar da itikâfa çekilmek için buraya gelirlerdi.[14]

Bir diğer önemli Atebât şehri Kerbelâ'dır. İmam Hüseyin'in (636-680) türbesi Kerbelâ'da bulunduğu için, her sene İran ve Hindistan'dan binlerce ziyaretçi gelmekteydi. Şiîler için Kerbelâ'yı ziyaret etmek bir farz gibidir. Her yıl buraya binlerce Şiî cenazesi getirilmekteydi. Cenaze sahibinin ödeyeceği vergi miktârı cenazenin nereye defnedileceğini belirlemekteydi. Buna göre cenaze, avlunun etrafındaki odalara, avlunun altındaki bodruma veya avlunun dışındaki mezarlıklara defnedilirdi. Her ne kadar nüfusunun içinde Sünnî halktan yaşayanlar olsa da çoğunluk Şiîlerdi. Toplamda yerli halkın nüfusu yaklaşık olarak 50.000'den fazlaydı. Halkı Arap ve Acemler'den oluşmaktaydı. Kerbelâ'da genel olarak konuşulan diller, Arapça ve Farsça'dır.[15]

Konum itibariyle Bağdat'ın karşısındaki Kâzımiyye de Atebât şehri olarak kabul edilmektedir. 7. İmam Musa el-Kâzım'ın (745-799) ve 9. İmam Muhammed el-Cevâd'ın (810-835) mezarları burada bulunmaktadır. Coğrafî olarak Kâzımiyye, Dicle'nin sağ kısmında, Bağdat'ın karşısında konumlanmaktadır. Midhat Paşa'nın Valiliği döneminde

[13] Hamid Algar, "Atâbat", *Encyclopaedia Iranica Online*, Brill Online Reference Works, erişim: 08.07. 2022 http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_6046
[14] Bkz. *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, Ed. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdil, (Ankara: Ortadoğu Araştırma Merkezi (ORSAM), 2012), 117.
[15] 1318 (1900) Tarihli Bağdat Vilayet Salnamesi, Vilayet Matbaası. Eroğlu, Babuçoğlu ve Özdil, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, 112.

(1869-1872) Bağdat'ın karşı yakasından, Kâzımiyye kasabasına kadar 7 kilometrelik mesafede tramvay hattı döşenmiştir.[16] Kazada İmam Musa el-Kazım'ın türbesinin bulunduğu iki büyük kubbe gerek içten ve gerekse dıştan yarısına kadar altınla kaplanmış olup, diğer bölümleri ise çiniyle kaplanmıştır. Dört büyük minaresi ve yanında Sultan Selim tarafından yaptırılan büyük bir cami vardır. Kazada ayrıca, Ebû Yusuf'un (731-798)[17] türbesi ve camisi bulunmaktadır. İmam Musa el-Kazım'ın oğulları Seyyid İbrahim'in ve Seyyid İsmail'in türbeleri adı geçen caminin avlusundadır. Bilhassa İran'dan, yılda binlerce ziyaretçi buraya gelmektedir. Halkın büyük çoğunluğu Şiî mezhebindendir.[18]

Coğrafi olarak diğer Atebât şehirlerine kıyasla daha Kuzeyde yer alan Sâmerrâ'da 10. İmam Ali en-Naki (ö. 254/868) ve 11. imam Hasan el-Askeri'nin (ö. 260/873) mezarları bulunmaktadır. Buraya her yıl imamların türbelerinden dolayı, İran'dan binlerce ziyaretçi gelir. Kasabada Sünnîlere mahsus bir medrese ve bir de cami vardır. Ayrıca kasaba içinde 1.000 kadar hane, 30 han, 200'den fazla dükkân, 1 rüştiye mektebi, 1 ibtidai mektebi, 2 hamam ve birkaç medrese mevcuttur.[19]

A.2. Ehl-i Sünnet[20]

Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamberin Sünnet-i Seniyyelerine sahip çıkan ve onları uygulamaya çalışanlara verilen bir isimdir. Malikîlik, Hanefîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik olarak dört mezhebe ayrılmıştır.[21] Haricî, Şiî, Mutezilî, Mürciî olmayan kesimleri tanımlamada kullanılan *Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat* kavramının ilk defa kim tarafından ve ne amaçla kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir.[22] Watt'a göre, 9. yüzyılın sonlarına

[16] BOA. İ. ŞD. 22/947 (H-16-07-1288/M-1-10-1871).
[17] Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi, müctehid hukukçu ve ilk kādılkudât. Bkz. Salim Öğüt, "Ebû Yusuf" *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 260.
[18] 1325 (1907) Tarihli, Bağdat Vilayet Salnamesi. Eroğlu, Babuçoğlu ve Özdil, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat,* 93.
[19] Eroğlu, Babuçoğlu ve Özdil, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat,* 94.
[20] Kavram, Osmanlı arşiv belgelerinde "Konya'da merhum Hüdavendigar hangâhında, Ehl-i Sünnet ve'l cemaatten olmadıkları halde mürid adıyla toplanan kişilerin kisvelerinin alınarak hangâhdan uzaklaştırılmaları" BOA. A. DVNSMHM.d 6/1050 (H-18-9-972/M-20-4-1565). "Kayseri'de Ehl-i Sünnet mezhebine menafi ve şeriat-ı garraya mugayir sözler ve vaizler" BOA.CZB. 2/74 (H-6-12-1215/M-20-4-1801). "Bahsi geçen risalenin Ehl-i Sünnet mezhebine aykırı olmasından dolayı basılmasına ruhsat verilmemesi" şeklinde kullanılmıştır. BOA. MF. İBT. 7/121 (H-14-11-1292/M-12-12-1875).
[21] Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik,* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 187-194.
[22] Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri,* 3.bs. (Ankara: OTTO, 2020), 166.

kadar Sünnîlikten söz edilememektedir.[23] İlk dönemler özelinde yapısı itibari ile oturmuş bir Ehl-i Sünnet mezhebi anlayışından bahsetmek biraz zordur. Esen'e göre bu bir tür kapsayıcı kavram olarak kullanılıyordu ve daha çok aykırı denilen Şia, Havâric ve Mu'tezile dışında kalan gelenekçi Müslümanları belirtmek için tercih ediliyordu. Her ne kadar kavramın kullanılma zamanına dair bir netlikten bahsedilemese de Sünnî bir geçmişinin olduğu bilinmekteydi.[24]

Selçuklu ve Osmanlı tecrübesinin öncesine bakılacak olursa henüz 850'de Müvekkil'in devrimi ile Ehl-i Sünnet mezhebi devletin resmî ideolojisi oldu. Selçuklular'da ise Nizamiye Medreseleri üzerinden özellikle Eş'arîlik ve Şafiîlik; Sünnîlik bağlamında Batınîliğin karşısına konumlandırıldı.[25] Selçuklu sultanları Nizamiye Medreseleri öncülüğünde Rafızî gruplara karşı oldukça sert tedbirler uyguladı ve Ehl-i Sünnet inancını üstün kılmak için çaba gösterdiler. Bu açıdan Büveyhîler'in ezanı değiştirmesi gibi Şia namına uygulamaya koydukları Ehl-i Sünnet inancına ters olan bütün izleri ortadan kaldırmaya çalıştılar.[26]

Siyasetnâme'de geçen bir pasajda Sultan Alparslan açıkça Irak ahalisinin birçoğunun mezheplerinin hak olmadığını sapkınlık üzere olduklarını ve birçoğunun Deylem (Şiî/Büveyhî) taraftarı olduğunu ifade ediyordu.[27] Alparslan'dan sonra başa geçen Melikşah da aynı istikamette devam ederek Nizamiye Medreseleri'ni genişletti. Melikşah, Selçuk Devleti'nin varlığına karşı tehdit olarak algıladığı ve gizli teşkilatlar kurduğunu düşündüğü Bâtınî veya İsmailîler'in inanç tarzını tasvip etmedi.[28]

Nizamiye Medreseleri üstlenmiş olduğu sorumluluk gereği Sünnî Ortodoksi'yi temsil etmekteydi. Bu medreseler Şâfî, Eş'arî ve Gazzâlî'nin görüşleri üzerine şekillenmişti. Bunda elbette Selçuklu sultanlarının da önemli payları vardı. Nizamiye Medreseleri'nde tesis edilen düşünce yapısı resmî ideoloji hâline geldi ve tesirleri Osmanlı medreselerince de benimsendi. Yurdakul'a göre Osmanlı medreselerinde

---

[23] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, Çev. Osman Demir, 1. bs. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 22.
[24] Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 85.
[25] Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, 92.
[26] Hasan Gümüşoğlu, *Osmanlı'da Mezhep*, 1.bs. (İstanbul: Ensar, 2020), 56.
[27] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, Çev. M. Taha Ayar, 5. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 233. Büveyhîlerle ilgili bkz. Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 496-500.
[28] Turan, *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi*, 198.

Sünnîliğin daha çok şer'i vasfı öne çıkarken tekkeler, zaviyeler ve dergâhlarda ise tasavvuf daha faaldi.[29]

Osmanlı dinî düşüncesinde Gazzâlî'nin önemli bir yeri vardı. Ona göre iktidarın kaynağı tek olmalıydı ve bir devlet başkanı öncülüğünde birlik olmalıydı.[30] Bu bakımdan onun düşüncesinde dinî düzen, siyasî düzenin varlığına bağlıydı.[31] Nizamülmülk, Gazzâlî'nin geliştirdiği bu argümanları oldukça önemli kabul etti. Bâtınîlere ve Şiîliğin İmamî öğretisine karşı olan Gazzâlî, fikirleri ile Sünnî yöneticilik anlayışına önemli katkılarda bulundu.[32] Nizâmülmülk, onun bu yönünden istifade etmek istedi.[33] Meseleye buradan bakıldığında Gazzâlî, Bâtınîler'in düşmanı pozisyonundaydı çünkü Bâtınîler'deki[34] İmamın[35] yerine Gazzâli'de Peygamber ilkesi öne çıkmaktaydı.[36]

Osmanlı Sünnîliği devletleşirken kendisinden önceki Türk devletlerinin düşünce yapısından devraldığı bir zihniyet dünyası vardı. Gazzâlî'nin kısaca değinmiş olduğumuz bu temel düşünce yapısının bakiyeleri bu minvalde değerlendirilebilir. Osmanlı düşüncesi, bir yandan Gazzâlî etkisini bünyesinde barındırırken öbür yandan da ulema, felsefeleşmiş kelâmın temsilcilerinden Fahreddin Râzî'yi benimsedi.[37] Devlet meselelerinde pratikliği sağlayan bir yorum olarak Sünnîliğin devlet açısından önemine dikkat çekiliyordu. Osmanlı ilim dünyasını biçimlendiren Sünnî damar, Orhan Gazî'nin (1324-1362) İznik'te açtığı medrese ile kurumsallaşmaya başladı.[38]

Gazzâlî gibi Osmanlı düşünce yapısında etkisi olan diğer bir düşünür Muhyiddin İbn Arabî idi. İbn Arabî'de seyahat pratiği önemli bir yer tutuyordu. Endülüs'ten 1200

[29] İlhami Yurdakul, *Sünnîliğin Eleştirisine Giriş,* 2. bs. (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 8.
[30] Henry Laoust, *Gazzâli'nin Siyaset Anlayışı*, 1. bs. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 275.
[31] Fahrettin Korkmaz, *Gazzâli'de Devlet*, 2. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 45.
[32] Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 2. bs. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 292.
[33] Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 491.
[34] "Kur'an'ın zahirlerinin yanında batınları da vardır ve bunlar bir kabuğun içindeki öz gibidir" düşüncelerinden dolayı onlara "Batınîler" de denmiştir. Ayrıca halkı, masum imamın öğretilerine çağırdıkları için Ta'limiyye diye anılmışlardır. Gazâlî, Batinîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Batinîyye/el-Mustazhirî), 32-33.
[35] İmam Gazâlî, *Batinîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Batinîyye/el-Mustazhirî)*, Terc. Avni İlhan, 3. bs. (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 69-70. "Batıniler diyordu ki doğrunun alâmeti birlik, yanlışın alâmeti ise çokluktur. Akıl ve düşünce çokluğa ve çeşitli görüşlerin türemesine sebep olur. Birliği sağlamak için bir imam-ı masuma bağlanmak ve bütün bilgileri ondan öğrenmek gerektir." Bkz. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 74.
[36] Çağrıcı, "Gazzâlî", 492.
[37] Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*, 1. bs. (İstanbul: İFAV, 2014), 380.
[38] Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*, 381.

yılında hac için ayrılmasıyla başlayan seyahati onun öğretisinin şekillenmesini etkiledi.[39] İbn Arabî, Küçük Asya'ya birçok kez seyahat etti ve tasavvufî bir öğreti olarak Vahdet-i Vücud (Panteizm)[40] düşüncesini yaydı.[41] Arabî de tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi dünyevî halifenin otoriteyi elinde tutan kişi olması fikrini sahiplendi.[42] Arabî'nin öğretisi hem Selçuklu hem de Osmanlı düşüncesinde kendisine yer buldu. Nitekim İnalcık'ın belirttiğine göre Orhan Gazi'nin 1331'de İznik'te, ilk medresede, görevlendirdiği Davûd-i Kayserî, İbnü'l-Arabî öğretisini temel alan bir âlimdi. Hatta Molla Fenarî dahi Arabî'ye uzak değildi.[43] Ocak da İnalcık'ın görüşünü destekleyerek İbnü'l-Arabîciliğin, Osmanlı Devlet İslâmı'nın esas rengi olduğunu ve etkilerinin bugüne değin geldiğini vurgular.[44]

A.3. Ehl-i Beyt[45]

Ehl-i Beyt, "evin ailesi" veya peygamberin "ev halkı" anlamına gelmektedir. İslam öncesi Arap dünyasında beyt, bir kabile içinde soylu bir aile anlamına geliyordu. Terim genel olarak Hz. Muhammed'in soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu terim Ahzab suresi 33.ayette geçmektedir. "Ey Ehl-i Beyt Allah sizden ancak kötülüğü uzaklaştırmak ve sizi iyice temizlemek ister." Taberî tarafından alıntılanan hadislerin büyük çoğunluğu bu ayette Ehl-i Beyt'in Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e atıfta bulunduğunu açıklar; bu hadislerin bazılarında Peygamberin diğerlerini hırkası altında topladığı kastedilir. Ancak Taberî, Ehl-i Beyt'i Peygamber'in eşlerine gönderme olarak yorumlamıştır.[46]

---

[39] Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler, Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400),* 3. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 57.

[40] Tanrı-insan ilişkisini konu edinir ve her şeyin kaynağını Tanrıya bağlayan görüştür. Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 431-435.

[41] Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 6. bs. (İstanbul: Demos, 2021), 183.

[42] Bu hususta el-Mâverdî de böyle düşünmekteydi. Buna göre insanlar kargaşa hâlinde başsız kalırlarsa düzelemezler ve işin ehli olmayan birisi onların başına geçebilir düşüncesi hâkimdi. El-Kalkaşendî, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, Çev. Ramazan Şeşen, 1. bs. (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 33. Maverdî'nin Sünnî tavrı için ayrıca bkz. Vecih Kevserânî, *Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, 1. bs. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 27-33.

[43] Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 5. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 53.

[44] Ocak, Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm, 304.

[45] Kavramın, Osmanlı arşivindeki kullanımı "Şam'da medfun Ehl-i Beyt'ten Hafize ve Rukiye" BOA. DH.MKT. 2251/131 (H-21-5-1317/M-27-9-1899). "Ehl-i Beyt-i cenab-ı risalet penahiye mensup muhadderat-ı muhtereme" şeklindedir. BOA. BEO. 3262/244624 (H-2-2-1326/M-6-3-1908).

[46] I.K.A. Howard, "Ahl-e Bayt," *Encyclopædia Iranica*, I/6, p. 635; an updated version is available online at http://www.iranicaonline.org/articles/ahl-e-bayt. Erişim: 09.07.2022.

Goldziher'e göre bu ifadelerin kaynağı, İslam'dan önceki Arapların güçlü kabile ruhunda bulunur; aralarında el-beyt kelimesi kabile reislerinin ailesi için kullanılırdı (kabile putunun velayetini veren eski bir ayrıcalığın hatırası).[47] Şia, bu aileyi, Müslüman cemaatinde meşru otorite sahipleri, kutsal bilginin yanılmaz taşıyıcıları ve ahir zamanda mesihî kurtuluşun kaynağı olarak gördükleri imamlarla yakından özdeşleştirir. 12. ve 13. yüzyıllardan beri çoğu Sufi tarikatı, Hz. Peygamber'in ailesinin üyelerini, Hz. Ali aracılığıyla tanımlar. Peygamber'in ailesinin ve onların varislerinin cenazelerinin bulunduğu türbeler, Mekke dışında en çok ziyaret edilen Müslüman hac merkezleridir. Bunlar arasında Hz. Ali'nin Irak'ın Necef kentindeki türbesi, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ ve Ali Rıza'nın Meşhed'teki türbesi örnek gösterilebilir.[48]

Şiî ve bilhassa İsnâaşeriyye âlimlerine göre Ehl-i beyt kapsamına ilk olarak Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin girer; ayrıca imam kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i Beyt'e dahildir. Peygamberin hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i Beyt'e dahil değildir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin Ehl-i Beyt kapsamına dahil olanlara ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi, Ehl-i beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımları dahildir. Zira İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i Beyt âyeti onlar hakkında nâzil olmuştur. İkincisi Söz konusu âyet Hz. Muhammed'in hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i Beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmakla birlikte, Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber'in bütün çocuklarını, kadın erkek bütün torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını hatta bütün akrabalarını yani Benî Hâşim'i kapsamına alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ehl-i Beyt'in bu derece geniş kapsamlı olduğunu bildiren rivayetlerin varlığı da bunu ispat etmektedir. Örfî olarak da Ehl-i Beyt bu manada anlaşılmaktadır.[49]

A.4. Şia[50]

Sözlükte "tâbi olmak, desteklemek; şâyi olmak, çoğalmak" anlamlarındaki şiyâ' kökünden türeyen Şia kelimesi "taraftar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek

[47] Goldziher, I., Arendonk, C. van and Tritton, A.S., "Ahl al-Bayt", in: *Encyclopédie de l'Islam*. http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_0378 Erişim: 09.07.2022.
[48] Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Ahl al-Bayt." *Encyclopedia Britannica*, March 6, 2020. https://www.britannica.com/topic/Ahl-al-Bayt. Erişim: 10.07.2023.
[49] Mustafa Öz, Ehl-i Beyt, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 498-501.
[50] Kavramın, Osmanlı arşivindeki kullanımı "Bağdat Vilayeti'nde yaygınlık gösteren Şia'nın def'i" BOA. MV. 1/26 (H-22-4-1302/M-8-2-1885). "Necef ulemasından Şia taifesinden" BOA. İ.HUS. 2/37 (H-21-1-1310/M-15-8-1892). "Memleketin savunulması için Şia müctehid ve uleması tarafından verilen fetva" BOA. DH.EUM.6.Şb. 2/25 (H-25-1-1333/M-13-12-1914). "Şemmer Aşireti Şeyh

için bir kimse etrafında toplanan grup" manasına gelmektedir.[51] Fığlalı'nın belirttiğine göre "Şia, Sünnî mezhepler tarihi kaynaklarında, farklı ifadelerle ama aynı istikamette olmak üzere "Hz. Ali taraftarlığı; nass ve vasiyetle onun imamlık ve halifeliğini ileri sürenler…" ve benzeri şekillerde tarif edilmiştir."[52] Şiîlikte Hz. Hüseyin ve Kerbelâ trajedisi üzerinden yoğun anlatımlar bulunmaktadır. Wellhausen'ın aktarımına göre:

Olayın merkez noktasında bulunan Hüseyin'dir ve bütün ilgiyi üstüne çeken odur. Onunla ilgili olan hiçbir şey atlanmamıştır, küçük teferruatlar onun tasvirine heybet bahşetmiştir. Atılan sayısız nutukların konusu odur; vaaz edilen, kendi kendisini vaaz eden odur. Mucizeler, lânetlemeler, rüyalar, kehanetler ve diğer dinî unsurlar onun hakkında hikâye edileni tuzlayıp biberlemektedir. Kûfeliler, Hüseyin'i bataklığa çektikten sonra burada yalnız bırakmıştı. Bunlar yaptıklarının sonuçlarını görünce vicdanları harekete geçti, Tanrı'ya bir tür tarziye vermek ve kendilerini feda etmek suretiyle hatalarını telâfi etmek ihtiyacı hissettiler. Kendilerine "Tövbe edenler" (Tevvâbîn) adını verdiler.[53]

İlk defa Şia lakabı "sadık" altıncı İmam Cafer (702-765) ile tekrar belli bir şekil aldı. Onun döneminde Şia'da siyaset bulunmadığı belirtildi. Cafer, Şiî fıkhının kurucusu olarak addedildi. Bu yüzden Şiîler, inançlarını ona mâl ederek Caferî Mezhebi diye de adlandırdı.[54] Cafer es-Sâdık'tan sonra imametin Mûsâ el-Kâzım'ın (745-799) değil Cafer'in en büyük oğlu İsmail'in ve ondan sonra onun soyundan gelenlerin olduğu iddiasıyla 8.asrın ikinci yarısında İmamiyye'den ayrılanların oluşturduğu aşırı bir Şiî

Hamdi'nin Şia ile muharebe esnasında kendisine verilen maaşa karşılık" BOA. DH. EUM.4.Şb. 2/15 (H-10-7-1333/M-24-5-1915).

[51] Mustafa Öz, "Şîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 111.

[52] Ethem Ruhi Fığlalı, "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, 1. bs. (İstanbul: İSAV, 1993), 34.

[53] Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 115-116.

[54] Heinz Halm, *Şiîler*, Çev. Muhammet Mertek, 1. bs. (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 28. Osmanlı belgelerinde de bu tür bir söylem bulunmaktadır. Bkz. BOA. DH. ŞFR. 224/88 (H-23-11-1315/M-15-5-1898), BOA. DH. İD. 203/2 (H-12-07-1332/M-6-6-1914).

mezhebi olan İsmailiyye oluştu.[55] Karmatîler ve Fatımiler[56] de bu mezhebe mensuptu.[57] Karmatîler düşünce yapısıyla bir bakıma Ortadoğu'nun sosyal tarihinin bir bölümünü oluşturmaktaydı. Bu grubun Abbasî otoritesini hiçe sayarak hareket etmesi toplumun güvenliğini tehdit etti.[58] Hem Karmatîler hem de Karmatîler'in bağlantılı olduğu Bâtınîyye veya İsmailiyye fırkaları da Şia'nın çizgisindeydi.[59]

Mezhepler tarihi yazarlarının nitelediğine göre Şiîlik 874'ten önce yani İmâmiyye'nin On İki İmam teorisine göre On İkinci İmam'ın gözden kaybolmasından önce formüle edilmemişti.[60] Şiîlik dendiği zaman ilk akla gelen İmâmet[61] nazariyesiydi. Şiîliğe göre İmâmet meselesi doğrudan inançla ilgili bir meseleydi.[62] Kaybolan On İkinci İmam'ın varlığına ve gelecekte zuhur edeceğine dair inanç,[63] "On İki İmam" Şiîliği (İsnâaşerîyye) yani "İmamîye" Şiîliği'ne ait bir düşünce olarak onları diğer Şiî

[55] İsmailiyye hareketinin İslâm dünyasına alternatif sosyal yaşam sunma çabaları için bkz. Abdullah Ekinci, "Orta Çağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsma'ilî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları", *Belleten*, C. LXIX, (Ağustos 2005): 499-516. Ortadoğu'da 8-10. yüzyıllarda çıkan fikir akımları için bkz. Abdullah Ekinci, "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Fikir Akımları (8-10. Yüzyıllar*)", Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi.* 1/2 (2003): 61-76, Ortadoğu'da ortaya çıkan bu grupların sosyo-kültürel yapısıyla ilgili derin analizler için bkz. Abdullah Ekinci, "Bir Medeniyet Meselesi Olarak Orta Doğu'nun Sosyo-Kültürel Yapısı", *Bir Medeniyet Merkezi Olarak Ortadoğu, Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 3-4 Kasım 2016/Mardin. (Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 40-73.

[56] Fatımi hareketinin menşei İsmaililikte aranmalıdır. Fatımilerle ilgili detaylı bilgi için bkz. E. Graefe, "Fatımiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Eskişehir: TDV Yayınları, 1997), 4: 521-526.

[57] Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 3. bs. (Ankara: OTTO, 2020), 223.

[58] Abdullah Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler*, 1. bs. (Ankara: Odak Yayınevi, 2005), 276.

[59] Abdullah Ekinci, *Ortadoğu Heterodoksisine Dair Düşünceler (Haricî, Şiî ve Karmatî Kavramları), Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler,* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2004), 320.

[60] Bu dönemde gerçekleşen olaylar için bkz. İbnü'l Esîr, *El Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, 8.Cilt, Çev. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991). W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, Çev. Osman Demir, 1. bs. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 70. Şiîliğin Irak topraklarındaki teşekkül süreci için ayrıca bkz. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", *Journal of the American Oriental Society*, 28, (1907): 1-80. Ayrıca, Wilfred Madelung, "Shiism", *Encylopedia of Religion*, (New York: 1987), V. XIII: 242-247.

[61] İmam kelimesi Şiîlikte birden çok anlama gelebiliyordu ve fazlaca kullanılıyordu. Bununla alakalı bkz. W. Ivanow, "İmam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1978): 5/2: 981. İmamet ile ilgili bkz. Wilfred Madelung, "İmamet", *Encylopedia of Religion,* V.VII., (New York, 1987): 114-119.

[62] Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1, (1997): 82.

[63] "Şiîye: "Ali şehid olmadı, semâya urûç etti!.." diyorlar ve imam Mehdi'nin devr-i gaybubeti devam ettiği bahanesiyle: "Mademki imâm yoktur, farziyet-i salât sâkıt olur!" safsata-i küfrüne varanlar ve bütün ibâdeti feri âyinlerine hasredenler peyderpey diyâr-ı Şiîyede tenebbüt ediyordu ve böylece İslâmiyet-i iptidâîyeye yan bakan bir ikinci İslâmiyet çıktı. İşte itikadımca Şiîyetin felsefe ve tarihçesi…" Cenap Şahabettin, *Âfâk-ı Irak*, (İstanbul: Dergâh, 2002), 79.

gruplardan ayırmaktaydı.[64] İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber ve ailesi, vefatından sonra Hz. Ali'yi kendine halef kılarak imâmetini nasla belirledi; bunu reddeden dinin farzlarından birini terk etmiş demekti.[65]

Şiîlik zamanla değişime uğradı. İlk başlarda Arap zemini üzerinde yerleşen ve eşrafın da içinde aktif yer aldığı bir Şiîlik anlayışı hâkimdi. Eşrafın hareketliliği zamanla durduruldu ve eşraf, Şia'dan ayrıldı. Mevalî'nin eşraf yerine dâhil olmasıyla bu zemin halk tabakaları ile kurulan bağlantılarla Arap zemini olmaktan zamanla uzaklaştı.[66] Bu durum Şiîliğin giderek gizli bir cemiyet hâline dönüşmesini tetikledi. Keysaniyye, Şiîliğin iki ana kolundan birisiydi ve önemli ölçüde Mevalî desteğine sahipti. Keysaniler zamanla radikal öğretiler geliştirdi.[67]

Büveyhîler'in giderek güçlenmeleri ile İran ve Irak, Şiîlerin etki alanlarına girdi. Bu dönemde Mısır ve Kuzey Afrika'da Fatımiler, Suriye'de Hemdanîler, Kuzey İran ve Yemen'de Zeydîler vardı.[68] Büveyhîler öncülüğünde Şiîlerin nüfuz alanlarının artması onları artık takiyye yapmaktan kurtardı. Durumu yerinde olan İmamî tüccarlar ve nüfuz alanı geniş olan âlimler de Bağdat'ta Şiî ulemaya katkı sundu.[69] Moğolların Bağdat'ı işgali ile Şiî ulema için alternatif bir mekân olarak Hille öne çıkmaya başladı. Hille'de konumlanan ulema, Şiî politik düşüncesinde bir ekol hâlini aldı. Nitekim 11.yüzyıldan itibaren Şia'nın Cebel-i Âmil bölgesinde etkisi arttı ve burada oluşan yapı, Safevîlerin Şiî siyasi düşüncesinin beslendiği kaynaklardan biri hâline geldi.[70] Böylece erken Safevî Şiîliğiyle sonuçlanan yeni bir Şiîlik anlayışı oluştu."[71]

---

[64] Halm, *Şiîler*, 23-24.
[65] Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdî*, 3. bs. (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 214.
[66] İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, 1.bs. (İstanbul: İSAV, 1993), 69.
[67] Farhad Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 1.bs (İstanbul: ALFA, 2016), 58.
[68] Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*, 1. bs. (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020), 52.
[69] Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*, 75.
[70] Mustafa Öz, "Cebeliâmil", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 251-252.
[71] Daftary, *Şiî İslâm Tarihi,* 105.

A.5. Râfızîlik[72] ve Kızılbaşlık[73]

Râfıza sözlükte, "terk etmek, ayrılmak, dağılmak ve yayılmak" anlamlarına gelen Arapça "rfz" (rafada fiili) kelimesinden türetilmiş olup "terk eden" ya da "ayrılan" manasındadır. Çoğulu revâfızdır. Kelimenin "terk eden, ayrılan" anlamında kullanılan bir diğer biçimi "Râfızi" ifadesidir.[74] Râfizî terimi İmâmiyye'nin küçük düşürücü yaygın bir lakabı hâline dönüşmüştür. Bu ismin, Zeydîler açısından (İmâm) Zeyd'in terk edilmesi, Sünnîler açısından da ilk iki halifenin reddedilmesi şeklindeki iki büyük günahı hatırlatması amaçlanmıştır.[75]

Osmanlı beyliği şekillendiği coğrafya itibariyle bir *Uc* beyliğiydi. İnalcık'a göre Uc cemiyeti epey karışıktı. "Buraya hareket kabiliyeti büyük göçerlerle merkezden kaçan siyasî muhalifler ve Rafızîler kaçıp sığınmışlardır. Hinterlantta egemen muhafazakâr yüksek medeniyet şekilleri (teoloji, saray edebiyatı, şer'i hukuk) karşısında Ucda mistik ve eklektik, henüz kalıplaşmamış bir halk kültürü (Rafızî tarikatlar, mistik ve epik bir edebiyat, örfî ve millî hukuk) hâkimdi."[76] Burke, merkezler ve çevreler üzerinden yaptığı analizinde ikisi arasındaki ilişkide ekonomik ve siyasal farklılıklar kadar kültürel benzeşmezliklere de dikkat çekerek buradan hareketle "seçkin kültür, halk kültürü, egemen ve tabi" gibi sözcüklerin kullanılışına dikkat çekmektedir.[77]

Erdebil tekkesinin müritlerinin birçoğu Anadolu'daydı ve bunlara bazen Kızılbaş bazen de Rafızi denilirdi. 16.yüzyıldan itibaren Osmanlı müellifleri bu kelimeyi tahkir manasında kullanmıştır ve Rafızileri İran yanlısı olarak değerlendirmiştir.[78] Osmanlı, Rafızî olarak addettiği oluşumlarda genellikle sahabeye bilhassa Hz. Ömer ve Hz. Osman'a küfredildiğini, sazlı sözlü eğlenceler düzenlenip

---

[72] Kavramın, Osmanlı arşivindeki kullanımı "Bağdat'ta İmam Musa Kazım tevliyeti Rafızi Cafer nam kimsenin uhdesinde olup" BOA. A. DVNSMHM.d. 25/2372 (H-12-5-982/M-20-8-1574). "Rafızi oldukları bildirilen isimleri yazılı sipahilerin" BOA. A. DVNSMHM.d 27/259 (H-19-8-983/M-23-11-1575) şeklindedir.

[73] Kavramın, Osmanlı arşivindeki kullanımı "Kızılbaş Çemişgezekli Cafer" BOA. A. DVNSMHM.d 1/22. "Kızılbaş yurdu" BOA. DVNSMHM.d 1/29" (H-10-9-961/M-9-8-1554). "Kızılbaş cengi, Kızılbaş muharebesi" BOA. DVNSMHM.d 1/1008 (H-17-12-961/M-13-11-1555) şeklindedir.

[74] Yusuf Benli, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, 1/1, (Ocak-2008): 39.

[75] Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şîası Geleneğinde "Râfizî" Terimi", Terc. Halil İbrahim Bulut *Kelam Araştırmaları*, 2/2, (2004): 123.

[76] İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 34.

[77] Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, 1. bs. (İstanbul: Islık Yayınları, 2021), 124.

[78] Mustafa Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 178.

fısk-ı fücur içinde olduklarını ve namaz kılmadıklarını belirten ifadeler kullanmaktaydı.[79] Ahmet Refik'e göre "Şah İsmail'in zuhuru, Rafızîliğin temayülünü bariz bir şekilde gösterdi. II. Mehmed, Anadolu'yu Osmanlı ülkesine katmıştı fakat halk refah ve saadet nimetinden mahrumdu. Tekâlif-i Örfiyye ve Şakka'dan mustarip olan halk, kendisine dinde bir ilticagâh buldu ve Şeyh Safî'nin neslinden İran'da saltanat süren Şah İsmail'in dinî kudretine iman etti."[80] Safevî tehdidi Osmanlı'nın Rafızîlik (sapkınlık, *heresie*) kavramının etki alanını genişletmesine neden oldu. Osmanlı Devleti, Rafızilerin sahabe-i güzine küfrettiklerini belirtiyordu ve Rafızileri haklarından gelinmesi gereken fesat ehli olarak tanımlıyordu.[81]

Kızılbaş kelimesi ise hem genel hem de özel anlamda kullanılır. Genel olarak, Aleviler gibi gruplar da dahil olmak üzere 7./13. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'da ve Kürtçe konuşulan bölgelerde gelişen çok çeşitli aşırılık yanlısı Şiî mezheplerini (Gulat) belirtir.[82] Kızılbaşlar, İran'daki Safevî hanedanını (1501-1736) destekleyen yedi Türkmen boyunun herhangi bir üyesidir. Savaşçılar olarak Safevî Devleti'nin yükselişinde etkili oldular ve devletin askerî aristokrasisine yerleştiler. Kızılbaş adı onlara Sünnî Osmanlı Türkleri tarafından kıyafetlerine atıfta bulunularak verildi. Safevilere bağlılıklarını belirtmek için kırmızı bere takıyorlardı. Terim daha sonra Doğu Anadolu'daki mistik bir İslam mezhebi takipçileri için de kullanıldı. Ayrıca Afganistan'da, yaklaşık 1737'den itibaren Kabil'e ve diğer şehirlere yerleşen ve devlet hizmeti ve ticareti yapan Farsça konuşan Türkmenlere de verildi.[83]

Kızılbaşlık ülküsü güdenleri de Osmanlı, ehl-i fesad olarak nitelemekteydi. Bu kişiler, fesat ve şenâ'atleri sebebiyle haklarından gelinmesi ve hapse atılması gerekenler olarak tanımlanmaktaydı.[84] Zamanla Safevî devleti ve uleması da Gulâtu'ş-Şia'yı kendilerine tehdit olarak algıladılar. Bunun önemli temsilcilerinden

[79] BOA, Mühimme defteri nr. 7/120/312.
[80] Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik*, Tıpkıbasım, 1.bs. (Ankara: La Kitap Yayınları, 2017), 33.
[81] Rafiziler yevm-i aşurada cem olub sahabe-i güzîne sebbetmekteydiler. "Min ba'd şikâk ve 'adavet izhâr idüb veya şer'-i şerife muhalif vaz'ları ola envâ'-i 'ukûbet ile mu'âkab olunub gereği gibi haklarından gelinir bilmiş olalar." BOA. Mühimme defteri nr. 6/324-325/686.
[82] Savory, R.M., "Ḳizil-Bāsh", in*: Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4415 First published online: 2012. Erişim tarihi: 10.07.2022.
[83] Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Kizilbash". *Encyclopedia Britannica*, 13 May. 2023, https://www.britannica.com/topic/Kizilbash. Erişim tarihi: 10. 07. 2022.
[84] BOA. Mühimme defteri nr. 12/457/880. BOA, Mühimme defteri nr.30/132/19.

birisi de Kızılbaşlardı.[85] Kızılbaşlar, Safevîler'e önemli destekler sağlayarak onların güç kazanmasında ve iktidara gelmelerinde başat bir rol oynadı.[86] Diğer bir ifade ile devletin teşekkülü sürecinde ihtiyaç hissettiği heyecanlı ve fanatik ruhlu insan kaynağını oluşturdular. Tahmasb döneminde (1704-1740) Fars kökenli kişilere yönetimde öncelik verilerek Kızılbaşlar ikinci plana itildi.[87]

A.6. Ortodoksi, Heterodoksi ve Metadoksi

Orta çağ İslam dünyasında sapkınlık, heresy kelimesiyle adlandırılmaktaydı. İslam dünyasında Sünnîlik (Ortodoks), Sünnîliğe aykırılık ise (Heterodoks) olarak gruplandırılmaktaydı. Bu grupların siyasi ve ideolojik mücadeleye girmeleri kutuplaşmaya da zemin hazırlamıştır.[88] Ortodoks, kelime anlamı olarak genel görüş ya da uzlaşmaya uygun olan geleneksel inançlara aykırı düşmeyen inançları, gelenek ya da çevrenin dışına çıkan görüş ve öğretiye karşıt olarak, bir kurum ya da insan öbeği tarafından doğru olarak kabul edilen görüşler için kullanılır.[89]

Ortodoks İslâm'ın karşısında konumlandırılan Heterodoks İslâm tarifi, ilk kez Köprülü'nün çalışmalarında yer almıştır. Köprülü, mistik nitelikli Heterodoks İslâm'ı göçebe Türk toplulukları içine, Ahmed-i Yesevî ve onun gibi sufilerin başarıyla yaydığından bahsetmektedir.[90] Daha sonra Irene Melikoff bu kavramı kullanmıştır ve onun öğrencisi Ahmet Yaşar Ocak da aynı kullanımı takip etmiştir. Bu yazarların kavrama atfettikleri anlam, Sünnî İslâm yorumunun dışında kalan Müslümanları ifade etmektedir. Daha somut bir ifadeyle Heterodoks Türk Müslümanlığı göçebe Türkler arasında eski İslâm öncesi dinî-mistik inançlar temelinde oluşmuştur. Gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki kitabî İslâm biçiminden farklı bir içeriğe sahip konar-göçer halk İslâmı'nın bir biçimidir. Bu yönüyle Ocak, Alevî ve Bektaşîleri

---

[85] Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 1. bs. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 112.
[86] Kızılbaş beylerini anlatan önemli bir çalışma için bkz. *Târîh-i Kızılbaşân* (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1361., Terc. Tufan Gündüz, *Kızılbaşlar Tarihi*, (İstanbul: Yeditepe, 2015).
[87] Mehmet Dağlar, "Safevî Devleti'nde Şah II. İsmail ve Muhammed Hudabende Dönemlerinde Kızılbaş Hâkimiyeti (1574-1587)", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi / Journal of Turkish History Researches*, 3/1 (Bahar/Spring 2018): 53.
[88] Abdullah Ekinci, "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 141 (2002), 83.
[89] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3.bs. (İstanbul: Paradigma, 1999), 651.
[90] Detaylı bilgi için bkz. Köprülü, M. Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. 4. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991). M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 12. bs. (Ankara: Akçağ, 2012). M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*. 1. bs. (İstanbul: ALFA, 2017).

kastetmektedir. Genellikle bu tür grupların ideolojik olarak Sünnî yönetimle uyuşamadığını belirtmektedir.[91]

Melikoff, Bektaşîler ile ilk Osmanlı sultanları arasında çok sıkı bağlar olduğunu ifade etmiştir. Onların, aynı sosyal çevreden, Türkmen boyları içinden geldiğini vurgulamıştır.[92] Ayrıca Melikoff, onların, "Osmanlı sultanlarının hizmetinde, kolonileştirici, eğitici ve Türk kültürünün,[93] İslâmî inanışının halk içindeki yayıcıları olduğunu ancak daha sonra bu rolün kurbanları, cemaat dışı, serbest görünüşlü, dinler üstü, örf dışı ve devrimci bir tarikat olduklarını söylemiştir."[94] Alevilik-Bektaşîlik çalışmalarında Karakaya Stump'a göre "Ortodoksi-Heterodoksi karşıtlığı yerine, müteşerri veya şeriat-merkezli İslâm ile mistik/batını İslâm farklılaşması üzerinden düşünmek daha anlamlı olacaktır. Böylece Sünnîlik-Şiîlik temelinde yapılan Ortodoksi-Heterodoksi tanımına yönelik kafa karışıklığı da gidecektir."[95]

Dressler, Köprülü'den sonra kullanım alanı yaygınlaşan Ortodoksi ve Heterodoksi söylemini tenkit etmiştir. Ona göre Köprülü'nün yaklaşımı klasik Müslüman seçkinlerin değerlendirmesine yakın bir tarzdadır. Eserlerinde paradoksal bir durum vardır. Bir yandan Anadolu İslâm'ı muğlak olarak değerlendirilirken bir yandan da milli ruhun taşıyıcısıdır. Ancak hinterlant, dinsel bir sapkınlık ve yıkıcı öğeler üzerinden tanımlanmaktadır.[96]

Cemal Kafadar, Heterodoksi ve Ortodoksi kavramlarının ötesine geçerek 11. ve 15.yüzyıllar arasında yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanları'nın dinî tarihini, kısmen "metadoksi" ile bağlantılandırmak gerektiğini belirtir. "Yani herhangi bir inanç sisteminin ötesinde bulunma, öğretilerden berî olup öğreti meraklısı olmama ve

[91] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Farklı Bakışlar,* 16-18, (İstanbul: iletişim, 1996).
[92] İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar,* 207.
[93] Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Haz. Coşkun Çakır, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013).
[94] İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar,* 209.
[95] Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*, 9.
[96] Markus Dressler, "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşîlik ve Aleviliğin Yeri", *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, 30-31 Ekim, 2009, Üsküp. Ed. Gıyasettin Aytaş, Yusuf Doğan, Başak Akman Yeşilel, 91.

kapsamlı bir Ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımını katı bir surette dayatmaya çalışan bir devletten azade olma hali."[97]

Ocak, son yıllarda, Heterodoks terimine bazı araştırmacılar tarafından pek sıcak bakılmadığının farkındadır. Bu kesime mensup olan araştırıcıların Türk tarihinde İslâm'ın Heterodoks yorumunun olmadığını, bu terimle nitelendirilmek istenenin aslında Heterodoksi değil, İslâm'ın değişik bir şeklinden ibaret bulunduğunu ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Ocak'a göre Osmanlı resmî belgelerinde kullanılan Rafızîlik tam da Heterodoks terimine karşılık gelmektedir. Yazar, Türk tarihinden Heterodoks yorumu çıkarıldığında pek çok dinî-siyasî meselenin anlaşılmasının güçleşeceğini vurgulamaktadır.[98]

B. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

1796-1914 yıllarını kapsayan bu araştırmada Atebât-ı Âliye (Necef, Kerbela, Kâzımiyye ve Sâmerrâ) topraklarındaki Osmanlı Devleti, İran Devleti, İranlı ve Iraklı Şiî ulemanın mezhepsel nüfuz mücadelelerine ve Sünnî-Şiî ihtilaflarına odaklanılmaktadır. 1796 yılı itibariyle tezin başlamasının nedeni Kaçarların İran'da istikrarlı bir süreç başlatmasıyla Şiî ulemanın tekrar devlet desteğine kavuşması ve yayılmacı bir propaganda sürecinin başlamış olmasıdır. Ayrıca 1722'de Safevîler'e Afganlar tarafından ağır bir darbe indirilmesinden sonra Atebât'a giden Şiî ulemanın burada tutunması ve bölge ile bütünleşmesi süreci de 19.yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Bu nedenle uzunca bir süredir gündemde yer etmeyen mezhep temelli çatışmalar tekrar başlamıştır. Araştırma, Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılı itibariyle sınırlandırılmıştır. Bundan sonraki dönemde Osmanlı ve İran, ulus devlet inşa süreçlerinin getirmiş olduğu mevzularla uğraşmaktadırlar.

Mekânsal sınırlama olarak Irak'ın Atebât şehirlerinin seçilmesinin nedeni Şiîliğin 19. yüzyılda buralarda hızla yayılması ve mezhep mücadelesinin cereyan ettiği kutsal kimlikleriyle öne çıkan alanlar olmalarıdır. Bu nedenle söz konusu şehirlere daha yakından bakılma ihtiyacı hissedilmiştir. Şehirlerin kutsal kimliklerinin yanı sıra, fiziki konumları, nüfus özellikleri, buralardaki yerel aşiretlerin mezhepsel eğilimleri, bölgedeki medreseler ve ulemanın örgütlenişi gibi hususlara odaklanılmıştır.

[97] Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, Çev. A. Tunç Şen, 2. bs. (İstanbul: Metis, 2019), 147.
[98] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 6.bs. (İstanbul: İletişim, 2003), 43.

Savuçbulak,[99] Müntefik,[100] Düleym,[101] Hille, Hanekin ve Mendeli[102] de çalışma sırasında olayların geçtiği yerler olmasından dolayı değinilen mekânlardır.

Bu araştırma giriş ve beş ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın temel kavramlarına, araştırmanın konusuna, kapsamına, amacına ve kaynaklarına dair bilgiler verildi.

Birinci bölümde: Osmanlı Sünnîliği'nin ve Safevî Şiîliği'nin kurumsallaşma süreçlerinin hangi geleneğin devamı olduğu anlatıldı. Böylece bu iki ekolün karşılaşmaları ve hamilik iddiasında bulundukları dönemin genel bir çerçevesinin verilmesine gayret gösterilmektedir. Devlet, ulema ve din başlıkları altında II. Mahmud döneminde Sünnîliğe muhalefet, öteki algısı ve gayr-i Sünnîliğe bakışı, İmparatorluğun Ehl-i Sünnet anlayışı üzerinden anlatıldı. II. Abdülhamid'in gayr-i Sünnîlik politikasına değinilerek Şiî meselesine yaklaşımına değinildi. Sünnîlik ve Şiîliğin Irak coğrafyasında mekânsal dağılımı ve nüfuz mücadelesi tespit edilmeye çalışıldı. İran Kaçar Hanedanlığı'nın Şiî ulemaya bakışındaki pozisyonu değerlendirildi.

İkinci bölümde: Osmanlı'da bilhassa devlet eliyle Sünnî politikalar oluşturulması ve ulemaya bölgede karşı propaganda yaptırılması ele alınırken İran özelinde ulemanın bu süreci Kaçarlar'dan çoğu zaman ayrı şekilde ilerlettiği ve zaman zaman da birlikte olma halleri tespit edildi. Buradan hareketle Şiî ulemanın propaganda faaliyetleri ve bölgedeki Şiîleştirme politikaları incelendi.

Üçüncü bölümde: mezhep tabiiyeti, himaye ve nüfuz mücadeleleri yer almaktadır. Bu bahiste hudut hattında yaşanan geçişler, mülk edinme, kutsal

---

[99] İran-Irak arasında bir kavşak noktası konumunda olan Savuçbulak, İran'ın Batı Azerbaycan kısmındadır. Rumiye Gölü'nün batısındadır. Bugünkü ismi Mahabad'tır. *Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi Irak-İran Cephesi 1914-1918*, 3.Cilt/2.Kısım, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2002), 38.

[100] Benî Müntefiḳ kabilesi şeyhleri Sünnî Sa'dûn ailesinden gelmekle beraber halkın önemli kısmı Şiî idi. XVII-XIX. yüzyıllarda Bağdat-Basra arasındaki topraklarda yoğun biçimde yaşayan Benî Müntefiḳ bölgedeki Âl-i Bû Muhammed ve Benî Lâm gibi kabilelerle beraber siyasî açıdan önemli bir konumda olmuştur. Bkz. Mehmet Ali Kapar, "Müntefiḳ (Benî Müntefiḳ)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:27.

[101] Bağdat Eyaleti dahlinde kalan Düleym, İran hududuna da yakındı ve halkı Osmanlı tebaasıydı. BOA. A.MKT.UM. 549/27 (H-22-9-1278/M-23-3-1862).

[102] **Hille** kazası kuzeyinde Kerbelâ, doğusunda Cezire kazası, güneyinde Divaniye ve Şamiye çölü ve batısında Hindiye kazasıyla sınırlıdır. **Hanekin** kazası kuzeyinde Musul Vilayeti, doğusunda İran, batısında Horasan kazası ve güneyinde Mendeli kazasıyla sınırlıdır. **Mendeli** kasabası Bağdat'ın 115 km (25 saat) kuzeydoğusunda ve İran'dan gelen ziyaretçilerin kavşak noktasında bulunduğundan önemli bir ticaret merkezidir. *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat.* Ed. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdil, 96-121.

mekânların hamiliğini üstlenme, evlilik münasebetleri, askere alma, cenaze törenleri, Kerbelâ/Muharrem ritüelleri, hac ve ziyaret kültü gibi konulara odaklanıldı. Son olarak neşriyat yasağı hususu işlendi.

Dördüncü bölümde: Osmanlı devlet adamlarının meseleye bakışına değinildi. İttihad-ı İslâm ve Şiîlik başlığı ele alındı. Jön Türkler ve Şiîlerle ilişkileri, İran meşruiyet hareketleri ve İstanbul'daki İranlı muhalif gruplar anlatılarak İran'daki anayasallaşma faaliyetlerine etkileri anlaşılmaya çalışıldı. Birinci Dünya Savaşı ve cihad sürecinde İran'ın durumu ve Irak uleması ile birtakım İran ulemasının Osmanlıyla birlikte mücadele etme fikirleri anlatıldı.

Beşinci bölümde: İlk önce Osmanlı ve Kaçar ilişkileri ele alındı. Hindistan ve Şia bağlantısını Avaz Akçesi üzerinden ortaya koyduktan sonra İngiltere'nin ve Rusya'nın bölgeye müdahil olma çabaları incelendi. İran-Osmanlı, İran Uleması ve Osmanlı'nın karşılıklı münasebetlerdeki konumlanmalarının değişen şartlara göre nasıl şekillendiği uluslararası ilişkiler düzleminde tespit edilmeye çalışıldı.

C. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmanın amacı Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Irak'ın Atebât şehirlerinde artış gösteren Şiî yayılmacılığına karşı, imparatorluğun ortaya koyduğu tedbirleri ve ürettiği karşı propaganda hamlelerini doğru anlamaya ve anlamlandırmaya yöneliktir. Çalışma, imparatorluğun parçalanma döneminde, araştırmacıların gündeminde daha az yer edinen Atebât'a ve burada Şiî düşünceyi yaymak isteyen İran ulemasına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu nedenle araştırmada bazı sorulara cevaplar aranmıştır. Örneğin, Atebât-ı Âliye'de Şiîleşme aniden mi arttı? Bu durumu kolaylaştıran sosyoekonomik ve sosyopolitik etkenler nelerdi? Sünnî âlimlerin ve öğrencilerin içinde bulundukları durum ve onlara yüklenen misyon ne idi? Osmanlı Devleti'nin karşısındaki esas güç İran Devleti miydi Şiî ulema mıydı? 1877-1878 Osmanlı Rus harbinden sonra imzalanan Berlin Anlaşması neticesinde Osmanlı Devleti neden Atebât'a daha çok ilgi gösterdi? şeklindeki sorulara araştırmamızda yanıtlar aranmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu ile İran Devleti, Irak ve İran Şiî uleması arasında cereyan eden mezhepsel nüfuz mücadelesinin İngiltere'nin ve Rusya'nın da dâhil olduğu alanlarla birlikte nasıl şekillendiği, Sünnî ve Şiî anlayışların nasıl işlediği ve sahaya yansımaları yorumlanmaktadır. İmamîye Şiîliğinin propaganda sahası olan

Atebât coğrafyasında geçen bu mezhepsel nüfuz mücadelesinin arkasında yatan sebepler; mekânların kutsallığı, aidiyet alanlarının inşası, Sünnî ve Şiî düşüncenin devletler özelinde kurumsallaşmaları ile devlet dininin temsilci ekolü olmaları, dinin devletin siyasetindeki yeri; ritüel, iktidar, meşruiyet, ötekine bakış, tedbir, propaganda, ideoloji ve mezhep ihtidası gibi kavramlar altında irdelenmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu, Şia'yı Ehl-i Sünnet mezhebine muarız olarak değerlendirdi. Atebât'ta ciddi anlamda mezhep üstünlüğünü elde etme yönünde mücadeleler yaşandı. Mezhepler arasında propaganda ve anti-propaganda süreçlerinde yaşanan gerginlikler ihtilafın derinliğini de arttırdı. Çalışmanın odaklandığı temel özneler Osmanlı politikaları bağlamında Sünnî ulema, yerel görevliler, İran Devleti, Iraklı ve İranlı Şiî ulema, İngiltere, Rusya ve Hindistan Avaz Krallığı'dır. Tüm bunların meseleye dahlindeki rolünü anlayabilmek adına arşiv kaynaklarından, gazetelerden, seyahatnamelerden, tetkik eserlerden, modern inceleme ve araştırma eserlerden, fotoğraflardan ve haritalardan elde edilen veriler önemli bir birikim sağladı. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nden "Ehl-i Sünnet, Sünnîlik, Sünnî, Hanefî, Şafiî, Şiîlik, Şia, Şii/î, İran, Irak, Atebât" gibi temel kavramlar ve çeşitli yan kavramlar özelinde yapılan detaylı taramalardan elde edilen arşiv belgeleri kronolojik ve tematik olarak tasnif edildi. Ortaya çıkan dosya başlıklarına diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerin de eklenip yorumlanması neticesinde ihtilafın boyutlarına dair çıkarımlar yapıldı. Bu açıdan telif eserlerden de önemli ölçüde faydalanıldı.

Atebât-ı Âliye odağında gerçekleştirilen araştırmanın nihai hedefi, Osmanlı mezhep tarihi, Osmanlı'nın din sosyolojisi, devlet-din münasebetleri, öteki çalışmaları, dinî meşruiyet ve merkez-taşra ilişkilerine yönelik çalışmalara katkı sunmaktır. Bunu yaparken ana kaynaklara ve literatürde yer alan sınırlı sayıdaki araştırmanın söylediklerine de atıfta bulunmaktadır. İslâm'ın yegâne hamiliğini üstlenme gayretindeki bu iki mezhep çapraz sorgulamalarla ele alınmaktadır. Bu çalışma, alanla ilgili ilk olmadığı gibi son sözü söyleyen bir çalışma da değildir.

Konumuz itibariyle Atebât coğrafyasında bahsedilen Şiîlik, İmamiyye Şiîliğidir. Osmanlı arşivindeki layihalarda bundan açıkça bahsedilmektedir. Layihalar dışındaki arşiv belgelerinde ise *Şia* veya *Şiîlik, Caferilik, Râfızîlik* olarak geçen tanımlamaların belgelerde kullanıldığı gibi verilmesine özen gösterilmiştir. Aynı

şekilde Sünniliği ifade eden kavramlar da belgelerde *Ehl-i Sünnet* ya da *Sünnî, Sünnilik* olarak verilmiştir.

Arşiv kaynaklarının dipnotta kısaltmalar hâlinde kullanılmıştır. Arşiv adı, fon adı, defter numarası/belge numarası şeklinde gösterim tercih edilmiştir. Hicri ve Miladi takvimler de eklenmiştir. Örneğin, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler gösterilirken BOA. İ. ŞD. 22/947 (H-16-07-1288/M-1-10-1871) şeklinde dipnot verilmiştir. İngiltere Arşivi'nden elde edilen belgeler ise arşivin uzaktan taranmasıyla elde edilmiştir. Bunların birçoğu FO195 kodlu dosyalarda kayıtlı konsolosluk evraklarından oluşmaktadır. Bu evraklar önce transkript edildi ve ardından temalarına göre tasnif edildikten sonra tezde yer verildi. Osmanlı arşivindeki gibi arşiv adı, fon adı, defter numarası/belge numarası ya da belge numarası yoksa sayfa numarası şeklinde dipnot verildi. Örneğin, NA.FO195/2275/154 şeklinde gösterildi. Bir diğer evrak kümesi Osmanlı ve Kaçar İran'ı arasındaki yazışmaların konu edinildiği Güzide-i Esnâd-ı Siyasî-i İran ve Osmanî Devre-i Kaçariye adlı 5 ciltlik eserden oluşmaktadır. Buradaki Farsça evrakların III. ve V. Cildinde bulunan ilgili konuların tespiti yapılarak tasnif edildi ve tezde kullanıldı. Bu belgelerin gösterimi Belge Num. 462, 1305 Senesi, Karton: 19, Dosya: 46 olarak dipnot verildi. Farsça ve Arapça tetkik eserler de tematik olarak sınıflandırıldı ve tezdeki ilgili kısımlarda kullanıldı. Eserlerin isimleri belirtilirken Farsça ve Arapça yazım kuralları dikkate alındı. Tezde İSNAD atıf sistemi tercih edildi.

D. Araştırmanın Kaynakları

Atebât'ta yaşanan mezhep çatışmasını incelerken Osmanlı arşiv belgeleri, İngiliz arşiv belgeleri, Kaçarlar ile Osmanlı arasındaki yazışmaların kayıtlı olduğu belgeler, Osmanlıca layihalar ve salnameler, 3,5,7 ve 12 numaralı Mühimme defterlerinde yer alan bazı hükümler, 3 Numaralı Name-i Hümayun Defteri'ndeki bazı belgeler, Osmanlıcadan tercüme kaynaklar, yerli ve yabancı seyahatnameler, anılar, Farsça, Arapça tetkik eserler, gazeteler, fotoğraflar ve haritalar kullanıldı.

Osmanlı arşiv belgeleri tezin birincil ana kaynağını oluşturmaktadır. İmparatorluğun Şiî yayılmacılığı karşısında duyduğu endişeyi en iyi şekilde anlatan bu belgelerdir. Belgelerde tehlikenin boyutundan, fesat çıkarılmasından, cahil halkın kandırılmış olmasından, yayılmacılığın tedbirlerle önüne geçilmesinden ve karşıt propaganda hamleleri üretmekten bahsedilmektedir.

Belgelerin önemli bir kısmı 19. yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Yüzyılın ilk yarısına dair konuyla ilgili daha az belge bulunmaktadır. Bu nedenle alanla ilgili çalışma yapan araştırmacılar sanki Şiîlikle alakalı aniden bir artış olmuş gibi yüzyılın ikinci yarısındaki layihalar üzerinden meseleyi doğrudan anlatma eğilimi göstermektedirler. Her ne kadar ilgili yüzyılın ikinci yarısında belgeler yoğunlaşsa da meseleyi daha iyi kavrayabilmek için yüzyılın başındaki belgelere de odaklanılması gerekmektedir. Araştırmada bu nedenle sayıları az da olsa ilk kısma dair belgelerin ve ikincil bilgilerin anlaşılması önemsenmiştir.

İhtilafın farklı bir gözden yansımasını görebilmek adına İngiliz arşiv belgeleri önemli kabul edilmektedir. FO195 kodlu defterlerdeki konsolosluk raporları ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Bu açıdan İngilizlerin bölgeyle olan bağlantısını görebilmek ve Hindistan Avaz Krallığı'nın maddi yardımlarının boyutunu derinlemesine öğrenebilmek mümkün olmuştur. FO195 kodlu defterlerden sınırlı sayıda ulaşılan evrakların birçoğu Avaz akçesi, hac, cenaze defni, karantina uygulamaları ve Sâmerrâ olaylarıyla ilgilidir. Bu defterlerin adetinin çok olması ve İngiliz arşivinde bir gün içerisinde sınırlı sayıda incelenmesine müsaade edilmesi daha fazla belgeye ulaşılmasını engelledi. Ayrıca belgenin içindeki raporlar, bir kronoloji veya temayı sıralı olarak takip etmediği için bu durum ilgili belgeyi tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Belge numarasının bazı yerlerde yazılmaması da diğer bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk Tarih Kütüphanesi arşivinde yer alan Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî (İran ve Osmanlı Siyasî Belgelerinden Seçmeler: Kacarlar Devri) III. ve V. ciltlerdeki yazışmalarda İranlıların Atebât'ta yaşamış oldukları sıkıntılara dair çözüm beklentileri vardır. Bu konular Osmanlı ile İran arasında her zaman sorun olan hac, cenaze defni, evlilik meseleleri, mülk satın alınması ve hudutla ilgilidir. Osmanlı için "öteki" pozisyonunda olan İran'ın bakış açısını yansıtması itibariyle bu belgeler önemli kabul edilmektedir. Irak'taki Mektebe El-Hüseyniye El-Mukaddese, Mektebe El-Atebe El-Abbasiye El-Mukaddese ve Darü'l Kutüp Ve'l-Vasayik El-Irakiyye kütüphaneleri üzerinden sınırlı sayıda ulaşabildiğimiz Arapça ve Farsça eserler de bu minvalde değerlendirilmektedir.

Osmanlıca layihalarda bölgeye giden devlet adamlarının zengin içerikli gözlemleri yer almaktadır. Devlet adamları, Şiîliğin bölgede hızla yayıldığını ve önlem olarak nelerin yapılması gerektiğini anlatmaktadırlar. İmparatorluğun teyakkuza geçmesinde raporlardaki tespitlerin önemli rolü olmuştur. Tematik olarak bakıldığında eğitim, din, bürokrasi, iktisat ve askerî alanlardaki tedbirlere yer verilmiştir. Bu raporların abartılı olabileceğini düşünen görüş de bulunmaktadır.[103] Bu tez, araştırma raporlarının abartılı olduğu görüşüne katılmamaktadır. Buna dair gerekçeler tezimizde paylaşılmıştır.

Yıllık olarak hazırlanan salnamelerden Bağdat ve Basra'ya dair olanlarına çalışmada yer verildi. Necef, Kerbela, Kâzımiyye ve Sâmerrâ hakkında bilgiler tespit edildi. Salnamelerde bu türbe şehirlerin nüfus özellikleri ve fiziki konumları, şehirlere gelen cenazeler, ziyaretçiler ve hacılar hakkında muhteviyat bulunmaktadır.

3, 5, 7 ve 12 numaralı Mühimme Defterleri[104] ise Osmanlı'nın Rafızî, ilhad ve mülhid söylemine dair bazı hükümleri içermektedir. Mühimme defterlerinin birçoğunda benzer söylemler olduğu için bu defterler örneklem açısından yeterli görülmüştür. Ehl-i Sünnet'e muarız olarak değerlendirilen Kızılbaşlar ve onlara katılanlar hükümlerde fesat içinde ve yoldan sapmış olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda Osmanlı'nın Rafızîler'e bakışını vermesi itibariyle önemli belgeler olarak tezde yer verilmiştir.

3 Numaralı Name-i Hümayun defteri[105] I. Mahmud ve Nadir Şah arasındaki uzun yazışmaları konu edinmektedir. Nadir Şah'ın Caferiliği Ehl-i Sünnet'ten kabul ettirmesine dair önemli bir çabası olmuştur. Osmanlı, bu fikre sıcak bakmamıştır.

---

[103] Faruk Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

[104] Bu defterlerle ilgili bkz. *3 Numaralı Mühimme Defteri* (966–968/1558–1560), Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi: I, Yayın Nu: 12. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993). *5 Numaralı Mühimme Defteri* (973/1565–1566), Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi: II, Yayın Nu: 21. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994). *7 Numaralı Mühimme Defteri* (975-976/1567-1569), Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi: V, Yayın Nu: 37. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998). *12 Numaralı Mühimme Defteri* (978-979/1570–1572), Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi: IV, Yayın Nu: 33. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996).

[105] Bu konuyla alakalı mektuplaşma süreci için bkz. *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, 3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defteri, (Transkripsiyon / Tıpkı Basım)*, (İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2014).

Bunun üzerine Nadir Şah, Osmanlı'ya karşı saldırıya geçmiştir. Bu hususlara dair zengin bir içeriği olan defter, Osmanlı arşivi tarafından transkript edilmiştir.[106]

Mehmed Esad Efendi'nin, Midhat Paşa'nın, Ahmed Cevdet Paşa'nın ve Cenap Şahabettin'in döneme dair eserleri bulunmaktadır. Esad Efendi, Bektaşîliği, İran'ın Anadolu'daki temsilcisi olarak görmektedir. Olası bir İran savaşında Bektaşîler'in İran'ı destekleyeceklerini ifade etmektedir. Esad Efendi Bektaşîliğin kaldırılmasının gerekçelerini eserinde anlatmaktadır.[107] Bu bakımdan devlet odaklı hareket eden bir vakanüvis olarak kabul edilebilir. Midhat Paşa'nın eseri ise 1869 yılında Bağdat'ta yapılan reformları konu edinmektedir. Bu minvalde bölgedeki toprak ve vergi sistemiyle alakalı bilgiler bulunmaktadır. [108] Cevdet Paşa hem bir devlet adamı hem de tarihçi kişiliğiyle öne çıkan önemli bir şahsiyettir. Paşa, eserlerinde Şah İsmail'den ve Vehhâbiler'den bahsetmektedir. Aynı zamanda İttihâd-ı İslâm hakkındaki girişimin de öncülerindendir.[109] Cemaleddin Afganî'yi II. Abdülhamid'e tavsiye eden de Ahmed Cevdet Paşa'dır. Cenap Şahabattin ise Afak-ı Irak adlı eserinde Şiîliğin tezahürüne ve Safevî Şiîliği'nin yapısına dair fikirlerini paylaşmaktadır. Yazar, Şiîliği ikincil bir İslâm olarak değerlendirmektedir. İran'ın İslâm'dan koparıldığını iddia etmektedir. [110]

İbrahim Hakkı Babanzade'nin, Ali Suad ve Cemil Said Bey'in seyahat notları önemli ayrıntılar sunmaktadır. Babanzade bölge halkının Abdulkadir Geylani'ye bağlılığından ve Hz. Hüseyin'e olan saygılarından bahsetmektedir.[111] Suad, Kerbelâ'ya

---

[106] Nadir Şah'dan Sultan Mahmud Han'a gelen Farsça namenin suretinde Mugan Kışlağında toplanan İranlı alimlerin ehl-i sünnet mezhebini kabul ettiklerini ve bidatı terkedecekleri belirtilmekteydi. BOA. A. DVNSNMH.d 3/1. (H-29-12-1149/M-30-4-1737). Nadir Şah'dan Sadrazama'a gelen Farsça namenin suretinde mezhep farkı yüzünden öteden beri süregelen düşmanlığın giderilmesi için alimlerin kararıyla Şiîliği terkedip ehl-i sünnet mezhebinin hak olduğunu kabullendikleri ve Safevîler devrinde çıkan bidatları terk edecekleri beyan edilmişti. BOA.A. DVNSNMH.d. 3/11. (H-29-12-1149/M-30-4-1737). Caferi mezhebinin tanınması ve Kabe'de rükn verilmesi ile ilgili talepleri kabul edilmeyince Nadir Şah'ın bundan üzüntü duyduğu ama yine de sulh ve dostluğu devam ettirme dileğinde olduğu belirtiliyordu. BOA. A. DVNSNMH.d 3/18. (H-1-1-1153/M-29-3-1740). Caferiliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmemesi sonucu Nadir Şah harbe dahi kalkışmıştı. BOA.YB. (21) 10/39. (H-29-7-1156/M-18-9-1743). İran'da Şah İsmail zamanında zuhur eden Rafizî mezhebi, Nadir Şah'ın emriyle kaldırılarak, Hulefa-i Raşidin'in hilafetlerini kabul eyledikleri Bağdat Valisi'ne bildirildi. BOA. HAT. 5/151 (H-29-12-1160/M-1-1-1748).

[107] Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, (1243/1827).

[108] *Midhat Paşa'nın Hatıraları, C.I. Tabsıra-i İbret*, 1.bs. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, (İstanbul: Temel Yayınları, 1997).

[109] Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir-i Cevdet, Tezkire No. 40'ın Tetimmesi*, Yayınlayan Ord. Prof. Cavid Baysun, 3.bs. (Ankara: TTK, 1991). Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, Birinci Cilt,* 5. bs. (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2011). Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, C. XII*, (Dersaadet-i Mecmua-yi Osmaniye, 1309/1892).

[110] Cenap Şahabettin*, Âfâk-ı Irak*, (İstanbul: Dergâh, 2002).

[111] İsmail Hakkı Babanzade*, Irak Mektupları*, Çev. Murat Çulcu, 1.bs. (İstanbul: Büke Yayıncılık, 2002).

ziyarete gelenlere dair gözlemlerini paylaşırken şehrin çarşısına pazarına dair de fikirlerini aktarmıştır. [112] Said Bey ise İngiltere'nin ve Rusya'nın bölgedeki çıkar mücadelesinin kökenine yönelik görüşlerini belirtmiştir. [113] Yabancı seyyahlardan Felix'in, E. B. Soane'nin, Andrew'in, Daniel O'Quinn'in, Jane Dieulafoy'un, gözlemleri önemlidir. Felix, notlarında Atebât'a gelen hacılara dair ayrıntılar vermektedir.[114] Soane, Sâmerrâ'nın fakir ve dilenci halkından bahsetmektedir.[115] Andrew, Osmanlı'nın Atebât'a gelen hacı sayısını görünce bu hat üzerinde bir şimendifer hattı inşa etmek istediğini ve buralara yapılacak hanlarda padişaha sadakat fikrinin anlatılacağını notlarına düşmüştür.[116] Daniel, Vehhâbîlerin 1802'deki Kerbelâ baskınındaki yağma faaliyetlerini anlatmaktadır.[117] Dieulafoy ise Fransızca eserinde Atebât'a dair önemli görseller paylaşmıştır.[118]

Yahyâ Devlet Abâdî, Hayât-i Yahyâ adlı eserinin I. cildinde Necef'te 12 yaşından beri aldığı eğitimden, müçtehitlerin teşkilatlanma yapısından, devlet ile mollalar arasındaki ilişkilerden bahsetmektedir. [119] Han Melik Sasanî, İstanbul'da I. Dünya Savaşı döneminde görev yapmış bir İran sefiridir. Onun anılarında ise İstanbul'daki Şiîler'den bahsedilmektedir. Sefir, Valide Han'da düzenlenen matem törenlerine kısaca değinmektedir.[120]

Basınla alakalı Beyazıd Devlet Kütüphanesi ve Milli Kütüphane'den temin edilen kaynakçada İkdam, Ahter, Şûrâ-yı Ümmet ve Basiret gibi gazetelerde, İran'a ve Osmanlıya dair bilgilere rastlamak mümkündür. Bunların içinde en ünlüsü Ahter gazetesiydi. Valide Han'da basılan gazetede İran ve Osmanlı hakkında pek çok haber bulunmaktadır. Eşref Edip Fergan'ın baş yazarlığında çıkan Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) dergisi ise İranla ittifak ve I. Dünya Savaşı sırasında yayımlanan cihad fetvalarıyla ilgili beyanat sunmaktadır.

---

[112] Ali Suad, *Seyahatlerim*, (İstanbul: Kitabevi, 1996).
[113] Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, Haz. A. Ergun Çınar, (İstanbul: Kitabevi, 2014).
[114] James Felix Jones, *Journal of A Steam-Trip to the North of Baghdad*, (1846).
[115] E.B. Soane, *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk*, 1.bs. Çev. Fahriye Adsay. (İstanbul: Avesta, 2007).
[116] W. P. Andrew, *The Scinde Railway and Its Relations to The Euphrates Valley and Other Routes to India*. (London, 1867).
[117] Ed. Daniel O' Quinn. *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan*. (Broadview Editions. 2009),
[118] Jane Dieulafoy, *La Perse*, (Paris, 1887).
[119] Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1*. 4.bs. (Tahran: Kitâbhâne-i İbn-i Sinâ, 1362).
[120] Han Melik Sasanî. *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*. 1.bs. (İstanbul: Klasik, 2006).

Bu kaynakların dışında Farsça ve Arapça bazı tetkik eserlere müracaat edildi. Bunların en başında Resul Caferiyân'a ait eserlere[121] atıfta bulunuldu. Temel amaç, Şiî kimliğiyle öne çıkan bir araştırmacının meseleye bakışını da teze yansıtmaktır. Seyyid Alî Mûcânî'nin[122], Mes'ûd Kûhistânî Nejâd'ın[123], Abdurrazak el-Hilâlî'nin[124] ve Cemil Musâ en-Neccâr'ın[125] eserlerine çalışmamızda yer verildi. Caferiyân, Osmanlı'nın Müslümanları birleştirme iddiasında olduğunu beyan etmesine rağmen Şiîlikle ilgili politikalarının paradoks bir şekilde geliştiğini ifade etmiştir. Mûcânî ise Osmanlı'nın temel politikasının Atebât'ı İransızlaştırmak olduğunu ve Osmanlı'nın yöreye defnedilen Şiî cenazelerinden yüklü meblağlar aldığını aktarmıştır. Nejâd, İranlı fakir kadınların Atebât'a yaptığı hac sırasında oradaki Araplarla evlendiklerini ve bu durumdan İran'ın hoşnut kalmadığını söylemektedir. Hilâlî'nin eseri, Osmanlı'nın bölgede eğitim veren rehber öğretmenlerden tam olarak halifeye itaati ve sadakati öğretmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Son olarak Neccâr ise eserinde Necef'teki sosyoekonomik durumun bozukluğundan ve güvenlik zafiyetini anlatmaktadır.

Konuyla ve bölge ile ilgili daha önce çalışmalarda bulunan bazı araştırmacıların tezlerine değinmek gerekirse Gökhan Çetinsaya doktora tezinde, II. Abdülhamid Rejimi'nin Irak vilayetlerine yönelik politikalarını mercek altına almıştır.[126] Çetinsaya, vilayetlerin idari ve siyasi durumuna eğilerek bölgenin sosyoekonomik yapısına dair tespitlerini de paylaşmıştır. Bağdat ve Basra özelinde Şiîlik mevzusuna da değinen yazar, daha çok layihalar üzerinden mezhep mücadelesini anlatmıştır. Burcu Kurt doktora tezinde, Basra Vilayeti'ne odaklanmıştır. Merkezileşme politikaları ve devlet-toplum ilişkilerini Basra özelinde ele almıştır.[127] Daha çok merkezileşmenin yerel eşraf

---

[121] Resul Caferiyân, *Coğrafyâ-yı Tarihî ve İnsânî-i Şî'a der Cihân-i İslâm*, 1.bs. (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân Çâphâne-ı Sadr, 1371). Caferiyan, Rasul. *Teşeyyu'fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran*, Terc. Haydar Mecid, (Yayım yeri, basım yeri ve yıl bilgileri bulunmamaktadır).

[122] Seyyid Alî Mûcânî, *'Atâbât-ı 'Aliyât-ı 'Arş Derecât, Mecmu'a-ı Cihânî-i Ehl-i Beyt Çâphâne-i Mucâb*, 1.bsm, 1389 (hicri şemsi), 1431 (hicrî kamerî) (Basım yeri yazılmamış).

[123] Mes'ûd Kûhistânî Nejâd, *Çâlişhâ ve Ta'âmelât-i İran, ve Irak der-nime-i nühüst-i sedde-i bîst*, 1.bs. Merkez-i İsnâd ve Hidamât Pejûheşî, (Tahran, 1384).

[124] Abdurrazak el-Hilâlî (?), *Târihü't-t'alîm fi'l-Irak fi'l-asri'l-Osmânî 1638-1917*, 1.bs. (Şirketu Tab' ve Neşru'l-Ehliyye, 1959).

[125] Cemil Musâ en-Neccâr, *el-'alâkâtü'l-'Osmâniyyetü'l-İrâniyye Tetevurâhâ ve Tesîrü'l-Iraki'l-Osmâniyye fihâ ve İn'ikâsâ 'Aliyye 1823-1875*, 1.bs. (Bağdat:Mektebetu Mumin Kureyş,2016).

[126] Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890–1908*, (Doktora Tezi, The University of Manchester, 1994).

[127] Burcu Kurt, *II. Meşrutiyet Döneminde Basra Vilayeti*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2012).

aleyhine tesis ettiği ve buna bağlı eğilimlerin eşlik ettiği bir dönemi anlatmaktadır. Kurt'un çalışması Atebât'ın etrafını görebilmek adına önemli bir çalışmadır.

Faruk Yaslıçimen'in Irak'ta Şiîlik hususunda yüksek lisans tezi ve doktora tezi bulunmaktadır. Yaslıçimen, yüksek lisans tezinde Irak'taki Şiîleşme hususlarına iki yönden bakmaktadır. İlki Osmanlı'nın iskân politikaları iken ikincisi Şiîliğin Ahbarî ve Usulî olarak kendi içinde geçirmiş olduğu değişimdir. Doktora tezinde ise yazar, Osmanlı bürokrasisindeki Şiî azınlıkları ele alarak Irak ve Lübnan'daki Şiîleşmeye eğilmektedir. Ayrıca I. Dünya Savaşı sırasında Şiî ulemanın verdiği fetvalar da yazarın işlediği konular arasındadır.[128] Bu tezler, İngilizce olarak yazılmıştır. Yaslıçimen'in araştırmaları, sorgulayıcı ve analiz yönüyle alandaki önemli çalışmalardandır. Yazar, çalışmalarında bölgedeki Şiîleşmeye dair Osmanlı devlet adamlarının raporlarına kuşkulu bakılması gerektiği yönünde önemli bir noktaya işaret etmektedir. Ayrıca, devlet merkezli yaklaşımın etkisi ile bu meselenin abartılmış olabileceğini iddia etmektedir. Bizim çalışmamız söz konusu raporlardaki ifadelerin abartılı olmadığı iddiasındadır. Bunu temellendirirken bölgenin sosyoekonomik olarak geçmişinde Şiîlikle yaşanan bütünleşmeye, merkezi Osmanlı idaresinin bölgede kurulamamasına, Osmanlı politikalarının bölgede tam olarak karşılık bulamayışına ve hem 19. yüzyıldaki hem de 20. yüzyıldaki nüfus verilerine dayanmaktayız. Dolayısıyla bu tez, idarecilerin raporlarını saplantılı olarak görmemektedir. Katılmadığımız diğer bir husus ise Osmanlı Devleti, Şiîliği Yezidî ve Bektaşîlerle eşit görmedi. Bilakis Şiîler gayr-i Sünnîler arasında en büyük "öteki" olarak değerlendirildi.

Bektaş yüksek lisans tezinde, Tanzimat odaklı vergi, askerlik ve iskân politikalarının Irak'taki Şiîleşmeyi arttırdığını iddia etmektedir ve Şiîliği önlemeye yönelik eğitim odaklı adımlardan bahsetmektedir.[129] Bektaş'ın çalışması Tanzimat politikalarının Şiîleşmeye etkisini incelemesi itibariyle değerli bir araştırmadır. Bektaş, Osmanlı'nın bu politikaları bölgede zorla uyguladığını ve bölge halkının bundan kızgınlık duyarak Şiîleşme eğiliminde olduğunu söylemektedir. Yazarın, göçebe aşiretlerin yerleşik hayata

[128] Faruk Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008). Faruk Yaslıçimen, *The Ottoman Empire and Its Shiite Subjects: State-Society Relations in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries,* (Doktora Tezi, Üniversitat München, 2015).

[129] Erhan Bektaş, *Osmanlı Irak'ında Tanzimat Devleti: Aşiretler, İdeoloji/Şiîzm ve Vergilendirme, 1830-1910*, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2015).

geçirilmesinin bölgeyi Şiî propagandaya açık hale getirdiği görüşüne katılmakla birlikte meselenin kökeninin daha önceden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Osmanlı'nın Tanzimat dönemi bölge politikası Şiîleşmenin hızlanmasına neden olmuş olabilir. Ancak, yazarın da çalışmasının sonucunda cevaplanamadığını ifade ettiği "bu kızgınlığın nasıl mezhepsel bir krize" dönüştüğü sorusunun cevabı Yitzhak Nakash'ın da belirttiği üzere 19. yüzyılın başından beri bölgeyle Şiî ulemanın bütünleşmesinden kaynaklıydı.

Ayrıca 19.yüzyılın ikinci yarısında Ortodokslaşan bir Şiî ulema vardı. Bu ulema teşkilatlanma olarak bölgede önemli bir noktaya ulaşmıştı. Üstelik bölge cenaze, matem, ziyaret, hac gibi ritüeller ve ilmi açıdan Şiîler için bir cazibe merkezi hâlini almıştı. Dolayısıyla Osmanlı'nın Tanzimat hamleleri üzerinden sadece meseleye bakmak ve Osmanlı politikalarını zorba olarak değerlendirmek mevzunun öncesinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Dahası Osmanlı'nın vergi, askerlik ve iskân ile ilgili aldığı önlemler sebep değil sonuçla ilgilidir. Diğer bir deyişle bu politikalar Şiîleşmeyi hızlandırmış olabilir fakat bunlar Şiîleşmeye neden olmamıştır. Bölgede Şiîleşme yüzyılın başından süregelen bir durumdu.

Akın Kiren doktora tezinde, Panislâmist hareketlerin Osmanlı-İran ilişkilerine tesirini araştırmıştır.[130] Realizm üzerinden meseleye eğilen Kiren'e göre Osmanlı'nın Panislâmist politikası iki ülke arasındaki ilişkileri etkiledi. Osmanlı'nın İranla İttihâd-ı İslâm üzerinden kurduğu ilişkiye bakılırsa her iki devlet de kendi çıkarları doğrultusunda meseleye yaklaşmıştır. Dolayısıyla beklenilen birlik sağlanamamıştır. Bu bakımdan Kiren'in argümanı oldukça yerindedir.

Ali Rıza Işın yüksek lisans tezinde, Basra'nın 19.yüzyılda Şiîleşmesini ele alarak mezhep ihtidasının nedenlerini anlamaya çalışmıştır.[131] Işın'ın çalışması Basra'daki Şiîleşme ile Atebât'taki Şiîleşme arasında benzerlik ve farklılık noktalarını görebilmek adına önemlidir. Ayrıca, yazar araştırma sonucunda dikkat çektiği hususlarla literatürdeki eksikliklere dair gelecekteki çalışmalarda sorgulanması gereken önemli boşlukları belirtmiştir. Özcan Aslan doktora çalışmasında II.

[130] Akın Kiren, *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri,* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ,2017).
[131] Ali Rıza Işın*, Basra'nın Şiîleşmesi: 19. Yüzyıl*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

Abdülhamid döneminde Osmanlı-İran ilişkilerini incelemiştir.[132] İki devletin ilişkilerine etki eden olaylar ve şahıslara değinen Özcan, benzerliklerine rağmen ikisinin de bir araya gelemediğini söylemiştir.

Yabancıların ele aldığı tezlerde ise Meir Litvak doktora tezinde, Şiî ulemanın politikaları şekillendirmedeki belirleyici rolünü analiz etmiştir.[133] Ulemanın özgün konumunu görebilmek adına oldukça detaylı bir çalışmadır. Karen M.Kern doktora tezinde, Sünnî-Şiî evliliklerini irdelemiştir.[134] Kern, 1869 vatandaşlık kanuna dikkat çeker ve Osmanlı kadınlarının İranlı erkeklerle evlenmemesi yönünde yapılan düzenlemeleri inceler. Rasool Arabkhani doktora tezinde, türbe şehirlerini (Atebât) daha çok Fars kaynakları üzerinden inceleyerek II. Abdülhamid dönemi Osmanlı-İran ilişkilerini ele almıştır.[135] Arabkhani'ye göre Osmanlı'nın bölgede uyguladığı politika istikrarsızdı. Bu tez, Arabkhani'nin belirttiği görüşüne katılmamaktadır. Safevî tecrübesinden beri gayr-i Sünnî gruplara karşı ne yaptığını bilen bir devlet pratiği söz konusudur. Ancak, şu iddia edilebilir ki Osmanlı'nın her zaman bu tür gruplara karşı uygulamaya koyduğu politika, Atebât'ta büyük oranda başarısız oldu çünkü burada pek çok dinamik söz konusuydu. Arabkhani'nin çalışmaları pek çok araştırmacının ulaşamadığı Fars kaynaklarını içermesi itibariyle önemli bir çalışmadır.

Gökhan Çetinsaya'nın,[136] Burcu Kurt'un,[137] ve Ali Rıza Işın'ın[138] tez çalışmaları kitaplaştırılmıştır. Alandaki başat kitaplara baktığımızda ise Hamid Algar çalışmasında, devlet ve ulema arasındaki çatışmayı ve ikisi arasındaki ilişkilerin keskinleşmesini işlemiştir.[139] Yitzhak Nakash biraz daha günümüze yakın Şiîliği

---

[132] Özcan Aslan, *II. Abdulhamid Dönemi Osmanlı-İran ilişkileri (1876-1909)*, (Doktora Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021).
[133] Meir Litvak, *The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Sociopolitical Analysis*, (Doktora Tezi, Harvard University, 1991).
[134] M. Karen Kern, *The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A study of Ideologies*, (Doktora Tezi, Columbia University, 1999). M. Karen Kern, *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces of Iraq*. (New York: Syracuze University Press, 2011).
[135] Rasool Arabkhani, *Sultan II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı-İran İlişkilerinde Atabat-ı Aliyat (Samerra, Kerbelâ, Kazımiyye, Necef)*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).
[136] Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 1.bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020).
[137] Burcu Kurt, *Osmanlı Basra'sında Devlet ve Toplum 1908-1914*, 1.bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2015).
[138] Ali Rıza Işın, *Basra'nın Şiîleşmesi: 19.Yüzyıl*, 1.bs. (İsyanbul: Lejand, 2021).
[139] Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*: *The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Los Angeles: University of California Press, 1980).

inceliyor olsa da Irak'taki Şiîliğin taban kazanmasına yönelik oldukça derinlikli bir analiz sunmaktadır.[140] Bu bakımdan tezimizin argümanının temellenmesinde de önemli bir yere sahiptir. Roger Savory, Safevîler'i iktidara taşıyan saikleri araştırmıştır.[141]

Moojan Momen, On İki İmam Şiîliği'nin geçirmiş olduğu süreçleri ve bunun Sünnîlik'ten farklılaşan yönlerini incelemiştir.[142] Said Amir Arjomand, dinin devlet işlerindeki yerini ve Şiîliğin İran'ın resmî devlet mezhebi olma aşamalarını incelemiştir.[143] Nikkie R. Keddie, İran'ın Kaçarlar bünyesinde tekrar birleşmesini ve batı yönlü reformlar edinmesini, söz konusu reformların içeride olumlu karşılanmamasını anlatmaktadır.[144] Meir Litvak, Şiî ulemanın politikaları şekillendirmedeki belirleyici rolünü analiz etmiştir.[145] Behrooz Moazami, Ortodokslaşan ve politikleşen Şiî ulemanın kurumsallaşmasını, Kaçarlar'ın devlet olarak kurumsallaşması ile paralel süreçler olarak değerlendirmiştir.[146] Yılmaz Karadeniz, İran siyasi tarihini etraflıca incelemiştir.[147]

Bunlardan başka konuya bakışımızı genişleten Kemal Karpat'ın İslâmın Siyasallaşması adlı eseri[148], Şerif Mardin'in İslâmla ilgili kitapları[149] ve Bedri Gencer'in İslâm'da Modernleşme[150] başlıklı çalışması, Selim Deringil'in İktidarın Sembolleri ve İdeoloji[151] konulu eseri, Ahmet Yaşar Ocak'ın Osmanlı ve İslâm[152] içerikli pek çok

[140] Yitzhak Nakash, *The Shiis of Iraq*, (New Jersey: Princeton University Press, 2003). Yitzhak Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 1.bs. (Ankara: Elips Kitap, 2005).
[141] Roger Savory, *Safevîler Devrinde İran*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022). Çev. Özgür Kolçak.
[142] Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (United States: Yale University Press, 1985).
[143] Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden İmam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, (London: Chicago Press, 1984).
[144] Nikkie R. Keddie, *Qajar Iran and The Rise of Reza Khan (1796-1925)*, (California: Mazda Publishers, 1999).
[145] Meir Litvak, *Shi`i Scholars of Nineteenth Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
[146] Behrooz Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 1.bs. (İstanbul: İletişim, 2018).
[147] Yılmaz Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 2.bs. (İstanbul: Selenge).
[148] Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 6.bs. (İstanbul: Timaş, 2017).
[149] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 20.bs. (İstanbul: İletişim, 2015). Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 19.bs. (İstanbul: İletişim, 2017). Şerif Mardin, *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, 6.bs. (İstanbul: İletişim, 2018). Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji,* 26.bs. (İstanbul: İletişim, 2018).
[150] Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 4.bs. (Ankara: Doğubatı, 2017).
[151] Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909),* 3. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).
[152] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm*, 1. bs. (İstanbul: ALFA, 2021). Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, 5. bs. (İstanbul: Timaş, 2020), Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklular Osmanlılar ve İslâm*, 1. bs. (İstanbul: Timaş, 2017). Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri,* 4. bs. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016).

çalışmasıyla Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhitler kitabı[153] ve Fatih M. Şeker'in Osmanlı İslâm Tasavvuru[154] çalışmaları oldukça önemlidir. Alana dair yapılan makale çalışmalarında ise yine Selim Deringil'in[155], Gökhan Çetinsaya'nın, İsmail Safa Üstün'ün[156], Meir Litvak'ın[157], Nikkie R. Keddie'nin[158] ve Juan R. Cole'nin[159] müstakil çalışmaları ön planda yer alan araştırmalardır.

Bu tez çalışmasına literatürdeki birbirinden değerli ilgili çalışmaların oldukça önemli katkıları olmuştur. Birincil kaynakların eksik kaldığı hususlarda ikincil literatürden destek alarak çalışma ilerlemiştir. Sünnîlik ve Şiîlikle alakalı birtakım ilahiyat temelli çalışmalar olmakla birlikte Atebât merkezli mezhep ihtilafını anlatan tarih metotlu çalışmaların sayısı yeterli değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm anlayışını merkeze alarak yapılan bu tür çalışmaların sayısı sınırlıdır. Bu çalışma literatürde bulunan sınırlı sayıdaki çalışmaların söylediklerine atıflarda bulunmaktadır. Meselenin arka planını geniş bir perspektiften anlamayı hedeflemektedir. Böylece Sünnî-Şiî ilişkilerinin I. Mahmud ve Nadir Şah sürecinden sonraki dönemde şekillenmesine dair de kapsamlı bir değerlendirme ortaya konulması hedeflenmektedir.

Alandaki yapılmış çalışmalardan farklı olarak, Osmanlı'nın bölgedeki politikasının istikrarsız olmadığını ama başarısız[160] olmasının nedeninin sosyoekonomik nedenlerden kaynaklı olduğunu iddia etmekteyiz. Ayrıca Osmanlı'nın Şiîliği her zaman aktif bir tehdit olarak görmediğini bunun belirli bir eşiğinin olduğunu savunmaktayız. Bölgedeki Osmanlı devlet adamlarının raporlarının abartılı olmadığını içinde bulunulan mevcut durumun bir tür ifadesi olduğunu düşünmekteyiz. Her ne

---

[153] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 8. bs. (İstanbul: Timaş, 2020).
[154] Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi,2015).
[155] Selim Deringil, *Simgeden Millete*, 5. bs. (İstanbul: İletişim, 2019).
[156] İsmail Safa Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth- Century Iraq". *The Sunna and Shia in History Division*. Ed. Ofra Bengio and Meir Litvak. Palcgrave Macmillan, (New York, 2011), 87-104. İ. Safa Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 31 (2006/2): 104. İsmail Safa Üstün, 19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: "Vesika-yı Hindiyye Hayır İçin Mi Siyaset İçin Mi?", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (İstanbul 2007): 16.
[157] Meir Litvak, Money, "Religion, And Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala, 1850-1903", *2. International Journal of Middle East Studies,* 33 (2001): 1-21.
[158] Nikkie R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern İran", *Studia Islamica,* (1959): 31-53.
[159] Juan R.I. Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usûli Controversy Reconsidered", *Iranian Studies,* 18/1: (1985).
[160] Bölgeye gönderilen kişilerin Şiîliği engellemekte başarısız olduğunu Osmanlı Devleti de kabul etmiştir. BOA. Y.PRK. BŞK. 79/71 (H-4-11-1326/M-28-11-1908).

kadar karşılıklı çatışma hali az gibi görünse de Sünnîlik ve Şiîliğin arasındaki farkın derinleştiği kanaatindeyiz. Başarı olarak Birinci Dünya Savaşı döneminde Iraklı Şiî ulemanın cihad fetvası yayımlamış olması görülebilir. Bu konunun net bir başarı olup olmadığı kendi içinde tartışılmaya muhtaçtır. Iraklı Şiî ulemanın İranlı Şiî ulemaya rakip olarak kullanılamaması başarısızlık olarak değerlendirilebilir. Sonuç itibari ile birbirinden farklı kaynaklar ile bu tez bütüncül bir bakış açısını ortaya koyarak Sünnî ve Şiî ihtilafını, Arap ve Acem ulemasının analizini ulaşılan kaynaklar nezdinde bir yüzyıl üzerinden yapmaya çalışarak ilişkiler arası inişleri, çıkışları ve durağan kalan yönleri yakalama, anlama ve çözümleme gayreti taşımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
SÜNNÎLİK-GAYR-İ SÜNNÎLİK VE ATEBÂT'TA ŞİÎ ULEMANIN KONUMU

Osmanlı Devleti'nin gerek klasik dönemde gerekse yakın dönemde Ehl-i Sünnet mezhebini merkezine alarak hareket etmesi bir devlet politikasıydı.[161] Devletin merkezileşme adımları, Sünnî-Hanefî anlayışı kuvvetlendirirken bunun dışında kalan ve uyumsuz olarak kodlanan grupların çevreye ve uçlara kaymasına neden oldu.[162] Bu süreçte devletin, genel dinî anlayışı çerçevesinde oluşturduğu dil, Heterodoks dinî yapıları *itikad-ı batıla*[163] olarak nitelendiriyordu. Bektaşîler,[164] Nusayriler,[165] Dürziler,[166] Yezidîler[167] ve Şiîler[168] söz konusu tanımın kapsamına girmekteydi. Devlet, bu inanç gruplarını Ehl-i Sünnet mezhebi altında toplamak için birtakım politikalar uyguladı. Bu bölümde Osmanlı Sünnîliği'nin ve Safevî Şiîliği'nin şekillenme süreçleri ele alınacak ve Osmanlı Devleti'nin, gayr-i Sünnî addettiği dinî yapılara yaklaşımı, Bağdat'taki Sünnî ve Şiî nüfusu ile Kaçarlar'ın ve Şiî ulemanın örgütlenişi ele alınmaktadır.

1.1. Osmanlı Sünnîliği'nin Şekillenme Süreci

Osmanlı'nın kuruluş devri, İslâm'ın Heterodoks yapısını yaşayanlarla İslâm'ın Sünnî yorumunu kabul edip onu her tarafta tatbik etmek isteyenlerin bir nevi çekişmesiydi.[169] Osmanlı dinî düşünce yapısında Sünnîlik anlayışının ne ölçüde önemli bir yer kapladığını anlayabilmek için öncelikle Osmanlı'nın devraldığı Sünnî geleneğin

---

[161] Ehl-i Sünnet ve'l cemaat Şîarı üzere olmayanlar bidat ve dalalet ehli olarak addediliyordu ve bunların inanç şekli menediliyordu. BOA. Mühimme defteri nr. 3/172/473. Tekkelerde Ehl-i Sünnet inancına mugayir (muhalif) hareket edenlerin fesat içinde oldukları söyleniyordu. BOA. Mühimme defteri nr. 3/562/1644. Modern döneme dair örnekler bu alt başlık altında paylaşılmaktadır.

[162] İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet,* 34.

[163] BOA. HH. İ. 88/57 (H-29-5-1311/M-8-12-1893). Belgede geçen ifadede Nusayriler'in batıl itikadlarının tashihi için icab eden yerlerde on adet cami yapılmasından bahsedilmektedir.

[164] Bektaşîler'in tashih-i itikad edilmeleri hakkında örnek belge için bkz. İstanbul'da bulunan Bektaşî tekkelerinin bazı baba ve dervişleri tashih-i itikad etmeden memlekete alınmamaları şartıyla sürgüne gönderilmiştir. BOA. C. ZB. 46/2282 (H-30-11-1241/M-6-7-1826).

[165] Nusayriler'in tashih-i itikadı hakkındaki örnek belge için bkz. Lazkiye'ye merbut Cebel-i Nasıriye ahalisinin tashih-i din ve itikadları zımnında mescid-i şerif ve mektep inşa olunacaktır. BOA. İ. MMS. 113/4821 (H-29-10-1307/M-18-6-1890).

[166] Dürziler, İslâm'dan bile sayılmıyordu. Bkz. Y. PRK. AZN. 4/57 (H-10-9-1306/M-22-9 1890). Y.EE. 43/103, (H-6-4-1327/M-27-4-1909).

[167] Yezidîler'in tashih-i itikadı hakkındaki örnek belgeler için bkz. Yezidîlerin tashih-i itikadına dair tedbirler alınması. BOA. BEO 55/4076 (H-29-1-1310/M-23-8-1892). Musul'da tashih-i itikad eden Yezidîlerin sakin oldukları köylerde mektep inşa edilmesi kararlaştırılmıştır. BOA. DH. MKT. 2182/37 (H-14-11-1316/M-26-3-1899).

[168] Şîa zararlı ve fesad ehli olarak görülmekteydi. BOA. DH. MKT. 274/56 (H-21-2-1312/M-24-8-1894).

[169] Mardin, *Din ve İdeoloji*, 95.

neye tekabül ettiğini ve din devlet ilişkilerindeki belirleyici rolünü kavramak gerekmektedir. Bu bakımdan sadece Osmanlı pratiğine değil Selçuklu tecrübesinin şekillenmesinde de etkili olan Gazzâli ve İbnü'l-Arabî gibi önemli kişilikler hatırlanmalıdır.[170]

Osmanlı'da tasavvufa eğilimli bir Sünnîlik algısı bulunuyordu. Sünnîlik, İmparatorluğun resmî ideolojisiydi. Osmanlı Sünnîliği genel olarak Mâtüridî ve Eş'arî bir çizgideydi. Matüridîlik daha çok Ebû Hânife ile özdeşleştiriliyordu.[171] "Osmanlı Devleti ve halkının çoğunluğu itikatta Eş'arîliği değil Mâtürîdîliği benimsemiştir. Buna rağmen Eş'arîlik, Osmanlı ilim hayatında hâkim konumda olmuş, Mâtürîdîlik ise ikinci planda kalmıştır."[172] Gazzâlî'nin ve Arabî'nin, etki alanları itibariyle her iki devletin de resmî devlet ideolojilerinin şekillenmesinde payları vardı. Özellikle Gazzâli'deki Ehl-i Sünnet yaklaşımı Batınî gruplara karşı önemli bir hassasiyet olarak öne çıkmaktaydı ve devletin "ötekine" bakışını biçimlendirmekteydi.

Osmanlı'nın devraldığı dinî atmosferi ve yapısını daha iyi anlamak için Barkey'in tespitlerine tamamıyla yer vermek yerinde olacaktır:

Selçuklular, "birçoğu bir İslâm-Hıristiyan sentezini vazeden derviş kolonilerinden oluşan Heterodoks, heterojen ve gezgin nüfuslarıyla" tanınırlar. Anadolu'ya on üçüncü yüzyılda birçok dalgayla yayılan Sufi tarikatlar mistik, Heterodoks İslâm'ı, toplumun farklı sınıflarına yaymışlardı. Ayrıca Anadolu'nun her şehrinde ve kasabasında, ahi teşkilatları, şehirdeki çeşitli meslekler ve zanaatler etrafında örgütlenmiş mistik birlikler bulunuyordu. Bu teşkilatlar ve birlikler, yolculukları sırasında abdallar, babalar, dervişler ve ahiler tarafından farklı uç bölgelere taşınan, birbirine eklemlenmiş birçok farklı fikrin bir araya toplandığı ambarlar gibi iş görüyorlardı.[173]

Barkey, çevrenin bu öğelerden oluştuğunu ifade ederken, merkezde ise Türkmen liderler tarafından fethedilen şehirlerde daha bilgili ve kentli bir kültürden bahsetmektedir. Dolayısıyla Osman Bey'in bu sosyokültürel ortama yaslanarak bir tür zorunlu ittifaklar birliği ile yükselişini başardığını konu edinmektedir. Ancak, Barkey'in

[170] Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 26.
[171] Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 28.
[172] Recep Önal, "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 10, (2018): 1272.
[173] Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlı*, 64.

bahsettiği bu çeşitlilik İbn Battuta'nın Anadolu'ya dair seyahat notlarına bakıldığında görülememektedir. Battuta, "Bilâd-ı Rûm halkının hepsinin İmam Ebû Hanife mezhebinden olduğunu ve Ehl-i Sünnete tabi olduğunu belirtmektedir. "Aralarında Kaderî, Rafızî, Mutezilî, Haricî ve ehl-i bid'at bulunmayıp, Cenab-ı Hak bu faziletleriyle onları üstün kılmıştır" demektedir. Ancak aralarından bazıları haşhaş çiğnemekte bir sakınca görmezler" diye de belirtmiştir.[174]

Bir yandan Vefaî ve Bektaşî meşrep dervişler öbür yandan fakihlerin, abdalların, babaların, şeyhlerin, gazilerin ve Alplerin de içinde bulunduğu çok katmanlı bir yapı vardı. "Şehir ve köylerden farklı meşreplerden insanları bir şeyh veya babanın nezaretinde bir araya getiren sûfi tarikatlarının desteğini kazanmak oldukça önemliydi. Bu destekler, Moğol istilası sonrası Anadolu'daki güç dengelerini de etkilemekteydi."[175] Tüm bu etken faktörler birlikte düşünüldüğünde en azından ilk etapta Ortodoks bir dinî yaşam yapısına tabi bir beylikten bahsetmenin güçlüğüyle karşılaşılmaktadır.

II. Bayezid'in hükümranlığının son on yılında Doğu'da siyasî-dinî Şiî tehdidi baş gösterdi. Sünnî akaide karşı oluşan bu ilk ciddi tehdit için tedbir almak icap ediyordu.[176] 1512'de babasının bu konuda yetersiz kaldığını düşünen I.Selim, Osmanlı politikasında ciddi bir doğu meselesi hâlini alacak Safevî sorununa özellikle önem atfediyordu.[177] Safevî tehdidi Osmanlı'nın Rafızîlik (sapkınlık, *heresie*) kavramının etki alanını genişletmesine neden oldu.[178] Nitekim Anadolu'daki Safevî propagandasına yönelik karşı atağa geçen Osmanlı, Şiîliği İslâm'dan kabul etmedi ve onları küfür ehli saydı. Bu, Osmanlı İmparatorluğu için bir dönüm noktası oldu ve cihadın kapsamı genişledi. Ocak'a göre "bu zihniyet değişimi, o zamana kadar Anadolu topraklarında sessiz sedasız oturan Heterodoks kesimlere de şamil kılındı. Osmanlı resmî ideolojisindeki Safevî faktörüyle ortaya çıkan söz konusu değişimin sonuçları bugüne kadar uzanan bir toplumsal kırılmayı da beraberinde getirdi."[179]

---

[174] İbn-i Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, (İstanbul: Yeni Şafak, Baskı Yılı Belirtilmemiş), 202.
[175] Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, (İstanbul: Klasik, 2019), 34
[176] Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, 205.
[177] Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, 208.
[178] Rafıziler yevm-i aşurada cem olub sahabe-i güzîne sebbetmekteydiler. "Min ba'd şikâk ve 'adavet izhâr idüb veya şer'-i şerife muhalif vaz'ları ola envâ'-i 'ukûbet ile mu'âkab olunub gereği gibi haklarından gelinir bilmiş olalar." BOA, Mühimme defteri nr. 6/324-325/686. Saim Savaş, *XVI.Asırda Anadolu'da Alevilik*, (Ankara: TTK, 2020), 162.
[179] Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVII. Yüzyıllar*, 145.

Yavuz'un seferleri akabindeki süreçte İmparatorluğun İslâmî kimliği iyiden iyiye şekillendi.[180] Nitekim İdris-i Bitlisî'nin faaliyetlerinde buna dair izler görmek mümkündür. Padişah tarafından Tebriz yakınlarına gönderildiğinde kendisini gezgin bir nasihatçi vaiz olarak takdim eden Bitlisî, bu faaliyetleri "sultanın âlemi ıslah etmesi ve "İslâm'ın zenâdıka ve melâhidiye karşı gazası" olarak tanımladı.[181] Ancak her ne kadar dinî gerçekler esasmış gibi gösterilse de iki devletin karşılaşması hem siyasî hem de dinî zeminden bağımsız olarak düşünülemez.

Yavuz dönemine bakıldığında Safevîlerin geliştirmiş olduğu propaganda faaliyetleri ve hamilik iddialarına karşı önemli ölçüde bir karşı propaganda geliştirme çabasının olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda padişaha yakıştırılmaya başlanılan birtakım unvanlar dönemin Selîmnâme[182] literatüründe önemli ölçüde yer aldı. Yavuz Selim'in, hilâfet yetki ve sembollerini kullanmadığı belirtilmektedir.[183] Sultan Selim, halife unvanını kullanmamış olsa bile *zıllullâh* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) kimliğini oldukça rahat kullanmış gibi durmaktadır. Selim'in tebaası ve kulları da saraya hitaben yazdıkları arzuhallerde ve sultanları efendileri olan Selim'e rüyalarını ve remil (fal) sonuçlarını aktarırken 16. yüzyıl başlarında Osmanlı dünyasında kullanımda olan mehdici, binyılcı ve apokaliptik (kıyamet) tonda imge ve sözcüklerden yararlanıyorlardı.[184]

Osmanlı, Habsburg ve Safevî hükümdarlarının mesiyanik rolleri bu dönemde öne çıkmaktaydı. Kanunî rakip Müslüman hükümdarların karşısına *Mehdî* olarak çıktı.[185] Kanunî'nin bu sıfatlarını kullanarak varmak istediği yer hem İslâm hem de Hıristiyan dünyasında evrensel bir hükümdarlık iddiasıydı. Bunu ifade ederken gözden kaçırılmaması gereken nokta ise Safevîler'in İslâm dünyasında hamilik iddiasında[186] bulunmalarıdır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu onların bu tezine karşı hamilik

---

[180] Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, 143.
[181] Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî*, 1. bs. (Ankara: TTK, 2019), 308.
[182] Selîmnâme için bkz. Aköz, A. ve A. K. Demireğen, *Muhyî'nin Selim-nâmesi*. (Konya: Palet Yayınları,2020). M. Argunşah, "Şükrî-i Bitlisî Selim-nâmesi ve Eserin Dili". *Türk Dünyası Araştırmaları*, (1988): 51-72.
[183] İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 107-108.
[184] H. Erdem Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak*, Çev. Zeynep Rona, 1.bs. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019), 300.
[185] Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, 126. Ayrıca Bkz. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, 1.bs. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 89-90.
[186] Bu bakımdan Osmanlı-Safevî çekişmesi strateji ve ideoloji bağlamında bir mezhep üstünlüğü sağlamaktan çok daha ötesini içermektedir. Bkz. Vecîh Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 60.

sıfatlarını kendisinde toplayarak cevap vermek istedi. Örneğin, *Sâhib-Kırân* ifadesi (kutlu zamanda doğmuş hükümdar), *Kutup ve Mehdi'*den (kendisine doğru yol gösterilmiş) oluşan üç unvanın kullanılışına Osmanlı, Safevî ve Babürlü sahasında 16.yüzyıl başlarından itibaren rastlanılmaktadır. Ocak, bunun bir tesadüf olmadığını vurgulayarak siyasal gelişmelerin bu tür unvanların kullanımında etkin rol oynadığını ifade etmektedir.[187]

Kanunî devrinin Sünnî İslâm algısına bakıldığında İbn Kemal ve Ebusuûd anlayışı doğrultusunda oluşan fetvalar, dönemin İslâmî düşünce yapısında kendisini önemli ölçüde hissettirmekteydi. 16.yüzyıl bu manada din-devlet ilişkileriyle birlikte, dönemin hâkim zihniyetini de yansıtmaktaydı. Esasen Ebussuûd Efendi'nin Kanunî dönemindeki konumu, bir bakıma Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki misyonuna benzer bir durumdaydı. Gazzâlî'nin Bâtınilere karşı üstlendiği rolü 16. yüzyılın kudretli Şeyhü'l-İslâm'ı üstlendi.[188] Nitekim İbnü'l-Arabî aleyhine fetva verdiği bilinen Çivizâde'nin Şeyhü'l-İslâmlık makamından azledilmesi ve gerek Kemâlpaşazade gerekse Ebussuûd Efendi'nin İbnü'l-Arabî hakkında müspet görüşlere sahip olması, devlet politikasının gereği olarak öne çıkıyordu.[189] Bu dönemde İsmail Maşukî,[190] Çivizâde Mehmed Efendi'nin fetvasıyla 1529'da idam edildi. Hamza Bâlî'i[191] ise Ebussuûd fetvasıyla (1573?) idam edilmiştir. Bu hadiseler, Osmanlı'nın mistik karakterli olan Şiî-Safevî tehdidine karşı Sünnî refleksine işaret ediyordu.[192]

Osmanlı, Safevî merkezli bir politikanın tesiri altına girerek mezhep merkezli bir siyaset gütmekteydi. Öteden beri devam eden İslâm ve Türk-Moğol kaynaklı devlet

---

[187] Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm*, 124.
[188] Bilkan, *Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi*, 247.
[189] Bilkan, *Osmanlık İmparatorluk İdeolojisi*, 74.
[190] Ma'şûkī, babası şeyh olduğu için Çelebi Şeyh, halk arasında ise genç ve güzel olduğundan Oğlan Şeyh diye tanınırdı. Atâî'nin ifadesine göre İsmâil Ma'şûkī çok genç yaşta İstanbul'a giderek irşad faaliyetine başlamış, camilerdeki vaazları ilgiyle karşılanmıştır. İstanbul'a geldikten bir yıl sonra 935'te (1529) Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin fetvasıyla idam edilmiştir. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Ansiklopedi Hazırlık Kurulu, "İsmâil Ma'şûkî", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 23-24.
[191] Hammer, kaynak göstermeden Hamza Bâlî'nin Kanûnî Sultan Süleyman devri vezirlerinden Pertev Paşa'nın maiyetinde çalıştığını söyler. La'lîzâde'nin naklettiğine göre Ebüssuûd Hamza Bâlî'yi tarikat şeyhlerine sordu ve onlardan, "Cahil ve nâkıstır, dördüncü esmâda kalmıştır, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī tarikatındandır" cevabını alınca, "Üstâdım fâzıl-ı Rûm İbn Kemal merhumun fetvası ile katlolunan İsmâil'in katli zendeka ve ilhâda bina olunmuş idi; Şeyh Hamza dahi ol tarikte zındık ise katli meşrûdur" sözleriyle öldürülmesine fetva verdi. Bkz. Nihat Azamat, "Hamza Bâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 503-505.
[192] Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, 1.bs. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 87.

anlayışı, ağırlık merkezini Hanefi fıkhının aldığı yeni politikaya devretmiştir. Mezhep, devletin siyasal ve ideolojik sadakat odağı hâline gelmiştir. Kanunî devrinde bu Sünnî tavır daha baskın oldu ve Sultan'a mistik bir kimlik kazandırdı.[193] Kanunî'nin mistik bir tarz belirlemesinin bilinçli bir tercih olduğu ve Safevî şahının Türkmenler'e sunmaya çalıştığı imajla anılarak Türkmenlerin gözünde de bir meşruiyet sağlama kaygısı yattığı iddia edilmektedir.[194]

1.2. Safevî Şiîliği'nin Şekillenme Süreci

Safevî Devleti, mutlakiyetçi idari ve kültürel idealleri bakımından klasik Abbasî İmparatorluğu'ndan beri kurulan devletlerin hepsine kıyasla Sasanî İmparatorluğu'nun mirasçısı sayılmaya daha uygundu. Ayrıca Safevîler, kendisinden sonra gelecek monarşiyi belirleyecek genel ilkeleri ortaya koyarak Şiîliğe resmî bir statü kazandıran devletti.[195] Safevî tarikatı Sünnî bir tarikat olarak kurulmuş olup daha sonra İsnâaşeriyye Şiîliğini benimseyerek mezhebi eğilimini değiştirdi. Ancak, bu değişimin ne zaman ve nasıl olduğuna dair farklı fikirler bulunmaktadır.[196]

Safevî Şiîliğiyle sonuçlanan süreçte yeni bir Şiîlik tipi doğdu."[197] Bu dönemde Sünnî İslâm'a Şiî öğeler geçmeye başladı ve bazı Sünnî tarikatlar Şiîleşti. Nurbahşiye,[198] Ni'metulllahiyye[199] ve Safevî tarikatı[200] bunların arasındaydı. Claude Cahen tarikatlar aracılığı ile gelişen bu süreci "Sünnîliliğin Şiîleşmesi" olarak adlandırırken Marshall

---

[193] Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, 96.

[194] Hüseyin Yılmaz, "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 306. Yazar burada Sünnî sığınmacı Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvânî'nin (ö. 947/1540) görüşlerinden istifade etmiştir.

[195] Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 3.Cilt*, Çev. Berkay Ersöz, 3. bs. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021), 40.

[196] Reşat Öngören, "Safevîyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 461.

[197] Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 105.

[198] Nurbahşiye'nin kurucusu 1393'te İran'da doğan Seyyid Muhammed Nurbahş'tır. Nurbahşiyye Kübreviyyeliğin bir koludur. Mehdi karakterli ve Şiîleşen bir harekettir. Nurbahşiyye'nin Şiîleşmesi, Seyyid Muhammed'in İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan gelmesiyle ilgili olabileceği de iddia edilmektedir. Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, (Doktora Tezi, Yale University, 1997).

[199] Gölpınarlı'ya göre 834'te (1431) vefât eden Şah Ni'metullah'a mensup Ni'metullâhiyye tam manasıyla İsnâ-âşeri olup, bunlar Türkiye'ye gelmemiştir, İran'da yayılmıştır. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: Gerçek Yayınevi,1969.

[200] Kurucusunun adına nisbetle Safeviyye diye bilindiği gibi Erdebîlî nisbesinden dolayı Erdebîliyye diye de anılır. Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde kurulup buradan yayılması sebebiyle mensuplarına Erdebil sûfîleri denilmiştir. Sünnî bir tarikat olarak kurulduğu halde daha sonra İsnâaşeriyye Şiîliği'nin resmî mezhep olarak kabul edildiği bir devlete dönüşen Safeviyye'de Şiîliğin ne zaman ve nasıl başladığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bkz. Reşat Öngören, "Safeviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 460-462.

Hodgson "Tarikat Şiîliği" şeklinde tanımlamaktaydı. Daftary'e göre On İki İmamcı Şiîlikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesi arasında kurulan bağ, bu süreçte etkili olmaktaydı.[201]

Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu çekişmeleri İran'ı zayıflattı ve iktidarsızlığa sürükledi.[202] Bu vaziyet, Safevîler'in iktidar olma ortamını hazırladı.[203] 1501 yılında Safevî Devleti Tebriz'de kuruldu ve On İki İmam öğretisini kendisine düstur edinerek dinî propagandasını ve siyasî ideolojisini bu öğretinin üzerine inşa etti. Şiîlik siyasallaştırmak suretiyle devletin resmî ideolojisi hâline geldi[204] ve Osmanlı Sünnîliği'nin en azılı rakibi oldu.[205] Cevdet Paşa'ya göre Şah İsmail, Osmanlı'ya yakın bir hudutta Müslüman bir devletin yaşayamayacağını anladığı için İran'da Şiî mezhebini yaydı.[206] Daha sonra iktidarlarının kaynağı olarak On İkinci İmamın veya Mehdî'nin temsilcileri olduklarını iddia ettiler.[207] Aslında Safevîler'in güç devşirdiği makam, 13. yüzyıldan bu yana gelen tasavvuf kültürü ile iç içe geçmiş Ali Kültü idi.[208] Şah İsmail kendi mezhebini pekiştirdikten sonra diğer fırkaları küfür ile eşdeğer ilan etti.[209]

Osmanlı, Doğu sınırında katı bir Şiîliğe bürünmüş bu ideolojik devleti kendisine tehdit olarak algıladı. Dahası bu devleti destekleyen kalabalık Türkmen grupları Şah İsmail'i kendi liderleri olarak görüp onun kurduğu devlete desteğe gitmekteydiler.[210]

---

[201] Daftary*, Şiî İslâm Tarihi*, 106.

[202] Detaylı bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara: Güven Matbaası, 1976). 9-14. Ayrıca bkz. Kazım Paydaş, *Uzun Hasan ve Otlukbeli Savaşı*, 1. bs. (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2022).

[203] Mehmet Çelenk, "Safevî İlmi Geleneğinin İnşası ve İran'ın Şiîleşmesi", *Safevîler*, Ed. Mehmet Dağlar, 1. bs. (İstanbul: Kitabevi, 2021), 85.

[204] Roger M. Savory, *Tahkikat-ı der Tarih-i İran-ı Asrı Safevî (Mecmu '-a-yı Makalat*, Çev. Muhammed Bakır Aram-Abbaskuli Gaffarî Ferd, (Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1382), 258.

[205] Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, 266.

[206] Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, *Birinci Cilt*, 5. bs. (İstanbul: İlgi Kültür Sanat:2011), 44.

[207] "Şiîyetten en büyük menfaat-ı siyâsîyeyi İran cer etti. Filhakika İsmail Safevî fetânet-i malûmesi sayesinde dergâh şeyhliğinden İran şahlığına irtikâ edince arzu ettiği vahdet-i millîyeyi tesîs edebilmek, evlâd-ı İran'ı hükümât-ı sâire-i İslâmdan ve bahusus Devlet-i Osmaniye'den ayırmak ve uzaklatmak için mezheb-i Caferîyi istimâle başladı. Bu tarihten itibaren Şiîyet suret-i münhasırada bir âlet-i siyâset oldu." Bkz. Cenap Şahabattin, *Âfâk-ı Irak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 78-79.

[208] Roger Savory, *Safevîler Devrinde İran*, Çev. Özgür Kolçak, 1.bs. (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2021), 29.

[209] Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan*, Bir Şiî/Katolik* Çev. Tufan Gündüz, 1. bs. (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 88.

[210] BOA. A. DVNSMHM.d. 35/583. BOA. A. DVNSMHM.d. 35/802. DVNSMHM.d. 35/45. Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 41. Şah'a destek vermeye giden bu kitlelere tahrir ve mühimme defterlerinde geçen teknik bir terim olarak "Kızılbaş'a gidenler" denilmesi ile alakalı bkz. Yalçın Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları*, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2020), 84.

Türkmenler'in bu yöneliminde şüphesiz Anadolu'da yaşadıkları bunalımın etkisi vardı.[211] Osmanlı yönetiminin merkezileşmesinden hoşnut olmayan Türkmen grupları bulunuyordu. Bunların birçoğu göçebeydi, bir kısmı eski toprak sahibi aileler ve bir kısmı da dirliklerini yitirmiş eski askerlerden oluşmaktaydı. Coğrafya itibariyle Toroslar ve Tokat-Sivas arasında bulunuyorlardı.[212] Devlet'in amacı bu göçebeleri yerleşik hayatta tutmak ve tahrir defterleri üzerinden onları vergiye bağlayarak üretimi arttırmaktı.[213]

Osmanlı yönetimi gittikçe Sünnî Ortodoksluğu ön plana çıkardı ama bu gruplar daha çok göçebe töresi ve şaman inançlarına bağlıydılar. Dolayısıyla farklı biçimlerdeki derviş topluluklarına tutundular ve bu anlamda Heterodoks bir görüntü çizdiler. Toplumsal ve politik anlamda Osmanlı karşıtıydılar ve giydikleri başlıktan dolayı kızılbaş olarak tanımlanıyorlardı.[214]

Trimingham'ın ifadesiyle: *Osmanlı sultanlarının, Doğu Anadolu'nun dağlık arazisinde İran sınırında yaşayan uzak diyarlardaki tebaası, varlıklarını aşırı Şiî tarikatlarla iç içe sürdürüyorlardı. Bunlar, Osmanlı Devleti'nin tedip edici kılıcından kurtulmak için kapsayıcı ve kucaklayıcı Bektaşî şemsiyesi altına girmeye çalışıyorlardı*.[215] Osmanlı'nın Sünnîlik dışı kesimleri kontrol altında tutmak istemesi de bu tür grupların Bektaşî çatısı altında toplanmasına neden olmuş olabilir.[216] Dolayısıyla yine merkez ve çevre çatışmasına burada şahit olunmaktadır. Merkezdeki kurumsallaşma süreci ile yapıları gereği kendilerine yer bulamayan bu tür gruplar çevreye dağıldılar ya da itildiler. Çevrede özgün yaşam şekillerini devletten bağımsız devam ettirmek isterken devletin resmî enstrümanlarından herhangi birisi ile himaye altına alınmaktan olabildiğince kaçındılar. Nitekim bu kaçınma hali daha sonra kopuşu ve karşı cenahta yer almayı hatta savaşmayı beraberinde getirdi. Kızılbaşların, Safevî

---

[211] Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik*, 33.
[212] Amasya, Tokat ve Çorum Levendlerinden 20 kadar nefer Kızılbaş Vilayeti'ne kaçarken Erzurum Beylerbeyi tarafından yakalanıp Erzurum kalesinde hapsedildi. BOA. Muhimme defteri nr. 3/477/1422.
[213] İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, 36-37.
[214] Kızılbaşlık ülküsü güdenleri Osmanlı, ehl-i fesad olarak nitelemekteydi. Bu kişiler, fesad ve şenâ'atleri sebebiyle haklarından gelinmesi ve habsedilmesi gerekenler olarak tanımlanmaktaydı. BOA, Mühimme defteri nr. 12/457/880. BOA, Mühimme defteri nr.30/132/19.
[215] John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford University Press, 1971), 83. Bkz. *Savory, Safevîler Devrinde İran*, 42. Bkz. Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları*, 85. Bkz. BOA. TS. MA.e 569/54. (H-29-12-926/M-10-12-1520).
[216] Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 114.

daîlerinin propagandalarına gönül vererek onların safına geçmeleri ve Safevî ülküsünü kendilerine düstur edinmeleri bunun en açık göstergesiydi.

Şah'ın Kızılbaş askerleri Şiîliğe yönelik yeterli bilgiye sahip değildi. Resmî mezhep hâline getirilen Şiîliğe dair tedrisatta kullanılacak tek kitap İbnü'l Mutahhar el Hillî'nin *Kavâidu'l-Ahkâm* adlı eseriydi.[217] Safevîler onları hem içeride hem de dışarıda Sünnîlere karşı mücadelelerinde güçlü kılacak ve meşruiyet zemini sağlayacak ulemaya ihtiyaç duydu. Devletin Şiîleşmesi için gerek Lübnan'dan gerekse Irak'tan Şiî âlimler İran'a davet edildi.[218] Şah'ın ülkesine gelen ulema zamanla devlet işleyişinde söz sahibi oldu.[219] Safevîler, bir yandan meşruiyet zeminini sağlamlaştıracak ulemayı devletlerine kanalize ederken öbür yandan da Sünnî düşüncenin temsilcileri olan Nakşibendîyye varlığını İsfahan'dan ve Kazvin'den tasfiye etmekteydi.[220]

Tebriz'in nüfusunun üçte ikisine yakını Sünnî olmasına rağmen Şah İsmail, Şiîliği resmî mezhep olarak ilan etmekte kararlıydı.[221] Safevîler'in Şiîleştirme politikasında tasavvufî düşüncenin etkisi ve zorla Şiîleştirme olarak iki başlığın tartışıldığı bilinmektedir.[222] Moğol istilasını takip eden süreçte Şiîliğin ve Sûfiliğin

---

[217] Eserin tam künyesi için bkz. Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî maʿrifeti (mesâʾili)'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm. (Tahran 1272, 1313, 1315, 1329, 1387-1389; Kum, ts., 1363/1984, 1413). Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 125.

[218] Joyce N. Wiley, *Irak Şiîleri*, Çev. Metin Mutanoğlu ve Osman Baş, 1.bs. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 26.

[219] Yılmaz Karadeniz, "Safevî Devleti'nnin Kuruluş Temelleri", *Safevîler*, Ed. Mehmet Dağlar, 1. bs. (İstanbul: Kitabevi, 2021), 186.

[220] Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Fecr, 1. bs. (Ankara: Fecr, 2022), 122.

[221] Savory, *Safevîler Devrinde İran*, 31.

[222] Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, 128-148. Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, Çev. Sadık Kılıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002). Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev. Sara Büyükurdu, 8.bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014). Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginnig to 1890* (University of Chicago Press, 2010). Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, C.2*, Çev. Ahmet Arslan, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2013). Farhad Daftary, *Şiî İslâm Tarihi*, 1.bs. (İstanbul: ALFA, 2016). Kevseranî, *Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, 1.bs. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017). Nikkie R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern İran", *Studia Islamica*, 29, (1959): Vecih 31-53. Süleyman Uludağ, "Şiîlikte Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, 1.bs. (İstanbul: İsav, 1993): 515-541. Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7-8, (2000-2001): 85-98. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 2. Dizi, (Ankara: Güven Matbaası, 1976). Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi,* C.1, 5. bs. (İstanbul: İletişim, 2013). Roger Savory, *Safevîler Devrinde İran*, Çev. Özgür Kolçak, 1.bs. (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2021).

birbirine yaklaştıkları düzlemler vardı ve tasavvuf ile Şiîlik,[223] ehl-i beyt sevgisi hususunda benzer özellikler gösteriyordu.

Netice itibariyle Safevîler kendilerine meşruiyet ve nüfuz alanı kazandıracak bir çabanın içine girdi. Bunu kısmen tasavvufun kendilerine sağladığı avantajlarla yaparken kısmen de zorla gerçekleştirdiler. 16. yüzyılda atılan bu temel, 19.yüzyıl boyunca İran yaşamında bütün etkileri ile hissedilecek, 20.yüzyılın İran'ı ve Şiî ulus devletine de etki edecekti.[224]

1.3. II. Mahmud Döneminde Gayr-i Sünnîlik

Osmanlı Devleti'nin merkezileşme döneminde Bektaşîler'e karşı yürüttüğü siyasi mücadele politikasının bir de itikadî yönü vardı. II. Mahmud döneminde (1808-1839) modernleşmeye dair uygulanan politikalarla Osmanlı'nın gayr-i Sünnî topluluklara bakışında birtakım uygulamalara gidildi. Buna göre merkezileşme karşıtı her türlü inanç ve fiil tehlikeli kabul edildi.[225] Yeniçeriler'in birçoğu Bektaşîliğe mensuptu ve itikatları düzeltilmesi gerekli bir güruh olarak görülüyorlardı.[226] Bektaşîler, beş vakit namazı kılmadıkları, oruca riayet etmedikleri ve ilk üç halifeye yönelik saygısız ifadeler kullandıkları gerekçesiyle Ehl-i Sünnet mezhebi karşıtı birer Rafızî olarak anılmaya başlanmışlardı.[227] II. Mahmud, Ehl-i Sünnet mezhebine tabi ulemanın özellikle desteğini alarak Bektaşîler'i ortadan kaldırmak niyetindeydi. Başkent uleması ile Bektaşîler arasında da önemli ölçüde problemler vardı. Bektaşîler, Safevîler tarafından temsil edilen Şia'ya yakınlıkları ile anılıyorlardı. Bu durum dostane ilişkilerin gelişmesine engel oluyordu.[228]

---

[223] "Şah İsmail herhangi bir konu hakkında Şiir yazarken sözü bazen dolaylı bazen de doğrudan tasavvuf ve tarikata, Ali'ye, Ali'yi sevenlere ve On İki İmam'a getiriyordu." Bkz. Mustafa Ekinci, "Şah İsmail Hayatı ve Eserleri", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. Halil İbrahim Bulut, 1.bs. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 317. Ayrıca bkz. Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, 2.bs. (Ankara: Beyan, 2010).

[224] Gene R Gartwaite, *İran Tarihi*, İnkılap, Çev. Fethi Aytuna, (İstanbul, 2021), 145.

[225] Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları,* 93.

[226] Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeniçeriler'e dinî kitaplar dağıttırdığı ve üstelik selâtin camilerinin birinde Arapça ve Farsça tedris ettirdiği bilinmektedir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 180-185. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, (ALFA: İstanbul, 2017), 159.

[227] Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, (1243/1827), 201. Osmanlı, Rafızî olarak addettiği oluşumlarda genellikle sahabeye bilhassa Hz. Ömer ve Hz. Osman'a küfredildiğini, sazlı sözlü eğlenceler düzenlenip fısk-ı fücur içinde olduklarını ve namaz kılmadıklarını belirten ifadeler kullanmaktaydı. BOA. Mühimme defteri nr. 7/120/312.

[228] Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, 161.

Nitekim, Bektaşîler dinden sapmış olarak değerlendirildiler. Bunun dışında Yeniçeriler'in de dinden sapmasının ve İran'a meyletmelerinin müsebbibi olarak görüldüler.[229] Ayrıca Esad Efendi'nin[230] (1789-1848) 1821 Mora İsyanı ile alakalı Şirvanlı Fatih Efendi'den[231] (ö.1834) aktardığına göre Bektaşîler, Rumlara "sizinle ittifak ile bu Yezidleri katledelim" demişti. Buna göre Bektaşîler'in İran'la yapılacak olası bir savaşta Ehl-i Sünnet inancına karşı Şah beklentisi içinde olduklarından bahsediliyordu.[232] İran'ın, Mora isyanı sırasında Anadolu'yu işgal edeceği türden birtakım şayialar yayıldığında bazı Bektaşîler'in İran beklentisine kapıldığı ve bu sebeple İslâm'a karşı Bektaşîler'in çok daha düşmanca tavırlar içerisinde olduğu iddia edilmekteydi.[233]

Esad Efendi, Kanuni dönemindeki Kalenderî isyanını[234] dayanak noktası olarak gösterip Bektaşîleri; Kadirî, Nakşî ve diğer tekkeleri kendilerine geçirmekle ve fesat içinde olmakla niteledi.[235] Üst düzey ulema, Bektaşîleri "din düşmanı" olarak görmeye pek yanaşmadı.[236] Ancak, baskın olan görüş bunlar dışında kalan ulemanın görüşüydü. Sonuç itibariyle Bektaşîlik, Şiîlik ve Rafızîliğin sıkı bileşenleri olarak değerlendirildi.[237] Osmanlı Devleti, Kızılbaşlık ve İran'la ilişkisi bulunan bütün kesimleri Bâtını ve gayr-i ahlaki olarak kabul etmekteydi. İtikatlarının düzeltilmesi

---

[229] Esad Efendi'nin ocağın ilgasından sonra kaleme aldığı eserinde, Yeniçeri ocağının bozulmasının ana nedeni Bektaşîlik olarak ifade ediliyordu. Bektaşîler, ocağı yoldan çıkaran ve sürekli onların İran'a yönelmelerine neden oluyorlar ve sonunda "Şah adına" kılıç çeken kişiler olarak tanımlanıyorlardı. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, (Ankara: TTK, 2013), 60. Esad Efendi'nin Bektaşîliğin tasfiyesinin gerekliliği için verdiği izahat için bkz. Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2005), 166-173.

[230] Esad Efendi bir süre sahaflık işleri ile uğraşmıştır. Daha sonra Osmanlı'da ordu kadılığı ve kazaskerlik gibi görevler yürütmüştür. Yeniçeriliğin kaldırılması sürecinde fikrî zemini hazırlayan eserleri bulunmaktadır. Ziya Yılmazer, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11:341-345.

[231] Hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Dîvân-ı Hümâyun memurlarındandır. Osmanlı-Rus savaşında Erzurum'da görevlendirilmiştir. Bkz. Mehmet Ali Beyhan, "Şirvanlı Fâtih Efendi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:210-211.

[232] Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, 204. Ayrıca Bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, 62.

[233] Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, 62.

[234] 1527 yılı Osmanlı Devleti'ne karşı çıkan bir isyandır. XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı merkezi yönetiminin Kalenderi zümrelerine uyguladığı siyasetin gerekçesi, zaten başından beri Ehl-i Sünnet dışı olup zaman zaman Osmanlı yönetimine karşı çıkma eğilimini saklamayan bu muhalif ve marjinal zümrelerin, siyasi tercihlerini Şiî Safevî propagandasından yana kullanmaları ve bu sebeple sık sık toplum düzenini bozma eğilimine girmeleridir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, 2 bs. (Ankara: TTK, 1999), 125.

[235] Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, 201-203. Ayrıca Bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, 174.

[236] Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok*, (İstanbul: Kitabevi, 2009), 117.

[237] Baki Öz, *İttihat Terakki ve Bektaşîler*, 1.bs. (İstanbul: Can Yayınları, 2004), 131.

gerektiğini söylediği bütün grupları da Bektaşîlik'te olduğu gibi aynı tanım içinde değerlendiriyordu.[238]

Devlet, üzerinde yükseldiği zemin itibariyle bir yönü medreseye bir yönü de tekkeye bakan yapıya sahipti.[239] Askeri kışlalar bu anlamda önemli kabul ediliyordu. Tulasoğlu'na göre "askerî kanunnamelerde kışlalar nasıl bir arka plandan gelirse gelsin, neferleri Sünnîleştirme kaleleri olarak görülmekteydi." III. Selim (1789-1807) döneminde kurulan Nizam-ı Cedid (1792-1807) ordusunda her bölüğe bir imam tayin edilmesi, namazların cemaatle kılınması ve Birgivi Risalesi[240] okunmasının hükme bağlanması da bir nevi söz konusu anlayışın kışlaya yansımasıydı.[241] II. Mahmud döneminde, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye Ordusu'nun kurulması (1826) ile Sünnîleştîrme kışlada daha da görünür bir hal almıştı.[242] Yeni nizamî orduda alınan eğitim tedbirleri kısaca şunlardı: Her saf için bir mektep kurulacak, buralarda her gün Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal dersleri verilecekti.[243] Neferler beş vakit namazı cemaatle kılacaklardı. Bunun için de her safa (bölük) birer imam tayin edilecekti. Nitekim Abdülmecid döneminde de (1839-1861) İmam Gazzâlî'nin Cennetü'l-Esma isimli eserinden alınan bir dua İslâm ordusunun muzaffer olması için yapılmaya başlanmıştı.[244] Öne çıkarılan husus, Sünnî telakkiye dayalı standart bir din pratiğinin oluşturulmaya çalışılmasıydı.[245]

Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin Bektaşîler'e karşı aldığı tavır sadece onlara has değildi. Bazı tekkeleri temsil eden babalar ya da şeyhler de uyarılmıştı. Nitekim devletin kılık kıyafet müdahalesinden elde etmek istediği sonuçlardan birisi de Bektaşîler'in Sünnî derviş kılığına girerek gizlenmesini önlemekti.[246] Geniş bir açıdan bakıldığında II. Mahmud'un politikalarında tarikatları bürokratik anlamda yeniden

---

[238] Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, (Frida Yayınları, 2012), 112.
[239] Soyyer, 19. Yüzyılda Bektaşîlik,113.
[240] Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye, İstanbul 1307.
[241] Gülay Tulasoğlu. "Türk-Sünnî Kimlik İnşâsının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşîlik*, Der. Yalçın Çakmak – İmran Gürtaş, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2016), 175.
[242] BOA. HAT. 1236/48106 (H-29-12-1241/M-4-8-1826). Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması hakkında Sultan Ahmed Meydanı'nda toplanan devletin ileri gelenleri, yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusunun din ve devlete yarayacak gaza ve cihada iştirak edecek bir ordu olduğunu vurguladılar.
[243] Abdülkadir Özcan, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 457.
[244] BOA. TS. MA. e. 1210/69 (H-29-12-1255/M-4-3-1840).
[245] Yıldız, Neferin Adı Yok, 125.
[246] BOA. A. MKT. NZD. 86/57 (H-10-11-1269/M-15-8-1853). Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. XII, Dersaadet-i Mecmua-yi Osmaniye (1309/1892), 182.

düzenlemek ve hareket alanlarını kısıtlamak vardı.[247] II. Abdülhamid politikalarında daha da kontrol edilebilir hale dönüştürülmeye çalışılan dinî nüfus grupları ile ulaşılmak istenen amaç, merkezin söz konusu gruplar üzerindeki etkinliğini arttırmaktı.[248]

1.4. II. Abdülhamid Döneminde Gayr-i Sünnîlik

II. Abdülhamid döneminde takip edilen İttihâd-ı İslâm politikası ve halife-sultan anlayışının güçlenmesi ile Sünnî-Hanefî yapı devlette belirgin bir hal almıştı. Devraldığı bakiyelerden bağımsız olarak düşünülemeyecek bu biçimin, Osmanlı'nın son dönemini karakterize ettiği malumdur. Bu dönemde İmparatorluğun sınır bölgelerinde azınlık konumundaki Heterodoks dinî hareketler yükselişe geçmişti.[249] Devlet, gayr-i Sünnî addedilen ilgili gruplara Sünnîleştirme misyonu güderek engel olmak istedi.[250] 1878 Berlin Anlaşması'ndan[251] itibaren devletin önemli ölçüde Hıristiyan nüfusu kaybettiğini ve o zamana kadar ihmal ettiğini düşündüğü Anadolu ve Arap vilayetlerine tekrar yöneldiğini görmekteyiz. Bu yönelimdeki en önemli başlıklardan birisi ise "Müslüman millet tasavvuru oluşturabilecek" bir cephe oluşturmaktı.[252]

1878 sonrası dönemde II. Abdülhamid, Tanzimat dönemi politikalarını sorguluyordu ve bunların bir kısmını korurken bir kısmında ise değişikliğe gitmişti.[253] Devlet, Osmanlıcılık fikrinden yavaşça uzaklaşıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bu meşruiyet krizi ise Sünnî-Hanefî anlayışın güçlendirilerek merkeze daha da yerleştirilmesi ve Sünnîliğin teşviki ile aşılmaya çalışıldı.[254] Böylece Osmanlı tedbir çabalarıyla Heterodoks veya güvenleri kazanılması gereken gruplara karşı

---

[247] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, 180.
[248] Edip Gölbaşı, "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidîler ve Osmanlı İdaresi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 9, (2009): 106.
[249] Mardin, *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, 60.
[250] Necati Alkan, "The Late Ottoman Sunni Missionary Project", *Non Sunni Muslims in the Late Ottoman Empire: State and Missionary Perceptions of the Alawis* (London: I.B. Tauris/Bloomsbury, 2022), 286.
[251] Osmanlı İmparatorluğu'nun en çok toprak kaybettiği anlaşmadır. Osmanlı İmparatorluğu, Rus İmparatorluğu, Büyük Britanya, Alman İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, İtalya Krallığı ve Fransa arasında 13 Temmuz 1878 tarihinde Berlin'de imzalanmıştır. BOA. HR. TO. 618/41 (M-13-7-1878).
[252] Gökhan Çetinsaya, "Din, Reform ve Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış", *Osmanlı Araştırmaları I, Osmanlı Medeniyeti Siyaset, İktisat, Sanat*. Haz. Coşkun Çakır, 1.bs. (İstanbul: Klasik, 2005), 136-137.
[253] Çetinsaya, "*Din, Reform ve Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakı"ş*, 130.
[254] Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, 211.

entegrasyon amacının güdüldüğü bir döneme girdi.[255] Sünnî İslâm anlayışı II. Mahmud'tan itibaren hızla ivme kazanarak II. Abdülhamid ile devletin politikasında oldukça etkin bir konuma ulaştı.

Merkeze Sünnî İslâm anlayışını yerleştiren Osmanlı Devleti, gayr-i Sünnî inanç gruplarının cahil olmalarından ya da çeşitli nedenlerden ötürü İslâm'ı bilmemelerinden Sünnî İslâm'ın esas yapısını öğrenemedikleri üzerinde durdu.[256] Merkezileşen devlet, artık ücra köşelerde kalan bu nüfus gruplarına da ulaştı ve onların dinî-mezhebî anlayışının da kendisi gibi olmasını ısrarla istedi. II. Abdülhamid, bu dinî ve mezhepsel çeşitliliği devletin birliği ve bütünlüğü için tehlike olarak görüyordu.[257] Bu bakımdan, *tashih-i akâid/itikad ve izâle-i cehalet*[258] kavramları doğrultusunda Nusayrîler, Yezidîler, Dürziler ve Şiîler gibi sapkın addedilen mezhebî grupların itikadları düzeltilmeliydi. Bu inanç grupları Ehl-i Sünnet çizgisine olumlu politikalarla yaklaştırılmalıydılar. Onların yoğun olarak bulunduğu merkezlerde devlet, okullar ve camiler inşa etti.[259] Böylece onları Ehl-i Sünnet mezhebi çizgisine yakınlaştırmak, kendisine daha itaatkâr ve sadık kılmak istedi.[260]

Osmanlı Devleti, Ehl-i Sünnet mezhebine muhalefet eden şahıslar veya olaylar karşısında kendi çizgilerini net bir biçimde ifade etmekteydi.[261] Devlet genellikle Ehl-i Sünnet'e karşı olan hocaları ya da bürokratları görevden almaktaydı ve yerlerine mezhep itibariyle uygun olduğunu düşündüğü kimseleri atamaktaydı. Bu mezhebe aykırı davranışlar sergileyenlerin bidat ve dalalet içinde olduklarından dolayı edepsiz hareketlerde bulundukları ve itikatlarının tashih edilmesi gerektiği belirtilmekteydi.[262]

---

[255] İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Heteredoks Dinî Gruplar ve İdaresi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (1996): 65-66.

[256] BOA. Y.PRK. BŞK. 19/27 (H-27-1-1308/M-12-10-1890). BOA. DH. MKT. 2201/15 (H-30-12-1316/M-11-5-1899). BOA. Y.PRK.MŞ. 7/23 (H-13-3-1317/M-22-7-1899).

[257] Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları*, 113.

[258] BOA. C.ZB. 46/2282 (H-30-11-1241/M-6-7-1826). BOA. İ.DH. 1247/97741 (H-21-3-1309/M-25-10-1891). BOA. DH.MKT. 1948/10 (H-14-10-1309/M-12-5-1892). Ayrıca bkz. Deringil, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, 92-93.

[259] BOA, MF.MKT. 422/33 (H-26-5-1316/M-12-10-1898). Irak ahalisi arasında yayılan ve birçok mahzurları görülen Şiî mezhebinin önünün alınarak Ehl-i Sünnet'in yaygınlaştırılması hususunda icab eden icraatların yapılması tembihlenmekteydi.

[260] Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları*, 113-125.

[261] BOA, Y.MTV. 49/122 (H-20-9-1308/M-29-4-1891). Nizamiye Dördüncü Taburu Kolağası Said Efendi'nin Ehl-i Sünnet mezhebleri aleyhinde tefevvühatda (münasebetsiz sözler) bulunduğu hakkında İzmir Kumandanlığı tahkikat başlatmıştı. Ankara Vilayeti'ne tâbi Mihaliççık kazasında Ehl-i Sünnet itikadına muhalif hareketlerde bulunanların itikadını tashih için ulemâ tayin edilmekteydi. BOA, Y.MTV. 166/127 (H-06-04-1315/M-31-10-1897). Tarsus'un Gülek nahiyesi ahalisinden Hidayet ile arkadaşlarının Ehl-i Sünnet mezhebi hakkında fezahatte (edepsizlik) bulundukları iddiasıyla tahkikat başlatılmıştı. BOA, BEO. 1678/125835 (H-06-03-1319/M-23-6-1901).

[262] BOA. Y.MTV. 166/127 (H-6-4-1315/M-4-9-1897).

Ayrıca devlet, bir propaganda türü ve ahalinin aklını karıştıracak araç olarak gördüğü zararlı yayınları da toplatmaktaydı.[263]

Netice itibariyle devletteki Sünnî görünürlük, II. Mahmud'un Yeniçerileri ortadan kaldırmasından sonra Bektaşîler'e de el atması ve onların tekkelerine Nakşî postnişinleri ataması ile iyiden iyiye görünür bir hal aldı.[264] II. Mahmud ile başlayan Sünnî çabalar merkezileşme ile eş güdüm hâlinde ilerledi. II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde ise İttihâd-ı İslâm düşüncesi doğrultusunda Sünnîlik devletin yegâne politikası oldu.[265] Böylece Sünnî-Hanefî yapı odak noktası olmak kaydı ile politikalar şekillendirildi. Gayr-i Sünnîlik tehlikeli bulunarak onların da aynı inanç doğrultusunda hareket etmesi için okul, cami, medrese inşası ve Kur-an-ı Kerim gönderme gibi tedbirlere başvuruldu. Bektaşîler ile başlayarak kolektif bir şekilde bütün bu yapılara dokunan bir anlayış ile hareket eden ve varlığını daha da hissettiren devleti görebilmek mümkün oldu. Amaç, batıl itikatlara karşı Sünnî propagandanın öne çıkarılmasıydı.

1.5. Bağdat'ta ve Atebât'ta Sünnî-Şiî Nüfus

Nüfus hareketlerine yön veren birtakım önemli faktörler vardır. Bu faktörlerden en önemlisi belki de göçler sebebiyle oluşan nüfus dalgalanmalarıdır. Ancak, Karpat'a göre *göçlerin gerçek manada etkili bir sosyal ve siyasal değişikliğe neden olabilmesi için siyasal, örgütsel, sosyal, dinsel, kültürel ve bilhassa ideolojik birçok yardımcı güce ihtiyacı vardır*.[266] Karpat'ın tanımından hareketle İran'dan Atebât'a yapılan Şiî göçleri değerlendirilebilir. Örneğin daha önce Sünnî olan Amâre[267] ve Müntefik gibi büyük aşiretlerin Şiîliğe geçmesiyle Şiî nüfus daha da artmıştır. Özellikle 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Atebât'tan mülk almak suretiyle hızla artan bir Şiî nüfus söz

[263] Bir İranlı tarafından kaçırılırken Rüsumat Dairesi'nce yakalanıp Maarif Dairesi'nde alıkonulan Ehl-i Sünnet kaideleri hilafında zararlı ibareleri havi kitapların isimleriyle basım yeri ve kimler tarafından neşredildiğinin incelenerek memalik-i şahane'ye girişi yasaklanmıştır. BOA. DH.MKT. 2147/109 (H-29-7-1316/M-13-12-1898). Dahiliye Muhasebe Kalemi Müdürü Ziya Bey'in pederi Hasan Fehima Efendi'nin terekesinden tevkif edilen Ehl-i Sünnet itikadına aykırı kitaplar incelendikten sonra kendilerine iade edilmişti. BOA. BEO 3428/257088 (H-13-10-1326/M-8-11-1908). Ehl-i Sünnet mezhebi aleyhinde birtakım ifadelerle Bağdat'da tab olunmuş olan "Ed-Davetü'l-İslâmiye ila Mezhebi'l-İmamîye" adlı eser toplattırılmıştır. BOA. MF.MKT.1162/46 (H-6-10-1328/M-11-10-1910).

[264] BOA. C. EV. 651/32819 (H-29-12-1255/M-4-3-1840). BOA. C.ADL. 9/568 (H-11-12-1274/M-23-7-1858). BOA. DH. İD. 33/36. (H-03-08-1330/M-18-7-1912). Ayrıca bkz. Öz, *İttihat Terakki ve Bektaşîler*, 125.

[265] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VIII. Cilt*, 6.bs. (Ankara: TTK ,2007), 546.

[266] Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, 2. bs. (İstanbul: Timaş, 2010), 12.

[267] Dicle'nin doğu (sol) kıyısında, Basra ile Kûtül'amâre arasında yer alır; XVII. yüzyılda bir köy görünümünde olan Amâre, XIX. yüzyılın sonlarından 1914'e kadar Osmanlı Devleti'nin Basra vilâyetine bağlı aynı adı taşıyan sancağın merkezi statüsünde idi. Bkz. İdris Bostan, "Amâre", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 558.

konusudur. Ayrıca İranlı nüfus burada külliyetli bir şekilde talebe yetiştirmekteydi ve Atebât'a İran'dan yoğun göçler yapılmaktaydı.[268] Buradaki Şiî ilim havzalarında bulunan ulema bölgeye olan cazibeyi arttırmıştır.[269] Bu nedenle Irak'taki nüfus artışının arka planında Atebât'ın önemli bir etkisi bulunmaktadır.[270]

Bölgedeki Sünnî ve Şiî nüfusu sayısal olarak tespit etmek zordu. Osmanlı Devleti, nüfus sayımı yaparken Müslüman halkın tamamını İslâm olarak kabul etmiştir ve aralarında mezhep ayrımına giderek bir sayı belirtmemiştir. Dolayısıyla resmi kayıtlarda Müslümanlar etnisite veya dil aidiyetine göre ayrılmamaktadır.[271] Ancak, Şiîleşen kişiler birtakım ritüeller üzerinden tespit edilebiliyordu. Örneğin'in Cole'nin belirttiğine göre Hindistan'daki ibadetlerde, evlilik törenlerinde, vefatlarda ve miras paylaşımlarında Şiî hukukunu tatbik ederek işlerini yapmaya başlayanlar daha sonra Şiî mezhebe mensup olarak anılıyorlardı.[272] Bir diğer önemli tespit de Karpat'ın çıkarımından hareketle yapılabilir. 1880 öncesi sayımlarda göçebe aşiretler nüfus sayımında nadiren geçmekteydi. Bunların sayımı hususunda nüfus memurları çoğunlukla aşiret reislerinin verdiği rakamlara güvenmiştir.[273] Şiîliğe geçişler genellikle aşiretler üzerinden yapıldığı için Şiî nüfusun ya da Şiîleşmenin tespiti buradan hareketle de yapılmış olabilir.

Konumuzun odak noktası itibariyle yoğunlaşılan bölge Bağdat olup Atebât şehirlerinin Sünnî-Şiî nüfus miktarını tespit etmek amaçlanmaktadır. Osmanlı nüfus sayımında temel amaç askere alınacak kişi sayısı ve vergi temini olduğu için verilen rakamların doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte yine de gerçeğe en yakın verilerin Osmanlı nüfus dokümanları olduğunu kabul etmek gerekir.[274] Bağdat Vilayeti'nin nüfusu Ali Cevad'ın tespitinde 800.000 olarak görünmektedir.[275] Şemseddin Sami'nin de tespiti

---

[268] BOA. Y.PRK.SRN. 3/22 (H-28-5-1309/M-30-12-1891).
[269] BOA. Y. PRK. BŞK. 57/16 (H-20-3-1316/M-8-8-1898).
[270] Cuinet'e göre Kerbelâ'daki Şiîler arasında İranlıların sayısı 41.000, Hintlilerin 5.000 ve Osmanlıların 8.700'dü. Bkz. Cuinet, *La Turquie D'Asie*, III, (Paris: 1892), 90.
[271] Karpat, Osmanlı Nüfusu 1830-1914, 151.
[272] Cole, "Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq", 230. Ayrıca Bkz**.** Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, 82.
[273] Karpat, Osmanlı Nüfusu, 46.
[274] Karpat, Osmanlı Nüfusu, 34.
[275] Ali Cevad*, Memâlik-i Osmâniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügatı*, (İstanbul, 1313), 183, Ayrıca Bkz. Abdullah Poş, "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri", *Milel ve Nihal*, 8/3, (2011): 51.

aynı yöndedir.[276] Karpat'ın 1894 yılına dair paylaştığı veri ise 752.000'dir.[277] Şemseddin Sami'ye göre nüfusun yarısı Sünnî diğer yarısı ise Şiî'dir. Vital Cuinet ise 1890'lı yıllarda yaptığı tahmine göre nüfusu 850.000 olarak tespit etmiştir. Bunun 789.500'ü Müslüman nüfus olup Sünnî nüfus 309.000 (%39,14) iken Şiî nüfus ise 480.500 (%60,86) kişidir. Atebât'a dair nüfus verilerine Abdullah Poş'un Vital Cuinet'ten paylaştığı veriler üzerinden oluşturduğu sade ve anlaşılır tablolar ile bakmanın daha kolay olacağı kanaatindeyiz. Bu bakımdan ilgili tablolar, Cuinet'in verdiği rakamlar üzerinden doğruluğu tekrar tarafımızca teyit edilerek paylaşılma gereği duyulmuştur.

Tablo I: Bağdat, Hille ve Kerbelâ Sancaklarının Nüfusu

Sancak	Mezhep	Nüfus
Bağdat	Sünnî	261.000
	Şiî	79.800
	Toplam	340.800
Hille	Sünnî	30.000
	Şiî	219.500
	Toplam	249.500
Kerbelâ	Sünnî	18.000
	Şiî	181.200
	Toplam	199.200

Kaynak: Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 17. Ayrıca Bkz. Poş, "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri", 51.

[276] Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (İstanbul, 1306), 1324-1327, Ayrıca Bkz. Poş, "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri",51.
[277] Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, 320.

Tablo II: Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ Şehirlerinin Nüfusu

Şehir	Mezhep	Nüfus	Şehir	Mezhep	Nüfus
Necef	Sünnî	750	**Kâzımiyye**	Sünnî	20.000
	Şiî	9.250		Şiî	5.000
	Toplam	10.000		Toplam	25.000
Kerbelâ	Sünnî	10.000	**Sâmerrâ**	Sünnî	12.960
	Şiî	54.700		Şiî	2.010
	Toplam	64.700		Toplam	14.970

Kaynak: Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 17. Ayrıca Bkz. Poş, "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri", 52.

Orta ve Güney Irak'ta Araplar çoğunluktaydı. Kuzeydoğu'da ise Kürtler ağırlıktaydı. Bölgesel kimliklerin belirlenmesinde nüfusun etnik olarak ayrılması inanç dünyası hakkında da bilgi veriyordu. Şiîler çoğunlukla Necef ve Kerbelâ gibi kutsal şehirlerde, güneyde yaşıyorlardı. Bağdat ise Sünnî Kuzey ile Şiî Güney arasında kalıyordu.[278] Nakash'a göre Necef ve Kerbelâ'nın 18.yüzyılın ortalarından itibaren Şiîliğin kalesi olarak yükselişi ve Vehhâbiler'in bu iki şehre saldırıları bölgede Şiî nüfusu arttırmaktaydı. Ayrıca Necef ve Kerbelâ'nın Irak'ın başlıca çöl pazar kentleri olarak hizmet etmesi ve Fırat'ın su akışının değişmesi de bu durumu etkilemekteydi. Diğer bir neden ise 1831'de başlayan Osmanlıların aşiretleri iskân politikasının etkisiydi.[279] Tüm bunlara ek olarak Süveyş Kanalı'nın 1869'da açılması ile buradan Atebât'ı ziyaret ve defn işlemleri için körfezden önemli sayıda göçmenin gelmesi de Şiî nüfusu bölgede arttıran etkenlerdendi.[280] Şiî nüfusun artmasını tetikleyen diğer

[278] Ebubekir Ceylan, *Modern Irak'ın Osmanlı Kökenleri*, 1. bs. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 71.
[279] Göçebe nüfus, çoğunlukla Sünnî olarak yaşamına devam ediyordu ancak yerleşik hayata geçenler Şiîleşiyordu. Yerleşik hayata geçmeyen kabileler Sünnîliklerini bugüne değin korumuştu. Bkz. Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 32.
[280] Reidar Visser, *Basra, the Failed Gulf State*, (Berlin: Lit Verlag, 2005), 27. Ayrıca Bkz. *Işın, Basra'nın Şiîleşmesi: 19. Yüzyıl*, 75. Basra'da %30 Sünnî, %50 Şiî nüfus vardı. Bkz. *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*, Ed. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdil, (Ankara: ORSAM, 2012), 19.

önemli bir faktör ise her yıl gelen Şiî hacıların miktarıydı.[281] Issawi'nin belirttiğine göre bu sayı 1875'te 100.000, 1905'te 95.000, 1910'da ise 55.000'dir.[282]

20.yüzyıla gelindiğinde Bağdat Vilayeti'nde Şiîlerin nüfusu 1.5 milyona ulaşmıştı."[283] Şiî nüfus, ulema ve talebe bakımından da Sünnî nüfustan oldukça fazlaydı. Cuinet, Bağdat'taki toplam Sünnî medrese sayısının 39, talebe sayısının ise 1.950 olduğunu belirtir. Sâmerrâ'da 500 Şiî öğrenci vardır.[284] Ayrıca Harputlu İshak Efendi, Necef'ten ve Kerbelâ'dan çevredeki kabile ve köylere yayılan 5.000-6.000 Şiî misyoner talebeden bahsetmekteydi.[285] 1900'lü yılların başında Necef'te 2.000'den fazla kişi müçtehitlik için icazet aldığını iddia etmekteydi. Bu sayı, Kerbelâ'da 200'ün üzerindeydi.[286] Menar dergisi ise bu sayıyı 1908 yılında Necef'te 16.000 olarak vermiştir.[287] Netice itibariyle ulaşılan sayılar ve onları arttıran nedenler özelinde mevzuya bakıldığında Şiî nüfusun bölgedeki çoğalma gerekçesi Necef'teki ve Kerbela'daki teşkilatlı Şiî öğretiyle açıklanabilir.

1.6. Atebât'ta Şiî Ulemanın Konumu

Safevîler'den sonra devlet himayesinden yoksun kalan Şiî ulema, kendi geleceklerini daha güvenli gördükleri ve mezhepsel kimliklerini şekillendiren Atebât'a göçtü. Bir kısmı ise Hindistan'a göçtü.[288] Bu karmaşa döneminde Şiî ulema, bir süreliğine devlet desteğinden uzak kalsa da Irak'ta aktif öğretisine devam etti. Ancak,

---

[281] Ali Suad, yağmurlu bir havada Kerbelâ ziyaretine giderken yolda gördüklerini şöyle tasvir etmektedir: "Sabahın saat dördüne doğru Kerbelâ cihetinden parekende kafilecikler görünmeye başladı. Kendi esterleri üstünde kimi koyun postundan bir kürke, kimi keçeye veya kilime bürünmüş, terkisine heybe yahut torbasını asmış, altına seccadesini, yastığını bağlamış, genç, ihtiyar, kadın, erkek birtakım Acem züvvârı ile çamur içinde asa-be-dest-i itkâ serbestâne kat'ı- merahil eden yaya fakirler, bu müşkil ve soğuk rüzgârlara maruz seyahatten sessiz bir meşî-i münkad ile dönüyorlar. Hâk-i pây-i Hüseyin'e yüz sürmek ve onun yâd-ı felaketini, ihya-yı mâtem-i şehâdeti için der-i makberine düşerek ağlamak maksadıyla bu çölleri geçiyorlardı." Ali Suad, *Seyahatlerim*, (İstanbul: Kitabevi, 1996), 77. (Eser 1916'da yayımlanmıştır). Ziyaretgâhlara gelen halkın yolculukta çektikleri perişan halleri ve yol güvenliğinin olmayışını İsmail Hakkı Babanzade de anlatır. Bkz. İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, Çev. Murat Çulcu, 1.bs. (İstanbul: Büke Yayıncılık, 2002), 114.

[282] Charles Issawi, *Fertile Crescent 1800-1914: A Documentary Economic History*, (New York: OUP, 1988), 135. Ayrıca Bkz. Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 217.

[283] Ceylan, *Modern Irak'ın Osmanlı Kökenleri*, 72. Ayrıca bkz. Yitzhak Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle East Studies*, 26/3, (1994): 443-463. Türkçe çevirisi için bkz. Nakash, Yitzhak, "Sünnî Irak Kabilelerinin Şiîliğe Dönüşümü", çev. Zeki Tekin, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV/III. (2002): 387-397. Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 28.

[284] Cuinet, La *Turquie d'Asie*, 90. Ayrıca Bkz. Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 217.

[285] BOA. İ.DH. 958/75763 (H-27-10-1302/M-9-8-1885). Ayrıca Bkz. Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 221. Ayrıca Bkz. Işın, *Basra'nın Şiîleşmesi: 19. Yüzyıl*, 77.

[286] NA. FO195/2275/154.

[287] Işın, *Basra'nın Şiîleşmesi: 19. Yüzyıl*, 77.

[288] Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala*, 13.

Ahbârî ve Usûlî olarak iki gruba ayrılan ulema arasında bir çekişme söz konusuydu. Ahbârîler, müçtehitlerden gelen haberler üzerine amel edilmesini ön plana çıkarırken Usûlîler içtihat ve aklı daha çok önemsiyordu. Dahası Usûlî düşünce, devlet yönetiminde de bir şekilde söz hakkına sahip olmak istiyordu.[289] Nitekim, çekişmede Usûlî ekol daha baskın geldi.

İran uleması kendi içinde farklı derecelere sahipti. En baştaki kişi *merci-i taklid*[290] olarak bilinirdi. Önemli ulemadan Muhammed Bakır Bihbehânî (1705-1792), Ahbarî ve Usûlî fikir çatışmasında Usûlî düşünceyi destekledi. "Bihbehânî tarafından sağlanan Usûlî zaferi, İran'da siyasî işlerde de sözlerini geçirebilen kuvvetli bir müçtehit sınıfının ortaya çıkmasını sağladı." Bu anlamda Kerbelâ'da Usûli mektebi yerleşme fırsatı elde etti. Ahbâriler'in bir kısmı da Usûli mektebine katılırken bazıları ise Kerbelâ'dan ayrıldı.[291]

Ca'fer b. Hızır Kâşifülgitâ (1743-1813), Bihbehânî'nin öğrencisiydi. Hocası gibi Kâşifülgitâ da Usûli düşüncenin yerleşmesi için çabaladı. Kâşifülgitâ'nın yetiştirdiği öğrencileri arasında Cevâd Âmilî, Muhammed Hasan Necefî, Âga Muhammed Takî Necefî, Muhammed Bâkır İsfahânî ve Ahmed Ahsâî gibi âlimler bulunmaktaydı.[292] Şeyh Murtaza Ensarî, Mirza Hasan Şirazî ve Muhammed Takî Şirazî gibi Şiî alimler de daha sonraki dönemlere damgasını vuran önemli şahsiyetlerdi.

Kaçarlar dönemine kadar ulema uzunca bir dönem "karışıklık ve istikrarsızlık" dönemi geçirdi.[293] Ulema, Safevîler'den bu yana pek fazla göremediği devlet desteğine Kaçarlar ile tekrar kavuşurken devlet de gücünü meşru kılma döneminde din adamlarının desteğini elde etti.[294] Tekrar zuhur eden Sünnîlik ve Şiîlik çatışmasının başlaması, Kaçarlar'ın yönetimi devraldığı döneme denk geldi. Kaçar Devleti'nin

---

[289] Bkz. Metin Yurdagür. "Ahbâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1: 490-491. Mustafa Öz "Usûliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 214-215.

[290] İmâmiyye Şîası'nın çoğunluğu tarafından, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen Usûlî fıkıh ekolünce ictihad derecesine sahip yetkin âlime verilen unvanı ifade eder. Hamid Algar. "Merci-i Taklîd". *TDV İslâm Ansikolepedisi.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 172-174.

[291] Hamid Algar. "Muhammed Bakır Bihbehânî". *TDV İslâm Ansikolepedisi.* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 143.

[292] Ahmet Özel, Ca'fer b. Hızır Kâşifülgıtâ, *TDV İslâm Anskiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 25: 18-19.

[293] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, C.2.* 7.bs. Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: İletişim, İstanbul, 2013), 151.

[294] Kaçar Muhammed Han, Bağdad'da İmam Musa türbesini yaldızlı levhalarla süsletmişti. BOA. HAT. 274/16137 (H-14-02-1209/M-10-09-1794).

kuruluşu her ne kadar 1796 yılına dayandırılarak Ağa Muhammed Şah (1786-1797) ile başlasa da onun oldukça kısa süren yönetimi sonrasında Feth Ali Şah (1797-1834) başa geçti. Bağdat Valisi Süleyman Paşa tahttaki değişikliği Osmanlı Devleti'ne bildirdi.[295] Kaçar Devleti, gereken kurumsal güçten yoksundu ve henüz başlangıç aşamasındaydı. Feth Ali Şah gücünü sağlamlaştırabilmek için Şiî ulema ile olan münasebetini iyi tutma niyetindeydi. Öyle görünüyor ki Vehhâbîlerin Atebât'taki kutsal mekânlara saldırıları hem ulema hem de İran Devleti için gereken birleşme zeminini oluşturmuştu. [296]

Kaçarlar, devletin mezhebini Şiî olarak ilan ettiler ve ulemaya desteklerini sundular. Asabiyet bağı üzerinden Şiîlik ile bağlantı kurmadılar ama mezhep itibari ile Şiîliği kuvvetli bir biçimde önemsediler.[297]Safevîler'le karşılaştırıldığında Kaçarlar kendilerinin herhangi bir imam soyundan geldiğini iddia etmediler. Onlar, Moğol kökenli olduklarını belirttiler. Ancak kurdukları yapının tutunabilmesi için ve güçlerini meşru kılabilmek adına Şiî ulemaya oldukça ihtiyaç duyduklarının da farkındaydılar.[298]

Ulema ile Kaçarlar'ın ilişkisi neticesinde her geçen gün otoritesini arttıran ve kurumsallaşma zemininde ilerleyen bir ulema profili görebilmek mümkündür. Kaçar şahlarından güç alarak mahkemelerde, vakıf arazilerinde, sosyal ve politik mevzularda belirginleşen bir ulema otoritesinde bu durum rahatlıkla gözlenebilmiştir. Her bir müçtehidin kendi bünyesinde molla ve çeteler barındırıyor oluşu, bu otoriterleşmenin en net işaretiydi.[299] Himaye, bağışlar ve dinî vergiler yolu ile önemli gelirler elde eden ulema zamanla kurumsallaşmış ve mali açıdan da profesyonelleşmişti. Ayrıca ilmiye havzalarını da genişleterek kendi resmi olmayan hiyerarşilerini kurmaya başlamışlardı.[300]

1.7. Kaçar Devleti'nin Şiî Ulema ile İlişkisi

Ulemanın ilk dönemi (1796-1848) Kaçarlar'ın devlet sahnesine çıkışları ile örtüşmektedir. İkinci dönemi de yine Kaçarlar'ın kurumsallaşması ve devlet yapısını kurması, ulemanın ise dinî Ortodoksiyi oturttuğu (1848-1906) ve dinî alanın hâkim

[295] BOA. HAT. 219/12056 (H-20-08-1212/M-07/02-1798).
[296] BOA. C. HR. 88/4355 (H-29-12-1217/M-22-4-1803). BOA. HAT. 95/3844 (H-13-06-1218/M-30-09-1803).
[297] Ali Bademci, *Şamanizmden Kızılbaşlığa Şiîliğin Türkmen Yüzü*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 411.
[298] Algar, *Religion and State in İran, 1785-1906*, 41.
[299] Tabari, Azar, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", Ed. Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1983): 49.
[300] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 107.

gücü olma sürecine denk gelmektedir.[301] Feth Ali Şah, Şiî ulemaya büyük destekler verdi. Cami ve türbe inşâ edip bazılarını da tamir ve tezyin ettirdi. Ulemaya ülkenin her tarafında dolaşabilme özgürlüğü sağladı.[302] Sâmerrâ, Necef, Kufe, Kerbelâ, Kâzımiyye, Hille ve Basra gibi Şiî kutsal merkezlerini zamanla müçtehitlik merkezleri olarak ilan etti. Böylece İranlı ulema, Atebât'taki Şiî kutsal merkezlerini dinî ve mezhebî ekoller olarak benimsedi.[303]

Zamanla siyaseten de ağırlığı artan ulema bunu ispatlamak istedi. Rusya ile 1804'te yapılan savaşta ulemadan fetva alındı ve savaş 1813'te İran'ın yenilgisiyle sonuçlandı, ardından Gülistan anlaşması imzalandı. Öyle ki Merci-i taklîd Kâşifülgitâ verdiği fetvada izni "ben verdim" şeklinde kibirli bir tavır takındı.[304] Rusya ile ikinci bir savaş hususunda Feth Ali Şah (1797-1834) isteksizdi. Ancak ulema cihad hususunda ısrarcı davranarak ikinci bir savaşın yapılmasını istedi. Ulema, Şah'a rağmen fetvayı yayımlayacağını duyurmuştu. Nitekim Feth Ali Şah ikna edildi fakat savaş, İran'ın yenilgisi ile sonuçlandı. Akabinde Türkmençay anlaşması imzalandı.[305]

Ulemanın siyaseten boy gösterdiği diğer bir olay ise Türkmençay anlaşmasından sonra yaşandı. Rusya, belirlenen tazminatı almak için 1829'da Griboyedov başkanlığında bir heyeti görevlendirdi. Griboyedovla bazı heyet üyeleri ve kazak askerlerinden kırk dört kişi öldürüldü. Ulema, başlangıçta arabuluculuk rolünü üstlenmişti ama daha sonra kontrolü kaybetti ve bir ulema,[306] yabancı düşmanlığı üzerine fetva yayımladı. Ulema ve pazarın sorumlu olduğu bu olaylar dört gün sonra ancak bastırılabilmişti.[307] Griboyedov hadisesinden başlayarak Babiler'in[308] bastırılması, 1872 tarihli doğal kaynakların çıkarılması için Reuter'a verilen imtiyaz,

---

[301] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 109.
[302] Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 187.
[303] BOA. MF. MKT. 84/15 (H-23-08-1301/M-18-06-1884). Tanju Ateş, "Kaçarlar Döneminde İran'dan Atâbat-ı Aliyâta Yapılan Şîa Ulema Göçü", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/1. (2018): 41.
[304] Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden İmam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 224. Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 136.
[305] Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 138.
[306] Bu kişi Mirzâ Mesîh'ti. Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 184.
[307] Garthwaite, *İran Tarihi*, 179.
[308] Babizm, İran ve Irak'ta, Seyyid Ali-Muhammed Şirâzî önderliğinde, Bāb'ın (1235/1819-1266/1850) genel karizmatik liderliği altında 13/19. yüzyıldaki bir mesih hareketiydi. D. M. Maceoin, "Babism", *Encyclopædia Iranica*, III/3: 309-317, available online at ttp://www.iranicaonline.org/articles/babism-index (accessed on 7 Ağustos 2022). Ayrıntılı bilgi için bkz. D.M. Maceoin, "Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi'ism" Ed. Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand, "Qajar Iran 1800-1925." (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983), 148-176.

1888 yılında Lianazoff'a verilen balık yataklarının imtiyazı, İngiliz Lynch Brothers Şirketi'ne Karun Nehri'nde ticaret imtiyazı, 1889'da Rus Dolgorosky'e demiryolu şebekesi inşası, 1891'de tütün imtiyazının geri alınmasından 1905 meşrutiyet rejimine geçişe kadar birçok hususta Şiî ulema Şah'a karşı hükmedici ve muhalif gücünü ortaya koymaktan çekinmedi.[309]

Feth Ali Şah döneminde ulema ile nispeten iyi giden ilişkilerin seyri, Muhammed Şah (1834-1848) döneminde aynı rotayı takip etmedi. Ulemanın hiç sevmediği sufilere karşı Muhammed Şah saygı gösteriyordu.[310] Hatta Nakşibendi şeyhlerine karşı da ilgisiz değildi. Muhammed Şah'la arası açılan Şiî ulema yine Irak'taki güvenli yuvalarına (Atebât) çekildi ve oradan muhalefet ettiler.[311] Bu anlamda Atebât onlar için güvenli bir liman görevi görüyordu.

Muhammed Şah'ın iktidarının son dönemlerinde İran'da çıkan ve Şiîliğin aykırı kabul ettiği Babilik hareketi türedi[312] ve ilk başlarda kısmen kabul de gördü. Babilik'le olan mücadele Ortodoks Şiîliğin Heterodoks kabul ettiği bir oluşuma karşı mücadelesiydi. "Yeni doğan Şiî Ortodoksi'nin hayatta kalması ve yayılması hiyerarşik ve kurumsal bir otoriteye, güncellenmiş dinî kanunlara ve gerçek veya icat edilmiş Heterodoks bir düşmana karşı kendini dayatmak için maddi bir güce ihtiyaç duymaktaydı."[313] Bu sebeple devletin gücünü yanında hissetmek isteyen Ortodoks Şiîlik, 1844 ile 1848 arasında oldukça palazlanan ve tehlike olarak gördüğü Babiliği bitirmek istedi.[314] Kaçarlar bu hususta öne çıkarak Babi hareketini bastırdı. Babi liderleri

---

[309] Garthwaite, *İran Tarihi*, 190. Doğu Hint sömürgesi için İngiltere 1762'de Kerim Han Zend'ten itibaren bölgede ticarî ilişki ağını kurmaya başladı. Pek çok memur ve teorisyeni de bölgeye gönderdi. Bunların en önemlilerinden birisi de Sir J. Malcolm'dur. Muhammed Ahmed Penâhî Semnânî, *Lütf 'Ali Han Zend*, (Tahran: İntişârât-ı Kitâb-ı Numûne, 1373). Sayfa-220-221.

[310] Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 194.

[311] Ateş, *Kaçarlar Döneminde İran'dan Atâbat-ı Aliyâta Yapılan Şîa Ulema Göçü*, 37.

[312] BOA. İ.HR. 198/11268 (H-12-08-1279/M-02-02-1863). Memâlik-i İrâniyyede bir mikdâr Sünnî ve Ermeni ve Yahûdi var ise de bunların öyle mezheb mücâdelesine kıyâm idecek bir hâlde olmamalarına ve şu vukû'ât-ı Acemler'in eyyâm-ı mâtemî olân mâh-ı Muharrem'de vukû' bulmasına nazaran bunun Keşfiyye ve Şeyhiyye ve Aliyyullahî ve Bâbi gibi Şiʿiyyenin mezâhib-i mütenevviasında bulunânların yek-diğerine olân tezâd ve ihtilâflarından ilerü gelmiş bir vaka olması ve husûsiyle şimdiki hâlde Bâbî mezhebî pek ziyâde revâc bularak mezâhib-i sâirede bulunânların kîn ve gayzını mûcib olmasıyla aralık aralık bu misüllü münâzaa ve mücâdeleler vukû' bulmasına bakılur ise iş bu ʿarbedenin dâhî yine Bâbîler mâddesinden neş'et itmiş bulunması vârid-i hâtır olur. Zevra Gazetesi, "İran", 12 Rebiülevvel,1286, S.2, stn.6. Bkz. Mine Ersoy, *Zevra Gazetesi (S.1-100)'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi,* (Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2014), 25.

[313] Moazami*, İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 110-111.

[314] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 111.

Nâsırüddin Şah zamanında Akka ve Magosa'ya sürgüne gönderildi.[315] Bu olay Şiî dinî Ortodoksisi'nin şekillenmesine önemli bir katkı sağladı.

Nâsırüddin Şah (1848-1896) döneminde tekrar ulema ve devlet arasındaki ilişkiler düzelmeye başladı.[316] Şah, "Üç kızını İran'daki üç müçtehit Şiî ulemaya verdi."[317] Bu dönemin başlangıcında karşılıklı hüsn-ü niyet adımları ile genel olarak Şiî ulema ve devlet arasında bir sorun yokmuş gibi gözükse de ikisi arasında ortaya çıkacak yapısal sorunlar meydana geldi. Öyle ki iki güç de kurumsallaşma aşamasındaydı ve yer yer birbirini çeken ve iten güçlü refleksler gösterebiliyorlardı. Muhammed Şah döneminde küstürülen Şiî ulema, Atebât'ı bir kez daha kendisine yurt edinmişti. Burada ciddi bir taban oluşturdular ve kuvvetlendiler. İlk Taklîd Mercii olan Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî döneminde atılan adımlarla müstakil bir hiyerarşi oluşturma ideali yolunda önemli bir yol kat edildi. Necefî'nin 1850 yılında vefatı ile ardından gelen Şeyh Murtazâ Ensârî, Merci-i Taklîd-i mutlak oldu ve Nâibü'l-İmâm sıfatıyla önemli bir güce erişti. Böylece, zekât ve humus gibi vergiler tek elde toplandı.[318] Dolayısıyla Irak'taki Şiî ulema, Kaçar Devleti karşısında tek elde toplanmış potansiyel bir güç olarak görüntü verdi.

İran ulemasıyla Nâsırüddin Şah (1848-1896) yönetiminin arasında beliren gerginlik devletin batı tarzı liberal reformlardan yana olması ve yabancılara verilen imtiyazlarla başladı. Nâsırüddin Şah dönemindeki bu gelişmelerde ulema, "milli liderler" olarak karşıt refleks gösterdi ve gerginlik yükseldi.[319] Mirzâ Hüseyin Han Sipâhsalâr, Osmanlı İmparatorluğu'nda on iki yıl İran büyükelçiliğinde bulunduğu sırada[320] Osmanlı'daki reform hareketlerinden etkilenip bunları İran'da da uygulamak istedi. 1871 yılında Sipahsâlar İran'a döndü. 1873'te Şah'la birlikte Avrupa gezisine çıktılar. Geziler sırasında Şah'a reformları anlatma fırsatı buldu.[321]

---

[315] BOA. ZB. 2/74 (H-16-04-1285/M-06-08-1868).
[316] Nasıreddin Şah döneminde düzinelerce Şiî din adamı Caferi doktrinli okullar açmıştır. Bu din adamları Irak ve İran'da eğitim vermiştir. Said Reşid Zimeyzem, *Düvelü'ş- Şîa 'Ibere't-târîh*, (Şam: Dâru'l-kârî, 2008), 327.
[317] Ateş, *Kaçarlar Döneminde İran'dan Atâbat-ı Aliyâta Yapılan Şîa Ulema Göçü*, 38.
[318] Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 198-199.
[319] Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 197.
[320] BOA. A. AMD. 92/38 (H-29-09-1276/M-20-4-1860).
[321] Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, (California: University of California Press, 1980),174-176. Ayrıca Bkz. Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 200.

Nâsırüddin Şah'ın düzenlediği Atebât'ı ziyaret ve üç Avrupa gezisi oldukça maliyetli olmuştu. 1870 yılı İran milleti için kıtlık, açlık ve veba yılıydı. Şah hastalandığında, iyi olacağı vakit gelince imam kabirlerini ziyaret için adak adadı.[322] Osmanlı Devleti, Şah'ın bu ziyaretini siyasi algılayarak onun ziyaret talebine ilk etapta izin vermese de daha sonra ikna oldu. Osmanlı'nın çekincesi Irak'taki Şiî nüfusun çokluğu ve hudutlardaki aşiretlerin hareketliliği gibi nedenlerdi. Şah, ziyaretinin hiçbir politik yönü bulunmadığını ısrarla vurguladı.[323] Böylece Şah, Avrupa seyahati öncesi Atebât'a gitti, ardından Avrupa'ya ve Rusya'ya gitti.

Osmanlı Devleti, Şah'ın Atebât ziyareti için görevlendirmiş olduğu kişiler vasıtasıyla hazırlıklar yaptı. Osmanlı muhafız birlikleri de ziyaret esnasında bölgedeydi. Ziyaret münasebetiyle Bağdat'ta Şah'a ziyafet verilmesi için harcırahı ödenmek suretiyle İstanbul'dan hademeler gönderildi.[324] İstanbul'dan çok sayıda eşya ve sofra takımı da gönderildi. Şah'ın Eylül ayındaki Kerbelâ ziyareti sorunsuz bir şekilde geçti ziyaretten memnun kaldığını bildirdi. Ziyarette Atebât'taki definler ve Şiî hacılara kolaylık sağlanması gibi konular ele alınmıştı.[325] Bu ziyaret sürecini Bağdat Valisi bizzat yönetti.[326] 1873 yılında da Avrupa dönüşünde İstanbul'a seyahat etti.[327] Şah'ın Osmanlı topraklarına ziyareti esnasında oluşan olumlu hava daha sonra olası Osmanlı-İran ittihâd görüşmeleri için olumlu bir zemin oluşturmuştu.[328]

Nâsırüddin Şah'ın reform yanlısı tutumları olmadığı, elinden geldiği kadar yeni fikirlerden sakındığı ve Avrupalıları işlerinden uzak tuttuğu iddia edilse[329] de Şah reform yanlısıydı. Bu konudaki ısrarıyla verdiği imtiyazlar, Tütün Protestosu'na (1892) neden oldu. Protesto, reform yanlısı olmayan ulema tarafından gerçekleştirildi. Imperial Tabacco Company'e verilen tütün tekeli, yerel tütün üreticilerini zora soktu.

---

[322] Mohammad Reza Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, (Doktora Tezi, Institute For The Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1991), 151.
[323] Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 151.
[324] BOA. TS. MA. d. 8182/3. (H-20-05-1287/M-18-8-1870).
[325] BOA. HR. MKT. (H-21-11-1287/M-12-2-1871).
[326] BOA. TS. MA. e. 611/40 (H-17-08-1288/1-11-1871).
[327] BOA. HR. SFR. 1. 37/73 (M-15-01-1873). BOA. HR. MKT. 809/3 (H-19-9-1290/M-10-11-1873).
[328] Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 124-125, Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 406.
[329] Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1.* 4.bs. (Tahran: Kitâbhâne-i İbn-i Sinâ, 1362), 46. Yazar, Nasıreddin Şah'ın temelde bu tür düşüncelere karşı olduğunu ama Avrupa gezisi sonrası yeni düzenlemeler yapıldığını ve Şah'ın Avrupa'daki kurumlara ve eserlere önem verdiğini. Gezisinin dönüşünde de ilk olarak Tahran'da bir polis teşkilatı kurmak olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1*., 49.

Bâzâr (tütün piyasasını elinde tutan) ayaklandı.[330] Bu ayaklanmaya mollalar gönüllü olarak destek verdiler[331] ve Irak'taki Sâmerrâ türbesinden Şîrâzî'nin verdiği iddia edilen bir fetva ile[332] Şah'a karşı protesto mitingleri düzenlendi.[333] "Popülist koalisyonun içinde geleneksel ulema, tüccarlar ve şehirli kitleler vardı. Bunların hepsi Griboyedov ve Babiler mevzularının bastırılmasında da rol almıştı."[334] Devletin batı eksenine kaydığını ve batıdan teknolojik anlamda istifade edeyim derken batının kültürüne maruz kalındığı ve ekonomide önemli ölçüde sıkıntılar olduğu ileri sürüldü. Cemaleddin Afgani'nin de desteklediği bu düşünce grubu ile Şah karşıtı gösterilerde bulunuldu.[335] Bu, ulemanın siyasi sahada verdiği en önemli var olma görüntülerden birisiydi ve Şah'a geri adım attırma hususunda başarılı da olmuştu.

Mollaların siyasette boy gösterdiği[336] ve günümüz İran politikasını da etkileyecek süreç 1905-1906 Anayasa oluşturma tartışmalarında yaşandı. Liberal kanatta yer alan molla sayısı az değildi. Halm'e göre "elbette bu, ulemanın ülkenin demokratikleşmesini hedeflediklerinden değil, mutlak monarşinin her bir zayıflığını kendi konumlarının güçlenmesi olarak görmelerinden kaynaklandı."[337] Nitekim, etki alanlarını artırmak için beş müçtehitten oluşan bir konsey ile yasaların şeriata uyumunu denetlediler.[338] Ulemanın dönemin siyasi sahnesinde resmen yer alması aslında kendi varlığını ve çıkarlarını daha ileri bir safhaya taşıyarak toplumsal ve siyasal anlamdaki kalıcılığını sağladı.[339]

[330] Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, 207-208.
[331] BOA. Y.PRK.ASK. 79/76 (H-08-8-1309/M-08-03-1892).
[332] BOA. DH. MKT. 2012/37 (H-27-03-1310/M-19-09-1892).
[333] Halm, *Şiîler,* 74.
[334] Garthwaite, *İran Tarihi*, 191.
[335] Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, 210.
[336] Ulema ile İran hükümeti arasında yaşanan sürtüşmeler asayişin bozulmasına ve halkta heyecana sebebiyet vermişti. BOA. DH. ŞFR. 367/35 (H-18-05-1322/M-31-07-1904).
[337] Halm, *Şiîler*, 75.
[338] Halm, *Şiîler*, 75.
[339] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 154-155.

İKİNCİ BÖLÜM

ATEBÂT'TA ŞİÎ PROPAGANDA VE OSMANLI DEVLETİ'NİN ALDIĞI TEDBİRLER

Şiîlik, Atebât-ı Âliye'de 19.yüzyılın başından beri örgütlenmekteydi. Mezhep geçişleri Osmanlı'nın bölgedeki politikalarını tekrardan gözden geçirmesini gerektirdi. Devlet, Şiîliğin bölgede fesatlık yaptığını ve bölge halkının inancını ihlal ettiğini ileri sürmekteydi. Buna göre ihtida edenler cahilliklerinden dolayı Sünnîlik'ten Şiîliğe geçmekteydi.[340] Şiîliğin önlenmesi için birtakım önlemler alındı. Ancak, tedbirler yetersiz kaldı ve Şiîlik bölgede yükselmeye devam etti. Bu bölümde Şiî ulemanın konumu ve Osmanlı Devleti'nin Atebât'taki Şiî yayılmacılığına karşı aldığı tedbirler anlatılmıştır.

2.1. Atebât'ta Şiî Ulemanın Örgütlenişi

Atebât'a göç eden ve orada yerleşmeye başlayan İran asıllı Şiî ulemanın sayısı gün geçtikçe artmaktaydı.[341] Vehhâbîlerin 1802'deki Kerbelâ baskını ve birçok Şiî'yi katletmeleri ulemanın Atebât'a daha da sahip çıkmasını ve birbirlerine kenetlenmeleri de beraberinde getirdi. Osmanlı Devleti de Vehhâbî taarruzu karşısında hassasiyet göstermişti. Saldırıların önlenmesi için Bağdat'ın etrafına hendek ve tabyalar yaptırılması için harekete geçmişti.[342] Osmanlı hem Vehhâbîlere hem de İran'a karşı bir mücadeleye girmişti.[343] Vehhâbîlerin devam eden saldırıları karşısında Necef ve Kerbelâ korunmalıydı. Bu sebeple yerel güçler, Şiî ulema ve Kaçarlar birlikte hareket etti. Dolayısıyla Vehhâbîlere karşı direnişçi bir taban oluşturma üzerinden Şiî ulemanın merkezde yer aldığı bir koalisyon oluşturuldu.[344]

Necef'te konumlanan Usûli ulema giderek siyasi etkisini arttırdı.[345] Nitekim, ilerleyen zamanlarda Necef'in ve burada yerleşik ulemanın, İran meşrutiyet hareketlerinde de önemli bir yeri olacaktı. İran uleması kurmuş olduğu okullar vasıtasıyla sürekli surette aktif Şiî öğretiye devam etti. Son döneme doğru İsfahan

[340] BOA. MF.MKT. 422/33 (H-25-6-1316/M-10-11-1898). BOA. Y.PRK.MYD. 23/18 (H-29-12-1317/M-30-4-1900).
[341] Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala*, 189.
[342] BOA. HAT. 95/3844 (H-13-06-1218/M-30-09-1803).
[343] BOA. HAT. 224/12516 (29-12-1218/M-10-4-1804).
[344] Cole and Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843", 142.
[345] Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, 31.

okulundan başlayarak Tahran okullarını, Şeyhî okulunu ve Horasan okullarını Şiî ilahiyat merkezleri olarak görmek mümkün oldu.[346]

Kaçarlar döneminin başlaması ile artık sadece İsfahan ve Tahran değil, buralardan daha uzakta olan Kum ve Necef de 19.yüzyıl ve 20.yüzyılda İmamiyye mezhebi için önemli dinî ve ilmî merkezler oldu.[347] Hatta Kaçarlar'ın himayesinde İsfahan etkisini yitirirken Tahran önem kazanmaya başladı. Corbin'e göre İran entelektüel hayatının merkezi kesinlikle İsfahan'dan Tahran'a geçti.[348] Necef, müçtehitlerin çalışma sahası olarak ilim talebeleri ve merciiyyet makamına ulaşma amacı taşıyanlar için önemli bir akademik ortamdı.[349] Öyle ki İngilizlerin Irak'ı işgalinden önce Necef'te 12.000 Şiî talebenin varlığından bahsedilmektedir.[350]

Netice itibariyle Irak'ta konumunu sağlamlaştıran İran kökenli bir Şiî ulema grubu oluştu. 1891-1892 Tütün protestosu, ulemanın siyasi ağırlığını gösterebilmek için uygun bir ortam sundu. 1905 yılına kadar ulema, dolaylı ve resmi olmayan yollardan siyasi varlığını İran şahları üzerinde daima hissettirdi. 1905'ten sonra yaşanan anayasal süreçte ise İran uleması meşrutiyeti destekler mahiyette bir tavır aldı ve meşrutiyetle birlikte varlığını resmi bir statüye kavuşturdu.[351]

Resmileşme adımı ile İran uleması her ne kadar kısıtlansa da yasal bir zeminde yer almak onları tatmin etmişe benziyordu. Şiî ulema daha sonra 1909'dan başlamak üzere cihad için bir toplumsal zemin oluşturmaya başladı. Birinci Dünya Savaşı'na giden süreçte, işgalci devletlere karşı bazı müçtehitlerle birlikte mücadele verilerek İslâm çatısı altında birleştiler. Müçtehitler cihad fetvası yayımladı. Kutsal şehirlerde, türbelerin önünde halkı cesaretlendirmek ve duygularını coşturmak için Sünnî ve Şiîler birliktelik mesajları verdiler.[352]

---

[346] Detaylı bilgi için bkz. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi C.2*., 151-171.
[347] Kevserânî, *Fakih ve Toplum*, 185.
[348] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi C.2.*, 151.
[349] BOA. Y.PRK. ASK. 78/20 (H-18-05-1309/20-12-1891). BOA. BEO. 2228/167071 (H-10-09-1321/M-11-1903).
[350] Kevserânî, *Fakih ve Toplum*, 186.
[351] Nikkie R. Keddie, *Modern Iran Roots and Results of Revolution*, 1.bs. (Yale University Press, 2003), 67.
[352] NA. FO195/2164/8, NA. FO195/2164/301

2.2. Atebât'ta Şiîleşmenin Nedenleri

Irak'ta kabilelerin Şiîliğe geçişini tek bir etkenle açıklamak olanaklı değildir. Mezhep değişim süreci elbette sadece propagandaya maruz kalma ile açıklanamaz. Karşılıklı çıkarların ve yoğun etkileşimin üzerinde birleştiği zemin, bu durumu olanaklı hale getirmiştir. Öyle görünmektedir ki bu faktörlerin en önemlileri arasında güvenliği sağlama ve ekonominin şehre etkisi gelmektedir. Yoğun bir şekilde Vehhâbî akınına maruz kalan Necef'te ve Kerbelâ'da Şiî ulema; yerel güçler, toprak sahipleri ve tüccarla iş birliği yaparak intikam duygusuyla[353] şehirde bir sosyal taban elde etti.

Atebât, Memlûklerin atamış olduğu Sünnî bir vali tarafından yönetiliyordu ama valinin bölgedeki etkisi zayıftı.[354] Bu zayıflıktan faydalanan Şiî ulema, her geçen gün kabileler ile olan etkileşimini arttırıyordu. Özellikle 1820'li yıllardan itibaren iyice zayıflayan Memlûk otoritesi sebebiyle Şiî ulema propaganda zeminini daha da genişletti. Nakash'ın tabiri ile kent adeta kendi kendini yöneten yarı bağımsız bir hal aldı. Kentte 1800'lü yılların başında Kaşifülgita öncülüğünde çeteler ile ulema arasında kurulan birliktelik bir tür karşılıklı çıkar birlikteliğine dönüştü. 1831 yılı itibariyle Osmanlı Devleti'nin merkezileşme çabaları doğrultusunda otoritesini arttırmaya başlaması, periferide kalan bu tür gruplar tarafından hoş karşılanmadı.[355]

Merkezileşme hamlelerinden dolayı Bağdat Valiliği'ne Ali Rıza Paşa (1831-1841) atandı. Kölemen Dâvud Paşa'nın (1816-1831) devlete yıllık vergisini vermekle birlikte giderek daha bağımsız davranması, II. Mahmud'un merkeziyetçi siyasetiyle uyuşmuyordu.[356] Ali Rıza Paşa, Davud Paşa'yı Bağdat'tan çıkardı.[357] Davud Paşa, bölgede kendi düzenini kurmuştu ve buradan haksız kazanç elde etmişti.[358] Halk, onun sömürü düzeninden şikâyetçiydi ve bölgede Türk vali istemiyordu.[359] Üstün'e göre Paşa gelene kadar bazı Şiî ritüelleri yerin altındaki odalarda gizli gizli icra ediliyorken, Paşa döneminde serbest bırakıldı ve alenen yapılmaya başlandı. Paşa'nın Bektaşî olması sebebiyle bu tür faaliyetleri daha serbest bırakması Şiîlerin elini rahatlatıyor gerekçesi

[353] BOA. C. HR. 88/4355 (H-29-12-1217/M-22-4-1803).
[354] BOA. HAT. 338/19353 (H-11-04-1232/M-18-03-1817). Ceylan, *Modern Irak'ın Osmanlı Kökenleri*, 121.
[355] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 22.
[356] Zekariya Kurşun, "Kölemen Davud Paşa" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 39.
[357] BOA. HAT. 392/20787 (H-09-04-1247/M-17-9-1831).
[358] BOA. HAT. 393/20828 (H-29-12-1247/M-30-5-1832).
[359] BOA. HAT. 390/20715 (H-29-12-1249/M-9-5-1834).

ile görevden alındı.[360] Ancak, Ali Rıza Paşa, Bağdat'taki meselelerin zorluğundan ve yapmak istediği reformlar için mali bütçe olmadığından yakınmaktaydı. İlk icraatları başarılı bulunan Paşa daha sonra mali sahadaki başarısızlık ve adamlarının yolsuzluğu gerekçesiyle görevden alındı.[361] Ali Rıza Paşa azledildikten sonra yerine gelen Necip Paşa geçti fakat önceki rahatlık ortamını sağlamadı. 1842 yılında göreve başlayan Necip Paşa, Kerbelâ'yı eşkıyalardan temizlemek[362] için bir mücadele başlattı ve şehirde otoriteyi büyük ölçüde sağladı.[363]

1803 yılında Hindiye Kanalı'nın şehre bağlanması ile Necef'te birçok kabile su kenarında tarımla uğraşmaya başlayarak yerleşik hayata geçmişti.[364] Necip Paşa'nın bölgeyi sıkı kontrol altına alması sonucunda buradaki birçok kabile, Şiîliği daha çok tercih eder olmuştu. Necip Paşa'nın Kerbelâ isyanını bastırmasında da Acemler destek vermemişti.[365] Kerbelâ olayından sonra, birçok Şiî ulema, Kerbelâ'dan Necef'e göç etti ve kent daha bir önem kazanmaya başladı. Necef'te uzun bir süre güvensiz bir ortam hakimdi. Bir ilim merkezi hâline gelen Necef'te sosyoekonomik bir hareketlilik ancak 1860'lardan sonra sağlanmaya başlanmıştır.[366] Hindiye Kanalı'nın kenarında yerleşik hayata geçilmesi, Şiî ulemanın propagandasını daha çok arttırdı.

---

[360] Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq", 88.
[361] Mehdi Jawad Habib al-Bustani, "Bağdat'ta Kölemen Hakimiyetinin Tesisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Valiliği (1749-1842)", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1979), 376.
[362] BOA. İ. MSM. 64/1831 (H-8-1-1259/M-8-2-1843).
[363] BOA. HR. SFR.3. 4/39 (M-16-3-1843). BOA. HR. SFR.3. 4/41 (M-28-3-1843). Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 22. Juan R. I. Cole and Moojan Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843", *Past & Present*, 112. (Aug., 1986):112-143. İbrahim Aykun, "Bağdat Valisi Necip Paşa'nın Kerbelâ Üzerine Yaptığı Askeri Harekât ve Bunun Osmanlı-İran İlişkilerine Etkisi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* I, (2013): 49-65. İran'ın her yerinden hacılar buraya da gelirdi. Bu sayının yıllık 10.000 olabileceği tahmin edilmektedir. Burada hacılardan vergi alınmaz. Ancak, hanların ve ikamet ettikleri evlerin sahipleri konaklama sağladıkları her bir kişi için hükümete belli bir meblağ öderdi. Kasaba yaklaşık 250 evden oluşmaktaydı ve bu evlerde yaşayanların yaklaşık 1.000'i Sünnî idi. Sünnîlerin 100'ü silahlıydı. Kasaba bu yıl (1843) Zabit Seyyid Hüseyin'e 660 sterlin karşılığında devredildi. 1843 yılında Necip Paşa'nın Kerbelâ'ya karşı geliştirdiği politikalar Şiî hacı sayısını önemli ölçüde azalttı. Bkz. James Felix Jones, *Journal of A Steam-Trip to the North of Baghdad*, (1846), 12.
[364] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 23.
[365] BOA. A. MKT. UM. 37/38 (H-29-12-1266/M-5-11-1850).
[366] Necef'in sosyo-ekonomik yapısındaki bozukluklar vardı ve güven ortamı yoktu. Sürekli kentteki gruplar (Rakart, Şammar, Zikrit) arasında çatışmalar oluyordu. 1851-57 yıllarında Namık Paşa ve Reşid Paşa bu çatışmaların önüne geçebilmek için askeri destek başvurusunda bulunuyorlardı. Osmanlı 6. Ordu'dan aldığı yardımlarla Bağdat'ta 1848'den itibaren otoritesini kurmaya başladı. Cemil Musa en-Neccar, *en-Necefu'l Eşref Havâdis ve Meşâhid ve Meva'kıf-ı Siyasiyye*, 1.bs. (Beyrut:Daru Mektebu Adnan, 2015), 42-44. Necef'in Şiî öğretinin başkenti olması Şeyh Muhammed ibn el-Hasan el-Tusi'nin hicri 448'de burada gerçekleştirdiği ilmi faaliyetlere kadar uzanmaktadır. Necef, yaklaşık 400 yıl, Şiî alimlerin ikametgâhı oldu. Bkz. Abdurrazak el-Hilâlî (?), *Târihü't-t'alîm fi'l-Irak fi'l-asri'l-Osmânî 1638-*

Osmanlı Devleti'nin bölgede atmış olduğu adımlar paradoksal bir şekilde Şiîliğin elini kuvvetlendiriyordu. 1869'ta Midhat Paşa'nın Bağdat valisi olduğunda vilayetin ticaretini ve ziraatını geliştirmeye yönelik uyguladığı[367] merkezi politikalar[368] da Şiîliği bölgede daha çok kuvvetlendirdi. Toprak kanunu çerçevesinde birçok aileye toprak verildi.[369] Devlet, bunun üzerinden vergi, askere alma ve mahkeme işlerini düzene koymaya çalıştı. Askere alma ve vergi hususuna karşı ciddi çekince gösteren halk, Osmanlı tarafından dağıtılan toprakların tapularını almadı. Büyük kabile önderlerine topraklarını devrettiler. [370] Böylece iktidar; beyler, ağalar ve tarikat liderlerinin eline geçti.[371] Osmanlı Devleti dağıtmış olduğu tapuları daha sonra tekrar satın almaya çalıştı[372] ve bu politikasında da istenilen sonuçları elde edemedi. *Ahundlar*[373] yerleşik hayata geçen kabileler arasında daha kolayca dolaşmaya başladı.[374] Göçebe kalan kabilelerin birçoğu Sünnî kalırken yerleşik hayata geçenler Şiîliğe geçiş yapıyordu. Bazen Müntefik kabilesi gibi kabile şeyhi mezhep değiştirdiğinde onun tabiileri de ona uyarken bazen de kısım kısım geçişler oluyordu.[375]

Son iki yüzyılda, Irak'ta daha önce Sünnî mezhebini takip eden çok sayıda Arap kabilesi yavaş yavaş Şiî mezhebini seçmişti. Bunlar arasında Khazel (150 yıl öncesinden beri), Zubeyd (yaklaşık 60 yıl), Kaab (100 yıl) ve Rabia (70 yıl) kabileleri vardır. Bunlar gibi diğer birçok kabile yavaş yavaş Şii mezhebini kabul etti. İngilizlerin

---

1917, 1.bs. (Basım yeri yazılmamış, Şirketu Tab' ve Neşru'l-Ehliyye, 1959), 101. Dolayısıyla 1722'den sonra Şiî ulemanın tekrar buralara gelip ekol oluşturmaları tesadüf değildir.

[367] BOA. İ.DH. 1294/101709 (H-08-04-1286/18-7-1869).

[368] Osman Hamdi Bey, babası Edhem Paşa'ya yazdığı mektuplarda Midhat Paşa'nın politikalarından övgüyle bahsediyordu. Ancak, İran'ı Şiîliğin yayılmasından dolayı kalleş ve yalancı olarak addetmekteydi. İran'a ve İngiltere'ye tepki göstermekteydi. Bkz. Edhem Eldem, "Osman Hamdi Bey'in Bağdat Vilayeti'ndeki Görevi Sırasında Babası Edhem Paşa'ya Mektupları (1)", *1. Osman Hamdi Bey Kongresi Bildiriler 2-5 Ekim 1990*, Haz. Zeynep Rona, (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1992), 65.

[369] BOA. Y. PRK. ML 1/53 (H-27-12-1295/M-22-12-1878).

[370] "Osmanlı yönetimi sadece vergi muafiyetlerini kaldırmak ve sınırlamakla kalmayıp ayrıca şüpheli muafiyetler, vakıf toprakları ve mahallî eşraf ve ulema tarafından ekilen devlet arazisi üzerinde devlet haklarını korumaya başlayınca, menfaatleri bozulanları, yani genellikle mahalli eşraf ve ulemayı fakat bazen de zaten merkezî hükümete hiçbir zaman güven beslememiş olan köylüleri karşısına aldı." Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 332.

[371] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 166.

[372] Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, "The Transformation of Land Tenure and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, c. 1870-1958", *International Journal of Middle East Studies,* 15/4, (Nov., 1983): 495.

[373] Kelime, Kaçarlar zamanında aşağı yukarı molla unvanıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Hamid Algar, "Ahund". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cild 2., (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 185.

[374] BOA. Y.PRK.MF. 2/36 (H-13-11-1309/M-9-6-1892). BOA.Y.PRK. BŞK. 57/16 (H-20-3-1316/M-8-8-1898).

[375] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 42.

1919'da verdiği istatistiklere göre Irak'ın Şiî nüfusu 1 milyon 492 bindi. Sünnî Arap ve Kürtler 992 bindi. Yahudiler 86 bindi. Hıristiyanlar 87 bin ve bunlar dışında olan inançlardan olanlar ise 42 bindi.[376]

Mezhep ihtidası esnasında özel bir yöntem uygulanmasından ziyade Şiî ritüellerine ve kurallarına katılım üzerinden bir geçiş söz konusuydu.[377] Sünnîlikten Şiîliğe geçiş yapmış kişilere Muharrem törenlerinde burs, madalya veya onları onurlandıracak birtakım hediyeler takdim ediliyordu ve artık onların Şiî olduğu ilan ediliyordu.[378] Özellikle kutsal mekânları ziyaret, Muharrem/yas törenlerine katılma ve birtakım Şiî kurallarını kabul etme ön plandaydı. Örneğin, önde gelen birçok kabile şeyhi, Şiîliğin onlara sunduğu mut'a nikahından istifade etmişti. Şiîlik, ziyaret kültü üzerinden şehirlerin sosyoekonomik yapısını güçlü tutuyordu. Bu şehirlere ziyaretin yanı sıra cenaze ve yas törenleri için gelen insanların sayısı da azımsanmayacak kadar çoktu. Dolayısıyla bir tür devingenlik hali vardı ve şehirler bundan sosyoekonomik anlamda besleniyordu.[379]

2.3. Düleym'de ve Hille'de Şiî Propaganda

Irak'a bağlı Düleym kazasının halkı Osmanlı tebaasıydı. 1862'de İran hududuna yakınlığı sebebiyle ahundların burada ahalinin dinî düşüncesini ifsâd ve ihlâl eyleyerek Şiîlik propagandası yaptıkları belirtilmekteydi. Bu sebeple Usûl-i Şia'ya bir yönelim olmuştu. Osmanlı Devleti, Düleym halkının Şiîler tarafından aldatıldığını, acilen onlara iktidar sahibi vaizler tarafından mevzunun anlatılması gerektiğini ve nasihat edilerek Hanefî mezhebinde kalmalarının önemini belirtti.[380]

Düleym'de Ahundlar, Irak'a bağlı Arap aşiretleri ile hareket ederek halkı Şiîliğe yönlendirmekteydi. Ahundların misyonu Sünnî ahaliyi Şiîliğe geçirmekti. Esasında bu yeni yaptıkları bir şey de değildi. Ancak, tespit edilebildiği kadarı ile Osmanlı arşivinde buna dair ilk ciddi belgelere 1862 yılında rastlanılmaktadır. Osmanlı Devleti, usûl-i tanzimenin esası olan muhafaza-i hukuk-ı tebaa lüzumunca

[376] Resul Caferiyân, *Coğrafyâ-yı Tarihî ve İnsânî-i Şî'a der- Cihân-i İslâm*, 1.bs. (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân Çâphâne-ı Sadr, 1371), 56.
[377] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 43.
[378] Karen M. Kern, "Rethinking Ottoman Frontier Policies: Marriage and Citizenship in the Province of Iraq", *The Arab Studies Journal*, 15/1 (Spring 2007): 8-29.
[379] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 46.
[380] BOA. A.MKT.UM. 549/27 (H-22-9-1278/M-23-3-1862).

Şiîliğin yayılmasını engelleyebilmek için eyaletin ekser kazalarında kaymakam, müdür ve nâib (nâib-i şer'î) olmadığından bu tür hadiselere açık hale gelindiğini belirtmektedir.[381] Öyle görünüyor ki halen bazı kazalara ilgili görevlilerin atanamamış olması merkezileşmenin de tam anlamıyla henüz gerçekleşemediğini ve devlet otoritesinden yoksun bölgelerin devam ettiğini görmemizi sağlıyor.

Şiîliğin her geçen gün Irak topraklarında güçlenmesini Osmanlı Devleti, ahalinin aldatılması veya kandırılması temaları üzerinden değerlendirse de meselenin arka planında karşılıklı rıza hâlinin varlığından söz edilebilir. Ahundlar propaganda yapmaya devam ediyordu.[382] Hille, Müntefik, Kerbelâ ve Necef'te bulunan aşiretlerin mensuplarının ahund acemleri tarafından kandırılması neticesinde Şiî mezhebine girdikleri ve bundan dolayı buralarda bulunan mekteplerin ve medreselerin çoğaltılması Bağdat Maarif Komisyonu'nun alacağı tedbirler olarak sıralandı.[383] Osmanlı cihetinden bakıldığında genellikle sebepler, mekteplerin az olması ve eğitim yetersizliği,[384] maddi imkânların kısıtlı olması[385] ve Sünnî ulemanın az sayıda olması[386] hususlarına dayandırılmaktaydı.[387] Acem ahundların teşkilatlanma ve propaganda biçimleri belli ki bölgede karşılık buluyordu ve bölgenin mezhep yapısının değişimine birebir etki ediyordu.

Ahundların propaganda faaliyetlerinden etkilendiği iddia edilen Şiî Nureddin ve biraderi İbrahim Hille'de ahaliyi tahrik ederek Sünnîler ve Şiîler arasında fesada sebebiyet vermekten suçlanıyorlardı. Bu nedenle Musul'un Köysancak kasabasına sürgün edilmişlerdi. İki kardeş yazdıkları dilekçede Osmanlı Devleti'nden af dileyerek ailelerinin yanına geri dönmek istediklerini ve Köysancak'ın soğuk hava şartlarına uyum saylayamadıklarını belirttiler. Bunun üzerine Köysancak'tan Musul'a nakledildiler. Bağdat Valisi Hasan Paşa, onların geri dönmelerini uygun görmedi.

---

[381] BOA. İ. MVL. 477/21587 (H-22-5-1279/M-15-11-1862). BOA. İ. HUS. 59/15 (H-6-7-1315/M-1-12-1897).
[382] İranlılar Irak'a "Ahund" denilen din adamlarını göndererek Şiî propogandası yaptırıyordu ve halkın Şiî mezhebine girmeye başlamasından dolayı devletçe acilen tedbirler alınması gerektiği vurgulanıyordu. BOA. Y.PRK. BŞK. 57/16 (H-20-3-1316/M-8-8-1898).
[383] BOA. MF.MKT. 84/15 (H-23-8-1301/M-18-6-1884).
[384] BOA. Y.PRK. MK. 4/80 (H-27-10-1306/M-26-6-1889). BOA. Y.EE 9/34 (H-9-9-1309/M-7-4-1892). BOA. BEO. 3636/272681 (H-29-8-1327/M-15-9-1909).
[385] BOA. Y.MTV. 45/24 (H-10-1-1308/M-26-8-1890).
[386] BOA. Y.PRK.MYD 23/18 (29-12-1317/M-30-4-1900).
[387] Faruk Yaslıçimen. "Osmanlı Devleti'nin İran Eksenli Irak Siyaseti ve 19.Yüzyılda Bürokratik Bilgi Üretimi", *Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*, Ed. M. Hüseyin Mercan. (İstanbul: Yedirenk, 2013), 323-324.

Paşa, onların fesat çıkarmak gayretinde olduğunu belirtiyordu ancak tam olarak ne yaptıklarından bahsetmiyordu. Şiî Nureddin, İstanbul'a defalarca dilekçe gönderdi ancak istediği yönde bir cevap alamadı. Bir sonraki dilekçelerde Hasan Paşa öncülüğünde yapılan yolsuzlukları anlatan açıklamalarda bulundu. Ayrıca Osmanlı'nın sadık bir Şiî tebaasından olduğunu belirtti. Şiî Nureddin yaklaşık altmış yaşındaydı ve ailesinden himaye etmekle yükümlü olduğu iki yüze yakın kişi bulunuyordu. Bunları ifade ederek merhamet dilese de dilekçelerine uzun bir süre cevap alamamıştı. Ancak, daha sonra şahısların memleketlerine geri dönmelerine müsaade edilmişti.[388]

Düleym'de ve Hille'de yaşanan bu hadiselerde meselenin tedbir olarak sadece idari boyutuna değil dinî-mezhebî kısmına dair vurgular da vardı. İlerleyen bölümlerde daha detaylı değinileceği üzere bölgede ahaliyi Hanefî fıkhında sabit kadem eyleyecek adımların atılması her zaman tembihleniyordu. Olası karışıklıklara sebebiyet verecek mevzulara karşı önlemler alınıyordu.

2.4. Necef ve Kerbela'da Şiî Propaganda

Necef ve Kerbelâ güvenlik açısından tehlikeye daha çok açıktı. Vehhâbî yağmaları bu kentlerin güvenlik endişesini arttırıyordu. Ancak, Hindiyye kanalının inşasıyla bölgenin sosyoekonomik yapısı da bir yandan gelişmekteydi. Ayrıca Necef ve Kerbelâ, en başta Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in türbelerini ve Şiîler için önemli kabul edilen daha birçok kişinin mezarlarını barındırıyordu. Ziyaret amacıyla gelen İranlıların birçoğu mülk aldıktan sonra buralarda yerleşiyordu.[389] Dolayısıyla halk ile Şiî ulema yoğun bir etkileşime sahiptiler ve 1800'lerin başındaki Vehhâbî travmasından beri devam eden bir birliktelik hali vardı. Nihayetinde birlikte inşa ettikleri sosyoekonomik yapı onlara bir taban oluşturdu.

Osmanlı'nın Necef ve Kerbelâ'da başarısız olmasının yegâne sebebi ise bir toplumsal tabandan yoksun olmasıydı[390] ve bölge halkının ruhunu kavrayamamış olmasıydı. Halkın arasında dolaşan ve Sünnîlikten Şiîliğe geçiş yapan seyyitler "Şiîlik

[388] BOA. BEO 420/31450 (H-12-12-1311/16-6-1894). BOA. BEO 418/31298 (H-6-11-1311/M-10-6-1894). BOA. BEO 529/39639 (H-5-6-1312/M-4-12-1894). BOA BEO. 702/52626 (H-23-05-1313/M-11-11-1895). BOA. BEO 745/55813 (H-2-9-1313/M-16-2-1896).
[389] Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq", 90.
[390] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 41.

propagandası yapan misyonerlerin en değerlisiydi."[391] Bölgede Şiîliğe geçmeyi kolaylaştıran bir diğer etken ise ziyaret kültüydü. Atebât'a olan coşku ve bağlılık Şiîliğin yayılmasındaki en önemli etkenlerden birisiydi. Atebât'ı kırsal bölgelerden ziyarete gelen kabile üyeleri burada ulemanın Şiî propagandasından etkileniyordu.[392] Şiî misyonerler,[393] bölge insanının yaşam tarzı, kahramanlık hikayeleri ve ritüeller üzerinden anlatılarını oluşturdular.[394] Benzerlikler üzerinden yapılan bu kurgular Şiîliğe geçişleri önemli ölçüde kolaylaştırıyordu.

Şia propaganda yaparken elinde bulundurduğu parasal imkânları da kullanıyordu. Dahası yayımladığı risaleler vasıtasıyla Şiîliğe dair yazılı bir propaganda da söz konusuydu. Hüsniye risalesi[395] bu bakımdan vazgeçilmezdi.[396] 1877'de basılan ve 1885 yılında İstanbul'da yayılan söz konusu risale, Osmanlı Devleti'ni tedirgin etmişti. Şeyh Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin gündeme getirmesi ile Padişah bu risalenin incelenmesi için Hoca İshak Efendi'yi görevlendirdi.[397] İshak Efendi, hazırladığı raporda bu tür risalelerin Irak'ta son zamanlarda Ehl-i Sünnet'ten Şiîliğe geçişi bir hayli etkilediğini ve oradaki ahalinin Acem'e tabiî bir ordu hükmünde olduğunu vurgulayarak benzer risalelerin 12 yıldır yürürlükte olduğunu ifade etti. İshak Efendi sadece Irak için değil Anadolu ve Rumeli'de de bu tip tehlikelere dikkat çekerek kurulacak bir komisyon yolu ile bunların araştırılıp önlenmesini talep etti.[398] Ne var ki Sünnî alimlerin Şiî risalelerine karşı yazdığı reddiyeler bölge halkının

[391] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 40.
[392] BOA. Y. PRK. MK. 4/80. H-27-10-1306/M-26-6-1889). Ayrıca bkz. Faruk Yaslıçimen, "Osmanlı Devleti'nin İran Eksenli Irak Siyaseti ve 19. Yüzyılda Bürokratik Bilgi Üretimi", 322. Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq", 99.
[393] BOA. Y.PRK.MYD. 23/18 (H-29-12-1317/M-30-4-1900) Ayrıca bkz. Yaslıçimen, "Osmanlı Devleti'nin İran Eksenli Irak Siyaseti ve 19. Yüzyılda Bürokratik Bilgi Üretimi", 323.
[394] Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq", 45.
[395] BOA. MF. MKT. 47/22 (H-22-3-1294/M-6-4-1877). İbrahim Veliyullah Esterâbâdî. (1824). Risâle-i Ḥüsniye (Farsça). (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi). Ḥüsniyye, her ne kadar Şiî-İmâmî âlimlerden Ravzü'l-cinân adlı tefsirin müellifi Ebü'l-Fütûh er-Râzî'ye (ö. 552/1157) nisbet ediliyorsa da muhtevanın incelenmesi ve içinde geçen kişilerin yaşadıkları dönemlere ait tarihlerin karşılaştırılması sonunda adı bilinmeyen bir müellif tarafından Safevîler devrinde hayalî bir roman biçiminde kaleme alındığı anlaşılmıştır. Bkz. İlyas Üzüm, "Hüsniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 34.
[396] Ahmet Feyzi Çorûmî, Hüsniye Risalesi'ni Ehl-i Sünnet aleyhindeki aşırı Şiî görüşleri dolayısıyla eleştirmiştir. Bu risalenin organize bir şekilde belirli kimseler tarafından Sünnî görüşe düşmanlık yapmak üzere yazıldığını ve yaygınlaştırıldığını belirtmektedir. Bkz. Sayın Dalkıran, *Ahmet Feyzi Çorûmî'nin El-Feyz'ür Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akîdesine Tenkidleri,* 2.bs. (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 21.
[397] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi,* 221.
[398] BOA. İ.DH. 958/75763 (H-27-10-1302/M-9-8-1885).

anlayamayacağı bir dil ve üslupta yazılıyordu. Oysa Şiî risaleleri birçok yerel dile tercüme edilerek daha kolay yayılıyordu.[399] Risaleler dışında Şiîliğe dair Osmanlı'nın muzır yayın olarak tanımladığı birtakım kitaplar da tedavüle sokulmaya çalışılıyordu. Bu tür neşriyata dair bilgileri Osmanlı karşı propagandası başlığı altında inceleyeceğiz.

Şiî ulemanın bir diğer propaganda gücü hükmü altında topladığı öğrencilerdi. Ulema ilgili öğrencilere burs imkânı sağlamaktaydı. Necef, bu anlamda adeta bir burs merkezi gibiydi. Sünnî medreseleri ise birçoğu gönülsüz hocalar ve asker kaçağı talebeler ile doluydu.[400] Şiî öğrenciler belirli bir burs miktarı ile medreselerde tutunurken, Sünnî öğrenciler geçinebilmek için ikinci bir iş yapıyordu.[401] Şiî öğrenciler burslarından kesinti yapıldığında itiraz edebiliyordu.[402]

1910 yılında Necef'te Şiî ulema ile öğrenciler arasında geçen bir tür iç krizden bahsedilir. Öğrencilerden 500'ü eğitimi bırakıp İran'a gitmişti. 200 tanesi ise eğitimi çoktan bırakmıştı. Böyle giderse Necef'te öğrenci kalmayacağından endişe duyuluyordu çünkü Molla Kâzım isminde birisi öğrenciler için gelen paraya el koyuyordu ve onlara artık yardımcı olmuyordu. Molla aldığı paradan kendi çocuklarına veriyordu ama diğer çocuklar açlığa mahkûm ediliyordu. Ayrıca kendisi için araziler satın alıyordu. Öğrenciler, bu parayı alan bütün müçtehitlerin beytülmalde olduğu gibi eşit pay alıp bunu nasıl kullandıklarını anlatmaları gerektiğini vurguluyorlardı. Müçtehitler ise reddediyordu ve bunun üzerine öğrenciler müçtehitlerle mücadele edebilmek için encümenlik oluşturulmasını talep ettiler. Her kesimin paradan eşit pay almasını istediler.[403] Dolayısıyla Şiî öğrenciler hak arama çabasında bulunacak kadar haklarının bilincindeydi.

2.5. Kâzımiyye'de Şiî Propaganda

Atebât şehirleri arasında önde gelen bir diğer kent ise Kâzımiyye'dir. Şiîlerin 7. İmamı Musa b. Cafer ve onun büyük oğlu 9. İmam Muhammed b. Ali'nin türbeleri buradaydı. Dolayısıyla Şiî hacılar için burası önemli bir çekim merkeziydi. Bağdat'a

[399] Yusuf Ünal, "More Than Mere Polemic: The Adventure of The Risālah-i Ḥusniyah in the Safavid, Ottoman and Indian Lands", (Boğaziçi University, Master Thesis, 2016), 83-84.
[400] BOA. BEO. 3636/272681 (H-29-8-1327/M-15-9-1909).
[401] BOA. Y.MTV. 45/24. Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 156.
[402] NA. FO195/2368/35. Necef'teki birtakım karışıklıklardan dolayı buraya az hacının gelmesi ve esnafın işinin iyi gitmemesi sebebiyle öğrencilere burs ve kredi verilememesi neticesinde öğrenciler bu durumu yetkililere iletmesi için Molla Ahund Horasani'ye başvurmuştu.
[403] NA. FO195/464-341.

oldukça yakın bir pozisyonda yer alan kentte Sünnîler ve Şiîler bir arada yaşasa da çoğunluk itibari ile kent, Şiî bir nüfusa sahipti.[404] Kâzımiyye'nin Sünnî Bağdat'a yakın olması ve atlı tramvay[405] ile kolayca ulaşılabilecek mesafede olması etkileşimi kolaylaştırıyordu ve Sünnî nüfusun ağırlığını korumasını sağlıyordu.[406] Netice itibariyle Sâmerrâ ve Kâzımiyye'ye göre Necef ve Kerbelâ Şiîlerin daha çok tutunduğu yerlerdi. İranlıların ziyaret amacıyla gelip buralardan mülk alıp yerleşmeleri Osmanlıları tedirgin ediyordu.[407] İran şahının da buraya yönelik bir ilgisi bulunuyordu. Şahın Musa el-Kâzım'ın türbesini tamir ettirme isteğini Osmanlı Devleti geri çevirmemişti.[408]

Adeta bir Şiî akademisi hâline gelen Necef gibi Kâzımiyye'de de sürekli devam eden bir Şiî öğretim süreci hakimdi. Maddi olarak Avaz mirasından[409] beslenen ve kendi gelirleri de olan ulema burada hiçbir resmi güç ve makam karşısında el bağlamıyordu ve Şiî öğretisini yayacak talebeler yetiştiriyordu.[410]

2.6. Sâmerrâ'da Şiî Propaganda

Necef ve Kerbelâ'ya göre Sâmerrâ daha kuzeyde yer alan bir yerdi. Nüfusu yaklaşık 8.500 civarındaydı ve burada çoğunlukla Sünnîler yaşamaktaydı. İran'dan gelen hacılar, Şîrâzî'yi ziyaret etmek için buraya uğrarlardı. Sâmerrâ'nın 7.000 erkek nüfusu vardı ve bunun sadece 700'ü Şiîydi. Sâmerrâ, Mirza Hasan Şîrâzî'nin (1815-1895) buraya göç ettiği zaman dikkatleri üzerine çekti.[411] Şirazî oldukça etkili bir Şiî müçtehidiydi.[412] Şîrâzî'nin 1875'te buraya çıkartma yapması adeta Sünnîliğe karşı bir meydan okuma gibiydi. Şîrâzî, otuz yıl Necef'te kaldıktan sonra Sâmerrâ'ya geçmişti.[413] Sâmerrâ'ya

---

[404] Lorimer, kentin o günkü nüfusunun 8.000 olduğunu ve bunların tamamının Muhammedî olduğunu belirtir. Bunlardan 7.000'nin Şiî ve 1.000'nin İranlı, 200'nün İngiliz vatandaşı ve 50'sinin de Rus olduğunu ekler. J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf. Vol. II. Geographical and Statistical.* (1908), 967.
[405] *Midhat Paşa'nın Hatıraları, C.I. Tabsıra-i İbret*, 115.
[406] Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf. Vol. II. Geographical and Statistical*, 968.
[407] BOA. HR. MKT. 32/76 (H-10-6-1266/M-23-4-1850).
[408] BOA. BEO. 768/57562 (H-8-11-1313/M-21-4-1896).
[409] 1850'den itibaren Irak'ın Atebât şehirlerine Hindistan Avaz Krallığı tarafından gönderilen paraya denilmektedir. Bu parayı bölgedeki müçtehitler Şiîlikle alakalı işlerde kullandılar. Paranın kontrolü bir süre sonra İngilizlerin eline geçti. Bkz. Meir Litvak, "A Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shi'i 'Ulama' of Najaf and Karbala", British Journal of Middle Eastern Studies, 27/1, (2000): 69. Litvak, *Money, Religion, And Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala, 1850-1903*, 33.
[410] BOA. Y.MTV 45/13 (H-7-1-1308/M-23-8-1890). Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (United Kingdom: Yale University Press, 1985), 143.
[411] F0195/464.
[412] BOA. Y. PRK. AZJ. 31/8 (H-20-11-1312/M-15-5-1895)
[413] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 24.

gelince onunla birçok Şiî de buraya gelmişti. Burada açıktan ritüellerini sergilemekten çekinmediler.[414]

1876'da tahta geçen Sultan Abdülhamid, Şirazî'nin burada yaşamaya devam etmesini engellemedi. 1891-92'de Tütün Protestosu'nda Şîrâzî'nin önemli bir etkisi oldu. Bu müçtehidin etkili çağrısı neticesinde İran Devleti oldukça zor durumlar yaşadı. Osmanlı da şüphesiz buradan kendisine düşen dersi çıkardı. Sâmerrâ'yı daha da kuvvetlendirmek için bir ibtidaiye merkezi açıldı ve Sünnî ileri gelenlerinden bir nakîbüleşraf atandı.[415]

Şiîliğin Sâmerrâ'daki hızlı yayılımını, Bağdat Valisi "çekirge sürüsüne" benzetiyordu.[416] Şirâzi'ye Hindistan'dan her yıl 10.000 kuruş geldiği gibi ayrıca İran'dan da para gelmekteydi. Bu meblağı, 500'den fazla ahund ve talebe için kullanmıştı.[417] Şîrâzî ile Şiî ahundların Atebât'ta Şiîliği yayma teşebbüslerine karşı Nakşibendî Şeyhi Muhammed Esad Efendi'nin bu havaliye müderris tayini konusunda isteği bulunmaktaydı. Buna göre Sâmerrâ'da 100 nefer talebe ile 100.000 kuruş masrafla bir medrese inşası yapılması kararlaştırıldı. Burada tarikat-ı aliye-yi Nakşibendiye hulefasından olan Şeyh Muhammed Esad Efendi'ye 1.000 kuruş maaşla baş müderrislik ve 500 kuruş maaşla da ikinci müderris tayini ve şehrî 60 kuruş maaşla 50 talebe, 50 kuruş maaşla bir bevvâb tayini ve 200 kuruş da diğer muhtelif masraflar için harcanılması kararlaştırıldı. Masrafların atıyye rüsumu ve Bağdat Vilayeti bütçesinden karşılanması talep edildi. Ayrıca Sâmerrâ'daki cami, medrese ve türbeler de tamir edilecekti.[418]

---

[414] Seyahat Jurnali'nde Samerrâ ahalisinden bahseden Ali Bey'in aktardığına göre: "Samerrâ ahalisi hancı tavuğu gibi yolcuların artıklarıyla geçiniyordu. Hatta kelekten çıktığımız sırada birçok esnaf dükkân ve terazilerini bırakarak önümüze koşup el açtılar." Bkz. Ali Bey, *Seyahat Jurnali,* 4. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 66. Ali Bey'in Samerrâ ile ilgili bu paylaşımına benzer tespitler E. B. Soane'nin seyahatnamesinde de geçmektedir: "Şiîler için önemli bir hac merkezi olan Samerrâ'da Seyitlerin ve dilencilerin sayısı oldukça fazla. Samarra dilencilerini tüm Müslüman dünyasında meşhur edecek kadar açgözlüler." (Seyyah bu tespitini Butsan Us Siaha adlı İranlı bir seyyahı doğrular nitelikte paylaşmaktadır). Bkz. E.B. Soane, *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk,* 1.bs. Çev. Fahriye Adsay. (İstanbul: Avesta, 2007), 375.

[415] Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq*, 167.

[416] BOA. Y.MTV. 59/41. (H-19-09-1309/M-18-02-1892).

[417] BOA. Y.MTV. 73/71 (H-09-06-1310/M-24-03-1893).

[418] BOA. İ. HUS. 41/3. (H-04-03-1313/M-25-08-1895). BOA. İ. ML. 15/34. (H-10-03-1313/M-28-03-1896).

2.6.1. Sâmerrâ Olayları

Sâmerrâ'da Osmanlı ve İran arasında gerginlikleri arttıran birtakım hadiseler olmuştu. Tahran Sefareti'nin iddiasına göre Irak'taki Osmanlı memurlarının Atebât topraklarındaki ziyaretgâhlara giden İranlılara karşı yaptığı uygunsuz hareketler vardı. Sefaret, gönderdiği raporda bunun bardağı taşıran son damla olduğuna dair ibareler kullandı. Buna yönelik önlem alınması gerektiğini zira bu tür olayların iki İslâm devletinin arasını açacağına dair endişelerinin olduğunu beyan etti. Son yaşanan vakada bazı çocuk ve kadınların öldüğü birçoğunun da yaralandığı ifade edilirken özellikle Irak-ı Arap'ta bu tür hadiselerin olduğu bildirilmekteydi.[419]

Sâmerrâ'da yaşanan tatsız hadiseler İran tarafından başka bir boyuta taşınmak isteniyordu. Sâmerrâ müftüsü ile naibinin Şiîleri seb ve şetm ettiği ve bazı İraniler'e bir harman yeri yangınından dolayı hapis cezası verilerek işkence yapıldığı dile getiriliyordu. Osmanlı Devleti, Sâmerrâ müftüsünün böyle bir davranışta bulunduğunu kabul etmiyordu.[420] Müftünün minberde Şia mezhebi aleyhine konuştuğu yönünde birtakım şikâyetler söz konusuydu. İddianın sahibi, Bağdat İran Şehbenderi Mahmud Han'dı. Osmanlı Devleti, bu şahsın ilerde herhangi bir probleme sebebiyet vermesinin engellenmesi için Hariciye Nezareti'nden gereken tedbirin alınmasını istedi. Verilen cevapta iddiaların araştırıldığı ve asılsız olduğu beyan edildi.[421]

Said Efendi,[422] burada Sünnîlerle Şiîler arasına bir fesat atıldığını ve baş müsebbibin ise Şirâzî olduğunu iddia etmekteydi. Fesattan kastedilen durum, Sünnî kasap ile bir Şiî öğrenci arasındaki alacak verecek meselesinden dolayı olayların büyümesiydi.[423] Said Efendi, Irak'ın birçok bölgesinde Şiî fesadının yayıldığından yakınarak 100.000 haneye mütecâviz Sâmerrâ'ya irşad ve tashih-i efkâr suretiyle iki mezhep arasında yaşanan hadiselerin ıslahı için geldiğini belirtmekteydi. Şimdiye kadar buradaki Sünnîlerin bir ferdinin bile Şiî mezhebini kabul etmediğini belirterek ancak önlem alınmazsa toprakları verimli olan bu kasaba ve tüm Irak Şiî olabilir uyarısında bulunmaktaydı. Gerçi Mirza Şîrâzî şu sıra fevt olduğundan bunu fırsat bilip

[419] Y.PRK.EŞA. 5/41 (H-28-09-1303/M-30-06-1886).
[420] Y.A.HUS. 193/86 (H-25-10-1303/M-27-07-1886).
[421] DH.MKT. 1362/46 (28-11-1303/M-28-08-1886).
[422] Said Efendi Bağdad'a bağlı Samerrâ kasabası müdürlüğü'ne siyaseten tayin edilmiş bir Bağdat ulemasıydı. BOA. İ. İLM. 1/23 (H-6-5-1311/M-15-11-1893).
[423] BOA. BEO. 398/29779 (H-2-11-1311/M-7-5-1894).

onlar daha güçlüsünü buraya atamadan bizim diyaneten mütedeyyin muallimlerimizi burada görevlendirmemiz gerekir diye tembih ediyordu.[424]

Kentte daha önceden yaşanan olaylar bir süre sonra Osmanlı askeri birlikleri vasıtasıyla yatıştırıldı. 1895'te Şîrâzî'nin ölümüne kadar Şiîlik Sâmerrâ'da etkinliğini sürdürdü ancak onun vefatından sonra buradaki takipçilerinin birçoğu Necef'e ve Kerbelâ'ya göçtü. Muhammed Takî Şirâzî döneminde tekrar kısa süreli bir canlılık oldu ise de onun da Samerrâ'dan 1917'de göçmesi ile burası bir Şiî kalesi olamadı.[425]

2.7. Osmanlı'nın Şiî Yayılmacılığına Dair Farkındalığı

Osmanlı Devleti'nin dinî anlayışına aykırılık teşkil eden inanç gruplarından en önemlisi Şiîlerdi.[426] Safevîler ile yaşanan mezhep eksenli savaşlardan dolayı Osmanlılar ve Kaçarlar, Sünnîlik-Şiîlik ihtilafının bakiyelerini devralmıştı. Safevîler'den sonra İran'da yaşanan hanedan değişikliğinde Afşar Hanedanı (1736-1804) başa geçti. Nadir Şah, Afşar kabilesinden gelen Sünnî bir aileye mensuptu.[427] Onun döneminde, I. Mahmud ile çok sayıda görüşme gerçekleşti. Nadir Şah'ın temel amaçlarından birisi Caferiliği de Osmanlı'nın Sünnî bir mezhep olarak kabul etmesini sağlamak ve Harem-i Şerif'te bu mezhep için de bir yer tahsis edilmesini temin etmekti. [428]

Osmanlı Devleti, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebi gereği Caferiliği beşinci mezhep olarak kabul edemeyeceğini bildirdi. Koca Ragıp Paşa'nın Caferiliği beşinci mezhep olarak kabul edelim aramızdaki savaş bitsin görüşüne rağmen meseleye olumlu bakılmadı.[429] I. Mahmud ve Nadir Şah döneminde yaşanan gelişmelerden sonra Osmanlı ve İran arasında mezhep bağlamında yaşanan ikili mücadelelere daha az rastlanılmaktadır. Ancak, mezhep ihtilaflarının tekrar başladığı dönem, Kaçarlar'ın

---

[424] BOA. Y.PRK.AZJ. 31/8 (H-20-11-1312/M-15-05-1895).
[425] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler,* 25.
[426] Namık Sinan Turan, *Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına Hilafet*, 1.bs. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 431.
[427] Kevserâni, *Fakih ve Toplum*, 65.
[428] Bu konudaki çok sayıda mektubu devlet arşivleri yayımladı. Bkz. I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, 3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defterleri (Transkripsiyon/Tıpkıbasım) Nu:136. (İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2014).
[429] Azmi Özcan, "Nâdir Şâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:276-77. "Koca Râgıb Paşa'nın Tahkîk ve Tevfîk adlı eserinde 1736 yılında İstanbul'da Nâdir Şah tarafından gönderilen birinci grup elçilerle yapılan müzakereler ayrıntıları ile ele alınmış ve tarafların yazdığı mektuplar verilmiştir. Bu eserde Râgıb Paşa'nın Münşeât'ında bulunan mektuplar ve telhisler yoktur." Bkz. Hasan Gültekin, "Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,* 76, (2015): 75.

kuruluşuyla başlayan zamana denk gelmektedir. Bu iki başat gücün mücadelesi 19.yüzyılın özellikle ikinci yarısında daha çok görünür olmuştur. Şiî ulema, söz konusu mücadelede önemli bir görev üstlenmiştir.

Osmanlı Devleti, Şiîliğin potansiyel bir tehlike olduğunu her zaman için biliyordu[430] ancak tedbir almakta gecikmişti. 1860'lı[431] yıllar itibariyle bu karşılıklı gelişlerin tekrar oluşmaya başladığı ve 1890'lı yıllara doğru da ivme kazanarak artma eğiliminde olduğu konuya yakın aşinalığı olan araştırmacıların malûmudur.[432] Bunun en önemli sebeplerinden birisi Şiîliğin belki de yeterli bir tehdit oluşturacak seviyede olmadığının düşünülmesi veya onu her zaman aktif bir tehlike olarak görmemeyle alakalı olabilir. Örneğin, II. Abdülhamid döneminde Şiîler, Valide Han'da muharrem törenlerini halka açık yapabiliyordu.[433] İstanbul'da yaşayan bir Şiî kitle vardı ve onlara dokunulmuyordu çünkü devlet onlardan kendisine açık bir tehlike ilişmeyeceğini düşünüyordu.

Osmanlı Devleti her ne kadar tedbir almakta gecikse de Şiîliğin Atebât'ta yayılmaya başladığının farkındaydı.[434] Osmanlı, söz konusu yayılmayı başlamasını tanımlarken "ahalinin usûl-ı Şî'aya te'ellüfat ettirilmesi ve ahundlar vasıtasıyla dahî efkâr-ı ahâli-i ifsâd ve ihlâl olunarak pek çok kimselerin teşyî eylediği ve hâl-i iğtişâşta bulunan ahâliye cevâmi' ve mescidde her tarafdan cârî olmağ üzere mes'ele-i şer'iyye ve nesâyîh-i mü'essire tebliğ ettirilerek iş bu tarik-i meşru' ve merğûb ile"[435] ifadelerini kullanmaktadır. Bu tanımlamada ahundların fesatlık yaparak halkın kafasını karıştırdığı, kafası karışan insanların camilerde ve mescidlerde vaaz-ı nasihat ile doğru yola iletilmesi gerektiği belirtilmektedir. Dikkat edilirse henüz ahâli için cahil ya da cehalet kavramları tercih edilmemiştir.

---

[430] Acemlerin Necef'te medrese yaptırmasının önüne geçilmek istenmiştir. BOA. İ.HR. 78/3847 (H-12-10-1267/M-11-7-1851).

[431] Sultan Abdülmecid'in son zamanlarına denk gelen bir belgede Bağdat havalisinde Şiî mezhebine tabi kişilerin emlak ve arazi edinîmlerinin artma eğiliminde olduğu ve bunun ilerleyen zamanlarda huzursuzluğa sebebiyet vereceğinden önüne geçilmesi gerektiği belirtiliyordu. A. MKT.UM. 408/14 (H-12-11-1276/M-1-6-1860).

[432] Bkz. Selim Deringil, "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams,* 30, 1/4 (1990): 45-62. Bkz. Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 220.

[433] Filiz Dığıroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 31, (Güz 2014): 100. Ayrıca bkz. Güllü Yıldız, "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şiî Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi,* VII/1 (Temmuz 2021): 135. Valihe Han'daki törenler 1. Dünya Savaşı'na kadar halka açık bir biçimde yapıldı. Bkz. Han Melik Sasanî, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir,* 1.bs. (Klasik: İstanbul, 2006), 86.

[434] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi,* 220.

[435] BOA. A.MKT.UM. 549/27 (H-22-9-1278/M-23-3-1862).

Şiîliğin hareketleri yani ritüel ve kuralları ihtida edenlerde görüldüğünde bunları tatbik edenler Şiî olarak kabul edildi.[436] Öncesinde düzgün bir din bilgileri yoktu ise de bunlar Osmanlı'nın diğer gayr-i Sünnî azınlık politikasında olduğu gibi doğrudan Sünnî kabul ediliyordu. Ancak, Şiîliğe meylettiklerinde bunu bilinçli yapmadıkları ifade ediliyordu. Dolayısıyla mezhepler arası ihtida durumunda bu insanların kendilerini daha önce Sünnî olarak tanıtmaları için Sünnîliği bilmeleri gerekirdi. Bu farkındalıktan dahi yoksun kişiler için devlet onları öncesinde Sünnî kabul etmiştir. Sünnîliğe ne denli mensubiyet duydukları tartışılır bir hususta çünkü büyük oranda Şiîliğe kolaylıkla meyletmişlerdi.

Bunu önlemek için devlet, birtakım tedbirler uyguladı. Bölgede Şiîlerin mülk edinmesinin önüne geçilerek onların Atebât'ta yerleşmesi ve nüfuslarının artmasının önüne geçilmek isteniyordu. Sünnî kadınların Şiîlerle evlilik yapmaları yasaklanmıştı. Bunun amacı ileride doğacak çocukların askerlikten muaf olmasını engellemek ve Şiî nüfusun çoğalmasını önlemekti.[437] Bölgede halkın refah düzeyine katkı sağlayacak arazi, ziraat, nehir, maden, fabrika, imar ve iskân çalışmaların yapılması amaçlanmaktaydı. Ancak, bu tür faaliyetler vergiyi de beraberinde getirdiği için bölgede olumlu karşılanmadı.[438] Devlet pek çok alanda tedbirler almaya devam etti. Örneğin, Şiî risalelerine karşı reddiye yazıldı. Ancak bunlar bölge halkının okuyabileceği bir dilde yazılmadı.[439] Şiî mezhepten olduğu anlaşılanların görevine son verilmesi ve ordudaki askerlere Sünnî imam tayini, ordunun Şiî askerlerden arındırılması gibi önlemler alındı.[440]

Osmanlı Devleti, İstanbul'da Hüsniye Risalesi'nin 1886'da dolaşıma sokulduğunu öğrenince daha çok teyakkuza geçti. Özellikle 1886'da Şirâzî'nin bir öğrencisi ile Sünnî bir kasap arasında yaşanan münakaşanın büyümesi, Sâmerrâ müftüsünün minberde Şiîlere küfrettiğinin iddia edilmesi ve Sâmerrâ'da Sünnîler ile Şiîler nezdinde yaşanan gerginliklerin artması gibi olaylar, Osmanlı Devleti'ni daha somut tedbirler geliştirmeye mecbur bıraktı.[441] Muhammed Hasan Şîrâzî öncülüğünde 1891-1892 yılındaki Tütün

[436] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 43.
[437] BOA. A.AMD. 72/90 (H-26-8-1290/M-19-9-1873).
[438] BOA. Y.PRK. ML. 1/53 (H-27-12-1295/M-22-12-1878).
[439] BOA. İ.DH. 958/75763 (H-27-10-1302/M-9-8-1885).
[440] BOA. Y.MTV. 51/24 (H-11-9-1889/M-7-7-1889).
[441] BOA.Y.A.HUS. 260/130 (H-28-10-1309/M-26-5-1892). BOA.MF.MKT. 481/1 (H-18-8-1317/M-22-12-1899). BOA. İ. MMS. 129/5537 (H-24-9-1309/M-24-3-1892). BOA.Y.PRK. BŞK. 79/71 (H-4-11-1326/M-28-11-1908).

Protestosu'nda Şiî ulemanın tavrı da Osmanlı'yı endişeye sevk etmişti. Öyle ki Şiî ulemanın bir fetvasıyla emri altındaki Şiî halkı padişaha ya da şaha karşı yirmi dört saat içinde ayaklandırabilecek güce sahip olduğu anlaşılmıştı.[442] Bundan sonraki dönemde devlet adamlarının raporları doğrultusunda daha ciddi tedbirler geliştirildi. Ayrıca olası bir Rus savaşında da bu bölgeden gelebilecek İran tehdidi hususunda Osmanlı Devleti'nin endişesi vardı. Bu süreçleri yönetmesi için Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa öncülüğünde daha önce bir komisyon da kurulmuştu.[443] Bu nedenle emin kılınması gereken bir belde olarak burada kontrolün sağlanması isteniyordu.

Meselenin tedbirleri üzerine bölgeye gönderilen devlet adamları sorunun kökenini kendilerince tanımladılar. Çözüm hususunda birçok madde hazırladılar ve layiha olarak isimlendirilen raporlarında bunları sundular. Büyük bir çoğunluğunun içeriği bölgedeki eğitimsizlikten ve cehaletten bahsetmektedir.[444] Meselenin halli için çözüm geliştirme niyetiyle birden çok tedbir ele alındı. Çoğunlukla bu tedbirler, eğitim odaklıydı ve II. Abdulhamid'in politikaları doğrultusunda sorun çıkarmadan mevzunun halledilmesine odaklıydı.[445] Dolayısıyla askerî bir müdahale bölge halkını kazanabilmek adına düşünülmedi.[446] Misyonerlerin yöntemi gibi Şiîlerin içlerine sızma[447] ve bazı Şiî ulema ile ikili iş birliklerinin kurulması amaçlandı.[448] Nakşibendilik ve Kadirilik bölgede ön plana çıkarılarak Sünnî akaid aşılanmaya çalışıldı. Nakşibendi ulema ve müderrislere maaş bağlandı. Bunların bir kısmı İstanbul'dan gönderilirken bir kısmı da ilgili mahalden seçildi.[449]

Şiî çocuklara İstanbul'da eğitim verilmesi, onlara Sünnî akaidin öğretilerek memleketlerine gönderilmesi ve döndüklerinde oradaki halka örnek olmalarının sağlanması için adım atıldı.[450] Bölgeye yollanacak din adamları vasıtasıyla halkı Sünnî-Hanefî çizgide tutmak ve onların bozuk olduğu iddia edilen itikadının düzeltilmesi için

[442] BOA. Y.EE. 9/34. (H-9-9-1309/M-7-4-1892). Süleyman Hüsnü Efendi Layihası.
[443] BOA. Y.PRK. BŞK. 22/51 (H-7-12-1308/M-14-7-1891).
[444] İlerleyen kısımlarda devlet adamlarının mevzu hakkındaki layihaları tek tek ele alınmaktadır.
[445] Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Değerlendirmesi", *Osmanlı Araştırmaları*, 47, (2016): 383.
[446] II. Abdulhamid'in itidalli olması hususunda bkz. *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, 6.bs. (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2017), 207-302. Ayrıca Bkz. Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi", 47.
[447] BOA. Y.EE. 9/34 (H-9-9-1309/M-7-4-1892).
[448] BOA. İ.HUS. 2/37 (H-21-01-1310/M-15-8-1892).
[449] BOA. Y.MTV. 73/71 (H-6-9-1310/M-24-3-1893).
[450] BOA. Y.MTV. 78/158 (H-20-11-1310/M-5-6-1893).

bölgede mektep ve medrese açıldı.[451] Şiî öğretiyi anlatan kitapların zararlı içerikleri nedeniyle dolaşımı yasaklandı.[452] Şiîliğe ait kutsal mekânların tamir edilmesiyle bu mezhebe mensup halk ve Şiî ulema ile iyi ilişkilerin kurulması,[453] ve Sünnîliği aşılamaya yönelik önlemler,[454] başlıca tedbirler arasında sayılabilir.

Üzerinde durulması gereken önemli hususlardan birisi de Osmanlı memurlarının raporlarında Şiîliğe geçiş yapan bölge halkından cahil olarak bahsedilmeye başlanmasıydı.[455] Mezhep ayrımının farkına varamayacak derecede bilgisiz olmaları ve kendilerine ahundlar tarafından yapılan propagandayı İslâm'ın kendisi olarak kabul ettikleri vurgulanıyordu. Dolayısıyla cehalet içinde olan bölge halkını Ehl-i Sünnet'e yöneltmek için seçilen en iyi yol eğitim olarak belirlendi. Eğitim yönteminin seçilmiş olması çözüme kavuşturucu önemli adımlardan birisi olabilirdi ancak bunun kısa vadede sonuç verebilmesi için önemli yatırımlar yapılmalı ve donanımlı hocalar ve talebeler ile bölgeye çıkarma yapılmalıydı. Oysa Osmanlı Devleti bölgedeki eğitim faaliyetleri için birtakım adımlar atsa da gereken bütçeyi ayıramıyordu.[456] Sünnî halk da çocuklarını Şiî mekteplerine göndermek zorunda kalıyordu. Aynı dönemde Şiîlerin medreseleri, hocaları ve talebeleri parasal açıdan oldukça iyi durumdaydı.[457]

2.7.1 Osmanlı Karşı Propagandası

Osmanlı Devleti Ehl-i Sünnet hilâfına olan meselelerde tepkisini hemen gösteriyordu çünkü bu yöndeki mevzuları doğrudan tehditkâr olarak değerlendiriyordu. Bu bakımdan hem karşı propagandayı engellemek hem de kendi propagandasını ortaya koyabilmek adına yayın hususuna bilhassa önem vermekteydi. Arşive yansıyan 1865 tarihli bir belgede İran'da Ehl-i Sünnet mezhebine muhalif olarak telif edilmiş olan kitabın yasaklanması talep edilmişti. Bu tahriratta vurgulanan nokta Osmanlı Devleti'nin İsnâaşere'ye dair yayınlanan *İsrâru'l-Şehade ve Fıkhu'l-rıza ve Aynu'l-Hayat* isimli bir kitap dolayısıyla rahatsızlığını dile getirmesi hakkındadır. İran tarafı

[451] BOA. DH. ŞFR. 188/66 (H-19-12-1311/M-23-6-1894).
[452] BOA. DH.MKT. 1087/13 (H-4-12-1324/M-19-01-1907).
[453] BOA. Y.EE. 38/118 (H-6-4-1327/M-27-04-1909).
[454] BOA. MV. 131/44 (H-23-08-1327/M-9-9-1909).
[455] Bu belgelerden bazıları için bkz. BOA. Y. MTV. 45/13 (H-7-1-1308/M-23-8-1890), BOA. Y. MTV. 43/117 (H-27-10-1307/M-16-6-1890). BOA. Y.PRK.MYD. 23/18 (H-29-12-1317/M-30-4-1900), BOA. MF.MKT. 422/33 (H-25-6-1316/M-10-11-1898).
[456] BOA. ŞD. 2488/28 (H-9-11-1302/M-20-8-1885). BOA. Y.A. RES. 55/9 (H-22-10-1308/M-31-5-1891).
[457] BOA. Y.EE. 9/34 (H-9-9-1309/M-7-4-1892).

ise bu rahatsızlık verici yayın ile ilgili gerekeni yapacağını ancak Osmanlı Devleti'nin de özellikle Şam ve Medine'deki bu tür kendilerine rahatsızlık veren hususlarda özen göstermesini beklediklerini ifade etmektedir. Bu belgede geçen bir ibarede İran'ın devlet olarak dinî gruplara müdahaleden kaçındığını ancak devletin çıkarlarına fesat düşürecek bir durum olduğunda müdahil olduğunu belirtmektedir.[458] Osmanlı Devleti'nin muzır yayınlara karşı tepkisi artarak devam edecektir. Ancak, bu husus başka bir alt başlığın konusu altında detaylandırılacaktır.

1877-1878 Rus harbinden sonra tekrar Irak sahasına bakma fırsatı bulan Osmanlı, Irak bölgesiyle ilgili ilk adımını 1879 yılında İsnâaşeriyye Şiîliği ile ilgili tafsîlâtlı bir belge ile başlatmaktadır. Söz konusu belgede mezhebin tanımına ve imamına dair bilgiler verildikten sonra mezhebe tabii olanların Osmanlı padişahına dua ettiklerini ve kötü bir nazarla bakmadıkları ifade edilmektedir. Ancak, kimsenin önünde el bağlamayan ve düğme iliklemeyen Irak'taki Şiî ulemasının Kaçar Şahları'nı İmamîye soyundan gelmedikleri ve yönetimi elinde bulundurdukları için zalim olarak addettikleri ve onların yönetimini pek de meşru görmedikleri bildirilmektedir. Şiî mezhebine tabii olanların ulemayı imam naibi olarak gördükleri ve onların sözlerine güvendikleri vurgulanarak ulemanın otoritesinin Kaçar şahlarının otoritesinden bin kat daha fazla olduğuna dikkat çekilmektedir. Hatta Feth Ali Şah döneminde Rusya Sefareti'ne saldırılması için bir imamın verdiği fetva ile birçok insanın sefareti yağmaladığı ifade edilmektedir. Bu ulemadan İran şahları korkmakta ve çekinmektedir ibaresi kullanılmıştır. Şah da ulemanın otoritesinin farkında olduğu için onları mutlu edebilmek adına Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ'deki türbelerin tamiri ve bakımı ile ilgilenerek onlarla arasını iyi tutmaya çalışmaktadır. Bu ulemanın önde gelenlerinin Arap kökenli ve Osmanlı tabiiyetine mensup olduğuna dikkat çekilerek bunların İran şahını zalim olarak kabul ettikleri ama şahın Atebât'taki türbelere yaptığı katkıdan dolayı ona karşı ses çıkarmadıklarının tespiti yapılmıştır. [459]

Rusya Devleti de bunların gücünü bildiğinden onlara nişanlar takdim etmek isterlerse de nişanı kabul etmezler ancak asalar ve hırka gibi hediyeleri kabul ederler denilmektedir. Bu yüzden İran bunlara önem vererek kendi Şiî tebaasını da

[458] BOA. İ.HR. 213/12380 (H-24-1-1282/M-19-6-1865).
[459] On İki İmam Şiîliğinde soyu ehl-i beyte dayanmayan Safevîler dışındaki yönetimlerin tamamı batıl sayılmaktaydı. Bkz. Abdi Beğ Şirâzî, *Safevîler, Tekmiletü'l-Ahbâr*, Terc. Şefaattin Deniz ve Dr. Hasan Asadi, 1.bs. (İstanbul: Bige Kültür Sanat, 2019), 13.

yönetebilmektedir. Bu sebeple Osmanlı Devleti de Şiî ulemaya dikkat çekerek onlara bizim hakkımızda fesad çıkarıcı şeyler söyleyen bazı cahil kimselere müsaade etmeden Şiî ulemayı yanımıza çekmeliyiz, onlara iyi davranmalıyız, Irak'taki ve Medine-i Münevvere'deki ehl-i beyt için önemli olan kişilerin türbelerini tamir ettirerek onların eksiklerini gidermeliyiz şeklinde bir düşünceye sahipti.[460] Böylece onların İran ile olan rabıtalarının kesileceğine inanılıyordu.[461] İlgili belgede muhatabını daha yakından analiz eden bir Osmanlı devletini görebiliyoruz. Müçtehitlerin önemli ve vazgeçilmez bir ortak olduğu İran, Osmanlı ve Rusya tarafından biliniyordu. Türbeler üzerinden yapılan nüfuz siyasetinde ulema, ulaşılması gereken esas müttefik olarak düşünülüyordu. Bu da bir tür Osmanlı karşı atağı olarak düşünülebilir. Ancak burada amaç Şiîliğin yayılmasını önlemekten ziyade İran Devleti'ni saf dışı bırakarak ulemayı elde etmekti.

Osmanlı Devleti bir yandan da Ehl-i Sünnet mezhebini kuvvetlendirecek işler yapmaya devam ediyordu. Züht ve salah ile meşhur Taha Efendi (imamet ve hitabet kabiliyeti olduğundan) 1884 yılında ahalinin dalaletten kurtulup *tarik-i reşad* ve *necata duhulleri* ve *Ehl-i Sünnete vasıl olmaları* için Kerbelâ'da Ehl-i Sünnet adına inşa edilmiş olan mescidin imamlığına tayin edildi.[462] Layihalarda sıkça dile getirilen Ehl-i Sünnet mezhebinden hoca tayini meselesine layihaların henüz yaygınlaşmadığı bir yılda değinilmiş olması da ilk etapta devletin bu yönde düşündüğünü açıklar niteliktedir. Yine aynı yılda mekteplerle alakalı düşünce de daha sonra yayımlanacak layihalarla aynı düzlemdedir. Hille, Müntefik, Kerbelâ ve Necef'te bulunan aşiretlerin mensuplarının ahund acemlerin kandırması sonucu Şiî mezhebine girdikleri ve bundan dolayı buralarda bulunan mektep ve medreselerin azaldığının anlaşılması üzerine gerekli tedbirlerin alınması Bağdat Maarif Komisyonu'na bildirildi.[463] Sünnî teşkilatlanmanın yetersiz olması sebebiyle oluşan boşluklar Şiî ulema tarafından ziyadesiyle değerlendiriliyordu.

---

[460] Sultanın politikası dışarıya karşı Müslümanları birleştirmek olduğundan, Şiîlere karşı birtakım çelişkileri de bünyesinde barındırıyordu. Onlara karşı Şiî alimleri destekleme ihtiyacı hissettiği noktalar da oluyordu. Kutsal türbelerin mimarisine özen gösteriyordu. Osmanlı'nın türbelere yönelik politikası, bir yandan Şiî akımının yayılmasından korkması, diğer yandan Şiî âlimlere ihtiyaç duyması nedeniyle çıkarların kesişmesinin dayattığı birçok çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Garip paradokslardan bir diğeri ise İranlıların İran'dan İstanbul'a ya doğrudan ya da Irak üzerinden geçerek göç edebildiklerini belirtmek gerekir. Osmanlı başkentinde Şiîlikle ilgili törenlerin yapılabildiğini de hatırlamak gerekir. Bkz. Caferiyan, *Teşeyyu' fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran*, 35.

[461] BOA. Y. PRK. AZJ. 3/34 (H-29-12-1296/M-14-12-1879).

[462] BOA. İ.DH. 925/73323 (H-23-10-1301/M-16-8-1884).

[463] BOA. MF.MKT. 84/15 (H-23-8-1301/M-18-6-1884).

Ehl-i Sünnet mezhebinden faziletli bir ulemanın tayini her zaman için önemini koruyan bir hususdu. Bağdat Vilâyeti'nde yaygınlık gösteren Şia'nın def'i için alınacak tedbirler ile daha evvelden babası Mahmud Efendi'ye ihsân buyurulup sonradan başkası tarafından zapt olunan tâlim-i din konusundaki cihetin Numan Efendi uhdesine verilmesi meselenin çözümü için işi ehline teslim etme yönünde atılan bir adımdı. Sünnî ulemanın görevi farzları öğretmek, akaidi öğretmek ve cemaate iktidâ (uymak) edenlere namaz kıldırmak ve isteyenlere Hanefî mezhebini tebliğ etmekti. Ahundlara karşı devlet, bedevilerin yoğun olarak yaşadığı Düleym gibi yerlerde halkın Şia'ya kaymasını engellemek maksadıyla usul-i tanzimenin esası olan muhafaza-i hukuk-ı tebaa maddesi lüzumunca kaymakamın, müdürün ve naibin olması gerektiğini belirterek bunların birlikte hareket etmeleri gerektiğini tembihliyordu.[464]

Şiî mezhebinden olan bazı mahalle sakinlerinin itikadlarının düzeltilmesi için gerekli önlemlerin alınması kapsamında 6. Ordu'yu oluşturanların Sünnî olması gerektiği belirtiliyordu. Şiî olanların ise başka mahallerde görevlendirilmesi tembihleniyordu. Necef, Kerbelâ ve Basra'da Şiîlerin avam takımının mezheb usullerinden habersiz ve gafil olduğu ve sadece müçtehitlerin peşinden gittiklerinden yakınılıyordu. Bu kişilerin çocuklarından birer ikişer talebe almak suretiyle Mısır'da el-Ezher'e gönderilip okutulması ve maaş verilmesi önerildi. Bunları daha sonra *Vaaz ve nasihat* ve *icrâ-yı telkinât* ile Sünnî olarak memleketlerine gönderelim ve içlerinden Sünnî ulemalar yetişsin denildi. Bölgede ayrıca Protestan muallimlerin misyonerlik yaparak özellikle Ermeni halkı Protestanlaştırmaya çalıştığı yönünde de bilgiler olduğunu ve itikadı çok sağlam olmayan Şiî halkın bu propagandaya da kapılmaması yönünde çalışılması gerektiği bildirildi. Seçilecek öğrencilerin Dersaadet dururken Mısır'a gitmelerinin gereksiz olduğu ve İstanbul'da şeyhülislâmın belirleyeceği medreselerde Arapça usulüyle dersler alarak Sünnî mezhepten olmaları ve maaş bağlanıp memleketlerine avdet edilecekleri karara bağlandı.[465]

Irak'ta Şiî mezhebinin yayılması ve İran hükümetinin gelecekte bunlardan istifade ile devletin başına bir gaile ihdas edeceği cihetle tedbir alınması gerektiği hakkında *Maiyyet-i Askeriye Komisyonu* da tedirgindi.[466] Şatra faciası olarak adlandırılan olayda 6.Ordu'daki bazı askerlerin taraf değiştirmiş olması ordudaki

[464] BOA. MV. 1/26 (H-22-4-1302/M-8-2-1885).
[465] BOA. İ.DH.1237/96880 (H-16-12-1308/M-23-7-1891)
[466] BOA. Y.MTV. 45/13 (H-7-1-1308/M-23-8-1890).

güven boşluğuna ve reform ihtiyacına işaret eden önemli bir hususdu.[467] Bağdat havalisinde yayılmakta olan mezheb-i Şia'nın men-i intişarı mevzusunda 6. Ordu dikkatleri üzerine çekmeye devam etti. Bu ordudaki askerlerden Şiî mezhebine tayin olanların başka bölgelere alınarak 6. Ordu'ya Sünnî olanların yerleştirilmesine dair çalışmaların yapılması bekleniyordu. Böylece Şiîliğin intişarının önüne bir set çekilmesi amaçlandı.[468]

Bağdat ve civar ahalisinin padişaha muhabbet duyduklarını belirten Mekteb-i İdadi Müdürü Hüseyin Mahmud, 1891'de kaleme aldığı raporunda hemen hemen herkesin, en güzel vazifelerden biri olan askerlik görevinden çocuklarının muaf olması için onları mektebe kaydettirmediklerini aktarıyordu. Hele hele ahundların uğradıkları Kerbelâ, Hille ve Sâmerrâ gibi yerlerde ahaliyi teşvik etmeleri neticesinde Şiîlik o derece intişar bulmuştu ki *bundan on sene mukaddem mevcut 'aşâ'ir ve urbanın kısm-ı azamisi Hanefi mezheb iken şimdilerde Caferi mezhebinde olduklarını görüp teesssüf etmemek kabil değildir* diye duygu ve düşüncelerini dile getirirken çözüm olarak ibtidai mekteplerinin kurulması gerektiğini belirtti.[469] Babanzade de Irak Mektupları'nda altmış bin nüfusu olan, senede iki yüz bin kadar ziyâretçinin geçtiği Kerbelâ'da bir İdadi Mektebi ve hastane olmamasını garip bulmuştur.[470]

Bölgeyi bilen tanıyan yerli Sünnî ulemanın görevlendirilmesi de alınan tedbirler arasındaydı.[471]1892 yılında meseleye daha da yakından eğilme gereği duyuldu. Bu bakımdan gittikçe yayılan Şiî mezhebinden urban ve aşiretleri korumak maksadıyla ulemadan sekiz hocanın tayini lüzumuna dair Bağdat valisinin maruzatı söz konusuydu. *Atebât-ı Aliyâ'ya nakl edilen cenaze defn rüsumundan 'Atebât-ı Aliyâ'nın memurin ve hademe maaşı ve mesarifleri çıkarıldıktan inde'l-icab ta-'mirat icra olunduktan sonra rüsum-ı mezkûresinin mütebakiyesi evkâf-ı hümayun hazine-i celilesine gönderilmekte bulunmuş 335.757 rüsum-ı mezkûreden 63.033'ü maaş mesarifât-ı mukanneneye 136.362'si ta'mirata 136.000 küsür kuruş hazineye,136.000*

[467] Kurt, *Osmanlı Basra'sında Devlet ve Toplum 1908-1914,* 270-271. Ayrıca bkz. Işın, *Basra'nın Şiîleşmesi*, 56.
[468] BOA. İ.DH. 1237/96925 (H-7-12-1308/M-14-7-1891). BOA. Y. MTV. 169/38 (12-6-1315/M-8-11-1897).
[469] BOA. Y.PRK.MF. 2/36 (H-13-11-1309/M-9-6-1892).
[470] Babanzade de Irak Mektupları'nda altmış bin nüfusu olan, senede iki yüz bin kadar ziyâretçinin geçtiği Kerbelâ'da bir İdadi Mektebi ve hastane olmamasını garip bulmuştur. İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, 116.
[471] BOA. Y.A.HUS. 255/45 (H-17-6-1309/M-18-1-1892).

kuruşun ulema maaşının senevî 76.800 kuruş ise vilayete terk ve i 'ta buyurulur ise bununla mezâhib-i batılanın men'i tevsi'ne pek büyük hizmet edileceği belirtiliyordu.[472]

Şia'nın intişârı (yayılım) giderek artıyordu veya meselenin büyüklüğü gün yüzüne çıkıyordu. Tahran sefiri Ali Galip Paşa; Sâmerrâ ve Bağdat havalisinde Şiîliğin intişarının menedilmesi gerektiğini belirtti. Bu havalide Osmanlı tebaasından İran'a geçenlerin zorla Şiî tabiiyetine ithal edildikleri, Şiîliğin intişarına çalışıldığına dair tespitlerini aktardı.[473] Şiî mekteplerinin açılması Şiîliğin yayılması açısından tehlikeli addediliyordu.[474] Bu işin halli için birçok evrakta her ne kadar bölgeye hoca tayini hususu üzerinde durulsa da meselenin ne ölçüde sahiplenildiği birtakım soru işaretleri barındırmaktadır. 1898 yılında Bağdat Vilayeti'nde Vahap Bey kullarından şifreli telgraf başlıklı bir kayıtta İranlıların Irak'a ahund denilen din adamlarını göndererek Şiî propagandası yaptırdığı ve halkın Şiî mezhebine girmeye başlamasından dolayı devletçe acilen tedbirler alınması gerektiği ifade edildi. Müftünün ve vilayet valisinin bu meseleyi yeterince nazar-ı dikkate almadığından yakınıldı. Buna dair iki yıldır hemen hemen hiçbir önlemin alınmadığı vurgulandı. Beş tane hoca buraya gönderildi ise de yeterince tedbir alınamadığını ve aşiretler ile şehir halkının giderek Şia'ya kaydığı beyan edildi.[475]

Ehl-i Sünnet hususuna dair hassas tepkiler gösteren Osmanlı Devleti'nin ilerleyen zamanlarda bu konudaki tepkisi daha da arttı. Yine tedbir teması üzerinden baktığımız evraklarda Irak'ta ahundların, ahâliyi Ehl-i Sünnet'e karşı adâvet ve husumete sevk edecek bir hal içinde bulunduklarını ve buna dair tedbirler alınarak mâni olunması gerektiği vurgulanıyordu.[476] Irak'ı Şia dalaletinden kurtarmağa yönelik olacak surette Meşihat tarafından ciddi ve esaslı tedbirler alınmasıyla ilgili tebliğin Bağdat Vilayeti'ne ve Heyet-i Islahiye Reisi Nazım Paşa'ya gönderilmesi ve aralarında müzâkere ederek meselenin çözümüne dair sonuçlar çıkarmaları belirtildi.[477]Şia mezhebinin yayılmasının engellenmesi zımnında ittihazı lazım gelen tedbirlerin mahiyeti ve suret-i tatbikiyesi hakkında Irak'a, Heyet-i Islahiye'den telgraf

[472] BOA. Y.MTV. 59/41 (H-19-7-1309/M-18-2-1892).
[473] BOA. Y.EE. 10/69 (H-11-2-1312/M-14-8-1894).
[474] BOA. Y. PRK. A. 11/58 (H-4-1-1315/M-5-6-1897).
[475] BOA. Y.PRK. BŞK. 57/16 (H-20-3-1316/M-8-8-1898).
[476] BOA. BEO. 2997/224760 (H-6-1-1325/M-19-2-1907).
[477] BOA. BEO. 3166/237436 (H-3-9-1325/M-10-10-1907).

gelmişti. Meşihat'tan gelen telgrafta *Irak'ta günden güne tevsi' ve intişâr etmekte olan mezheb-i Şî'anın men'i tevsi' zımnında ittihâzı lazım gelen tedâbir-i esâsiyenin nev'ü mahiyeti ve suret-i tatbikası* hakkında bazı tedbirlerden bahsediliyordu.[478] Şia'nın intişarına yönelik tedbir alınmasıyla ilgili tespit edebildiğimiz bir diğer evrak ise 1910 yılına aittir. İlgili belge, 4. Ordu taraflarında günden güne yaygınlaşan mezheb-i Şia dolayısıyla diyanet ve maarif-i İslâmiye'nin takviyesi hususunda lazım gelen tedbirlerin alınması hususunda bir uyarı niteliğindedir.[479]

2.7.2. Nakşibendiliğin Sünnî Propagandaya Etkisi

Nakşibendiliğin özellikle Halidî kolu 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Osmanlı topraklarında yayılıyordu.[480] Sünnî Ortodoks inanç yapısını savunan bu tarikatın tavrı, devlet politikaları ile zıt değildi.[481] Tarikatın siyasi konuların yanı sıra tekkede topluma dair problemlerin şeyhe anlatıldığı bir çerçevesi vardı.[482] Bektaşî tekkelerinin postnişinliğine Nakşibendi ulema atanmıştı.[483] Atanan kişilerde aranan kriter, hal ve hareketi diyanet ve şeriat-ı İslâmiye'ye uygun olmasıydı değilse tayin ettirilmemesi özellikle tembihlenmekteydi.[484] Benzeri bir pratik Şiîlikle alakalı Irak bölgesinde de yaşandı ama Osmanlı Devleti, Şiîlerin medreselerine el koyup yerine Nakşi şeyhleri atamadı, bölgedeki Sünnî duruşunu Nakşibendilik üzerinden pekiştirmeye çalıştı.[485] Nakşibendi tarikatının Hâlidî kolu yükselmekteydi. Bu kol, neredeyse Orta Doğu'daki diğer kolları geride bırakmıştı. Mevlânâ Hâlid'in halifelerinin birçoğu Osmanlı topraklarında yaşıyordu ve İran Kürtleri arasında etkileri oldukça fazlaydı.[486]

---

[478] BOA. BEO. 3234/242543 (H-21-12-1325/M-25-1-1908).
[479] BOA. BEO. 3749/281155 (H-5-5-1328/M-15-5-1910).
[480] Şeyh Halid'e böyle bir alanın açılmasının nedeni, Osmanlı'nın Şiî İranla olan mücadelesinde yanında yer almasından kaynaklanmaktadır. Metin Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851),* (Doctoral Dissertation, Albert Ludwigs University of Freiburg, 2013), 67.
[481] Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and The Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876),* (İstanbul: The Isis Press, 2001), 47-57.
[482] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 99.
[483] BOA. DH. ŞFR. 140/62 (H-20-11-1306/M-18-7-1899). BOA. C.EV.651/32819 (H-29-12-1255/M-4-3-1840). BOA. C.ADL. 9/568 (H-11-12-1274/M-23-1858). Bektaşîliğin lağvı hususunda bu tür belge örnekleri çokça bulunmaktadır.
[484] BOA. BEO. 2303/172709 (H-12-1-1322/M-29-3-1904). BOA. BEO. 2567/192460 (H-28-2-1323/M-4-5-1905).
[485] Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851),* 187.
[486] Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, 6.bs. (İnsan Yayınları: İstanbul, 2019), 266.

1877'de basılan ve 1885'te İstanbul'da dolaşıma sokulan Hüsniye Risalesi'ni de padişaha haber eden bir Nakşibendi-Halidî şeyhi olan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî idi.[487] Gümüşhânevî padişaha yakın olan bir şeyhti. Karpat'a göre Sultan Abdulhamid her ne kadar Halidiyye'ye soğuk bakıyordu ve popülist Nakşibendileri susturuyordu ise de orta sınıfa mensup temsilcilerini pohpohlamaktan da geri kalmıyordu. Şeyh Gümüşhanevî de buna bir örnekti.[488]

İranlı müçtehit Mirza Hasan Şirâzî ile Şiî ahundların Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ taraflarında Şiîliği yayma teşebbüslerine karşı Nakşibendiyye hulefasından Şeyh Muhammed Esad Efendi'nin bu havaliye 500 kuruş maaşla baş müderris olarak atanması uygun görüldü. Esad Efendi, Mirza Hasan Şirâzî'nin karşısına konumlandırıldı ancak hem kitleler üzerindeki kontrolü sağlama bakımından hem de maddî açıdan ikisi arasında önemli farklar vardı. Mirza Hasan Şirazî, İran'ın en etkili müçtehitlerindendi. Muhammed Esad Efendi ise o kadar etkili değildi.[489]

İran'da matem ve taziye cemiyeti ve hükümet dairesi dahilinde Şia ezanı kıraatine kadar ileri varılarak ümera ve rüesadan da bu istidâda bulunanlara türlü türlü mükafatlar icra edilerek Şiîliğin yayılmasına çalışılıyordu. Zaviyenîşin tarikat-ı Nakşibendiyye şeyhi Ömer Ziyaeddin Efendi *birkaç bin müridi ile Sina'ya ve orada kutb-ı zaman ad ve itikad olunan Şeyh Şükrullah Seyfeddin Efendi'nin 5000 kadar müridatı ile zaviyenîşin Seyyid Necmeddin Efendi'nin dahi kezalik bir iki bin mürid ile yek diğerinin nezdine azimetle esna-yı muvasalat ve 'avdetlerinde müddei-i celile-i cihâryâr-i güzîn*[490] *tilaveti gibi Ehl-i Sünnet ve'l cemaat nümayiş icra ederek ve Sina'da tilavet eyledikleri menkıbe-i mevlüd-i hazret-i risaletpenahî esnasında vuku' bulan davet üzerine Sina baş şehbenderi dahi hazır bulunarak* Şia'ya karşı bir duruş sergilenmiştir.[491] Yine Necef, Kerbelâ ve Kâzımiyye'de Şiîlerin ahundlar aracılığı ile

[487] Gökhan Çetinsaya, The Ottoman View of the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century, *The Other Shiites*, Ed. Alessandro Monsutti, Silvia Naef & Farian Sabahi, Peter Lang AG, (International Academic Publishers: Bern, 2007), 23.
[488] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 178-179.
[489] Mirza Hasan Şirâzî, Samerrâ'da kaldığı süre içinde okullar, çarşılar, camiler ve hamamlar inşa ederek ve Samerrâlılar'a nazik davranarak bu şehirde Şiî varlığının önünü açmış ve onlara yakınlaşmayı başarmıştır. Sünnî alimlerin bu durum hoşuna gitmedi. Sünnîleri buraya çekmek isteyen Muhammed Said el-Nakşibendi vardı. İki taraf arasındaki nüfuz mücadelesinde şehir Sünnîlerin elinde kaldı. Hasan Şirâzî öldükten sonra da burada Şiî faaliyetler devam etti ama Sünnîlik Samerrâ'da daha üstün geldi. Caferiyan, *Teşeyyu' fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran*, 31.
[490] Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini yürüten Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için özellikle Sünnî Müslümanlar tarafından kullanılan bir tabir. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ciharyar Erişim tarihi: 09.09.2022.
[491] BOA. Y.PRK.EŞA. 18/78 (H-19-4-1311/M-30-10-1893).

yayılmasına karşı çıkmak için eğitilecek talebelerin özellikle Abdülkadir Geylani tekkesinin şubelerinde eğitilmesi istenilmiştir. Irak'ta ve İran Körfezi'nde Sünnîler tarafından saygı duyulan bazı türbeler de bulunmaktaydı ama hiçbiri de Şeyh Abdulkadir'inki ile kıyas edilemezdi.

Bağdat'ın Sünnî nakipliği oradaki Sünnîlerin resmi olarak bağlı olduğu resmi bir kurumdu. Buraya yapılan atamalar Osmanlı Sultanı tarafından yapılıyordu. Bağdat nakibliğinin önemi hususunda Şeyh Abdulkadir Geylani'nin[492] etkisi vardı. Seyyidlik iddiası Hasan bin Ali bin Ebu Talib'e dayanıyordu. Şeyh Abdulkadir Geylani 3 çocuğa sahipti. Abdulaziz, Bağdat'taki Kadiriler'in atasıydı. Abisi Abdulvahap ve Abdurrezzak, sırasıyla Hindistan ve Suriye'ye gittiler, orada Kadiri ailesini kurdular. Bağdat'taki Kadiriler, çocuklarının eğitimi için çok ilgi gösteriyorlardı. Aile üyeleri, Muhammedî öğretiyi çok önemsemekteydi. Şimdiki Nakib, Seyyid Abdurrahman Efendi, kendi zamanının önemli Muhammedî alimlerindendi. Sünnîlerden aldığı iltifat onu kesinlikle gayretlendiriyordu. Nakib ve onun ailesi özel mülklere sahipti.[493] Irak'taki küçük Sünnî medreselerindeki talebeleri merkezden görevlendirilen ve Arapçası iyi olan medrese hocalarının eğitmesi istenilmiştir.[494] Bölgedeki tamire muhtaç tekkelerin onarılarak bu iş için kullanılması beklenilmiştir.[495] Geylaniler, Birinci Dünya Savaşı'nda verdikleri fetvalarla Osmanlıya desteklerini de ifade etmişlerdir.[496]

2.7.3. Tedbirlerin Yetersiz Kalması

Osmanlı Devleti'nin eğitim hususunda aldığı tedbirler ile iktisadî atılımlar bir arada götürülemediği için Şiîliğin yayılması önlenemiyordu. İncelenen layihalarda iktisadî adımlar birinci öncelik değildi. Eğitim birinci öncelikti.[497] Bölgeye gelen Şiî cenazeleri,

---

[492] İsmail Hakkı Babanzade'nin Irak Mektupları adlı eserinde geçtiğine göre: "Halk özellikle Geylâni'ye o kadar bağlıdır ki bu hazret adına ettikleri yemini en büyük yeminlerden kabul ederler. Mübarek zatlar adına yemin etmek burada, halk kesimi arasında cenab-ı hakk'a yemin etmekten daha üstün tutulur. Hatta Kerbelâ'da yatan Abbas hazretleri adına yemin edenlere karşı, artık her türlü itiraz kapısı kapanır." Geylâni'den yardım isteyenler genellikle Sünnîlerdi. İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, 113-114. Geylânî ile ilgili ayrıca bkz. Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 8.bs. (İnsan Yayınları: İstanbul, 2014).

[493] NA. FO195/2275/156.

[494] BOA. DH. MKT. 285/25 (H-19-3-1312/20-9-1894). BOA. HH. İ. 132/28 (H-6-11-1318/M-25-2-1901).

[495] BOA. BEO. 3636/272681 (H-29-8-1327/M-15-9-1909). Kanunî de Bağdat'ta kaldığı 4 ay zarfında Abdülkādir-i Geylânî'nin cami ve türbesi için zengin vakıflar kurdu. İmâm-ı Âzam'ın mezarını buldurup burada türbe, cami ve medrese inşa ettirdi. Yusuf Halaçoğlu, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları: 1991), 4: 433.

[496] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/64 (H-16-2-1333/M-3-1-1915).

[497] Deringil, *Simgeden Millete*, 162.

gerçekleştirilen ziyaretler ve Muharrem ritüelleri onların bütçesine katkı sağlayan başlıca gelir kaynaklarıydı. Dolayısıyla bir tür çıkar ilişkisi ve menfaat birlikteliği vardı ve durum Şiî ulemadan yanaydı. Ayrıca Vehhâbî travmasından bu tarafa Atebât şehirlerini koruma ve kollama anlamında şehir halkı ve Şiî ulema birlikteydi.[498] Sonuç itibariyle Osmanlı'nın eğitim öncelikli politikası bölgede gereken ilgi ve alakayı görmedi. Yöre insanının tercihi Şiî merkezli bir hayat akışından yanaydı. Öyle görünüyor ki bunu değiştirmeye çalışmak pek fazla netice vermedi. Deringil'in Feroz Ahmad'den aktardığı "sosyal taban"[499] yokluğu belki de biraz bu duruma da işaret ediyordu.

Osmanlı Devleti, aktif bir propagandaya maruz kalarak Şiîlik üzerinden kimliğini ve geçimini inşa eden bir kitle ile karşı karşıyaydı. Ancak Osmanlı'nın kendisinin böyle bir tabandan yoksun olduğunu ne ölçüde anladığı tartışma konusudur. Layihalarda yöre halkının cahillik üzerinden tanımlanması[500] mevzunun önemini gölgelemektedir. Bu sebeple sadık tebaa politikasını ön plana çıkararak hiç değilse buradan gelecek zararlı faaliyetlerden korunmak için eğitim yolunun seçilmiş olması muhtemeldir. Nitekim eğitim faaliyetlerinin özellikle ilkokula gidecek çocuklar üzerinde yoğunlaşması da bu kararın neticelerinden birisi gibi durmaktadır. Onların henüz Şiî düşünceleriyle dolmamış zihinlerine yatırım yapılmak isteniyordu. Aynı dönemde Aşiret Mektepleri'nin açılması gibi[501] hususlar da benzeri bir gayenin güdülmesine, sadık ve kolayca yönetilebilir bir Osmanlı tebaası oluşturma fikrine hizmet ediyordu. Dürziler için de benzer gayelerle okul açılmıştı. Böylece Osmanlı tarafından Heterodoks veya güvenleri kazanılması gereken gruplara karşı entegrasyon amacı güdülüyordu.[502] Bu nedenle dönemin politika anlayışı eğitim üzerinden bir sosyal mühendislik çalışmasını da beraberinde getiriyordu.

Diğer yandan vaizler yoluyla da döndürebildiği kadar kişi Ehl-i Sünnet zeminine tekrar çekilmeye çalışılıyordu.[503] Ancak, Şiîleşmiş yöre insanına bunun ne kadar etki ettiği tartışılır bir husustur. Osmanlı'nın 1830'lu yılların başına kadar Atebât bölgesini Memlûk

[498] BOA. HAT. 95/3844 (H-13-06-1218/M-30-09-1803).
[499] Feroz Ahmad, "The State and Intervention in Turkey", *Turcica,* XVI, 1 (984): 56. *Deringil, Simgeden Millete,* 161.
[500] BOA. İ.MMS. 129/5537 (H-24-8-1309/24-3-1892), BOA. Y.PRK.MYD. 23/18 (H-29-12-1317/M-30-4-1900).
[501] Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji,* 116.
[502] Ortaylı, "19. Yüzyılda Heteredoks Dinî Gruplar ve İdaresi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (1996): 65-66.
[503] BOA. Y.A.HUS. 299/27 (H-2-12-1311/M-6-6-1894). BOA. MF.MKT. 561/28 (H-16-2-1309/M-21-9-1891).

paşaları aracılığıyla yöneterek bir tür yarı bağımsız yapıya terk etmesi ve otorite boşluğuna sebebiyet vermesi İran merkezli ulemanın bu havalide konumlanmasına neden oldu. Öteden beri zaten İran uleması Atebât'ı sahiplenmekteydi.[504] Böylece ulema hem Kaçar şahlarına hem de Osmanlı Devleti'ne karşı burada kendi ortamını oluşturacak bir zemin elde etti.[505] Osmanlı'nın, 1830'dan sonra kendi atadığı Ali Rıza Paşa vasıtasıyla buraların kontrolünü elde etmek istemesi merkezileşme politikası doğrultusunda atılan bir adımdı. Necip Paşa döneminde bu havalideki merkezileşme daha da arttı. Öyle ki müdahalenin boyutu, neredeyse yarı bağımsız bir tarzda yönetilen Kerbelâ'nın 1843'te bölgedeki haydutların elinden alınması yönünde önemli bir askeri müdahaleye kadar uzandı.[506]

Bu politikalar ile bölgeden daha çok vergi getirisi sağlanmaya çalışılıyordu ve aşiretlere bir nizam verilerek bölgedeki emirlikler lağvediliyordu. Ancak, bölge Osmanlı paşalarına geçtiğinde daha az vergi girdisi sağladı.[507] İmparatorluğa bağlılık kapsamında ayrıca yöreden asker de alınmak istendi. Ancak, bu tür politikalardan halk hoşnut olmadı. Özellikle askere alınma ve vergi hususu halkın Osmanlı'dan uzak durmasına ve bölgedeki Şiî ulema ile iş birliği içinde olan diğer güç odaklarına kaymalarına neden oldu.[508] Öyle ki bu sebeple Midhat Paşa'nın gerçekleştirdiği reform politikası[509] doğrultusunda bölgedeki ahaliye verilen toprak tapuları dahi sahiplerince alınmayarak büyük şeyhlere terk edildi. Eğer tapular kendilerinin üzerine olursa vergi ve askerlik hususlarının gündeme geleceği kaygısını taşıyorlardı. Osmanlı Devleti, küçük tapu senetlerini vermeyi bırakarak 1881'den itibaren daha önce dağıttığı toprakları tekrar almaya çalıştı, dolayısıyla bu politikası da başarısız oldu.[510]

Çetinsaya'nın da belirttiği üzere Midhat Paşa'nın Irak havalisinde yaptığı 1869'daki atılımlar hariç tutulursa yaklaşık 1877 ve 1885 senesinde Hüsniye Risalesi mevzusuna kadar bölgedeki Şiîlikle ilgili, arşivde konuyla alakalı müstakil birkaç belge vardır. Esas belge ve bilgi yoğunluğu 1885 yılından sonra artmaktadır.[511] Bunun

[504] BOA. HAT 250/14184 (H-9-2-1227/M-23-2-1812).
[505] Cole and Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843", 142.
[506] BOA. HR. SFR.3. 4/39 (M-16-3-1843). BOA. HR. SFR.3. 4/41 (M-28-3-1843). Cole and Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843", 128.
[507] Mehdi Jawad Habib Al-Bustani, "Bağdat'daki Kölemen Hakimiyetinin Te'sisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Valiliği (1749-1842)", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1979), 184.
[508] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 332.
[509] BOA. Y. PRK. ML 1/53 (H-27-12-1295/M-22-12-1895).
[510] Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiîler*, 34.
[511] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 220.

başlıca sebeplerinden birisi ara dönemde yoğun ve tahrip edici Osmanlı-Rus savaşlarının yaşanması ve ilginin burada olmasından kaynaklı olabilir. Bir diğer neden ise Nâsırüddin Şah'ın Atebât'ı ziyareti ve ardından İstanbul'a geldiğinde ikili münasebetleri iyi tutarak Atebât gezisini siyasi bir emel doğrultusunda yapmadığının güvencesini vermesiyle[512] ilgili olabilir. Son olarak, politize olma sürecinde olan Şiî ulemanın henüz kendisini tam anlamıyla ortaya koyamamış olması da bir etken olarak değerlendirilebilir. Tütün Krizi, bu bakımdan mihenk taşı olarak kabul edilebilir. Bu olaydan sonra Osmanlı, Şiî ulemayı daha da ciddiye almıştır. Ayrıca, ilgili nedenlerden dolayı daha önce farkında olduğu Şiîleşmenin yayılmasına bir süre tepki vermemiştir ya da verememiştir. Ancak 1877-78 Osmanlı-Rus harbinden sonra tekrar bu topraklara eğilme ihtiyacı hissetmiş olacak ki bölgeye yönelimi artmıştır. Sultan Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm mevzusunda Hindistan ve Mısır'ın yanı sıra İran'ı da meseleye dahil etmek istemesi Şiîliğin yeniden gündeme gelmesini etkiledi.[513]

[512] Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 151.
[513] Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 3. bs. (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1992), 129.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATEBÂT'TA MEZHEP İHTİLAFLARININ KESKİNLEŞME SÜRECİ VE KARŞILAŞMA ALANLARI

Osmanlı Devleti'nin Şiîlik mevzusunda Atebât'ta mücadele etmesini gerektiren birtakım önemli başlıklar vardı. Bunlar, Şiîliğin yükselişine neden olan hususlardı. Örneğin, mezhep ihtidasıyla oluşan tabiiyet, Atebât'a cenaze defni, bölgeyi Hicaz'a alternatif bir Hac mekânı olarak görmek, bölgede yas törenleri düzenlemek ve propaganda amaçlı neşriyat yapmak bunların başlıcalarıydı. Devlet, ilgili hususlarla alakalı kanuni düzenlemeler yapmıştı. Böylelikle hem Şiîliğin bu tür faaliyetleri kontrol altına alınmaya çalışıldı hem de yayılmasının önüne bir set çekilmesi amaçlandı. Bunun için yapılan önleyici düzenlemeler evlilik, askerlik ve mülk edinme hususlarını kapsamaktaydı. Bunlar dışında hudutta yaşanan hadiseler sebebiyle himaye ve sığınma talepleri de tabiiyetin kapsamını şekillendirdi. Bu bölümde ilgili mevzular üzerinden Osmanlı Sünnî düşüncesinin Şiîlikle karşılaştığı alanlar anlatılmaktadır.

3.1. Evlenme ve Mezhep Tabiiyeti

Osmanlı Devleti, Yavuz Sultan Selim'den itibaren İranlılarla evlenilmemesini tembihleyerek ideolojik saiklerle bir mücadele başlatmıştı. Nitekim devletin, II. Mahmud'la yükselen Sünnî ve merkezî politikasıyla beraber gayr-i Sünnî gruplara bakış açısı menfi anlamda keskinleşmişti. İmamiyye Şiası bu grupların en büyüğüydü ve II. Mahmud'un fermanında *İranlı, Şiî, Rafizî, mechûlü'n-neseb ve cehele-i nas* tabirleri kullanılarak onlara kız verilmesi ve onlardan kız alınmasının yasaklandığı beyan edilmişti.[514] Ancak, yasağın daha çok Osmanlı kadınlarını kapsadığı görülmektedir.[515] Buradaki önemli gayelerin başında tek mezhepliliği muhafaza etmek geliyordu. Bir diğer gerekçe ise nesebin karışmasını engellemekti ama bu düzenleme şer'i bakımdan karşılıksızdı.[516] Bu tür evlilikler İslâm hukuku açısından herhangi bir sakınca barındırmayıp evliliğe mâni olan durumlar arasında yer almadığı için bazı imamlar bu kararı idari olarak kabul edip nikah

[514] Ferman için bkz. BOA, A.DVNSDVE.d., 43/1, 36-37. Sayfalar. (H-11-3-1237/M-6-12-1821). Dil ve üslup açısından detaylı incelemesi için bkz. Vedat Yurt, *Osmanlı Devleti'nde 19.Yüzyılın İkinci Yarısında Evliliğe Tahdit Tedbirleri: İranlılarla Evlilik Yasağı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 17.

[515] Nuran Koyuncu, Osmanlı Devleti'nde Şîa, *Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar, İran Tebaasıyla Evlenme*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 111.

[516] Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şîa, Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar, İran Tebaasıyla Evlenme,* 119.

kıymaya devam etti.[517] 1821'den sonrasına bakacak olursak 1856 yılına tekabül eden bir evrakta Şiî İranlılara kız verilmesinin caiz olmadığına dair Tahran Maslahatgüzarlığı ile yapılan bir yazışma[518] dışında yasağın yaygınlık kazandığı ile ilgili bir belgeye rastlamadık.

1874 yılındaki *Men-i İzdivaç Nizamnamesi*,[519] 1821 yılındaki fermanı büyük ölçüde tasdik eder mahiyetteydi. Nitekim aradan geçen yıla bakıldığında Bağdat'ta yaklaşık 15.000-20.000 kişinin İranlılarla evlilik yasağı ve askerlik hususu ile gündeme gelmesi, 1821 yılındaki yasağın sathının İstanbul ile sınırlı kaldığını göstermektedir. 1874 nizamnamesi ile tekrar gündeme gelen İranlılar ile evlilik meselesiyle ulaşılmak istenen temel amaç Osmanlı topraklarındaki İranlı sayısını azaltmak ve Şiîliğin yayılımının önüne geçebilmekti.[520] Yasak kapsamında İranlılarla evlenen Osmanlı kadınlarının çocukları askerlikten muaf tutulmayacaktı. Ayrıca bu kadınlar ve çocukları Osmanlı tabiiyetinde sayılacaktı. Her ne kadar 1869'daki *Osmanlı Tabiiyet Kanunu*'nda[521] tabiiyet babadan devam ediyor olarak belirlense de İran örneği burada istisna teşkil etmektedir.

1874 yılında yayımlanan nizamnamenin uygulanışına dair ilk belgelerden birisi İngiltere tabiiyetine mensup olan Afgan ve Hindli Şiîlerin evlenme durumuyla alakalıydı. Osmanlı Devleti, onların da yasak kapsamında olduğunu beyan etti. İngiltere bu kararı protesto etti.[522] Burada dikkat edilmesi gereken esas husus, vatandaşlık tabiiyetinden ziyade mezhepsel tabiiyetti. İran'ın itirazlarına rağmen uygulamalardan vazgeçilmedi[523] ve bu konuda İran'a tahdit uygulandı.[524] Devlet, bu konuda sıkı kontroller yapıyordu. Nitekim Osmanlı tebaasından olup da yasağa uymayan ve İran Şehbenderliği'nin izniyle yapılan evlilikleri de devlet menetmişti.[525]

---

[517] Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şîa, Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar, İran Tebaasıyla Evlenme*, 111.
[518] BOA. A. AMD. 72/90 (H-29-12-1273/M-20-8-1857).
[519] BOA, A.DVNSDVE.d., 43/1, 19. ve 20. sayfalar. (H-22-7-1291/M-4-9-1874). Tebaa-i Devlet-i Aliyye ile tebaa-i İraniye'nin izdivacı haklarında olan memnu'iyetin muhafazasına dair olan nizâmnâmedir.
[520] Kern, *Rethinking Ottoman Frontier Policies: Marriage and Citizenship in the Province of Iraq*, 22.
[521] Bu düzenlemeyle Osmanlı topraklarında yaşayan başka bir ülkenin vatandaşı kendi mensup olduğu tabiiyetini ispat edemediği takdirde Osmanlı tabiiyetinde sayılacaktır. Düzenleme vatandaşlık konularıyla ilgilidir. BOA. Y.EE. 41/133 (H-14-10-1285/M-7-2-1869).
[522] BOA. ŞD. 2408/54 (H-15-2-1292/M-23-3-1875).
[523] BOA. MV. 17/49 (H-03-06-1304/M-27-02-1887).
[524] İbrahim Serbestoğlu, "Öteki Perspektifiyle Osmanlı Kadınının İranlılarla Evlenme Yasağı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/20, (2012), 217.
[525] BOA. DH. MKT. 1467/95 (H-18-03-1305/M-4-12-1887).

İngiltere tebaasından Kerbelâ'da sakin Hindli Mehmed Ali'nin, Sünnî mezhebinden olup olmadığı ve İslâm kadını ile izdivacına ruhsat verilmesi hususu araştırılmıştı. Buna göre *Sünnî olmayan kimesnelerden Millet-i İslâmiye'den Sünnî kadınları tezvicleri şer'an câ'iz olmayıp ancak Müslim ve Sünnîyü'l-mezheb bir şahsın herhangi tebaadan olur ise olsun izdivâcdan ve emsâli hukuk-ı İslâmiye'den mahrum olmayacağı*[526] bildirilmiştir. İngiltere veya diğer ecnebi devletler tebaasından olan Şiîlerin Osmanlı tebaasından kadınlarla evlenmelerine bir engel bulunup bulunmadığının tespiti yönünde ise bununla alakalı çıkmış bir emir veya nizam olmadığı ve bu konuya meclis-i irade-i vilayet kararıyla yaklaşılması gerektiği belirtilmiştir. Ancak, aynı evrak kümesindeki 3 no'lu belgede ise bu evliliklerden doğacak çocukların pederi soyundan sayılacağı için askerlik zamanı geldiğinde Osmanlı Devleti'nde askerlik yapamayacağı öne sürülerek bu tür bir evlilik olumlu karşılanmamıştır.[527] Oysa bir önceki belgede geçen Hindli Mehmed Ali'nin durumunda da askerlik hususu bahis mevzu olsa da şahıs Sünnî olduğu için görmezden gelinmişti. Her ne kadar 1874 nizamnamesinde mezhep ayırımından söz edilmeyip Osmanlı ve İran uyrukları arasındaki evlilik yasaklandı[528] gibi görünse de Osmanlı Devleti'nin esas olarak mezhep tabiiyetini ön planda tuttuğunu müşahede etmekteyiz.

1881 tarihli Sicil-i Nüfus Nizamnâmesi'nin 23. maddesi, Müslümanlar'ın nikâhlarının mahkeme-i şer'iyyeden ve gayrimüslimlerin nikâhlarının da ruhânî reislerinden alınacak izinnâmeler üzerine kıyılması usûlünü teyid etti.[529] Bu izinnameler sayesinde kadının ya da erkeğin nişanlı olup olmadığı ve evlenmelerine engel teşkil edecek şer'i bir hususun varlığı sorgulanmıştır. Sonuç itibariyle uygun görülünce bu belge kendilerine verilmiştir. Dolayısıyla devlet, evlilik mevzusu üzerindeki kontrolünü arttırmıştır. Sünnî olmayan kimselerin Sünnî kadınlarla nikahlanmaları şeran caiz görülmemiştir. İran tebaasından iken ahiren Osmanlı tabiiyetini kabul etmiş olan muhtar Yusuf, Giridli Kübra Hanım namında bir kadınla evlilik yapmak için müracaatta

[526] BOA. BEO. 1206/90406 (H-19-5-1316/M-5-10-1898).
[527] BOA. DH.MKT. 729/2 (H-29-3-1321/M-25-6-1903).
[528] Rona Aybay, *Kadın Uyrukluğu Üzerine Evlenmenin Tesiri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980), 71.
[529] Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2, (Güz, 2006): 48.

bulunduğunda Yusuf'un tabiiyetini değiştirmiş olması tek başına yeterli olmayıp mezhepsel aidiyeti dolayısıyla evliliklerinin uygunluğu sorgulanmıştır.[530]

Osmanlı Devleti için esas olanın mezhep tabiiyeti olduğuna dair bir diğer örnekte ise Sünnî mezhebinden olan yabancı tebaanın Osmanlı kadınlarıyla evlenmesine engel olunmamasıydı.[531] Her ne kadar bu durum askerlikle ilgili bir belirsizlik oluştursa da anlaşıldığı kadarı ile devlet bunu görmezden gelebiliyordu. İran sefiri engellerin tamamen kalkmasını talep etmişti. Osmanlı ise bunun Şia'nın yayılımının önlenmesi için Yavuz Sultan Selim'den itibaren olan bir karar olduğunu belirtmekteydi. II. Mahmud döneminde konuyla ilgili ferman da hatırlatılmaktaydı. Bu tür evlilikleri yapan kadı ve mahalle imamlarına, buna cesaret edenlere ve işbirlikçilere ciddi bedeller ödetileceği ifade edildi. Dolayısıyla devletin 1821'deki çizgisini tekrar gündeme getirmesi, bir sürekliliğin olduğunun ve kanaatinin değişmediğinin de alenen beyanı niteliğinde olmuştu.[532]

3.2. Askerlik ve Tabiiyet

Osmanlı Devleti, meseleyi mezhep aidiyeti ve askerlik hizmeti üzerinden de ele almaktaydı. Osmanlı tabiiyetindeki bir kadın, İran tabiiyetindeki bir erkekle evlenmek istediğinde söz konusu evlilikten doğan erkek çocuk ileride askerlikten muaf tutulmamıştır. Bu husus 1886 yılında kabul edilen *Ahz-ı Asker Nizamnâmesi*'nden[533] önce doğan çocukları kapsamıyordu. Emin b. Ali gibi bazıları İranlılık iddiasında bulunarak askerlikten muaf tutulmayı istediğinde ise Osmanlı Devleti tahkikat yaptırarak eğer İranlı ise askerlikten istisna tutulmasını, Memalik-i Şahane'ye gelip yerli hükmünde sayılarak tabiiyete girdiyse İranlılık iddiasında bulunsa dahi askere alınması gerektiğini bildirdi.[534] Bağdat, Basra, Musul, Erzurum ve Van'da bu yönlü bir hareketlenmenin fazlaca olduğu dikkatlerden kaçmadı. Bu durum tespit edildikten sonra Osmanlı, bölgedeki nüfus sayımını daha da yoğunlaştırma yoluna gitti.[535] İranlı olanlar tespit edildikten sonra bunlar

[530] BOA. BEO. 1406/105440 (H-21-7-1317/M-25-11-1899).
[531] BOA. DH. MKT. 2449/40 (H-14-10-1318/M-4-2-1901).
[532] BOA. HR. HMŞ. İŞO 8/6 (H-02-09-1331/M-5-8-1913).
[533] Düstûr, 1. Tertip, 5. Cilt, (Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1937), 656-695. 32. ve 52. maddeler İranlılarla evlenenlerin çocuklarının askerlik durumuyla ilgilidir. Buna göre İran tabiiyeti iddiasında bulunanlar da askere alınacaktır.
[534] BOA. DH. MKT. 1616/34 (H-14-8-1306/M-15-4-1889). Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî (İran ve Osmanlı Siyasî Belgelerinden Seçmeler: Kacarlar Devri) III.Cilt, Belge Num. 462, 1305 (1888) Senesi, Karton: 19, Dosya 46. Belge Num. 194, 1305 (1888) Senesi, Karton: 19, Dosya: 5/h.
[535] Mehmet Çetin, "Osmanlı Devleti ile İran Arasında Tabiiyet İhtilafı: Tefrik-i Tebaa Uygulaması", *İran Çalışmaları Dergisi*, 5/1. (2021): 21.

ecnebi sıfatını almışlardır ve nüfustan kayıtları silinmiştir. Ayrıca askerlik görevini yapmakta bulunanlar da görevden ihraç edilmiştir.[536] Daha evvel İran tabiiyetinde olup sonradan Osmanlı tabiiyetine geçen birtakım İranlılar, askere alınma kanunu çıktıktan sonra çocuklarını askerlikten kurtarmak için İran tabiiyetinde oldukları iddiasında bulundu. Bu tür sorunlar İran şehbenderlikleri ve Osmanlı Devleti arasında bir dizi sorunu beraberinde getiriyordu ve mahkemelerde görülecek davaların neticesinin beklenmesi gerektiği ifade ediliyordu. İranlılarla evlenen Osmanlı kadınlarının çocuklarının mirastan menedilmesi hususunun doğru olmadığı da İran Sefareti'nin dile getirdiği hususlar arasındaydı.[537] Ancak, devlet uygulamalarından vazgeçmemişti. Ahz-ı asker nizamnamesi yayımlandıktan sonra İran tebaasından bir erkekle evlenen kadının erkek evladının askerlikten muaf olmamasına karar verilmişti.[538]

Osmanlı Devleti tabiiyeti altında bulunan bir hayli Şiî kadın olup bunların İran tabiiyeti altındaki Şiî erkeklerle evlenmesinin uygun olup olmadığı sorulduğunda ise bu durumun askerlik hizmeti için sorun teşkil edeceğini bahane ederek reddediyordu.[539] Tebaa-i ecnebiyeden olan Şiîlerin tebaa-i Devlet-i Âliyye'de bulunan Şiî mezhebindeki kadınlarla evlenmeleri yasaklanmadığı takdirde kur'a muamelatının sekteye uğrayacağına dair Bağdat Vilayeti'ne yazılan bir tahrirat da bu hususu pekiştiriyordu.[540] Nitekim evlilik mevzusunun uzantısı olarak askerlik hususu da mezhep aidiyeti ile yakından alakalıydı. Hem Şiî mezhebine mensup olanların sayısının artmasını engellemek hem de asker ve vergi temini için konuya gereken ihtimam gösteriliyordu.[541] Ayrıca Tanzimat'tan sonra askerlik hizmeti sadece Müslüman çocuklarını kapsayınca, bazı Osmanlı kadınları, askerlikten çocuklarını muaf tutmak için İran Müslümanı (diye tabir edilmiş) erkeklerle evlenmek istemişlerdi. Osmanlı, bunu fark edince tüm ecnebilerin çocuklarına askerlik şartı getirmişti.[542]

3.3. Mülk Edinme ve Tabiiyet

Mülkiyet hususu ve tabiiyet meselesine gelecek olursak Osmanlı ve İran arasındaki ihtilafın bir diğer sebebi de buradan kaynaklanıyordu. Mundy ve Smith'in

[536] BOA. DH. MKT. 2015/87 (H-5-4-1310/M-27-10-1892).
[537] BOA. Y.PRK.MŞ. 5/33 (H-29-6-1311/M-7-1-1894).
[538] BOA. DH. MKT. 313/33 (H-3-6-1312/M-2-12-1894).
[539] BOA. DH. MKT. 2456/7 (H-9-11-1318/M-28-2-1901).
[540] BEO 1628/122083 (H-18-11-1318/M-9-3-1901).
[541] BOA. DH. SN. THR 3/47 (H-30-3-1328/M-11-4-1910).
[542] BOA. HR. HMŞ. İŞO 8/6 (H-02-09-1331/M-5-8-1913).

kitabındaki bir soruyla konuya başlamak yerinde olacaktır. "Antropolojik tahliller, mülkiyeti uzun süre insanlar arasındaki maddi ve manevi 'şeylerle' ilgili bir toplumsal ilişki olarak görmüştür. O halde sahipliğin toplumsal ilişkisinde kişiler ve nesneler nasıl tanımlanmalıdır?"[543] Atebât'ta mülk edinmek suretiyle çoğalan İranlı bir nüfus hakimdi. Atebât'taki egemenlik hakkına sahip olduğunu düşünen Osmanlı Devleti bunu engellemenin yolunu yine İran'a özel birtakım yasalar ve kurallar koyarak yapmaya çalıştı. Bu düzenlemeler ile ulaşılmak istenen hedef, İran'ın rekabetçi mezhep politikasına karşı koyabilmekti. Dolayısıyla mülk sahipliği üzerinden bir mezhep siyaseti söz konusu oldu.

İranlılar'a Atebât-ı Âliya'dan artık mülk vermek ya da mevcut mülklerini tamir ettirmek için izin verilmeyecekti. Bu sebeple İranlılar'a 1844'ten itibaren mülk satmamak ve mevcut mülklerinin de satın alınması hususu düşünüldü.[544] 1847 ve 1849'da Bağdat'a gönderilen talimat, ilgili kararı pekiştirir nitelikteydi ve İranlı tebaanın Osmanlı topraklarından mülk edinmesini *şer'an, nizamen, ahden ve şarten* kesin bir ifadeyle yasakladı. İranlıların ancak Osmanlı tebaası olması hâlinde söz konusu şartın ortadan kalkacağı belirtildi. Osmanlı Devleti, kendi tebaasından olanlara Bağdat'taki İranlıların mülklerini satın almalarını tembihledi.[545]

Bağdad, Kerbela, Necef ve Basra'daki İranlıların emlaklarının ilk üç ay içinde devlete ya da şahıslara satılması için Evkaf müdürüne talimat verilmişti.[546] Mülk hususunda Osmanlı'nın, İranlılar'a karşı tavrı giderek katılaşma eğilimindeydi. Osmanlı Devleti Irak'ta İranlıların yerleştiği bölgeleri "İransızlaştırmak" istiyordu.[547] 1851 yılında Namık Paşa'nın (1850-1851/1861-1867) bölgeden bildirdiğine göre Necef'teki ve Kerbelâ'daki İranlılar evlerinin tamiri için yardım istiyorlardı. Namık Paşa'ya göre sözde tamirat bahanesi altında yeni binalar yapmak niyetindeydiler. Bu sebeple onların emlak borcu iki kat arttırıldı ve evlerini satmaya mecbur bırakıldılar.

---

[543] Martha Mundy ve Richard Saumarez Smith, *Modern Devlet'e Giden Yolda Mülk Siyaseti*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 2.

[544] Dilek Kaya, XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 110. Ayrıca Bkz. Yurt, **"**Osmanlı Devleti'nde 19.Yüzyılın İkinci Yarısında Evliliğe Tahdit Tedbirleri: İranlılarla Evlilik Yasağı", 65.

[545] BOA. A. AMD. 2/61 (H-26-12-1263/M-5-12-1847). BOA. A. MKT. MVL. 12/56 (H-20-2-1265/M-15-1-1849). Bkz. Kaya, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı*, 112. Ayrıca Bkz. "Yurt, Osmanlı Devleti'nde 19.Yüzyılın İkinci Yarısında Evliliğe Tahdit Tedbirleri: İranlılarla Evlilik Yasağı", 65.

[546] BOA. A. MKT. 179/12 (H-11-4-1265/M-5-12-1847).

[547] Seyyid Alî Mûcânî, *'Atâbât-ı 'Aliyât-ı 'Arş Derecât, Mecmu'a-ı Cihânî-i Ehl-i Beyt Çâphâne-i Mucâb,* 1.bs. (Basım yeri yazılmamış, 1389/1431), 9.

Ancak bunların alıcısı çıkmamıştı.[548] Osmanlı Devleti Şiîliğin bölgede ilerlemesini istemiyordu dolayısıyla Atebât'ta ölen İranlıların mallarına müsadere usulü ile el koydu.[549]

1860 yılına gelindiğinde Bağdat havalisinde bulunan emlak ve arazinin birçoğunun İranlıların eline geçmesi ve bunların Şia olması hasebiyle ilerde huzursuzluğa sebep olacağından bahsedilerek bundan böyle İranlıların toprak alımına mâni olunması tekraren tembihlendi.[550] Bu mevzu, iki devlet arasında önemli ölçüde ihtilaflara neden oldu. 1867 ve 1900 yıllarında Osmanlı Devleti'ne itirazlarda bulunulsa da bunların önemli bir etkisi olmadı. [551] Hatta Osmanlı Devleti, İranlıların hududa yakın yerlerden mülk alıp yerleşmesini de yasaklamıştı ve bu konuda İran'ın itirazlarını dikkate almamıştır.[552]

3.4. Himaye ve Tabiiyet

Evlilik ve mülk yoluyla oluşan tabiiyet meselelerini hudutta yaşanan ikili geçişler ve himaye politikaları da belirledi. 1850'li yılların başında Derviş Paşa öncülüğünde sınırda Sünnî ve Şiî mezhep bölgelerine ait olan yerler hakkında önemli politikalar geliştirildi.[553] Sınırdaki ayrımı belirlerken İran'ın Sünnî Kürtleri ve Şiî nüfusuna odaklanıldı. Osmanlı Devleti Sünnîlik tanımını öyle genişletti ki "sedd-i sedîd-i İslâmiye" ve "memleket-i İslâmiye" gibi kavramlar özelinde sınır hattı üzerinden evrenselci bir Sünnî ortak bilince vurgu yaptı.[554] Yerel halktan Sünnî olanların kimliği üzerinden iddiasını temellendiren Osmanlı, sınır çizildikten sonra bölgeye Şafiî kadılar göndererek oradaki yerel Sünnîleri ikna etme gayreti güttü.[555]

---

[548] BOA. A. MKT. MVL. 55/4. (H-24-10-1268/M-11-8-1852).
[549] Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 93. Arabkhani, *Sultan II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı-İran İlişkilerinde Atabat-ı Aliyat (Samerra, Kerbelâ, Kazımiyye, Necef),* 141.
[550] BOA. A. MKT.UM. 408/14 (H-12-11-1276/M-1-6-1860).
[551] Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî (İran ve Osmanlı Siyasî Belgelerinden Seçmeler: Kacarlar Devri) III.Cilt, Belge Num. 150, 1283 (1867) Senesi, Karton: 12, Dosya: 1/a. Arabkhani, *Sultan II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı-İran İlişkilerinde Atabat-ı Aliyat (Samerra, Kerbelâ, Kazımiyye, Necef),* 142.
[552] BOA. DH. MKT. 2365/86 (H-28-2-1318/M-27-6-1900). BOA. DH. TMIK. M. 202/40 (H-22-5-1323/M-22-7-1905).
[553] BOA. HR. MKT. 23/62 (H-27-2-1265/M-22-1-1849). BOA. HR. SYS. 2928/90 (M-4-10-1852).
[554] Fasih Dinç, *XIX. Yüzyılda Kerkük (Fizikî, İdarî ve Sosyo-Ekonomik Yapı)*. (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).
[555] Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851)*, 188.

Hudutta teyakkuz hali hakimken bir yandan da nüfus hareketlilikleri söz konusuydu. Huduttaki Amâre Sancağı ahalisi İran'a geçerken gerekçeleri Şia mensubu olmaları ve sahip oldukları mal varlıklarının İran'da bulunmasıydı. Müntefik Sancağı ise Sünnî idi ve ahalisinin İran ile münasebeti bulunmuyordu.[556] İran'ın hududa tecavüz etmek suretiyle İranlı Şiîleri kışkırtabilecek olması Osmanlı Devleti'nin önemli endişeleri arasındaydı.[557] Savuçbulak'ta[558] İran hükümeti tarafından organize edilmiş bir grup asker toplanarak etrafa dağıldı. Bunlar oradaki Sünnî mezhebine mensup Kürtler ile anlaşmak istedi.[559]

Sınırda Şiî İran'ın zulmüne uğradıkları gerekçesiyle Sünnî göçleri devam etmekteydi. Osmanlı'ya sığınan Gülhur Davud Han ve aşireti Şiî, Aziz Han ile Guraniler'in 150 hanesi ise Şafiî idi.[560] Sığınma kapsamında geçişlere diğer bir örnek ise mezhepleri dolayısıyla İranlı memurlardan gördükleri zulmün dayanılmaz hale geldiğinden bahisle hicret eden elli hane Sünnî rençber takımının iskânıdır.[561]

İran'ın sınırdaki Şiîlere ve Ermenilere tüfek göndermesi Osmanlı'yı kaygılandırmıştı. Bunun üzerine İran Devleti adına gümrüklere gelen silahlara izin verilmemesi kararlaştırıldı.[562] İran'ın zulmünden rahatsızlık duyanlar durumu Tahran ve Tebriz sefaretlerine şikâyet ettiler.[563] 1906 yılına tekabül eden bir belgede İran hududunda asakir-i şahane toplandığı sırada İran'da Osmanlı tebaasına ve Sünnîlere yapılan zulme dikkat çekildi.[564] Aynı yıl, Urusan Aşireti,[565] Osmanlı Devleti'ne iltica talebinde bulunurken gerekçeleri İran'da mezhepleri sebebiyle zulme uğramalarıydı. Osmanlı Devleti, aşiretin önce kesinlikle Sünnî olduğundan emin oldu. Ardından bir daha İran tabiiyetine geçmeyeceğine dair söz alarak harap haldeki bir köye yerleştirdi.[566]

---

[556] BOA. DH. MKT. 262/13 (H-14-01-1312/M-18-7-1884).
[557] BOA. Y. PRK. BŞK. 19/6. (H-10-08-1310/M-26-08-1890).
[558] Savuçbulak, İran'ın Batı Azerbaycan kısmındadır. Rumiye Gölü'nün batısındadır. Bugünkü ismi Mahabad'tır. *Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi Irak-İran Cephesi 1914-1918*, 3.Cilt/2.Kısım, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2002), 38.
[559] BOA. Y.MTV. 95/87 (H-11-8-1311/M-17-2-1894).
[560] BOA. DH. MKT. 2184/129 (H-12-11-1316/M-22-4-1899).
[561] BOA. DH. MKT. 2195/59 (H-20-12-1316/M-1-5-1899).
[562] BOA. Y.PRK. EŞA. (H-9-4-1317/M-17-8-1899).
[563] BOA. Y. MTV. 284/117 (H-25-1-1324/M-23-3-1906).
[564] BOA. BEO. 2850/213750 (H-23-4-1324/M-16-6-1906).
[565] İran dahilinde yer alan Sünnî mezhep bir aşirettir. BOA. A.MKT. MHM. 529/48. (H-22-5-1324/M-14-7-1906).
[566] BOA. DH. TMIK. M. 226/34 (H-22-5-1324/M-14-7-1906).

Bağdat Baş Karperdazlığı'na[567] yazılan yazılar ile sınır tecavüzleri hususunda uyarılarda bulunuldu.[568] 1907 yılında bu tür geçişler devam etti. İran'dan Bargirî ve Mahmudî hudutlarına gelip Memalik-i Şahane tarafına hicret etmek isteyen Sünnî muhacirlerin Osmanlı tabiiyetine geçmelerine ruhsat verildi. Muhacirlerin Osmanlı topraklarında akrabalarının olduğu ve bir kez tabiiyeti Osmanlı'ya geçtiği zaman yerleşmeleri gerektiği ve tekrar gidemeyecekleri belirtildi. Yerleşim yerlerinin huduttan uzak bölgelerde olması önemsenmektedir.[569] Bunun sebebi ise tekrar hududun diğer tarafına geçişi önlemek, güvenlik ve aidiyeti arttırmakla ilgiliydi.

Osmanlı Devleti, İran'ın sınırdaki Şiî aşiretler aracılığı ile bir muharebeye neden olabileceği endişesini taşıyordu. İran'ın buradaki bedevî Şiîleri, Kerbelâ'daki ve Necef'teki müçtehitlerin fetvasını alarak zinde tutmaya çalıştığını belirtiyordu.[570] İran, idaresinde bulunan Sünnî ahalinin Osmanlı'ya sığınması üzerine askerî kuvvet topladı. İran'ın idaresinden bizar kalan Nureddinî Aşireti[571] yardım istedi. Osmanlı Devleti de buraya seksen müfreze gönderdi. Bunların iaşesi için merkezden erzak yardımı talep edildi. Buradaki askeri birlik, İran'ın Savuçbulak'ta topladığı birliğe karşı konumlandırıldı.[572] İranlıların yaptığı hudut tecavüzlerine karşı önlemler giderek arttırıldı. Osmanlı Devleti, tabiiyetine geçmek isteyen İran'daki Sünnî aşiretlere çoğunlukla yardımcı oldu ve onları münasip bölgelerdeki köylerde iskân etti.[573]

Osmanlı Devleti, İranlılardan olan mahallerde bulunan Sünnî mezhep ve Osmanlı tabiiyetine geçmek isteyen ahalinin himayesi için asker sevkine bölgede itirazlara sebep olabileceği endişesi ile ihtiyatlı yaklaştı.[574] Ancak, sığınan aşiretleri himaye etmeye devam etti.[575] Sınırda Şiî aşiretler olduğu gibi Sünnî aşiretler de tarafını iyice belli etme gayretindeydi. Bunlardan biri de Caf aşiretiydi.[576] Aşiret lideri Mehmed Paşa'nın

[567] Karperdaz: İran Şehbenderliği için kullanılmaktadır. Bkz. Şemseddin Sami, Kamus-i Türki, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 1137.
[568] BOA. DH. MKT. 1140/27 (H-14-11-1324/M-30-12-1906).
[569] BOA. DH. TMIK. M. 232/96 (H-12-10-1324/M-25-1-1907).
[570] BOA. Y.PRK.KOM. 15/57 (H-14-7-1325/23-8-1907).
[571] Musul'un Merger kazasına bağlı Pişder nahiyesinde bulunan bir aşirettir. Bkz. BOA. DH. MKT. 1898/48 (H-5-5-1309/M-7-12-1891).
[572] BOA. Y.MTV. 304/60 (H-9-11-1325/M-18-9-1907).
[573] BOA. MV. 119/17 (H-9-4-1326/M-11-5-1908).
[574] BOA. BEO. 3337/250203 (H-17-5-1326/M-17-6-1908).
[575] Detaylı bilgi için bkz. Melike Sarıkçıoğlu, *Osmanlı-İran hudut anlaşmazlıkları (1847-1913) ve 1913 İstanbul protokolü*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Tarih Bölümü 2009), 43-47.
[576] Süleymaniye ve İran arasında yer almaktadır. BOA. DH. ŞFR. 320/85 (R-8-11-1319/M-24-10-1903).

yazdığına göre İran'ın Osmanlı hududuna yakın mahallerdeki Sünnî ahali, Osmanlı tabiiyetine hazır olduklarını beyan etmişti.[577]

Sığınma talebiyle gelen Sünnîlerin sayısı önemli ölçüde artmıştı. *İran'da mukîm Sünnîlerin Şeyh'ül-İslâm'ı bulunan Şeyh Hacı Abdurrahim Efendi tarafından varid olan bir kıt'a istid'ânâmede (çağrı) kırk bin Sünnî'nin mütemekkin bulunduğu Reşt'ten hükümet-i İraniye'nin mezâlim ve i'tisafından (zulüm) dolayı hükümet-i 'Osmaniye'nin himâyesi* talep edilmişti ve bu talep olumlu karşılanmıştı.[578]

İran'ın Erdilan Eyaleti[579] ulemasından olup himaye isteyerek iltica eden ve Sünnî olduğu bildirilen Hasan Efendi de Musul'da ikamet ettirilerek kendisine maaş bağlandı.[580] Böylece kendisi, oğlu ve hizmetçisi sicil-i nüfusa kaydedilerek ellerine tezkire-i Osmaniye itası verildi.[581] Himaye talebinde bulunan şahıs veya aşiretlerin Sünnî olduğunun ispatlanması genellikle yeterli bir neden olarak kabul edildi. Ancak, İran Sünnî iltica talebini kabul etmedi.[582]

3.5. Atebât'a Cenaze Nakli ve Defn

Atebât, Şiîlerin kutsallık atfettiği birçok değeri ve sembolü bünyesinde barındırmaktadır. Şiîlerin inancına göre Atebât'a defnedilmek tekrar diriliş günü geldiğinde kendilerine şefaat vesilesi olacaktır.[583] Kaçarlar'ın Safevîler'den devraldığı bakiye ile Atebât'a cenaze nakil süreci her geçen gün artarak devam etti. Safevîler'den önce de Atebât'a gömülme pratiği vardı ancak Safevîler'in devletleşmesi ve Şiî nüfusun artması ile bu eğilim daha da artış gösterdi ve 19.yüzyılda Şiîliğe geçişlerle birlikte cemaat motivasyonun da içsel tetiklemesi ile yaygınlık kazandı.[584] Atebât'a cenaze defnedilebilmek hiç de kolay ve basit bir süreç değildi. Bürokratik sürece bakıldığında cenaze gömme pratiğinin ekonomik ve sıhhî boyutlarının olduğu anlaşılmaktadır.

---

[577] BOA. Y.PRK.ASK. 258/25 (H-21-5-1326/M-21-6-1908).
[578] BOA. BEO. 3456/259149 (H-25-11-1326/M-19-12-1908).
[579] Batı kısmında Süleymaniye ve Kerkük, doğusunda ise Hamedan bulunmaktadır. BOA. A. DVNSMHM.d. 134/1219 (H-20-7-1140/M-2-3-1728).
[580] BOA. DH. MKT. 2712/39 (H-26-12-1326/M-19-1-1909).
[581] BOA. BEO. 3485/261328 (H-14-1-1327/M-5-2-1909).
[582] BOA. BEO. 4106/307928 (H-20-11-1330/M-31-9-1912).
[583] Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2006): 101-118.
[584] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 186.

3.5.1. Cenaze ve Ekonomik İmkânlar

Mekâna ve temsil ettiği anlama binaen ailelerine Atebât'a gömülmeyi vasiyet eden birçok varlıklı Şiî'nin bedeni buraya defnediliyordu. Ancak maddî imkânı olmayanlar için pek de kolay olmuyordu. Ekonomik açıdan bakıldığında menfaat sahasının paylaşımı hususunda özellikle cenaze trafiği bölge halkına tatmin edici bir gelir kaynağı sağlıyordu.[585] Cenaze nakil işlemleri katırlarla yapılıyordu ve bu işi yürüten mültezimler ihalelerle sürece dahil oluyordu.[586] Cenazeleri katırlarla taşıyan, yıkayan, mezar kazan, dualayan, kabristanın içinde dolaştıran, ağıt yakan ve defneden birçok insan bu işten maddi menfaat elde ediyordu. Şiî talebeler de dua ederek önemli gelirler elde ediyordu.[587]

Bazı cenazeler ise dürüst olmayan taşıyıcılar tarafından Diyala nehrine atılıyordu.[588] Necef'te Vâdi es-Selâm (Barış Diyarı), Kerbelâ'da Vâdi el-İman (Güvenlik Diyarı), Kâzımiyye'de Mekabirü'l-Kureyş, Sâmerrâ'da Terme mezarlıkları en çok bilinenlerdi. Bu mezarlıkların içinde en değerlisi Necef'te olanlardı. Necef'teki kutsal mezarlıkların iç kısımlarına bilhassa türbeye yakınlık ve uzaklıklarına göre ücretleri 5.000 kuruş ile 50 altın kuruş arasındaydı. Kerbelâ'da 30 altın kuruş, Kâzımiyye'de 21 ile 200 altın kuruş arasındaydı. Sâmerrâ'da ise 40 ile 70 altın kuruş aralığındaydı.[589] Genellikle böyle yerlerin birçoğu devlet büyükleri ve önemli ulemaya ayrılıyordu.[590]

---

[585] 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,* 30/2: (2011), 532.

[586] "1891'de Yıldız'a çekilen telgrafta Necef'te Seyyid Mahmud adında birisi bu vergiyi toplamak için halihazırda ödenen miktardan daha fazla ödemek için 1000 lira daha fazla ödemeyi talep ediyordu." BOA. İ.DH. 1252/98190 (H-6-4-1309/M-9-11-1891). Ayrıca Bkz. Deringil, *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 155. "Tacirler ya da onların temsilcileri İran'daki şehir ve köylere giderek cenazeleri toplar, sonra da onları kutsal şehirlere nakledelerdi. 1914 yılında Bağdatlı bir Yahudi tacirin 13.000 Türk lirası ödeyerek üç yıllığına bu imtiyazı aldığı biliniyor." Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler,* 197.

[587] Ali Suad'ın Seyahatname notlarında geçtiği üzere "Kerbelâ'nın çarşısı epeyce muntazam ve kalabalıktı. Frenk metaı dolu dükkânların çoğunda yine yeşil sarıklı seyyidler ticaret yapıyordu. Yaldızlı billur şişeler dolu ıtriyat dükkanları, boncuklar, tesbihler ve Şiîlerin namaz kılarken secdede alınlarını koydukları ve türbe tesmiye ettikleri üstü yazılı taşları yapanlar, sarraflar, antikacılar, serraclar, terziler, kunduracılar, yağ, peynir, yoğurt satanlar hep karışık tarzda bu çarşıyı vücuda getirmiştiler. Kitapçı olarak bir hanın köşesinde yalnızca bir dükkân gördüm. Meyve, şekerleme, helva, boncuk satan gezdiriciler ise Sahn-ı Şerif'te ve kapılarda pek çoktu. Kapıların iç kısımlarında duvar diplerinde bir kenara sığınmış, taş basmalarıyla matbu dua kağıtlarını, Meşhed-i Ali ve Hüseyin'in yalnız bir renk boya ile fena basılmış resimlerini satanlar, el yazmasıyla bunun biraz daha pahalısını hazırlayanlar vardı. Ali Suad, *Seyahatlerim*, 87. Ayrıca bkz. Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 190. Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", 106.

[588] NA. FO 195/1142/153.

[589] NA. FO 195/2116/153.

[590] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler,* 188.

Kaçar şahı Ağa Muhammed Şah vefat ettiğinde cenazesi onurlandırılmak için 3 gün Şah Abdülazim'in türbesinde bekletildikten sonra yaklaşık 2.000 atlı ile Necef'e götürüldü ve burada Bağdat Paşası korteji karşıladı. I. Abbas gibi onun bedeni de Hz. Ali'nin mezarının yanına defnedildi.[591] Kolera salgını olduğunda her ne kadar Şîi halktan Atebât'a gömülmek isteyenlere bürokrasi uygulanmış olsa da İranlı Şiî yönetici tabakadan vefat edenlerin buraya defnedilmesinde herhangi bir problem çıkartılmıyordu. Nitekim Muzaferüddin Şah'ın validesinin birkaç sene evvel vefat ettiği ve Atebât'a defnedilmesi ricası kırılmamış ve sıhhiye memurlarına da bu konuda gerekli kolaylığın sağlanması ve hürmet edilmesi tembihlenerek defne müsaade edilmişti.[592] Revaklı asil camilerde defin yeri tahsis etmek isteyen varlıklı sınıftan kişilerin cenazelerinin taşınması ve defnedilmesi için ayrı ayrı maliyetlere sahip kısımlar vardı. Dönemin İran hariciye bakanının cenazesinin defnedilmesi sadece bir vakada olduğu gibi, yerel makamlar Osmanlı hükümetinin talebine 500 tümen ödedi.[593] Nakash'a göre imam türbelerinin yanında yer alan mezarlıklar hem Şiîlerin kollektif belleğine katkıda bulunuyordu hem de grup kimliklerini güçlendiriyordu.[594]

3.5.2. Defniye Rüsumu

Osmanlı ve İran devletleri arasında Irak'a defnedilecek cenazeler için Osmanlı'nın şart koştuğu ve iki devlet arasında ihtilafa sebep olan bazı resmî gereklilikler bulunuyordu. Bunların bir kısmı vergi ile alakalı iken bir kısmı ise sıhhî gayelerle alınan tedbirlerdi. Kirmanşah'tan Kerbelâ'ya bir cenazenin gelişi için Osmanlı Devleti'ne ödenen miktar 35 ile 70 tümen arasındaydı. 1889 yılında İran kökenli 5.620 ve Osmanlı tabiiyetine mensup 4.000 cenaze nakledilmişti. 1890 yılında ise 9.754 İran tebaası ve 4.600 Osmanlı tebaası Atebât'a gömüldü.[595] Vergiden dolayı parayı ödeyemeyenlerin birçoğu cenazeyi sokaklara bırakıyordu.

---

[591] Gavin R. G. Hambly, "Iran During The Reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah", *The Cambridge History of Iran C.7*, ed. Peter Avery, G. R. G. Hambly, C. P. Melville (New York: Cambridge University Press, 1991), 134.
[592] BOA. A.MKT.MHM. 577/11 (H-15-5-1316/M-1-10-1898). Daha detaylı örnekler için bkz. Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", 113-115.
[593] Seyyid Alî Mûcânî, *'İtâbât-ı 'aliyât-ı 'arş derecât, Mecmu'a-ı Cihânî-i Ehl-i Beyt Çâphâne-i Mucâb*, 11.
[594] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 187.
[595] NA. FO 195/1142/153. NA. FO195/354-14.

Çocukların cenazelerinin, oturdukları evin etrafına gömüldüğüne dair birtakım söylentiler de vardı. Necef, Kerbelâ ve Sâmerrâ'da mezarların Osmanlı tebaasına tabi olmayanlara ücretli olduğunu ve ücretin de pahalı olduğunu, İngilizler, Bağdat valisine yazmıştı.[596] Kerbelâ'daki ve Necef'teki yabancılar için serbest bir defn bölgesi pek yoktu. İngiltere'nin Bağdat Konsolosluğu'nun bildirdiğine göre yabancılar için burada bir defn yeri kalmamıştı. 1911'in 22 Şubat'ında mezar için gerçekten ödeme yapamayacak olanlara yardımcı olunulacağı ifade edilmişti ama bunun yazılı bir beyanatı yapılmamıştı.[597] Daha önce Kerbelâ ve Necef'te defnedilen yabancılardan 40 sterlin (?) vergi alınıyordu ancak eğer bu cenazeler türbelerin dışında bir yere gömülürse vergi alınmayacağı bildirildi.[598]

Osmanlı sağlık yetkilileri tarafından Hanekin'de kişi başı 10 altın kuruş alınıyordu. Kirmanşah'tan gelen cenazelerin her biri için yarım lira ödeniyordu. Osmanlı sağlık görevlileri tarafından belirli ölçülerde ek olarak yarım lira daha tahsil edilebiliyordu. Devletin cenaze naklinden elde ettiği gelir yıllık 7.700 altın Osmanlı lirasıydı (6.930 sterlin).[599] Osmanlı Şiî tebaasının cenazelerinin nakli için de ücret alınıyordu. Birçok cenaze, Osmanlı vergilerinin ödemesinden kaçınmak için izinsiz yollardan Irak'a kaçırılıyor; tabutlar bazen Osmanlı makamları tarafından iki cesedin bir tabuta dahil edilmesiyle dolandırıcılığa karşı önlem olarak açılıp bakılıyordu. Salgın hastalıkların hâkim olduğu ülkelerden cenazelerin getirilmesi zaman zaman Bab-ı âli tarafından yasaklanıyordu ve 1897'den hıyarcıklı vebanın yaygınlığı nedeniyle Hindistan'dan cenaze getirilmesi yasaklanmıştı.[600]

Osmanlı idaresi Atebât'a nakledilen cenazelerden defniye rüsumu altında önemli bir gelir elde ediyordu. Örneğin, 1851 yılında İran hükümeti tarafından her sene Kerbelâ ve Necef'e 500 mevta nakledildiği bildirilerek bunlardan 210-700 tümen arası kabir kirası alındığı İran hükümetince şikâyet konusu olarak bildirildi ve Osmanlı idaresinden bu hususta tahkikat istenildi.[601] 1892 yılına tekabül eden hesaplarda

[596] NA. FO195/1142/29.
[597] NA. FO 195/2214/27.
[598] NA. FO 195/283/19.
[599] Nakash, Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 189.
[600] NA. FO 195/2116/153-154.
[601] BOA. A. MKT. UM. 62/39 (H-5-8-1267/M-5-6-1851).

belirtildiğine göre Atebât-ı Aliya'ya nakledilen cenaze defn rüsumundan evkâf-ı hümayun hazine-i celilesine gönderilecek miktar 335.757 kuruştu.[602]

Bölgede Şiîliğin yükselişini engellemek isteyen Osmanlı Devleti, maddî olarak sıkıntı içindeydi ve bölgeye gereken parayı aktarmakta zorlanıyordu. Bu nedenle defin rüsumunun bir kısmını kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Ahalisi Sünnî olan Bağdat Vilayeti'ne bağlı Düleym kazasına gelen Şiî ulemasının oralardaki iğfaline mâni olmak için maaşları defniye rüsumundan karşılanmak üzere biner kuruş maaşla sekiz hoca istihdamı hakkında görüş soruldu. 1892 senesinde 335.000 küsur kuruş toplandığı ve buradan bir kısmının hocalara verilebileceği üzerinde yazışmalar yapıldı.[603]

Sâmerrâ'da Mirza Hasan Şirâzî ile mücadele edebilmek için Nakşibendi Şeyhi Muhammed Esad Efendi de defin rüsumundan bir miktar para talebinde bulunmuştu. Buradan gelecek parayla 100 nefer talebe ile 100.000 kuruş masrafla bir medrese inşası planlamaktaydı. Burada tarikat-ı aliye-yi Nakşibendiye hulefasından olan Şeyh Muhammed Esad Efendi'ye 1000 kuruş maaşla baş müderrislik, 500 kuruş maaşla da ikinci müderris tayini, şehrî 60 kuruş maaşla 50 talebe, 50 kuruş maaşla bir bevvâb tayini, 200 kuruş da diğer muhtelif masraflar için harcanacaktı.[604] Kimi zaman da defniye rüsumu yetersiz kalmakta ve merkezden kaynak aktarımı yapılmaktaydı. Örneğin, 1901 yılında İran ulemasının Basra'da yaymaya çalıştığı Şiî mezhebinin engellenmesi için gönderilecek on nefer müderrisin maaşı ise defniye rüsumundan karşılanamayacağı anlaşılınca hazine-i hassadan karşılandı.[605]

İran'dan Atebât-ı Âliye'ye giderken Osmanlı hududunda vefat eden İranlı Şiîlerin cenazelerinden birer kuruş, umum İranlılardan vefat eden olursa ellişer kuruş sıhhiye resmi alınması kararlaştırıldı.[606] Osmanlı Devleti defin rüsumu vergisinin kaldırılması hususunda ahundlar tarafından ahalinin yanlış bilgilendirilerek propaganda yapıldığını ileri sürdü ve bunun için bölgede gereken önlemlerin alınmasını tembihledi.[607] Defniye rüsumunun ve sıhhiye resminin kaldırılmasına dair

[602] BOA. Y. MTV. 59/41 (H-19-7-1309/M-18-2-1892).
[603] BOA. BEO. 81/6040 (H-11-03-1310/M-3-10-1892).
[604] BOA. Y.MTV. 73/71 (H-6-9-1310/M-29-12-1892).
[605] BOA. İ. MF. 7/1 (H-4-11-1318/M-23-2-1901).
[606] BOA. DH.MKT. 790/43 (H-15-8-1321/M-6-11-1903). 1904 yılına yansıyan Farsça bir evrakta, Atebât-ı Aliye'de vefat eden ve orada defnedilmek isteyen bir Şiî'den 50 kuruş rüsum vergisi alındığı yazılıydı. Güzide-i Esnad-ı Siyasi İran ve Osmanî, Belge Num. 871, 1321 (1904) senesi, Karton:11. Dosya: 8.
[607] BOA. BEO 2997/224760 (H-6-1-1325/M-19-2-1907)

Bağdat'ta mukim Şiîler tarafından meclise birtakım itiraz dilekçeleri sunuldu.[608] Ancak, yetkililere göre bu rüsum kaldırılmamalıydı. Necef ve Kerbelâ'daki gureba hastanesinin masrafları buradan gelen paralarla temin ediliyordu. Bunun için cenazelerden 10 kuruş alınıyordu.[609] Ayrıca, vergi ile amaçlanan sadece gelir elde etmek olmayıp zaten fazla sayıda olan Şiî cenaze naklinin kısıtlanmasıydı.[610]

1915 yılında Necef'teki defniye rüsumuna 20 kuruş zam yapılmıştı. Bundan kısa bir süre sonra Necef'te birtakım karışıklıklar ortaya çıktı. Defniye rüsumunun arttırılmasının da olaylarda etkisi olduğu düşünülerek Necef ve Kerbelâ'ya gelen rüsumdan tamamen feragat edilmesi gündeme geldi. Bu durumda ortaya çıkacak zarar 300.000 kuruştu. Bu da bölgedeki okullara olan destekte kısıtlamaya gitmek demekti.[611]

3.5.3. Cenaze ve Sıhhî Koşullar

1830 yılında kolera ve veba salgınları Osmanlı'nın doğu vilayetlerini oldukça olumsuz etkiledi. Bu bölgeden de İran'ı etkileyen salgın; Gilan, Mazenderan ve Gürgan'dan yayılmıştı.[612] Sonraki yıllarda salgın etkisini arttırmaya devam etti. 1871 yılında Atebât'ı ziyarete gelen Nasıruddin Şah'la cenaze nakli hakkında görüşüldü ve cenazelerin salgının hızını arttırmaması için defnedildikleri yıldan en az 3 yıl sonra Atebât'a nakledilmeleri hususunda anlaşıldı.[613] Osmanlı Devleti bu hususta kararlıydı. Nitekim 1899'da da aynı uyarıyı tekrarladı ve İran'dan Atebât'a nakil olacak cenazelerin üzerinden üç yıl geçmesi hâlinde izin verilebileceğini bildirdi.[614] Ancak, alınan tedbirlerin birçoğu işe yaramadığı gibi cenaze kaçakçılığının artmasına neden olmuştu. İran'ın ve Irak'ın farklı bölgelerinden Atebât'a kaçak yollarla cenazeler getirilmişti.[615]

---

608 BOA. DH. MUİ. 60/60. (H-3-2-1328/M-14-2-1910). Ayrıca Bkz. Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli", 110-111.
609 BOA. DH.İD. 54/66. (H-12-10-1331/M-14-9-1913).
610 BOA. DH.İD. 54/66. (H-12-10-1331/M-14-9-1913).
611 BOA. DH. UMVM. 19/22 (H-27-5-1335/M-21-3-1917).
612 Gavin R. G. Hambly, "The Traditional Iranian City In The Qajar Period", *The Cambridge History of Iran C. 7*, ed. Peter Avery, G. R. G. Hambly, C. P. Melville, (New York: Cambridge University, Press, 1991): 563.
613 Nasırî, *Nasıruddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri*, 156.
614 BOA. BEO. 1351/101266 (H-29-3-1317/M-7-8-1899).
615 BOA. A. MKT. MHM. 578/34 (H-18-4-1317/M-26-8-1899), BOA. DH. MUİ. 28/67 (H-7-11-1327/M-20-11-1909).

Kolera ve veba salgınlarından dolayı yaş cenazeler için birtakım düzenlemeler getirilmişti.[616] Buna göre sıhhî tedbirler arttırılacaktı ve kuralları suistimal eden görevliler cezalandırılacaklardı.[617] Kâzımiyye ve Müseyyeb'deki karantina merkezlerinin verdiği onay ile Necef'e sevk edilen 14 cenazede Hamdi Paşa'nın tahkikatı sonucunda kolera tespit edilmişti. Bağdat ve Basra'daki Şiî cenazelerinin defnine izin veriliyordu ancak cenaze definlerinde bazı memurların gereken dikkati göstermediği ifade ediliyordu. Daha ihtiyatlı olmaları hususunda tembihleniyorlardı. Atebât'a 12 saatlik mesafedeki (uzaklık) yerlerden taze/yaş cenaze nakline izin verilmekteydi. Bu mesafenin dışında kalan yerlerdeki cenazelerin nakil için 3 yıl bekleme kuralı devam etmekteydi.[618]

Bölgede kolera ve veba gibi salgınlar sağlık tedbirlerinin arttırılmasına ve birtakım yeni karantina tedbirlerinin alınmasına neden olabiliyordu. Osmanlı Devleti, kutsal yerlere getirilen Şiî cenazelerinin henüz kurumadan getirildiğini ve salgını arttırdığını iddia ederek cenaze nakline bir kısıtlama getirmek istedi.[619] Özellikle zengin Şiîler kutsal beldelere cenazelerini defnetmek için ısrarcı oluyordu. Bu varlıklı kişiler koleradan vefat etse bile İran'da birkaç ay medfûn kaldıktan sonra Atebât'a nakledilebiliyordu. Koleranın yayılım hızını etkileyen bu gibi faktörlerin önüne geçebilmek için Osmanlı yönetimi kontrol noktaları oluşturdu ve geçiş ücretini 30 tümen yaptı. Ne var ki cenaze taşıyıcıları yetkili kontrol noktalarına yakalanmadan dağlardan cenazeleri dolaştırarak yine de Kerbelâ'ya varabiliyordu.[620] Hamedan'dan ve Kirmanşah'tan geçen kervanlar Irak'ın kutsal şehirlerine ulaşabiliyordu.

1914 yılında Osmanlı Caferî mektebinden Şakir ve arkadaşları Atebât'a cenaze nakli hususunda 12 saatlik mesafenin (uzaklık) 30 saate kadar çıkartılması hususunu talep ettiler. Kanun-i Esasi tarafından güvenceye alınan mezhep hürriyeti kapsamında hak talep ettiler. Bağdat Valisi ise bu talebe binaen bildirdiği telgrafta Caferiler'in Atebât'a cenaze nakli hususunda karşılaştıkları engellerden dolayı müteessir olduklarını bildirdi. Osmanlı yönetimi zaruri sağlık tedbirlerinin devam ettiğini belirterek yasağı kaldırmadı.[621]

---

[616] BOA. DH. MKT. 2605/22 (H-6-4-1322/M-20-6-1904).
[617] BOA. DH. MKT. 940/35 (H-6-1-1323/M-13-3-1905).
[618] BOA. A. MKT.MHM.557/13 (H-9-1-1323/M-16-3-1905).
[619] BOA. A. MKT. MHM. 588/31 (H-23-8-1323/M-23-10-1905).
[620] Ahmad Seyf, "Iran and Cholera in the Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies*, 38/1 (2002): 170.
[621] BOA. DH.İD. 203/2 (H-12-7-1332/M-6-6-1914).

3.6. Atebât'ı Hicaz'a Alternatif Kılmak

Şiîlerin aslında Hicaz'a gitme pratikleri önceden beri vardı.[622] Ancak, Osmanlı ile İran savaş hâlinde olduğu zamanlarda İranlıların bu beldeye girmelerine müsaade edilmiyordu. İranlıların Mekke'ye hacca gelirken yerleşik yerlerle temas etmeleri mümkün olduğunca kısıtlanmaya çalışıldı.[623] Ayrıca Şiî hacıların Hicaz'da 5-10 günden fazla durmaları pek istenilmiyordu.[624] Osmanlı belgelerinde her ne kadar İranlı hacılara kolaylık sağlanması yönünde memurlara tembihlemelerde bulunulsa[625] da seyyahların aktardığına göre İran'dan giden Şiî hacılar Hicaz'da pek de hoş karşılanmıyordu. Ayrıca Şiîlerin bazı ibadet uygulamaları da Sünnîler ile örtüşmüyordu. Ancak aynı seyahatnameler içerisinde Şiîlerin bir başkasına inançlarını empoze etmedikleri müddetçe kötü bir muameleye maruz kalmadığını belirten gözlemler de bulunmaktadır.[626]

16. yüzyılda Mir Mahdum'un[627] vurguladığına göre Irak'taki kutsal yerlerin Şiîlerce ziyareti hacca bir alternatif olarak sunuluyordu. Mekke'ye gidip hacı olmak Allah ve Müslüman dünya ile bütünleşmek iken kutsal şehirlere yapılan ziyaret bir tür şefaat beklentisi yani ahirette arabuluculuk beklentisine yönelikti. Bazı Şiîler İmam Hüseyin'in türbesini kutsal saymıştır[628] ve ne pahasına olursa olsun Kerbelâ'ya ömürlerinde bir kere giderek onun şefaati ile günahlarının af olduğuna inanmışlardır. Öldükten sonra da cenazelerinin Necef'e defnedilmesini istemişlerdir. Ayrıca İranlılar Atebât'ta kalarak burada iş kurmayı, ev satın almayı, vakıf kurmayı, okul yaptırmayı, aile mezarlıkları açmayı ve tamir faaliyetleri yürütmeyi kendilerine vazife edinmişlerdi.[629]

İlk dönem Şiî teologlar Irak'taki kutsal yerlere hac amaçlı yönlendirme yapmamıştı. Ancak, İranlı Şiîlerle birlikte buraya yapılan ziyaretler artmıştı. Bir süre

---

[622] Güllü Yıldız, "İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşa", 137, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 51, (2016): 137.
[623] Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683*, 128.
[624] Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683*, 138.
[625] BOA. DH. MTV. 38/7, BOA. DH. MTV. 38/28, BOA. DH. MTV. 38/37.
[626] Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and The Holy Places*, 175-178. Akın Kiren, *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri*, 155-158.
[627] Safevî Şiîliğinden Sünnîliğe geçen bir devlet adamıdır. Sünnîliğe geçtikten sonra Osmanlı Devleti'nde III. Murad'ın himayesine girmiştir. Bkz. Kioumars Ghereghlou, "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy" Osmanlı Araştırmaları 53 (2018): 153-194.
[628] BOA. Y. PRK. TNF. 3/75 (H-30-11-1310/M-15-10-1893).
[629] Hz. Abbas'ın türbesini tamir ettirmek istemişlerdir. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî Belge Num: 834. 1316 (1899), Karton: 6 Dosya: 11/42.

sonra ziyaretnameler[630] oluşturularak türbelerde dualar okunmaya başlanmıştı.[631] Zamanla Şiî İslâm'ın savunucuları Necef, Kerbelâ ve Kâzımiyye'yi teolojik olarak hac merkezi yaptılar. Necef'in ve Kerbelâ'nın İran'a yakın olmasının da bunda önemli etkisi oldu.[632] Bu beldeler teolojik olarak güçlenmelerinin yanı sıra ekonomik olarak da canlandılar ve adeta çöldeki limanlar hâlini aldılar.[633] Irak uleması ve müçtehitleri, imamların türbelerine ziyaretleri teşvik ederek, yerleşik aşiret mensuplarını bir tür siyasi örgütlenme altına almak için dini kullanmaya çalışıyorlardı. Amaçları, türbe şehirlerinin hinterlandı ile temasını teyit etmek, din değiştiren aşiret üyeleri arasında dinî bağlılığı teşvik etmek ve bir grup olarak Şiî dayanışma ve birlik duygusunu artırmaktı."[634]

1893 yılında, 8 milyon İran nüfusundan yaklaşık 7-7,5 milyonu Şiî idi. İranlı Şiîlerin çoğu hac farizası için Mekke-i Mükerreme'ye bir defa gitmiş olsalar bile iki senede bir Kerbelâ mevkiini ziyareti, vezaif-i dinîye olarak addediyorlardı. İran dahilinde ölenlerin Kerbelâ'ya gömülmesi bile onlar için bir ibadet gibiydi. Hac için dahi Meşhed-i Hüseyin ve Meşhed-i Ali yolundan Basra üzerinden gitmeleri, Irak'ın önemine işaret etmekteydi. Senelik sayıları 100.000 civarında olan huccac, hudud-ı İraniye'yi geçerek 30.000 kadar deve ve eşek ile yolculuğunu masraflı ve zahmetli bir şekilde tamamlamaktaydı. İstatistiklere göre; kabaca bir hesap üzerine yıllık 20.000'nin üzerinde meşhed-i mukaddese yolculuk yapılıyordu. Bu sebeple hacıların Kerbelâ ve Necef'e de ulaşabileceği bir şimendifer yapılması planlandı. Böylece İran-Irak ticaretinin de canlandırılması hedeflendi. Şimendiferin geçeceği yerlerdeki hanlarda hacılar dinlenecekti. Buraların padişaha ait İslâm beldeleri olduğu vurgulanacaktı. Bu hanlarda 11.000 kişi daimî surette kalabilecekti.[635] Bu proje aslında Osmanlı Devleti'nin Şiî bir hükümdarla imtiyazını paylaşmamak istememesinin de bir tür yansıması olmuştu. Nitekim 18.yüzyılda da İran hükümdarları İranlıların haccı için

---

[630] İçerisinde Şiî İmamların kabri başında okunan duaların olduğu kitaplara denilmektedir. İlyas Üzüm, "Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1, (1997): 198.
[631] Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam*, 168.
[632] Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683*, (London, New York: I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1994), 137.
[633] Juan R.I. Cole, 'Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq 1786-1850", *Middle Eastern Studies*, 22/4, (1986): 462.
[634] Yitzhak Nakash, "The Muharram Rituals and the Cult of the Saints among Iraqi Shiites", *The Other Shiites*, Ed. Alessandro Monsutti, Silvia Naef & Farian Sabahi, Peter Lang AG, (International Academic Publishers, Bern 2007): 135.
[635] BOA. Y.PRK.TNF. 3/75 (H-30-11-1310/M-15-6-1893).

kendi kervanlarını kurmak istediğinde Osmanlı Devleti hac yolları üzerindeki himayesini bir başka devletle paylaşmaya sıcak bakmamıştı.[636]

3.6.1. Şiî Haccı'nın Maddi Boyutu

İranlı Şiîlerin hac ziyaretleri hem İran hem de Osmanlı hükümetleri için gelir kaynağıydı. İran hükümeti, kara yoluyla kutsal yerlere giden İranlı hacıların, binekle seyahat etmeleri hâlinde, her biri için ücret karşılığında İran pasaportu almalarını talep ederdi ve bunlar, Kirmanşah'taki Osmanlı Şehbenderliği'nde 20 altın kuruş karşılığında vize edilirdi. Kadınlar ve çocuklar pasaport sisteminden muaftı. Ayrıca Osmanlı sağlık yetkilileri tarafından Hanekin'de kişi başı 10 altın kuruş toplanıyordu.[637]

Ziyaretlerde yapılan bağışlar bazı giderlerin karşılanmasında kullanılmaktaydı. Atebât'ta ziyaret edilen türbeler için Kilidar, Hadimler ve daha birçok atanmış görevli bulunuyordu. Bir gardiyanın maaşı aylık 500 altın kuruştu, baş görevlinin 80 altın kuruş, hizmetçinin maaşı da eğer ödeniyorsa 25 altın kuruştu. Atebât'taki her bir büyük ziyarette ücretli hizmetçilerin sayısı 15 olup (Kerbelâ, Necef, Sâmerrâ) toplamda 950 tane Kerbelâ'da, 250 tane Necef'te, 30 tane de Sâmerrâ'da görevli vardı. Bunların ücreti, resmiyette tanınan kişiler ve türbelere yapılan bağışlarla ödeniyordu. Kilidar, yapılan bağışların miktarını tutmaktaydı. İran hükümeti yıllık 3.000 tümen Kerbelâ'daki ziyaretlerin aydınlatılmasına, 2.000 tümen Necef'teki Hz. Ali türbesinin genel bakımına ve 1.250 tümen de Kâzımiyye'deki kilidara ödeme yapmaktaydı.[638]

İranlı hacıların izlediği yol güzergâhına baktığımızda Kuzey Batı İran'dan gelen hacılar çoğunlukla Hanekin sınırından geçmekteydi.[639] Güney Irak'tan gelenler

---

[636] F.E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and The Holy Places*. (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 153.

[637] NA. FO195/2116/153-154.

[638] NA. FO 195/50-151.

[639] İran Hariciye Nezareti'nin bildirdiğine göre İranlı hacılar Hanekin gümrüğüne geldiklerinde kadınlar ve erkeklerin kıyafetleri bile aranıyordu ve ceplerine dahi bakılıyordu. Burada eşyaları uzunca bir süre kontrol ediliyordu ve bu durum onları aşağılıyordu. Bu konuda gümrükle yoğun bir müzakere yürütülmekteydi. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî, Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 830, 1315 (1898) senesi, Karton: 30. Dosya: 14/k. Tahran'daki Osmanlı Elçiliği'nin ve İstanbul'daki Yüksek Şûra'nın (Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa öncülüğünde İstanbul'da bu meselelerle ilgili kurulan komisyon olabilir. Bkz. BOA. Y. PRK.BŞK. 22/51). Hacıların güvenliği meselesine bir çözüm bulmaları gerektiği İran yetkilileri tarafından belirtildi. Hanekin'den geçerken hacıların silahları ellerinden alınmaktaydı. Aç gezen göçebeler onlara saldırdıklarında hacılar savunmasız kalmaktaydı. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî. Belge Num. 831, 1316 (1899) Senesi, Karton:35. Bu konuda daha önceden başka öneriler de verilmişti: İranlı hacıların güvenliği için Sarman Rai'ye bir memur atanmalı ve maaşı hacılardan elde edilen gelirlerle karşılanmalıdır. Hacıların eşyalarının geri iade edilmesi süreci uzamaktadır ve bu durum onları mustarip etmektedir. Güzide-i Esnâd-ı Siyasâ İran ve Osmanî. Belge Num. 832, 1316 (1898) Senesi, Karton:35.

İran Körfezi'nden, Hindistan'dan gelenler ise Irak'a deniz yolu ile girip Basra'da inmekteydiler. Tahminlere göre hacıların 4'te 1'i Sâmerrâ'ya giderlerdi. Kâzımiyye'den doğrudan Sâmerrâ'nın karşısındaki bir yere giden hacı, Dicle'nin batısındaki bir güzergâhla yolculuk yapmaktaydılar. Hille'de bulunan Hamza ve Casım'ın türbesi sürekli ziyaret edilirdi. Şiî hacılar için belirli bir gün bulunmuyordu. Yolculuk zorlu olmasın diye genellikle kış ayları seçilirdi. Zengin hacılar atlarla veya yarı kapalı yük taşıma aracı içinde gelirdi. Kadınlar ve çocuklar küfe ya da sepet içinde seyahat ederlerdi. İran hükümeti için fakir kadınların tek başına hac yapmak istemeleri önemli bir sorundu. Bu kadınların haccetmek için Necef ve Kerbelâ'ya gittiği ancak çok aç ve sefil durumda olmalarından dolayı orada Araplarla evlilik yaptıkları bilinmekteydi. Bu durum, İran hükümetinin hoşuna gitmiyordu. Bunun sürekli artması nedeniyle artık hükümetten izin alınması gerektiği bildirildi.[640] Bu bakımdan İran hükümetinin Şiî kadınların Sünnîlerle evliliğine karşı çıkması Osmanlı Devleti'nin İranlılarla evlilikteki hassasiyetine benzemektedir.

Osmanlı resmî kurumlarının istatistik raporuna göre 1889'da 23.990 kişi, 1890'da ise 57.567 hacı gelmişti. Bu sayılar yıldan yıla değişebiliyordu. Bu yolcuların ¾'ü Hanekin[641] üzerinden, geriye kalanların çoğu da Basra üzerinden gelirdi. 1904-05 yılında Basra'ya dışarıdan gelen hacıların sayısı şu şekilde idi: Ekim 1904: 579, Kasım: 352, Aralık: 1.139, Ocak 1905: 1.709, Şubat: 1.204, Mart: 1.526 olmak üzere toplamda 6.509 kişiydi. Şiî hacılar oldukça organize bir şekilde geliyorlardı. Seyahat organizasyonunu sağlayan acenteler vardı. Örneğin, 1897'de Sâmerrâ'da Şiîler için oluşturulan bir hac acentesinden bahsedilmek mümkündür.[642]

Kırmızı ya da yeşil bir bayrak takan bir rehber[643] vasıtasıyla her grup hacı yönlendirilirdi. Bu bayrakların üzerinde Kur'an'dan ayetler ya da imamların isimleri

---

[640] Mes'ûd Kûhistânî Nejâd, *Çâlişhâ ve Ta'âmelât-i İran, ve Irak der-nime-i nühüst-i sedde-i bîst,* 1. bs. (Tahran: Merkez-i İsnâd ve Hidamât Pejûheşî, 1384), 70.

[641] Bağdat'taki İran Şehbenderliği'nden Irak Şehbenderliği'ne gönderilen mektupta Hanekin'nden Necef'i Eşref'e kadar yollarda hiçbir zaman güvenliğin sağlanamadığı, daima hırsızlığın olduğu veya idarenin yolları bakımsız tuttuğundan ilgilenilmediğinden şikâyet edilmektedir. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî, Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 870, 1321 (1903) senesi, Karton: 11. Dosya: 8.

[642] NA. FO195/2242/ 336.

[643] Ziyaretçiler çoğunlukla kafileler hâlinde gelirlerdi. Bunların başında çavuşlar bulunur ki bir bakıma çığırtkanlık görevi yaparlardı. Çavuşların görevi, her sene İran içerilerine dalıp mersiyeler okuyarak ziyaretçi toplamaktır. Sonra, oluşan her kafiledeki her adam başına bir ücret alırlar. Bunlar ziyaretçilere rehberlik yapar ve bilgiler verirler. Atabât-ı Aliyyât'ın altın kubbeleri görünür görünmez derhal hakkettikleri kazancı toplamaya ve ziyaretçilerden almaya başlarlar. Ondan sonra uhrevi sevdalarla, dinsel bakımdan teslimiyet gösterip, salâvat getirerek şehrin sokaklarına girerler. Orada, ziyaretçileri

yazardı. Kara yolu ile İran'dan gelen hacılar ilk önce Kâzımiyye'yi ziyaret ederdi. Daha sonra posta arabası Necef ve Kerbelâ'ya giderdi. Hacıların bazıları da Fırat yolu ile Basra'ya ulaşırdı. Basra'dan Kufe'ye, Necef ve Kerbelâ'ya varırlardı. Hacıların neredeyse tamamına yakını Necef, Kerbelâ ve Kâzımiyye'yi ziyaret ederlerdi. Atebât'a gelen hacılar bazı noktalarda karantina merkezlerinden geçerlerdi. Bağdat ve Basra tarafından Kerbelâ ve Necef'e gelecek olanlar Necef'e altı saat mesafedeki Resile'de, Semave'ye gidecek olanlar Semave'den ilerideki yerlerde heyet-i sıhhiyece muayene edilirlerdi.[644]

Hacılar, Irak'ta yaklaşık 2 ay kalırlardı. En fakiri temel alındığında 60 ile 100 lira arasında para harcarlardı. Zenginler ise hem kendileri hem de hayvanlarının bakımı için çok daha fazla para bırakırlardı. Sıradan veya mukaddes eşyalardan alırlardı. Türbelere ve çalışanlarına bağış yaparlar ve onlara hediyeler getirirlerdi. Atebât'a gelen bir hacı, önce kendisini abdest alarak arındırıp sonra kutsal yerleri ziyarette bulunurdu. Görevliler kendisine rehberlik ederdi. İçeri girdikten sonra birkaç dua okur ve kabri üç defa tavaf eder, parmaklıkları öper ve duaları tekrar ederdi; sonunda mezarın önünde iki kez secde ederdi.

Yeterince zengin olan hacılar, mollaları Kur'an okumaya ve Hz. Hüseyin'in şehadet kıssasını okumaya davet ederlerdi. Onlar yoksullara sadaka ve yemek dağıtırlardı. Türbelere para ve mücevher bağışlarlardı.[645] En azından Kerbelâ'daki Hz.Hüseyin'in türbesinde prosedür böyleydi. Hacılar özellikle Kerbelâ'dan tesbihler alıyordu ve Şia'nın türbahleri vardı (seccade gibi) buna başlarını koyuyorlardı. Üzerinde Kur'an'dan ayetler vardı. Kutsal yerlerin ziyaretini tamamlayan bir hacıya "Kerbelâî" unvanı veriliyordu. Daha önce de bahsedildiği gibi Şiî hacılar için özellikle belirlenmiş bir vakit yoktu ama uğurlu olduğu düşünülen günler vardı: Bunlar: Hz. Ali'nin büyük oğlu Hz. Hasan'ın vefat ettiği Sefer ayının 7. Günü. Sefer ayının 27.günü 8. İmam Ali Rıza'nın, öldüğü gün. Yine Sefer ayının 28'inci günü, Hz. Muhammed'in vefatı gibi önemli günlerdi.[646]

Zamanla İranlı hacıların Hicaz'a gitme pratikleri zayıfladı ve Atebât'ı Hicaz'a alternatif olarak gördüler. Elbette kolektif eylemin mevzubahis olduğu bir yer olan

karşılayanlar kendilerine birer uzun mum satarlar. Kerbelâ, Necef ve Kâzımiye kasabaları bütün hayatlarını ziyaretçilere borçludur." İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, 115.

[644] BOA. A.MKT.MHM. 576/25 (H-28-1-1316/M-18-6-1898).

[645] Türbelerin maddi bakımdan zenginliği ile ilgili bkz. İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, 117-119.

[646] NA.FO 195/2274/151. İngiliz konsolosluk raporunda Sefer ayının 28.günü Hz. Muhammed'in vefat günü olarak zikredilmektedir. Hâlbuki Hz. Muhammed'in ölümü Rebiyyü'l evvel ayının 12'si veya 13'üdür.

Hicaz'da kendi ritüelleri ile tam olarak var olamayışları da bu hususta etkiliydi. Becker'in ifadesi ile: "Kolektif eylemin mevzubahis olduğu her yerde insanların bir şeyleri "yanlış", yani yapılmaması gereken şeyler olarak tanımladıklarına ve genellikle diğerlerini bu şeyleri yapmaktan menetmek istediklerine şahitlik ederiz."[647] Mircea Eliade'nin "hiyerofani (kutsalın tezahürü)" terimini kullanırken yorumlaması da bu mevzu ile örtüşmektedir. Ona göre "kutsal, tezahürü içinde bulunduğu mekânı dönüştürür ve böylece kutsal olmayan bir yer, kutsal hale gelir. Kutsal ilk olarak buralarda tezahür ettiği için bitip tükenmez bir güç ve kutsallık kaynağına dönüşür."[648] Bu bakımdan insan faktörünün failliği ön plana çıkmaktadır. Kimliğe dair sınırlar ve hassasiyet noktaları belirginleşmektedir. Bunlar üzerinden hac vazifesine bakıldığında, insan hareketlerinin ilahi olana iştiraki vasıtasıyla, kutsal mekânlar arasında bir ilişki ağı ortaya çıkmaktadır.[649] Dolayısıyla inanan insanlar inandıkları değer ve kutsallaştırdıkları belde üzerinde kendi iç dünyaları üzerinden bağlantılar kurarak yaşadıkları zorluklar ve hissettikleri ruhaniyet ile ağın kutsallığını pekiştirirler. Ortak deneyimler ve cemaat motivasyonu burada belirleyici rol oynamaktadır. "İnsan sadece kelimelerle yaşamaz; her "özne" kendini tanıdığı ya da yitirdiği, dolayısıyla yararlandığı ya da değiştirdiği bir mekânın içine yerleşir."[650] Şiî hacılar için de Atebât, mekânsal anlamda böyle bir değere sahiptir.[651]

3.7. Neşriyat Politikasında Yasaklar ve Nizamnameler

Osmanlı Devleti'nin son döneminde neşriyat hususunda birtakım politikalar belirlendi. Matbaanın gelişmesi ile birçok eser basılabilir hale gelmişti ve bazıları tehlike bulunarak yasaklanıyordu. Söz konusu sınırlılıkların temel nedeni dini ve devleti hedef alan yayınların basılması ve misyonerlik gayesi ile ortaya çıkarılan muzır kitapların halkı

[647] Howard S. Becker, *Haricîler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*, Çev. Şerife Geniş ve Levent Ünsaldı, 4.bs. (Ankara: Heretik, 2019), 13.
[648] A. Hilâl Uğurlu ve Suzan Yalman, *Kutsal Mekânlar ve Kentsel Ağlar*, 1.bs. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 4.
[649] A. Hilâl Uğurlu ve Suzan Yalman, *Kutsal Mekânlar ve Kentsel Ağlar*, 13.
[650] Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, Çev. Işık Ergüden, 2.bs. (İstanbul: Sel Yayınları, 2014), 64.
[651] Babanzade, karantina uygulamasıyla alakalı Kûfe'de tanıklık ettiği bir olayı anlatır: "Cenazeden pek az farklı olan bir adam, bir an önce meşhed-i âliye kavuşup orada can verme için Kûfe'den Necef'e giden tramvaya atlamış idi. O sırada kolera hakkında uyarılar yapıldığı için tramvaycı "Eyvah! Karantina olacak! "diye figana başladı. Herifi bir paçavra gibi kaldırıp yolun kenarına yığıverdiler. Gözlerini semaya doğru açan adam ihtimal ki 'doğaüstü bir kuvvetin' kendisini manivela gibi kaldırıp, Necef'e atmasını diliyor ve yalvarıyordu tâ elli günlük yoldan gelen bu garibe, ölüm hâlindeyken bu derece büyük ve hareketli bir kuvvet bahşeden aşkın ne sınırsız bir iman şevki ve hevesi olduğunu düşünerek hayretler içinde kaldım." Bkz. İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*, 115.

ifsada sürükleyeceği endişesiydi.[652] Bu nedenle devlet, nizamnameler çıkararak mevzuya yasal ölçütler getirdi ve meseleyi kendi dünyasını tanımlayacak şekilde hukuki bir zemine çekti. İlgili gerekçe ile yapılan ilk düzenlemelerden birisi 1857 tarihli *Matbaa Nizamnamesi*'dir.[653] Buna göre matbaaların nasıl açılabileceği ve ne yönde matbuatın basılabileceği kurallara bağlanmaktaydı. İlgili Nizamnameyi takiben aynı yıl *Telif Nizamnamesi*[654] çıkarıldı. 1864 yılında ise basınla alakalı birtakım düzenlemeler gerçekleştirildi. Bunu 1867 yılında yapılan düzenleme takip etti.[655] II.Abdülhamid döneminde ise 1888 yılında *Matbaalar Nizamnamesi* yayımlanarak daha geniş kısıtlamalar getirildi ve eski hükümlerin birçoğu genişletildi. 1894 yılına gelindiğinde çok daha detaylı bir düzenlemeye gidilerek yenilenmiş bir Nizamname daha yayımlandı.[656]

Devlet, nizamnamelerin yanı sıra denetim için de birçok birimi sorumlu tuttu. Matbuat Müdürlüğü ve Maarif Teşkilatı bünyesinde muzır (zararlı) yayın denetimi için kurulan meclis ve komisyonlar, Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti, ilgili süreçte birbirleri ile takipli çalıştı.[657] Bu dönemde yayın faaliyetinin bolluğu ile ilgili yaşanan süreç sadece Osmanlı Devleti için geçerli değildi. Dünyanın farklı yerlerinde de yayın hususunda bir artış eğilimi vardı. Özellikle dinî yayılmacılık hususunda propaganda faaliyetleri için basılı eserler ya da broşürler misyonerler için önemliydi.[658] Tıpkı misyonerler gibi Şiîler de propaganda amaçlı eser basıp dağıtıyorlardı. Bu maksatla 12.000 Hüsniye Risalesi de İstanbul'da dolaşıma sokulmuştu. Bazı Bektaşi meşrep kişiler

---

[652] Şiîler aynı metodu Safevîler döneminde de uygulamıştı ve Anadolu'ya Şiî propagandanın yayılması için birtakım Rafizî kitapları sokmaya çalışmıştı. Bu çabalar Osmanlı casusları tarafından engellenmişti. Bkz. Savaş, *XVI.Asırda Anadolu'da Alevilik,* 103.

[653] Dersaadette veya taşrada gazete ve kitap basacakların nizamnameye göre hareket etmeleri ilan edilmiştir. Devletin basım tarihi adına hazırladığı ilk genel düzenlemedir. Bkz. BOA. A. MKT. UM. 262/50 (H-5-4-1273/M-3-12-1856). Düstur 1. Tertip, 2.Cilt. Matbaa-i Amire, 1289, 227-228. Ayrıca bkz. Ayhan Ceylan, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Basım ve Yayımında Hukukî Düzen (1839-1876)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları,* 1 (2006): 147.

[654] Bu Nizamname 1857'de çıkarılan Nizamnameyi tamamlar niteliktedir. 1872 Telif Nizamnamesi ile yazarın eseri üzerindeki koruma süresi 40 yıl olarak belirlenmiştir. Bkz. Diren Çakmak, "Osmanlı Telif Hukuku ile İlgili Mevzuat", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21, (2007): 209.

[655] Ayhan Ceylan, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Basım ve Yayımında Hukukî Düzen (1839-1876)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 1, (2006): 140.

[656] Ali Birinci, "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4/7, (2006): 298

[657] Filiz Dığıroğlu, "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslâmî Metinleri Kim Üretir? – II", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 54, (2018): 1-2.

[658] Christopher Alan Bayly, *Modern Dünyanın Doğuşu*, Çev. M. Nevâ Şellâki, 3.bs. (İstanbul, Ayrıntı, 2021), 457-460.

ve İranlılar tarafından basılan Cavidannâme[659] ve Hüsniye[660] risaleleri gibi yayınlar propaganda amaçlı olarak görülüyordu ve doğrudan Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiği için onaylanmıyordu.[661]

3.7.1. Ehl-i Sünnet Mezhebine Muhalif Kitaplar

Osmanlı Devleti için temel mesele, Ehl-i Sünnet mezhebine ve devlet yönetim şekline dokunulmamasıydı. Nitekim devlet, ilgili gerekçelerden dolayı birçok kitabı yasaklama gereği duydu. Şiîlikle ilgili olan ve Osmanlı dinî düşünce yapısına ters gelen kitaplar kullanıma sokulmadan toplatılıyordu. 1865 yılındaki tahriratta vurgulanan husus, Osmanlı Devleti'nin İsnaaşereye dair yayımlanan *İsrâru'l-şehade ve Fıkhu'l-rıza ve Aynu'l-hayat* isimli bir kitap nedeniyle rahatsızlığını dile getirmesi hakkındadır. İran tarafı ise bu rahatsızlık verici yayın ile ilgili gerekeni yapacağını ancak Osmanlı Devleti'nin de özellikle Şam'daki ve Medine'deki bu tür kendilerine rahatsızlık veren neşriyat konusunda özen göstermesini beklediklerini ifade etti. Bu belgede geçen bir ibarede İran'ın devlet olarak dinî gruplara müdahaleden kaçındığını ancak devletin çıkarlarına fesad düşürecek bir durum olduğunda müdahil olunduğu belirtilmekteydi. Yayın hususunu da İran, bu şekilde değerlendirmekteydi.[662]

Valide Han, Şiîlerin adeta İstanbul'daki buluşma mekânıydı. Söz konusu risaleler ve gazeteler de buradaki tacirlerden gelen destekle basılmaktaydı.[663] Osmanlı Devleti, Ehl-i Sünnet mezhebine muhalif olduğunu düşündüğü yayınların toplatılmasını emretti. Valide Han'daki Şirket-i Sahafiye-i İraniye adlı yayın şirketinin 1871'deki ilk eseri de Şia hakkındaydı.[664] Ancak daha sonraki yayınlarında aynı çizgiyi pek fazla takip etmediği

---

[659] XIV. yüzyılın ikinci yarısında, günümüzde Gürgân diye adlandırılan Hazar denizi kıyısındaki Esterâbâd bölgesinde ortaya çıkan ve İran üzerinden Suriye, Anadolu ve Balkanlar'a kadar yayılan Hurûfîlik fırkasının kurucusu Esterâbâdlı Fazlullah-ı Hurûfî'nin en önemli eseridir. Hurufiler bu eseri ana kaynak sayarlar. Bkz. Hüsamettin Aksu, "Câvidânnâme" *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 178.

[660] Ḥüsniyye, her ne kadar Şiî-İmâmî âlimlerden Ravżü'l-cinân adlı tefsirin müellifi Ebü'l-Fütûh er-Râzî'ye (ö. 552/1157) nisbet ediliyorsa da muhtevanın incelenmesi ve içinde geçen kişilerin yaşadıkları dönemlere ait tarihlerin karşılaştırılması sonunda adı bilinmeyen bir müellif tarafından Safevîler devrinde hayalî bir roman biçiminde kaleme alındığı anlaşılmıştır. Bkz. İlyas Üzüm, "Hüsniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 34.

[661] BOA. MF. MKT. 9/78 (H-9-1-1290/M-9-3-1873). BOA. MF. MKT. 47/22 (H-22-3-1294/M-6-4-1877). BOA. MF. MKT. 50/139 (H-7-8-1294/M-17-8-1877).

[662] BOA. İ.HR. 213/12380 (H-24-1-1282/M-19-6-1865).

[663] Filiz Dığıroğlu, "Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet'in Acemleri", *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi, TBMM Millî Saraylar Yayını*, (İstanbul, 2018), 955.

[664] Şirket-i İraniye tarafından 1871'de basılmış Ahmed el-Ahsâî'nin el-Fevâid adlı kitabıdır. Filiz Dığıroğlu, "Osmanlı Matbuatında Acemler: Şirket-i Sahafiye-i İraniye", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, (2020): 240.

görüldü. Devlet'in İranlıların izinsiz ve ruhsatsız kitap basımına dair denetim yapması Şia'ya dair kitapların basımını bir miktar önlemişti.[665]

Devletin bu hususi kontrolü Maarif Nezareti üstünden yapılıyordu. Beyoğlu'ndaki kitapçı Vays'ın Fransızca yazılmış Şiî mezhebinin usul ve adatını anlatan *Kavanin-i İslâmiyye* adındaki kitabı bir yere göndereceği öğrenildiğinde incelenmek üzere bir nüshasını Maarif Nezareti talep etmişti.[666] Ehl-i Sünnet akaidine aykırı yazılar olduğu gerekçesiyle *Keşkül-i Behai* adlı kitap da soruşturma komisyonuna takıldı ise de matbuat-ı kadimeden sayıldığı için nakline izin verildi.[667]

Ehl-i Sünnet ulemasından Şeyh Hüseyin'in akaid-i Ehl-i Sünnet hakkında telif ettiği esere karşı Şia uleması tarafından *Şems el-Hedaya* isimli bir kitap hazırlanmıştı. Şia uleması tarafından telif edilen kitap, ilgili Maarif komisyonları tarafından incelendikten sonra içerisinde Ehl-i Sünnet'e mugayir sözler sarf edildiği için muzır kabul edilip gümrükten geçişine ve yayımlanmasına ruhsat izni verilmedi.[668] Basra'da bir İranlı tarafından aşırılır iken Rüsumat idaresince derdest edilen kitaplardan akaid-i Ehl-i Sünnet'e muhalif olanlarına da Maarif İdaresi el koymuştu.[669] Bu tür yasaklanan kitaplara dair benzer birçok örnek verebilmek mümkündür.[670] Osmanlı Devleti, kitabın nerede, kimler tarafından basıldığını ve ne amaçla basıldığını önemsiyordu. İran, Irak, Hindistan ve İstanbul'da Şia akaidi temel alınarak Ehl-i Sünnet karşıtı söylemler öne süren *Terceme-i Tuhfe-i İsna-Aşere*[671] gibi birçok kitap bu nedenle yasaklandı. Şia taifesini isyana teşvik etmek amacıyla bazı Ermeni fesatçıları tarafından dağıtıldığı haber alınan *Ziyadetü'l Beyan fî Mezâlim-i Âl-i Osmani* isimli eserin muzır ifadeler içermesi nedeniyle Memalik-i Şahane'ye giriş ve dağıtımı da yasaklanmıştır.[672] Beyazıd Çarşısı'nda İbrahim Efendi matbaasında yasak yayınlar arasında yer alan *Şah İsmail* adlı kitabın tabedilmekte olduğu tespit edilince de yasaklanması için gerekli kanuni takibat başlatılmıştır.[673] *Ed-Davetü'l-İslâmiye ila Mezhebi'l-İmamîye*[674] ve

[665] BOA. MF. MKT. 8/55 (H-18-11-1289/M-17-1-1873).
[666] BOA. A.MKT. MHM. 463/82 (H-21-7-1290/M-14-9-1873).
[667] BOA. MF.MKT. 285/43 (8-4-1313/M-28-9-1895). BOA. MF.MKT.288 /40 (H-26-4-1313/M-16-10-1895).
[668] BOA. MF.MKT. 310/43 (H-28-10-1313/M-12-4-1896).
[669] BOA. DH.ŞFR. 229/112 (H-26-8-1316/M-9-1-1899).
[670] BOA. DH.ŞFR. 235/111 (H-3-1-1317/M-14-5-1899). BOA. MF.MKT. 439/19 (H-11-11-1316/M-23-3-1899), BOA.DH.MKT.2147/109(H-29-7-1316/M-13-12-1898).
[671] BOA. DH. ŞFR. 235/111 (H-3-1-1317/M-14-5-1899).
[672] BOA. DH.MKT. 1087/13 (H-12-4-1324/M-5-6-1906).
[673] BOA. DH.MKT. 1127/59 (H-18-9-1324/M-7-10-1906).
[674] BOA. MF.MKT.1162 /48 (H-6-10-1328/M-11-10-1910).

Miftahu'l-Cinan[675] isimli kitaplar mahzurlu olarak değerlendirilip yasaklanan diğer yayınlardır.

Netice itibariyle son dönemde özellikle matbuat hayatının canlanması ile Osmanlı Devleti birçok yayını ülkesinde görmeye başladı. 1888 ve 1894 nizamnamelerinden sonra pek çok yayına Osmanlı devlet ve din görüşüyle örtüşmediği gerekçesi ile müdahale edildi. Üstelik bu durum sadece Şia için veya İran coğrafyası için de geçerli değildi. Örneğin Mısır veya Arnavutluk menşeili aykırı kabul edilen yayınlarda da benzeri süreçler yaşandı.[676]

3.7.2. Mushaf Basımı

Mushaf basımı için de aynı hassas süreç uygulandı. Gerek İranlıların gerekse gayr-i Müslimler'in bastığı mushaflar Osmanlı cihetinde onaylanmıyordu. Osmanlı hükümetinin siyasi ve hukuki kolluk kuvvetlerinin gözünden kaçmayan önemli hususlardan birisi Farsçaya tercüme edilen Kur'an-ı Kerim'lerin ve bazen de içeriği Osmanlıları rahatsız eden diğer dinî ve dinî olmayan metinlerin nakledilmesini önlemekti.[677] Osmanlı Devleti, İran'dan gelen Kur-an-ı Kerim'lerin dikkatsizce ve hürmetsizce getirildiği yönünde İran'a 1852'den itibaren defaatle ikazda bulunmuştu. Buna göre İranlılar bu mushafları İran'dan getirip İstanbul'da satmak istiyorlardı. Osmanlı Devleti ise gümrük memurlarına tembihte bulunarak söz konusu geçişlere izin verilmemesi gerektiğini bildirdi. İranlı tüccarlar yine de bu konuda yasakları çiğnemekten geri durmadı.[678] 1857 yılında bu hususla alakalı bir İranlı'ya cezai işlem uygulandı. 1861-1862'de de aynı uyarılarda bulunuldu.[679]

Osmanlı Devleti, Kur'an-ı Kerim'in basımını ve yayımını kendisi üstlendi. Bu bakımdan birçok bölgeye Kur'an gönderimini sağladı. Savuçbulak'tan Hicaz'a giden yirmi kadar Sünnî Kürde teslim edilmek üzere Savuçbulak Şehbenderliği'ne Kur'an-ı Kerim gönderildi.[680] Savuçbulak'a 150 adet Mushaf-ı şerif gönderildiği için Padişaha; askeri

---

[675] Gulat-ı Şîa (Aşırı Şiî) tarafından tertib edildiği iddia edilmektedir. BOA. DH.SYS. 116/22 (H-10-11-1331/M-11-10-1913).
[676] BOLAT, Bengül, "Osman Furkan Aslan Sultan II. Abdülhamid'in Saltanat Döneminde Mısır Menşeli Muzır Neşriyat ve Devletin Aldığı Tedbirler (1876-1909)", *Karadeniz Araştırmaları*, XVII/68, (2020). 947.
[677] Seyyid Alî Mûcânî, *'İtâbât-ı 'aliyât-ı 'arş derecât, Mecmu'a-ı Cihânî-i Ehl-i Beyt Çâphâne-i Mucâb*, 12.
[678] BOA. A.MKT. UM, 113/99 (H-6-2-1269/M-19-11-1852).
[679] Necmettin Gökkır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 40.
[680] BOA. Y.A.HUS. 274/58 (H-6-11-1310/M-22-5-1893).

(?), müftü, reisü'l kudat ve nakibü'l-eşraf teşekkür ettiler.[681] Savuçbulak, İran ve Irak arasında bir geçiş güzergâhı olduğu için Osmanlı Devleti'nin önemsediği bir konumdaydı. Burası Protestanlar'ın Şiîler üzerinde faaliyet gösterdiği bir yerdi. Nitekim Protestanlar ile ilgili Osmanlı Devleti'nin bakış açısı onları Şia ile özdeş olarak görüyordu. Şiîlik, sosyalist, nihilist, anarşist ve komünistliğin Avrupa'yı attığı tehlikeye benzetiliyordu. Her ikisi de mevcut düzene saldırı olarak değerlendiriliyordu. Nizam, asayiş, mülkiye ve idareyi zaafa uğrattıkları savunuluyordu. Osmanlı Devleti geleneksel yapısına düşünsel anlamda saldırdığını düşündüğü bu tür grupları "mezâhib-i muhtelife" veya "güruh-u muhtelife" olarak tanımlıyordu. Geleneksel olan, muhtelife olanlar tarafından saldırı altında kabul ediliyordu. Bu nedenle Savuçbulak'ta Şiîliğin Protestanlaştırılmaya çalışılması Osmanlı nezdinde oldukça tehlikeli görüldü ve bölgeye Kur'an-ı Kerim yollandı.[682] Benderbuşir'de[683] de Şiîlere mahsus açılan mektebe müdavim talebeye Hükumet-i Seniyyece 100 adet Kur'an-ı Kerim gönderilmişti. Mektep talebesi tarafından bunun için padişaha teşekkür yazısı gönderilmiştir.[684]

3.8. Muharrem Törenleri

Şiîler için Muharrem törenleri acı çekme ve yas tutmanın adıdır. Törenlerde, 680 yılında katledilen Hz. Hüseyin ve beraberindekiler anılarak hafızalardaki yerleri canlı tutulur. İran geleneğinde yas tutmanın çok öncelere dayandığı ve süreklilik arz ettiği bilinmektedir. Örneğin Sasanîler döneminde *gûsan*[685] olarak adlandırılan saz şairlerinin söylediği *Yâdigâr-ı Dârirân* törenleri Dârir (Zerdüşt inancının koruyucu kahramanı) için organize edilmekteydi. Dariran'da Zerdüşt inancının kutsal kralı Viştasp'a Kral Erjasb tarafından saldırılması ve Dârir'in öldürülmesi anlatılırdı. Ant'a göre Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in başına gelenlerle Dârir'in yaşadıkları benzerlikler taşımaktadır.[686] Muharrem anmaları zamanla bir ritüel hâlini aldı ve yas, drama dönüştü. Dolayısıyla törenlerde Kerbelâ vakasına dair canlandırmalar da yapılmaya

[681] BOA. Y.A.HUS. 286/47 (H-7-6-1311/M-16-12-1893).
[682] BOA. Y.A.HUS. 306/90 (H-16-2-1312/M-19-8-1894).
[683] Benderbuşir: İran'ın güneybatısında Basra körfezi kıyısındadır. Basra ile Benderbuşir arasında vapur hattı bulunmaktaydı. Zevra Gazetesi, (H-11-5-1287/M-9-8-1879), Sayı 67: 2.
[684] BOA. BEO. 3893/291925 (H-15-5-1329/M-14-5-1329). BOA. BEO. 3940/295446 (H-29-9-1329/M-23-9-1911).
[685] Gusan terimi yalnız fonksiyonu açısından ozanın/uzanın karşılığı değil, aynı zamanda Türkçe'den alınmış bir kelime idi. Bu kelime g~uzan, g~usan terkibinden oluşup ozan/uzan sözünün Ermenice telaffuz şeklidir. Bkz. Fuzuli Bayat, "XVI-XIX. yy. Türk Dil Siyasetinin Oluşmasında Tekke ve Saz Şairlerinin Rolü, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, (2003): 60.
[686] Metin And, *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, 4.bs. (İstanbul: YKY, 2018), 25.

başlandı. Bunun için büyük alanlar oluşturuldu veya var olanlar arasından geniş mekânlar tercih edildi. Bu mekânlara *hüseyniye*[687] ismi verildi. Muharrem törenlerini Osmanlı özelinde ele aldığımızda sadece Atebât'ta düzenlenen anmalardan değil İstanbul'daki Valide Han'dan da bahsetmek gerekmektedir. Ayrıca ritüelin; İran hükümeti, müçtehitler ve Şiî halk için statü göstergelerine değinilmesi de yerinde olacaktır.

3.8.1. Muharrem Törenlerinde Asayişin Sağlanması

Osmanlı Devleti Kerbelâ mevzusuna oldukça önem atfediyordu çünkü birlikteliğin güçlendirilmesi için Şiîlere hoş görülü yaklaşma politikası güdüyordu. Memlûkler döneminde halka açık icra edilmesi yasaklanan törenler, 1831'de Ali Rıza Paşa'nın müsaadesi ile serbestleştirildi.[688] Osmanlı Devleti, kendi topraklarındaki matem törenlerini hoşgörüyle karşıladığı gibi kimi zaman İran'da düzenlenen törenlere de maddi katkı sunmuştur. Örneğin İran başkentindeki Osmanlı sefareti Tahran'ın her tarafında ve müçtehitler meclisinde icra olunan törenlere iki yüz tümen kadar sarfetmişti ve padişah için hayr dua talep etmişti. Bu meseleyle alakalı yıllık 10.000 kuruş hazırlanması da gündeme gelmişti.[689] Ancak, Devlet-i Âliye meseleye biraz daha İslâm birliği ve asayiş boyutu politikası üzerinden bakmaktaydı.

İran'la sürdürülen İslâm birliği fikrinin bir yansıması olarak bazı törenlerde padişaha da dua edilmişti. 1878 ve 1880 yıllarında Osmanlı'nın Tahran sefiri, Padişaha bu hususu haber vermişti.[690] Atebât'a giden ziyaret yollarının açılmasından Şiîlerin duyduğu memnuniyet de ayrıca belirtilmişti. İran'da Devlet Tekkeleri denilen yerlerde ve ulema konaklarında da Muharrem törenleri icra ediliyordu.[691] Yine Tahran sefiri bu mekânlara

---

[687] 1840'lardan itibaren abidevi bir mimari özellik kazanmaya başlayan hüseyniyyeler gittikçe önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bunlar Kaçar hükümeti tarafından Şiîlerin matem törenlerini icra etmesi için yapılan geniş mekânlardır. Zamanla bu mekânlarda icra edilen yas törenleri bir dramı andıracak şekle bürünmüştü. Bkz. Mustafa Öz, "Hüseyniyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 28-29. Görsel için bkz. EK-18: Yezd Emir Çakmak Hüseyniyyesi.

[688] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 146.

[689] BOA. HR. MKT. 552/2 (H-10-3-1283/M-23-7-1866).

[690] BOA. Y.A.HUS 160/44 (H-1-3-1296/M-23-2-1879).

[691] Devlet ileri gelenlerinin evlerinde her türlü lüksle dua etmek ve dua okumak önemlidir. Bu sayede Sadatlar büyük bir ün kazanırlardı. Hükümetin de bu anlamda desteği vardı. Muharrem ayının ilk on gününde gece gündüz yapılan bu dua etkinlikleri en büyük etkinliklerden biri olarak kabul edilirdi. Hükümet görevlileri hükümetin köşklerini kapatıp süslerlerdi. Devlet vakfının taziye zikircileri ve bunların bileşenleri için ve her şekilde diğer amaçlar için özel bir bütçesi vardı. Minberdekilerin çoğu, devletin destek bütçesinden haklara sahipti. Yemek ve dua toplantılarının yanı sıra insanların bir tarafta erkekler, diğer tarafta kadınların toplandığı umumi oruç toplantıları vardı. Oruç başlamadan önce kadınlar erkeklere sık sık kahve ve kaynar su verirlerdi, ancak onlardan mahrum kalırlardı. Eskiden çay

katılmasından ve mersiye dinlemesinden dolayı meclistekilerin hoşnutluğundan bahsederek mersiyenin hitamından sonra padişaha dua edildiğini beyan etti.[692] Muharrem törenlerinin olaysız geçmesi ve herhangi bir çatışmaya meydan verilmemesi elzemdi. İstanbul'daki Şiîlerin birçoğu Üsküdar, Beyoğlu, Boğaziçi, Kadıköy ve Adalar'da yaşamaktaydı. 1890 yılındaki Muharrem törenlerini kutlamak için Üsküdar'a gelmekteydiler. Muharrem günü Şiîlerin Üsküdar Seyyid Ahmed Deresi mevkiinde yaptıkları matem merasimi geniş güvenlik önlemleri altında yapılmıştı. Törene katılanların birçoğu da padişaha dua etmişti.[693]

Bu törenler, Kâzımiyye'de her yıl şah adına düzenlenirdi. Burada hem yerli hem de ecnebi halk adeta taparcasına (perestiş) Şah'a inanmaktaydı. Kâzımiyye Hanı'nın Tarakçılar tarafından girildiğinde kapının sağ ve sol tarafı siyah örtü ile setredilmiş ve kapının iki tarafına şahın tasvirleri asılmıştı yani şahın heykeli duvarlara taalluk olunmuş ve her iki resmin de iki tarafında gümüş asalı ikişer derviş kıyafetiyle tebaa-i İraniye kavasları (koruma memuru) vardı. Musa el-Kazım türbesinde ise otuz kadar hizmetkâr bulunuyordu ve gelip geçtikçe perestiş edercesine şahın heykeline tâzim (hürmet) ediyorlardı. 1891 yılında Kâzımiyye'de Muharrem törenlerini Bağdat Valisi Giritli Sırrı Paşa (1889-1891) düzenledi. Törenler olaysız geçmişti.[694]

Osmanlı Devleti anmaların olaysız geçmesi hususunda oldukça temkinliydi. Necef kasabasında Şiîlerin matem ayinlerinin engellenmesi üzerine ahali ve askerler arasında münazaa vuku bulmuştu. Bu olaylara karışanlar Osmanlı tabiiyetindeki Şiîlerdi. Öncelikle Şiî ulema ve müçtehitlere ahaliye nasihat vermeleri söylendi.[695] Necef'te Şiîlerin yaptığı matem ayinine müsaade edilmemesi yüzünden meydana gelen bu hadise hakkında İran şahının, elçisi Muhsin Han vasıtasıyla padişaha gönderdiği mektupla mesele devletler arası bir hal aldı ve sadrazam vasıtasıyla Muhsin Han'a cevap verildi. Necef Kaymakamı tamamen kendi tasarrufuyla matem törenlerinin sokaklarda yapılmasını yasaklamıştı. Bu nedenle Şiî talebeden oluşan bir cemiyet kaymakama itiraz etti. Ancak, kaymakam onların isteğini kabul etmemişti. Bunun üzerine olaylar çıkmıştı. Hem silahla hem de bıçakla yaralananlar olmuştu. Muhsin Han'ın iddiasına göre Şiîlerden birkaçını Necef

ve gül suyu verilirdi. Bu da ev sahibini ünlü yapardı. Hazırlıkların sonunda yönetim için dua eden çok sayıda insan vardı. Yahyâ Devlet Abadî, *Hayat-ı Yahya C1*., 53-54.

[692] BOA. Y.A. HUS. 163/64 (H-11-2-1297/M-24-1-1880).

[693] BOA. Y.PRK.ZB. 5/108 (H-10-1-1307/M-6-9-1889).

[694] BOA. Y.PRK.ASK. 63/120 (H-13-1-1308/M-29-8-1890).

[695] BOA. Y.PRK.A. 6/7 (H-28-2-1308/M-13-10-1890).

Kaymakamı'nın emri ile asker sakinleştirmeye çalışırken katletmişti. Ancak yapılan araştırmada olaylara sebebiyet veren kalabalıktan şahısların buna neden olduğu anlaşılmıştı. Osmanlı Devleti'nin tespitine göre bir asker yaralanırken biri vefat etmişti. Aynı şekilde bir kadın yaralanmıştı diğeri ise ölmüştü. Bu olaylarla alakalı kaymakam başına buyruk hareket ettiği için azledildi. Beraberinde zabitandan da görevden alındı. Kerbela Mutasarrıflığı'ndan başka bir kaymakam buraya yönlendirildi.[696]

1893 yılında ise yine olaylı geçen bir matem törenine rastlıyoruz. İran'ın Kürtler'in çoğunlukta bulunduğu yörelerde Muharrem'in onuncu günü teşkil edilen matem cemiyetlerine yapılan saldırı sonucu bir kargaşa çıkmıştı. İran'ın Kürt bölgesinde kain Sakkız ve Pane nahiyelerinde şimdiye değin taziye cemiyeti ve matem ittihazı gibi Şiî merasimi görülmemiş olduğu halde Emir Nizam'ın Kürt bölgesindeki hakimliğine tayininden beri Şiîlik bölgede artıyordu. Sakkız hâkimi olan Emir Nizam'ın akrabasından gulam Hüseyin Han tarafından Öşr-ü Muharrem matem cemiyeti icra edilirken yöre ahalisi tarafından han basılarak erbab-ı cemiyet darb ve katledilmişti. Bu olayın yatıştırılması için gereken tedbirlerin ivedilikle alınması isteniyordu.[697]

Gruplar kendi içerisinde bölünerek kendi muhaliflerini de doğurabiliyordu. Bu bakımdan Şiîliği de yekpare düşünmemek gerekir. Kendi içinde yirmi iki alt gruba ayrılan Şia'ya Babilik de eklenmişti. Bu mezheb mahfî yani gizli addediliyordu. Babiler, 1894 yılındaki Kerbelâ ritüellerinde Şiîlerin içine sızdı. Osmanlı Devleti olası çatışma açısından bunu tehlikeli olarak yorumladı.[698] 1897 yılında bayramın birinci günü Hemedan'da Şiâ Mezhebi'nin Müteşerrî ve Şeyhî fırkaları arasında çıkan kavgada da birkaç yüz kişinin öldüğü belirtildi.[699] 1900 yılında Kâzımiyye'de düzenlenen matem törenlerinde de her ne kadar olayların çıktığı iddia edilmiş olsa da yapılan tahkikatlar neticesinde iddiaların asılsız olduğu ortaya konuldu.[700] Ancak 1905 yılında cereyan eden mevzu daha ciddi olarak değerlendirilebilir. Osmanlı Devleti'nin İran Karperdazlığı'nı (Şehbenderlik) uyardığı olayda Bağdat ve Kâzımiyye'deki İranlıların On Muharrem'den evvel gece meşalelerle ve Karperdazhane ferrâşlarının (hizmetli) himayesiyle silahlı olarak çarşıda dolaşmaktaydılar. Bu kişilerin Kâzımiyye Camisi'nin kapısının üstüne vaktiyle konulmuş olan İran tuğrasının

[696] BOA. DH.MKT. 1816/8 (H-25-7-1308/M-6-3-1891).
[697] BOA. Y.PRK.EŞA. 18/78 (H-19-4-1311/M-30-10-1893).
[698] BOA. Y.A.HUS. 306/90 (H-16-1312/M-19-8-1894).
[699] BOA. Y.A.HUS. 383/22 (H-6-11-1315/M-29-3-1898).
[700] BOA. DH.MKT. 2419/83 (H-1-7-1318/M-25-10-1900).

yerine Osmanlı tuğrasının yerleştirilmiş olmasına karşı bir tepki gösterdikleri ve olay çıkarmalarının ihtimal dahilinde olduğu aktarıldı. Bu hususla alakalı bir hadise çıkmaması adına karperdazlığın tedbir alması yönünde uyarıda bulunuldu.[701]

3.8.2. Muharrem Törenlerinin Toplumsal Boyutu

Muharrem törenleri Şiîler arasında bir tür grup kimliğini inşa etti ve bunu pekiştirdi.[702] Şiîliğe henüz geçiş yapan kimseler de sınıfsal kimlikleri ön plana çıkartılarak mezhep tercihlerinden dolayı onurlandırıldı. Birçok mühtedi kabile reisi de bu durumdan etkilendi. Dolayısıyla ritüeller üzerinden bir tür propaganda faaliyeti yürütüldü. Şiîlerin anlattığı kahramanlık hikayeleri de Atebât'taki bedevî aşiretleri coşkulu hissettirdi ve kendi geçmişlerine dair ortak noktalar bulmalarını sağladı.[703] Matem törenlerini sadece yas ve acı üzerinden düşünmek hatalı olacaktır. Anmaların maddi olarak organizasyonunu sağlamak üzere bazı varlıklı Şiîler fon sağladı ve bu, onların ne kadar mümin bir Şiî olduklarının nişanesi kabul edildi. Bazen anmalara katılmadan da maddî destekte bulunmaları yeterli kabul edildi.[704]

Anma törenleri için Hüseyniye ismi verilen mekânların inşası önem arz etmekteydi. Bu mekânlarda Şiîler yas törenlerini icra ediyordu. Nâsırüddin Şah zamanında Batı'daki tiyatro merkezlerinin İran'a uyarlanması ile 1867 yılında amfitiyatro benzeri mekânlar inşa edildi ve anma törenleri buralarda icra edilmeye başlandı. Matem törenleri, söz konusu mekânların kullanıma girmesi ile bir tür tiyatral hale bürünerek drama dönüştü. İran Devleti için Şiî inanca sahip halkını mutmain kılabilmek ve devlet olarak desteğini gösterebilmek adına söz konusu mekânların oluşturulması önemliydi. Dolayısıyla devletin de buradan siyasi bir çıkarı söz konusuydu. İran Devleti, Hüseyniyeler'in inşası ile sadece Şiî halkı değil müçtehitleri de memnun edebiliyordu. Devlet sadece mekânsal alt yapı olarak değil maddî imkânlar sağlayarak da matem törenlerine katkıda bulundu.[705] Netice itibariyle anmalar Şiî

---

[701] BOA. BEO. 2526/189393 (H-7-1-1323/M-14-3-1905).
[702] Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala, Shi'i Symbols and Rituals in Modern İran*, (USA: University of Washington Press, 2004), 26.
[703] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 45.
[704] Jean and Jacqueline Calmard, "Muharram Ceremonies Observed in Tahran by İlya Nivolaevich Berezin (1843)", Edited by Peter J. Chelkowski, *Eternal Performance Ta 'ziyeh and Other Shiite Rituals*, (India: Seagull Books, 2010), 57.
[705] Fransız elçisi Eugene Abin'in 1907'de aktardığına göre Nasıreddin Şah'ın Devlet Tekke'sindeki taziye için ayırdığı meblağ 30.000 tümen'di. Küçük bir taziye bile 1.500 tümenden başlıyordu. Tekke'nin inşasına ise Nasıriddin Şah 150,000 ile 300,000 tümen arası bir para ayırmıştı. Bkz. Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala, Shi 'i Symbols and Rituals in Modern İran,* 21.

bileşenlerin birçoğunun aktif olarak yer aldığı ve grup kimliğinin güçlü yanlarını ortaya çıkaran önemli sosyoekonomik statü göstergelerini de içinde barındırmaktaydı.

3.8.3. Valide Han'daki MuharremTörenleri

Matem törenlerinin bir de İstanbul'a yansıması vardı. İstanbul'daki İranlıların sayısı yaklaşık 16.000'di ve bunun %80'ni Azerbaycan kökenliydi.[706] Daha önce paylaşılan belgelerden aktarıldığı üzere Üsküdar'da bir anma töreninin gerçekleştiği bilgisine sahibiz. Ancak, İstanbul'daki Şiîlerin esas toplanma yeri Valide Han'dı. Burada bir araya gelen İranlı Şiîler Valide Han'ı bir tür memleket derneği gibi kullanıyorlardı.[707] Muharrem anmaları için her ne kadar Hüseyniye gibi büyük bir mekân arayışında olsalar da Valide Han'ı kendilerine mekân olarak seçmişlerdi. Burası birçok türden Şiî taciri, kitapçıyı ve gazeteciyi de barındırmaktaydı. Hatta bir zamanların öne çıkan Ahter Gazetesi de burada basılmaktaydı.[708]

Valide Han'ın ortasında bir Şiî mescidi vardı.[709] İstanbul'daki Şiîlerin birçoğu Muharrem törenlerinde Valide Han'a gelirlerdi ve geceli gündüzlü yaslarını burada sürdürürlerdi. Azerbaycan ve Bağdat'tan Ahund ve mollalar gelirlerdi ve buradaki Şiîlere hitap ederlerdi.[710] İstanbul'daki Azadarî merasimleri, bir asayiş problemine dönüştüğü için[711] Osmanlı Devleti burada matem törenlerine izin verse de asayişi elden bırakmazdı ve gerekenin yapılması hususunda İran Sefareti'ni de uyarırdı. Örneğin, 1893 yılında Valide Han'da düzenlenecek Muharrem törenlerinin olaysız geçmesi için devlet bir istihbarat süreci yürütmüştü. Törenlere katılacak 7-8 tane İranlı'nın 1891 tütün protestosu hakkında konuştuğuna şahitlik edilmişti. Konuştukları mevzu, Muharrem'in Onuncu günü matem törenlerinde reji (tütün) idaresine karşı bir protesto düzenleyerek kendilerini öldürecekleri hakkındaydı. Buradaki dayanak noktaları ise müçtehitlerin reji idaresinden halen memnun olmaması ve sözlerinin dinlenmemesiydi. Osmanlı Devleti, Şiîlerin matem düzenledikleri hem Üsküdar Seyyid Ahmed Deresi

---

[706] Sasanî, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, 74.
[707] Reşat Ekrem Koçu, "Büyük Vâlide Hanı", *İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi,1963), 6:3309. Ayrıca Bkz. Akın Kiren, "İmparatorluğun Son Yıllarında İstanbul'da İranlılar ve Valide Han", *Toplumsal Tarih*, 284, (2017): 38.
[708] Güllü Yıldız, "İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter", *Osmanlı Araştırmaları*, 50/50. (2017): 177.
[709] Güllü Yıldız, "Reisüzzâkirîn'in Sefernâmesi ve İstanbul'daki Şiîlerin Dinî Hayatı", *Şarkiyat Mecmuası- Journal of Oriental Studies*, 38, (2021): 114.
[710] Yıldız, "Reisüzzâkirîn'in Sefernâmesi ve İstanbul'daki Şiîlerin Dinî Hayatı", 114.
[711] Güllü Yıldız, "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şiî Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi", *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi Sayı*, VII/1, Temmuz (2021), 140.

mevkisinde hem de Valide Han'da asayiş açısından gerekli tedbirlerin alınması yönünde zabitana talimat verilmişti.[712]

Bu törenler genellikle halka açık icra edilirdi. Törenlerde önce mersiyeler okunurdu daha sonra kendi vücutlarını kırbaçlama ve geçit alayı düzenlenirdi.[713] Valide Han'ın tüccarları karargâh mekânı gibi kullandıkları handa düzenlenen törenlere fon sağlardı.[714] İstanbul'daki Şiîler için Valide han neredeyse bir şehbenderlik gibi çalışırdı.[715] Kiren, burayı "İstanbul'daki küçük İran" olarak adlandırmakta ve İranlılar için bir tür diaspora merkezi olduğunu belirtmektedir.[716]

Taziye törenlerinin yanı sıra bir de aşure geleneği bulunmaktadır. Aşure hem Şiîlerde hem de Sünnîlerde olan bir ritüeldi.[717] Özellikle aşure günlerinin İstanbul'da himaye edilmesi Osmanlı Devleti tarafından öteden beri önemsenmekteydi. Aşure pişirilip dağıtılması için bütçeden bir miktar para ayrılmaktaydı.[718] Matem törenleri gibi aşure de kadim bir gelenek olarak varlığını korurdu. Törenlerde devlet ve padişah için yapılan duaların yanında İmam Hüseyin ve diğer şehitler için de mersiyeler okunurdu.[719] Ancak, Osmanlı Devleti, aşure ile ilgili faaliyetlerde bulunurken taziye törenlerinde aktif olarak yer almıyordu. Taziye törenlerinin İstanbul'da halka açık yapılmasına İttihâd-ı İslâm politikası nedeniyle izin verilmişti ama Valide Han'ın dışına törenlerin taşması tasvip edilen bir durum değildi.[720]

---

[712] BOA. İ. DH 1099/86124 (H-9-1-1306/M-15-10-1888). BOA. BEO. 43/3193 (H-9-1-1310/M-3-8-1892). 1899'da yapılan bir Muharrem törenine Şiî bakış açısı ise şu şekildeydi: Bağdat Vilayeti geçen yılki yas törenlerinde iki İranlı ekradın öldüğünü ve yaralananların olduğunu söyleyerek bu yılki törenleri yasaklamaya çalıştı. Osmanlı bu bir yıl içinde mazlumları teselli edecek ve katilleri cezalandıracak hiçbir adım atmadı. Bu sırada yası engellemek bahanesiyle suçu öldürülenlere ve bölgedeki Osmanlı yetkililerine yüklemek istedi. Bu konuyu burada bırakmalıyız çünkü yıllardır aralarında problem olan İranlı ekrad aşiretleri ile Kazımiyye halkı, Muharrem ayında aşiret kurallarıyla barışmış ve birlik içindedir. Mukaddes avluda yapılan yas törenlerini Osmanlı yetkilileri de takip etti. Göğüs dövmekten pala vurmaya kadar tam bir yas tutuldu. Meydanda en az 20.000-30.000 kişi vardı. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî. Belge Num. 837. 1317 (1899) senesi. Karton: 1. Dosya 11/2.

[713] Erika Glassen, *Les Iraniens d'Istanbul*, 120, (ed. T. Zarcone, F. Zarinebaf-Shahr), (Istanbul-Tahran: IFEA/IFRI, 1993), 120.

[714] Dığıroğlu, "Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet'in Acemleri", 955.

[715] Kiren, "İmparatorluğun Son Yıllarında İstanbul'da İranlılar ve Valide Han", 38.

[716] Akın Kiren, "Diaspora Özellikleri Bağlamında İstanbul'da İranlılar (1870'lerden Cumhuriyet'in İlk Yıllarına)", 5/1, *İran Çalışmaları Dergisi,* (2021): 62.

[717] Eyüp Baş, Aşure Günü, "Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", 1, AÜFFD XL V (2004), 180.

[718] BOA. AE.SSLM.III 273/15804 (H-21-3-1205/M-28-11-1790) BOA. ML.EEM. 284/17 (H-1-8-1316/M-29-5-1898).

[719] Zeynel Özlü, "Osmanlı Devleti'nde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği", 204, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, (2011), 204.

[720] Aşura on yıllardır olduğu gibi, İstanbul'daki İranlı tüccarların kervansaraylarının çeşitli bölümlerinde dini toplantılılarla yapıldı. Kadın grupları da vardı. Olaysız bir şekilde anmaların yapılması için büyük

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İHTİLAF VE BİRLİKTELİK ALANLARININ KRİSTALLEŞMESİ

Atebât'ta Şiîleşme eğilimlerinin artması üzerine pek çok Osmanlı devlet adamı bölgeye giderek bu sorunun nedenlerini araştırdı. Yaptıkları tespitler üzerinden raporlarında devlete çözüm önerileri sundular. Devlet bir taraftan ilgili önerileri değerlendirirken bir yandan da İranla ittihâd fikrine dair bir süreç yönetti. Her ne kadar bu girişim başarısızlıkla sonuçlansa da Jön Türkler döneminde Iraklı Şiî ulema ile kurulan birliktelik ittihâd girişimlerinin bakiyelerinden beslendi. Hem ilgili hususlar hem de Osmanlı Devleti'nin Şiî yayılmacılığında muhatap olarak gördüğü Şiî ulemanın politize olma ve aktivist hâline gelme süreçleri bu bölümün konularını oluşturmaktadır.

4.1. Osmanlı Devlet Adamlarının Şiîleşme Meselesine Bakışı

Her ne kadar Irak'ta Şiîleşmenin varlığından haberdar olsa da Osmanlı Devleti, bu kapsamda 1890'lı yıllara kadar aktif bir politika üretmedi. Ancak daha önceki bölümlerde de bahsettiğimiz üzere Atebât'ta bir Şiî oluşumun kümelenmeye başladığını Osmanlı Devleti zaten bilmekteydi. Bölgede Şiîleşmeye dair emareler iyiden iyiye artınca devlet, durumu bir tehdit olarak algıladı. Olası bir Osmanlı-İran savaşında Iraklı Şiîlerin İran vatandaşı gibi hareket edeceği kaygısıyla meseleye yaklaştı.[721] 1890'lı yıllar itibariyle bölgedeki devlet adamları meselenin geldiği boyutu çok yönlü bir şekilde birden çok layihada ele alıp merkeze sundular. Layihalar; eğitim, din, bürokrasi, askerî ve ticarî olmak üzere birçok alt başlıkta yazıldı. Her bir layiha birkaç neden üzerine özellikle odaklanarak sorunun kaynağına dair çözümler sunmaktaydı. Merkez, bunlardan bir kısmına uygulamalarında yer vermiştir. Bazılarını ise sadece bir rapor olarak değerlendirmiştir.

özen gösterilirdi. Aşura gecesi kadın grupları da devletin bekası için dua ederek yaslarını sonlandırırdı. Bu toplantıların görkemi Türk ve Fransız gazetelerinde yayımlandı. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî, Belge Num. 838, 1317 (1900) senesi, Karton:1, Dosya: 11/1. Valide Han'da yapılan eza törenleri için bkz. Sasanî, Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir, 85-88.

[721] BOA. Y.PRK.MYD. 23/18 (H-29-12-1317/M-30-4-1900), Hüseyin Paşa Layihası.

4.1.1. Eğitimle ve Güvenlikle İlgili Tespitler

Layihalarda en sık bahsedilen sorunlar eğitimle alakalıdır. Bölgede Şiî medreseler oldukça fazlaydı. Şiî müçtehitler ve ahundlar organize bir yapıya sahipti.[722] Şiî talebeler propaganda amaçlı en iyi şekilde yetiştirilmekteydi ve onlara maddî imkânlar da sağlanmaktaydı. Her bir Şiî talebeye burs verilmekteydi.[723] Şîilerin maddi avantajlarının karşısında Osmanlı medreseleri oldukça âtıl bir vaziyetteydi. 1885 yılında Osmanlı Devleti, Şiî ve Hint merkezli medreselere resmî onay vermeyeceğini ilan etmişti.[724]

Avaz akçesinden elde edilen gelirler Şiî ulemanın elini oldukça güçlendirdi.[725] Osmanlı Devleti'nin ise vakıfların istimlak edilmesi neticesinde bölgedeki Sünnî medreselere fon sağlayabilecek ekonomik bir gelir kaynağı yoktu. Bu sıkıntı, bölgeye defnedilen Şiîlerin cenazesinden alınan defniye rüsumu ile bazı zamanlar aşılmaya çalışıldı. Ancak giderler için buradan elde edilen gelirlerin tamamının kullanılmasına müsaade edilmedi.[726]

Bölgeye gelen Osmanlı devlet adamları sundukları raporlarda münasip eğitim hamlelerinin yapılmasını tasviye ettiler. Rüştiye ve İbtidaiye okullarının açılarak vatana ve halifeye sadakati aşılayacak hocaların görevlendirilmesi beklenmekteydi. Bölgede yeterli Sünnî okulları olmadığı için Sünnî aileler de çocuklarını Şiî okullarına göndermek zorunda kalabiliyordu.[727] Bu durum zamanla onların Şiîleşmeyi normal karşılamalarını da beraberinde getirdi.

Şiî müçtehitler ahaliye propaganda yoluyla kendi düşüncelerini aşılarken onları daha da cahilleştirmekteydi.[728] İtikattan habersiz olan bölge halkına öncelikle itikat

---

[722] Necef'te 12 yaşındayken aldığı eğitimden bahseden Yahya Devlet Abadi, bu teşkilatlı yapıyı hatıralarından bahsederken şöyle açıklamaktadır: "Necef'te ilk eğitimimin dördüncü kısmında bana ve Meşhed okulundaki kardeşime bir öğretmen görevlendirildi. Dersler arasında söz dizimi kitabı, hafız şerhi ve şiir okuması gibi dersler yer alıyordu. İbn Hişam'ın eserlerinden okudum. Arapça okuyordum ama pek kullanışlı değildi. Araplar burada kalmıyordu o yüzden onlardan dili duyamıyordum. Taftazanî'nin kitaplarından bir kısmını güçlükle okudum. Necef'te ilk eğitimim sırasında öğrendiğim diğer şeyler arasında küçük bir Kur'an tefsiri de vardı. Kur'an'ın delilleri için Keşfü'l-ayat isimli bir eser okudum." Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ* C.1., 29. Bu teşkilatlı ve daha organize olmuş Şiî öğretiye dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdurrazak el-Hilâlî (?), *Târihü't-t'alîm fi'l-Irak fi'l-asri'l-Osmânî 1638-1917*, 1.bs. (basım yerini yazılmamış, Şirketu Tab' ve Neşru'l-Ehliyye, 1959) 104-107.
[723] BOA. ŞD. 2488/28 (H-9-11-1302/20-8-1885), Mümtaz Seyyid Layihası.
[724] BOA. ŞD. 2488/28 Mümtaz Seyyid Layihası, 1885.
[725] BOA. Y.A. RES. 55/9 (H-22-10-1308/M-31-5-1891), Sırrı Paşa Layihası.
[726] BOA. İ.MMS. 129/5537 (H-24-8-1309/24-3-1892), Mehmed Rifat Menemenlizade Layihası.
[727] BOA. Y.EE. 9/34 (H-9-9-1309/M-7-4-1892). Süleyman Hüsnü Efendi Layihası.
[728] BOA. İ.MMS. 129/5537. Mehmed Rifat Menemenlizade Layihası, 1892.

bilgisi verilmesi önemsenen bir tutumdu. Bunun için ahaliye *kitabü'l- akaid* kitapları okutturulması planlandı.[729] Bir tür misyonerlik cemiyeti gibi hareket ederek bölgenin dilinden ve kültüründen anlayan ulemanın görevlendirilmesi düşünüldü.[730] Misyoner benzetmesi de devletin o zamanki içinde bulunduğu ruh hâlini yansıtan bir göstergeydi.[731] Müçtehitler neredeyse bir Papa kadar etkiliydi. Onların İran'daki nüfuzu Şah'ın nüfuzundan bin kat daha fazlaydı ve bir sözleri ile yirmi dört saat içinde halkı Şah'a karşı ayaklandırabilecek kudrete sahiptiler. Bu nedenle İran Şah'ı da onlarla iyi geçinmeye çalışıyordu.[732]

Bölgeye gönderilen birtakım ulema, Osmanlı'nın en muteber eğitim yerlerinden birisi olarak değerlendirdiği Süleymaniye Medresesi'nden gelmişti. Ancak, söz konusu ulema oldukça mutaassıptı ve bölge insanının dilinden pek anlayamadı.[733] Sünnîliğe yönelik inanç bağları zayıf olan halk, bu tür propagandalardan kolaylıkla etkilenmekteydi.[734] Sünnî medreselerindeki öğrencilerin birçoğu öğrenmeye isteksizdi ve medreselerde asker kaçağı sayısı fazlaydı.[735] Bağdat ulemasından Seyyid Alusizâde Ahmed Şakir Efendi,[736] Seyyar medreseler oluşturularak bunların birçok bölgeye ulaşması ve ahundların propagandasının kırılmasını tavsiye etti.[737] Ayrıca Sünnî talebeler ve medreseler maddî açıdan sıkıntı içindeydi. Medreselerde eğitim verecek kaliteli ve yeterli sayıda ulema bulmakta güçlük çekilmekteydi. Bu bölgelere ulema pek gelmek istemiyordu. Üstelik buradaki görevleri onların derecelerine de bir katkı sağlamıyordu.[738] Sünnî talebelerin bir kısmı geçimlerini temin edebilmek için ek iş yapmak zorunda kalıyordu.[739] Bu hal ve gidişat, Sünnî eğitim merkezlerinin yöre insanına nüfuz edememesine neden oldu.

Güvenlik açısından bakıldığında Osmanlı Devleti'nin temel kaygısı müçtehitlerin etkisi üzerinden kendisine karşı başlatılabilecek ve merkezî otoriteyi

[729] BOA. Y.EE. 9/34. Süleyman Hüsnü Efendi Layihası, 1892.
[730] BOA. Y.EE. 9/34. Süleyman Hüsnü Efendi Layihası, 1892.
[731] Deringil, *Simgeden Millet'e*, 153.
[732] BOA. Y.EE. 9/34. Süleyman Hüsnü Efendi Layihası, 1892.
[733] BOA. Y.PRK.MYD. 23/18. Hüseyin Paşa Layihası, 1900.
[734] BOA. Y.PRK.MYD. 23/18. Hüseyin Paşa Layihası, 1900.
[735] BOA. Y.A. RES. 147/106 (H-26-5-1325/M-7-7-1907). Osmanlı Komisyonu Raporu.
[736] Alusizâde Şakir Efendi Bağdat'lı bir ulema olup ailesi Seyyid kökenlidir. BOA. DHSAİDd. 165/293 (H-29-12-1268/M-14-10-1852).
[737] BOA. Y.EE 8/9. (H-7-17-1325/M-26-8-1907), Alûsizâde Şakir Efendi'nin Layihası.
[738] BOA. BEO. 3636/272681 (H-29-8-1327/M-15-9-1909), Mehmed Cemaleddin Efendi Layihası.
[739] BOA. BEO. 3636/272681. Mehmed Cemaleddin Efendi Layihası, 1909.

tehdit edebilecek düzeyde bir isyan hareketinin oluşturulmasıydı.[740] Buradaki temel endişe, bölge insanının kendisini zamanla İranlı gibi görecek olmasıydı. İranlı ulema Irak ahalisini Osmanlı'ya olan sadakatinden giderek uzaklaştırıyordu ve onlara yeni bir kimlik tanımlıyordu.[741] Örneğin, Necef'te ve Kerbelâ'da İranlı müçtehitlerden Mirza Celil ve Şeyh Abbas Han'ın ahaliyi isyana teşvik etme yönlü çabası olmuştu.[742]

4.1.2. Şiî Ritüellerle İlgili Tespitler ve Tedbirler

Cevdet Paşa'nın İttihad-ı İslâm üzerinden yaptığı Sünnî-Şiî analizi ve çözüm önerileri esas alınarak halife padişahın temsil gücü öne çıkarıldı. Bunun için Cevdet Paşa, Sünnîler ve Şiîler arasında ittihâdın sağlanabilmesi için Ehl-i Beyt türbelerinin tamirini, Atebât'taki Şiî müçtehitlerin taltifini[743] ve oradaki Şiî inanç merkezlerinin onarımının gerekliliğini belirtti.[744] Şiî mezhebe mensup Yusuf Rıza Paşa da Cevdet Paşa ile hem fikirdi. Ona göre Sünnîler ve Şiîler arasındaki mesele Safevîler'e uzanan boyutu ile siyasîydi. Müçtehitlerle iş birliği fikrini savunan Yusuf Rıza Paşa'ya göre; Osmanlı Padişahı, İran Şah'ından daha nüfuzlu idi. Şah'tan daha güçlü bir nüfuza sahip olan Şiî müçtehitlere, Padişah iltifat etmeli ve onları kendi yanına çekmeliydi[745] ancak bu durum Sünnîlerin uzaklaşmasına da neden olabilirdi. Önemli sayılabilecek ilk karşı propaganda hamlesi ise bazı Şiî ailelerin çocuklarının İstanbul'a getirilmesidir. Onlara İstanbul

[740] BOA. Y.EE. 8/9. (H-17-7-1325/M-26-8-1907). Ayrıca bkz. BOA. MF. MKT. 1050/7. (H-24-3-1326/M-26-4-1908). Abdizade İbrahim Efendi ve Âlûsizâde Şakir Efendi Layihaları, Ayrıca Bkz. Erhan Bektaş, "The Ottoman Response to Missionary Activities of Iranian Shiite Ulema: The Case of Iraq in the Nineteenth Century", 508, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi/ Journal of Ottoman Legacy Studies*, 6/16, (Kasım 2019), 508.

[741] BOA. Y.EE. 8/9. (H-17-7-1325/M-26-8-1907). Ayrıca bkz. BOA. MF. MKT. 1050/7. (H-24-3-1326/M-26-4-1908). Abdizâde İbrahim Efendi ve Âlûsizâde Şakir Efendi Layihaları.

[742] BOA. Y.EE. 8/9. Âlûsizâde Şakir Efendi Layihası, 1907.

[743] BOA. Y.EE 14/88 (H-29-12-1297/M-2-12-1880). Ayrıca Bkz. Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 226. Şiî ulema hem padişah hem de şah karşısında nüfuz sahibiydi. Şiî alimlerin sayısı Sünnî alimleri geride bırakmıştır. Şiî alimler resmi görevlere talip değildi ve bu sebeple korkmuyorlardı. Onları kontrol etmek zor bir meseleydi. Sadece yirmi dört saat içinde Şiî halkı, padişaha ya da şaha karşı kışkırtabilecek güçteydiler. Şiî medreselerin para ihtiyacı bulunmazken Sünnîlerde durum tam tersine idi. Bkz. Caferiyan, *Teşeyyu' fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran*, 33-34.

[744] Osmanlı Devleti de türbelere dönük gereken ihtimamı gösterme gayretindeydi. Şiî ulema bu bakımdan memnun edilmeye çalışılıyordu. Öyle ki türbeleri ziyarete gelen Şiî hacılar türbelerdeki revaklarda kandillerin yanmasında kullanılan yağın hacıları rahatsız ettiği ve yağ yerine mumun kullanılmasının doğru olacağını söyleyebilecek kadar istekte bulunabiliyorlardı. Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî, Belge Num. 833. 1316 (1898), Karton:6. Dosya: 11/42.

[745] Şiî ulemayla ilgili bu tür bir girişim örneği daha önce de olmuştu. Bağdat Valisi Midhat Paşa müşterek olarak bir telgraf göndermişti. Mehmed Naki'nin ve Mirza Ali'nin büyük müçtehitlerden olduğunu ve bunların Osmanlı tabiiyetine geçmiş ve Osmanlı için çalıştıklarını, İran şahının verdiği parayı reddettiklerini bildirmişti. Şiiler arasında ve diğer müçtehitler arasında bu durumun büyük tesirleri olduğu aktarılıyordu. İlgili müçtehitlere İran, hediyeler vermişti ama kabul etmemişlerdi. Bunun üzerine eğer padişah onaylarsa Bağdad Valiliği üzerinden 100.000 kuruş onlara biz verelim denilmekteydi. BOA. İ.DH. 625/43479. (H-08-10-1287/M-1-1-1871).

Fatih'te bir medresede Sünnî akaidin öğretilmesinin sağlanması ve memleketlerine gönderildiklerinde Sünnîliği anlatmaları hedeflenmiştir. Her ne kadar tam bir netice alınamasa da böyle bir yöntem halifeye sadakati ve itaati sağlamak maksadıyla denenmiştir.[746] Halifeye itaat önemli bir hususstu çünkü İran Şahı, Şiî çıkarlarının koruyucusu pozisyonuna gelerek halifenin neredeyse önüne geçmekteydi. Bu durum Osmanlı Devleti'ni rahatsız etmişti. Şiîler, tüm hükümetleri mütegallibe (zorba) olarak addediyorlardı ve halife-padişahı onaylamıyorlardı.[747] Devlet, Sünnî geleneğin imkânlarından faydalanarak padişaha itaat ve sadakat fikrini oluşturmak istiyordu. Bu düşünceye aykırılık teşkil eden durumlara karşı önlem alınıyordu. Örneğin, İstanbul'da dolaşıma sokulan Hüseyniye Risaleleri'nin yayılmasını engellemek için Nakşî Şeyhi Gümüşhanevî ve ulemadan Hoca İshak Efendi görevlendirilmişti. Irak'ta ise Şeyh Muhammed Said Efendi, kardeşleri ve kuzeni bu hususla alakalı vazifelendirildiler. Sünnî ulema üzerinden kurulan bağlarla devlet bir tür karşı hamle oluşturma çabasındaydı.[748]

Osmanlı Devleti, Atebât havalisindeki Şiîleşmenin önüne geçebilmek için birçok tedbir almıştı. Şiî ritüeller bunlar arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Cenaze törenleri, Muharrem törenleri ve Şiî haccı en göze çarpanlarıydı. Bu tür faaliyetler, Şiî alimlere mekânsal olarak bir tür hareketlilik kazandırmaktaydı. İran yönlü Atebât'ın Şiîleştirilmesini de hızlandırmaktaydı. Osmanlı cihetinden bakıldığında fitneci ve sapkın hareketlerin yayılmasına sebebiyet vermekteydi ve halifenin otoritesini sarsmaktaydılar. Şiîler, ortada bir halifelik varsa darü'l-hilafe Tahran'dır şeklinde hareket ediyorlardı.[749] Bu nedenle bölgeye gelen Sünnî ulemanın halifeye itaati öğretmesi gerektiği özellikle vurgulanan bir hususstu.[750]

Osmanlı Devleti tedbirlerin kapsamını genişletti. Şiîlerle evliliği yasakladı. Necef'in Sünnî müftüsü Mehmed Lütfü Efendi, merkezî otoriteyi Necef'teki yerleşim alanlarının genişletilmemesi yönünde uyardı. Eğer genişleme olursa buralara İranlı haneler ve okulların yerleştirilecek olması kaygısını paylaştı.[751] Bir diğer tedbirin,

[746] BOA. İ.D. 1255/98525 (H-29-5-1309/M-31-12-1891).
[747] BOA. Y.EE. 9/34. Süleyman Hüsnü Efendi Layihası, 1892.
[748] BOA. BEO 413/30919 (H-28-11-1311/M-2-6-1894). BOA. İ.ML. 10/6 (H-20-9-1311/M-27-3-1894).
[749] Mehmet Ali Nüzhet, 1893. Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, (İstanbul: Eren Yayınları, 1998), 59. Turan, *Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına Hilafet*, 435.
[750] BOA. Y.EE. 10/69. Ali Galip Bey Layihası, 1894.
[751] BOA. DH.MKT. 2394/21 (H-27-4-1318/M-24-8-1900) Mehmed Lütfü Efendi. Ayrıca Bkz. Bektaş, "The Ottoman Response to Missionary Activities of Iranian Shiite Ulema: The Case of Iraq in the Nineteenth Century", 509.

Muharrem törenlerinin kısıtlanması yönünde olması gerektiğinden bahsedildi. Buna göre törenler politik amaçlı bir propaganda malzemesi olarak kullanılmaktaydı. Şiîliğe geçiş yapmış olanlar bu törenlerde madalya takılarak tebrik edilmekteydi.[752] İranlı ulemanın göçebe aşiretlerle irtibatının engellenmesi gerektiği zira onların da Şiîliğe döndürebileceği endişesi paylaşıldı. Yerleşik aşiretlerde Şiî eğilim daha fazla iken göçebelerde Sünnî yönlü bir tavır söz konusuydu. İranlıların Atebât'ta toprak edinmelerinin önüne set çekildi ve buradaki Sünnî Şeyhler'e ve Seyyidler'e toprak ile maaş verilmesi tavsiye edildi.[753] İmam-ı Azam, Hazret-i Gavs, Seyyid Sultan Ali ve Münevver Hatun medreseleri de yeni atanan müderrislerle güçlendirilmeye çalışıldı.[754]

Hocalardan genel anlamda beklenilen öğreti; akaidi öğretme, Osmanlı kanunlarına uymayı sağlama, halifeye itaati sağlama, mevzunun Safevîler'den bu yana devam eden bir yönünün olduğunu ve padişahın Şiîliği engellemeye hakkının olduğunu izah etmeleri şeklindeydi.[755] Tüm bu tedbirler birlikte ele alındığında Osmanlı Devleti Şiîliğin yayılım alanlarını daraltma gayreti içerisindeydi. Şiîliğin karşısına güçlü bir Sünnî akım olan Nakşibendilik konumlandırıldı.[756] Böylece tedâbir-i zecriyeye (zor kullanma) başvurulmadan eğitim yoluyla meselenin hallolması amaçlandı.[757]

Şiîliğin yayılması elbette sadece bahsedilen gerekçelerde saklı değildi. Bölgede görev yapan Osmanlı memurları ve yerel yöneticiler de meseleye ilgili yaklaşmadı.[758] Layihalarda bahsedilen temel husus, bölge halkının cahil olması sebebiyle Şiîleştiği yönünde olsa da meselenin sosyoekonomik gerekçeleri de vardı. Ali Rıza Bey'in ifade ettiğine göre "fakir bir Şiî, mollaların safına katılıp türbelere doğru yayan olarak yola koyulup orada icazet aldıktan birkaç yıl sonra köy ve tarla sahibi oluyordu."[759] Cenaze

[752] BOA. Y.PRK. MYD. 23/18. Hüseyin Paşa Layihası, 1900.
[753] BOA. Y.EE. 8/9. Âlûsizâde Şakir Efendi Layihası, 1907.
[754] Bektaş, "The Ottoman Response to Missionary Activities of Iranian Shiite Ulema: The Case of Iraq in the Nineteenth Century", 511.
[755] Bağdat Valisi Hacı Hasan Paşa, görgü kurallarının yazılı olduğu bir metni öğretmenlere rehberlik etmesi için onlara verdi. Bu metinde halifeye ve devlet reisine itaatten bahsediliyordu. İlim tahsil etmenin önemi ve devlet reisine itaat ön plandaydı. Hasan Paşa'nın yaptırdığı bu rehber nasihatnamede bir öğretmenin nasıl olması gerektiğine dair bilgiler yer alırken, Irak bölgesinde özellikle cahil aşiretlerden dolayı öğretmenlere daha çok yük düştüğü belirtiliyordu. Öğretmenler de Ehl-i Sünnet çizgisinde olmalıydı. Abdurrazak el-Hilâlî (?), *Târihü't-t'alîm fi'l-Irak fi'l-asri'l-Osmânî 1638-1917*, 107-110.
[756] BOA. MF.MKT. 1050/7 (H-24-3-1326/M-26-4-1908) Vali Nazım Paşa Layihası.
[757] BOA, Y.EE 9/14. Hüseyin Hüsnü Efendi Risalesi, 1909.
[758] BOA. Y.EE. 7/17 (H-6-4-1327/M-27-4-1909). Binbaşı Ali Rıza Bey Layihası.
[759] BOA. Y.EE. 7/17. Binbaşı Ali Rıza Bey Layihası,1909. Ayrıca Bkz. Deringil, *Simge'den Millet'e*, 147.

törenleri, Şiî haccı ve yas törenleri bölgede bir tür sosyoekonomik hareketlilik sağlıyordu. Diğer alanlardaki gelir kaynakları zayıf olan bölge için bunlar bir gönenç alanı oluşturuyordu. Böylece Şiîlikle beraber ekonomik bir canlılık oluştu. Dolayısıyla Şiîlik bölgede sosyal bir tabana sahipti. Osmanlı Devleti'nin 1878 Berlin Anlaşması'ndan sonra elinde kalan toprakların başındaki Müslüman nüfusun yoğun olduğu bir alana geç kalmış ilgisi, tüm tedbirlere rağmen Şiîliğin hızını yavaşlatamadı. Bilakis yapılan hamleler olumsuz etkiler oluşturarak onun yayılmasını daha da hızlandırdı.

4.2. İttihâd-ı İslâm ve İran

İttihâd-ı İslâm fikri, İslâm toplumlarının emperyal batı güçleri karşısında tek çatı altında yer alarak birlikte hareket etmeleri demekti. Kavram, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde tartışılmaktaydı.[760] 1869'da Yeni Osmanlılar tarafından kullanıldı. Önemli ölçüde 1872'de Namık Kemal tarafından kullanıldı.[761] Bu büyük hareketin mihmandarı, halifeliği temsil eden ve diğer İslâm devletleri arasında daha güçlü bir pozisyona sahip olan Osmanlı Devleti'ydi. Hindistan ve Afrika, İttihâd-ı İslâm fikrinin güçlenmesinde oldukça önemli bir yere sahipti. Nitekim Osmanlı Devleti buralarda yapılan iş birliklerinde nispeten başarılar da elde etti.[762] Ancak, İslâm'ı temsil eden bir diğer ülke İran'dı ve İran, mezhep tabanında Osmanlı'dan ayrıksı bir yol izliyordu. Bu iki ülkenin ittihâdı pek de kolay olmayacak bir süreçti fakat menfaat alanlarının zorunlu olarak örtüşmesi, İngiliz ve Rus tehlikelerine karşı birlikteliği gerektiriyordu.

4.2.1. İranla İttihâd Fikrinin Gerekçesi

Osmanlı Devleti'nin II. Mahmud ile başlayan, Abdülaziz ve Abdülmecid dönemlerinde de devam eden[763] güçlü Sünnîleşme anlayışı II. Abdülhamit döneminde zirveye ulaştı. Fahri Bey, ittihâdı temin etme misyonuyla Tahran sefiri olarak

---

[760] Osman Karacan, "Sultan II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm Siyasetinde İran", *Sabit Duman Armağanı*, Ed. Yahya Başkan, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 286.
[761] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*, Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, 2.bs. (İstanbul: Dergâh, 2019), 84. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Said-i Nursi gibi aktörlerin dini düşüncede eşitlik tartışmaları için bkz. Orhan Ayaz, *Türk Dinî Düşüncesinde Modern Siyasi Kavramların Dönüşümü*, 1.bs. (İstanbul: Kabalcı, 2021), 203.
[762] Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, 267.
[763] Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat-Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, (İstanbul: Dergâh, 2013), 199.

görevlendirildi.[764] Nitekim, büyük ölçüde başarılı da oldu. Savaşların Osmanlı Devleti'ne karşı yüklemiş olduğu yük, Osmanlı'nın komşusu olan Müslüman İran ile bu yeni politikanın belirlenmesini zaruri kıldı.[765] 1877-78 harbinden sonra Osmanlı Devleti elinde kalan Müslüman beldelere özellikle yöneldi. İran da dış tehditler altındaydı ve Rusya ile yaşadığı savaşlarda ağır yenilgiler aldı. Dolayısıyla İngiltere'nin ve Rusya'nın hem Osmanlı hem de İran siyasetleri ittihâd fikrine sıcak bakılmasını sağladı. Ancak ittifak pek fazla konuşulmuyordu, daha ziyade ittihâd üstünde duruluyordu.[766] Bu minvalde devletler arası ve ikili münasebetlerde birbirlerine jestler yapılıyordu ve amaçlarının aynı olduğu üzerinde duruluyordu. Ayrıca her iki devlet de birbirinden rahatsız oldukları mevzuları dile getirerek sorunun çözümü hususunda hareket ediyorlardı. Bu bakımdan Osmanlı Devleti kayıtsız kalmayarak Atebât'taki İranlı hacılara yönelik kısıtlamaları kaldırdı. Ancak, bu durum İran şahının Atebât üzerindeki nüfuzunu arttırdı.[767]

Başta II. Abdülhamid olmak üzere Nâsırüddin Şah, Muzafferiddün Şah, Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa (Şiî)[768] Cemaleddin Afganî, Mirza Ağa Han-ı Kirmanî, Şeyhü'l Reis,[769] Irak'ta yaşayan müçtehitler gibi önemli şahsiyetler mevzunun nereye doğru evrileceği hususunda belirleyici roller oynadı. Elbette hem iki ülkenin devletler nezdinde meseleye bakışı hem de bahse dahil olan şahısların zihinlerindeki ittihâd görüşü aynı saflıkta değildi. Dolayısıyla sonuca etki eden de zaten farklılık arz eden bu fikirlerdi.

Atebât bölgesinin yine bu hususta da yadsınamaz bir yeri vardı çünkü Osmanlı Devleti buradaki müçtehitlerle iş birliği yaparak[770] yeri geldiğinde İran hükümetine karşı onları bir tür koz olarak elinde tutmak istiyordu. Sünnî politikasını da yaymak isteyen Osmanlı, Atebât'ı önemsiyordu. Dolayısıyla Osmanlı'nın yaklaşımı bir tür Pansünnîlik üzerindendi. İran ise birtakım çekinceler sergiledi. Osmanlı Devleti'nin

[764] BOA. Y.A. HUS. 159/86 (H-15-11-1295/M-10-11-1878).
[765] BOA. Y. PRK. EŞA. 1/86 (H-29-12-1296/M-14-12-1879).
[766] Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 301.
[767] Özcan Aslan, "İttihad-ı İslâm (Panİslâmizm) Fikrinin Osmanlı ve İran'daki Yansımaları ile İki Ülke İlişkilerine Tesiri", *Alınteri Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1. (2022), 35.
[768] BOA. Y.PRK. MŞ. 6/3 (H-4-12-1312/M-29-5-1895).
[769] II. Abdülhamid'in İslam birliği fikrine destek veren şahıslardır. Bkz. Nezehat Başçı, "Mirza Ağahan-ı Kirmanî'nin Kasidesinde İttihad-ı İslam Söylemi ve Sultan II. Abdülhamid", *e-Şarkiyat,* 8/2, (2016): 903-920. Hasan Yenilmez, "II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şiî Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar", *Şarkiyat Mecmuası*, 42, (2023): 155-183.
[770] BOA. İ. HUS. 2/37 (H-21-01-1310/M-15-8-1892).

Şiîliği, İttihâd fikri içinde eritme gayretinde olduğu fikri, İran'ı meseleye şüpheci yaklaşmaya itti. İran'ın bu yönde düşünmesi haksız da değildi. Osmanlı'nın Şiîliğin yayılması hususuna bulduğu çözüm de bir nevi İttihâd fikrini Irak'ta yaymaya yaslanıyordu. Dolayısıyla İran, Osmanlı'nın bu politikasının her ne kadar batılı güçlere karşı bir kalkan olduğunu düşünse de aynı zamanda kendisine yönelik agresif bir politika olarak da gördü.[771]

4.2.2. İttihâd'ın Gerçekleşmeme Nedenleri

İran ne zaman Osmanlı Devleti'nden kendisine bir tehlike geleceğini hissetse Ermenileri Osmanlıya karşı destekleme kartını oynardı.[772] Ayrıca İran ahlaki ve ruhani otorite olarak Osmanlı halifeliğini kabul etmedi.[773] Darü'l-hilafe olarak zihinlerinde Tahran vardı.[774] Osmanlı'nın politikasına karşı olarak bu dostane ortamdan yararlanan İran, bölgede Şiîliği rahatça yayma fırsatı elde etti.[775] Şiî ulema tamamen mezheplerini yayma gayretindeydi.[776] İlişkilerdeki gelgit durumu İttihâd-ı İslâm'ın seyrini de etkiledi. Tek bir amaç varmış gibi gözükse de aslında herkes kendi amacının peşindeydi. Nitekim bunu şahıslar üzerinde de görebilmek mümkündü.

Cemaleddin Afganî, İslâm birliği fikrini önceden beri dillendirmekteydi. 1891-1892 yılında İran'daki Tütün Boykotu'nu başlatanların başında geliyordu. Ünlü müçtehit Kâzım Horasinî'ye (1839-1911)[777] mektup yazarak onu bu konuda hareket etmeye zorlayan Afganî idi. Bu nedenle de daha sonra İran'dan sürgün edildi.[778] Nitekim II. Abdülhamid'in dikkatinden de hem bu durum hem de Afganî'nin Pan-İslâmcı düşünceleri kaçmamıştı.[779] II. Abdülhamid, Cevdet Paşa'dan Afganî hakkında malumat aldı.[780] Sultan, kendisini bu mesele hakkında görüşmek üzere İstanbul'a davet etti. Afganî de aslında kendi idealini gerçekleştirme niyetindeydi ve Osmanlı

[771] Karacan, "Sultan II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm Siyasetinde İran", 293-294.
[772] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 326.
[773] Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm*, 2.bs. (İstanbul: İsam, 1997), 67. Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, 276.
[774] Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, 59. Turan, *Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına Hilafet*, 435.
[775] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 323.
[776] BOA.Y.MTV.73/71 (H-9-6-1310/M-29-12-1892). Kiren, *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri*,100.
[777] Aksiyoner Şiî âlimi ve usulcü. Sefa Atik, "Kâzım Horasânî". *İslam Düşünce Atlası*, Erişim: 15.5.2022. https://islamdusunceatlasi.org/-kazim-horasani-/5764
[778] Gökhan Çetinsaya, "The Caliph and Mujtahids: Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies*, 41/4, (2005): 561
[779] Özcan, *Pan-İslâmizm*, 77.
[780] Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 305.

padişahına görüşlerini anlatmak için daha önce de teşebbüste bulunmuştu, üstelik bu konuda da oldukça istekliydi.[781] Keddie'ye göre onun amacı batı emperyalizmiyle mücadelede modern hayatla uyum sağlamış tek bir İslâmî çatı altında birleşmiş İslâm devletleriydi.[782] Berkes'e göre ise Afganî Mehdilik iddiasında olan birisiydi.[783] Dönemin Maârif Nazırı Saffet Paşa'ya göre ise "meçhûlü'l-efkâr ve'l-ahvâl" bir Afganlıydı.[784] II. Abdülhamid'in olası bir Arap hilafeti kurulması yönünde kuşkularının olduğu ve Afganî'nin de bunun aktörü olabileceği düşüncesiyle W.S. Blunt'la iş birliği yapmasından endişelenerek Afganî'yi İstanbul'a davet ettiği de iddialar arasındadır.[785]

Ancak, İran bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirdi. İran hükümetinin görüşüne göre Afganî çok tehlikeli birisiydi ve Osmanlı Devleti onu İran'a karşı kullanma niyetindeydi. II. Abdülhamid, Afganî'nin şahı eleştirmekten vazgeçmesini nazikçe ona söyledi. Afganî de Sultan'ın bu isteğine uyacağını beyan etti.[786] Afganî öncülüğünde bir heyet kuruldu ve bu heyetin içinde Yusuf Rıza Paşa, Kirmanî ve Şeyh Ahmet Ruhi de vardı.[787] 12 kişiden oluşan heyet, 400'e yakın İslâm ulemasına, İslâm Birliği'ne katılmaları hususunda mektuplar gönderdi. Yaklaşık 200 mektuba geri dönüş yapıldı. Bu önemli bir rakamdı. Böylelikle bazı Müçtehitlere maaş bağlanacaktı ve birlikte hareket etme üzerine odaklanılacaktı. Nitekim, kısmen birlikte çalışan müçtehitler de oldu. Bunlara maaş da bağlandı.[788]

Afganî dışında Melkum Han[789] ve Şeyhü'l Reis de bu meselede İslâm Birliği'ni destekler mahiyette bir görüntü veriyorlardı. Ancak, arka planda ulema ve Nâsırüddin Şah'a karşı beslemiş oldukları düşmanca tavır, onların II. Abdülhamid'e yaklaşmasını

[781] Nikki R. Keddie, *Cemâleddin Efgânî*, (İstanbul: Bedir, 1997), 147.
[782] Aslan, *İttihad-ı İslâm (PanİslâmizmI) Fikrinin Osmanlı ve İran'daki Yansımaları ile İki Ülke İlişkilerine Tesiri*, 37.
[783] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 22.bs., (İstanbul: YKY, 2016), 358.
[784] Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 4.bs., (Ankara: Doğubatı, 2017): 457.
[785] Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 459.
[786] Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, 4.bs. (İstanbul: Klasik, 2018), 40.
[787] İstibdat karşıtı "Genç İranlılar Cemiyeti" mensubu özgürlükçülerdir. II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslam politikasını desteklemişlerdir. Bkz. Başçı, "Mirza Ağahan-ı Kirmanî'nin Kasidesinde İttihad-ı İslam Söylemi ve Sultan II. Abdülhamid", 905.
[788] Çetinsaya, "The Caliph and Mujtahids: Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century", 569.
[789] Nasıreddin Şah ve Muzafferüddin Şah dönemlerinde devletin çeşitli kademelerinde görev alan Mirza Melkum Han, İran meşrutiyet hareketinde önemli bir rolü olan reformcu bir devlet adamıdır. Bkz. Hamid Algar, "Mirza Melkum Han", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020): 164-166. Detaylı bilgi için bkz. Mikail Devebakan, *İran'da Modernleşmenin Ayak Sesleri: Mirza Melkum Han ve Faaliyetleri*, 1.bs. (İstanbul: Selenge, 2023).

sağlamaktaydı. Melkum Han daha çok ulemanın tavırlarından hoşnut değildi ve onların yaklaşımlarını aptalca bulduğunu belirtiyordu.[790] Şeyhü'l Reis ise Nâsırüddin Şah'ın mutlak yönetimi ile barışık değildi. Nitekim İran'daki anayasa faaliyetlerinde de daha sonra etkin olacak bir karakterdi.[791] Bu durum iki ülke arasındaki durumu olumsuz etkilemekteydi. Bu kişiler bir nevi İranlı muhaliflerdi. Nihayetinde de Nâsırüddin Şah'ın suikasta kurban gitmesi ile süreç zora girdi. Suikastı gerçekleştirenin Afganî'nin bağlılarından olduğu[792] ve İstanbul'da onunla görüştüğü belirtildi.[793] İran, bu şahısların Osmanlı'dan iadesini istediğinde Osmanlı önce onları Trabzon'da hapsetti ardından da İran'ın ısrarı neticesinde Afganî hariç[794] diğerlerini İran'a teslim etti ve orada idam edildiler.[795] II. Abdülhamid, Nâsırüddin Şah'a yapılanın kendisine de yapılabileceğini düşünerek ihtiyatı elden bırakmadı. Nitekim Afganî ile de arasına ciddi bir mesafe koydu. Onu bir şekilde elinde tuttu, İran'a vermedi. 1897 yılında Afganî hastalıktan vefat etti.[796]

Bu yaşanan süreçler, Osmanlı Devleti ve İran Devleti beynindeki İttihâd-ı İslâm fikrine önemli ölçüde ket vurdu. Hatta iki ülke arasındaki ilişkiler bir süreliğine duraksamaya da girdi. Yaşanan hadiseler gösterdi ki bu fikir gerçekleştirilemezdi çünkü hem iki devletin hem de bu iki devlete mensup şahısların farklı emelleri vardı. Dolayısıyla burada bir samimi birliktelik yok denecek kadar azdı. Nitekim beklenilen sonuç da elde edilemedi. Irak halkı da Osmanlı Devleti'nin merkezileşme politikası doğrultusunda yapılan vergi ve askerlik düzenlemelerinden rahatsızdı ve Şiîlik onlara daha cazip geliyordu.[797] Ancak, ittihâd girişimleri ileride görüleceği üzere I. Dünya Savaşı öncesi gündeme gelecekti ve iki ülkenin bazı mensupları ve Irak'taki Şiî müçtehitlerden bazıları yine Batı emperyalizmine karşı birlikte hareket etmeye dair ortak düşünsel alanlar oluşturacaktı. Örneğin, etkili Müçtehitlerden Ahund Molla Horasanî ve Abdullah Mazendaranî gibilerin İslâm Birliği fikrini destekleyeceklerine dair bildiri yayımlamaları biraz da İran Devleti'nin politikalarına karşı oldukları için

[790] Kia (1996) "Pan-Islamism in late nineteenth-century Iran", 38.
[791] Juan R. I. Cole, "Shaikh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam", *Histories of the Modern Middle East*, Ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, Ursula Woköck, (USA: Lynne Rienner Publishers, 2002), 179.
[792] BOA. Y. PRK. HR. 21/83 (H-24-11-1313/M-7-5-1896).
[793] Keddie, *Cemâleddin Efgânî*, 413.
[794] BOA. Y.A. HUS. 353/28 (H-07-01-1314/M-18-6-1896).
[795] Kia, "Pan-Islamism in late nineteenth-century Iran", 39.
[796] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 327.
[797] Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 332.

tepki niteliğindeydi. Bunun altında yatan esas sebep İran'ın Rus yanlısı bazı yaklaşımları ve 1891'de yaşanan Tütün Krizi'ydi.[798] Bu bakımdan İttihâd-ı İslâm girişimleri daha sonraki birlikteliğe bir tür zemin olarak düşünülebilir. Nitekim İran'ın İngiliz ve Rus işgaline uğraması ile bazı İranlı Şiî ulema da tekrar Osmanlıya yönelerek yardım talebinde bulunacaktı.[799]

Nâsırüddin Şah sonrası ilişkilere kısaca bakacak olursak Muzafferiddin Şah döneminde tekrar başlayan Osmanlı-İran ilişkilerinde yeniden bir yakınlaşma oldu. 1873'te Nâsırüddin Şah'ın İstanbul'u ziyaret ettiği gibi 1900 yılında da Muzafferiddin Şah, bir süreliğine burada misafir oldu.[800] Ayşe Osmanoğlu'na göre Şah'ın bu şekilde İstanbul'a gelip kalması II. Abdülhamid'in halifelik sıfatının saygınlığını tekrar öne çıkardı.[801] Ancak, Osmanlı Devleti Ermeni çetelerle mücadelede ve Şiîliğin yayılmasıyla ilgili, Şah'ın yeterince destek vermemesi sebebiyle söz konusu ziyarete gereken önemi göstermemişti. Şah, çetelerin Rusya ile hareket ettiğini belirtiyordu. Osmanlı, Şah'ın düşüncelerini samimi bulmadı.[802] Bu bakımdan söz konusu ziyaretin tamamen iyi geçtiği de söylenemez.

4.3. İran'da Meşruti Yönetim Süreci (1905-1911)

Şiî Ortodoksi'nin kurumsallaşma süreci ile Kaçarlar'ın devlet oluşum süreçleri neredeyse birbirine paralel olarak ilerledi.[803] Birlikte büyüyen iki gücün hükmettikleri nüfuz alanları giderek belirginleşmekteydi. Tütün Krizi'nden önce iki başat aktörün birbiri ile açıktan çatışması olmadı. Ancak ulema, İran devletinin politikalarından iyiden iyiye rahatsızlık duymaya başladı. Bunun nedenleri ise ekonomik olarak dışa bağımlılık, baskıcı ve dinden uzak yönetim olarak gösterildi.[804] Bu nedenle 1891-1892 yıllarında ulema inisiyatif alarak Tütün Krizi olarak adlandırılan olayda kendisini siyaseten ilk kez önemli ölçüde öne çıkardı. Daha önce de 1829'daki Griboyedov Krizi

[798] BOA. DH. MKT. 2881/26 (H-2-7-1327/20-7-1909).
[799] Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî Şiî İttifakı*, 164.
[800] İkdam Gazetesi, "Şah-ı İran Şehametlü Muzafferiddün Şah Hazretleri", S. 2247, 1900 Senesi. Nejat Göyünç, "Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk İran Dostluk Tezahürler", *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 140.
[801] II. Abdülhamid ve Şah arasında geçenler hakkında bkz. Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 1.bs. (İstanbul: Selis Yayınları, 2007), 57-58.
[802] Gökhan Bolat, *Ermeni Meselesi'nde İran'ın Rolü ve Osmanlı – İran İlişkilerine Etkileri (1876–1909)*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 177.
[803] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim,* 149.
[804] Algar, *Religion and State in İran 1785-1906*, 207. Mazlum Uyar, *Arap-Fars Şiîliği Bağlamında Irak Şiîliği,* 1.bs. (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2022), 75.

ve 19.yüzyıl ortalarında Babiler'in bastırılmasında bir çıkış sergilenmişti.[805] İngilizlere verilen imtiyazın iptali hususunda ulema diretti ve başarılı da oldu. Bu bakımdan, Tütün Krizi, ulema için önemli bir aşamaydı. Nitekim bu süreçten sonra varlığını siyasi alanda daha çok hissettirecektir. Zamanla Osmanlı ve İran arasındaki etkileşim, gazeteler ve dergiler üzerinden İran'ının Osmanlı'daki değişimlerden etkilenmesini beraberinde getirdi. 1905'te başlayan meşruti söylemler müçtehitlerin aktif olarak mevzuya dahil olması ile İran'da farklı bir veçheye geçilmesini sağlayacaktı.

4.3.1. Şiî Ulemanın Politize Olma Süreci

Tütün isyanında ulema, tüccarlar ve aydınlar despot ilan ettikleri Nâsırüddin Şah'a karşı ittifak hâlindeydi. Dolayısıyla Tütün Krizi ve Meşrutiyet devriminde[806] başat rol üstlenen bir ulema vardı. Fetva yayımlamak suretiyle himayesindeki Şiî halkı ayaklandırabilen ulemanın olaylara müdahil olurken ruh hali ve gerekçesi dinin daha düzgün yaşanılabilirliği iddiasıydı. Ulema yaptığı çıkışlar sayesinde hem resmî bir hüviyete kavuştu hem de halkın nazarındaki değerini daha da arttırdı.[807] Netice itibariyle ilk defa açıkça belirlenmiş politik ve hukuki haklar elde etti. Kurulacak mecliste önemli bir temsil oranı oluşturdu.[808] Böylelikle ulemanın zaten var olan toplumsal statüsü bu dönüşümle daha da etkin bir yöne evrildi.

Ulema neden söz konusu süreçlere dahil olma ihtiyacı hissetti? Ulemanın özellikle Usuli ekolünü benimsemesinden sonra daha canlandığı ve merkezileştiği bir süreç 19.yüzyılda zaten varlığını hissettirmekteydi. Ulema, maddi açıdan İran devletine ihtiyaç duymuyordu.[809] Hindistan'dan gelen vasiyet akçesi ve halktan alınan dinî vergiler, ulemayı ekonomik olarak güçlü tutuyordu. Ayrıca ulema ile tüccar kesimi birlikte hareket ediyordu ve bu birliktelik hem 1891-1892'deki Tütün tekeli

---

[805] Garthwaite, *İran Tarihi*, 192.

[806] Algar, *Religion and State in İran 1785-1906*, 208.

[807] Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 450. Abdolvahid Soofizadeh, *Kaçar Hanedanlığı Döneminde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1795-1925)*, 1.bs. (Ankara: TTK, 2020), 152.

[808] Ahmad Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions", *International Journal of Politics, Culture, and Society*,1988, 1/4 (1988), 546. Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 157.

[809] Yahya Devlet Abadi'nin aktardığına göre "Malları mülkleri vardır, önemli meselelere müdahale ederler. Bu makama kim gelirse gelsin aslında hükümdar ve malik odur. Mülkiyetleri arttıkça kredileri ve güçleri de artmakta ve hükümetler bir yandan halkın olası isyanına karşı onları gerekli görürken diğer yandan da bazen onları görmezden gelmek isterlerdi. Onları özel kabul ediyorlardı, çıkardıkları fermanları uyguluyorlardı, emlak vergilerinde indirim yapılıyordu, kendilerine emekli maaşı ve ödenek ödüyorlardı. Çocuklarına ve akrabalarına zarar verilmezdi. Bu tür âlimler yüzünden hakiki din adamlarının gücü zayıflamaktaydı. İlim ve fazilet ehli olan din adamları devlet unvanlarına aldırış etmezlerdi." Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1.*, 51-52.

olaylarını hem de 1905 yılındaki Anayasa ve Meşrutiyet hareketlerini de büyük ölçüde tetikledi.[810]

İran ve Irak'taki müçtehitler birbirleri ile haberleşmekteydi ve cemaatleri ile sıkı bir temas hâlindeydi. Halkın içinde hareket etmeleri ve propaganda yapmaları da onların popülaritesini arttıran bir unsurdu. Tütün Krizi'ne devletin imkânlarının yabancı devletlere kullandırıldığı, devletin aşırı borçlandığı, baskıcı bir rejimle yönetildiği ve dinî kaygılarla devletin yönetilmediği gerekçesi ile katılan ulema, sürecin sonunda politize oldu.[811] Bu durum devlet ile ulemanın farklı düşünmesini de beraberinde getirdi. Her ne kadar ulema, politik sahaya girdiyse de Meşrutiyet'ten önce resmiyeti yoktu. Dolayısıyla Meşrutiyet ile ulema aslında resmî zemine ulaştı.

İranlı ulema Meşrutiyet devrimi ile adeta Şiîliğin muhafızı gibi davranıyordu. Ancak ilk mecliste meclis üyelerinin İslâm'ı ya da Şiîliği savunmaları gerektiği gibi bir madde yoktu. Dolayısıyla Kanuni Esasi'nin ruhu demokratik ve sekülerdi.[812] Ancak daha sonra konulacak ek kanunlar ile anayasa daha dinî içeriğe sahip bir metne dönüşecektir. 1907'den sonra yapılan ek düzenlemeler ile anayasada On İki İmam Şiîliği yer aldı. Şer'i komite mecliste otoriter güç oldu. İran şahının Şiîliği öğretmesi ve teşvik etmesi gerektiği yasada vurgulandı.[813] Bu durum anayasanın mezhepçi bir anlayışla yenilenmesi ve ulemanın da günün sonunda işleri kendi istediği noktaya getirmesi demekti. Meşrutiyet devrimi ile yasal zeminde yer alan ulema kısıtlanmış gibi görünse de nihai olarak Şiîlik vurgusunu anayasaya dahil etti.

Meşrutiyet devriminin siyaseten kazananı İranlı ulemaydı. Bu sınıf tüccar sınıfıyla organik bir bağa sahipti ve Kaçarlar'a, Osmanlılar'a ve Sömürgeciler'e karşıttı. Şîi ruhban sınıfının karşıtlığının kaynağına gelince ideolojik mi yoksa kendi kazandığı haklar uğruna mı bunu yaptığı tartışılmaktadır. Meşrutiyet devrimi, İran'ın yönetim şeklini değiştiren büyük bir isyan ve siyasi ayaklanma olarak yerini aldı. İran bu noktadan sonra ulus-devlet sıfatıyla çalkantılı bir modernliğe doğru kapı araladı.[814]

İran'ın yaşamış olduğu 1905 Meşrutiyet devrimini elbette sadece kendi dinamiklerinden kaynaklı bir iç mesele olarak yorumlamak eksik bir çıkarım olacaktır. Osmanlı Devleti'nin ilan ettiği Kanuni Esasi, Tanzimat Fermanı ve

[810] Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions", 544.
[811] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 49.
[812] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 159.
[813] Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 161.
[814] Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, 2.bs. (İstanbul: Metis, 2021), 104.

Meşrutiyet gibi yenilikler İran dünyasını da etkiledi. İstanbul, İran'dan gelen birçok muhalif düşünürü ağırlıyordu. Özellikle Melkum Han, İstanbul'da meşrutiyetle ilgili birçok konuşmaya tanıklık etmiştir. İran'ın kurtuluşunu da meşrutiyette görmüştür. Bu minvalde 1890'da Londra'da Kanun Gazetesi'ni çıkarmıştır. Yusuf Han Tebrizi, Mirza Ağa Han Kirmanî, Hüsrev Mirza ve Mirza Salih Şirâzî gibi kişiler batı yanlısı bir meşrutiyet düşüncesine inandıklarını belirtiyorlardı.[815] İran'da sansür nedeniyle çıkışı yasaklanan birçok gazete İstanbul'da yayın hayatına devam ediyordu. Osmanlı'nın bu gazetelerin basımına müdahale etmemesinin sebebi İran'a karşı yeri geldiğinde koz olarak kullanmayı istemesinden kaynaklıydı.[816] Bu bakımdan Ahter gazetesi de Nâsırüddin Şah'ın öldürülmesi olayına kadar İstanbul'da yayın hayatına devam etti. İran her ne kadar bu durumdan rahatsızlık hissetse de İstanbul, birçok İranlı muhalif için önemli bir şehirdi.

4.3.2. Meşrutiyet Sürecinde İstanbul'la Etkileşimler

1905 yılında Osmanlı Devleti ile Şiî ulema ve İran hükümeti arasındaki münasebetlere bakıldığında, her ikisi ile de yakın temasta bulunan bir Osmanlı'dan bahsedilebilir. Öyle ki müçtehitlerin önemli bir kısmı Ruslar'dan alınan ve İngilizler'den alınan krediler[817] ile bürokrasideki Belçikalılar'dan rahatsızdı. Bu hususlarla alakalı ulema, II. Abdülhamid'den yardım ve iş birliği talebinde bulunacak kadar kendisini yakın hissetti. Necefli Şeyh Muhammed Fadıl Şarabiyani, II. Abdülhamid'in haberleştiği kişiydi ve şeyhin her gün İstanbul'a 49 kelimeye kadar yazabileceği telgraf hakkı vardı.[818] Ne var ki devletler arası bürokrasi Atebât'la bu yönde bir ilişki kurulmasına mâni olmaktaydı. İran, Rusya ve İngiltere durumdan rahatsızlık duymaktaydı. Dolayısıyla Sultan Abdülhamid, Atebât müçtehitlerine İran'ın iç işlerine karışmamaları gerektiğini ifade etti. Hatta mevcut tavırlar devam ederse Medine'ye sürgüne gönderilecekleri ulemaya söylendi.[819] Burada yaşanan karışıklıktan kaynaklı hadiselerden Osmanlı Devleti habersiz değildi. Bilakis konuyla alakalı birçok telgraf gelmiştir.[820]

---

[815] Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 112.
[816] Soofizadeh, *Kaçar Hanedanlığı Döneminde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1795-1925)*, 164.
[817] Necefli Şeyh Muhammed Fadıl Şarabiyanî bu borçların alınmasını asla kabul etmemişti. BOA. DH. TMIK. M. 163/9 (H-28-11-1321/M-15-2-1904).
[818] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 256.
[819] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 257.
[820] BOA. Y.A. HUS. 526/132 (H-13-3-1326/M-15-4-1908).

İstanbul'daki muhalifler ise yine kendilerinden bahsettirmeyi başararak İran'da meşrutiyet taraftarı gizli cemiyetler kurdular. Abdülhamid ise Jön Türkler ve İran'daki meşrutiyet taraftarlarınca Muzafferiddin Şah'a yardım etmekle suçlandı. Osmanlı Devleti karışıklıklardan istifade ederek bölgede Sünnîliği güçlendirmeyi hızlandırdı.[821] Bu meselenin Atebât'taki kutsal şehirlerde ve Osmanlı'da yankılanışı İran'ın bir iç meselesi olarak görülse de kısmen mevzuya dolaylı yollardan dahil olundu. Arap Şiîliği her ne kadar yaşananlardan etkilenmemiş gibi görünse de burada yaşananlardan bir etkilenme söz konusuydu.

İran'ın meşrutiyeti deneyimleme sürecinde İstanbul'la bağlantılı olan ulemalar vardı. Seyyid Behbahani (1840-1910)[822] ve Şeyh Fazlullah Nuri (1843-1910)[823] bunlar arasındaydı. Ayrıca Tahran'daki Osmanlı büyükelçisi Şemseddin Bey de şah ve müçtehitler arasında arabuluculuk rolü üstlenmişti.[824] Osmanlı'nın Tahran Sefareti, İran İnkılabının olduğu süreçte inisiyatif alarak sabık İran sadrazamı Müşirü's Saltana'ya da iyi muamelelerde bulunmuştur ve bununla alakalı sabık sadrazam minnettarlığını beyan etmiştir.[825] Sadece sabık sadrazam değil inkılap esnasında birçok mülteci sefarete sığınmıştı ve her türlü ilgi alaka sefaret tarafından gösterilmişti.[826] Ayrıca inkılaptan sonra birçok mücahid de hudud-ı hakaniyeye sığınmıştır.[827]

1908'den sonra Irak'ta da İslâm modernistlerinin görüşleri tartışılacaktır. Artan gazeteler ve dergiler yolu ile birden çok fikre erişim imkânı doğacaktır. Bu tür gelişmeleri birbirinden tamamen bağımsız değerlendirmemek gerekir. Osmanlı Devleti'nde yaşanan anayasal süreçlerin İran'ı da etkilemesi tesadüf değildir. Nitekim İran'da yaşanan gelişmelerin de Irak'a tesirleri olmuştur. Irak'ta yaşayan İranlı öğrenciler ve müçtehitlerden bir kısmı da yaşanan tartışmalardan etkilenerek anayasa yanlısı tavır alırken diğerleri karşıt olmuştur. 1908'de yaşanan Jön Türk Devrimi'nin

[821] Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 264.
[822] Şiî âlimi ve İran'da meşrutiyetin öncülerindendir. Hamid Algar, "Abdullah b. İsmail Bihbehânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 142.
[823] Şeyh Nûrî, tercüme edilen anayasaya karşı çıkmıştır. Ona göre İslâm, adalet ve şûrâya çağırmaktaydı. Şimdi ne olmuştu da kanunlar(ımız) Paris'ten gelecekti. Ayrıca Şeyh Nûrî "meşrutiyet" kavramını kullanmamakta ısrar etmiştir. Zira meşrutiyetin demokrasiyle aynı anlamda kullanılmasından çekinen Şeyh Nûrî, "adalet" kavramını kullanmış, İslâm geleneğinde adalet kavramının daha merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Bkz. İsmail Sarı, "Modern İran'da Şiî Sekülerleşme Süreci", *Turkish Journal of Shiite Studies,* 2/2 (Aralık 2020): 161.
[824] BOA. Y.EE. 10/20 (H-1-3-1326/M-3-4-1908).
[825] BOA. İ. HUS. 181/20 (H-26-12-1327/M-8-1-1910).
[826] BOA. HR. TO. 590/50 (M-4-11-1909).
[827] BOA. DH. SYS. 95/5 (H-23-2-1331/M-1-2-1913).

Arap Şiîliği üzerinde birtakım etkileri oldu ve Arap Şiîleri 1908'den itibaren "siyasi konulara karışma, İslâm modernistlerince savunulan görüşlerin yanı sıra din ve millet ile ilgili temel sorunları dile getirme olanağı buldular."[828]

4.4. İttihat ve Terakki Yönetiminin Kutsal Şehirlere Etkisi

1876 Anayasası, 1878'den 1908'e kadar II. Abdülhamid tarafından askıya alındı. Uzun süredir içeriden yapılan hazırlıklarla Anayasa'nın tekrar gündeme gelmesi amaçlanıyordu. Genç Türkler;[829] Japonya'da, Rusya'da ve İran'da yaşanan anayasal hareketlerden cesaret aldı.[830] 1908'de patlak veren devrim ile 1876 Anayasası tekrar yürürlüğe girdi. Bundan sonraki süreçte İttihat ve Terakki mensupları köklü değişiklikler için yoğun bir çaba gösterdiler.[831] 1909'da 31 Mart Ayaklanması ile İttihatçılar yönetime tamamen hâkim oldu. Bu noktadan sonra eski dönemin bütün bakiyeleri ortadan kaldırıldı ve iktidar tamamen İttihatçı kadroların kontrolüne geçti.[832]

4.4.1. İttihat ve Terakki'nin İslâm Fikri ve Şiîlik Meselesi

İran ve Osmanlı anayasal hareketlerine bakıldığında bu süreçler birbiriyle ilintiliydi. Nitekim 1876'da Kanun-i Esasî'nin ilanından İstanbul'daki muhalif İranlılar etkilendiler[833] ve bu etkiyi yayınlar kanalıyla İran'a taşıdılar. 1880'lerde liberallerden Melkum Han'ın Yeni Osmanlılar'la temasının olduğu bilinen bir gerçekti.[834] Dahası, İttihat ve Terakki'nin kuruluşunda da İranî etkilere rastlamak mümkündü. İran'da 1850'lerde yeni bir dinî reform hareketine girişilince Babîler'in bir kısmı önemli ölçüde saf dışı kaldı. Bunlar, Abdülaziz döneminde Osmanlı Devleti'ne sığındı. Babîlerin akıl hocası ise daha sonra Yeni Osmanlılar'la teması olacak olan Cemaleddin-i Afganî'ydi.[835]

1900'lerden sonra Jön Türkler'in içindeki milliyetçi damarı besleyecek olan Afganî, İstanbul'daki Babîler'in bir kısmını da "Genç İran" cemiyeti altında örgütleyerek İran'a gönderdi. Bu şahıslar İran'da İttihat ve Terakki'nin yayınlarını

---

[828] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 52.
[829] Muhaliflere böyle deniliyordu. Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, 8.bs. (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016), 10.
[830] Bu hareketler birbirini etkilemekteydi. Meşveret Meclisi'nin ve Kanun-ı Esasi'nin olmaması geri kalmışlık olarak addediliyordu. Bkz. Şura-yı Ümmet Gazetesi, "Türkiye ve İran", No.104. s.3. 1906 Senesi. Ayrıca bkz. Murat Belge, *Militarist Modernleşme, (Almanya, Japonya ve Türkiye)*, (İstanbul: İletişim, 2014).
[831] Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, 10.
[832] Azmi Özcan, "31 Mart Ayaklanması", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, (TDV Yayınları, 2007), 34: 11.
[833] Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905 1909*, Cambridge University Press, 1910), 2.
[834] Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 67.
[835] BOA. Y.EE. 87/86 (H-21-11-1313/4-5-1896).

hem okudular hem de bastılar.[836] İran'da İttihat ve Terakki'nin yayınlarının dolaşımda olması ve İstanbul'daki muhalif İranlıların bu cemiyetten olan kişilerle diyaloğu, İran'daki Meşrutiyet sürecine de etki etmekteydi. Bu yayınların dağıtılması için hem İranlılar'dan faydalanılıyordu hem de Tebriz içlerine eleman gönderiliyordu. İran, İttihatçı'ların dikkatini, yaşamış olduğu anayasal süreç itibariyle özellikle çekiyordu. İran'daki anayasal süreçler ve meşrutiyet devrimi sırasında başı dara düşenler de İstanbul'a sığınıyordu. Her iki ülkenin rejim muhalifleri ülkelerinin yönetimlerini istibdat olarak nitelendiriyordu. Bu ortak fikir çıktısı onları bir arada tutuyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti, kendisine en yakın olarak İran'daki Meşrutiyet yanlısı grupları görüyordu.[837]

İttihat ve Terakki'nin temel İslâm fikri aslında İttihâd-ı İslâm üzerine kuruluydu. İttihatçılar dini birleştirici bir unsur olarak tanımlamaktaydı.[838] Bu açıdan İran'la yaşanan mezhep hususundaki konulara bakış, birliktelikten yanaydı. Ancak, görevi aldıklarında meselenin sadece bu tür bir bakışla çözülemeyeceğine kani oldular ve büyük ölçüde Bâb-ı Âli'nin yürüttüğü politikaya geri döndüler. Şunu hatırlatmak gerekir ki Şiîliğin yayılışına yönelik tedbirler İttihat ve Terakki döneminde de devam etti. Dördüncü Ordu taraflarında günden güne yaygınlaşan Şiî mezhebi dolayısıyla diyanet ve maarif-i İslâmiye'nin takviyesi hususunda lazım gelen tedbirlerin alınması tembihlendi.[839] Ehl-i Sünnet aleyhinde olan yayınların toplatılmasına yönelik uyarılar da vardı.[840] Ayrıca, İran'da mezhepleri dolayısıyla zulüm gören Ehl-i Sünnet ahali himaye edildi.[841]

İttihat ve Terakki'nin zaman içerisinde sorunlara daha gerçekçi ve politik çözümler bulması gerekiyordu. Bu nedenle dinî söylem bir süre sonra kendisini politik bir söyleme bıraktı.[842] Bu politikanın Sünnîlik-Şiîlik politikasına yansıması ise Rusya ve İngiltere'ye karşı birlikte karşı koymayı öngörüyordu. İttihâd-ı İslâm'da birleşelim fikri müçtehitlere teklif edildi. Ayrıca müçtehitlerin de bir kısmı Osmanlı tebaasındandı. Hz. Abbas, İmam Hüseyin ve İmam Zeynel Abidin'in türbe-i şerifinin

[836] Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 69.
[837] M. Volkan Atuk, "İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin İran Politikası", *Belleten*, 83, (2019): 282.
[838] Hülya Küçük Sevil, *İttihat ve Terakki Döneminde İslâmcılık Hareketi (1908-1914)*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 149.
[839] BOA. BEO. 3749/281155 (H-5-5-1328/M-15-5-1910).
[840] BOA. MF.MKT.1162 /48 (H-6-10-1328/M-11-10-1910).
[841] BOA. BEO. 3882/291077 (H-16-4-1329/M-16-4-1911).
[842] Atuk "İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin İran Politikası", 284.

tamiri ve Atebât-ı Âliye'ye hediye irsali ve kâbenin tamirinde İran şahına da müsaade edilmesi öngörüldü.[843]

Abdülmecid Han döneminde Necef-i eşrefteki türbelere altın ve gümüş şamdan gönderiliyordu. Bu politika devam etmeliydi. Layihada "Nasıl ki ahval-i siyasiye icabınca Hristiyan rüesa-i ruhanilerine ve ricaline riayet ediliyorsa ıstılahât-ı (?) İmamîye müçtehitlerini yanımıza çekmek ama bunda Sünnî ulemanın dikkat etmesi gerekiyor, ifrata ve tefrite kaçarak tekrardan Şiîliğin yükselişine sebebiyet verecek bir şey yapılmamalı" şeklinde yeni politika ifade ediliyordu. İmamîye'ye karşı bu mizanı tutacak olan Bağdat Valisi'ydi. Vali hem İmamîye müçtehitlerinin celbi hem de taraflar arasındaki karşıtlığı çözebilirdi. İmamiyye'nin On İki İmamı kabul ettiği ancak hilafeti kabul etmediği bilinmektedir. Kendi hem mezhebleri olan İran şahına dahi zalim ve mütegalleb bir hükümdar nazarıyla bakıyorlardı.[844] "Sünnîler ile Şiîler arasındaki ihtilaf pek kadim ise de idadi-i dine karşı ittihâdlarına mâni olacak mertebe beynlerinde adavet yok iken bazı ahvali siyasiye tarafının yek diğeri hakkında pek ziyade husumet meydana gelmiştir. Şöyle ki birinci halife Yavuz Selim Han zamanında İranî memalik-i mahrusenin alınması ile İmamîye'yi neredeyse tefrik derecesine varılmıştır." Ne var ki bu tefrika durumu Hıristiyanlar'a karşı bir olmak amacıyla terk edilecekti. Nitekim öyle de oldu ve Atebât'taki Şiî ulema ile İttihat ve Terakki arasındaki ilişkiler gelişti. [845] Daha önce birçok politika ile sağlanamayan bu durum artık birlikteliğe doğru kendiliğinden evrilmişti.

4.4.2. İttihat ve Terakki'nin Iraklı Şiî Ulemayla Münasebeti

Irak Şiî uleması, İran Anayasa devriminde kısmen dışarıdan bir izleyici gibiydi ama artık politik sahada daha etkin bir görüntü çiziyordu. Üstelik ulema, İran'da askıya alınan anayasal sürecin tekrar aktif edilmesi için de fikir beyan ediyordu. İran'da ise Ahund Horasânî, Şeyh Abdullah Mâzendaranî, Mirza Hüseyin Tehrânî ve Mirza Hüseyin Nâinî gibi önde gelen ulema, Meşrutiyet'in İslâm ile ne kadar çok örtüştüğüne dair fikirler beyan ediyorlardı. Teorik olarak meşrutiyetin İslâm'la uygun bir devlet yönetme şekli olduğuna dair zemin hazırlıyorlardı.[846] Dolayısıyla bir İslâm devletinin nasıl olması gerektiğine dair tasavvurlarını ortaya koyuyorlardı. Bu tür yaklaşımlar

[843] BOA. Y. EE. 38/118 (H-6-4-1327/M-27-4-1909).
[844] Necef, Kerbelâ ve Samerrâ'da yaşayan ve İran'ın her şehrinde yeteneklerine göre yetki sahibi olan manevi liderler bulunmaktaydı. Kolay ve sade bir hayat yaşıyorlardı, devletle muhatap olmuyorlardı ve devlete zalim diyorlardı. Yahyâ Devlet Abadî, *Hayât-ı Yahyâ, C.1.*,50.
[845] BOA. Y.EE. 38/118 (H-6-4-1327/M-27-4-1909).
[846] Uyar, *Şiî Politik Düşüncesi*, 238.

bazılarını anayasa taraftarı yaparken bazılarının da meseleye karşı tavırlı bakmasına neden oldu. Şeyh Fazlullah Nurî'yi destekleyen Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî (1838-1921)[847] bunların başında geliyordu.[848] Şura-ı Ümmet'te yer alan 1907 senesine ait bir haberde de Meşrutiyet taraftarı olan Necef'teki ulema methedilirken İran'daki Meşrutiyet karşıtı ulema *köhneperest* olarak adlandırılıyordu.[849]

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şubeleri Necef'te ve Kerbelâ'da açıldı. Burada başta büyük ulema olmak üzere yerli halktan da destek gördü. Irak'ta Şiî Merciliği'nin dini uyanışı Necef'teki ulema arasında görüş birliğinin olduğunu gösteriyordu. Bu durum Şiî din adamları ile İttihat ve Terakki arasındaki iş birliğini sağlamıştır.[850] Cemiyetin bölgede gittikçe taraftar kazanması Meşrutiyet'e karşı olan gruplar nezdinde endişeye neden oluyordu.[851]

İttihat ve Terakki ile Atebât'taki Şiî ulemanın yakınlaşması devletin yararına olan bir takım ekonomik sorunları da çözdü. İttihat ve Terakki yönetiminden evvel bölgede özellikle Nakşibendi kolundan olan Sünnî ulemaya maaşlar bağlanmıştı. Son örneklerden biri Bağdat'da (15-20 kişi) ve Suriye'deki (30-40 kişi) aşiretlerin arasında daima kalmak ve maaşları devlet tarafından karşılanmak üzere Ehl-i Sünnet mezhebini tatbik edecek gizli kişiler olarak yerleştirilmişti.[852] Bu tür şahıslara artık maaş ödenmeyeceği belirtildi. Her ne kadar vilayet yönetimi bunun doğru bir karar olmadığını ve Şiîlikle mücadeleyi akamete uğratacağını belirtse de İttihat ve Terakki yönetimi geri adım atmadı.[853] Bölgede yeni okullar açıldı ve bu okullarda önemli sayıda Şiî öğrenci bulunuyordu. Okulların önemli bir kısmı seküler görünümlü Şiî okullarıydı. Bazıları, Şiî ulemadan fetva alarak kurulmuştu ve içerisinde modern eğitimler de veriliyordu ancak Şiî akaidi de öğretiliyordu. İlgili okulların büyük bir

[847] İran meşrutiyet hareketinin öncülerindendir. Tabâtabâî'ye göre kendi dönemindeki İran'ın en temel problemi halkın eğitim seviyesinin istenen noktada olmayışı, yönetimin adaleti gerçekleştirmek yerine istibdada başvurması ve devletin kötü yönetilmesidir. Bkz. Abdullah Kahraman "Seyyid Muhammed Tabâtabâî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 308-310.
[848] Uyar, *Şiî Politik Düşüncesi*, 238.
[849] Atuk, "İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin İran Politikası", 283.
[850] Ziya Abbas, *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, 1.bs. (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 113.
[851] Ramazan Sonat, *İttihat ve Terakki Cemiyetinin Irak Misyonu (1908-1914)*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2022), 187.
[852] BOA. Y.EE. 9/14 (H-6-4-1327/M-27-4-1909).
[853] Faruk Yaslıçimen, *The Ottoman Empire and Its Shiite Subjects: State-Society Relations in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, 119.

kısmını merkezdeki maarif yönetimi tasvip etmedi. Özelleşme ile bu tür okulların önüne geçilemeyeceği öngörüldü.[854]

Şiî kentlerinde II. Meşrutiyet'le birlikte kültürel canlanma artınca bu şehirlere her hafta elli ile yüz gazete ve dergi gelmeye başlamıştı. Bunlar kütüphaneler vasıtasıyla halka ulaştırılıyordu.[855] Bilhassa Şiî ulema, Osmanlı Devleti'nin yabancı devletler karşısında vermiş olduğu mücadeleye de böylece daha yakından tanıklık etti. İngiltere ile Rusya'ya karşı birlik olunmasına bu durum da etki etti. Ayrıca mezhep ayrımının aşılması için de bir fırsat oldu. Özellikle Trablusgarp Savaşı'nda Şiî ulema önemli destekler verdi. Bu hususta destek fetvaları yayımladı. I. Dünya Savaşı öncesi dönemde böyle birliktelikler önemli kabul ediliyordu. Osmanlı Devleti, daha önce çok çabalamasına rağmen Şiî ulemadan açıktan bir destek görememişti. Bu durumu hem basın yayın yolu ile artık insanların haber almalarının artması ve yaşananları görmesi olarak değerlendirebileceğimiz gibi hem de Meşrutiyet fikrine Şiî ulemanın önde gelenlerinin sıcak bakması ve Türk Anayasası'nın sağladığı ifade özgürlüğü[856] ile ilgili olmasıyla da açıklanabilir.

Atebât'taki Şiî ulemanın politik meselelerde görüş belirtmesi, İran'daki Meşrutiyet sürecinin devam etmesine yönelik destekleri[857] ve Trablusgarp Savaşı'nda birlik olma yönündeki fetvaları, onların politik aktivizmini arttırdı ve Müslüman muhalefetine de zemin hazırladı.[858] Bağdat yakınlarında büyük bir Şiî merkezi olan Kâzımiyye'de bir halk mitingi düzenlendi ve bu mitinge Sünnîlerden ve Şiîlerden erkek, kadın ve çocuk birçok katılımcı oldu. Muharrem ayında yapılan miting çok etkileyiciydi. Kâzımiyye'de kalabalık halk önce türbede toplandı daha sonra vilayet binasının orada toplandı. "Ali, Allah'ın azizi ve Allah'ın peygamberinin mirasçısıdır, Allah büyüktür, Muhammed Allah'ın peygamberidir" diye Mollalar ve Seyyidler slogan atarak vilayet binasına doğru yürüdü. Vali, onları karşıladı ve teşekkür etti. Kaymakam konuşmasında İslâm'a yapılan bu saldırılara Şiîlerin nasıl sessiz kalabileceğini soruyordu ve İslâm Padişahı'nı yalnız bırakmamaları gerektiğini

[854] Yaslıçimen, *The Ottoman Empire and Its Shiite Subjects: State-Society Relations in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, 117.
[855] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 53.
[856] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 53.
[857] Uyar, *Şiî Politik Düşüncesi*, 239.
[858] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 54.

anlatıyordu. Kalabalık bu konuşmadan etkilendi ve kadınlar ağlamaya başladı.[859] İttihat ve Terakki öncülüğünde yapılan mitingde İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali protesto edildi. Cihad fikri kuvvetlendi. Vilayetin yayın organı Zawra, savaşa dair bilgilendirmeler yaptı.[860] Ulema giderek politik otorite hâline geldi. Cihad hareketi yönünde Şiî ulemanın fetva yayımlaması onların bu otoriteyi kullanmadaki istekli tutumlarını da gösteriyordu.[861]

Irak'taki Şiî ulemanın giderek İran'dan ayrılması ile İttihat ve Terakki'ye yönelmesi I. Dünya Savaşı öncesinde bir birlikteliğin kapısını da böylece aralamış oldu. Osmanlı Devleti için elbette bu durum önemsenen bir sonuçtu. Ancak, Şiî ulemanın bu net tavrının savaştan sonra ödüllendirilmemesini, Osmanlı'nın mezhepçi ve milliyetçi çizgisinden kaynaklı olduğuna dair söylemler de vardır. Bu söyleme göre 1914'te Basra'nın İngilizler tarafından işgal edilmesinde Irak'taki tüm camilerden cihad çağrıları yükselmiş ve Osmanlı padişahı bu olguya yatırım yaparak çatışmayı kendi menfaati için kullanmış ve buna cevap veren Şiî âlimlerin de başında yer almıştır.[862]

4.5. I. Dünya Savaşına Giden Yolda Irak Şiî Ulemasıyla Birliktelik

1802'de Vehhâbîlere karşı Şiî ulema ve halkın bir direnci vardı. Türkmençay anlaşması ile neticelenen Ruslara karşı verilen mücadelede de Şiî ulema cihad ilan etmişti. Usulî ekole göre gaybetteki imamın yetkisi, yaşayan merci-i taklidte idi ve bu kimse cihad ilan edebilme hakkına sahipti. 1850'li yılların başında Şia'nın Babiler'e karşı verdiği mücadelede de Şiî ulema aktivist yönüyle öne çıkmıştı. Bu hal ve gidişatın zirve noktası ise Tütün Krizi olmuştu. İlerleyen süreçlerde ise Anayasa ve Meşrutiyet hareketlerinde yer alan bir Şiî ulema vardı. Ancak, bu ulema çoğunlukla İranlı idi. Iraklı Şiî ulema ise Meşrutiyet'e dair düşüncelerini İttihad ve Terakki yönetimiyle biraz yansıtabildi. Bu durum ulemanın popülist ve aktivist yanını güçlendiriyordu. I. Dünya Savaşı sürecinde verdikleri fetvalar üzerinden bu çıkışları daha da artış gösterdi.

[859] NA. FO195/2164/8
[860] NA. FO195/2164/6
[861] Abbas, *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, 115.
[862] Caferiyan, *Teşeyyu' fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran*, Terc. Haydar Mecid, 95.

4.5.1. İran'ın Osmanlı Devleti'ni Desteklememesi

1907 yılı itibariyle İngiltere ve Rusya İran topraklarını nüfuz alanı olarak paylaşmaya başladı.[863] Bu durum etkisini giderek arttıracaktı. İttihâd-ı İslâm'a dair daha önce oluşturulan zemin, Osmanlı ve İran ittifakı ile daha çok işlerlik kazanabilirdi. Ancak, İran; İngiltere ve Rusya'nın işgali altındaydı. Kuzey'inde Rusya, Güney'inde ise İngiltere hakimiyeti vardı. Ekonomik ve askerî açıdan zayıf olan bir İran, cihad fikrinde Osmanlıya aktif destek verebilecek bir pozisyonda değildi. 1907 yılından itibaren meşruti bir yönetimle idare edilen İran'da 1914 yılına kadar kıtlık, salgın, eşkıyalık ve ihtilaller gibi sebeplerden hükümetin yeterli gücü bulunmuyordu.[864] Osmanlı Devleti ve Almanya, Birinci Dünya Savaşı'nda birlikteydiler. Ancak, Almanya arka kapı politikası uygulayarak Osmanlı Devleti'nden habersiz İran'la birtakım temaslarda bulundu.[865] Almanya, cihadı tüm Müslüman beldelerine yaymak istedi. Bu amaçla Şark İstihbarat Servisi'ni kurdu. Arkeolog Oppenheim, bu servisin ilk başkanıydı. Almanlar cihad için yazılan yazıları birçok dile çevirdiler ve Müslüman beldelerinde yayılmasını sağladılar.[866] Osmanlı Devleti'nin de İran'la ilgili birtakım düşünceleri vardı. Enver Paşa, İran'ı ele geçirmek suretiyle tüm Kafkasya'ya açılma hesapları yapmaktaydı. Paşa, İran'daki aşiretleri yanına çekerek Rusya'nın ve İngiltere'nin yanında yer almalarının önüne geçmek istemekteydi.[867]

Birinci Dünya Savaşı'nda İran'dan beklediği desteği alamayan bir Osmanlı vardı. Her ne kadar Şiîlerin silahlanarak Cihad-ı Ekber'e iştirakleri ile müçtehitlerin vereceği fetvaların telgrafla İran şahına ve mebuslarına bildirilmesi gibi çabalar sergilense de beklenilen net sonuç alınamadı. Ancak birtakım İranlı ulema cihada destek vermişti.[868] Ne var ki Irak'taki Şiî ulema mevzuya kayıtsız kalmadı ve cihad için fetva verdi.[869] Sadece Şiî ulema değil, Bağdat'taki Abdülkadir Geylani tarikatının

---

[863] Çetinsaya, "Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı-İran İlişkileri", 18.
[864] Ö.Kürşad Karacagil, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devletinin İran'la İttifak Kurma Arayışları", 36 /Güz, *OTAM* (2014): 98.
[865] E.Z. Karal, *Osmanlı Tarihi IX. Cilt*, (Ankara: TTK, 1996), 489.
[866] Suat Zeyrek ve Hasan Hakan Ulutin, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Savunulmasında Şiî Müçtehit ve Ulemasının verdikleri Fetvalar Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *International Journal of Social Sciences Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019): 101.
[867] Karacagil, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin İran'la İttifak Kurma Arayışları", 102.
[868] BOA. DH. ŞFR. 46/303 (H-23-12-1332/M-12-11-1914). BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/63 (H-16-2-1333/M-3-1-1915).
[869] BOA. DH.EUM.6.Şb (H-25-1-1333/M-13-12-1914).

şeyh ve nakibinden de cihada teşvik fetvası yayımlanmıştı.[870] Psikolojik olarak bu durum Osmanlı Devleti'ne olumlu yansıdı. Geleneksel Sünnî fetvaların yanında Şiî fetvaların da olması birliktelik mesajı taşıyordu. II. Abdülhamid döneminde birçok kez gündeme gelen cihad fikri, fiili olarak ilk kez kullanılıyordu. Şiî Irak ulemasının destek vermesindeki en büyük etkenlerden biri İngilizlerin Fav'a çıkarma yapmasıydı. Basra tarafından gelen söz konusu tehlikeye karşı önlemler almak amacıyla kutsal şehirlerdeki ulema fetvalar yayımladı. Telgrafın kullanımı ile yaygınlaştırılan fetvalar, halkta karşılık buldu ve cihad için birlikte mücadele ruhunu kuvvetlendirdi.[871] Şiî ulemanın bu hususta desteği kendilerinin politik aktivizmini daha da arttırdığı gibi halkla da daha iç içe ilişkiler kurabilmelerini sağladı. Haliyle Şiî ulemanın halkla olan teması daha da artmış oldu. Bu durum da yine Şiîliğin bölgede güçlenmesine neden oldu.

4.5.2. Müçtehitlerin Cihad Fetvaları

Irak'taki Şiî müçtehitler ve İran'daki bazı müçtehitler cihadı desteklediklerini ifade eden fetvalar yayımlamaktan geri durmadılar. Bu fetvalarda cihadın farz olduğu belirtiliyordu.[872] Osmanlı Devleti, İranlı müçtehitlerin fetvalarını sahih bulmuştur ve İran'ın fetvaların asılsız olduğu iddiasını çürütmek amacıyla söz konusu fetvaları Tahran Seferati'ne göstermiştir. Bu adımlar belki İran'ı da müçtehitlerin fetvası üzerinden cihada yanaştırma fikri olarak düşünülebilir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz üzere İran karar verme hususunda bir özgürlüğe sahip değildi. Kirmanşah ve bazı yerlerde İngiliz konsolosları Osmanlı Devleti aleyhine beyannameler neşrediyordu. Sencabî[873] ve diğer aşiretler bizzat teşvik edilerek Osmanlı şehbenderlerinin hiçbir faaliyette bulunmadıklarını, İngiliz ve Rusların müçtehitlerin fetvalarını toplattıkları ve buna mukabil Osmanlı şehbenderlerinin daha fazla çalışması gerektiği ifade edildi.[874]

Irak'taki müçtehitlerin telgraf çekebilmeleri için de gereken ihtimam gösteriliyordu. Buna göre müçtehitlerin cihad hakkındaki fetva ve emirlerinin dahil ve

[870] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/64 (H-16-2-1333/M-3-1-1915).
[871] Abbas, *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, 119.
[872] Sebilürreşad Dergisi, Vol. 13. No. 314. 1330 (1912) senesi, Cihadın Müslümanlar üzerine farz olduğuyla ilgilidir.
[873] İran tebaasına mensup Kirmanşah'da müstahdem bir aşiret iken Ali Ekber Han öncülüğünde önemli bir kısmı Osmanlı Devleti tarafına geçmiştir. Gaziantep yakınlarında Kehriz köyünde iskân ettirildiler. BOA. DH. MKT. 325/41 (H-2-7-1312/M-30-12-1894).
[874] BOA. HR. SYS. 2338/33 (M-18-11-1914).

hariçte neşrinin temini için çekecekleri telgraf ücretlerinin mesarif-i mestureden (örtülü ödenek) karşılanması Meclis-i Vükela tarafından uygun görülmüştü.[875] Cihad hakkındaki fetva ve emirlerin süratle neşri için yalnız Necef ve Kerbelâ telgraf merkezlerinden verecekleri telgrafnamelerin ücretlerinin Dahiliye Nezareti Mesarif-i Mesture Tertibi'nden karşılanacağı Meclis-i Vükela tarafından onaylandı.[876] İngiltere'nin ve Rusya'nın Bağdat konsoloslarının, müçtehitlerin Kerbelâ'dan seçtikleri fetvaları İran telgrafhanelerinde tevkif ettirecekleri de gelen haberler arasında yer aldı.[877]

Osmanlı Devleti, müçtehitlerin fetvalarının telgrafla İran şahına ve mebuslarına bildirilmesini istedi.[878] Bu fetvaların içerikleri genellikle İslâm birliğine yönelik bir savunma mekanizmasını ön plana çıkarıyordu. İlgili metinler Arapça olarak yazılmıştır ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde yer almaktadır. Fetvalarda "Cihadın farz olduğuna, tam bağlılıkla İslâm'ın korunması gerektiğine ve bunun için koşup gayret ederek Allah'ın merhametinin elde edilmesi gerektiğine" yönelik ibareler kullanılmıştır.[879] Kerbelâ'daki müçtehitlerden Hacı Seyyid İsmail, Sadr-ı İsfahanî ve Hacı Şeyh Hüseyin Mazendâranî ile Necef'deki Şerif İsfahanî ve Sâmerrâ'daki Mirza İbrahim Şirâzî tarafından cihad hakkında fetva verilip verilmediğinin tahkiki hususunda Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden Bağdat Vilayeti Vekaleti'ne telgraf çekilerek içerik hakkında Osmanlı Devleti bilgi almak istedi.[880] Sorgulamanın neticesinde Hacı Seyyid İsmail Sadr İsfahanî, Hacı Şeyh Hüseyin Mazendâranî, Şeriat İsfahanî ile Mirza İbrahim Şirâzî'nin cihad hakkında fetva ve imza verdiklerini öğrendi.[881]

Beklenilen destek, İran yönetiminden değil de Irak'taki ve İran'daki etkili müçtehitlerden geldi. Tahran Sefiri Asım Bey'in belirttiğine göre İran şahı ancak Rus korkusunu bastırabildiğinde harbe destek verebilirdi.[882] Ulemanın verdiği fetvalar, Cihad-ı Ekber'i onaylıyordu. İran yöneticilerinin, İran müçtehitlerinin verdiği fetvaların aslı olmadığı iddiasında bulunup ulemaya tesirde bulunma çabalarından

[875] BOA. DH. EUM. 4.Şb. 1/18 (H-7-1-1333/M-25-11-1914).
[876] BOA. BEO 4323/324172 (H-7-1-1333/M-25-11-1914).
[877] BOA. HR. SYS. 2338/39 (8-12-1914).
[878] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/45 (H-25-1-1333/M-13-12-1914).
[879] BOA. DH. EUM. 6. Şb. 2/25 (H-25-1-1333/M-13-12-1914). Ayrıca Bkz. Zeyrek ve Ulutin, "I.Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Savunulmasında Şiî Müçtehit ve Ulemasının verdikleri Fetvalar Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 111.
[880] BOA. DH. ŞFR. 48/42 (H-29-1-1333/M-17-12-1914).
[881] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/52 (H-1-2-1333/M-19-12-1914).
[882] BOA. HR. SYS. 2337/9 (M-28-4-1914).

ötürü, Hariciye Nezareti, Seyyid Mehmed Kazım Yezdî'nin, Ağa Mirza Muhammed Takî Şirâzî'nin[883] ve Hacı İsmail Sadr-ı İsfahanî'nin verdikleri fetvaların[884] Dersaadet'e gönderilmesini talep etti.[885] Ancak, İran hükümeti Mazenderan'daki İranlı müçtehitlerin verdiği fetvaların aslı olmadığı hususunda ısrar etti. Fetvaların tesirlerini azaltmaya çalıştığından ilgili müçtehitlerin yazılı ve mühürlü fetvaları gizlice Tahran Sefareti'ne gönderildi.[886] Daha sonra ilgili fetvaların emin bir memurla aynı gün tekrar Bağdat Sefareti'ne getirtileceği belirtildi.[887] Buradan hareketle İran'ın bir kez daha İngiliz ve Rus güçlerine maruz kaldığı çıkarımı da yapılabilir. Netice itibariyle I. Dünya Savaşı'na giden ve gerçekleşen süreçte bazı Şiî müçtehitlerle Osmanlı Devleti beraber hareket etti. Ancak, İran hükümeti ise cihada destek veremedi.

[883] Yahya Devlet Abadi'ye göre ise Muhammed Takî Şirâzî emlak ve gayrimenkul satın alıyordu. Bu kişi aynı zamanda iş için rüşvet de alıyordu. Kendisine Ağa Necefî diyordu. Bazı Arapça dinî kitapların tercümesi ve bazı fıkhî ve ahlâkî eserler kaleme alması, halkın nazarında ona bir ilim adamı süsü veriyordu, İsfahan'da bilmeyenler ona bağlılıklarını ifade ediyordu. Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1*., 37.

[884] Temmuz 1911'de Ruslar'ın İran'ı işgal edip Muhammed Ali Şah'ı tekrar tahta çıkarmaya çalışmaları İtalyanlar'ın Libya'ya saldırısı ile aynı zamana rastlamıştı. Mâzenderânî ve arkadaşları, her iki işgali de kınayarak Sultan Mehmed Reşad'ı cihada çağıran ve İslâm dünyasının diğer bölgelerini dayanışmaya davet eden telgraflar gönderdiler. Yalnız fetva vermekle yetinmeyen Mâzenderânî ve ulemâ Ruslar'a karşı bizzat cihad etmek için yola çıktı; fakat önce Ahund Molla Horasânî'nin âni vefatı, ardından Tahran ulemâsı ve İran hükümetinden geri dönmeleri hususunda gelen telgraflar üzerine Kâzımiyye'den ileri gidemediler. Bkz. Hamid Algar, "Mâzenderânî" *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003). 28: 192.

[885] BOA. HR. SYS. 2338/42 (M-29-12-1914).

[886] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/63 (H-16-2-1333/M-3-1-1915).

[887] BOA. DH. ŞFR. 48/259 (H-16-2-1333/M-3-1-1915).

BEŞİNCİ BÖLÜM
DIŞ FAKTÖRLERİN ATEBÂT'TAKİ SÜNNÎ-ŞİÎ İHTİLAFINA ETKİLERİ

Mezhep ihtilafının oluşum sürecine en çok etki eden güç, propagandacı Şiî ulemaydı. Ancak, yaşanılan süreçte Kaçar Devleti, Hindistan Avaz Krallığı, İngiltere ve Rusya da mevzuya müdahil olarak bölgedeki mezhepsel farkın derinliğinin artmasına neden oldular. Kaçarlarla Şiî ulemanın ilişkileri bir süre sonra bozulsa dahi hem Atebât'taki hem de hudutlardaki Şiî nüfusun korunması hususunda birliktelikleri devam etti. Hindistan Avaz Krallığı, vasiyet akçesini Atebât'a bağışlayarak bölgedeki ulemayı maddî olarak oldukça rahatlattı. Ancak, zamanla paranın kontrolü İngiltere'ye geçti. İngilizler vasiyet akçesi üzerinden hem bölgeyi şekillendirmeye hem de ihtilaflı mevzuları tetiklemeye çalıştılar. Rusya ise müçtehitleri ve Şiî halkı kendine çekmeye çalışarak bölgede İngiltere'ye karşı nüfuzunu korumaya çalıştı. İlgili hususlar bu bölümün kapsamını oluşturmaktadır.

5.1. I. Erzurum Anlaşması'na (1823) Kadar Osmanlı-Kaçar İlişkileri

1797 yılında Feth Ali Şah'ın cülûsundan sonra Cafer Kuli Han (İranlı kumandan), beylerbeyi olarak Tebriz ve Hoy'a gönderildi, ancak burada isyan çıkardı. Ardından da Erzurum Valisi Abdurrahman Paşa aracılığı ile Osmanlı Devleti'ne iltica etti. Bu durum iki devlet arasındaki ilişkilerde gerginliğe sebebiyet verdi.[888] Cafer Kuli Han, öldürülmedi ya da iade edilmedi. Rusya'ya gönderildi ve 1815'te orada öldü.[889] Diğer bir olay ise 1802 yılında Vehhabîlik hareketine mensup kişilerin Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in kabrine saldırmalarıdır.[890] Vehhâbiler, sadece Hz. Hüseyin'in kabrine saldırmakla kalmayıp birçok Şiî Müslümanı da katletti. Ayrıca, Necef ve Sâmerrâ da bu yağmalardan etkilendi. Bu olay, Osmanlı ve İran arasındaki ilişkileri gerdi.[891] İran, bu saldırı ve yağmayı yapanların Osmanlı topraklarından geldiklerini iddia etti. Osmanlı Devleti ise bunu Vehhabîlerin yaptığını biliyordu. Cevdet Paşa'ya göre, Vehhabîler, İstanbul'un kargaşasından, devlet

[888] Yahya Kalantari, *Feth-Ali Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1797-1834),* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1976), 31.
[889] BOA. HAT. 788/36752 (H-29-8-1217/M-25-12-1802).
[890] BOA. HAT. 123/5086 (H-22-7-1217/M-18-11-1802). Saldırıyı 25.000 Vehhabî'nin yaptığı ve 5.000 insanı katlettikleri, şehrin de tüm birikimini alıp götürdükleri nakledilmektedir. Bkz. *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan*, ed. By Daniel O' Quinn, 325.
[891] Eralp Yaşar Azap, "XIX. Yüzyıl Osmanlı İran İlişkilerinde Derin Bir Krizin Tahlili: Tüccar Malları ve Alacak Meselesi", *İran Çalışmaları Dergisi*, 6/1, (2022): 65.

adamlarının dağınık hallerinden ve sahte vaizlerden dolayı büsbütün güçlendi. Vehhabîler daha sonra Kerbelâ'daki Şiîlerin üzerine yürüdüler. Bu arada İstanbul az uyanıyor gibi olsa da tehlikeye dair tam anlamıyla müdahale edememiştir. Vehhabîleri doğru yola sevk etmek için İstanbul'dan ve Mekke'den giden delegelerin de bir kısmı vaat edilen ikballere kanarak Vehhâbî olmuştur.[892]

Vehhâbîlerin saldırılarından zarar gören Hz. Hüseyin'in türbesinin onarılması için hem Osmanlı hem de İran görevlendirmeler yaptı. Ancak, Hille'de Vehhâbîleri dağıtmak için Bağdat Valisi olarak görevlendirilen Ali Paşa ile Baban Mutasarrıfı Abdurrahman Paşa arasında daha sonra birtakım çekişmeler baş gösterince Abdurrahman Paşa İran'a sığındı ve İran'ı Osmanlı'ya karşı kışkırttı.[893] 1804 yılında Rusya ile savaşan İran, Osmanlı Devleti'nin destek vermediğini belirtti ve yine iki devlet arasında gergin birtakım ilişkiler yaşandı.[894] Daha sonra Osmanlı-İran arasında 1806 yılında "Merivan Savaşı" gerçekleşti ve Osmanlı kuvvetleri ağır kayıplar verdi. Rusya ile de savaşan Osmanlı Devleti, İran ile ılımlı ilişkilerin sürmesini istedi.[895]

1802 yılından itibaren Kaçarlar ile başlayan bazen gergin bazen de ılımlı etkileşim süreci daha sonraki yıllarda gerginliğin tırmanacağı bir zemine doğru ilerlemekteydi. Bu iki devlet özellikle İngiltere'ye ve Rusya'ya karşı kimi zaman birliktelikler sergileseler de aralarında ihtilaflar da oldu.[896] Kaçarlar gibi güçlü bir hanedanın İran'ı devralması İran'ın siyasi alandaki varlığına güç kattı. Osmanlı ve İran arasındaki ilişkilerin odağı sınır hatlarına kaydı. Rusya'nın da kışkırtmaları ile bazen İran-Osmanlı ilişkilerinin şiddeti arttı. Ancak, üzerinde yaşadıkları topraklarda stratejik olarak birbirlerine ihtiyaç duydukları durumlarda ortamı yumuşatmak için karşılıklı jestler gerçekleşti.

---

[892] Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, İkinci Cilt*, 5.bs. (İstanbul: İlgi Kültür Sanat: 2011), 52.
[893] Konuyla alakalı detaylı tez için bkz. Metin Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851)*, 54.
[894] Azap, "XIX. Yüzyıl Osmanlı İran İlişkilerinde Derin Bir Krizin Tahlili: Tüccar Malları ve Alacak Meselesi", 65.
[895] Detaylı bilgi için bkz. Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 2.bs. (İstanbul: Selenge, 2020), 330-331.
[896] Osmanlı Devleti, Kaçar İran'ını *müfsid ve güvenilmez* olarak tanımlamaktaydı. BOA. HAT 36804 D. (21-9-1230/M-27-8-1815). Kaçarlar'ın İstanbul'daki diplomatik temsilcilerini de *kâzib-i sarih* diye anmaktaydı. BOA. HAT 36829-C. (H-29-12-1246/M-10-6-1831). Ayrıca Bkz. Atmaca, *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851)*, 65.

Şiî bakış açısına göre Feth Ali Şah döneminde, iki ülkenin arasında İslâmî bir birliğin var olduğu belirtiliyordu.[897] İki İslâm ülkesi arasında bağların kuvvetlenmesi için Osmanlı Şeyhü'l-İslâm'ı elçi Yasincizade Abdulvehhab Efendi İran Sefareti'ne gitmişti. Osmanlı ve İran arasında sulhun sağlanarak Rusya'ya karşı ittihâdın devam etmesi gerektiğine dair mutabakata varılmıştı.[898] Ancak Osmanlı'nın içindeki bazı paşaların İran'ın Rusya karşısında tek başına kalması gerektiğini söyledikleri ifade ediliyordu çünkü İran Atebât'ın kendisine ait olmasını istemekteydi. Osmanlı Devleti ise bunu kesin bir şekilde reddetti.[899] İran, genellikle Yeniçeriler'in ve Şeyhü'l-İslâm'ın araya fesat soktuğunu iddia etmekteydi. Bunun dışında iki devlet arasındaki meselelerde bir problem olmadığı belirtiliyordu. Rusya'ya karşı birlikte olunması gerektiğinden bahsediliyordu.[900]

Bir süre sonra mezhepsel mücadeleye dair ipuçları görebilmek de mümkün olmuştu. Örneğin, 1822 yılından itibaren çok az da olsa görmeye başladığımız belgelerden birinde Sünnî ve Şâfiî mezhebe tabi olan Belbas aşireti[901] liderinin 8.000 tüfekli atlı adamı bulunduğu ve bunların okşanarak İran'a meyletmelerinin engellenmesi gerektiği belirtilmekteydi.[902] 1823'te gerçekleşen I. Erzurum Anlaşması'na[903] kadar iki devlet arasındaki doğrudan veya dolaylı çatışmaların odak noktaları İranlı hacıların Osmanlı memurlarının tavırlarından duydukları rahatsızlık, hac yolundaki soyguncular[904]Bağdat'taki Osmanlı yönetiminin İran ile ters düşen tavırları, rehineler-firariler ve İran tüccarlarına iyi davranılmadığı şeklindeydi.[905]

5.2. II. Erzurum Anlaşması (1847) ve Sonrası

Osmanlı ve İran devletlerinin Rusya'ya karşı ittifak gayretleri olsa da 1830'lu yıllara doğru her iki devletin özellikle hudut boylarındaki nüfuz elde etme çabaları,

[897] BOA. HAT 2/30 (H-29-12-1218/M-10-4-1804).
[898] BOA. HAT 1/25 (H-29-12-1226/M-14-1-1812).
[899] BOA. HAT 250/14184 (H-9-2-1227/M-23-2-1812).
[900] BOA. HAT 2/27 (H-29-12-1228/M-23-12-1813).
[901] İran hududunda, Şehr-i Zor Eyaleti'nin Köysancağı'ndadır. BOA. İ. MVL. 356/15552 (H-11-10-1272/M-15-6-1856).
[902] BOA. HAT 771/36182-C (H-23-2-1238/M-9-11-1822).
[903] 1821-1823 yılları arasındaki savaşlardan sonra Osmanlı ve İran arasında imzalanmıştır. Karadeniz, İran Tarihi, 340.
[904] Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî, Devre-i Kaçariye, Cild 5, 1370, Tahran, 1315 (1898) senesi, Karton: 30. Dosya: 14/k.
[905] Azap, "XIX. Yüzyıl Osmanlı İran İlişkilerinde Derin Bir Krizin Tahlili: Tüccar Malları ve Alacak Meselesi", 66.

Osmanlı belgelerine yansımaya başladı.[906]Bu dönemde yavaş yavaş başlayan nüfuz mücadelesi kendisini hissettirmeye başladı. 1836 yılında kayda geçen bir belgede, İran'ın önemli bir memurunun Bağdat'ta bulunması Osmanlı idaresini rahatsız etti. Halkın büyük bir kısmının Şiî olmasından dolayı bu memurun Bağdat'ta birçok işe karışacağı ve bir hükümet kuracağından endişe duyan Osmanlı Devleti, şahsın Bağdat'tan çıkarılmasını istedi. Ayrıca Zehav (?) Sancağı'nın da kendisine teslim edilmesi ile Şiî cenazelerinden alınan resmin alınmayacağını Bağdat Valiliği'ne bildirdi.[907] 1837 yılında Basra civarındaki Kaab denilen Şiîlerin terbiye edilmesini isteyen Osmanlı, Bağdat'a asakir-i muntazamadan bir alay gönderilmesini kararlaştırdı.[908]

1837'de Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın Muhammere'yi zabtetmesi,[909] Kotur'a ve Hoy'a çıkarma yapması, İran'ın tavırlarını önemsememesi iki devlet arasında sorunlara neden oldu. Osmanlı Devleti'nin hâlihazırda var olan Ehl-i Sünnet inancına dair korumacı politikası bu sırada Anadolu'da yine ortaya çıktı. Ehl-i Sünneti yok etmek için ordunun arkasından gelen birkaç Kızılbaş'ın cemaat peyda ederek Sivas'a gelmesi oldukça tehditkâr görüldü.[910] 1842'de Süleymaniye Valisi Mahmud Paşa görevden alınınca İran'a sığındı. Bu mevzu da iki devlet arasında problem oldu. Daha sonra ilişkilerin seyri sınırdaki göçebe aşiretlerin neden olduğu ihlaller üzerinden ilerledi. 1847'de yapılan İkinci Erzurum Anlaşması ile Muhammere İran'a kalırken, Süleymaniye'nin Osmanlı'ya ait olduğu tasdiklendi. Ayrıca anlaşma ile buradaki Şiîlere Osmanlı'nın iyi davranacağı taahhüt edildi.[911]

1857-1870 yılları arasında Osmanlı ile İran arasında yaşanan sıkıntıların başında Osmanlıya sığınan Kaçarlı şehzadeler sorunu geliyordu. Bunlar özellikle Bursa'da ikamet ettiriliyordu. İran bunları tehdit olarak algılıyordu. II. Erzurum Anlaşması'na göre talep edilmesi hâlinde bu tür sığınmacıların İran'a teslim edilebileceği kararlaştırıldı.[912] II. Erzurum Anlaşması'ndan sonra İran'la olan mücadeleler göçebe aşiretlerin sınır ihlalleriyle ilgili olmaya devam etti. Ayrıca Irak-

[906] Vak'anüvîs Ahmed Lütfi Efendi Tarihi 2-3, 1.bs. (İstanbul: YKY, 1999), 328-330.
[907] BOA. HAT 806/37159-A (H-13-9-1252/M-22-12-1836)
[908] BOA. HAT 396/20881-C (H-3-11-1252/M-9-2-1837).
[909] BOA. HAT. 477/23372 (H-7-8-1253/M-6-11-1837).
[910] BOA. HAT 372/20394-A (H-25-6-1254/M-15-9-1838).
[911] BOA. HR. SYS. 2920/83 (M-12-4-1847). Ayrıca bkz. Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 371-372.
[912] Cemil Musâ Neccâr, *el-'alâkâtü'l-'Osmâniyyetü'l-İrâniyye tetevurâhâ ve tesîrü'l-Iraki'l-Osmâniyye fîhâ ve in'ikâsâ 'aliyye 1823-1875*, 230.

ı Arab ile ilgili İranlıların mülk alması, yöreyi ziyaretleri ve cenaze defnetmeleri hususları gündem oluşturdu.[913]

Daha sonra yaşanan gelişmelerde İran'la olası bir ittifaka da şans verildi. Bunun için ikili ilişkiler bir süreliğine de olsa iyi tutuldu. 1871 yılında Nâsırüddin Şah'ın Atebât'ı ziyaret[914] etmek için Osmanlı Devleti'nden izin istemesi ve bunun olumlu karşılanması ilişkileri geliştiren önemli bir adımdı.[915] Şah, Atebât'taki türbeleri onardı ve Şiîlerin buraya cenaze defnetmelerine Osmanlı müsaade etti.[916] Ayrıca İranlı sefirlere Ramazan davetinde bulunuldu. Şah'ın 1873'teki birinci Avrupa seyahati sonrası İstanbul'a uğraması iyi ilişkilere ivme kazandırdı. Her ne kadar Şah, ikinci Avrupa seyahatinden sonra İstanbul'a uğramamış olsa da padişaha yapılan ittifak teklifi olumlu karşılandı.[917]

İki ülke arasında Atebât üzerinde mezhebî nüfuz mücadelesi olsa da dış ilişkilerdeki menfaat birlikteliği onları birbirine yaklaştırdı. Dönemin Ahter Gazetesi'nde[918] ve Basiret Gazetesi'nde de bu yaklaşımı olumlayan yazılar yazıldı.[919] İran ahalisinin İmamîye taraftarı olmayanları birliğe davet edildi.[920] 1875-78 arası Osmanlı Devleti'nin savaşlardaki yenilmişliği de onu bu birlikteliğe mecbur etti.[921] Dolayısıyla karşılıklı menfaat birlikteliği devreye girdi. Dahası, 93 Harbi'nden sonra fırsatçı davranarak Kotur'u kendisine katmak isteyen bir İran vardı. Bu sorun 1879-1884 yılları arasında iki devlet arasında devam etti. Sınır hattının belirsizliği burada

---

913 BOA. MHD. 99 (M-1-6-1847). Bkz. Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 124-125, Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 406.
914 BOA. HR. MKT. 684/25 (H-11-2-1287/M-24-1-1871).
915 *Midhat Paşa'nın Hatıraları, C.I. Tabsıra-i İbret*, 119.
916 Nasiri, *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, 156.
917 Hakyemez, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri ve Sünni-Şii ittifakı*, 161.
918 Ahter'de Emperyalizm'e karşı İttihâd-ı İslâm düşüncesini benimseyen bir yazı yayımlanmıştı. Ancak, Vakit'de yayımlanan İttihâd-ı İslâm'a destek yazısında Şiîlerin aşağılanmasından duyulan rahatsızlık da dile getirildi. Ahter, Yıl:3, S:2, s.5-6, 1877 senesi. Aktaran, Farzaneh Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebî İlişkileri*, (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2005), 157.
919 Ahter, (13 Mart 1878), Yıl. 4, S.10, s. 76. Aktaran, Eyyup Othan, "Ahtar Gazetesi'nin Doğuş Serüveni ve İran Matbuatındaki Yeri ve Öneminin İncelenmesi", *Journal of Social Research and Behavioral Sciences*, 8/16. (2022): 34.
920 Basiret, no: 2081, 3 Mayıs 1877. Ayrıca Bkz. Çetinsaya, *Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı-İran İlişkileri*, 13.
921 Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 129.

mevzu bahisti.[922] Ancak, Osmanlı'nın İslâm birliği üzerinden güttüğü politika nedeniyle Kotur hususu olası İttihâd girişimlerini engellememiş gibi durmaktadır.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, Osmanlı ve İran arasındaki devletlerarası ilişkilere de tesir etti. Osmanlı cihetinden bakıldığında bir Müslüman birliğine duyulan ihtiyaç arttı.[923] İran her ne kadar Şiî olsa da Müslüman bir ülkeydi ve Sünnî halkı da içinde barındırmaktaydı. İran açısından birlikteliğe bakıldığında ise Rusya ve İngiltere tarafından sıkıştırılması onu Osmanlı ile ittifaka mecbur kılıyordu. Osmanlı ve İran birlikteliği İttihâd-ı İslâm fikri üzerine inşa edilmesi için karşılıklı bir takım iyi niyet gösterilerinde bulunuldu. İran, bazı dinî törenlere davet edilmeme ve Medine'de öldürülen İranlı hacılar mevzusuna[924] Osmanlı'nın gerekli ihtimamı göstermemesi konularını gündeme getirdi. Sınır anlaşmazlıkları ve aşiret olayları da aralarında sorunlara neden olmaktaydı. Bu hususlar karşılıklı olarak aşıldı. İran halkının ve İstanbul'daki İranlı modernistlerin de bu birlikteliği istemesi ittihâd fikrini besledi.[925]

İlişkilerin geliştirilmesinde Osmanlı tarafında Fahri Bey'in teşebbüsleri etkili olurken İran'ın temsilcisi Mirza Hüseyin Han'dı. İki temsilci öncülüğünde ilişkilerin iyileştirilmesi adına karşılıklı davetler oldu. Birbirlerine hediyeler sundular ve nişanlar verdiler.[926] Bu zaman zarfında Atebât yollarının İran ziyaretlerine açılması nedeniyle On Muharrem'de icra kılınan törenlerde okunan mersiyelerde Sultan Abdülhamid'e de dua edildi.[927] Bu, İran Devleti'nin olumlu ilişkiler gütmesinin halka da yansımasıydı. Elbette iki ülkenin bu denli yaklaşması İngiltere ve Rusya tarafından iyi karşılanmadı.[928] 1882 yılında ise iyi giden Osmanlı-İran ilişkilerinin seyri, Şeyh Ubeydullah olayı ile biraz da olsa akamete uğradı. Nakşibendi Şeyhleri Doğu Anadolu'da umumiyetle Van Vilayeti ve

---

[922] Sıtkı Uluerler, "Berlin Antlaşması'na Göre (1878) Osmanlı'nın İran'a Terk Ettiği Kotur'un Sınırları Meselesi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/8. 16. Güz, (2018): 168.
[923] Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 129.
[924] BOA. İ. MMS. 56/2551 (H-16-4-1294/M-30-4-1877). Bkz. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 126.
[925] Hakyemez, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri ve Sünni-Şii ittifakı*, 161.
[926] BOA. Y.A. HUS. 159/86 (H-15-11-1295/M-10-11-1878). İ. HR. 287/17945 (H-5-11-1299/M-18-9-1882). Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 130.
[927] BOA. Y.A. HUS. 160/44 (H-1-3-1296/M-23-2-1879).
[928] Ahter Gazetesi'nde yer alan bir haberde: "Neden iki İslâm devletinin münasebetlerine, Rusya ve İngiltere vasıta oluyor. Bizler iki yakın komşuyuz ve İngiltere'nin müdahalesine gerek yoktur. Lord Derbi, İngiltere Parlementosu'nda, "Biz Osmanlı ve İran arasında sorun yaşanmasına izin vermeyiz" şeklinde nasıl konuşabilir?" ifadeleri geçmektedir. Buradan da anlaşıldığı üzere Osmanlı ve İran'ın, İngiltere'ye ve Rusya'ya karşı birlikte bir irade sergilemesi beklenilmekteydi. Bu hal İngiltere'yi ve Rusya'yı rahatsız edecek mahiyetteydi. Ahter Gazetesi, Yıl: 3, S: 44, s. 316-317. Aktaran, Doulatabadi, *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebî İlişkileri*, 168.

civarında oturmaktaydı. İran bu şeyhlerden zorla vergi almaya başlayınca husumet ortamı doğdu ve bu kısa sürede düşmanlığa neden oldu.[929] İran'ın zorla vergi almasına karşı çıkan Şeyh Ubeydullah da adamları ile bazı İran köylerini yağmaladı.[930]

Osmanlı Devleti ise hem Ermeniler'e hem de Şiîlere karşı kalkan olarak kullandığı bölgedeki Nakşilere toleranslı davranmaktaydı. Ancak, Şeyh Ubeydullah daha sonra İngiliz ve Rus politikası güdümünde hareket ederek bölgede bağımsız bir devlet kurmaya kalkıştı.[931] Osmanlı Devleti buna izin vermeyince Şeyh tekrar İran'a sığındı. İran da onu kabul etmedi. İki devlet arasında olumlu ilerleyen ilişkiler Ubeydullah'ın aykırı hareketleri nedeniyle zedelendi. Osmanlı Devleti ilk başta İran'ın dediği gibi hareket etmedi ve Ubeydullah'ı belki de bir koz olarak elinde tuttu. İran, bu durumdan hoşnut olmadı.[932] Dış politikaları gereği Osmanlı ve İran'ın zorunlu birliktelikleri ancak 1888 yılına kadar devam edebildi.[933]

Bu dönemde Sultan Abdülhamid'in onayıyla Mirza Hasan Han Şeyhu'r Reis öncülüğünde İttihâd-ı İslâm adında bir dergi de çıkarıldı ve dergide iki ülkenin birlikteliğine yönelik konulara vurgular yapıldı.[934] İran şahına Necef, Kerbelâ ve Sâmerrâ'daki türbelerin tamiri için müsaade edildi.[935] 1888 yılından sonraki süreçte ise İran'ın ittihâd fikrine tam olarak yanaşmaması nedeniyle ilişkiler neredeyse bitti denecek düzeye geldi. İran, Osmanlı ile tam bir birliktelik sergilerse Osmanlı padişahını lider olarak kabul etmek zorunda kalacağından bu fikrin altında erimekten çekindi. İran, Şiîliği, milli hüviyetini korumada kalkan olarak kullanmaktaydı ve Sünnî Osmanlı halifeliğinin içinde bunu kaybetmekten çekinmekteydi.[936]

19.yüzyılın ikinci yarısına doğru ilerlendiğinde ise Şiîliğin Irak bölgesinde giderek artması Osmanlı Devleti'nde önemli ölçüde bir tedirginliğe sebebiyet verdi. Devlet adamları detaylı olarak birbiri ardına raporlar hazırladılar. Atebât'ta, İran eliyle

[929] Saray, *Türk-İran İlişkileri*, 90.
[930] Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir-i Cevdet, Tezkire No. 40'ın Tetimmesi*, Yayınlayan Ord. Prof. Cavid Baysun, 3.bs. (Ankara: TTK, 1991), 199.
[931] BOA. Y. PRK. ASK. 14/38 (H-5-11-1299/M-18-9-1882).
[932] BOA. HR. SYS. 685/1 (M-11-12-1882).
[933] Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 302.
[934] Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii ittifakı*, 165.
[935] BOA. MV. 9/96 (H-8-8-1303/M-12-5-1886), BOA. Y. PRK. BŞK. 14/88 (H-3-5-1306/M-5-1-1889).
[936] Saray, *Türk-İran İlişkileri*, 94. Ayrıca bkz. Fars Milliyetçiliği'nin oluşumuna bakıldığında da buna dair izler görebilmek mümkündür. Konuyla ilgili yapılan tez çalışması için bkz. Mehmet Kısak, *Rızâ Şah Pehlevî Dönemi Fars Milliyetçiliği ve Toplumsal Yansımaları* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2022).

Şiîliğin yayılması yanı başımızdaki yükselen tehlike olarak düşünüldü. Bu süreçte, Şiîliğin güçlenmesinin önüne geçmek için birtakım tedbirler konuşulmaya başlandı ve karşı propaganda faaliyetleri üretildi. Böylece ittihâd fikri yerini tekrar kadim mezhep mücadelesine bıraktı. Muzaffereddin Şah'ın İstanbul'u ziyaret etmesiyle de ilişkilerde kısmen tekrar ılıman seyre bir dönüş oldu. Ancak kısa bir süre sonra yine ilişkiler gerildi çünkü sınır anlaşmazlıkları devam etti. Osmanlı Devleti'nin Şiî ulemayla irtibata geçmesinden de İran hoşnut olmadı[937] Bu nedenle mezhep mücadelesi bir şekilde her zaman var oldu. Trablusgarp Savaşı ve I. Dünya Savaşı sürecinde ise Atebât'taki çoğu müçtehit ve İran'daki bazı müçtehitler Osmanlı ile birlik olurken İran, devlet olarak bu birlikte yer almadı ya da alamadı. Osmanlı'yı destekleyen Mirza Nâînî[938] ve bazı ulema, Muhammed Ali Şah'ın İran parlamentosunu Ruslara bombalatması[939] esnasında da halife olarak gördükleri Osmanlı padişahından yardım isteyen ulemaydı.[940]

5.3. Hindistan ve Vasiyet Akçesi (Avaz Akçesi)

18.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan'dan Atebât şehirlerine birtakım ekonomik yardımlar yapıldı. 1776 yılında Seyyid Ali Dildar isimli öğrencinin Kudh'dan Atebât'a gelerek burada Ağa Muhammed Behbehâni'den ders alıp iki yıl sonra Kudh'a dönüp Usuli düşüncenin temsilcisi olması ilişkilerin başlamasında önemli bir etken oldu. Bu bağ sayesinde Hindiyye (Asafiyye) Kanalı'nın yapılması için Bağdat Valisi ikna edildi ve kanal 1793'te tamamlandı.[941] Bu kanalın inşası ile birçok Arap kabilesi Necef yakınlarına geldi. Böylece Şiî propagandasına maruz kaldılar.[942] Hindistan'da kurulan Avaz Krallığı ile İranlı müçtehitlerin bağlantılı

---

[937] Azmi Özcan, "Muzafferüddin Şah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları: 2020), 31:420.

[938] 1979 devriminin referansı olan ünlü meşrutiyet önderi Mirza Nâînî (1860-1936), Şia'nın siyaset düşüncesinde yenilik bahsinin de önemli aşamasını temsil ediyor. Nâînî'nin Tenbihu'l-Ümme isimli eseri, 1905'te harekete geçen meşrutiyet devriminin manifestosuydu. Ama aynı zamanda Nâînî, ortaya koyduğu teoriyle Şiî siyaset düşüncesinde de devrim yaptı ve On İkinci İmam'ın yokluğunda (gaybet) ulemanın ve halkın siyasete katılımını temellendirdi. Bkz. Kenan Çamurcu, *Allame Mirza Nâinî'nin Tenbîhu'l-Ümme ve Tenzîhu'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Siyasi Tarih ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2020).

[939] Ruslar da Meşrutiyet fikrinden hoşlanmıyordu. Bu nedenle Muhammed Ali Şah'a fazlaca destek verirlerdi. Meşrutiyetçiler, İran'ın her tarafında başarılı olunca Şah, Rus Sefareti'ne sığınmıştır. Abbas İkbal Âştiyânî, *Tarih-i İran ez İnkırâz-ı Sâsâniyân tâ İnkırâz-ı Kâçâriyye*, (Tahran, 1386), 520-521.

[940] Hakyemez, *Osmanlı-İran ilişkileri ve Sünni-Şii ittifakı*, 166.

[941] İsmail Safa Üstün, "19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: "Vesika-yı Hindiyye Hayır İçin Mi Siyaset İçin Mi?", 83.

[942] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 209.

olmasının Necef ve Kerbelâ'ya ekonomik anlamda önemli katkıları oldu. Kudh'tan Atebât'a birçok ziyaretçi gelmekteydi. Bu nedenle Atebât'ta han, medrese ve kütüphane yaptırıldı.

Avaz Kralı Gaziüddin Haydar'ın babaannesi Begüm Han'dan beri Atebât'a bol miktarda paralar gönderildi.[943] 1814-1816 yılları arasında East Indian Company, Nepal'deki savaş sırasında Gaziüddün Haydar'dan üç defa yüklü miktarda borç para aldı (yaklaşık 30.000.000 rupi). 1825 yılında yapılan anlaşmaya göre Haydar ailesi bu paradan %5 faiz alacaktı. Bunun 3/1'i Haydar'ın eşlerine (dört) ayrılırken, kalan 3/2'si de Necef ve Kerbelâ müçtehitlerine aktarılacaktı.[944]

5.3.1. Müçtehitlerin Avaz Mirasına Erişim Hakkı ve İngilizler

Yıllık 120.000 rupi (10.000 Euro) civarında bir para İranlı müçtehitlere geliyordu ve bu para bölgede Şiîliğin güçlenmesini sağlıyordu. Paradan sadece müçtehitlerin değil fakir fukaranın da faydalanması bekleniyordu. Bir süre sonra Haydar'ın eşleri de vefat edince vasiyet ettikleri üzere bu para da Atebât'a gelmeye başladı. Bu fon, Avaz Mirası olarak adlandırıldı.[945] Atebât'a gelen parayı uzunca bir süre sadece iki aile organize etti. Mirastan "hak sahipleri" olarak adlandırılan kesimlerin de faydalanması önemliydi. Meryem Begüm ve Sultan Mahal'in ölümünden sonra 1850'den itibaren Avaz Miras'ı Necef'e ve Kerbelâ'ya geldi. Dinî vergileri de hesaba katınca müçtehit Murtaza el-Ensarî'nin eline neredeyse 19.yüzyıl ortalarındaki resmî döviz kuruna göre 20.000 Euro'ya yakın bir para geçmekteydi. Müçtehitler, ulema ve öğrenciler paradan başlıca istifade eden kesimdi.[946]

1852'ye kadar Kerbelâ'da Seyit Ali Naki el-Tabatai, Muhammet Hasan el-Necefî (ö.1850) ve onun halefi Murtaza el-Ensarî Necef'deki alıcıydı. Bu paranın dağılımına 1852'den sonra İngiltere müdahale etti. Bundan sonra paranın dağılımı İngiliz temsilcisi aracılığıyla yapıldı.[947] 1860 yılında oluşturulan "Hintli Fonu" sayesinde de bölgeye birçok Hintli geldi.[948] Bu fon da 1902 yılına kadar devam etti. 1852'de paranın dağılımının

[943] Üstün, "19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: "Vesika-yı Hindiyye Hayır İçin Mi Siyaset İçin Mi?", 83.
[944] Üstün, "19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: "Vesika-yı Hindiyye Hayır İçin Mi Siyaset İçin Mi?", 85.
[945] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 209.
[946] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 210.
[947] Litvak, "A Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shi'i 'Ulama' of Najaf and Karbala", 71.
[948] NA. FO195/2214/618.

İngilizler'e geçmesinde Rawlinson'un etkisi büyüktü. Ona göre Osmanlı, Hindistan'dan Atebât'a böyle yüklü bir paranın aktarılmasından rahatsızdı. Hem bu gerekçeyle hem de paranın hayırsever işlerden ziyade kişisel hırslar[949] uğruna harcandığı iddiası ile dağılımın İngiltere eliyle yapılması hususunda her iki müçtehiti de ikna etti.[950] Para'nın yarısı Necef'te yarısı da Kerbelâ'da ikamet eden müçtehitlere yani "hak sahiplerine" dağıtmaları için veriliyordu. Kerbelâ'da Vasiyet Akçesi'nden pay alan müçtehitler: Seyyid Muhammed Haşim Kazvinî (II), Şeyh Ali Yezdî (II), Seyyid Muhammed Şeşhanî (III), Seyyid Muhammed Bakır Tabataî, Seyyid Muhammed Bakır Behbehanî, Kalbi Bakır Hindî ve Seyyid Hüseyin Kumî idi (III).[951]

Bu para, Avaz Kralı adına ve onun ruhu yararına dağıtılıyordu. Vasiyete göre para, Necef ve Kerbala'da ikamet eden müçtehitlerin tamamına ya da bazılarına dağıtılmalıydı. Burada müçtehitlerin bir kısmına mı yoksa hepsine mi mirasın dağıtılacağı soru işareti olarak duruyordu. Necef ve Kerbalâ'daki bütün müçtehitlerin listesini çıkarmak zordu. Bu yüzden orada yerleşik müçtehitlere bu hakkın tanınması daha makuldü.[952] İngiltere'nin parayı dağıtmasında etkin olan birçok isim oldu: Rawlinson, Newmarch, Ramsay ve Lorimer bunların başlıcasıydı. Albay Newmarch'tan önce Kerbelâ ve Necef'te Avaz mirasını dağıtacak sadece bir müçtehit vardı ve paranın birçoğu "hak etmeyen insanlara" gidiyordu. Albay Newmarch'ın tavsiyesi ile bu değişti. Her yerde sayı on dağıtıcıya çıktı. Hindistan hükümeti bu işlemi şüpheli bulsa da İngilizler bunun daha adil bir yöntem olduğunu düşünüyorlardı.[953]

Bütün İran ve Şiî dünyasında Necef ve Kerbelâ'daki müçtehitler ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Bunların ayrıca hissedilen bir politik gücü de vardı. Hindistan hükümetinin bazı müçtehitler aracılığıyla Bağdat'la ilişkisi bulunuyordu. Vasiyet Akçesi'nin 1902-03'te müçtehitler vasıtasıyla nasıl dağıtılacağına yönelik düzenlemeler

[949] NA.FO195/464-341. 1910'da Necef'te bir tür iç krizden bahsedilir. Müçtehitlerle öğrenciler arasında geçmektedir. Öğrencilerden 500 kadarı eğitimi bırakıp İran'a gitmiştir. 200 tanesi de çoktan eğitimi bırakmıştır. Böyle giderse Necef'te öğrenci kalmayacağından endişe edilmektedir. Molla Kâzım isminde birisi öğrenciler için gelen paraya el koyuyordu ve onlara artık yardımcı olmuyordu. Molla, aldığı parayla kendi çocuklarına bir miktar para veriyordu ama diğer çocuklar açlığa mahkûm ediliyordu. Ayrıca kendisine arazi satın alıyordu. Öğrenciler, bütün bu dinî parayı alan müçtehitler beytülmalde olduğu gibi eşit pay alıp bunu nasıl kullandıklarını aktarmaları gerekiyor diyorlardı. Müçtehitler bunu reddediyordu ve bunun üzerine öğrenciler müçtehitlerle mücadele edebilmek için encümenlik oluşturulmasını talep ettiler. Her kesim paradan eşit pay alsın diyorlardı.

[950] Meir Litvak, "Money, Religion, and Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala', 1850-1903", *International Journal of Middle East Studies*, 33/1 (Feb., 2001): 3.

[951] NA. FO195/2214/155.

[952] NA. FO195/2214/612.

[953] NA. FO195/2214/616.

yapıldı. 13 ay süren incelemeler sonucunda Necef'te ve Kerbalâ'da 41 tane müçtehit tespit edildi. Necef'te I. düzeyde 12, II. düzeyde 2, III. düzeyde 6 müçtehit yer alırken Kerbalâ'da I. düzeyde 1, II. düzeyde 8, III. düzeyde 12 müçtehit vardı. Bu sorgulamaları Binbaşı Newmarch yapmıştı. Necef'te 2.000'nin üzerinde, Kerbelâ'da ise 200'ün üzerinde müçtehit diplomasına sahip olduğunu iddia eden insan bulunmaktaydı. Bu sayının biraz abartılı olabileceği de düşünülebilir. Aşağıda isimleri verilen müçtehitler 1906 Nisan ayında Necef'te bu mirastan almaya hak kazananlardan bazılarıdır: Hacı Şeyh Abdullah Mazandaranî (I), Seyyid Muhammed Hasan (III), Muhammed Kazım Horasanî (I), Şeyh Abdul Hasan (III), Şeyh Fethullah Şeriat (I), Seyyid Abul Kasım (I).[954] Ulemanın sınıflandırılması neye göre yapılıyordu diye bakıldığında her ne kadar pozisyonu ve unvanı etkili olsa da bu durum ulemanın kesin statüsünü yansıtmıyordu. Bunlardan ziyade ulemanın kişisel karakteri daha çok belirleyiciydi.[955]

İngilizler paranın dağıtımının müçtehitler arasında eşit olarak yapılması gerektiğini vurgulayarak bir zaman sonra dağıtım meselesine tekrar el attı. Paranın sorumluluğunun 1910'da neredeyse tamamıyla kendilerine geçtiğini belirttiler.[956] Mirasın dağıtılması ile ilgili müçtehit arayışında İngilizlerin zorlandıkları hususlar da vardı. Seyyid Muhammed Kâzım veya Seyid Muhammed İsmail Sadr, Necef ve Kerbelâ'da saygı duyulan müçtehitler olmalarına rağmen onlara mirasın dağıtılması ile ilgili danışmayı uygun bulmadılar çünkü bu müçtehitler İngilizlerin dağıtımını reddetti. Ramsay'in, Ocak 1908'de yazdığına göre Seyyid Muhammed Kâzım ne kabul ediyor ne de isim öneriyordu. Seyyid İsmail ilk başta yazılı herhangi bir cevap göndermeyi reddetti. 1 yıl sonra pay için yazı gönderildiğinde payı kabul edemeyeceğini söyledi.[957] İngiltere, mirası dağıtacak müçtehit aradı. Hille'de Musa Kâzım Horasanî ve Necef'te Şeyh Abdullah Mazandaranî vardı. İngilizler, bu kişileri karakter itibariyle kararından dönmeyen inat kişiler olarak tanımlıyordu. Seyyid Muhammed Kâzım ve Seyyid İsmail Sadr'ın ise çok önceden bu mirasla ilgili bağlarını reddettiği belirtildi. Buradaki İngiliz yetkilisi (muhtemelen Lorimer) Bağdat'a geldiğinden beri henüz yeni bir dağıtıcı (para dağıtıcısı) olmadığını belirtti ve şimdiye

[954] NA. FO195/2275/154.
[955] Christoph Werner, Tebriz ulemasının statüsü üzerine yaptığı çalışmada böyle bir çıkarımda bulunmuştur. Christoph Werner, *What is a Mujtahid? Functions and Stratification of Tabrizi 'Ulama in the Early Qajar Period*, Islamic Area Studies, Working Paper Series, No. 19, (2000): 22.
[956] NA. FO195/5/621.
[957] NA. FO195/1142/610.

kadarki deneyimlerine dayanarak denetimsiz bir şekilde hiçbir müçtehite güvenilmemeli dedi.[958]

Hindistan'dan gelen para için bir komite oluşturulması ve bu paranın komite aracılığıyla dağıtılması öngörüldü. Komitede İngilizler de olmak istedi. Böylece daha adil olacağına ve sıkıntı olması durumunda bir başkan tarafından denetlenecek komite üyelerinin değiştirilebileceği belirtildi.[959] Bir kamu komitesi aracılığıyla "hak eden kişilere"[960] paranın dağıtılması için Necef'te bir ve Kerbelâ'da bir komite olacaktı. Her komite, distribütörlerin kendisinden veya adaylarından Kerbelâ'daki Bağdat İngiliz Konsolos Yardımcısı'nın Başkan olarak eklenmesiyle, Bağdat'ta ikamet eden İngiliz konsolosu ile eşit sayıda adaydan oluşacaktı. Bu, fonların bir kısmının düzgün bir şekilde dağıtılmasını sağlayacak ve geri kalanını distribütörler vicdanlarına göre idare edeceklerdi.

Her halükârda Hindistan Hükümeti ve temsilcileri, şimdi kendilerine yöneltilen kötü yönetim suçlamasından büyük ölçüde kurtulacaklardı ve dürüstçe dağıtılacak büyük meblağlarla daha fazla iyilik yapılabilirdi. Bu şema, bir dereceye kadar tüm iddiaların bir uzlaşmasıdır. Lorimer'e göre tüm fonların beşte ikisinin komiteler aracılığıyla dağıtımı yapılabilirdi. Ancak miktar pekâlâ yarıya kadar yükseltilebilir ve sistem iyi çalışırsa, zaman zaman yeni distribütörler atanarak komiteler aracılığıyla dağıtılan oranın kademeli olarak artırılması sağlanabilirdi. Hak eden kişiler olarak komitedeki Genel Vali temsilcilerinin fonlardan makul bir ücret almaları gerektiği belirtildi. Bu bir arpalık gibi olmamalıydı. Valinin komiteler üzerinde bir miktar kontrole sahip olması ve gerçekten de kararlarını etkileyebilecek bir konumda olması çok önemliydi. Diğer türlü para yine yanlış kullanılabilirdi.[961]

İngiltere kurduğu komiteler vasıtasıyla iyiden iyiye paranın dağıtımına nüfuz etmeye başladı. Elbette burada kendi politik çıkarları söz konusuydu. Öncelikle paranın adil bir şekilde dağılımını sağlaması durumunda bunun Irak, İran ve Hindistan'da kendi

[958] NA. FO195/464-615.
[959] NA. FO195/354-617.
[960] NA. FO 195/2274/614. Hindistan'dan gelen vasiyet akçesinin yoksul insanlara verilebileceğine dair bir ibare bulunmadığını, hak eden insana "deserving person" verilebileceğini ifade ediliyordu. Bu anlamda vasiyet akçesinin Necef ve Kerbelâ'daki müçtehitler aracılığıyla dağıtıldığını, eğer bir müçtehit özellikle bir fakire yardım etmek istiyorsa bunu kendi parası üzerinden verilebileceğini beyan ediyor. Hintli Şiîlerin ise bu paraya dair bir iddiaları bulunmadığı ifade edilmektedir.
[961] NA. FO195/2116/617.

şöhretini arttıracağını düşündü.[962] Aynı zamanda İngilizler, Necef ve Kerbelâ'daki müçtehitlerin ve öğrencilerin hiyerarşisine ve grupların statülerine müdahale etmeye başladı. Müçtehitlerin birçoğu artık paradan pay almak ve komitelerde yer almak için başvuru sırasında bekliyordu.[963] 1913'e gelindiğinde Necef ve Kerbelâ'da beşi Hintli olmak üzere on dört müçtehit dağıtıcı vardı ve altısı Hintli olmak üzere on dört komite üyesi vardı. İngilizler, Hintli dağıtıcılar eliyle nüfuzlarını kuvvetlendirdi. Bu sayede müçtehitlerin de bir kısmını yanına çekerek bölgede hem İran'a karşı hem de Ruslara karşı nüfuzunu pekiştirdi.[964]

5.3.2. Osmanlı Devleti'nin Avaz Mirasına Bakışı

Osmanlı Devleti Hindistan'dan gelen yüklü meblağın farkındaydı. Mirza Hasan Şirâzî, İran'ın en etkili müçtehitlerindendi. Otuz sene Necef'te kaldıktan sonra Sâmerrâ'ya geçmiştir. Bu müçtehite Hindistan'dan her yıl 10.000 kuruş geldiği gibi ayrıca İran'dan da para gelmekteydi. Beş yüzden fazla ahund ve talebe için bu parayı kullanmaktaydı.[965] İngiltere'nin Kerbelâ'daki vekili Hindli zengin Nasra Han'dı. Bu şahıs Şiî mezhebinden olduğundan bir hayli vakitten beri Kerbelâ'ya yerleşmişti. Etkileyici bir konağı vardı. Hükümet-i seniyye memurlarını ikram ve iltiması ile şöhretliydi. Kerbelâ'da ve Necef'te mezheb-i Şî'a ashabıyla bağlantıları vardı. Bu nedenle, İngiltere, nüfuz ve iktidarca Devlet-i 'Aliyye ve İran'dan ziyade iktidarını göstermek ve Şiî ulemasını celb eylemek üzere İngiltere politikasının aracısı olarak Nasra Han'ı görüyordu. Hindistan'dan İngiltere'nin Bağdat Konsolosluğu'na gelmekte olan külliyetli meblağ, Han marifetiyle ulema ve Şiî talebesine dağıtılmaktaydı. Ayrıca bazı hayrat ve meskenler de yapılmaktaydı. İngilizler eliyle Kerbelâ ile Necef arasına Fırat'tan bir kanal açıp her iki tarafta da bağ ve bahçe yetiştirmek amacıyla uzunca bir süredir Hindistan ve İran'dan birçok halk getirilip iskân ettirildiyse de başarılı olamadılar.[966]

Bu bölgedeki talebenin müderris olmadan askere alınması sebebiyle Osmanlı Devleti müderris yetiştirmekte zorlanıyordu. Üstelik Sünnî talebeler maddi açıdan da yeterince desteklenemiyordu. Şiî talebelerin iaşesi İran ve Hindistan'dan gelen

[962] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 217.
[963] BOA. BEO. 4099/307373 (H-4-11-1330/M-15-10-1912). Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 220.
[964] Nakash, *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 223.
[965] BOA. Y.MTV. 73/71 (H-9-6-1310/M-29-12-1892).
[966] BOA. Y.PRK.ASK. 90/82 (H-4-11-1310/M-20-5-1893).

paralarla karşılanırken Ehl-i Sünnet talebeleri aç ve muhtaç haldeydi.[967] Şia tarafının paraya erişimi bu kadar kolayken, Sünnî kesimin erişim imkânın oldukça kısıtlı olması elbette bölgedeki mezhepsel farklılaşmayı daha da derinleştirdi. Paranın dağıtımını eline geçiren İngiltere, meselenin daha da körüklenmesinde rol oynadı. Bağdat İngiltere Konsolusu'nun Hindistan'dan gönderilen parayı Kerbelâ'da Şia ulemasıyla müçtehidine dağıtılmak üzere görüştüğü ve bunun üzerinden yörede fesatlıkta bulunduğu belirtiliyordu. İngiliz Bağdat Konsolosu Kerbelâ'ya gelip gördüğü kişilerle konuştu ve onların neden üryan ve perişan halde olduklarını sordu. Yöreden çeşitli bilgiler topladı. Oradaki ulema ve müçtehite dağıtması için para verdi. Osmanlı Devleti, konsolosun esas amacının Şiî ihtilafını öne çıkararak devlete karşı Irak halkını kıyama davet etmek ve İran'ı kendi yanına çekerek Osmanlı'nın Rusya ile olan ilişkilerini etkilemek istediğini belirtti.[968]

Kerbelâ, Sâmerrâ ve Necef'teki Şiîlere ecnebi memleketlerden gelen yardımlar taksim ediliyordu. Buralara gelen iane önceden doğrudan doğruya dağıtılırken, daha sonra İranlı bir görevlinin Kerbelâ'ya İngiliz Konsolosu olarak tayin edildiği ve bu kişi aracılığıyla gelen ianenin dağıtıldığı ifade edilmektedir. Bu yardımlar Hindistan'dan gelmekteydi. Tahran yönetimi ile bu şehirlerde bulunan Şiî ulema yer yer birbiri ile çatışmaktaydı. Ayrıca bu ulemanın bölgeden zorla vergi toplaması hususunda Osmanlı Devleti'nin askeri güçleriyle bazı mücadeleler oldu ve Osmanlı duruma müdahale etti.[969]

Hindistan'ın zenginlerinden vefat eden birçok kimsenin parası Atebât'taki müçtehitlere verilmek üzere İngiltere Bankası'na terk edildi. Paranın ecnebi bankası aracılığıyla gelip Şiî müçtehitlere dağıtılmasını Osmanlı, zararlı bir fikir olarak değerlendirdi. Bu paranın Hindistan ulemasından oluşturulacak bir Müslüman heyet ile dağıtılmasının daha uygun olabileceğini savundu. Ancak öyle yapılmadı ve İngiliz bankası aracılığı ile dağıtılmaya devam edildi. Siyaseten Osmanlı bunu doğru bulmadı.[970] Paranın ecnebi bankasında bulunması nedeniyle zımmî hukukuna göre hükümetçe müdahale edilemedi.[971] İngiltere bankasına terk edilen meblağın miktarı yaklaşık üç milyon liraya yakındı. Bunun şehrî otuz beş bin liraya tekabül eden kısmını

[967] BOA. Y.PRK.MŞ. 5/68 (H-3-3-1312/M-4-9-1894).
[968] BOA. Y.MTV. 281/147 (H-23-10-1323/M-21-12-1905).
[969] BOA. Y.PRK.ASK. 252/39 (H-10-11-1325/M-15-12-1907).
[970] BOA. BEO. 3986/298936 (H-17-1-1330/M-7-1-1912).
[971] BOA. BEO. 3989/299164 (H-22-1-1330/M-12-1-1912).

İngiliz memurları kendileriyle iş birliği yapan (yoldaşlık) müçtehitlere tahsis etti. Böylece onları siyasetlerine alet ettiler. Rusya memurlarının da bu para dikkatini çekti. Onlar da kendi menfaatleri için paradan bir miktar talep etti. Osmanlı Devleti ise bu paraya dokunmanın caiz olmadığını, paraların dağıtımı için Hindistan ulemasından bir heyet vasıtasıyla dağılımının daha doğru bir yaklaşım olacağını Necef Kaymakamlığı'na bildirdi.[972]

5.4. İngiltere'nin Bölgeye İlgisi ve Sünnî-Şiî İlişkilerine Etkisi

İngiltere için İran ve Irak toprakları Hindistan'a giden yol demekti.[973] Ticari olarak Hindistan'dan elde edeceği kazançla İngiltere, sömürge ağını genişletme gayretindeydi. İran toprakları İngiliz ve Rus nüfuz alanı içerisindeydi. İngiltere, İran'ın güneyine hâkim oldu. 1907'de İngiltere ve Rusya arasında yapılan anlaşma ile İran'ın Kuzeyi Ruslar'ın nüfuzuna bırakıldı. Böylece iki devlet İran'daki karşılıklı menfaat alanlarını paylaştılar.[974] İngiltere bölgeyi Ruslar'a kaptırmamak için uzunca bir süredir çabalamaktaydı. Bu nedenle İran ve Osmanlı devletlerini Rusya'ya karşı koruyabilmek için her iki devletle de anlaşmalar yaptı. 1809'da İran ile Tahran'da dostluk ve savunma anlaşmasını, Osmanlı ile de 1809'da Kale-i Sultaniye anlaşmasını imzaladı.[975] İngilizlerin daha sonraki İran ve Osmanlı politikası bölgede iki devleti birbirine düşürerek İran'ı doğu sınırlarından uzak tutmak ve Ruslara karşı daha çok alan kapatmak şeklinde tezahür etmiştir.[976]

5.4.1. İngiltere'nin Bölgedeki İhtilaflı Mevzuları Tetiklemesi

Sâmerrâ vakasında, İngiltere bölgedeki hassas noktalardan yararlanmak istemişti. 6. Ordu'daki bir neferin akrabasının müçtehit Mirza Hasan Şirâzî'nin adamlarından birinden alacağını istemesi üzerine zuhur eden kavganın tartışmasına Şiî İranlılar, ecnebi Şiîler ve Bağdat İngiliz Konsolosluğu da karıştı ve mesele büyüdü. Devlet suçu yerel idarenin liderinde buldu. İngilizlerin Bağdat Konsolosu meseleyle

---

[972] BOA. DH. İD. 84/12 (H-13-5-1331/M-20-4-1913).
[973] BOA.Y.PRK.EŞA. 32/82 (H-26-12-1316/M-7-5-1899). Bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 65.
[974] Zeynel Özlü ve Enver Demir, "Dr. Fahreddin Şevket'e Göre Modernleşme Sürecinde İngiltere ve Rusya'nın İran'daki Faaliyetleri", *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslâm Devrimi'ne,* Ed. Osman Karacan. (İstanbul: Selenge, 2021), 210.
[975] Melike Sarıkçıoğlu, "Osmanlı-İran Sınırının Çiziminde İngiltere ve Rusya'nın Müdahaleleri (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başı)", *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslâm Devrimi'ne,* Ed. Osman Karacan. (İstanbul: Selenge, 2021), 63.
[976] Sarıkçıoğlu, "Osmanlı-İran Sınırının Çiziminde İngiltere ve Rusya'nın Müdahaleleri (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başı)", 65.

alakalı Sâmerrâ'ya gitmek istedi. Orada bazı dükkânların kapattırıldığı ve Cuma namazlarının kıldırılmadığı gibi meseleler konuşuldu. Devlet, İngiliz konsolosuna vapurla gitmesi için müsaade etmedi. Mirza Hasan'ın İngiltere ile İran arasındaki reji ticaretini bozmasından dolayı mühim birisi olduğundan İngiltere'nin bu kavga olayını kullanarak Mirza Hasan'ı kendi yanına çekme gayretinden Osmanlı'nın muhtemel endişesi vardı.[977] Sâmerrâ'da son olayda büyük bir kavga olmadığını ve kimsenin birbirini öldürmediğini, temel anlayışın eskiden olduğu gibi dost olarak yaşamak istediklerini anlıyoruz.[978] Olayın daha da büyümeden kapanması için vali görevden alındı ve Halep valisi yerine tayin edildi.[979] Bir süredir 6. Ordu komutanı ile aralarında münaferet olan valinin hem Sâmerrâ olayları ile ilgilenme noktasında hem de Şiîliğin yayılmasını engelleme hususunda zayıf kaldığı bilinen bir durumdu.[980] İngiliz Başkonsolosluğu'nun 1894'te yazdığı 21 numaralı bir mektupta ise Sâmerrâ'daki Sünnî erkeklerin Şiîlerin kadınlarını sokakta taşlı sopalı dövdüklerini ve buradaki Şiîlerin can güvenliğinin olmadığını belirten haberler geldiğini ve eğer bunlar doğru ise Sâmerrâda'ki İngiliz Hintli öğrencilerin korunması için acil önlemlere başvurulması gerektiği belirtildi.[981]

İngiltere bölgede İran ve Osmanlı devletlerinin birbirleriyle ya da bir başka devletle ittifak kurmasını tehlikeli buluyordu. Osmanlı Devleti, İngiltere'nin bölgedeki politikasını fesat ve tefrika çıkarma kavramları üzerinden değerlendirdi. 1894 yılına tekabül eden bir belgede memalik-i şahanenin "nazik ve mühim" taraflarında olduğu gibi burada da İngilizlerin fesat ve anarşi çıkarma peşinde oldukları ve bunun için Sünnîler ve Şiîler arasında ihtilaf oluşturarak nihayetinde İngilizlerin işgal gayreti güttüğü vurgulanmaktaydı. Dahası İngilizlerin bunu başarabilmek için bazı vilayet memurlarını bile kendileri gibi düşünmeye ikna ettiği belirtilmekteydi. Dolayısıyla bir arada yaşama pratiğinin olduğu muhitler, olası bir kargaşaya mahal verecek kadar "mühim ve nazik" olarak görülürken, bazı vilayet memurlarının da Osmanlıya olan bağlılıkları şüpheliydi. Her ne kadar Vali Hasan Paşa ehliyetli ise de Osmanlı'nın beklediği kadar uyanık değildi ve aldatılmaya müsait safdil bir yapısı vardı. Bu

[977] BOA. Y.MTV. 94/71 (H-25-10-1311/M-1-5-1894). BOA. BEO. 398/29779 (H-2-11-1311/M-7-5-1894).
[978] BOA. BEO. 400/29932 (H-2-11-1311/M-10-5-1894).
[979] BOA. Y.A.HUS. 296/39 (H-9-11-1311/M-14-5-1894).
[980] BOA. İ. HUS. 24/109 (H-9-11-1311/M-14-5-1894).
[981] NA. FO195/70. 21 numaralı mektup.

sebepten vilayetlere tayin edilen yetkililerin yönetebilme erkleri ve kişisel vasıfları bölgede ehemmiyet verilen hususların başında gelmekteydi.[982] Üstelik İngiltere sadece Osmanlı vilayet memurlarını değil İran şehbenderlerini de kendi politikasına yaklaştırma gayreti gütmekteydi. Bu durum, Osmanlı Devleti'ni endişeye sevk etmekteydi.[983]

İngiltere'nin Bağdat Konsoloshanesi'nde hizmetli Şiîler her sene sivil ve silahsız olarak ziyaret için Kerbelâ'ya gitmekteydi.[984] Osmanlı Devleti, Bağdat İngiliz Konsolosu'nun Kerbelâ'ya vardığında oradaki İran müçtehitiyle mahremâne müzakerede bulunduğunu ve her tesadüf ettiği zevâd ile yolcuların esbâb-ı fakrlarını sual etmekte olduğunu ve bunun üzerinden havalide fesat çıkarma çabası güttüğünü ifade etmekteydi. Bağdat'da 6. Ordu kumandanı Ferik Süleyman Paşa'nın 1905 yılında gönderdiği telgrafta aktardığına göre Bağdat İngiliz Konsolosu, Kerbelâ'ya gelme niyetini Hindistan'dan gelen vasiyet akçesini dağıtmak olarak gösterse de burada Osmanlı Devleti aleyhine münasebetsiz ve hiciv içerikli konuşmalar yaparak Şiîleri ihtilafa teşvik ettiği belirtilmekteydi.[985]

İngiltere, özellikle kırılgan noktaları seçip buralarda ihtilafa sebebiyet vermeye devam etti. Hududun Hanekin'den Muhammere'ye kadar olan kısmındaki aşiretler, Şia mezhebinden ve İran'a mütemayildi. Osmanlı Devleti, Hanekin ve Mendeli civarındaki hudud kısmının muhafazasında itina ve gayret gösterilmesini ve buralarda İngilizlerin telkin ve fesat çalışmalarına karşı dikkatli olunması hususunda uyarılarda bulundu. Hudut boyunda yer alan Caf Aşireti gibi Sünnî aşiretlerin de bu süreçte desteği alınmalı düşüncesi vardı.[986] Hududun Revandiz'dan Hanekin'e kadar olan kısmı Sünnî mezhebe mensuptu. Hanekin'den Muhammere'ye kadar olan kısımdaki Şiî aşiretleri kıyama getirmek için ecnebilerin birtakım telkinlerde bulunduğu tespit edildiğinde Hanekin ile Mendeli hududlarının muhafazası için çalışıldı. Bölgeye (Hanekin'e) bir miktar piyade kuvvetiyle iki sahra topu ve 10.000 tüfenk gönderildi. Durum Musul Vilayeti'ne tebliğ edildi. Bunlara ilaveten birkaç askeri mühimmatın daha tedbir

[982] BOA. Y.PRK. BŞK. 19/54 (H-13-3-1308/M-27-10-1890).
[983] BOA. Y.PRK. BŞK. 37/51 (H-17-2-1312/M-20-8-1894).
[984] BOA. BEO. 2653/198952 (H-27-6-1323/M-29-8-1905).
[985] BEO 2726/204415(H-27-10-1323/M-25-12-1905).
[986] Caf aşireti ve Osmanlı sınır politikaları ile ilgili bkz. Fasih Dinç, "Medenileştirme" Aracı Olarak Osmanlı'nın İskân Politikası: Caf Aşireti Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/3. (2020): 28. Ayrıca bkz. Fasih Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Toplum ve Siyaset: Caf Aşireti ve Nasturî Cemaati (1839-1914),* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2020).

amaçlı Bağdat'a sevki yapıldı.[987]İngilizlerin Kerbelâ ve Necef müçtehitlerine de fesat yönlü telkinlerde bulundukları ve onları Osmanlı'ya karşı kıyama davet ettikleri bildirilmekteydi. Buradaki aşiretlerin bu tür tavırlara maruz kalmalarına mahal verilmemesi için gereken gayretin gösterilmesi gerektiği vurgulandı.[988]

5.4.2. İngilizlerin Avaz Akçesi'ni Bir Araç Olarak Kullanmaları

İngiltere, İran'ın gümrükler karşılığında Rusya'dan faizle aldığı borcu faizsiz olarak verebileceğini taahhüt etti.[989] İngiltere'nin ekonomik açıdan güçlü olması bölgede bunu enstrüman olarak kullanmasını sağladı. Hindistan'dan gönderilen parayı Kerbelâ'da Şia ulemasıyla müçtehidine dağıtılmak üzere görüşmeler yaptı. Ancak, Osmanlı Devleti'nin Bağdat Şehbenderliği bu tür adımları hafiye ve siyasiye takip edildiği yönünde yorumladı. İngiltere konsolosu Kerbelâ'ya gelerek gördüğü kişilerle konuşarak onların neden üryan ve perişan halde olduklarını sorarak çeşitli bilgiler topladı. Oradaki ulema ve müçtehitlere parayı dağıtması için verdi. Osmanlı Devleti, İngiliz konsolosun esas amacının Şiî ihtilafını öne çıkararak devlete karşı Irak halkını kıyama davet etmesi ve İran'ı kendi yanına çekerek Osmanlı'nın Rusya ile olan ilişkilerini etkilemek istediğini belirtti.[990]

İngilizlerin müçtehitler üzerinden geliştirdiği bir diğer politika da Irak ve Kuveyt'te bulunan Şia uleması ile temas kurmaya çalışmalarıydı. Osmanlı Devleti hem İngilizlerin hem de Ruslar'ın bölgeye yaklaştırılmaması hususunda tedbirli olunması uyarısında bulundu. Kerbelâ, Sâmerrâ ve Necef'teki Şiîlere ecnebi memleketlerden birtakım yardımlar gelmekteydi ve bunlar daha önce doğrudan dağıtılırken 1907 yılı itibariyle İranlı birinin Kerbelâ'ya İngiliz konsolosu olarak tayin edildiği ve bu kişi aracılığıyla gelen ianenin dağıtıldığı ifade edilmektedir. Bu yardımlar Hindistan'dan gelmekteydi. Bölgedeki yoksullara dağıtılması gereken yardımlar konsolos tarafından İranlı müçtehitlere dağıtıldı. Müçtehitlerin bölgede nüfuzları olduğu bilindiğinden esas hedef onların dikkatini celbetmekti.[991]

İngiltere'nin faaliyet alanını güçlendiren en önemli silahı bölgedeki Şiî müçtehitlere Hindistan'dan gelen vasiyet akçesinin dağıtım işini yapmasıydı. Bu

[987] BOA. Y.MTV. 282/58 (H-14-11-1323/M-10-1-1906).
[988] BOA. BEO. 2741/205544 (H-19-11-1323/M-15-1-1906).
[989] BOA. DH. ŞFR. 321/88 (H-26-11-1319/M-6-3-1902).
[990] BOA. Y.MTV. 281/147 (H-23-10-1323/M-21-12-1905).
[991] BOA. Y.PRK.ASK. 252/39 (H-10-11-1325/M-15-12-1907).

bahane ile Şiî müçtehitlerle görüşebilmekteydi. Hindistan'daki zengin Şiîlerin, Atebât-ı Aliye'deki müçtehitlere verilmek üzere İngiltere bankasına terk ettikleri meblağlar oldukça yüksekti. Paralar bir ecnebi bankasında olduğu için Osmanlı Devleti söz konusu dağıtıma zımmî hukuku uyarınca müdahalede bulunamadı. Paranın ecnebi bankası aracılığıyla gelip Şiî müçtehitlere dağıtılmasını Osmanlı muzır olarak gördü ve bu paranın Hindistan ulemasından oluşturulacak bir Müslüman heyet ile dağıtılmasının daha uygun olabileceğini savundu. Ancak öyle yapılmadı ve İngiliz bankası aracılığı ile dağıtımına devam edildi.[992]

Dolayısıyla söz konusu havalide İngilizler kırılgan noktalar üzerinden bir siyaset güderek ihtilaflı alanlar oluşturma ve bu sayede kendi böl, parçala ve yönet stratejilerini icra etme gayretindeydi. Öyle ki yapılan bir aramada Musurus Paşa'nın evinde İngiliz silahlarına dahi rastlanmıştı.[993] İngilizlerin bölgeye silah gönderdiği bilinmekteydi. Keşganiler (?) ve Bahtiyariler'e[994] tüfek vermişlerdi.[995] Her ne kadar Şiî ulemayı Osmanlı'ya karşı kıyama teşvik edecek işler yapıldıysa da özellikle 1. Dünya Savaşı'na giden süreçte Şiî ulemanın önde gelenlerinin Osmanlı ile birlikle silahlanarak cihada iştirak ettikleri bilinmektedir.[996] Bu hususta gereken fetvayı da vermişlerdir.[997] Öyle ki Osmanlı Devleti'nin 1. Dünya Savaşı'nda Almanya ile ittifak yapması bile İngiltere'nin Hindistan'dan sağladığı lojistiği sekteye uğratacağı gerekçesiyle İngiltere tarafından tehlikeli görülmüştü. Almanya ise halifenin manevi gücünden de istifade ederek Müslümanların İngiltere'ye ve Rusya'ya karşı ayaklanmalarını hedefledi.[998]

5.5. Rusya'nın Bölgeye İlgisi ve Sünnî-Şiî İlişkilerine Etkisi

19.yüzyılın başında Kaçar İran'ı, Rusya'ya karşı önemli savaşlar kaybetti. 1813 yılında Gülistan ve 1828 yılında Türkmençay anlaşmaları ile İran önemli ölçüde toprak kaybetti. Bu

[992] BOA. BEO/3986/298936 (H-17-1-1330/M-7-1-1912).
[993] BOA. Y.A.RES. 120/92 (H-9-2-1321/M-7-5-1903).
[994] Bahtiyariler, İran'ın en eski ahalisinin kendileri olduğunu iddia etmektedirler. Göçebe ve yarı yerleşik hayat süren Bahtiyariler'in 1881 nüfus sayımına göre sayıları 180.000'di. Bahtiyariler'in tamamı muharip ve yeni silahlarla donatılmış olmak üzere 10.000 kişilik bir kuvveti rahatlıkla çıkarabilecek güçteydiler. Bkz. Sadık Sarısaman, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Bahtiyari Politikası", *OTAM,* 8, (1997): 295-318.
[995] BOA. DH.EUM.7.Şb 2/45 (H-25-1-1333/M-13-12-1914).
[996] BOA. DH.EUM.7.Şb. 2/45 (H-25-1-1333/M-13-12-1914).
[997] BOA. DH.EUM.6.Şb 2/25 (H-25-1-1333/M-13-12-1914).
[998] Jülide Akyüz Orat, "Yabancı Güçler Gölgesinde Osmanlı Devleti'ne Yönelik Şîa Hareketleri", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3/5. (2014): 63.

anlaşmalar Osmanlı'daki kapitülasyonlara benzemekteydi.[999] Rusya bu anlaşmalardan sonraki tarihlerde politikasını değiştirerek İran'a faizli borçlar vermek suretiyle İran'ı bağımlı hale getirdi.[1000] Daha sonra Rusya ile barış imzalayan İran yönünü Osmanlı Devleti'ne çevirdi. İran, Rusya'nın teşvikleri ile 1837 yılında Herat'ı kuşattı. İngiltere bu durumdan rahatsız olunca Basra Körfezi'ne donanma çıkardı.[1001] Böylece hem Rusya hem de İngiltere İran üzerindeki nüfuzlarını arttırdılar.[1002] Osmanlı-İran sınır hattı üzerindeki anlaşmazlıkların kaldırılmasında İngiltere ve Rusya arabulucu rolü üstlenerek ve daha çok İran'ı destekleyerek kendi konumlarını sağlamlaştırdılar.[1003]

Bu topraklar İngiltere için Hindistan'a giden yol, Rusya için ise sıcak denizlere inmek demekti.[1004] 1907 yılında İngiltere ve Rusya, İran topraklarını nüfuz alanları olarak paylaştılar ve bu topraklar üzerindeki etkinlikleri devam etti.[1005] Bu bir menfaat alanının paylaşımıydı. Birbirlerini pek yormadılar ancak, bir önceki başlıkta gördüğümüz üzere İngiltere nasıl bunun için bir alt yapı hazırladıysa Rusya da aynı yarışta kopmadan yer aldı.

Rusya, İran'ı kendi güdümünde tutmak için çabaladı ve ihtiyatlı hareket etti. Rusya'nın bu hususta iki çekincesi bulunmaktaydı. Bunlardan birisi İranlı dirayetli müçtehitlerken diğeri ise İngiltere idi.[1006] Rusya, Şiî müçtehitlerin gücünün farkındaydı. Müçtehitlerin azl korkusu olmadığı ve ilim, salah ve takvaca beyn-nâs (kesin yargı) olduklarından ve halife-i naib imam kabul edildiklerinden İran'da bunların etkisi şahın bin kat üzerindeydi. İran'da Feth Ali Şah zamanında İmam Cuma'nın bir sözü ile halkın silahlanıp Rusya sefaretine hücum ettiği ve oradakileri öldürdüğü bilinmekteydi. İran

---

[999] Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, 37.

[1000] Sarıkçıoğlu, *Osmanlı-İran Sınırının Çiziminde İngiltere ve Rusya'nın Müdahaleleri (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başı)*, 63.

[1001] Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 64.

[1002] "Bu iki devlet bir asırdan beri İran'da birbirlerine rekâbet etmekte idiler. Bu yolda esaslı bir teşebbüs evvelâ İngiltere tarafından vâkı' olmuş ildi. 1815 sene-i Mîlâdiyyesinde devlet-i müşârunileyhâ Rusya Devleti aleyhinde isti'mâle sâlih bir kuvvet hâsıl etmek fikriyle General Malcolm nâm zâtın riyâseti tahtında İran'a bir hey'et-i askeriyye ve akçe ve esliha irsâl eylemiş ve ilk def'a olarak İran ordusu teşekkülüne hizmet etmiş idi." Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, 37.

[1003] Sarıkçıoğlu, *Osmanlı-İran Sınırının Çiziminde İngiltere ve Rusya'nın Müdahaleleri (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başı)*, 82.

[1004] Karal, *Osmanlı Tarihi IX. Cilt*, 485. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, 64.

[1005] Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 471. Her iki devletin İran üzerinde çıkarlarının olduğunu ve rekabet hâlinde olduklarını The Times Gazetesi de doğrulamaktadır. Bkz. The Times, Wednesday, September 9, 1908, s.11.

[1006] "İngiltere ve Rusya rekâbeti her hususta kendisini göstermeye başladı. Ruslar bir şeye teşebbüs etseler İngilizler men'ine çalışırlar, men' edemezlerse o kıymet ve ehemmiyeti hâiz bir şey de onlar isterler ve İngilizler bir işe teşebbüs etseler Ruslar aynı mukâbelede bulunurlar idi." Cemil Said Bey, *İran Mektupları*, 39.

halkını yirmi dört saatte şaha karşı kıyam ettirmeye ve her istediklerini yaptırmaya muktedirlerdi. Şiî ulemasının nüfuzunu Rusya Devleti dahi bildiğinden daima onlara ve Şiî halka hürmet ve riayet etmekteydi. Ulema, nişan kabul etmediğinden murassa (yaldızlı) asalar ve hırka gibi hediyeler vererek onları ele geçirip İran'ı kendisine yaklaştırmak istemekteydi.[1007] Örneğin, Horasan eyaletinde Meşhed şehrinde İmam Rıza'nın bir hademesi ile hükümet görevlisi arasında yaşanan tartışmanın büyümesi ve hükümetin zalimlik yaptığı iddiasıyla halktan birtakım insanlar oradaki Rusya Konsoloshanesi'ni kendilerine yakın hissederek şikâyette bulunmuştu ve konsolosluğa sığınmıştı.[1008]

İran'ı celbetmek için Rusya İran'a faizle bir süre borç verdi.[1009] Öyle görünüyor ki İran'ın yine dışa bağımlılığını Şiî ulema hoş karşılamamıştı. Kerbelâ'da yerleşik bir kısım İran ulemasının hem Rusya hem de İran aleyhinde Hindistan'da basılan bir gazete üzerinden neşriyat yaptığı iddia edildi. Osmanlı Devleti, bu konuda şikâyetlerin devam etmesi üzerine ilgili ulemaya tembihte bulundu ancak onları Bağdad'tan çıkarmadı.[1010] Bu durum İran ve Rusya tarafından Osmanlı'nın Bağdad Vali Vekilliği'ne tekrar iletildi. Osmanlı Devleti, Kerbelâ Mutasarrıflığı ve Necef Kaymakamlığı üzerinden konuyu araştırarak ilgili neşriyattan haberdar olunmadığını tespit etti. Şikâyetçilerden söz konusu neşriyatın örneğini talep etti.[1011] Bağdad Rusya Konsolosu, İran şehbenderinin baş tercümanını nezdine çağırarak İranlı ulemanın yaptığı bu hareketin Osmanlı ve İngiliz politikasını gözetmek olduğunu söyledi. Rusya aleyhinde telkinde bulunan söz konusu ulemanın Bağdad'tan çıkartılması gerektiğini bildirdi.[1012]

Rusya daha sonraki yıllarda Irak'ı alarak İran'a verme vaadinde bulundu. Öyle ki Bağdat'ın İran baş şehbenderi de bu politikaya inandı. Rusya'nın Irak'ı alarak İran'a vermesi hususunda baş şehbender, Osmanlıya yardımcı olunmamasını Şiî din adamlarına tembihledi.[1013] Ayrıca Rusya, İran baş şehbenderi ve Kâzımiyye'deki İran uleması vasıtasıyla Osmanlı ordusundaki gönüllüleri dağıtmaya teşvik etti.[1014] 1914

[1007] BOA. Y.PRK.AZJ. 3/37 (H-29-12-1296/M-14-12-1879).
[1008] BOA. Y.PRK.EŞA. 19/57 (H-25-10-1311/M-1-5-1894).
[1009] BOA. DH. ŞFR. 321/88 (H-21-11-1321/M-8-2-1904).
[1010] BOA. BEO. 2333/174909 (H-18-2-1322/M-4-5-1904).
[1011] BOA. HR. TH. 304/5 (M-7-6-1904).
[1012] BOA. BEO. 2385/178821 (H-24-5-1322/M-6-8-1904).
[1013] BOA. HR.SYS. 2167/28 (M-17-11-1914).
[1014] BOA. HR. SYS. 2167/30 (M-18-11-1914).

yılında cereyan eden bu olaylarda Osmanlı Devleti, İran baş şehbenderinin görevden alınması için İran'a çağrıda bulundu ve baş şehbender görevden alındı. Ancak, bu olaylar bile başlı başına Rusya'nın telkinlerinden İran memurunun etkilendiğini anlatmaya yeterlidir.

5.5.1. Rusya'nın İngiltere'ye Karşı Bölgedeki Tavrı

Rusya, nüfuz paylaşımında İngiltere'nin öne çıktığı yerlerde bir karşı duruş hamlesi yapmaktaydı. Menfaat alanlarının daralmaması için bu tür çıkışlar sergilemenin zorunluluğunu hissetmekteydi. Tahran'da bulunan Rusya sefiri, İngilizlerin Sünnîler ve Şiîler arasında ihtilaf çıkarmakta olduğunu söylüyordu. Rusya sefiri, "İngilizlerin memalik-i şahanenin nazik vesair mühim taraflarında yaptıkları gibi bu ara Bağdat taraflarınca da kendi müdahalelerini icab ettirecek ve icra-yı nüfuz ve fesada serdeşt olacak anarşi çıkarmak teşebbüsü hafiyesinde bulunduklarını ve yine Bağdat vilayetinde Sünnîler ile Şiîler arasında bir 'arbede ve mes'ele-i ihdasına çalıştıklarını ve vilayet memurlarından pek çoğunu fikren İngiliz politikasına celbettiklerini" vurguladı.[1015] Sâmerrâ'da çıkan kavgada da hem Rusya hem İngiltere olaya müdahil olmak istedi. Rusya, Osmanlı valisini İngilizlere yakın durmakla itham etti. Oysaki vali, İngilizlerin Bağdat Konsolosu'nun Sâmerrâ'ya gitmesini engellemek istemişti.[1016] Bu tür çekişmeler Rusya ve İngiltere'nin nüfuzunu bölgede kuvvetlendirmek istemelerinden kaynaklıydı.

Rusya, İngiltere'nin Irak'taki ve Kuveyt'teki Şiîlerle görüşmesinden rahatsızlık duydu ve Osmanlıya bunu engellemesi gerektiğini söyledi. Osmanlı da her ikisini de bölgede istemediğini açıkça belirtti.[1017] Rusya, İngiltere'nin bu hamlelerini Hindistan'dan gelen paranın dağıtım sürecinde yaptığını ifade etti. İngilizlerin buradaki amacının İran'ı kendi yanına çekerek Osmanlı-Rus ilişkilerini etkilemek istediği belirtildi.[1018] Nitekim Rusya, 1913 yılında kendi amaçları için kullanmak üzere bu paradan pay istedi.[1019]

Rusya, İran'daki etkinliğini her ne kadar arttırmak istediyse de Rusya'nın İran'dan çekilmesi için Molla Kazım Horasanî, Şeyh Abdullah Mazandaranî ve

[1015] BOA. Y.PRK. BŞK. 19/54 (H-30-3-1308/M-13-11-1890).
[1016] BOA. Y.A.HUS. 296/39 (H-9-11-1311/M-14-5-1894).
[1017] BOA. Y.PRK.ASK. 219/83 (H-27-5-1322/M-9-8-1904).
[1018] BOA. Y.MTV. 281/147 (H-23-10-1323/M-21-12-1905).
[1019] BOA. DH. İD. 84/12 (H-13-5-1331/M-20-4-1913).

Abdulkâzım Şirvanî öncülüğünde boykot kararı alacaklarını belirttiler. Bunun üzerine Rusya bu müçtehitlere 200 tümen (?) para teklif etti. Müçtehitler bunu kabul etti ve Ruslar'ın gönüllü olarak çekilmelerini onayladı.[1020] 1907 yılında İran'ın paylaşılmasına aslında İran karşı çıktı. Meclis-i Şura'-yı Milli'nin kesinlikle bu anlaşmayı reddettiğini açıkladı. Ancak Rusya'dan bununla alakalı herhangi bir cevap alamadı. Bunun üzerine İran'da Rusya karşıtı gösteriler başladı. İran'ın bu dönemdeki zayıflığından istifade eden İngiltere ve Rusya kendi aralarında paylaştıkları yerleri işgal etmeye devam ettiler.[1021]

Netice itibariyle İran ve Irak üzerinden Rusya'nın da tıpkı İngiltere gibi birtakım emelleri oldu. Rusya, bölgedeki politikasını Şiî ulema ve Şiî halka karşı iyi bir görüntü vererek sürdürmek istedi. Bazen, İngiltere'nin kendisinden daha çok alan kapattığı kaygısını taşıdı. Örneğin, Avaz akçesiyle ilgili Rusya da pay sahibi olmayı istemişti. Dahası İngilizlerin Şiî ulemayla yakınlaşmasını Osmanlı Devleti'ne şikâyet etmişti. İngilizler karşısında çıkarlarını korumak isteyen Rusya, İran'a faizle borçlar vererek onu kendisine mahkûm etti. Nihayetinde de İran'ın kuzeyinde hakimiyetini kurdu.[1022]

[1020] NA. FO195/2164/485.
[1021] Karadeniz, *İran Tarihi 1700-1925*, 474.
[1022] Yılmaz Karadeniz, "İran'ın Taksimi Görüşmelerinde İngiltere'nin Rusya'ya Karşı Diplomatik Manevraları (1907)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 4/18, (2011): 248-263.

SONUÇ

Sünnî ve Şiî düşünceler geçmişin ihtilaflarını bünyelerinde barındırıyorlardı. Sünnîlik daha çok vahdet üzerinden ilerlerken Şia ise ayrılık noktalarını öne çıkararak varlığını bunun üzerinden şekillendirdi. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin ve Safevî Devleti'nin İslâm'la olan ilişkisinin boyutunu da belirledi. Dolayısıyla Osmanlılar, İslâm'ın Hanefi yorumunu benimseyerek devleti bu düşünce üzerinde idare ettiler. Böylece din ile devlet işlerinde İslâm bir çeşit idari birim görevi gördü. Osmanlı İslâm'ı, Hanefi ekolünü öne çıkartarak Ortodoks bir İslâm anlayışı ile devlet işlerine müdahil oldu. Bu Ortodoks anlayışa karşı örgütlü ve tehlikeli bir Heterodoks yapı olmadığı müddetçe karşıt bir politika sergilemedi. Ancak, "öteki" aksi bir hal ve gidişatta ise onu din dışı kabul ederek resmî ve meşru bir söylemle üzerine gitti. Bu hem bir meşruiyet kaynağıydı hem de dinî otoriteyi kabul ettirme ve devlet olarak prestij elde etmeyi sağlamaktaydı.

Osmanlı Devleti'nin merkezde oluşturduğu yoğun Sünnîleşme hareketi Heterodoks oluşumları merkezden çevreye itti. Özellikle İstanbul'un fethi sürecine doğru artan medreseleşme ve fethin sonrasında merkezileşmenin artması sonucunda birtakım gruplar artık aidiyet hissetmemeye başladı. Bu durum onların Safevî saflarına katılmasını beraberinde getirdi. Şeyh Cüneyd üzerinden Safevîler'e uzanan bu sonuçlar Anadolu'nun iç ve doğu kesimlerindeki Şiîleşme eğilimlerini arttırdı. Dolayısıyla Sünnîlik ve Şiîlik için iki devlet özelinde bir propaganda sahası zuhur etti. Mezhep değiştirenler "öteki" olarak etiketlendiler ve Rafızî olarak anıldılar. Böylece yeni bir forma bürünen Sünnîlik ve Şiîlik resmî bir benlik kazanarak 16.yüzyılda kristalize oldu. 18.yüzyılda I. Mahmud ve Nadir Şah arasında cereyan eden diyaloglara rağmen, Caferilik, Osmanlı Devleti nezdinde beşinci bir Ehl-i Sünnet mezhebi olarak kabul görmedi.

19.yüzyılda ise II. Mahmud ile başlayan Sünnî-Hanefî anlayışın güçlenmesi II. Abdülhamid dönemindeki İttihâd-ı İslâm politikası ile zirveye çıktı. Bilhassa 1878 Berlin Anlaşması'ndan sonra Osmanlı, elindeki Hıristiyan beldelerini çok büyük ölçüde kaybettiği için geriye kalan Müslüman bölgelerde nüfusunu İslâm birliği altında birleştirmek istedi. Bu sebeple öteki olarak adlandırılan tüm grupların aynı çatı altında birleşmesini sağlamak ve onlardan gelebilecek olası tehdit ve tehlikelere karşı önlem olması için birtakım tedbirler geliştirildi. Bunlar, ilgili bölgelerde mescid açmak, okul açmak, bölgeye Kur-an-ı Kerim ve vaizler göndermek şeklindeydi. Daha çok dinî eğitim odaklıydı.

Söz konusu ötekilerin en büyüğü şüphesiz Şiîlerdi. 19.yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Sünnî ve Şiî nüfuz mücadelesi tekrar Irak'ın Atebât şehirlerinde (Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ) belirdi. Bu kutsal şehirlerde sürekli artan bir Şiî nüfus vardı. Ancak, Atebât'ta Şiîlik birdenbire çoğalmamıştı. 1722'de Safevîler'in Afganlar'a yenilmesinden sonra Atebât'a yoğun bir Şiî ulema göçü oldu. Atebât'ı kendilerine yurt edinen ulema zamanla burada kök saldı ve havzalar oluşturdu. Kaçarlar'ın 1796'da kuruluşundan itibaren Şiî ulema bölgede istikrarlı bir yükseliş sergiledi.

1802'de yaşanan Vehhâbîlerin Kerbelâ'yı ve Necef'i yağmalama faaliyetlerinde buradaki halkla birlikte Şiî ulema Vehhâbîlere karşı bir mücadele verdi. Bu durum ulemaya mahalli kimlik inşası sürecinde önemli bir avantaj sağladı. Ayrıca 19.yüzyılın başında havalide merkezî Osmanlı otoritesi yoktu. Memlûk paşaları aracılığıyla idare edilen bölgede Şiî ulema kısmen bağımsız bir yapıya sahipti. Bunun sayesinde ulema, halkla da rahatlıkla iletişim kurabilecek propaganda enstrümanlarına sahipti.

Şiîler daha çok Güney Irak'taki Necef ve Kerbelâ şehirlerinde yaşamaktaydı. Buralar birer çöl pazarıydı. Onlara atfedilen kutsal kimlikleri ile bir tür inanç turizmini de bünyelerinde barındırmaktaydılar. Şiîler özellikle bu şehirleri hac niyeti ile ziyaret etmekteydi ve cenazelerini buralara defnetmek için önemli ölçüde maddi-manevi mücadele göstermekteydiler. Böylece bu şehirler bir tür ticari canlılık da kazandılar. Yöreye gelen ziyaretçilerin bir kısmı buralardan mülk alarak yerleşmeye de başladılar. Bu durum da bölgedeki Şîi nüfusunu arttırdı. Diğer bir etken ise ulemanın bölgeye Şiî talebe çekmesindeydi. Ekonomik olarak da rahat ettirilen talebeler kutsal şehirlerdeki medreselerde eğitim alarak zamanla Şiî propagandanın temsilcisi oldular.

Gelinen noktada daha politik bir Şiî ulema vardı. Kaçarlar'ın ve Şiî ulemanın kurumsallaşma süreçleri birbirine paralel olarak ilerledi. Siyaseten boy gösteren Şiî uleması 1844-1848 Babilik hareketini "öteki" tanımı içinde değerlendirdi. Bu tarihten sonra daha çok Ortodokslaşan bir Şiîlik vardı. 1891-1892'deki Tütün Krizi'nde fetvanın gücünü de arkalarına alarak Şah'a karşı bir protesto sergilemeleri, onların siyasi alanda güçlü bir temsillerinin olduğunu belirginleştirdi. Devletin batı tarzı liberal eğilimlerine karşı çıkan söz konusu ulema, Şah'a karşı bir muhalefet gibi hareket ettiler. Bu süreç

1906 Anayasa hareketlerine de yansıdı. Netice itibariyle Şiî ulema resmî sistemin içine de kendisini dahil ederek artık büyük ölçüde siyasallaştı.

Osmanlı'yı Atebât'ta tedirgin eden güç de aslında İran Devleti'nden ziyade burada Şiîliği yaymayı misyon edinen söz konusu Şiî ulemaydı. Kabileler arasında dolaşan ulema, ritüellerdeki benzerlikler üzerinden oldukça iyi bir propaganda yürüttü. Şiî ulemanın elini güçlendiren en büyük etkenlerden birisi maddi olarak bir güçlük çekmemesiydi. Hindistan'dan gelen vasiyet akçesi ve İran'dan gelen dinî vergiler vardı. Ayrıca ulema, merkezi devlet otoritesinden bağımsızdı ve devlete karşı bir yükümlülüğü de yoktu.

Şiî ahundlar bölge halkının kültürüyle Şia'daki anlatıları özdeşleştirerek pek çok benzerlik noktaları oluşturdular. Yörenin diline hâkim bir şekilde risaleler yayımlayarak bunları yöre halkına dağıttılar. Süreç ilerledikçe bölgedeki aşiretler üzerinden kitleler hâlinde Şiîliğe geçişler oldu. Bu mezhep değişimleri aslında bir bölgeye Şiîleşti demenin de bir ölçütüydü. İhtida edenlerin Şiîliğin ritüellerini uygulamaya başlamalarından ve Muharrem törenlerinde Şiîliğe geçmelerinden dolayı hediyelerle taltif edilmeleri artık onların Şiî mensubu olduğunu gösterir birer nişaneydi. Bilhassa 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren kabilelerin ihtidası Osmanlı Devleti'nin bölgede yürüttüğü merkezileşme siyasetinin etkisi ve buna bağlı olarak askerlik görevi ile vergi yükümlülüğü gibi etkenler de yöre halkının Şia'ya meyletmesini etkileyen sebeplerdi. Bu durum bir tür uyuşmazlığı da beraberinde getirdi. Nitekim Osmanlı Devleti'nin bölge halkının yararına adım atması dahi karşılık bulmadı. Ahaliye toprak dağıtılması, medrese açılması ve vaizler gönderilmesi gibi süreçlerin Şiîleşmenin önüne geçtiği söylenemez; çünkü söz konusu havalide Şia önemli bir sosyoekonomik zemin elde etmişti. Osmanlı ise böyle bir zeminden yoksundu. Osmanlı Devleti'nin savaşlar ve ekonomik zorluklar nedeniyle bölgeye uzunca bir süre ilgi gösterememesi burada başat rol oynamaktadır.

Hem İran ile İttihâd-ı İslâm fikrinin uygulama zemininden yoksun olduğunun anlaşılması hem de İran'da gerçekleşen Tütün Protestosu'nda ulemanın gücünün farkına varılmış olması ve bölgeye giden devlet adamlarının göndermiş olduğu raporlar, Osmanlı Devleti'nin bölgedeki Şiîleşmeyi ciddi bir tehdit olarak görmesine neden oldu. Bundan sonraki süreçte bir anti-propaganda örneği sergilendi. Bu programın içerisinde

Şiîleşen halk; Sünnî medreselerle, ibtidai okullarla, bölgeye gönderilen Kur-an-ı Kerim ve vaizlerle tekrar Ehl-i Sünnet mezhebine davet edildi.

Osmanlı Devleti bölgeye askerî müdahaleyi düşünmedi. Şiîleşen halkı cahil olarak tanımladı. Ne var ki Osmanlı'nın politikaları havalide sonuçsuz kaldı. Şiîleşmenin önünde engel olamadı. Bölgede teşkilatlanma ve iş bilen memur sayısı azdı. Meseleyi ciddiye alan insan kaynağından yoksunluk söz konusuydu. Yöreyi bilen ve yörenin dilinden anlayan ulema pek yoktu. İstanbul'dan gelen ulema da halkın anlayamayacağı bir dille onlara hitap etti. Ulemaya ve talebeye sunulan maddi imkânlar kısıtlıydı. Nakşibendilik, Osmanlı'nın yörede destek aldığı önemli bir gruptu. Bilhassa Sâmerrâ'nın Şiîleşmesinin engellenmesi yönünde Nakşibendiliğin birtakım çabaları oldu. Bölgede İbtidaî okulların açılması özellikle vurgulandı.

Osmanlı'nın, Şiîleşmenin arttığına dönük tespit ettiği önemli hususlar vardı. Bunlar mezhep tabiiyetinden etkilenen evlilikler, askere alma hususları, mülk edinme ve sınırdaki nüfus geçişkenlikleri üzerinden yapılan himayelerdi. Osmanlı tebaası olan pek çok kadın İranlı erkeklerle evlenmekteydi. Bu durum Şiîliğin yayılmasını kolaylaştırıyordu. Bu sebeple Osmanlı Devleti nizamnameler çıkararak İranlı erkeklerle evlenen kadınların çocuklarının da askerlikten muaf olamayacağını bir karara bağladı. Şer'i açıdan Osmanlı'nın İranlı erkeklerle evliliği yasaklamasının karşılığı yoktu. Bazı imamlar da zaten bu karara uymadı ve nikah akdi yapmaya devam etti. II. Mahmud döneminden itibaren uygulanan kararlarla İranlılarla evlilik kesinlikle yasaklanmaktaydı. Burada Osmanlı'nın getirdiği yasağın özüne inildiğinde vatandaşlık tabiiyetinden ziyade mezhep tabiiyetine indirgenmiş bir yasaklama söz konusuydu. Diğer bir ifade ile İranlı olup Sünnî olan birisinin Osmanlı kadınıyla evlenmesine bir engel konulmamasıydı.

Bir diğer önlem süreci de Şiîlere Atebât'ta mülk edindirmemeyle alakalıydı. Sonuçta bu toprakların yönetimi resmî olarak Osmanlı Devleti'nin elindeydi. 1844'ten itibaren fikrî arka planı oluşan karar, 1849'da kesin bir dille Şiîlerin Atebât'tan mülk almasını ve mevcut mülklerinin tamirini yasakladı. Mülk üzerinden bir mezhep siyaseti söz konusuydu. Atebât şehirlerinin içinde yaşanan bu nüfuz mücadelesi sınırda da kendisini güçlü bir biçimde hissettirdi. Sınırda mezhep temelli geçişler oldu ve bunun üzerinden tabii olunan taraflar seçildi. Bilhassa İran sınırından Osmanlı'ya geçiş yapan ve himaye isteyen Sünnî nüfuslar oldu. Osmanlı bölgeye Şâfiî kadılar gönderdi ve sınır

hattındaki Şiî propagandaları engellemek istedi. İran ise Necef ve Kerbelâ müçtehitlerinden fetva alarak sınırdaki bedevî aşiretleri zinde tutmaya çalıştı. Osmanlı'nın tabiiyet kanununa göre bir kere Osmanlı toprağına geçip tabii olanlar daha sonra tabiiyetlerini değiştiremezdi. Sünnî olduğunu ispat edenler çoğunlukla himaye edildiyse de Şiî olanlardan da geçenler oldu. Ancak, İran Sünnîleri himaye etmeyi kabul etmedi.

Şiîlerin kutsalı olan Atebât şehirleri her yıl buraya defnedilecek cenazelerle dolup taşmaktaydı. Osmanlı Devleti, cenaze sahiplerinden defniye rüsumu başlığı altında vergi almaktaydı. Ayrıca sıhhî gayelerle de alınan vergiler vardı. Atebât topraklarına defnedilmek hemen hemen her Şiî'nin hayaliydi ancak bunun birtakım bürokratik süreçleri ve maddî boyutu bulunmaktaydı. Devlet, Şia ve İran ile ilgili ilişkilerin seyrine bağlı olarak defn bürokrasisini kimi zaman katı kurallara da bağlayabiliyordu. Ancak, daha çok sıhhî gayeler ve mezar kapasitesine göre hareket etmekteydi. Kolera salgını sebebiyle yaş cenazelerin uzun bir süre başka bir yerde bekletildikten sonra defnedilmesi, sağlık gerekçeleriyle alınan bir karardı. Vergi uygulamaları ise Atebât'a gelen cenaze sayısını kısıtlamakla alakalıydı. Bu tür etmenler de cenaze kaçakçılığını arttırdı. 1915'te defniye vergisi kaldırıldı ama bunun büyük zararları oldu. Bölgedeki gureba hastanesi ve okullar bundan etkilendi.

Osmanlı'nın bölgede Şiîleşmeyi arttırdığını düşündüğü en önemli hususlardan birisi de Şiî haccıydı. Şiîler, Atebât şehirlerindeki ziyaretgâhları hacca alternatif mekânlar olarak görmekteydiler. Ahiret hayatları için bu mekânlarda medfûn bulunanlardan şefaat beklentileri vardı. Bu anlamda Atebât, onlar için bir tür teolojik merkez hâlini aldı. Bölgeye yapılan ziyaretler yörenin ekonomisini güçlendirdi. Şiî dayanışma ve birlik duygusunu arttırdı. Osmanlı, hacıların Kerbelâ ve Necef'e yaptıkları ziyaret sayısının fazlaca olduğunu görünce bu hat üzerinde hacılar için bir şimendifer yapmak istedi. Bununla amaçlanan şey hacıların şimendifer hattındaki hanlarda konaklaması ve onlara padişahın anlatılmasıydı. İranlı hacıların Hicaz'da uzun süre durması tasvip edilmemekteydi. Böylece onlar da zamanla Atebât'ı kendilerine kutsal kıldılar ve buraya hac nazarıyla baktılar. Bu, bir nevi kendi kutsallarını inşa etmelerine neden oldu.

Kitap neşriyatı hususunda da Osmanlı Devleti teyakkuz hâlindeydi. Şia'nın bastırmış olduğu ve dolaşıma giren kitaplar ve risaleler muzır yayın addedildi.

Bunların toplatılması için gereken çaba gösterildi. Şia tarafından basılan Kur'an-ı Kerim'in usulsüzce gönderildiğini ve makbul bir şekilde basılmadığını beyan etti. Neşriyat hususunda nizamnameler yayımlayarak bu konudaki düsturunu da açıkladı. Osmanlı Devleti'nin söz konusu yaklaşımı, İslâm'ın hamiliğini üstlenme hususunda neşriyatın ne denli önemli olduğunun bir nişanesiydi.

Muharrem törenlerinde Şiîler giderek dayanışma ve birlikteliklerini kuvvetlendirdiler. Şiîliğe geçiş yapanlar törenlerde onurlandırıldı. Bu durum onların grup kimliği inşası sürecini kuvvetlendirdi. Nitekim törenlerin düzenlenmesi için yeni mekânlar bulma ve inşa etme girişimleri de oldu. Böylece mekânsal olarak da kendilerini yansıtabilecekleri geniş alanlar oluştu. Bazı zamanlarda törenlerde Osmanlı padişahlarına da dualar edildi. Bu dönemler daha çok Osmanlı ile İran'ın olası İttihâd-ı İslâm altında birliktelik sergiledikleri zamanlara denk gelmekteydi. İstanbul'daki Valide Han'da da ilgili törenler yapıldı. Valide Han, Şiîlerin İstanbul'daki buluşma noktalarıydı. Buradaki törenlerin halka açık yapılmasında devlet bir mahsur görmedi. Şiîler törenleri birlikte fonluyordu. Dolayısıyla grup kimlikleri güçleniyordu. Osmanlı Devleti törenlerin 19.yüzyıl başlarında halka açık yapılmasını yasakladıysa da bir süre sonra serbest bırakmıştı, ancak asayişe dikkat etmekteydi. Törenlerin olaysız geçmesini oldukça önemsemekteydi.

Şiîliğe geçişte neden 19.yüzyılın özellikle ikinci yarısında ciddi bir artış gözlendiği sadece Osmanlı memurlarının kaygı yüklü raporlarından değil bölgeyi ziyarete giden seyyahların raporlarında da gözükmektedir. İngiliz belgeleri de bu verileri desteklemektedir. Karpat ve Cuinet'in açıkladıkları veriler ile hem yerli hem de yabancı yazarların paylaşımları da aynı yöndedir. Dolayısıyla bölgede yaşanan otorite boşluğunun ve Şiîlerin Safevîler'den sonra devletsiz kalarak Memlûk otoritesinin baskın olmadığı Atebât'a yerleşmesi ve burada İran Devleti'nin, Şiî ulemanın, yerel toprak şeyhlerinin ve haydutların birlikte hareket etmesi bir sosyoekonomik taban oluşturarak, Atebât'ın çekim gücünün de arkaya alınması ile propagandalar üzerinden Şiîliğe geçiş yönünde bir cazibe oluşmuştur.

Hindistan'dan gelen Vasiyet Akçesi de bölgeye olan ilgiyi arttırdı. Nüfuzlu müçtehitler aracılığıyla dağıtılan paradan "hak edenler" başlığı altında bir dağılım yapılmaktaydı. Bu para, maddi bakımdan Şiî ulemanın ve talebenin elini oldukça

güçlendirmekteydi. Paranın dağılımını bir müddet sonra İngilizler üstlendi. Bunun üzerinden İngilizler bölgede kendilerine alan açmaya çalıştılar. Osmanlı Devleti, paranın gelmesine ve dağıtılmasına hiçbir şekilde engel olamadı çünkü para İngiliz Bankası aracılığıyla gelmekteydi.

Şiîliğe geçenlerin birçoğu bunu rızalarıyla kabul etmiştir. Nitekim oldukça teşkilatlı, aktif, siyaseten ve ekonomik olarak da var olan Şiî ulema, merci-i taklid makamı, eğitim merkezleri ve orada yetiştirdiği talebeleri ile bunun koordinasyonu hususunda bir hayli yetkindi. Basra'daki durum da Bağdat ile kıyaslandığında sonucun sağlaması açısından aynı verileri tasdik eder niteliktedir. Dolayısıyla Osmanlı bürokratlarının kaygıları yersiz olarak değerlendirilemez. Hem İran'dan hem de Vehhâbîler'den gelebilecek bir tehlikeye karşı önlem alınmasının kaygısı olarak da bu durum değerlendirilebilir. Bu nedenle de bölgedeki devlet adamları endişe yüklü raporlar yazmış olabilirler.

İran, Osmanlı'nın hamiliğini ve egemenliğini kabul etmek istemedi. Diğer bir deyişle darü'l-hilafenin Tahran olduğu görüşü halen İran'da hâkimdi. Bunu kaybetmenin dolayısıyla mezhep üzerinden inşa ettikleri devlet kimliğini kaybetmek olduğu görüşü yaygındı. Bu barış ve iyi niyet sürecinde Osmanlı Devleti'nin Pansünnî düşünceyi gerçekleştirme peşinde olması, İran'ın ise barış ortamını fırsat bilerek Şiîliği yayma gayesi, ittihâd düşüncesine zemin hazırlayan bazı İranlı düşünür ve devlet adamlarının şaha karşı padişahı seçip ona yakın davranmaları, sürecin akamete uğramasını beraberinde getirdi. Osmanlı'nın, Cemaleddin Afganî'yi devreye koyarak Şiîleri etkileme fikri de İran tarafından hoş karşılanmadı. Ancak, Osmanlı Şiî ulemayı yanına çekmeyi amaçlamaktaydı. Ulemaya gönderilen mektuplara Ahund Horasanî ve Abdullah Mazendaranî gibi dönüş yapanlar oldu. İttihâd düşüncesi her ne kadar başarısız olsa da buradaki girişimler I. Dünya Savaşı sürecine giderken Iraklı Şiî ulemayla ve bazı İranlı ulemayla birliktelik hususunda tezahür etti.

Osmanlı Devleti'nde 31 Mart Olayı'ndan sonra İttihat ve Terakki kadroları devlet yönetiminde başat rol oynamaya başladı. Cemiyet'in Necef'te ve Kerbelâda'da da şubeleri bulunmaktaydı. İran'ın meşrutiyet sürecinde İttihat ve Terakki'nin bölgeye yakın ilgisi vardı. Meşrutiyet'in tekrar devreye girmesiyle yöreye gelen gazete ve dergi sayısında artış oldu. Böylece yöre halkı etrafındaki siyasi gelişmelerden haberdar olabildi. Bölgedeki Şiî ulemayla İttihat ve Terakki'nin iyi ilişkileri vardı. Bunun temellerinde II. Abdülhamid döneminde atılan İttihâd-ı İslâm fikrinin de katkısı vardı. İngiltere ve Rusya ortak düşmandı. İranlı ulemadan da

destek alındı. Ancak, İran Devleti gereken desteği vermedi/veremedi. İran 1907'de önemli ölçüde Rus ve İngiliz nüfuzu altındaydı ve kendi kararlarını veremeyecek durumdaydı.

İngiltere ve Rusya bölgeye özel ilgi duymaktaydı. İngiltere'nin amacı Hindistan'a giden yol üzerinde hiçbir engel olmamasını sağlamaktı. Rusya ise sıcak denizlere inmeyi hedeflemekteydi. İki başat güç Irak'ta ve İran'da menfaat sahalarını inşa ettiler. Ancak, birbirleriyle olan rekabetleri de devam etti. Osmanlı Devleti "nazik ve mühim" olarak adlandırdığı havalide her iki gücün de aktif politika üretmesini asla tasvip etmedi. Ancak, engel olacak pek bir argümanı da yoktu. İran ile ortak hareket edilememesinden dolayı, her iki dış güç de bölgede dilediği gibi politikalarını icra etmekteydi. Hem İngilizler hem de Ruslar, Şiî ulemanın otoritesini ve politik gücünün mahiyetini bildiklerinden ulemaya karşı olabildiğince iş birlikçi yaklaşıyorlardı. Osmanlı da Şiî ulemaya karşı aynı tavrı sergilemekteydi. Bu yönüyle Şiî ulema bir tür paratoner gibi devletlerin ilgisini cezbetmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin 1875'ten sonra bölgeye olan ilgisi yeniden önemli ölçüde artmıştır. Bu tarihten önce de ilgisi olsa bile 1875-78 arası savaşlarda vermiş olduğu kayıplar, Osmanlı'nın yönünü Müslüman bölgelerine dönmesine neden olmuştur. Yıllarca âtıl bırakılan bu beldeler artık büyük oranda Şiîleşmişti. Osmanlı'nın söz konusu havalide merkezileşme politikalarına rağmen tam anlamıyla teşkilatlanamamış olması bize çalışmamız boyunca ilginç gelen en önemli hususlardan belki de başlıcasıdır.

Ancak, Osmanlı Devleti'nin tüm bunlara rağmen bölgedeki mezhep politikası tamamen başarısız da değildi. Trablusgarp Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı süreçlerinde Iraklı Şiî ulemanın desteğinin alınabilmiş olması bu başarının bir kanıtı niteliğindedir. Iraklı ulemanın İranlı ulemaya karşı rakip olarak kullanılamamış olması ise başarısızlık olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı Devleti'nin bölgede yürütmüş olduğu mezhepsel mücadele süreci istikrarlıydı. Devlet, daha önce gayr-i Sünnî inanç gruplarına uyguladığı tedbir yöntemlerini Atebât'ta da İmamîye Şiası'na karşı sürdürdü. Ne var ki Şiîlik daha organize olmuş teşkilatlı bir yapıya sahipti. Ayrıca ekonomik kaynaklara erişimi de kolaydı. Böylelikle bölgede sosyoekonomik bir zemin elde etmişti. Buna karşın

Osmanlı Devleti'nin yeterli maddî imkânı yoktu ve tedbirler almakta gecikmişti. Bu nedenle Şiîlik Atebât'ta önlenemeyecek şekilde yükseldi.

Sonuç itibariyle bu tez, Osmanlı'nın "ötekisi" olan İran'ı ve Atebât'ta konumlanan Şiî ulemanın yürüttüğü propaganda faaliyetlerini daha da anlaşılır kılacaktır. 16.yüzyılda yaşanan hadiselere de atıfta bulunan araştırmamızda inişleri ve çıkışları ile 19.yüzyıl Osmanlı-İran mezhep ilişkileri pek çok boyutu ile incelenmiştir. Bu yönüyle literatüre zengin bir katkı sunmaya gayret edilmiştir.

KAYNAKLAR

A-Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)

Ali Emiri Selim III (A.E.SSLM.III)

A.E.SSLM.III 273/15804

Dahiliye Nezâreti İdare Evrakı (DH. İD)

DH. İD. 72/3.

Mühimme Defteri

Mühimme defteri nr. 3/172/473. Muhimme defteri nr. 3/477/1422. Mühimme Defteri nr. 5/429/1142. Mühimme defteri nr. 5/513/1401. Mühimme defteri nr. 6/324-325/686. Mühimme Defteri nr. 6/422/897, Mühimme Defteri nr. 5/513/1401. Mühimme defteri nr. 7/120/312. Mühimme defteri nr. 7/723/1984. Mühimme defteri nr. 12/457/880. Mühimme defteri nr.30/132/19.

Mütenevvî Maruzat Evrakı (Y.MTV)

Y.MTV. 43/117. Y.MTV. 45/13. Y.MTV. 45/24. Y.MTV. 49/122. Y.MTV. 59/41. Y.MTV. 73/71/01. Y.MTV. 90/76. Y.MTV. 94/71. Y.MTV. 166/127. Y. MTV. 169/38. Y. MTV. 43/117. Y.MTV. 281/147. Y.MTV. 282/58.

Maliye Evrak-ı Emiriye Müdüriyeti (ML.EEM)

ML.EEM. 284/17.

Bâb-ı Âlî Evrak Odası (BEO)

BEO. 43/3193. BEO 413/30919. BEO. 1206/90406. BEO. 1406/105440. BEO. 1628/122083 BEO. 1678/125835. BEO. 2303/172/709. BEO. 2526/189298. BEO. 2526/189393. BEO. 2563/198952. BEO. BEO. 2567/192/460. 2726/204415. BEO. 2726/204415. BEO.2741/205544. BEO. 3428/25788. BEO. 3636/272681. BEO. 272681. BEO. 2297/224760. BEO. 3234/242543. BEO. 3166/237436. BEO. 3749/281155. BEO. 2850/213750. BEO. 3337/250203. BEO /4106/307928. BEO. 3485/261328. BEO. 3456/259149. BEO 2997/224760. BEO. 3749/281155. BEO. 3882/291077. BEO. 3940. 295446. BEO. 3893. 291925. BEO. 3986/298936. BEO. 3989/299164. BEO 4323-324172. BEO 55/4076. BEO. 2385/178821. BEO. 398/29779. BEO 420/31450. BEO 418/31298. BEO 529/39639. BEO. 702/52626.

BEO 745/55813. BEO. 1351/101266. BEO. 4099/307373.

Cevdet Zabtiye (C.ZB)

CZB. 2/74. C.ZB. 46/2282.

Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV)

MV. 1/19. MV. 1/26. MV. 17/49. MV. 119/17. MV. 9/96

Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH.MKT)

DH. MKT. 285/25. DH.MKT. 729/2. DH.MKT. 1127/59 DH.MKT. 2147/109. DH.MKT. 1362/46. DH. MKT. 2449/40. DH. MKT. 2456/7. DH. MKT. 1616/34. DH. MKT. 2015/87. DH. MKT. 262/13. DH. MKT. 1140/27. DH. MKT. 2184/129. DH. MKT. 2195/59. DH. MKT. 2712/39. DH.MKT. 790/43. DH.MKT. 2147/109. DH.MKT. 1087/13. DH.MKT. 1816/8. DH.MKT. 304/106. DH.MKT. 1948/10. DH.MKT. 2419/83. DH. MKT. 2881/26. DH. MKT. 2182/37. DH. MKT. 2201/15.

DH. MKT. 2605/22 DH. MKT. 940/35 DH. MKT. 2012/37 DH. MKT. 262/13

DH. MKT. 313/33.

Mektubi Kalemi (MF.MKT)

MF.MKT. 84/15. MF.MKT. 285/43. MF.MKT.288 /40. MF.MKT. 310/43.MF.MKT. 422/33. MF.MKT. 439/19. MF. MF. MKT. 481/1. MKT. 1050/7. MF.MKT.1162/48. MF. MKT. 8/55.

Cevdet Adliye (C.ADL)

C.ADL. 9/368. C.ADL. 9/568.

Cevdet Evkaf (C.EV)

C. EV. 651/32819. C.EV.651/32/819.

Dahiliye Nezâreti Umûr-ı Mahalliye-i Vilayât Müdüriyeti Belgeleri (DH.UMVM)

DH. UMVM. 19/22.

Hariciye Nezareti Siyasî Kısım Belgeleri (HR.SYS)

HR.SYS. 2167/28. HR. SYS. 2338-33. HR. SYS. 2338-39. HR. SYS. 2338/42. HR. SYS. 2920/83. HR. SYS. 2337/9

Hariciye Nezâreti Londra Sefareti Belgeleri (HR.SFR.3)

HR. SFR.3. 4/39. HR. SFR.3. 4/41.

Dahiliye Nezâreti Siyasî Kısım Belgeleri (DH.SYS)

DH. SYS. 95/5. DH.SYS. 116/22.

Dahiliye Nezâreti İdarî Kısım Belgeleri (DH.İD)

DH. İD. 33/36.DH.İD. 54/66. DH. İD. 84/12. DH.İD. 203/2.

Dahiliye Nezâreti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi Belgeleri (DH.MUİ)

DH. MUİ. 28/67. DH. MUİ. 60/60.

Dahiliye Nezareti Mütenevvia Kısmı Belgeleri (DH.MTV)

DH. MTV. 38/7, DH. MTV. 38/28, BOA. DH. MTV. 38/37.

Dahiliye Nezâreti Şifre Kalemi Belgeleri (DH.ŞFR)

DH.ŞFR. 46/303. DH. ŞFR. 48/42. DH. ŞFR. 48/259. DH. ŞFR. 140/62. DH.ŞFR. 229/112. DH.ŞFR. 235/111. DH. ŞFR. 321/88. DH. ŞFR. 367/35. DH. ŞFR. 320/85.

Dahiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH. TMIK. M)

DH. TMIK. M. 163/9. DH. TMIK. M. 226/34. DH. TMIK. M. 232/96.

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 4. Şube Belgeleri (DH.EUM.4Şb)

DH. EUM. 4.Şb. 1/18. DH. EUM.4.Şb. 2/15.

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 6. Şube Belgeleri (DH.EUM.6Şb)

DH.EUM.6.Şb. 2/25

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 7. Şube Belgeleri (DH.EUM.7Şb)

DH.EUM.7.Şb. 2/45. DH.EUM.7.Şb. 2/52. DH.EUM.7.Şb. 2/63.

Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri. (DH.SAİD.d)

DH.SAİD.d 165/293.

Sicill-i Nüfus İdâre-i Umumiyesi Belgeleri Tahrirat Kalemi (DH.SN.THR)

DH. SN. THR 3/47.

Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi (HAT)

BOA. HAT. 5/151. HAT 372/20394-A. HAT 396/20881-C. HAT 771/36182-C. HAT 806/37159-A. HAT 36804. HAT 36829-C. BOA. HAT. 396/20876. BOA. HAT. 393/20828. BOA. HAT. 390/20715. BOA. HAT. 392/20787. BOA. HAT. 95/3844. BOA. HAT. 224/12516. BOA. HAT. 219/12056. BOA. HAT. 95/3844. BOA. HAT. 788/36752. BOA. HAT. 123/5086. BOA. HAT. 2/27. BOA. HAT. 2/30. BOA. HAT. 160/6674. BOA. HAT. 1/25. BOA. HAT 250/14184.

Sadâret Âmedî Kalemi Defterleri

A. AMD. 92/38.

Yabancı Arşivler

YB. 21/10/39.

Yıldız Perakende (Y.PRK)

Y.PRK. 4/80

Yıldız Perakende Evrakı- Serkurenâlık Evrakı (Y.PRK.SRN)

Y.PRK.SRN. 3/22

Yıldız Perakende Evrakı- Elçilik, Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik Maruzâtı (Y.PRK.EŞA)

Y.PRK.EŞA. 5/41. Y.PRK.EŞA. 18/78. Y.PRK.EŞA. 19/57.

Yıldız Sadâret Hususî Maruzât Evrakı (Y.A.HUS)

A. HUS. 159/86. Y.A. HUS. 163/64. Y.A.HUS. 193/86. Y.A.HUS. 255/45. Y. A. HUS. 260/130Y Y.A.HUS. 274/58. Y.A.HUS. 286/47. Y.A.HUS. 296/39. Y.A.HUS. 306/90. Y.A.HUS. 383/22. Y.A.HUS 160/44. Y.A. HUS. 526/132.

Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK)

Y. PRK. BŞK. 19/6. Y.PRK. BŞK. 19/54. Y.PRK. BŞK. 37/51. Y.PRK. BŞK. 57/16. Y.PRK. BŞK. 79/71. Y.PRK. BŞK. 19/27. Y. PRK. BŞK. 14/88.

Yıldız Perakende Evrakı- Meşîhat Dairesi Evrakı (Y.PRK.MŞ)

Y.PRK.MŞ. 5/33. Y.PRK. MŞ. 6/3. Y.PRK.MŞ. 7/23.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE)

Y.EE. 3/58. Y.EE. 7/17. Y.EE 8/9. Y.EE. 9/14. Y.EE 9/34. Y.EE. 10/20. Y.EE. 10/69. Y.EE 14/88. Y.EE. 14/366. Y.EE. 14/2256. Y.EE. 18/553. Y.EE. 38/118. Y.EE. 43/103.

Yıldız Yaverân ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiye Dairesi (Y.PRK.MYD)

Y.PRK.MYD 23/18.

Yıldız Perakende Evrakı- Arzuhâller ve Jurnaller (Y.PRK.AZJ)

Y. PRK. AZJ. 3/34. Y.PRK.AZJ. 3/37. Y.PRK.AZJ. 31/8. Y.PRK.AZJ. 188/661.

Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı (Y. PRK. AZN)

Y. PRK. AZN. 4/57.

Yıldız Perakende Evrakı - Maârif Nezâreti Maruzâtı (Y.PRK.MF)

Y.PRK.MF. 2/36

Yıldız Müfettişlik ve Komiserlikler Tahrirâtı (Y.PRK.MK)

Y. PRK. MK. 4/80

Yıldız Mütenevvî Maruzat Evrakı (Y.MTV)

Y.MTV. 59/41. Y. MTV. 284/117. Y.MTV. 304/60.

Yıldız Perakende Evrakı- Komisyonlar Maruzâtı (Y.PRK.KOM)

Y.PRK.KOM. 15/57.

Yıldız Perakende - Askerî Maruzât Evrakı (Y.PRK.ASK)

Y.PRK.ASK. 63/120. Y.PRK.ASK. 90/82. Y.PRK.ASK. 219/83. Y.PRK.ASK. 252/39. Y.PRK.ASK. 258/25. Y.PRK.ASK. 219/83. Y.PRK.ASK. 79/76. Y. PRK. ASK. 14/38

Yıldız Perakende - Ticaret ve Nâfia Nezâreti Maruzâtı (Y.PRK.TNF)

Y.PRK.TNF. 3/75.

Yıldız Perakende - Zabtiye Nezâreti Maruzâtı (Y.PRK.ZB)

Y.PRK.ZB. 5/108

Yıldız Perakende - Sadâret Maruzâtı (Y.PRK.A)

Y.PRK.A. 6/7. Y. PRK. A. 11/58

Yıldız Perakende Evrakı - Meşîhat Dairesi Evrakı (Y.PRK.MŞ)

Y.PRK.MŞ. 5/68

Yıldız Perakende - Yaverân ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiye Dairesi (Y.PRK.MYD)

Y.PRK.MYD. 23/18.

Yıldız Perakende Evrakı - Hariciye Nezâreti Maruzâtı (Y. PRK. HR)

Y. PRK. HR. 21/83.

Yıldız Perakende - Sadâret Resmî Maruzât Evrakı (Y.A.RES)

Y.A. RES. 55/9. Y.A.RES. 120/92. Y.A. RES. 147/106.

Hariciye Nezareti – Siyasî Kısmı Belgeleri (HR. SYS)

HR. SYS. 2167/30. HR. SYS. 2928/90. HR. SYS. 685/1

Hariciye Nezareti – Sefaret Belgeleri (HR. SFR)

HR. SFR. 1. 37/73.

Hariciye Nezâreti Tercüme Odası Belgeleri (HR.TO)

HR. TO. 590/50.

Hariciye Nezâreti Mektubî Kalemi Belgeleri (HR.MKT)

HR. MKT. 552/2. HR. MKT. 684/25.

İrade Dahiliye (İ.DH)

İ.DH. 925/73323. İ.DH. 958/75763. İ. DH 1099/86124. İ.DH.1237/96880. İ.DH. 1247/97741. İ. DH. 1237/96925. İ.DH. 1255/98525. İ.DH. 1252/98190.

İrade Hariciye (İ.HR)

İ.HR. 213/12380. İ.HR. 78/3847. İ. HR. 287/17945.

İrade Hususi (İ.HUS)

İ. HUS. 24/109. İ. HUS. 24/116. İ. HUS. 41/3. İ. HUS. 59/15. İ. HUS. 76/96. İ. HUS. 181/20. İ.HUS. 2/37.

İrade Maarif (İ.MF)

İ.MF. 7/1.

İrade Maliye (İ.ML)

İ.ML. 10/6. İ. ML. 15/34. İ. ML. 21/24.

İrade - Meclis-i Mahsus (İ.MMS)

İ. MMS. 56/2551. İ.MMS. 129/5537.

İrade – İlmiye

İ.İLM. 1/23.

Sadâret Kalemlerine Ait Muhtelif Defterler (A.MKT.UM) A.MKT.UM. 408/14. A.MKT.UM. 549/27. A. MKT. UM. 62/39.

A.MKT.UM. 81/6040. A.MKT. UM, 113/99. A. MKT. UM. 37/38.

Sadâret Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir Yazışmalarına Ait Belgeler (A.MKT.NZD)

A. MKT. NZD. 86/57.

Sadâret Mektubî Kalemi Belgeleri (A.MKT)

A. MKT. 179/12.

İrâde - Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)

İ. MVL. 356/15552.İ. MVL. 477/21587.

İrâde – Şura-yı Devlet

İ. ŞD. 22/947

İrâdeler (HH.İ)

HH.İ. BOA. HH. İ. 88/57. HH. İ. 132/28.

Düvel-i Ecnebiye Defterleri (A.DVNS.DVE.d)

A.DVNSDVE.d., 43/1.

Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d)

A. DVNSMHM.d 6/1050. A.DVNSMHM.d. 25/2372. A. DVNSMHM.d 1/22.

A. DVNSMHM.d 1/1008.

Nâme-i Hümâyûn Defterleri (A.DVNS.NMH.d)

A.DVNSNMH.d 3/1. A.DVNSNMH.d. 3/11. A. DVNSNMH.d 3/18. A. DVNSMHM.d. 35/583. A. DVNSMHM.d. 35/802. DVNSMHM.d. 35/45. A. DVN. NMH. 19/16.

Şûrâ-yı Devlet (ŞD)

ŞD. 2408/54. 2488/28. ŞD. 2672/28.

Sadâret Âmedî Kalemi Defterleri (A.AMD)

A. AMD. 2/61.A. AMD. 72/90.

Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)

A.MKT.MHM.557/13. A.MKT.MHM. 576/25. A.MKT.MHM. 577/11.

A.MKT. MHM. 588/31. A.MKT. MHM. 463/82. A.MKT. MHM. 50/36.

Sadâret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Yazışmalarına Ait Belgeler (A.MKT.MVL)

A. MKT. MVL. 12/56.

Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemi (MF. İBT)

MF. İBT. 7/121.

Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Yazışmalarına Ait Belgeler

MKT. MVL. 55/4.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Evrakı (TS. MA. e)

TS.MA.e 452/5. TS. MA.e 569/54. TS. MA. e. 611/40. TS. MA. e. 1210/69.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defter (TS. MA. d)

TS. MA. d. 8182/3.

Zabtiye Nezareti (ZB)

ZB. 2/74.

The National Archives Belgeleri (NA)

Foreign Office (FO)

FO195/5/621. FO195/50-151. FO195/1142/610. FO195/2164/485. FO195/2274. FO195/2274/151. FO195/2274/151-52. FO195/2275/154.FO195/1142. FO195/2368/35. FO195/1142/153.

FO195/2116/153-154. FO195/1142/153. FO195/35414. FO195/1142/29. FO195/2214/27. FO195/283/19. FO195/2116/153. FO195/2116/617. FO195/2214/618. FO195/2242/336. FO195/2274/614. FO195/2214/55. FO195/2214/612. FO195/2214/616. FO195/2275/154. FO195/464-615. FO195/354-617. FO195/2164/8. FO195/2164/301. FO195/464-341. FO195/464. FO195/70.21. FO195/2164/6.FO/195. FO195/464341. F0195/464. FO195/2214.

Farsça Belgeler

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî (İran ve Osmanlı Siyasî Belgelerinden Seçmeler: Kacarlar Devri) 3.Cilt, Belge Num. 462, 1305 Senesi, Karton: 19, Dosya 46. Belge Num. 194, 1305 Senesi, Karton: 19, Dosya: 5/h.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Cild. 3. Belge Num. 150, 1283 Senesi, Karton: 12, Dosya: 1/a.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 871, 1321 senesi, Karton:11. Dosya: 8.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num: 834. 1316, Karton: 6 Dosya: 11/42.

Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 870, 1321 senesi, Karton: 11. Dosya: 8.

Güzide-i Esnâd-ı Siyasî İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 830, 1315 senesi, Karton: 30. Dosya: 14/k.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 831, 1316 Senesi, Karton:35.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 832, 1316 Senesi, Karton:35.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 837. 1317 senesi. Karton: 1. Dosya 11/2.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî. Devre-i Kaçariye, Cild 5. Belge Num. 838, 1317 senesi, Karton:1, Dosya: 11/1.

Güzide-i Esnâd-i Siyasî-i İran ve Osmanî, Devre-i Kaçariye, Cild 5, 1370, Tahran, 1315 senesi, Karton: 30. Dosya: 14/k.

B-Araştırma ve İnceleme Eserler

2020: 157-173.

Abbas, Ziya. *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü.* İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Abdi Beğ Şirâzî, Safevîler, Tekmiletü'l-Ahbâr. Terc. Şefaattin Deniz ve Dr. Hasan Asadi, 1.bs. İstanbul: Bige Kültür Sanat, 2019.

Abu-Manneh, Butrus. *Studies on Islam and The Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876).* The Isis Press, İstanbul, 2001.

Aghaie, Kamran Scot. *The Martyrs of Karbala, Shi 'i Symbols and Rituals in Modern İran*. USA: University of Washington Press, 2004.

Ahmad, Feroz. "The State and Intervention in Turkey". XVI, *Turcica.*1984: 51-64.

Ahmad, Feroz. *İttihatçılıktan Kemalizme*. 8.bs. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir-i Cevdet, Tezkire No. 40'ın Tetimmesi*. Yay. Ord. Prof. Cavid Baysun, 3.bs. Ankara: TTK, 1991.

Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Birinci Cilt, 5. bs. İstanbul: İlgi Kültür Sanat:2011.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, C. XII,* 1309/1892, 182, Dersaadet-i Mecmua-yi Osmaniye.

Ahmet Cevdet Paşa. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İkinci Cilt, 5.bs. İstanbul: İlgi Kültür Sanat: 2011.

Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*. Tıpkıbasım, 1.bs. Ankara: La Kitap Yayınları, 2017.

Aka, İsmail. "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, 1.bs. İstanbul: İSAV, (1993): 70-103.

Aköz, A. ve A. K. Demireğen, *Muhyî'nin Selim-nâmesi*. Konya: Palet Yayınları,2020.

Aksoy, Hasan. "Dursun Fakih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 7-8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Aksu, Hüsamettin. "Câvidânnâme". *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7: 178.

Al-Bustani, Mehdi Jawad Habib. *Bağdat'daki Kölemen Hakimiyetinin Te'sisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Valiliği (1749-1842).* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1979.

Algar, Hamid. "Abdullah b. İsmail Bihbehânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6: 142.

Algar, Hamid. “Ahund”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 2: 185. İstanbul: TDV Yayınları: 1989.

Algar, Hamid. “Mâzenderânî” *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28: 190-192.

Algar, Hamid. “Merci-i Taklîd”. *TDV İslâm Ansikolepedisi.* 29: 172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Algar, Hamid. “Mirza Melkum Han”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020: 164-166.

Algar, Hamid. “Muhammed Bakır Bihbehânî”. *TDV İslâm Ansikolepedisi.* 6: 143. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Algar, Hamid. Nakşibendîlik. 6.bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period.* Los Angeles: University of Colifornia Press, 1980.

Ali Bey, *Seyahat Jurnali*. IV. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Ali Cevad. *Memâlik-i Osmâniye’nin Tarih ve Coğrafya Lügatı.* İstanbul, 1313.

Ali Suad, *Seyahatlerim*. Kitabevi, İstanbul, 1996.

Alkan, Necati. *The Late Ottoman Sunni Missionary Project, Non Sunni Muslims in the Late Ottoman Empire: State and Missionary Perceptions of the Alawis* London: I.B. Tauris/Bloomsbury, 2022.

And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta‘ziye*. 4.bs. İstanbul: YKY, 2018.

Andrew, W. P. *The Scinde Railway and Its Relations to The Euphrates Valley and Other Routes to India*. London, 1867.

Arabkhani, Rasool. *Sultan II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı-İran İlişkilerinde Atabat-ı Aliyat (Samerra, Kerbelâ, Kâzımiyye, Necef)*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Argunşah, M. “Şükrî-i Bitlisî Selim-nâmesi ve Eserin Dili”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 1988: 51-72.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi’ite Iran from the Beginnig to 1890.* University of Chicago Press, 2010.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden İmam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. London: Chicago Press, 1984.

Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 2.bs. (1789-1914). Ankara: TTK, 1999.

Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*, 1. bs. İstanbul: İFAV, 2014.

Ashraf, Ahmad. "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions". *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 1/4. (Summer, 1988): 538-567.

Aslan, Özcan. "İttihad-ı İslâm (Panİslâmizm) Fikrinin Osmanlı ve İran'daki Yansımaları ile İki Ülke İlişkilerine Tesiri". *Alınteri Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/1. (2022): 27-46.

Aslan, Özcan. *II. Abdulhamid Dönemi Osmanlı-İran ilişkileri (1876-1909).* Doktora Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

Âşık Paşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. İstanbul: Klasik, 2019.

Ateş, Sabri. "Bones of Contention: Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry in Nineteenth-Century Iraq". Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. 30/2, 2011, Duke University Press.

Ateş, Sabri. *Osmanlı-İran Sınır Bölgeleri 1843-1914*, Çev. Devrim Kaya, 1.bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Ateş, Tanju. Kaçarlar Döneminde İran'dan Atâbat-ı Aliyâta Yapılan Şia Ulema Göçü. *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/1 (2018): 32-41.

Atmaca, Metin. *Politics of Alliance and Rivalry on the Ottoman-Iranian Frontier: The Babans (1500-1851)*. Doctoral Dissertation, Albert Ludwigs University of Freiburg, 2013.

Atuk, M. Volkan. "İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin İran Politikası". *Belleten.* 83 (2019): 261-288.

Ayaz, Orhan. *Türk Dinî Düşüncesinde Modern Siyasi Kavramların Dönüşümü*. 1.bs. İstanbul: Kabalcı, 2021.

Aybay, Rona. *Kadın Uyrukluğu Üzerine Evlenmenin Tesiri*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980.

Aykun, İbrahim. “Bağdat Valisi Necip Paşa’nın Kerbelâ Üzerine Yaptığı Askeri Harekât ve Bunun Osmanlı-İran İlişkilerine Etkisi”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. I. (2013): 49-65.

Azamat, Nihat. “Hamza Bâlî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. 503-505.

Bademci, Ali. Şamanizmden Kızılbaşlığa Şiîliğin Türkmen Yüzü. 1.bs. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Baltacı, Cahid. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 3.bs. İstanbul: İFAV, İstanbul, 2010.

Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Haz. Coşkun Çakır, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013.

Barkey, Karen. *Farklılıklar İmparatorluğu Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar.* Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2011.

Bashir, Shahzad. *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks,* Doktora Tezi, Yale University, 1997.

Baş, Eyüp. “Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler”. AÜFFD I/XL V (2004): 167-190.

Başçı, Nezehat. “Mirza Ağahan-ı Kirmanî’nin Kasidesinde İttihad-ı İslam Söylemi ve Sultan II. Abdülhamid”. *e-Şarkiyat,* 8/2, 2016: 903-920.

Bayatlı, Nilüfer. “Osmanlı Döneminde Bağdad Valileri (1534-1917)”. *Türk Dünyası Araştırmaları.* 158, 2005:189-202.

Bayly, Christopher Alan. *Modern Dünyanın Doğuşu*. Çev. M. Nevâ Şellâki. Ayrıntı, 3.bs. 2021, İstanbul.

Baz, İbrahim. *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması,* 1. bs. Ankara: OTTO, 2019.

Becker, Howard S. *Haricîler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*, Çev. Şerife Geniş ve Levent Ünsaldı, 4.bs. Ankara: Heretik, 2019.

Bektaş, Erhan. “The Ottoman Response to Missionary Activities of Iranian Shiite Ulema: The Case of Iraq in the Nineteenth Century”. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi/ Journal of Ottoman Legacy Studies*. 6/16. (Kasım 2019): 505-514.

Bektaş, Erhan. *Osmanlı Irak'ında Tanzimat Devleti: Aşiretler, İdeoloji/Şiîzm ve Vergilendirme, 1830-1910.* Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2015.

Belge, Murat. *Militarist Modernleşme, (Almanya, Japonya ve Türkiye)*. İstanbul: İletişim, 2014.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 22.bs. İstanbul: YKY, 2016.

Beyhan, Mehmet Ali. "Şirvanlı Fâtih Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39:210-211.

Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi*, 1. bs. İstanbul: İletişim, 2021.

Birinci Dünya Harbi'nde Türk Harbi Irak-İran Cephesi 1914-1918. 3.Cilt/2.Kısım. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2002.

Birinci, Ali. "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.* 4/7. (2006): 291-349.

Bolat, Bengül. Aslan, Osman Furkan. "Sultan II. Abdülhamid'in Saltanat Döneminde Mısır Menşeli Muzır Neşriyat ve Devletin Aldığı Tedbirler (1876-1909)". *Karadeniz Araştırmaları*. XVII/68. (2020): 943-959.

Bolat, Gökhan. *Ermeni Meselesi'nde İran'ın Rolü ve Osmanlı – İran İlişkilerine Etkileri (1876–1909)*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Bostan, İdris. "Amâre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2: 558-559.

Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905 1909*. Cambridge University Press: 1910.

Burke, Peter. *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, 1. bs. İstanbul: Islık Yayınları, 2021.

Caferiyan, Rasul. Teşeyyu'fi'l Irak ve Salate bi'l Merciiyet-i İran, Terc. Haydar Mecid, (Yayım yeri, basım yeri ve yıl bilgileri bulunmamaktadır).

Cemil Said Bey. *İran Mektupları*. Haz. A. Ergun Çınar, İstanbul: Kitabevi, 2014.

Cenap Şahabettin. *Âfâk-ı Irak*. Dergâh, 2002.

Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, 1. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 3.bs. İstanbul: Paradigma, 1999.

Ceylan, Ayhan. "Tanzimat Dönemi Osmanlı Basım ve Yayımında Hukukî Düzen (1839-1876)". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 1. (2006): 139-155.

Ceylan, Ebubekir. *Modern Irak'ın Osmanlı Kökenleri*. 1.bs. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Chelkowski, P., "Rawḍa-Khwānī" in *Encyclopaedia of Islam,* Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Erişim: 13.11.2022

Cole, J. R. I. "Roots of North Indian Shī ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859". *Berkeley and Los Angeles: University of California Press*. XIV (1988): 327.

Cole, Juan R. I. "Shaikh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam" *Histories of the Modern Middle East.* Ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, Ursula Woköck. 167-185. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.

Cole, Juan R. I. and Momen, Moojan. "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843. *Past & Present*. (1986): 112-143.

Cole, Juan R.I. "Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq 1786-1850". *Middle Eastern Studies*, 22/4. (1986): 461-480.

Cole, Juan R.I. "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usûli Controversy Reconsidered". *Iranian Studies*. 18/1 (1985): 3-34.

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi, C.2*, Çev. Ahmet Arslan, 7. bs. İstanbul: İletişim, 2013.

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi, C.2*. 7.bs. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim, 2013.

Cuinet, *La Turquie D'Asie, III.* Paris: 1894.

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 13: 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13: 491.

Çakmak, Diren. "Osmanlı Telif Hukuku ile İlgili Mevzuat". Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 21, (2007): 191-234.

Çakmak, Yalçın. *Sultanın Kızılbaşları*. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2020.

Çelenk, Mehmet *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Çelenk, Mehmet. "Safevî İlmi Geleneğinin İnşası ve İran'ın Şiîleşmesi", *Safevîler,* Ed. Mehmet Dağlar, 1. bs. 83-111. İstanbul: Kitabevi, 2021.

Çetin, Mehmet. "Osmanlı Devleti ile İran Arasında Tabiiyet İhtilafı: Tefrik-i Tebaa Uygulaması". *İran Çalışmaları Dergisi*. 5/1. (2021): 1-30.

Çetinsaya, Gökhan. “Din, Reform ve Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış”. *Osmanlı Araştırmaları I, Osmanlı Medeniyeti Siyaset, İktisat, Sanat*. Haz. Coşkun Çakır. 125-147. 1.bs. 125-147. İstanbul: Klasik, 2005.

Çetinsaya, Gökhan. “II. Abdülhamid’in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Değerlendirmesi”. *Osmanlı Araştırmaları.* 47 (2016): 353-409.

Çetinsaya, Gökhan. “Tanzimat’tan Birinci Dünya Savaşı’na Osmanlı-İran İlişkileri”. *KÖK Araştırmalar Vakfı, Osmanlı Özel Sayısı*. (2000): 10-23.

Çetinsaya, Gökhan. “The Caliph and Mujtahids: Ottoman Policy towards the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century”. *Middle Eastern Studies*. 41/4. (July 2005): 561 – 574.

Çetinsaya, Gökhan. “The Ottoman View of the Shiite Community of Iraq in the Late Nineteenth Century”. The Other Shiites, Ed. Alessandro Monsutti, Silvia Naef & Farian Sabahi, Peter Lang AG. 19-41. Bern: International Academic Publishers, 2007.

Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*. 1. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Çetinsaya, Gökhan. *Ottoman Administration of Iraq. 1890–1908*. Doktora Tezi, The University of Manchester, 1994.

Çıpa, H. Erdem. *Yavuz’u Yaratmak.* Çev. Zeynep Rona, 1. bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.

Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzalî ve Şüphecilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.

Dabashi, Hamid. *İran: Ketlenmiş Halk*. 2.bs. Metis, İstanbul: 2021.

Daftary, Farhad. *Şiî İslâm Tarihi*, 1.bs. İstanbul: ALFA, 2016.

Dağlar, Mehmet. “Safevî Devleti’nde Şah II. İsmail ve Muhammed Hudabende Dönemlerinde Kızılbaş Hâkimiyeti (1574-1587)”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi/Journal of Turkish History Researches,* 3/1 (2018): 50-65.

Dağlar, Mehmet. *İran’da Kızılbaşlıktan Şiîliğe Geçiş*, 1. bs. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.

Dalkıran, Sayın. *Ahmet Feyzi Çorûmî’nin El-Feyz’ür Rabbânî’si Işığında Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şi’î Akîdesine Tenkidleri*. 2.bs. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2012. 42: 431-435.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. İstanbul: YKY, 2002.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. 3.bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Deringil, Selim. *Simgeden Millete*, 5.bs. İstanbul: İletişim, 2019.

Deringil,Selim. "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams*. New Series. 30, 1/4 (1990): 45-62.

Derviş Paşa. *Tahdid-i Hudud-ı İraniyyeye Me'mûr Derviş Paşa'nın Layihası*. Çev. Fatih Gencer. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Dığıroğlu, Filiz. "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)". T*ürk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 31 (Güz 2014): 69-112.

Dığıroğlu, Filiz. "Osmanlı Matbuatında Acemler: Şirket-i Sahafiye-i İraniye". Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies, LVI (2020): 225-258.

Dığıroğlu, Filiz. "Sultanın Ecnebileri: Dersaâdet'in Acemleri". *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*, 932-970. İstanbul: TBMM Millî Saraylar Yayını, 2018.

Dığıroğlu, Filiz. "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslâmî Metinleri Kim Üretir?-II". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 54 (Haziran 2018): 1-44.

Dinç, Fasih. "Medenileştirme" Aracı Olarak Osmanlı'nın İskân Politikası: Caf Aşireti Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 12/3 (28) (2020): 410-426.

Dinç, Fasih. *Osmanlı-İran Sınırında Toplum ve Siyaset: Caf Aşireti Ve Nasturî Cemaati (1839-1914)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2020.

Dinç, Fasih. *XIX. Yüzyılda Kerkük (Fizikî, İdarî ve Sosyo-Ekonomik Yapı*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Doulatabadi, Farzaneh. *Ahter Gazetesi Çerçevesinde İran-Türkiye Fikrî ve Edebî İlişkileri*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2005.

Dressler, Markus. "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri". *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*. 30-31 Ekim, 2009, Üsküp. Ed. Gıyasettin Aytaş, Yusuf Doğan, Başak Akman Yeşilel.

Düstûr. 1. Tertip. 5. Cilt. Ankara: Başvekâlet Matbaası. 1937.

Ed. Daniel O' Quinn. *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan*. Broadview Editions. 2009.

Ekinci, Abdullah. "Bir Medeniyet Meselesi Olarak Orta Doğu'nun Sosyo-Kültürel Yapısı". *Bir Medeniyet Merkezi Olarak Ortadoğu, Uluslararası Sempozyum Bildirileri.* 3-4 Kasım 2016/Mardin. Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, (2017): 40-73.

Ekinci, Abdullah. "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsma'ilî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları". *Belleten*. C. LXIX, Ağustos (2005): 499-516.

Ekinci, Abdullah. "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Fikir Akımları (8-10. Yüzyıllar)". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*. C.1. S.2. (2003): 61-76.

Ekinci, Abdullah. "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 141, 2002.83-98.

Ekinci, Abdullah. Ortadoğu Heterodoksisine Dair Düşünceler (Haricî, Şiî ve Karmatî Kavramları). *Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler,* Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, (2004): 319-326.

Ekinci, Abdullah. *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler*, 1. bs. Ankara: Odak Yayınevi, 2005.

Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 2. (Güz, 2006): 41-60.

Ekinci, Mustafa. "Şah İsmail Hayatı ve Eserleri", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. Halil İbrahim Bulut, 1. bs. 307-328. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. 2.bs. Ankara: Beyan 2010.

Ekinci, Mustafa. Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri, Doktora Tezi, (Harran Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 178.

Eldem, Edhem. "Osman Hamdi Bey'in Bağdat Vilayeti'ndeki Görevi Sırasında Babası Edhem Paşa'ya Mektupları (1)", *1. Osman Hamdi Bey Kongresi Bildiriler 2-5 Ekim 1990*. Haz. Zeynep Rona, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, (1992): 65-98.

El-Kalkaşendî, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, Çev. Ramazan Şeşen, 1. bs. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.

Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*. 1.bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.

Emecen, Feridun. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. 3. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği.* 3.bs. Ankara: *Ötüken Neşriyat*, 2018.

Erdem, İlhan ve Paydaş, Kazım. *Ak-Koyunlu Devleti*, 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2021.

Ersoy, Mine. *Zevra Gazetesi (S.1-100)'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2014.

Es'ad Efendi. *Üss-i Zafer*. Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2005.

Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. 5. bs. Ankara: Ankara Okulu, 2019.

Faroqhi, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşîlik*. İstanbul: ALFA, 2017.

Faroqhi, Suraiya. Pilgrims and Sultans: *The Hajj under the Ottomans 1517-1683*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd. Publishers, 1994.

Farouk-Sluglett, Marion and Sluglett, Peter. "The Transformation of Land Tenure and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, c. 1870-1958". *International Journal of Middle East Studies*. 15/4 (Nov. 1983):

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. 1. bs. İstanbul: İSAV, (1993): 33-46.

Friedlaender, Israel. The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm, *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 28 (1907): 1-80.

Garthwaite, Gene. *İran Tarihi*.1.bs. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011.

Gartwaite, Gene R. *İran Tarihi*, İnkılap, Çev. Fethi Aytuna, İstanbul, 2021.

Gavin R. G. Hambly, "Iran During The Reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah". The Cambridge History of Iran. Ed. Peter Avery, G. R. G. Hambly, C. P. Melville. 144-174. New York: Cambridge University Press, 7. 1991.

Gavin R. G. Hambly, "The Traditional Iranian City In The Qajar Period". The Cambridge History of Iran, Ed.Peter Avery, G. R. G. Hambly, C. P. Melville. 542-589. New York: Cambridge University Press, 7. 1991.

Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme (1839-1939).* 4.bs. Ankara: Doğubatı, 2017.

Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî*. 1. bs. Ankara: TTK, 2019.

Georgeon, François. *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Berktay, 6.bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Glassen, Erika. "Muharram-Ceremonies ('Azâdârî) in Istanbul at the end of the XIXth and the beginning of the XXth century". Les Iraniens d'Istanbul (ed. T. Zarcone, F. Zarinebaf-Shahr). 113-129. Istanbul-Téhéran: Institut Français de Recherche, 1993.

Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

Gölbaşı, Edip. "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidîler ve Osmanlı İdaresi". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*. S.9. (2009): 88-156.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi,1969.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Göyünç, Nejat. "Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk İran Dostluk Tezahürler". İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan. 137-193. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.

Graefe, E. "Fatımiler". *İslâm Ansiklopedisi.* 4: 521-526. Eskişehir: 1997.

Gültekin, Hasan. "Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi.* (2015/76): 55-78.

Gümüşoğlu, Hasan. *Osmanlı'da Mezhep*. 1.bs. İstanbul: Ensar, 2020.

Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. 8.bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 2. bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdî,* 3. bs. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdî,* 3. bs. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Halm, Heinz. *Şiîler*, Çev. Muhammet Mertek, 1. bs. İstanbul: Runik Kitap, 2020.

Han Melik Sasanî. *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*. 1.bs. İstanbul: Klasik, 2006.

Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni 3.Cilt*, Çev. Berkay Ersöz, 3. bs. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021.

I.Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, 3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defterleri (Transkripsiyon/Tıpkıbasım) Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Nu:136. İstanbul, 2014.

Issawi, Charles. *Fertile Crescent 1800-1914: A Documentary Economic History*, New York: OUP, 1988.

Işın, Ali Rıza. *Basra'nın Şiîleşmesi: 19. Yüzyıl.* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Işın, Ali Rıza. *Basra'nın Şiîleşmesi: 19.Yüzyıl.* 1. bs. İsyanbul: Lejand, 2021.

Ivanow, W. "İmam". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2. İstanbul, 1978: 980-983.

İbn-i Battuta. *Büyük Dünya Seyahatnamesi*. Yeni Şafak, Baskı Sayısı ve Yılı Belirtilmemiş.

İbnü'l Esîr, *El Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, 8.Cilt, Çev. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991).

İbnü'l Esîr, *El Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*. 8.Cilt, Çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İlhan, Avni. "Atebât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İlhan, Avni. "Fedâihu'l-Bâtıniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12: 291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İmam Gazâlî, *Batinîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Batinîyye/el-Mustazhirî).* Terc. Avni İlhan, 3. bs. Ankara, TDV Yayınları, 2021.

İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600).* Çev. Ruşen Sezer, 21. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. 5. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

İsmail Hakkı Babanzade, *Irak Mektupları*. Çev. Murat Çulcu, 1.bs. İstanbul: Büke Yayıncılık, 2002.

Jane Dieulafoy, *La Perse*, Paris, 1887.

Jean and Jacqueline Calmard. “Muharram Ceremonies Observed in Tahran by İlya Nivolaevich Berezin (1843)” Edited by Peter J. Chelkowski, *Eternal Performance Ta ‘ziyeh and Other Shiite Rituals.* India: Seagull Books, 2010.

Jones, James Felix. *Journal of A Steam-Trip to the North of Baghdad*, 1846.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde*, Çev. A. Tunç Şen, 2. bs. İstanbul: Metis, 2019.

Kahraman, Abdullah “Seyyid Muhammed Tabâtabâî”. TDV *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39: 308-310.

Kamali, Dayan. “Safevî Hanedanı’nın Çöküşü” *Türk Dünyası Araştırmaları*. 225, 2016: 153-174.

Kapar, Mehmet Ali. “Müntefiḳ (Benî Müntefiḳ)”. *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32:27.

Karacagil, Ö.Kürşad. “I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin İran’la İttifak Kurma Arayışları”. OTAM, 36 (Güz 2014): 95-116.

Karacan, Osman. “Sultan II. Abdülhamid’in İttihâd-ı İslâm Siyasetinde İran”. Sabit Duman Armağanı, Ed. Yahya Başkan. 285-306. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Karadeniz, Yılmaz. “İran’ın Taksimi Görüşmelerinde İngiltere’nin Rusya’ya Karşı Diplomatik Manevraları (1907)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/18, (2011): 248-263.

Karadeniz, Yılmaz. “Safevî Devleti’nin Kuruluş Temelleri”, *Safevîler*, Ed. Mehmet Dağlar, 1. bs. 169-189. İstanbul: Kitabevi, 2021.

Karadeniz, Yılmaz. *İran Tarihi 1700-1925*. 2. bs. İstanbul: Selenge, 2020.

Karakaya Stump, Ayfer. *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*. 3. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

Karal, E.Z. *Osmanlı Tarihi VIII. Cilt*. 6.bs. Ankara: TTK, 2007.

Karpat, Kemal H. *İslâm’ın Siyasallaşması*., 6. bs. İstanbul: Timaş, 2017.

Karpat, Kemal. *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. 2.bs. İstanbul: TİMAŞ, 2010.

Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. 1. bs. Ankara: Fecr, 2022.

Kâtip Çelebi. *Mîzânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*. Çev. Orhan Şaik Gökyay, 1. bs. İstanbul: Kabalcı, 2008.

Kaya, Dilek. *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.

Keddie, Nikki R. *Cemâleddin Efgânî*. İstanbul: Bedir, 1997.

Keddie, Nikkie R. "The Roots of the Ulama's Power in Modern İran", *Studia Islamica*, (1959): 31-53.

Keddie, Nikkie R. "The Roots of the Ulama's Power in Modern İran", *Studia Islamica*. (1959): 31-53.

Keddie, Nikkie R. *Modern Iran Roots and Results of Revolution*, 1.bs. Yale University Press: 2003.

Keddie, Nikkie R. *Qajar Iran and The Rise of Reza Khan (1796-1925)*. California: Mazda Publishers, 1999.

Kern, Karen M. "Rethinking Ottoman Frontier Policies: Marriage and Citizenship in the Province of Iraq". *The Arab Studies Journal*. 15/1 (Spring 2007): 8-29.

Kern, M. Karen. *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces of Iraq*. New York: Syracuze University Press, 2011.

Kern, M. Karen. *The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A study of Ideologies*. Doktora Tezi, Columbia University, 1999.

Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, 1.bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Kevserânî, Vecih. *Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, 1. bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Kevserânî, Vecîh. *Fakih ve Sultan*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî ve Devlet Ahlakı*. 1. bs. İstanbul: Çağdaş Kitap, 2020.

Kısak, Mehmet. *Rızâ Şah Pehlevî Dönemi Fars Milliyetçiliği ve Toplumsal Yansımaları*. Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2022.

Kia, Mehrdad. "Pan-Islamism in late nineteenth-century Iran". *Middle Eastern Studies*. 32:1. (1996): 30-52.

Kiren, Akın. "Diaspora Özellikleri Bağlamında İstanbul'da İranlılar (1870'lerden Cumhuriyet'in İlk Yıllarına)". *İran Çalışmaları Dergisi*. 5/1. (2021): 55-80.

Kiren, Akın. “İmparatorluğun Son Yıllarında İstanbul’da İranlılar ve Valide Han”. *Toplumsal Tarih*. 284. (2017): 36-41.

Kiren, Akın. *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.

Koçu, Reşat Ekrem. “Büyük Vâlide Hanı”. *İstanbul Ansiklopedisi.* 6. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1963.

Kohlberg, Etan. “İmâmiyye Şiası Geleneğinde “Râfizî” Terimi”. Terc. Halil İbrahim Bulut. *Kelam Araştırmaları*. 2:2. 2004: 117-124.

Korkmaz, Fahrettin. *Gazzâli’de Devlet*, 2. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Koyuncu, Nuran. *Osmanlı Devleti’nde Şia, Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar, İran Tebaasıyla Evlenme.* Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Köprülü, M. Fuad. *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*. 4. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 12. bs. Ankara: Akçağ, 2012.

Köprülü, M. Fuat. *Anadolu’da İslâmiyet*. 1. bs. İstanbul: ALFA, 2017.

Kurşun, Zekariya. “Kölemen Davud Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 39.

Kurt, Burcu. *II. Meşrutiyet Döneminde Basra Vilayeti*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2012.

Kurt, Burcu. *Osmanlı Basra'sında Devlet ve Toplum 1908-1914*. 1. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. 3.bs. Ankara: OTTO, 2020.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 3. bs. Ankara: OTTO, 2020.

Laoust, Henry. *Gazzâli’nin Siyaset Anlayışı*. 1. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. 2. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*, C.1, 5. bs. İstanbul: İletişim, 2013.

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. 2.bs. İstanbul: Sel Yayınları, 2014.

Litvak, Meir. “A Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shi’i ‘Ulama’ of Najaf and Karbala”. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 27/1. (2000): 69-89.

Litvak, Meir. “Money, Religion, and Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala', 1850-1903”. *International Journal of Middle East Studies*. 33/1 (Feb., 2001): 1-21.

Litvak, Meir. “Money, Religion, And Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala, 1850-1903”. *International Journal of Middle East Studies*. 33, (2001): 1-21.

Litvak, Meir. *Shi`i Scholars of Nineteenth Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Litvak, Meir. *The Shi‘i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Sociopolitical Analysis*. Doktora Tezi, Harvard University, 1991.

Lorimer, J. G. *Gazetteer of the Persian Gulf. Vol. II. Geographical and Statistical*. 1908.

Maceoin, D. M. “Babism”. *Encyclopædia Iranica*. III/3:309-317.

Madelung, Wilfred. “İmamet”. *Encylopedia of Religion*. V.VII., New York, 1987: 114-119.

Madelung, Wilfred. “Shiism”. *Encylopedia of Religion*. V. XIII. New York, 1987: 242-247.

Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları,* Ankara: TTK, 2013.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 19.bs. İstanbul: İletişim, 2017.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. 26.bs. İstanbul: İletişim, 2018.

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*. 20.bs. İstanbul: İletişim, 2015.

Mehmed Esad Efendi. *Üss-i Zafer*.1243/1827.

Mehmet Hurşit Paşa. *Seyâhatnâme-i Hudûd*. Çev. Alâaddin Eser. İstanbul: Simurg Yayınları, 1997.

Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar.* 6. bs. İstanbul: demos, 2021.

Menekşe, Ömer. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*. 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.

Merçil, Erdoğan. “Büveyhiler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C. VI: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Merçil, Erdoğan. “Büveyhiler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6: 496-500.

Midhat Paşa'nın Hatıraları, C.I. Tabsıra-i İbret. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, 1.bs. İstanbul: Temel Yayınları, 1997.

Moazami, Behrooz. *İran'da Devlet, Din ve Devrim*. 1. bs. İstanbul: İletişim, 2018.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. United States: Yale University Press, 1985.

Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*. 4.bs. İstanbul: Klasik, 2018.

Mundy, Martha ve Smith, Richard Saumarez. *Modern Devlet'e Giden Yolda Mülk Siyaseti*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Nakash, Yitzhak. "Sünnî Irak Kabilelerinin Şiîliğe Dönüşümü". Çev. Zeki Tekin, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. XV/III (2002): 387-397.

Nakash, Yitzhak. "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism". *International Journal of Middle East Studies*. 26/3 (1994): 443-463.

Nakash, Yitzhak. "The Muharram Rituals and the Cult of the Saints among Iraqi Shiites". *The Other Shiites*. Ed. Alessandro Monsutti, Silvia Naef & Farian Sabahi, Peter Lang AG 115-137. Bern: International Academic Publishers, 2007.

Nakash, Yitzhak. *Irak'ta Pandoranın Kutusu Şiîler*, 1.bs. Ankara: Elips Kitap, 2005.

Nakash, Yitzhak. *The Shiis of Iraq*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

Namık Kemal. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*. 2.bs. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara. İstanbul: Dergâh, 2019.

Nasiri, Mohammad Reza. *Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*. *Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa*. 1991.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufi Makaleler*. Çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Neccâr, Cemil Musâ. *el-'alâkâtü'l-'Osmâniyyetü'l-İrâniyye tetevurâhâ ve tesîrü'l-Iraki'l-Osmâniyye fihâ ve in'ikâsâ 'aliyye 1823-1875,* 1.bs. Bağdat: Mektebetu Mumin Kureyş, 2016.

Neccar, Cemil Musa. *Necefu'l Eşref Havâdis ve Meşâhid ve Meva'kıf-ı Siyasiyye*. 1.bs. Beyrut:Daru Mektebu Adnan, 2015.

Nejâd, Mes'ûd Kûhistânî. *Çâlişhâ ve Ta'âmelât-i İran, ve Irak der-nime-i nühüst-i sedde-i bîst*, 1. bs. Tahran: Merkez-i İsnâd ve Hidamât Pejûheşî, 1384.

Nizâmülmülk, *Siyasetnâme.* Çev. M. Taha Ayar, 5. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Ocak Ahmad, Sümeyra. “İslam Mimarîsinde Mezhep Etkisi: İran Örneği”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 14. 2022: 399-418.

Ocak, Ahmet Yaşar. “*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*”. 8. bs. İstanbul: Timaş, 2020.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderîler*, 5.bs. İstanbul: Timaş, 2020.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderîler*. 2 bs. Ankara: TTK, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm*. 1. bs. İstanbul: ALFA, 2021.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. 8.bs. İstanbul: Timaş, 2020.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular Osmanlılar ve İslâm*, 1. bs. İstanbul: Timaş, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Farklı Bakışlar*. İstanbul: iletişim, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm*. 6.bs. İstanbul: İletişim, 2003.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*. 4.bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Onat, Hasan. “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36/1 (1997): 79-117.

Orat, Jülide Akyüz. “Yabancı Güçler Gölgesinde Osmanlı Devleti'ne Yönelik Şia Hareketleri”. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. 3/5. (2014): 62-73.

Ortaylı, İlber. “19. Yüzyılda Heteredoks Dinî Gruplar ve İdaresi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 1/1. Ocak-Haziran, 1996: 63-68.

Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan*, Bir Şiî/Katolik* Çev. Tufan Gündüz, 1. bs. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.

Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat. Ed. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdil. ORSAM: Ankara, 2012.

Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra. Ed. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdil. ORSAM: Ankara, 2012.

Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid*, 1.bs. İstanbul: Selis Yayınları, 2007.

Osmanoğlu, Cihan. *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiiyyetinin (Vatandaşlığının Gelişim)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003.

Othan, Eyyup. “Ahtar Gazetesi’nin Doğuş Serüveni ve İran Matbuatındaki Yeri ve Öneminin İncelenmesi”. *Journal of Social Research and Behavioral Sciences*. 8/16. (2022): 34-50.

Öğüt, Salim. “Ebû Yusuf” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10: 260-265.

Önal, Recep. “Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10/4. (2018): 1258-1275.

Öngören, Reşat. “Safevîyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 460-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Öz, Baki. *İttihat Terakki ve Bektaşîler*. 1.bs. İstanbul: Can Yayınları, 2004.

Öz, Mehmet. *Osmanlı Tarihi Üzerine I*. 1.bs. Ankara: Cedit Neşriyat, 2019.

Öz, Mustafa. “Cebeliâmil”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020: 251-252.

Öz, Mustafa. “Ehl-i Beyt”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öz, Mustafa. “Hüseyniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 19: 28-29. İstanbul: TDV Yayınları: 1999.

Öz, Mustafa. “Şia”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 39: 121-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42: 214-215. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Özcan, Abdülkadir. “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 3: 457-458.

Özcan, Azmi. “Muzafferüddin Şah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31: 419-420. Ankara: 2020.

Özcan, Azmi. *Nâdir Şâh*. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özcan, Azmi. *Pan-İslâmizm*. 2.bs. Ankara: İsam, 1997.

Özlü, Zeynel ve Demir, Enver. “Dr. Fahreddin Şevket’e Göre Modernleşme Sürecinde İngiltere ve Rusya’nın İran’daki Faaliyetleri”. *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı’ndan İslâm Devrimi’ne*. Ed. Osman Karacan. 119-133. İstanbul: Selenge, 2021.

Özlü, Zeynel. “Osmanlı Devleti’nde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği”. T*ürk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (2011): 191-212.

Paydaş, Kazım. *Uzun Hasan ve Otlukbeli Savaşı*. 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2022.

Peters, F.E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and The Holy Places*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Poş, Abdullah. “XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak’taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri. Milel ve Nihal. 8/3 (2011): 47-76.

Sarı, İsmail. “Modern İran’da Şiî Sekülerleşme Süreci”. *Turkish Journal of Shiite Studies*. 2/2.

Sarıkçıoğlu, Melike. “Osmanlı-İran Sınırının Çiziminde İngiltere ve Rusya’nın Müdahaleleri (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başı)”. *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı’ndan İslâm Devrimi’ne*. Ed. Osman Karacan. 59-85. İstanbul: Selenge, 2021.

Sarıkçıoğlu, Melike. Osmanlı-İran hudut anlaşmazlıkları (1847-1913) ve 1913 İstanbul Protokolü. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Tarih Bölümü, 2009.

Sarısaman, Sadık. “Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin Bahtiyari Politikası”. *OTAM*, 8. 1997: 295-296.

Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik,* 1.bs. Ankara: TTK, 2013.

Savory, Roger M. Tahkikat-ı der Tarih-i İran-ı Asrı Safevî (Mecmu ‘-a-yı Makalat), Çev. Muhammed Bakır Aram-Abbaskuli Gaffarî Ferd. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1382.

Savory, Roger. *Safevîler Devrinde İran*, Çev. Özgür Kolçak, 1.bs. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2021.

Savory, Roger. *Safevîler Devrinde İran*, Çev. Özgür Kolçak, 1.bs. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2021.

Savory, Roger. *Safevîler Devrinde İran*. Çev. Özgür Kolçak. Bilge Kültür Sanat, 2022.

Semnânî, Muhammed Ahmed Penâhî. *Lütf ‘Ali Han Zend*. Tahran: İntişârât-ı Kitâb-ı Numûne, 1373.

Serbestoğlu, İbrahim. “Öteki Perspektifiyle Osmanlı Kadınının İranlılarla Evlenme Yasağı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/20. (2012): 213-220.

Sevil, Hülya Küçük. *İttihat ve Terakki Döneminde İslâmcılık Hareketi (1908-1914).* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Seyf, Ahmad. “Iran and Cholera in the Nineteenth Century”. *Middle Eastern Studies*. 38/1 (Jan., 2002): ha169-178.

Soane, E.B. *Mezopotamya ve Kürdistan’a Gizli Yolculuk*. 1.bs. Çev. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta, 2007.

Sonat, Ramazan. *İttihat ve Terakki Cemiyetinin Irak Misyonu (1908-1914)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2022.

Soofizadeh, Abdolvahid. *Kaçar Hanedanlığı Döneminde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1795-1925)*. Ankara: TTK, 2020.

Soyyer, Yılmaz. *19. Yüzyılda Anadolu’da Bektaşîlik*. FRİDA Yayınları, 2012.

Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası, 1976.

Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları. 2. Dizi. Ankara: Güven Matbaası, 1976.

Şahin, Haşim. *Dervişler, Fakihler, Gaziler, Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*. 3. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2015.

Şemseddin Sâmi. *Kâmûsu’l-A‘lâm.* İstanbul 1306.

Şerif Mardin. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*. 6.bs. İstanbul: İletişim, 2018.

Tabari, Azar, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics” Ed. Nikki Keddie, *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution.* 47-72. New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

Tahsin Paşa’nın Yıldız Hatıraları. 6.bs. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2017.

Târîh-i Kızılbaşân (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1361., Terc. Tufan Gündüz, *Kızılbaşlar Tarihi*, İstanbul: Yeditepe, 2015.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Ansiklopedi Hazırlık Kurulu, “İsmâil Ma’şûkî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 23: 23-24.

Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press, 1971.

Tulasoğlu, Gülay. “Türk-Sünnî Kimlik İnşâsının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine”. Kızılbaşlık Alevilik Bektaşîlik Der. Yalçın Çakmak – İmran Gürtaş, 2. bs. 165-183. İstanbul: İletişim, 2016.

Turan, Namık Sinan. *Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına Hilafet*. 1.bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Turan, Osman. *Türk Cihân Hkimiyeti Mefkûresi Cild I*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.

Uğurlu, A. Hilâl ve Yalman, Suzan. *Kutsal Mekânlar ve Kentsel Ağlar*. 1.bs. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. "Şiîlikte Tasavvuf"*Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. 1.bs. İstanbul: İSAV, (1993): 515-541.

Uluerler, Sıtkı. "Berlin Antlaşması'na Göre (1878) Osmanlı'nın İran'a Terk Ettiği Kotur'un Sınırları Meselesi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8/16. (2018): 145-172.

Usluer, Fatih ve Demirsöz, Sıdıka. "Risale-i Hüsniye". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 4, 2012: 67-121.

Uyar, Mazlum. "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*. (2000-2001): 85-98.

Uyar, Mazlum. "*Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*". 1. bs. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Uyar, Mazlum. *Arap-Fars Şiîliği Bağlamında Irak Şiîliği*, 1.bs. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2022.

Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*. 1. bs. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020.

Uyar, Mazlum. *Şiî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020.

Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 1. bs. İstanbul: Kaknüs, 2004.

Ünal, Yusuf. *More Than Mere Polemıc: The Adventure of The Risālah-i Ḥusniyah in The Safavid, Ottoman and Indian Lands*. Master Thesis, Boğaziçi University, 2016.

Üstün, İsmail Safa. "19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: "VESİKA-YI HİNDİYYE HAYIR İÇİN Mİ SİYASET İÇİN Mİ?". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi.* 16, (2007): 79-120.

Üstün, İsmail Safa. "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2006/2): 101-118.

Üstün, İsmail Safa. “The Ottoman Dilemma in Handling the Shi‘i Challenge in Nineteenth-Century Iraq”. *The Sunna and Shia in History Division*. 87-104. Ed. Ofra Bengio and Meir Litvak. New York: Palcgrave Macmillan. 2011.

Üzüm, İlyas. “Hüsniyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 19: 34-35.

Üzüm, İlyas. “Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 1. 1997: 189-202.

Vak’anüvîs Ahmed Lütfi Efendi Tarihi 2-3. 1.bs. İstanbul: YKY, 1999.

Varol, Muharrem. *Islahat Siyaset Tarikat-Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866).* İstanbul: Dergâh, 2013.

Vicdâni, Sâdık. *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı ‘Âliyye).* Enderun Kitabevi, 1995.

Visser, Reidar. *Basra, the Failed Gulf State*. Berlin: Lit Verlag, 2005.

Watt, W. Montgomery *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, Çev. Osman Demir, 1. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, Çev. Osman Demir, 1. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, 3.bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.

Werner, Christoph. *What is a Mujtahid? Functions and Stratification of Tabrizi ‘Ulama in the Early Qajar Period*. No.19. Tokyo: Islamic Area Studies, Working Paper Series, 2000.

Wiley, Joyce N. *Irak Şiîleri*, Çev. Metin Mutanoğlu ve Osman Baş, 1. bs. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Yahyâ Devlet Abâdî, *Hayât-i Yahyâ C.1.* 4.bs. Tahran: Kitâbhâne-i İbn-i Sinâ, 1362.

Yaslıçimen, Faruk. “Osmanlı Devleti’nin İran Eksenli Irak Siyaseti ve 19. Yüzyılda Bürokratik Bilgi Üretimi”. 301-335. *Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*, Ed. M. Hüseyin Mercan. İstanbul: Yedirenk, 2013.

Yaslıçimen, Faruk. *Sunnism Versus Shi’ism? Rise of the Shi’i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*. Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Yaslıçimen, Faruk. *The Ottoman Empire and Its Shiite Subjects: State-Society Relations in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Doktora Tezi, Üniversitat München, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yenidünya, Süheyla. "XIX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nin Bağdat'ta Kölemen Hâkimiyetini Kaldırma Teşebbüsleri". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 182, 2009: 1-46.

Yıldız, Güllü. "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şiî Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi". *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*. VII/1. (Temmuz 2021): 131-148.

Yıldız, Güllü. "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şiî Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi.* VII/1 (Temmuz 2021): 131-148.

Yıldız, Güllü. "İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşa". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 51. (Aralık 2016): 135-160.

Yıldız, Güllü. "İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter". *Osmanlı Araştırmaları.* 50/50. (2017): 175-218.

Yıldız, Güllü. "Reisüzzâkirîn'in Sefernâmesi ve İstanbul'daki Şiîlerin Dinî Hayatı, Şarkiyat Mecmuası". *Journal of Oriental Studies.* (2021): 111-124.

Yıldız, Gültekin. *Neferin Adı Yok.* İstanbul: KİTABEVİ, 2009.

Yılmaz, Hüseyin. "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. 299-309. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Yılmazer, Ziya. "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 11: 341-345.

Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1: 490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

Yurdakul, İlhami. *Sünnîliğin Eleştirisine Giriş*, 2. bs. Ankara: Ankara Okulu, 2019.

Yurt, Vedat. *Osmanlı Devleti'nde 19.Yüzyılın İkinci Yarısında Evliliğe Tahdit Tedbirleri: İranlılarla Evlilik Yasağı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Zeyrek, Suat ve Ulutin, "Hasan Hakan I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Savunulmasında Şiî Müçtehit ve Ulemasının verdikleri Fetvalar Üzerine Bazı Değerlendirmeler". IJSS. 3/14 (2019): 90-120.

Zimeyzem, Said Reşid. *Düvelü'ş- Şia 'Ibere't-târîh*. Şam: Dâru'l-kârî, 2008.

C- Süreli Yayınlar ve Çevrimiçi Kaynaklar

Anonim. "İran". *Zevra Gazetesi*. (S.2. 1869).

Anonim. "Şah-ı İran Şehametlü Muzafferiddün Şah Hazretleri". *İkdam Gazetesi*. (S. 2247, 1900).

Anonim. "Türkiye ve İran". *Şura-yı Ümmet Gazetesi*. (No.104. 1906).

Anonim. *Ahter*. (Yıl: 3. S. 44. 1877).

Anonim. *Ahter*. (Yıl: 3. S.2. 1877).

Anonim. *Ahter*. (Yıl: 4. S.10. 1878).

Anonim. *Basiret*. (No: 2081. 1877).

Anonim. *The Times*, (Wednesday, September 9. 1908).

Sebilürreşad Dergisi, Vol. 13. No. 314. 1912 Senesi.

Zevra Gazetesi, (H-11-5-1287/M-9-8-1879), Sayı 67: 2.

http://www.iranicaonline.org/articles/babism-index Erişim tarihi: 07.08.2022.

Chelkowski, P., "Rawḍa-Khwānī" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.Erişim:13.11.2022.

Howard, I.K.A. "Ahl-e Bayt," *Encyclopædia Iranica*. I/6, p. 635; an updated version is available online at http://www.iranicaonline.org/articles/ahl-e-bayt. Erişim: 09.07.2022.

Goldziher, I., Arendonk, C. van and Tritton, A.S., "Ahl al-Bayt" in: *Encyclopédie de l'Islam*. http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_0378 Erişim: 09.07.2022.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Ahl al-Bayt." *Encyclopedia Britannica*, March 6, 2020. https://www.britannica.com/topic/Ahl-al-Bayt. Erişim: 10.07.2023.

Algar, Hamid. "Atâbat", *Encyclopaedia Iranica Online*, Brill Online Reference Works, erişim: 08.07. 2022 http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_6046

Savory, Roger, "Ḳizil-Bāsh", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4415 First published online: 2012. Erişim tarihi: 10.07.2022.

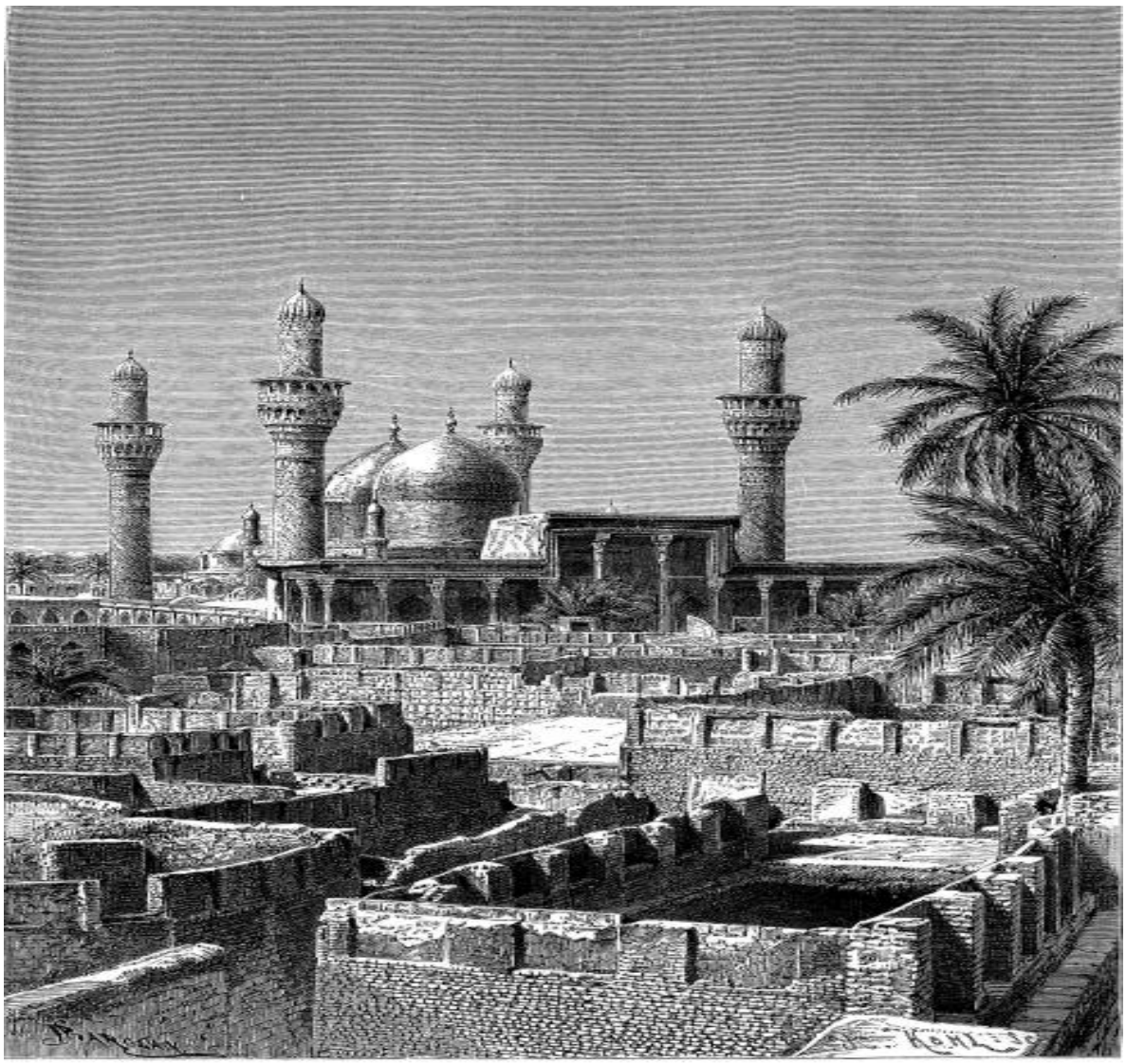
Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Kizilbash". Encyclopedia Britannica, 13 May. 2023, https://www.britannica.com/topic/Kizilbash. Erişim tarihi: 10. 07. 2022.

https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ciharyar Erişim tarihi: 09.09.2022.

https://d-maps.com/m/asia/irak/irak25.pdf. Erişim: 08.05.2023.

EKLER

EK -1: Kâzımiye



TOMBEAU DE L'IMAM MOUÇA A KÂZHEMEINE.

Kaynak: Jane Dieulafoy, La Perse, 589, Paris, 1887.

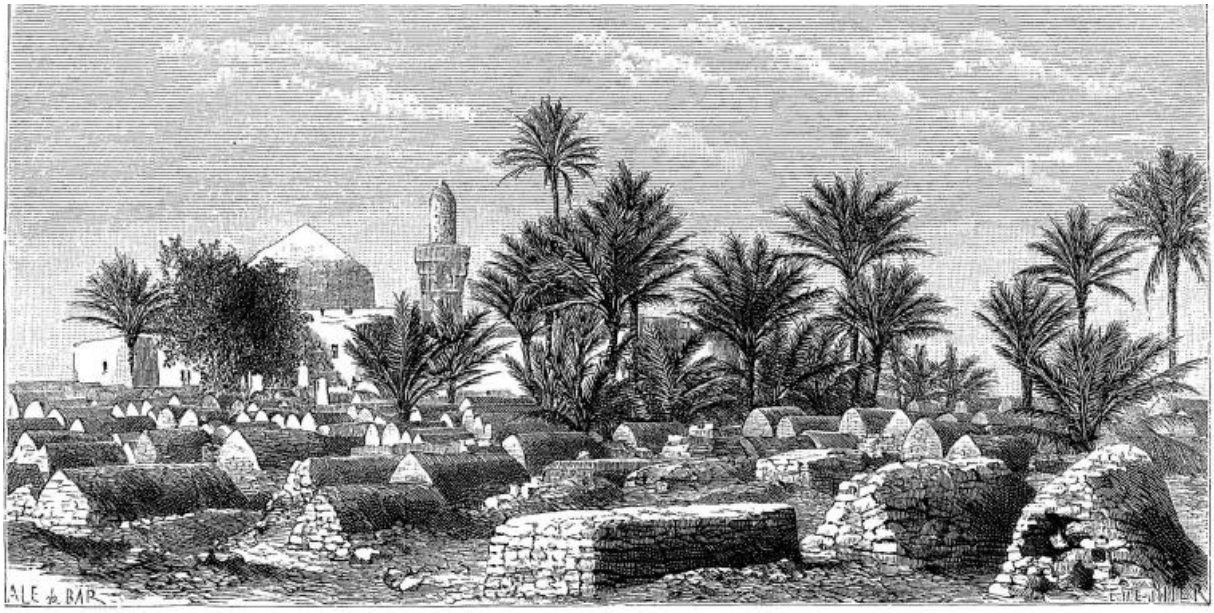
EK-2: Kerbelâ'ya cenaze nakli



TRANSPORT DES CADAVRES A KERBÉLA. (Voyez p. 611.)

Kaynak: Dieulafoy, La Perse, 609.

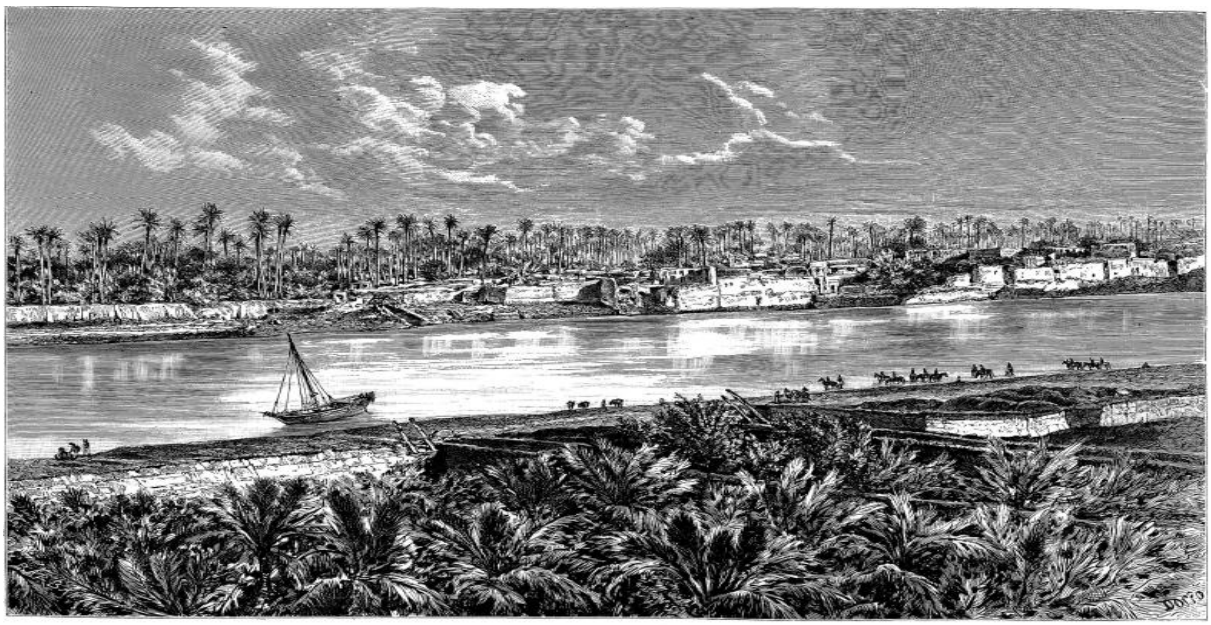
EK-3: Bağdat Mezarlık



CIMETIÈRE A BAGDAD.

Kaynak: Dieulafoy, La Perse, 597.

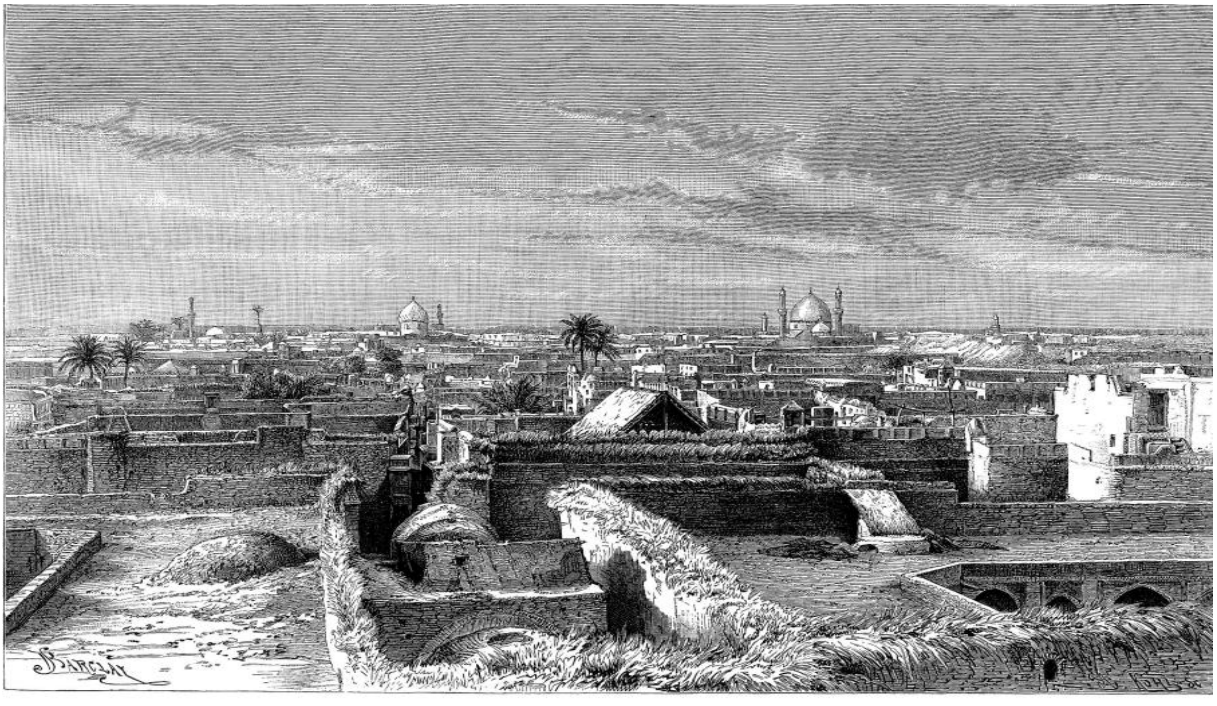
EK-4: Hille, Fırat Nehri



RIVES DE L'EUPHRATE A HILLAH.

Kaynak: Dieulafoy, La Perse, 616.

EK-5: Kerbelâ



VUE DE KERBELA.

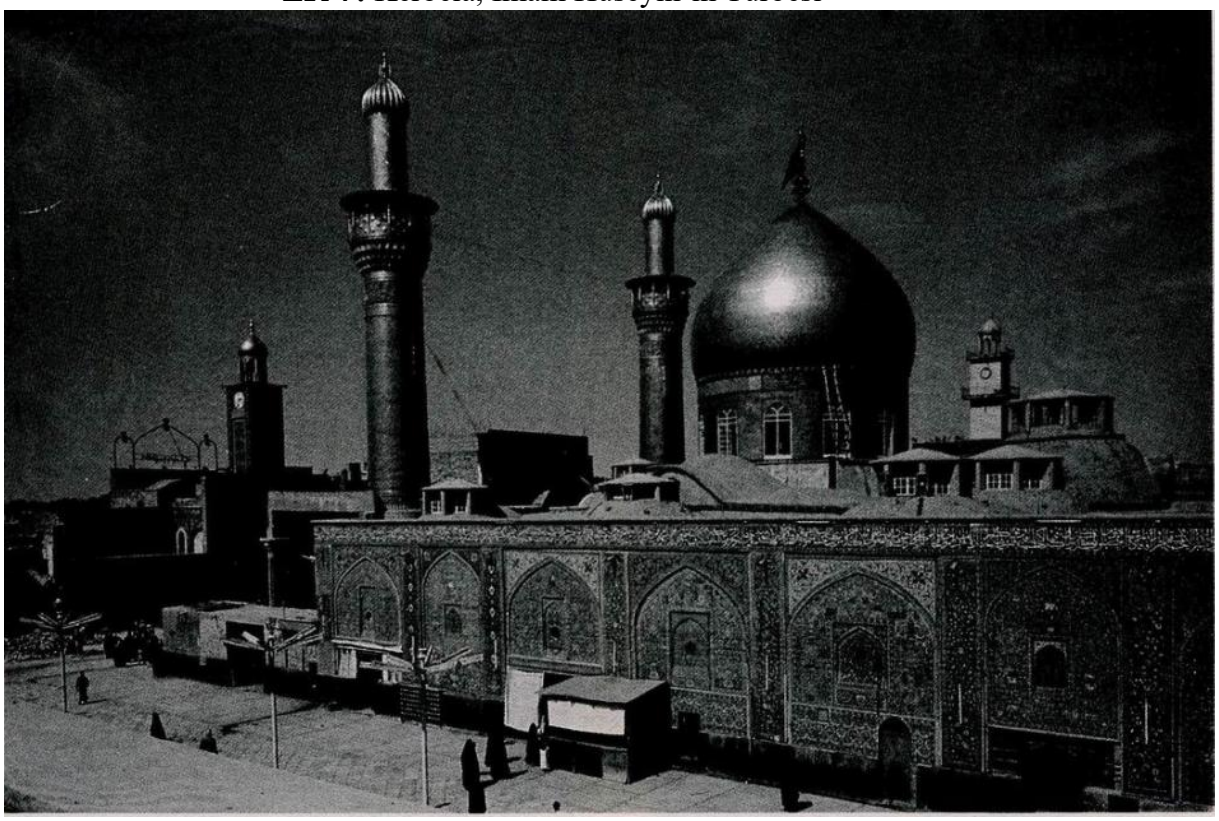
Kaynak: Dieulafoy, La Perse, 629.

EK-6: Necef, Hz. Ali'nin türbesinin görünümü (1927)



Kaynak: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam 197.

EK-7: Kerbelâ, İmam Hüseyin'in Türbesi



Kaynak: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam 197.

EK-8: Müçtehit ve Mollalar, Tebriz 1881



Figure 29 Shaykh Murtaḍā Anṣārī, who from about 1855 until his death in 1864 was the sole *marja' at-taqlīd* for the Shi'i world.

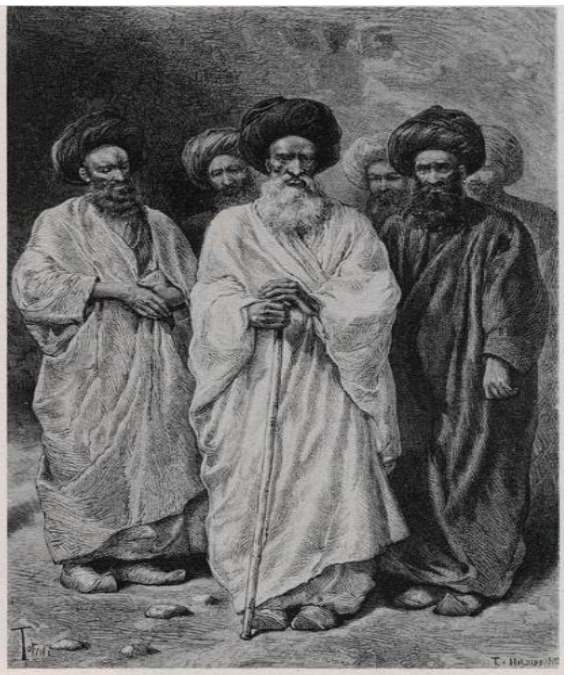


Figure 30 A mujtahid and several mullas: after a photograph taken by Dieulafoy in Tabrīz in 1881.

Kaynak: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam 197.

EK-9: Bir taziye merasimi, 1881

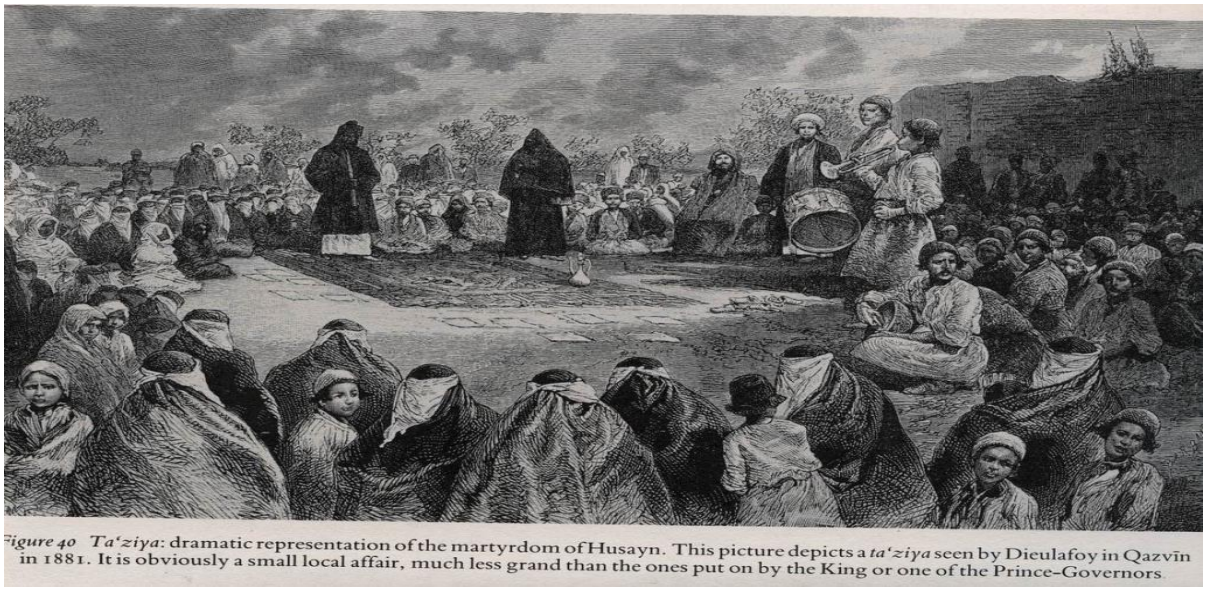


Figure 40 Ta'ziya: dramatic representation of the martyrdom of Husayn. This picture depicts a *ta'ziya* seen by Dieulafoy in Qazvīn in 1881. It is obviously a small local affair, much less grand than the ones put on by the King or one of the Prince-Governors.

Kaynak: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam 197.

EK-10: Molla Muhammed Kâzım Horasanî



Kaynak: BOA. FTG. 649/01

EK-11: Tahran'da Muharrem Gösterileri, 1900ler

Figure 43 Muḥarram processions, accoutrements: traditional items carried in the Muḥarram processions. The pole has a hand at the tip (signifying the five members of the holy family – Muhammad, 'Ali, Fāṭima, Hasan, Husayn). The other object is called a *ḍarīḥ* or *naql* and represents the tomb of Husayn.



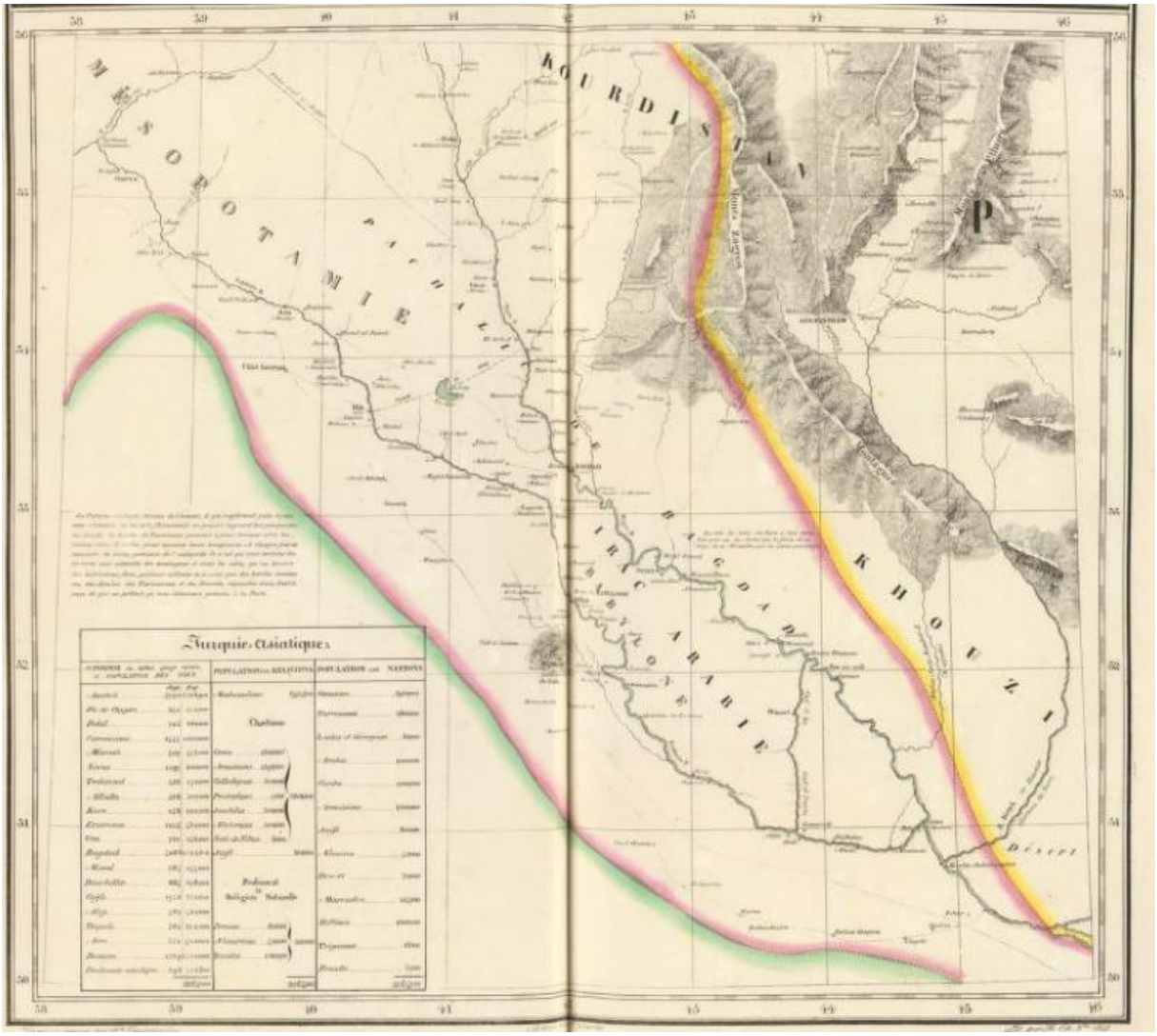
Figure 44 Muḥarram processions in Tehran in early 1900s. In the procession can be seen models of the Shrine of Husayn (*naql*) and poles with a hand at the top (see fig. 43).

Kaynak: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam 197.



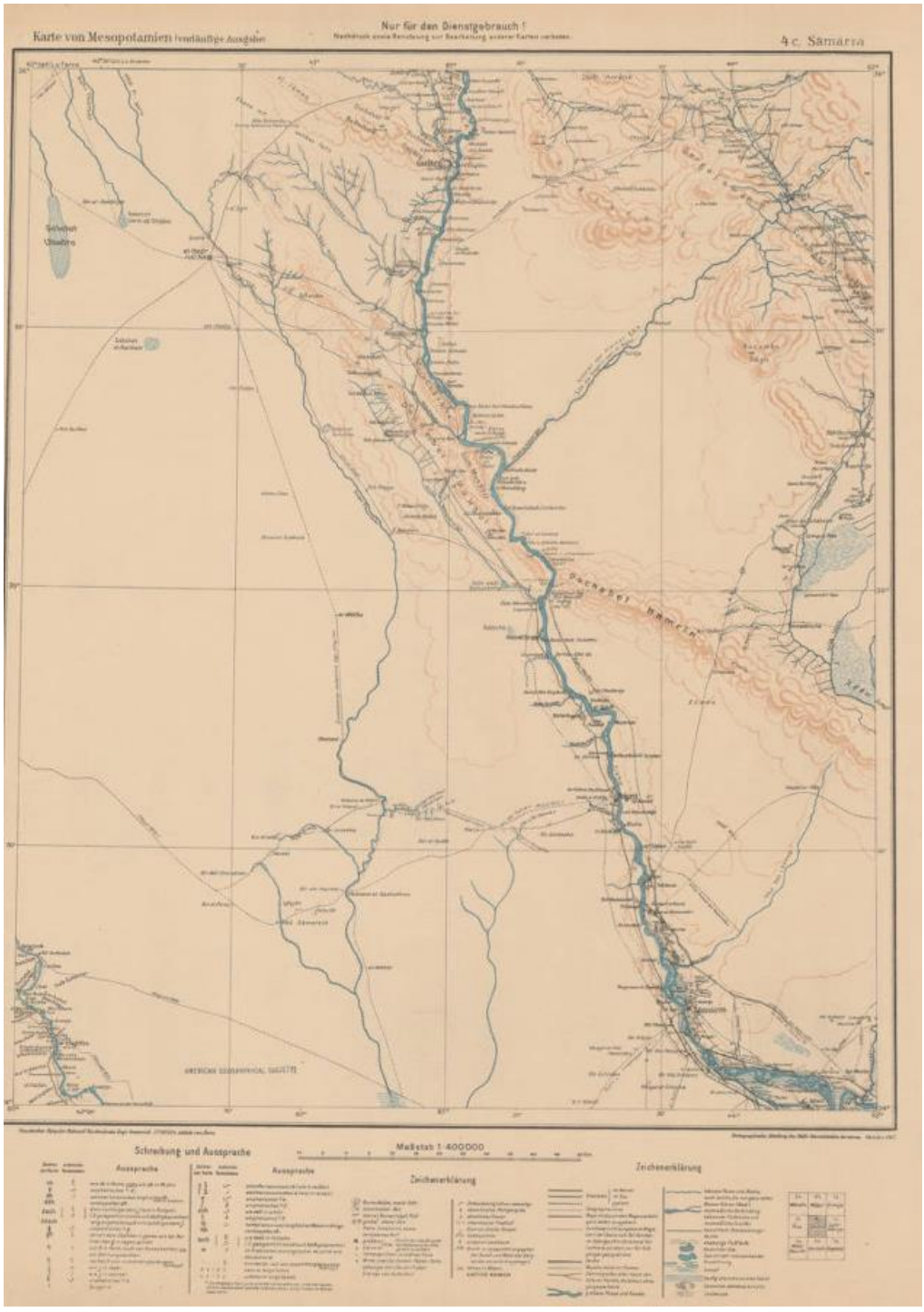
Figure 47 Muḥarram processions, self-mutilation: the practice of cutting open the forehead with a sword (*qumma-zanī*) is not uncommon during the day of 'Āshūra. This photograph was taken in Tehran in the early 1900s.

EK-12: Irak-ı Arab Haritası, 1827



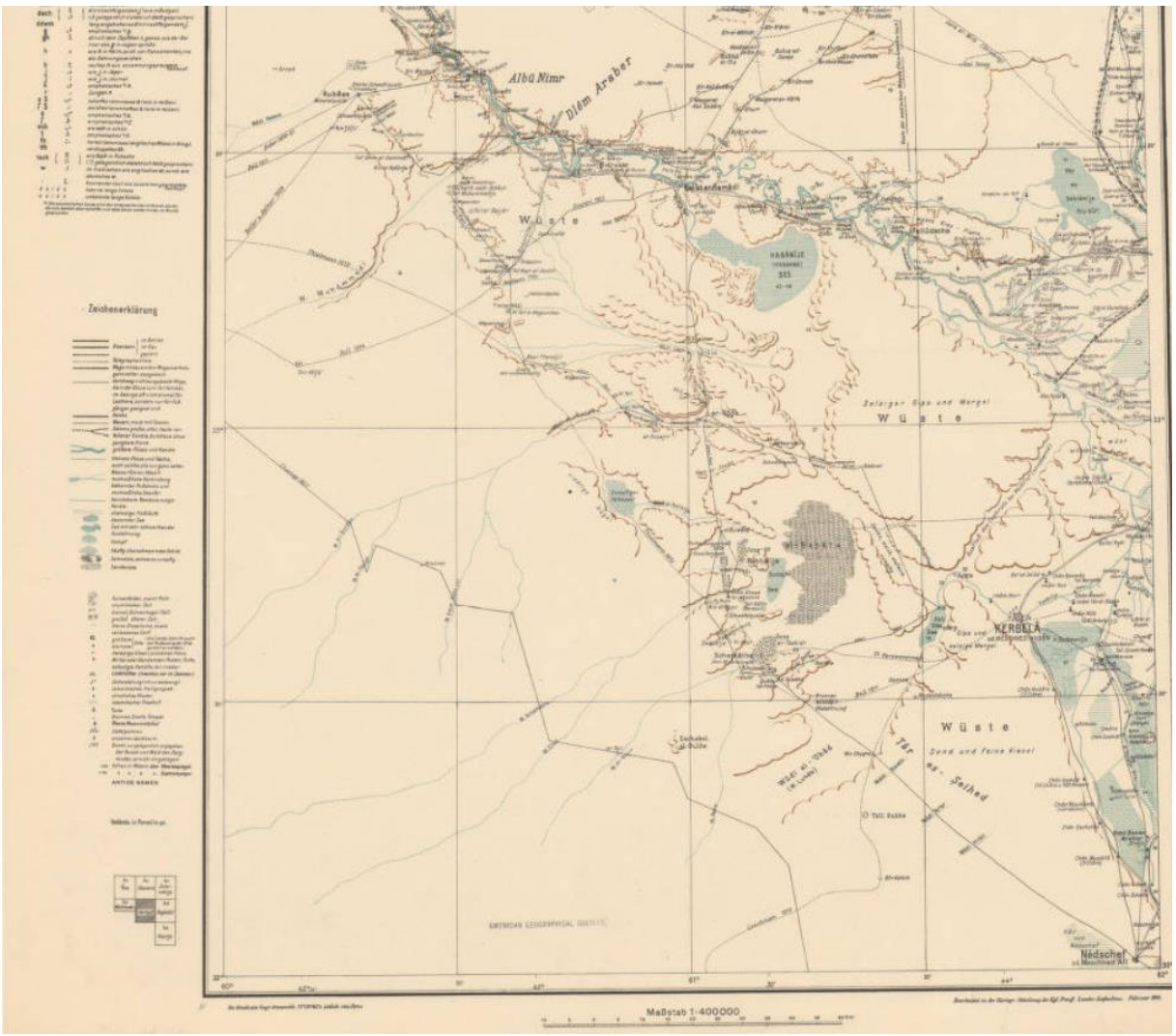
Kaynak: https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/26676/rec/7
Erişim tarihi: 03.05.2023

EK-13: Sâmerrâ Haritası, 1917



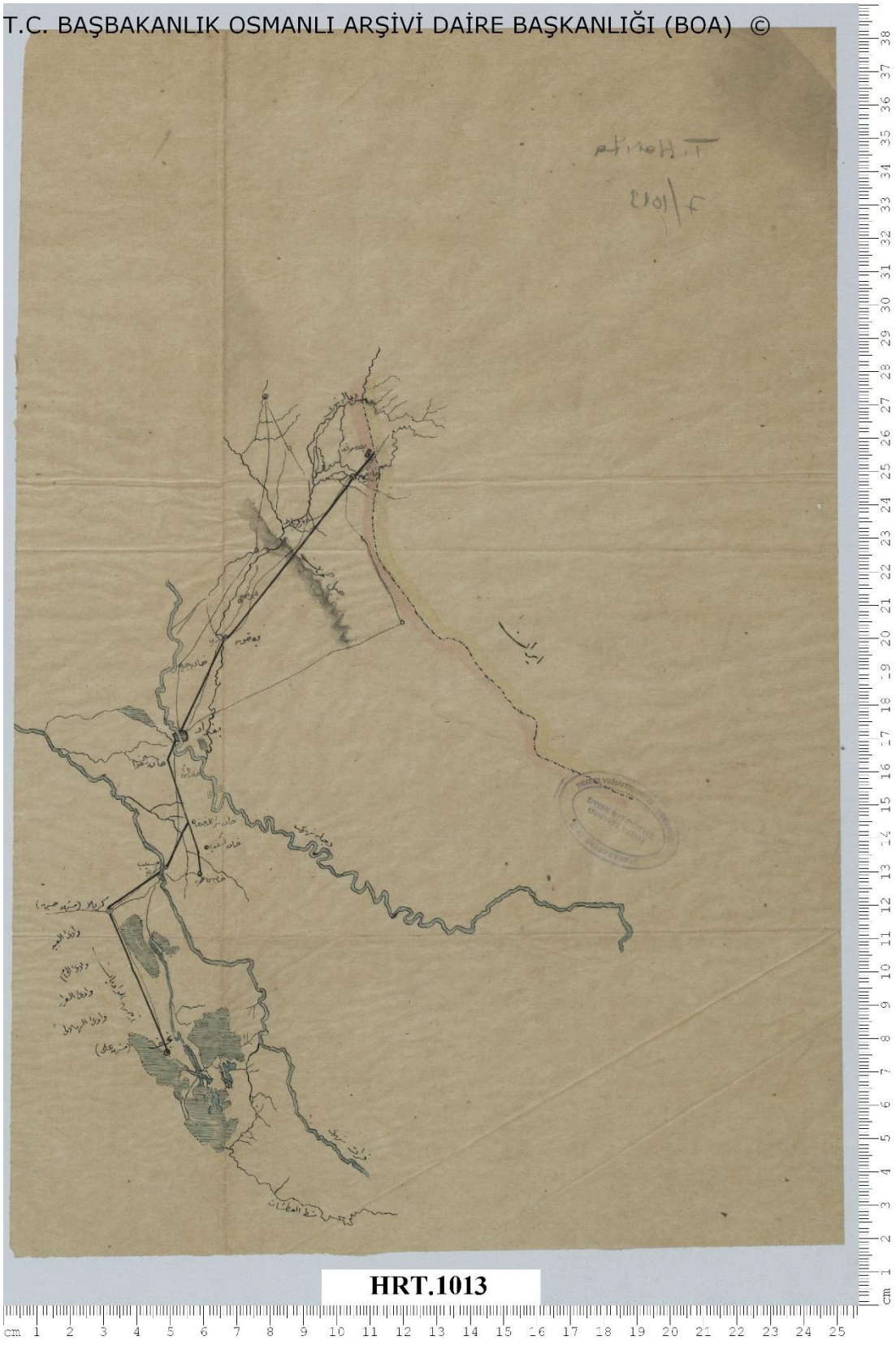
Kaynak: https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/26676/rec/7
Erişim tarihi: 03.05.2023

EK-14: Kerbelâ Haritası, 1922 yılı



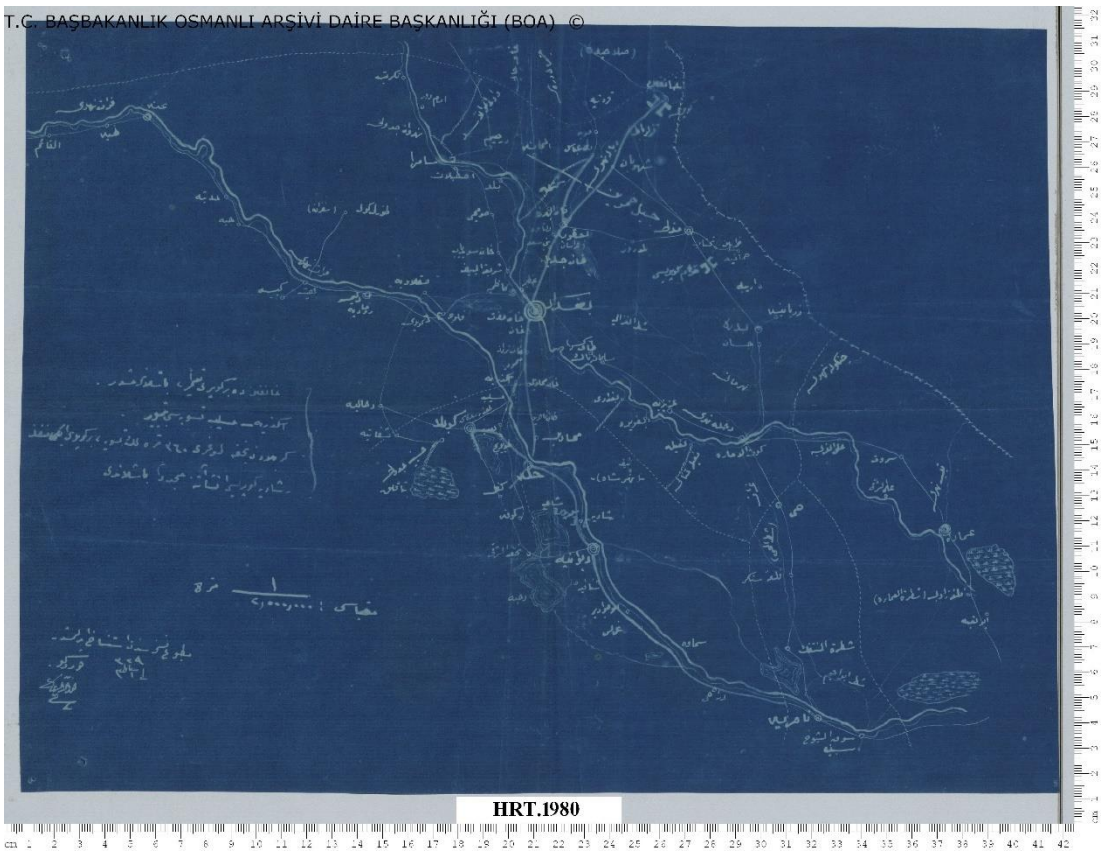
Kaynak: https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/26676/rec/7
Erişim tarihi: 03.05.2023

EK-15: Necef, Bağdat, Hanekin Yol Haritası 1923 yılı



Kaynak: BOA, HRT.h., 1013.

EK-16: Bağdat Haritası, 1914 yılı



Kaynak: BOA, HRT.h., 1980.

EK-17: Güney Irak Haritası



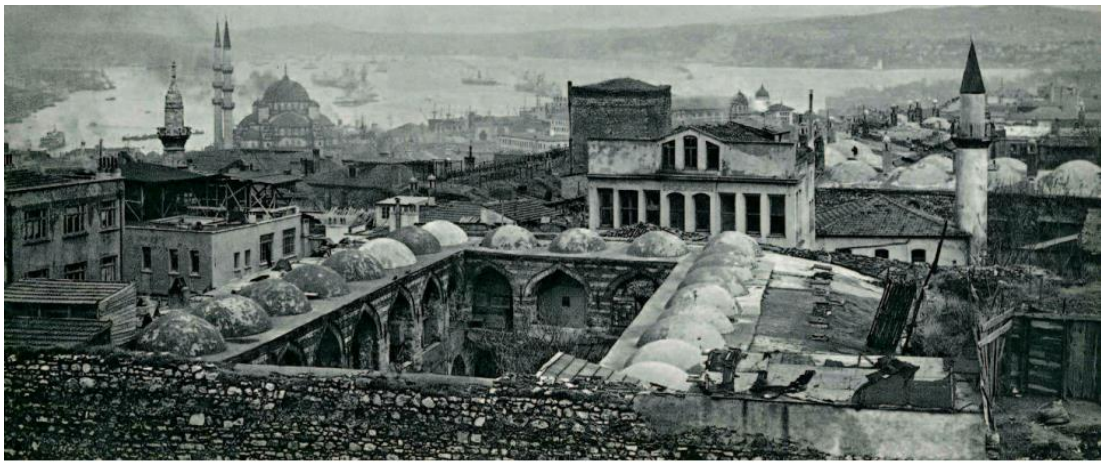
Kaynak: https://d-maps.com/m/asia/irak/irak25.pdf. Erişim: 08.05.2023.

EK-18: Yezd Emir Çakmak Hüseyniyyesi



Kaynak: Sümeyra Ocak Ahmad, "İslam Mimarîsinde Mezhep Etkisi: İran Örneği", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14, (2022): 407.

EK-19: Valide Han



Kaynak: Kiren, İmparatorluğun Son Yıllarında İstanbul'da İranlılar ve Valide Han, 284.